

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DANIELE DE MENEZES PIRES

**ALEGORIAS ETNOGRÁFICAS DO *MBYÁ REKÓ* EM CENÁRIOS
INTERÉTNICOS NO RIO GRANDE DO SUL (2003-2007):
DISCURSO, PRÁTICA E HOLISMO *MBYÁ* FRENTE ÀS
POLÍTICAS PÚBLICAS DIFERENCIADAS**

Porto Alegre
2007

DANIELE DE MENEZES PIRES

**ALEGORIAS ETNOGRÁFICAS DO *MBYÁ REKÓ* EM CENÁRIOS
INTERÉTNICOS NO RIO GRANDE DO SUL (2003-2007):
DISCURSO, PRÁTICA E HOLISMO *MBYÁ* FRENTE ÀS
POLÍTICAS PÚBLICAS DIFERENCIADAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
como exigência parcial à obtenção do título de
Mestre em Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza
Co-orientador Mbyá-Guarani: *Mburuvixá Tenondé Kuaray Nheery* (Cacique Geral José Cirilo
Pires Morinico)

Porto Alegre
2007

DANIELE DE MENEZES PIRES

**ALEGORIAS ETNOGRÁFICAS DO *MBYÁ REKÓ* EM CENÁRIOS
INTERÉTNICOS NO RIO GRANDE DO SUL (2003-2007):
DISCURSO, PRÁTICA E HOLISMO *MBYÁ* FRENTE ÀS
POLÍTICAS PÚBLICAS DIFERENCIADAS**

Porto Alegre

22 de agosto de 2007

Orientador: José Otávio Catafesto de
Souza

Co-orientador Mbyá-Guarani: *Mburuvixá*
Tenondé Kuaray Nheery (Cacique geral
José Cirilo Pires Morinico)

Banca examinadora

Prof^a. Dra. Cornelia Eckert (UFRGS)

Prof. Dr. Rogério Reus Rosa (UFPeI)

Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva (UFRGS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos atores, co-autores e também àqueles que figuraram nos “bastidores” desta história:

Agostinho Duarte (*Karai Apuá*); Alcides Escobar (*Verá Miri*); Ana Cristina Popp; Ana Elisa Freitas; Ana Lúcia Meira; Ana Pires (*Pará*); Basílio Ferreira (*Verá*); Beatriz Muniz Freire; Cândice Ballester; Candiño Oliveira; Carlos Eduardo de Moraes; Cláudia Fonseca; Cláudio Acosta (*Verá*); Cleni dos Santos; Cristino Franco (*Karai Tataeñdy*); Denise Reis (*Jachuká Poty*); Dionísio Duarte (*Verá Guaçu*); Elida Paredes (*Kerechu Poty*); Elza Ortega (*Kerechu Miri*); Elza Chamorro (*Pará Reté*); Emílio dos Santos; Felipe Brizoela (*Karai*); Félix Martinez (*Karai Tatá*); Flávio Gobbi; Floriano Romeu (*Verá Xondaro*); Guilherme Heurich; Inácio Kunkel; Isabelino Aguirre (*Karai Nheery*); Isabelino Ferreira (*Verá Kuaray*); Ivonete Campregher; Jorgelina Duarte (*Jachuká Reté*); José Cirilo Pires Morinico (*Kuaray Nheery*); José Otávio Catafesto de Souza; Juancito Oliveira; Júlio Casseres (*Karai Tataeñdy*); Letícia Bauer; Letícia Thurmann Prudente; Lino Casseres; Luis Cláudio da Silva; Luiz Antônio Catafesto de Souza; Marcelo Gonçalves (*Mbitu*); Marcos Freitas; Maria Carolina Vecchio; Maria Eugênia Ramos (*Yvá*); Maria Escobar (*Kerechu Tatá*); Maria Lúcia Nidballa dos Santos; Mariana Soares; Mariano Aguirre (*Karai Tataeñdy*); Martin Tempass; Maurício Messa; Miguel Duarte (*Kuaray Mimbí*); Miguelina Romeu (*Kerechu Poty*); Miriam Jéssica Aguirre (*Pará Miri*); Mônica Arnt; Natália Bombardi; Nauíra Zanardo Zanin; Nélide Morinico; Nicanor Benitez (*Karai Tataeñdy*); Olavo Ramalho Marques; Osvaldo Paredes (*Karai Miri*); Patrícia Ferreira (*Kerechu Reté*); Paulina Paredes (*Jachuká*); Pedro Oliveira (*Karai Tataeñdy*); Rogério Réus Rosa; Sandro Ariel Duarte (*Kuaray Poty*); Santo Lopes (*Karai Nheery*); Sérgio Baptista da Silva; Teresa Oliveira (*Yuá*); Thiago Araújo.

RESUMO

As comunidades Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul possuem trajetórias que consolidam seu reconhecimento enquanto grupo culturalmente diferenciado e reforçam sua autodeterminação étnica, através do *jeguatá* (caminhada), apesar de viverem hoje reduzidos em pequenas áreas descontínuas (entre aldeias e acampamentos), mas interligadas etnicamente, num espaço geográfico dominado pela propriedade privada e pela ocupação por descendentes de imigrantes europeus que deles se contrastam. A perda de seu território original e a decomposição ambiental foram fatores que impuseram transformações mais drásticas – radicalizando os efeitos da sua própria historicidade – no *Mbyá rekó* (modo tradicional de vida), obrigando as pessoas Mbyá-Guarani a estabelecerem um convívio cada vez mais estreito e cotidiano com representantes externos, desde aqueles que fazem intervenções dentro das *Tekoá* (aldeias), até suas relações de vizinhança, na participação em reuniões promovidas pelos poderes públicos e em negociação com diversas instituições, participando de cenários que geram mudanças no processo de manutenção do *Mbyá rekó*, mas que não substituem os cenários que fundam seu *habitus* original. Ao mesmo tempo, os primeiros anos do século XXI estão marcados pela necessidade administrativa do Estado brasileiro em dar conta das demandas diferenciadas dos diversos grupos que constituem a sociedade nacional. A pesquisa etnográfica procurou focalizar, inicialmente, algumas dimensões de interação estabelecidas entre os *Mbyá* e os representantes das instituições governamentais, particularmente demonstrando sua capacidade de se fazerem visíveis e tornarem-se atores nos espaços abertos pelos mecanismos governamentais, através de estratégias próprias – singularidades do *Mbyá rekó* também trazidas pela etnografia desta pesquisa –, articulando parceiros que viabilizem o atendimento de suas demandas específicas.

Faz-se o registro desse diálogo e da consequente costura interinstitucional por ela gerada, o que possibilita uma maior “sustentabilidade” e valorização do patrimônio cultural Mbyá.

Palavras-chave: *Mbyá rekó*, saúde, patrimônio cultural, políticas públicas diferenciadas

ABSTRACT

The Mbyá-Guarani communities in Rio Grande do Sul have been through paths which consolidate their knowledge as a culturally diverse group and confirm their ethnic self-determination, through *jeguatá* (walk), despite of the fact that these days they are living in small discontinued areas (among villages and campings), but ethnically connected, in a geographic space dominated by private properties and by descendent of European immigrants that contrast from them. The loss of their original territory and the environmental decomposition were facts that imposed drastic transformations – radicalizing the effects of their own historic consciousness – in *Mbyá rekó* (traditional way of life), obligating Mbyá-Guarani people to establish a conviviality very narrow and daily with external representatives, from the ones who intervene inside the *Tekoá* (villages), to their neighborhood relations, participating of meetings promoted by government authorities and in negotiation with several institutions, being part of sceneries that generate changes in the process of maintenance of *Mbyá rekó*, but do not replace the sceneries that fund their original *habitat*. In the other hand, the first years of the XXI century are marked by the administrative need of the Brazilian State in matching the different expectations of several groups that constitute the national society. The ethnographic research intended to focus, initially, some dimensions of interaction established between the *Mbyá* and representatives of government institutions, particularly demonstrating their capacity to make themselves visible and become actors in spaces opened by governmental mechanisms, through their own strategies – singularities of *Mbyá rekó* that were also brought by the ethnography of this research –, joining partners that make the attendance of their specific demands possible. There is a register of this dialog and of the consequent interinstitutional sewing generated by it, what makes possible that there is a larger approach with the *Mbyá* holism, when actions are taken between institutions as different as

the ones that attend rubrics as diverse as “health”, “land”, “sustenance” and “cultural heritage”.

SIGLAS

ACIG – Associação das Comunidades Indígenas Guarani
AIS – Agente Indígena de Saúde
ANAI – Associação Nacional de Apoio ao Índio
CC – Cargo em Comissão
CEI – Conselho Estadual Indígena
CEPI – Conselho Estadual dos Povos Indígenas
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CODENE – Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra
COMIN – Conselho de Missão entre Índios
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
HCPA – Hospital de Clínicas de Porto Alegre
IPHAN – Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional
IECAM – Instituto de Estudos Culturais e Ambientais
ISA – Instituto Sócio-Ambiental
MPE – Ministério Público Estadual
MPF – Ministério Público Federal
NIT – Núcleo de Antropologia das sociedades Indígenas e Tradicionais
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PT – Partido dos Trabalhadores
PTB – Partido Trabalhista Brasileiro
PUC-RS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
RI – Reserva Indígena
RS – Rio Grande do Sul
SJDS – Secretaria da Justiça e do Desenvolvimento Social
STCAS – Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social
TI – Terra Indígena
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: VASCULHANDO PONTES INTERINSTITUCIONAIS NAS FRONTEIRAS COM O HOLISMO <i>MBYÁ</i>	13
CAPÍTULO 1 – ETNOGRAFIA DE INCOMPREENSÕES, CENÁRIOS DE CONTRADIÇÕES	22
1.1 O Seminário “Sustentabilidade e Diversidade Sócio-Cultural”.....	24
1.2 Fronteiras culturais, (des)preparo institucional no reconhecimento à diferença e às estratégias Mbyá-Guarani.....	35
1.3 “Alianças” e “parcerias”.....	47
1.4 O Conselho Indigenista Missionário (CIMI).....	50
1.5 Etnografando desde um cenário privilegiado: o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) enquanto espaço de dialogia.....	53
CAPÍTULO 2 – SITUANDO O UNIVERSO DE PESQUISA, MERGULHANDO NA PAISAGEM CULTURAL <i>MBYÁ</i>: ALEGORIAS SOBRE DISCURSOS E PRÁTICAS EM CENÁRIOS ETNOGRÁFICOS (INTERÉTNICOS E INTRA-ÉTNICOS) NO SUL DO BRASIL	60
2.1 (Des)ordem, polifonia, fusão de horizontes e alegorias.....	60
2.2 Antropologia das práticas e etnografia entre os <i>Mbyá</i>	69
2.3 Corpos atuando no espaço, compondo paisagens.....	76
2.4 Cenários etnográficos revelando o cotidiano.....	82

2.4.1 <i>Cenário 1: Cidade de São Miguel das Missões</i>	83
2.4.2 <i>Cenário 2: Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo</i>	88
2.4.3 <i>Cenário 3: Tekoá Koenju (Aldeia Alvorecer)</i>	92
CAPÍTULO 3 – A INTEGRALIDADE DA COSMOVISÃO MBYÁ FRENTE À SAÚDE EM MINISTÉRIO	102
3.1 A temática da saúde indígena e os <i>Mbyá</i>	103
3.2 Limites da oposição natureza/cultura ao entendimento do holismo no <i>Mbyá rekó</i> ..	107
3.3 “Saúde”: uma categoria biomédica tornada prática.....	118
3.4 A trajetória do cacique José Cirilo e a proposta dos guardiões da tradição.....	123
3.5 As Reuniões dos <i>Karaí</i> , caciques e representantes <i>Mbyá-Guarani</i> no Rio Grande do Sul.....	133
3.5.1 <i>A I Reunião dos Karaí, caciques e representantes Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul</i>	133
3.5.2 <i>A V Reunião dos Karaí, caciques e lideranças Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul</i>	140
CAPÍTULO 4 – AVANÇOS DO JEGUATA TAPE PORÃ (BELA CAMINHADA DA TRADIÇÃO): CAMINHOS POSSÍVEIS AO HOLISMO MBYÁ	144
4.1 <i>Jeguatá Tape Porã</i>	146
4.1.1 <i>Nhemongaraí</i>	148
4.1.2 <i>Nhemboaty Tava Miri py São Miguel ou I Encontro Nacional Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: Os Mbyá e as Missões</i>	156
4.1.3 <i>A morte do xamã</i>	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS	175

INTRODUÇÃO:
**VASCULHANDO PONTES INTERINSTITUCIONAIS NAS FRONTEIRAS COM O
HOLISMO MBYÁ**

Este trabalho faz o registro etnográfico e histórico de percursos paralelos. A delimitação desta pesquisa resulta de minha trajetória de participação nos trabalhos antropológicos realizados pelo Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais – NIT/UFRGS, ao qual faço parte desde o curso de graduação em Ciências Sociais (1998-2003), e, principalmente, desde 2002, quando estabeleci contato e iniciei diálogo mais direto com representantes Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, enquanto era estagiária de antropologia no Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) do governo do Estado. Esta experiência e aproximação com os *Mbyá* fizeram-me redirecionar a pesquisa acadêmica, na qual tratava, até então, da saúde indígena a partir de etnografia com um grupo Kaingang, para o tema da saúde Mbyá-Guarani, para, posteriormente, se transformar novamente. Assim, incluí meu percurso como cientista social e antropóloga em formação, ao mesmo tempo, vivenciando a realidade *Mbyá* em Porto Alegre e em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, e, de forma menos direta, em Santa Catarina e em Misiones, Argentina.

O percurso da pesquisa acabou entrando em sintonia com todo um movimento teórico da antropologia contemporânea, fazendo-me reproduzir localmente uma aplicação modesta de propósitos de pesquisa motivados pelo paradigma de (des)ordem (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003), fazendo repercutir no meio antropológico os estados de reflexão/suspensão conceitual a que todo momento me submetiam os interlocutores *Mbyá*. Posição talvez pretensiosa, mas de qualquer maneira honesta em explicitar os princípios norteadores do trabalho, algo que poderia ter ficado oculto por trás de uma intenção de objetividade. Este trabalho foi muito instigante, porque permitiu perceber que ele fazia parte de diversos processos mais amplos de interpretação, incluindo as transformações da

antropologia pela hermenêutica com os caminhos da reorganização étnica dos *Mbyá* frente ao Estado brasileiro, que também passou, a partir da Constituição Federal de 1988, por uma transformação organizativa no sentido de ter que considerar e buscar contemplar as minorias étnicas.

A hermenêutica forneceu a ferramenta certa para adequar esta pesquisa, quando a noção de diálogo se impôs na prática etnográfica entre os *Mbyá*. Eles corrompem qualquer arrogância científica que os tratem pela noção de incapacidade relativa ou desqualificação mental, não se encaixando num modelo metodológico positivista, que entende o nativo enquanto não-reflexivo, como se fossem inconscientes de suas representações sociais.

A etnografia entre os *Mbyá* traz constantes estranhamentos, experimentados de forma pessoal, mas que aos poucos podem ser reconhecidos como equivalentes aos estranhamentos vivenciados por todos aqueles que se colocam a dialogar e a interagir com os *Mbyá*. Estranhamentos, confusões, que apresentam como conseqüência desencontros na maneira como as instituições não-indígenas tratam as demandas diferenciadas por terra, o sustento tradicional, a saúde, cultura e educação, que nada mais são do que reflexo da vigência local da ideologia ocidental individualista (DUMONT, 1985).

As comunidades *Mbyá* no Rio Grande do Sul convivem com uma realidade bastante contraditória em todas as suas dimensões, como demonstram os diversos estudos científicos publicados sobre pesquisa etnográfica com eles desde a década de 1990 (VIETTA, 1992; LARRICQ, 1993; LITAI, 1996; GARLET, 1997; SOUZA, 1998; FERREIRA, 2001; LADEIRA, 2004; TEMPASS, 2005; PRADELLA, 2006; PRATES, 2006). Neste particular, a literatura sobre os *Mbyá* reproduz o quadro geral descrito para as comunidades Guarani existentes em outros estados do Brasil, no Uruguai, na Argentina e no Paraguai.

As comunidades de fala Guarani apenas nas últimas décadas passaram a ter reconhecimento oficial. Historicamente, no Brasil, os parâmetros da tutela justificaram o desrespeito oficial por suas tradições culturais, tendo desconsiderada sua diversidade pelas políticas nacionais. O indigenismo tutelar gerou uma realidade que se pode referir como quadro de marginalidade sócio-cultural dos *Mbyá*, algo que se mostra muito difícil de reverter na atual conjuntura, ainda que mais favorável ao seu reconhecimento étnico.

As comunidades *Mbyá* sofrem contradições que historicamente as mantêm existindo numa forma específica de marginalidade (marginalidade que é não só material, necessariamente, mas também social, étnica, cultural), procurando manter sua

autodeterminação, sem o completo reconhecimento oficial de sua diversidade cultural no Brasil¹. Ao mesmo tempo, há grande incompreensão sobre a alteridade radical (SOUZA LIMA, 1995) dos *Mbyá*, que se mantêm indígenas em acampamentos na beira de estradas, junto de cidades e reduzidos em pequenos lotes de terra, muito diferente daquela imagem do índio nu e selvagem habitando florestas distantes, como em outros tempos idealizaram o indigenismo oficial e o senso comum.

Essa realidade contraditória tem direta relação com o registro etnográfico sobre as reações etnocêntricas manifestas por não-indígenas, quando interagem com os *Mbyá*. Foi e é possível registrar contínua manifestação de estereótipos, acionados quando são estabelecidas relações entre os *Mbyá* e os *jurua* (termo pelo qual os *Mbyá* referem-se aos não-indígenas²), pré-noções das quais os etnógrafos não estão livres. São os mesmos pressupostos que ainda fundamentam a prática de muitos profissionais responsáveis pela administração pública e privada das instituições que interagem com os *Mbyá*, algo que lentamente sofre transformação gerada por estes. Deixar o registro etnográfico desse processo de interação e lenta transformação das formas de efetivação das políticas públicas é uma das justificativas desta dissertação.

A maior visibilidade étnica dos *Mbyá* na atualidade é parte de um processo, por isso entendida como o percurso de sua etnicidade no despontar do século XXI. Sua antiga invisibilidade ocorria porque suas comunidades se mantinham afastadas do convívio com representantes da sociedade brasileira e até dos agentes indigenistas. Esse afastamento era possível, seja pela existência mais antiga de uma maior ocorrência de áreas com florestas naturais (depois desmatadas ou apropriadas por não-indígenas) e de uma maior tolerância pela presença Guarani em terras privadas por parte de seus proprietários, seja pela ação policial do indigenismo oficial brasileiro, que reprimia o livre trânsito das famílias *Mbyá* e de outros índios pelo território brasileiro, mantendo-os afastados artificialmente das cidades. As comunidades *Mbyá* ficaram contidas no exercício de sua itinerância cultural, quase impossibilitadas de realizar sua mobilidade tradicional (GARLET, 1997), enquanto os índios Kaingang³ passaram a receber atendimentos de saúde, habitação, produção e educação por

¹ Ainda, recentemente (2006), Juracilda Veiga, antropóloga a serviço da FUNAI, foi capaz de fazer manifestação pública referindo-se aos *Mbyá-Guarani* enquanto “índios estrangeiros” e com isso justificando a isenção do Estado brasileiro em tratá-los como legítimos cidadãos em sua alteridade.

² Seu equivalente feminino seria *señorá*.

³ Os Kaingang constituem a segunda etnia indígena existente atualmente no estado do Rio Grande do Sul, cujo reconhecimento pelas políticas indigenistas foi contínuo desde a segunda década do século XX. Hoje estão concentrados em Terras Indígenas e em muitos outros acampamentos espalhados principalmente de Porto Alegre para o norte do Estado. Sua população atual é aproximadamente de vinte mil indivíduos no Estado.

parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e de outras instituições (como, por exemplo, o COMIN, órgão da Igreja Luterana no Brasil), sempre dentro das áreas oficialmente demarcadas.

Paralelamente ao processo de abertura política na década de 1980, em Porto Alegre, se fundou a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ/RS), organização não-governamental criada por um grupo de intelectuais que passou a dar apoio institucional a algumas das demandas das comunidades Mbyá-Guarani no estado. Este trabalho voluntário, engajado e precursor deu origem a linhas de atuação assumidas pela FUNAI na mesma década (questão fundiária) e pelo COMIN na década seguinte. Depois de reconhecido oficialmente o livre trânsito dos grupos indígenas – como de qualquer cidadão brasileiro –, proliferaram acampamentos e a ocupação de novos espaços, alguns convertidos em Terras Indígenas pelo indigenismo oficial nas décadas seguintes. Tornou-se cada vez mais freqüente a presença dos *Mbyá* em locais com grande fluxo de pessoas, na beira das estradas e nas ruas e praças dos centros urbanos.

Mesmo que a presença dos *Mbyá* produza estranhamento, aos poucos os técnicos e gestores públicos tiveram que abrir espaço de interlocução com suas comunidades, na necessidade de adequar a execução dos serviços essenciais a estes indígenas, para subsidiar a obtenção dos recursos mínimos necessários à satisfação de suas demandas específicas. Na década de 1990 se produziram ensaios de aplicação de políticas diferenciadas dirigidas às comunidades indígenas no Brasil, algo que só passou a ser efetivado – para os *Mbyá* e no Rio Grande do Sul – no final desta década.

Outro fundamental objetivo desta dissertação é deixar o registro do percurso étnico dos *Mbyá*, na forma como os presenciei ao longo da primeira parte da atual década. Pude acompanhar o desempenho dos representantes *Mbyá*, suas falas desconcertantes, seu imenso esforço em estabelecer dialogia em meio a situações de interação entre dois mundos culturais diversos – muitas vezes antagônicos –, seu gradativo engajamento em projetos institucionais pensados a partir das subdivisões em “gavetas” administrativas isoladas, estranhos à sua lógica. A participação cada vez maior dos representantes *Mbyá* nesses projetos gerou um estímulo para que a integralidade da sua cosmovisão repercutisse na consciência sobre esta forma fragmentada de tratamento na administração por parte dos profissionais vinculados à questão indígena.

Embora seja numericamente pequena a população *Mbyá*, se comparada à sociedade brasileira, é uma das parcialidades étnicas importantes entre os grupos de fala Guarani, língua

que faz parte da família Tupi-Guarani, Tronco Tupi, com ampla distribuição na Bacia Amazônica, na Bacia do rio Paraguai e no litoral atlântico. Talvez nenhum outro povo indígena tenha recebido tanta atenção etnográfica e etnológica do que o Guarani, numa tradição que surgiu entre os padres jesuítas dos séculos coloniais, passando por Curt Nimuendaju (1987); Leon Cadogan (1960); Alfred Metraux (1928); Branislava Susnik (1989); Egon Schaden (1974) e Bartomeu Meliá (1986) até a atualidade.

No Rio Grande do Sul, os *Mbyá* vivem – somando aproximadamente 1.870 pessoas - em acampamentos (*tatapy rupa*) e nas aldeias (*Tekoá Kuery*), em comunidades compostas por dezenas e até pouco mais de duas centenas de habitantes. Os acampamentos estão posicionados preferencialmente na faixa de domínio das estradas estaduais e federais, com condições precárias de sustento. As *Tekoá* possuem melhor qualidade de vida, a começar pelo fato do reconhecimento oficial brasileiro como Reserva ou Terra Indígena. Elas também possuem alguns recursos naturais, mas muito precários para permitir a reprodução adequada das estratégias tradicionais de caça, pesca e coleta. Algumas delas também possuem roças, onde cultivam plantas tradicionais (milho, feijão, mandioca, batata-doce, melancia etc.). O artesanato é a maior fonte de renda das famílias que extraem as matérias-primas das matas, com as quais confeccionam as peças nas aldeias e acampamentos e vendem seus produtos principalmente nas cidades. Os recursos obtidos com a venda do artesanato são usados para a obtenção de gêneros alimentícios, transporte e roupas. Há programas de assistência à alimentação e de previdência dirigidos aos mais velhos e às mulheres grávidas, além de campanhas de doação organizadas por associações não-governamentais e pessoas da sociedade. Sem estas ações de assistência, a vida dos *Mbyá* torna-se ainda mais precária, pela falta de espaço natural disponível para a subsistência.

O percurso desta pesquisa sofreu constantes re-configurações, a começar pela gradativa mudança do universo a ser definido à observação. Seguindo critérios mais clássicos, teria sido oportuno centrar o foco sobre uma única comunidade *Mbyá* e sobre ela produzir uma monografia. Houve, em certo momento, a utilização do critério de que o universo desta pesquisa abarcava apenas uma *Tekoá*, a da Reserva Indígena do Inhacapetum, na qual fiz inserção etnográfica pela prestação de serviço de pesquisa antropológica como parte de uma equipe de pesquisadores do NIT/UFRGS desde agosto de 2004, aplicando o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do IPHAN/MinC, que continua até o momento.

O desenvolvimento paralelo de minha pesquisa etnográfica com o trabalho de pesquisa do INRC levou-me, em primeiro lugar, a perceber que a realidade *Mbyá* não se restringe ao

espaço geográfico de uma comunidade, nem ao seu reconhecimento oficial como “área indígena”. O *Mbyá rekó* extrapola a independência aparente de comunidades dispersas num amplo território, num fluxo contínuo entre as *Tekoá* e acampamentos, para visitas⁴ a parentes e amigos e mesmo para mudança (que para os *Mbyá* nunca é definitiva), incluindo a circulação pelas matas e rios de entorno – onde isso é possível⁵. A categoria “caminhada” (*jeguata*) revela-se categoria-chave para este grupo, o que é enfatizado mesmo pela literatura etnológica. É improvável que a pesquisa etnográfica que pretende dar conta da sociabilidade *Mbyá* em toda sua dimensão alcance seus objetivos fixando como foco uma única aldeia, que apresenta sempre um número oscilante de habitantes e famílias (GARLET, 1997). Essa mobilidade fundamenta dinâmicas sociais que não se concentram numa única aldeia, mas no conjunto de aldeias que estão distribuídas na mesma amplitude de seu território tradicional, incluindo a *Yvy Mbité* (Paraguai), *Pará Miri* (Argentina) e *Pará Guaçu* (litoral do Brasil). Projetar o estudo nesta direção mais ampla é necessário para não reduzir os resultados e distorcer as disposições sociais que fundamentam a vida *Mbyá*. Qualquer comunidade *Mbyá* faz parte dessa rede étnica continental.

Devido às próprias características das redes de alianças e de parentesco, aliadas às contingências de minha inserção etnográfica, acabei estendendo o universo para outras aldeias, nas quais também realizei pesquisa de campo, ainda que o foco inicial tenha sido a *Tekoá Koenju*, em São Miguel. Assim, meu universo de pesquisa foi se redefinindo ao mesmo tempo em que se modificava o foco de minha atenção etnográfica. Durante dois anos e meio, tive intensa atuação em pesquisa de campo junto aos *Mbyá* na aldeia *Tekoá Koenju* e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, o que forneceu muitos dados. No entanto, ao delimitar a problemática da dialogia dos *Mbyá* com atores institucionais, tive que incluir e enfatizar também como parte da pesquisa os espaços de interlocução nos quais eles interagem, fora e dentro de suas aldeias, nas situações em que eles se voltam a comunicar suas especificidades.

Por outro lado, não se buscou ampliar o universo de maneira a tornar a pesquisa impraticável. Não se tratava de estender a pesquisa para todas as comunidades *Mbyá* do Rio Grande do Sul, para conseguir mapear e detalhar toda sua dinâmica cultural e étnica. Foi necessário escolher uma estratégia metodológica para conseguir restringir a amplitude do campo de pesquisa, surgindo, por fim, como alternativa a seleção de situações de encontro entre os *Mbyá* e não-indígenas, dentre aquelas que o percurso desta investigação permitiu

⁴ Para comentários mais detalhados sobre as visitas *Mbyá*, veja Garlet, 1997:162-166.

⁵ Pois na maioria dos casos, o entorno às aldeias é composto por propriedades privadas, fazendas, sítios etc., onde o acesso dos índios geralmente não é permitido, salvo algumas exceções.

registrar para derivar interpretação antropológica paralelamente à etnografia realizada em cenários intra-étnicos. Assim, o universo desta pesquisa pode ser definido através do reconhecimento e da classificação de cenários espaciais, cada um deles retratando situações etnográficas, que se sucederam no tempo e que demonstram a interação dinâmica da tradição *Mbyá* com a historicidade de seus atores.

As contradições entre os *Mbyá* e as instituições brasileiras são históricas, reproduzindo a hegemonia do pensamento ocidental, do modelo de sociedade homogênea, construída pela neutralização da diversidade, fator marcante na maneira como representantes de ambas as partes estabelecem mútua interação. Assim, é importante também reconhecer que minha chegada entre os *Mbyá* aconteceu através das instituições que eu representava e a reação deles ocorria a partir dessa posição. Hoje, é possível reconhecer que a ligação com a UFRGS e com o NIT foi fator de grande importância para conduzir minha – positiva – inserção etnográfica, pois permitiu que eu atuasse dentro e em atividades realizadas por outras instituições, sem que o elo de ligação com o perfil de engajamento do NIT fosse quebrado pelas decisões políticas e técnicas que restringem os direitos dirigidos aos indígenas. A história de trabalho do NIT junto às comunidades indígenas serviu para abrir zonas de acesso que de outra maneira, talvez, não seriam ultrapassadas, seguindo o rastro de outros etnólogos saídos da UFRGS e hoje atuantes em diversas instituições, que realizam um trabalho reconhecido pelos *Mbyá*⁶. Concluo que apesar da constatação recorrente da dificuldade de acesso aos *Mbyá*, minha inserção e aceitação por parte deles não enfrentaram resistências intransponíveis.

Parte dessa facilidade para minha inserção etnográfica adveio dessa filiação ao NIT e de uma empatia pessoal mútua estabelecida com os representantes *Mbyá*, embora quase todos fossem homens. Porém, meu êxito também resultou da atual postura destes representantes, que se abrem ao diálogo e que ocupam posições de mediação entre as instituições da sociedade brasileira e o interior das comunidades em que vivem. De uma posição de invisibilidade étnica (primeira metade do século XX), passando pela de “visibilidade insólita” (últimas décadas daquele século, cf. Souza, 1998), as comunidades *Mbyá-Guarani* estão cada vez mais evidentes aos olhos e ouvidos do cidadão comum e aos representantes das instituições públicas.

⁶ Cito aqui algumas dessas pessoas: Mariana Soares, antropóloga da EMATER/RS; Ivonete Campregher, cientista social que há quatro anos e meio ocupa o cargo de coordenadora executiva do CEPI; Lúcio Roberto Schwingel, antropólogo que atua no COMIN; Luciane Ferreira, antropóloga consultora da FUNASA; Miriam Chagas, antropóloga do Ministério Público Federal; Ana Elisa Freitas, antropóloga da Prefeitura Municipal de Porto Alegre; afora acadêmicos das ciências sociais que realizam ou realizaram estágios nesses órgãos, como eu (CEPI); Carlos Eduardo de Moraes (CEPI); Jankiel de Campos (MPF); Ana Cristina Popp (CEPI); Maria Paula Prates (MPE) etc.

Esta dissertação está organizada da seguinte forma: nos capítulos iniciais (I e II), procurou-se demonstrar a importância de iniciar o esboço de descrições alegóricas (porque não há como fugir da alegoria, cf. CLIFFORD, 2002) da realidade etnográfica dos *Mbyá*, encadeando certas histórias específicas que afetaram o percurso da pesquisa para, através delas, apresentar as opções conceituais adotadas. Isto é, entrelaçando o registro sobre meus encontros com os *Mbyá* em ligação com o das suas narrativas e seu desempenho no cotidiano e no trato com os representantes das instituições, avaliando isso em diálogo com as idéias extraídas da antropologia (e das ciências humanas de forma mais geral).

Estas histórias e idéias serviram para introduzir, aos poucos, o entendimento da alteridade *Mbyá-Guarani*, construindo-a enquanto configuração de processos autodeterminados de incorporação dos símbolos culturais diretamente nos corpos e mentes das crianças, pelas práticas intraétnicas do dia-a-dia (como demonstra a etnografia de Marcelo Larricq [1993], em comunidades *Mbyá-Guarani* em Misiones). Trata-se do valor primeiro dado aos corpos (enquanto a primordial “ferramenta” da humanidade) e ao espaço que os contêm enquanto depositários do investimento coletivo através do tempo, para entender de onde surge esta alteridade. A opção interpretativa escolhida recaiu nas dimensões da práxis na reprodução de um *habitus* (BOURDIEU, 2002), ou seja, destacar a “fabricação de corpos” entre os *Mbyá*, tecendo alegorias (fazendo uma síntese entre dados empíricos e teóricos) sobre a atualização de filtros perceptivos (HALL, 2005) e sobre fragmentos de reflexões simbólicas atualizados entre eles. Os dados da etnografia nos espaços de negociação foram integrados a referências conceituais da antropologia que valorizam a interpretação, enfatizando as dimensões práticas e comunicativas dos sistemas culturais que interagem e compõem o meio *Mbyá*. Enfatizei os comportamentos dos *Mbyá* enquanto atuações e expressões de seus corpos, fazendo parte de suas narrativas e similar à escritura de um discurso étnico, porque as ações e as palavras são pistas interessantes para se arriscar hipóteses etnográficas sobre a construção dos *Mbyá* do meio e das circunstâncias particulares por eles vividas, permitindo acessar releituras da sua própria cosmologia.

No entanto, o texto só chegou a essa configuração depois, reproduzindo a mesma seqüência que o percurso etnográfico. No começo, foi preciso narrar as histórias dos *Mbyá* como elas se revelaram para mim, quando os reconheci participando das fronteiras interétnicas, construindo conscientemente sua auto-imagem, articulando e negociando, apresentando reações maleáveis conforme os jogos de espelhamento e as circunstâncias de interação com outros segmentos da sociedade no Rio Grande do Sul. Descubri os *Mbyá* em

meio a relações de poder, nos pontos de junção com forças externas (agentes indigenistas, interesse privado sobre a terra e seus recursos econômicos, manipulação política, instituições governamentais e não-governamentais, ações de tutela etc.) e fazendo alianças com membros de outras etnias (*nhemongue*/mobilização), movimentos e entidades indígenas, partidos políticos, movimentos e entidades populares, além de antropólogos. Quando conceitos como “fusão de horizontes”, “matriz disciplinar”, “heteroglossia” e as contribuições das teorias de identidade e de etnicidade foram trabalhados, foi para trazer diversos aspectos que extrapolassem a noção simples de diálogo (interinstitucional, interdisciplinar e interétnico) pela idéia de “espaços de negociação”, para reconhecer que os *Mbyá* estão fazendo sua auto-imagem na relação com estereótipos genéricos e vigentes no senso comum sobre os “índios”, os “Guarani” e os “*Mbyá*”, em suposto estado de menor ou maior grau de decomposição cultural.

No Capítulo III, “A integralidade da cosmovisão *Mbyá* frente à saúde em ministério”, relaciono dados etnográficos para explicitar as distâncias existentes entre as concepções modernas – que fundamentam e são reproduzidas pelas práticas governamentais e não-governamentais sobre “saúde” no Brasil –, e as representações cosmológicas *Mbyá* – que podem ser percebidas das narrativas e práticas daqueles que assim são reconhecidos. Apesar do limite ao seu conhecimento pela dimensão de mistério que eles nos impõem, se percebe o quão diferentes são do paradigma fragmentado biomédico através do qual se efetiva o atendimento à saúde dos *Mbyá*-Guarani.

Por fim, no Capítulo IV, trago três casos etnográficos que ilustram uma vertente da mobilização étnica dos *Mbyá* no Rio Grande do Sul, que se converteu em projeto elaborado por lideranças *Mbyá* – o *Jeguatá Tape Porã*, Caminho Belo da Tradição –, mas cuja identidade recua aos propósitos do *Mbyá rekó* valorizado por lideranças espirituais-políticas mais velhas como *Karái Perumi* (Mário Acosta), *Karái Tenondé* João de Oliveira (Juancito), *Karái Alex Benitez*, *Karái Agostinho Duarte*, *Kunhã Karái Laurinda*, *Karái Alberto Aguirre Brizuela* etc. O projeto *Jeguatá Tape Porã* é a recuperação do *nhemongüé Mbyá kuery* (mobilização *Mbyá*), numa outra conjuntura histórica, agora, para envolver parceiros *juruá* no apoio deste objetivo, provocando ações conjuntas entre instituições que são administrativamente separadas, fazendo com que recursos destinados ao atendimento diferenciado das demandas *Mbyá* promovam a criação de espaços diferenciados de diálogo, nos quais suas decisões derivem dessa mobilização segundo sua própria tradição.

Se a antropologia é, como se diz comumente, um “encontro com o outro”, ela é, certamente, a disciplina privilegiada para fazer também a análise dos encontros e, por que não dizer, dos desencontros entre as várias culturas, das estratégias, da dominação e da resistência que permeiam as relações que se estabelecem entre diferentes sociedades e mesmo entre diferentes grupos de uma mesma sociedade (SYLVIA NOVAES, *Jogo de espelhos*, 1993:30).

CAPÍTULO 1 – ETNOGRAFIA DE INCOMPREENSÕES, CENÁRIOS DE CONTRADIÇÕES

A etnografia que fundamenta esta dissertação passou por diferentes fases, pois minha inserção entre os *Mbyá* aconteceu de maneira gradual. Meu trabalho começou aos poucos, acompanhando a presença silenciosa ou registrando os pronunciamentos dos representantes *Mbyá-Guarani* em reuniões realizadas bem longe de suas aldeias. Pude observar seus percursos na interlocução que travavam com representantes de diversas instituições governamentais e não-governamentais no Rio Grande do Sul. Enquanto conquistava maior intimidade com alguns deles, acompanhava também seu esforço por empreender esse “diálogo” marcado por incompreensões. Suas falas acusavam de maneira enfática a falta de entendimento por parte dos administradores que os envolviam nessas reuniões.

De um lado, estavam os administradores e técnicos buscando efetivar as adequações impostas pelo texto constitucional, procurando atender o aparecimento de demandas “diferenciadas”. De outro, se evidenciava a emergência de uma grande variedade de grupos sociais, cada um deles esperando atendimento especial na execução de programas oficiais e especiais de inclusão. Desdobravam-se outros “diferentes” entre os que pareciam homogêneos em suas diferenças, forçando constantemente o limite de aceitação da diversidade, colocando em xeque continuamente práticas homogeneizantes de agentes não-indígenas e suas instituições.

A diferença genérica e inicial entre índios, negros e brancos tornava-se insuficiente. Entre os índios, os representantes *Mbyá* enfrentavam dificuldades para sua plena aceitação,

porque os Kaingang e os Xiripá⁷ são as etnias que possuem reconhecimento mais antigo por parte do indigenismo oficial. Pude observar a dificuldade de representantes institucionais em discernirem e tratarem adequadamente a especificidade de cada uma das muitas minorias existentes, em meio a essa diversidade. Tal diversidade emergiu abruptamente aos olhos e ouvidos dos que se apresentavam como os encarregados pelo Estado para atendê-la, deslocando o tratamento genérico da cidadania para conseguir equacionar a especificidade da questão indígena em meio a essa multiplicidade étnica e cultural; a especificidade Guarani em meio aos indígenas; a especificidade dos *Mbyá* e, mais além, a especificidade de cada comunidade *Mbyá*; senão, de cada família *Mbyá*. Em cada um desses níveis, surgiu a necessidade de desconstruir estereótipos e superar preconceitos por parte dos que fazem o papel de representantes do Estado. Na etnografia desta pesquisa acompanhei momentos ilustrativos desse processo.

O início de minha trajetória na questão indígena se deu durante os últimos semestres do curso de graduação, quando realizei uma pesquisa etnográfica entre os Kaingang, em 2002, o que originou o trabalho de conclusão do curso. A partir dessa primeira inserção, descortinou-se um vasto horizonte de acontecimentos. Coincidentemente, passei a observar relações estabelecidas em espaços melhor entendidos enquanto de negociação, lugares e circunstâncias que interligavam (e interligam) comunidades indígenas e a criação e execução de políticas públicas diferenciadas. Paralelamente à pesquisa de campo realizada nas aldeias Kaingang, passei a participar de quase todas as reuniões promovidas pelos diferentes órgãos institucionais sobre as questões pontuais envolvendo as etnias existentes no Rio Grande do Sul (Kaingang, *Mbyá* e outros Guarani), que aconteciam em Porto Alegre, onde moro. Tratava-se de um momento de descoberta para mim, no qual a cada dia tornava-se mais clara a complexa conjuntura que envolve a realidade indígena e a dificuldade em concretizar o reconhecimento da diversidade.

A partir desses espaços de negociação, fui entrando em contato com os inúmeros fatores e personagens envolvidos, desde a esfera jurídica que impôs constitucionalmente o reconhecimento da pluralidade cultural e étnica do país, à sua (não) efetivação na realidade empírica dos grupos indígenas, passando pela surpreendente capacidade de argumentação – ainda que não em suas línguas maternas – manifesta pelos representantes indígenas (Kaingang

⁷ A população indígena no Estado totaliza em torno de trinta e oito mil indivíduos, divididos em quase quarenta comunidades de fala Kaingang e quase trinta outras de fala Guarani, a grande maioria constituída por *Mbyá-Guarani*. Os Kaingang possuem uma interação histórica com os agentes estaduais desde o início do século XX, assim aconteceu também com algumas comunidades Xiripá que possuem fala Guarani e se diferenciam etnicamente dos *Mbyá*.

e Mbyá-Guarani). Em suas falas, sempre incisivas, os representantes indígenas deixavam claro seu descontentamento e crítica às formas pelas quais se efetivavam as políticas públicas (que se pretendiam diferenciadas) dentro de suas comunidades. Ao mesmo tempo, eu percebia a angústia e ânsia dos representantes institucionais em pautar suas réplicas para justificar aos representantes indígenas suas inúmeras dificuldades em seguir o caminho que estes últimos procuravam lhes indicar como o mais adequado. Da platéia, mesmo para uma “iniciante” como eu, era possível perceber que não se tratavam exclusivamente de dificuldades administrativas, burocráticas ou legais, mas principalmente daquelas advindas de um não entendimento mútuo de ritmos corporais, performances e discursos.

Nessa rotina que assumi, procurando acompanhar os espaços de negociação interétnicos na cidade, uma das situações que merece destaque para ilustrar as diversas posições políticas, ideológicas, cosmológicas em conflito neste período é o Seminário “Sustentabilidade e Diversidade Sócio-Cultural”, que aconteceu entre os dias 9 e 10 de setembro de 2003. O Seminário foi organizado em parceria entre a Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS e a Secretaria da Agricultura e Abastecimento do estado, com o objetivo principal de estabelecer diálogo entre as comunidades tradicionais (índigenas, quilombolas, pescadores, samambaieiros e artesãos), a universidade e o Ministério Público Federal.

1.1 O Seminário “Sustentabilidade e Diversidade Sócio-Cultural”

Era o início do mês de setembro, uma segunda-feira. Saí de casa, na zona central da cidade de Porto Alegre e fui caminhando até o Campus Central da UFRGS, distante, aproximadamente, 200 metros. Por ter estudado durante o curso de graduação e de pós-graduação no Campus do Vale da UFRGS, ir ao Campus Central sempre estimulava meu exercício de estranhamento – o “olhar do etnógrafo” – ao imergir num cenário que não fazia parte de meu cotidiano. Além disso, para mim, aquele cenário representava o centro da formalidade acadêmica, um espaço mais nobre do que já o é a universidade como um todo, por concentrar o poder administrativo e os símbolos de autoridade. Ao me aproximar do prédio da Reitoria, observei uma presença e movimentação ainda mais estranhas do que as usuais. Representantes Mbyá-Guarani, Kaingang, quilombolas circulavam no saguão do Salão de Atos, parando por vezes em pequenas rodas de apresentação e conversação com

antropólogos, administradores e estudantes como eu. Alguns representantes *Mbyá* já me eram conhecidos de outras reuniões e eventos, e os Kaingang conhecia praticamente todos. Os demais representantes das comunidades tradicionais envolvidas no evento eu tinha total desconhecimento.

Juntei-me a um grupo de colegas e antropólogos, interagindo-me sobre a parceria que há pouco surgira entre a UFRGS e o governo do Estado diante da necessidade de se continuar a criação e execução de projetos e políticas de sustentabilidade em comunidades “tradicionais” no território estadual, em adequação aos seus próprios interesses e necessidades culturais específicas. Foi esta mesma parceria que havia me possibilitado a inserção dentro de duas aldeias Kaingang no interior do estado, quando participei do Diagnóstico Antropológico no Projeto Desenvolvimento Etno-sustentável dos Povos Kaingang e Guarani nas Terras Indígenas de Cacique Doble e Ligeiro, no Rio Grande do Sul, entre maio e setembro de 2002. Também por isso, além de estar participando de inúmeras reuniões, eu cheguei ao Seminário já sabendo um pouco sobre as principais divergências e conflitos colocados na execução de projetos – especialmente na área da produção agropecuária – nas comunidades indígenas. Eu previa uma efervescente discussão para os dois próximos dias, pois estariam em confronto e diálogo posições diversas na forma de inclusão das minorias nas políticas públicas, com seus protagonistas. Nos bastidores, se comentava as inadequações e incompreensões dos técnicos em atender as demandas diferenciadas e uma evidente dificuldade de escuta.

A UFRGS e o governo do Estado eram dois parceiros, entre outros, que mobilizavam recursos e técnicos para tratar dos problemas indígenas, em paralelo à atuação do Ministério Público Estadual e Federal. A atuação destes últimos foi anterior ao comprometimento dos demais parceiros, inclusive, para cobrar da FUNAI, da FUNASA e dos governos municipais que arcassem com as responsabilidades legais e administrativas que lhes cabiam. A Constituição Federal destituiu a FUNAI de responsabilidade exclusiva na questão indígena, diluindo-a entre todas as esferas do Poder Público. Antes da gestão do Governador Olívio Dutra, o governo do Estado havia criado um órgão consultivo chamado Conselho Estadual do Índio (CEI), que concretamente pouco operava. Era formado por uma coordenação não-indígena e não tinha conselheiros que representassem quaisquer das etnias do Rio Grande do Sul.

A gestão do PT (1999-2002) no governo do Estado fez uma integração de serviços voltados às “causas difusas”, agregando o atendimento dos direitos diferenciados dentro da

Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social (STCAS)⁸, composta por Diretorias às quais estavam relacionados diversos conselhos deliberativos, incluindo o Conselho da Mulher, Conselho do Idoso, Conselho do Negro, Conselho do Consumidor e Conselho da Criança e do Adolescente. Nesse contexto foi criado o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), que se tornou deliberativo para a execução de projetos destinados às comunidades indígenas. Sua composição incluía a nomeação formal (publicada no Diário Oficial do Estado) de cada conselheiro indígena, representante de cada aldeia, coordenados por três secretários (um executivo, não-indígena, e dois indígenas, um Kaingang e outro Guarani) e também conselheiros de cada uma das secretarias do governo que trabalhavam com as demandas indígenas (planejamento, habitação, agricultura e abastecimento, educação, saúde, meio ambiente etc.). O CEPI passou a funcionar num sistema tripartido, com número igual de conselheiros Kaingang, Guarani e institucionais.

Esse governo de Olívio Dutra (PT) obteve recursos do Banco Mundial para a execução, através do Programa RS Rural, de projetos destinados aos grupos desfavorecidos, destacando a atenção aos grupos indígenas e negros, e separadamente aos demais movimentos sociais que davam suporte político ao seu governo. Talvez mais pelo empenho pessoal de algumas pessoas colocadas em lugares estratégicos, do que de uma plataforma explícita do Partido dos Trabalhadores destinada às minorias, o governo Olívio Dutra promoveu alguns avanços no tratamento das questões indígenas no Rio Grande do Sul, abrindo, ao menos, espaço de diálogo antes inexistente e buscando a capacitação de seus técnicos contando com a participação cada vez maior dos antropólogos atuantes em universidades (UFRGS, PUCRS, UNISINOS).

Desse período de “mergulho” na observação dos espaços de negociação, a partir de 2002, resultou uma grande quantidade de material etnográfico – diários de campo com exaustivas descrições densas, registros visuais e sonoros e uma forte experiência etnográfica. Naquele momento, meu objetivo inicial era aproveitar esses espaços (as reuniões, fóruns, seminários, audiências públicas) como oportunidade de aprofundar meu conhecimento sobre a realidade que tratavam, colocando em prática elementos apreendidos em minha formação antropológica. Sem ter muita clareza sobre a riqueza de detalhes e informações que eu registrava em meu ímpeto em entender “aquilo tudo”, o que, inicialmente, parecia apenas um

⁸ Atualmente transformada em Secretaria da Justiça e do Desenvolvimento Social (SJDS), a partir do início do governo de Yeda Crusius, em 2007.

exercício etnográfico tornou-se um importante material que não pude ignorar nesta dissertação.

Voltemos à manhã do dia 9 de setembro de 2003, início do Seminário. O saguão do Salão de Atos foi se esvaziando lentamente, as pessoas dirigindo-se ao interior da Sala II daquele mesmo prédio, acomodando-se nas cadeiras. A abertura do evento foi realizada pelo professor Fernando Meirelles (Pró-Reitor de Extensão – UFRGS) que, dando as boas vindas a todos, ressaltou a necessidade e importância de iniciativas como esta no sentido de buscar uma maior aproximação dos vários conhecimentos. A seguir, a professora Renita Klüsener (vice Pró-Reitora de Extensão – UFRGS) saudou a todos, afirmou que o diálogo entre as comunidades tradicionais, a universidade e o Ministério Público era um dos objetivos principais daquele Seminário e explicitou quais seriam as atividades programadas para os dois próximos dias. Em seguida, a Secretária Executiva do RS Rural, Fernanda Corezola, apresentou-se e reiterou a importância da parceria da universidade com a Secretaria da Agricultura e Abastecimento do Estado no sentido de realizar este Seminário. Também nomeou as comunidades cujos representantes estavam presentes no evento: Restinga Seca (quilombola), Martimianos (quilombola), Riozinho (Mbyá-Guarani), Capivari (Mbyá-Guarani), Estiva/Viamão (Mbyá-Guarani), Lomba do Pinheiro (Mbyá-Guarani), Passo Grande (Mbyá-Guarani), Passo da Estância (Mbyá-Guarani), Coxilha da Cruz (Mbyá-Guarani), Pacheca (Mbyá-Guarani), Tavares (quilombola), Itapuã (Mbyá-Guarani), Morro Alto (quilombola), Lomba do Pinheiro (Kaingang), Ilha da Pintada (pescadores artesanais)⁹.

Manifestaram-se representantes dos grupos sociais e das instituições. A diversidade de grupos e instituições participantes criou diversos contextos de debate, numa profusão de falas aparentemente heterogêneas, mas que demonstram a riqueza e a amplitude do debate criado naquele momento.

Saúdo a todos, acadêmicos e painelistas. Devemos olhar daqui para lá e de lá para cá. O sistema que está aí exclui a todos aqueles que pensam e vivem diferente, e devemos nos organizar para nos contrapormos ao sistema neoliberal. (...) Diferença de tempo para reflorestamento, por exemplo, os índios que nasceram entre as florestas não vislumbram a idéia de plantar árvores. Não devemos apenas relativizar o olhar mas sermos co-autores.

⁹ Algumas das informações a respeito deste Seminário foram obtidas junto à secretaria da Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS, a partir de uma Ata produzida por eles sobre o Seminário. Todo o evento foi gravado em áudio, para posterior transcrição e documentação. No entanto, esse trabalho de transcrição não foi realizado de maneira integral, de forma que a versão que analisei traz lacunas, além de interpretação de algumas falas, ao invés das falas literais dos participantes. Procurei complementar as informações resgatando meu registro em diário de campo sobre o evento.

Os guaranis nunca vão plantar florestas, como o branco destruiu e nós vamos plantar de novo. Os projetos devem ser discutidos dentro das comunidades (cacique, lideranças e índios guaranis), entre os próprios índios deve haver a discussão dos seus problemas, os índios não sabem, o estatuto, os programas estão sendo feitos por outras pessoas que não os índios.

Os quilombolas usam do mesmo rio, o mesmo peixe, a madeira da mata, que fazia a casa pau a pique, é a mesma. Índios e quilombolas usam o mesmo sistema, a mesma natureza, então eles também devem ser consultados, o homem que trabalha de verdade, que dá o verdadeiro valor da mata nativa. Estes projetos devem ser repassados e discutidos pelas comunidades que de fato são os maiores interessados.

Os índios guaranis também não estão sendo consultados na solução dos seus problemas.

Que este espaço sirva não só para marcar posições mais que sirva efetivamente para a construção de uma proposta conjunta de sustentabilidade e desenvolvimento (fala de Ivonete Carvalho, presidente do CODENE, segundo Ata do Seminário Sustentabilidade e Diversidade Sócio-Cultural, 2002).

Ivonete é negra, representava ali as comunidades quilombolas, mas falava sobre todos os grupos ali representados, falava, antes de tudo, dos “diferentes”. Veio em seguida o pronunciamento (incisivo) de um representante Mbyá-Guarani, liderança da aldeia de Riozinho, Felipe Brizuela:

(...) Oportunidade de nós indígenas pedir o que nós queremos, muitos me conhecem, mas o que eu vejo nas reuniões, muitas coisas que não mudam, por mais que dizem que hoje o povo está conseguindo, mas eu não vejo isto.

Quem vai resolver o que precisamos não é só o líder, que sou eu, mas as comunidades, as famílias. Muitos povos foram destruídos, de formas diferentes, mas todas com as doenças, com sofrimento. Kaingang, Guarani – um rapidamente, outro lentamente, mas a mesma dor, e não tem solução. Muito trabalham vocês, Universidade, estado etc. Muitos se comprometem com os povos, mas não ajudam, e não ajudaram, não tem forma de trabalho, não tem possibilidade de trabalhar.

“Nós queremos dar ajuda, mas os índios não sabem aproveitar”, mas eu não acho que seja isto, na verdade vocês se aproveitam de nós. Deixar espaço para o povo se organizar, para poder deixar o povo se falar, se entender e se organizar. Aí você tem um trabalho perdido. (...) Não existem mais comunidades, mas acampamentos.

“Vocês têm que se organizar”, isto é certo, mas como vamos nos organizar sem condições? Precisamos de recursos, de apoio.

Até hoje, vocês não chegaram a entender a necessidade do povo, ainda não conseguimos trabalhar juntos, porque vocês não foram até lá, só ficaram na cidade! Tem que caminhar para conhecer a realidade, tem que ir até lá.

Se não é esta oportunidade hoje, nós não nos falaríamos, encontrei muitos amigos aqui. Antigamente, a terra não tinha divisões, não precisava contornar as divisas de terra, a terra era nossa, caminhávamos livremente.

Vocês são estudiosos, mas pelo papel, não pela consciência e pela realidade.

Se meu filho está doente, não serve mais eu saber das ervas, tem que levar no médico. Não vejo solução. Temos que nos enxergar, possibilidade de nos enxergarmos, aí saberemos o que a comunidade necessita – representatividade correta, verdadeira.

Estou vendo pescadores, mas as culturas são diferentes, cada qual acompanha sua cultura, mas caminhando juntamente. A minha língua não dá para vocês entenderem, vocês não entendem nossa língua. O que acontece é que vocês acham que sabem o que nós queremos, mas não sabem, vocês não entendem o que nós estamos falando. Vocês devem deixar nós nos organizarmos, nós não somos ladrões e não fazemos maldades para ninguém. Deus fez o mundo para nos ajudarmos, não para nos destruímos. Não estamos roubando.

O Guarani não quer pegar tudo que o governo quer dar, quer se organizar.

Enquanto o índio está pensando, vocês se aproveitam – vocês decidem. O índio pensa como quer as coisas, é que quer decidir. Se querem ajudar, dá oportunidade para o índio se organizar e depois faz o projeto, em cima do que os índios querem. Dar espaço pra os índios! (*Ibidem*).

Esta narrativa, além de sua força (d)enunciadora, é paradigmática da distância entre o tipo de serviço que as instituições podiam prestar e os critérios diferenciados exigidos pelos *Mbyá*. Ela denuncia que os *Mbyá* não reconheciam avanços concretos, alertando que muito se falava a respeito da diferença, mas pouco se fazia. Para os *Mbyá*, os acadêmicos, técnicos e administradores estudavam muito no papel e não saíam de dentro das cidades, o que os impedia de entender a realidade efetiva das aldeias. Eles eram claros ao dizer: apenas respeitando o espaço de organização interno de cada comunidade, realizando projetos com o envolvimento efetivo de todas as pessoas implicadas, é que alguma iniciativa do governo poderia trazer resultados satisfatórios. Essa mensagem, uma vez “ouvida” de fato pelo *jurúá*, não deve nunca ser esquecida, pois ela aponta para elementos fundamentais do *Mbyá rekó* e da possibilidade de verificação do reconhecimento à diversidade cultural, social etc.

Voltando ao contexto do Seminário, a presença, forma de organização e hegemonia das instituições ficaram evidentes desde o cenário onde tudo se deu. A Reitoria, o espaço acadêmico e as condições de um plenário composto por cadeiras voltadas para um palco distante, onde as pessoas não se vêem por estarem umas de costas para as outras, o uso do microfone para falar, as luzes fortes nos olhos de quem está na mesa de debate; enfim, tudo isso impôs constrangimentos e estranhamentos aos representantes dos grupos sociais, acostumados certamente com outros cenários e outros ritmos corporais para dialogar na busca de respostas aos seus problemas. Isso também ficou demarcado no momento da abertura do Seminário, na medida em que representantes do governo e da universidade faziam a coordenação das sessões. O diálogo foi ampliado quando foi aberto às manifestações das vozes de negros, de índios e demais grupos, como descrito acima. Logo em seguida, os antropólogos também integraram suas vozes numa espécie de heteroglossia instituída naquele cenário, demonstrando seu papel de fazer as “pontes” e “traduzir” as diversas posições nesse diálogo:

O direito à diferença é garantido por lei para os povos indígenas. O que vem a ser sustentabilidade para os Guaranis? (...) Como dialogar com estas comunidades? Tem que vir as demandas da comunidade, mas quem faz o projeto é o Estado, quem o executa é o Estado, e diz de que maneira o índio tem que usar o recurso – “não pode matar a vaca, tem que suar à enxada, assim, assado” etc.

(...) [É necessário que se criem] espaços de participação diferenciada, nas aldeias. Este não é o sistema do Guarani de fazer reunião, de usar a palavra. Eles tiveram que se adaptar a nossa forma de usar a palavra.

A burocracia sempre se colocando como inviabilizadora da execução de projetos simples, de custos baixos. Temos que ter humildade de reconhecer que não sabemos nada sobre estes grupos. Muitas vezes criamos projetos que criam conflitos internos dentro das comunidades. Em vez de ajudar, criamos mais problemas. Primeiramente, temos que aprender a ouvir e dar espaço para que se organizem (Palavras de Luciane Ouriques Ferreira, *Ibidem*).

Sérgio Baptista da Silva (NIT/UFRGS) foi outro antropólogo a fazer esse papel de mediação:

[Precisamos] conhecer para respeitar. Este espaço de interlocução tem que se deslocar, não pode parar por aqui. Precisamos ter interlocução com os diversos grupos para entendê-los e a partir daí [fazer] políticas de sustentabilidade coerentes com estas lógicas, de cada grupo, com suas culturas e concepções de mundo.

(...) Sobre cada animal existe uma narrativa, um mito, uma história. Em cada objeto, estão representadas idéias e identidades. Quando um Kaingang vê um objeto de produção sua, ele se vê naquele objeto. A concepção de mundo de cada um destes grupos, a cosmologia, está vinculada às práticas sociais cotidianas destes grupos (*Ibidem*).

(...) Outros (futuros) seminários devem acontecer, porém, de outras formas, nem sempre devem ser deste modo ocidental de se reunir. Devem acontecer seminários nas aldeias, junto aos *Karaí*, à comunidade. Eu pergunto: como este diálogo está se dando? É uma questão importante a se analisar aqui neste espaço.

(...) Para gerar políticas públicas, é necessário entender em qual comunidade, em que momento, com que demandas, se quer aplicar tal projeto, tal política. Os projetos devem ser pensados de acordo não só com o tempo ocidental. (...) Respeito àquilo que as comunidades realmente demandam. Se querem um carro para buscar taquaras para construir uma casa de orações, é isto que tem que ser considerado.

(...) Não existe o índio genérico. Cada comunidade indígena tem suas particularidades, possuem diferentes representatividades. (...) A etnicidade desses grupos se acentua nas cidades e não o contrário. A afirmação étnica na cidade é exacerbada, é importante que se entenda, se perceba isso (fragmentos do diário de campo).

O Ministério Público Federal também esteve presente, como ocorria frequentemente, reproduzindo a importância de sua atuação naquela conjuntura. Ao longo da década de 1990-2000, a Procuradoria da República no Rio Grande do Sul consolidou sua atuação através de

procuradores como a Doutora Ieda Lamaisson, estabelecendo a rotina de promover reuniões e audiências públicas integrando as instituições públicas a fim de adequá-las ao atendimento dos grupos diferenciados formadores da sociedade regional. Em termos nacionais, o quadro profissional do MPF passou a contar com antropólogos, como exemplifica a nomeação de Mirian Chagas. De 2000 até hoje, o MPF reforçou essa rotina de pressionar os órgãos públicos para a criação de atendimento diferenciado aos grupos indígenas e negros¹⁰. A fala do Procurador da República Marcelo Beckhausen ilustra aspectos desse posicionamento e atuação:

O diálogo entre os agentes públicos e os antropólogos é fundamental para criar políticas públicas realmente adequadas. Só assim a Constituição estará sendo aplicada e respeitada, representando o direito à diversidade étnica e cultural que lá consta. Senão, não passará de um texto, um papel. As pressões políticas é que conseguem fazer com que a Constituição seja cumprida (Ata do Seminário de Sustentabilidade e Diversidade Sócio-Cultural, 2002).

Um representante Mbyá-Guarani¹¹ reitera a inadequação dos espaços urbanos de negociação, criados e disponibilizados para a decisão dos projetos e diretrizes das políticas diferenciadas:

[Tem que] fazer a reunião com todos, na comunidade. Aqui me sinto outra pessoa, dentro da comunidade me sinto natural. Se você quer amizade com um povo, tem que entender. Não é assim a regra, “tem que ser assim”. Pensa o guarani: eu quero vaca, [o governo] dá. Se não der [para viver], posso matar para comer. Não pode.

Não é uma ou duas reuniões por ano, é lá na comunidade. Não estamos dizendo que vocês são mau caráter, mas que vocês têm que entender (*Ibidem*).

Este *Mbyá* referia-se à metodologia utilizada pelos técnicos do Programa RS Rural para elaborar os projetos de geração de renda e produção alimentar nas aldeias indígenas que consistia em realizar reuniões esporádicas e repentinas (aos olhos dos indígenas), que não possibilitavam a organização comunitária efetiva, chamando apenas um representante de cada aldeia para tomar decisões que afetariam toda sua comunidade. Além de tudo, isso gerava conflitos políticos internos que muitas vezes esses técnicos nem tomavam conhecimento. Já era, com certeza, um avanço que as instituições públicas estivessem dirigindo recursos

¹⁰ Informações fornecidas por José Otávio Catafesto de Souza, em outubro de 2006.

¹¹ Seu nome não consta na ata (como o de vários outros) e eu também não o conhecia, de forma que aparece aqui anônimo.

humanos e financeiros e executando projetos destinados a grupos minoritários, segundo os critérios de uma administração participativa, que pretendia incluir. Porém, mesmo assim, os representantes indígenas estavam lá para mostrar que havia ainda muito que avançar, conhecer, relativizar. As falas críticas dos representantes indígenas geraram posições de “defesa” por parte desses técnicos, como ilustra o pronunciamento de um dos consultores do RS Rural, André Lima:

Vi que bastante se falou do RS Rural, mas fica difícil debatê-lo sem termos apresentado o instrumento. Não no sentido de rebater críticas, mas quero trazer o instrumento. Qualquer instrumento para trabalhar com as diversidades culturais é totalmente novo em termos de Brasil, porque até hoje o Estado preocupou-se em desmanchar estas culturas.

Vamos debater o RS Rural, temos todo interesse.

O RS Rural tem um enfoque específico para cada grupo, e não tem estas limitações de não poder pagar deslocamentos dos índios, porque não chegou esta demanda? Cirilo, porque não chegou esta demanda? O CEPI é que decide onde pôr o dinheiro. Em nenhum lugar se obrigou a ter ou não açude. Talvez o técnico da EMATER não soube dizer isto, talvez nossos tempos de fala sejam diferentes; mas o instrumento RS Rural sempre teve esta ótica. O RS Rural não dá presente, faz projetos com as comunidades.

(...)

Temos algumas liberdades, mas estamos presos às regras do Banco Mundial e do Estado.

As comunidades também têm que conhecer a cultura do branco, porque se só o branco conhece, também é dominação.

(...) Temos todo interesse em discutir o instrumento, mas para isto, vamos conhecer o instrumento e apresentar propostas (*Ibidem*).

Após esta manifestação, outras se somaram, proferidas por outros técnicos e consultores do Programa. Eles argumentavam sobre as razões que os levaram a executar os projetos da maneira como aconteceram. Admitiram falhas, mas, ao mesmo tempo, colocaram responsabilidade nas comunidades por muitos dos equívocos advindos, de, por exemplo, disponibilizar vacas de leite para comunidades que não consomem leite; fornecer cavalos para índios que não sabem lidar com esses animais; entre outros problemas específicos que foram rapidamente discutidos, naquele momento, entre os representantes de algumas comunidades e os técnicos do Programa.

Sucessivos séculos de aplicação de políticas indigenistas voltadas à integração e assimilação dos povos indígenas geraram um evidente despreparo ou baixa capacidade dos representantes do Poder Público em fazer as adequações às demandas diferenciadas das

comunidades indígenas. As mudanças exigidas esbarravam em incompreensões e em despreparo dos técnicos colocados na ponta do processo de adequação dos projetos com fins sociais, mas também existiam razões mais estruturais a condicionar tais programas, ao menos assim argumentavam os antropólogos:

Minha crítica vai aos dirigentes maiores, que não têm como sustentar este tipo de programa com recursos oriundos de fontes internacionais capitalistas, porque este dinheiro já vem viciado em termos de rubricas e de cronograma. Não é uma razão puramente humanitária do Banco Mundial em subsidiar recursos, tem interesses aí por trás: exige-se que se convençam as comunidades tradicionais, os chefes das comunidades tradicionais, que eles têm que se integrar à produção, à grande produção capitalista, oferecerem menos resistência ao mercado. Entretanto, o mais importante no projeto não é o dinheiro, não é a ótica individualista do ganho ou de pagar o preço pelo investimento. Como fica a ótica comunitária, social? O representante indígena é representativo? Quando ele representa a comunidade fora e se afasta do convívio familiar, ele perde o respaldo da comunidade. A forma de organização do homem branco tira os representantes indígenas do seu meio doméstico e aí descaracteriza a sua representatividade. Ele fica em Porto Alegre, três dias comendo e passando bem e quando volta, sua família passou fome três dias.

Os técnicos chegam nas comunidades e dizem: “Se não fizer o projeto até amanhã, a comunidade de vocês não será contemplada”. Instaure-se a ótica da pressão. É preciso equacionar a sustentabilidade fora da lógica do capitalista, entendendo a sustentabilidade dentro de uma ótica de reciprocidade. O banco do índio é a barriga (não o Banco Mundial), quando se tem o que dividir, faz-se um grande “banquete” e todos comem. Os índios usam seu sistema tradicional de reciprocidade e aí dizem que eles são imprevidentes (palavras de José Otávio Catafesto de Souza, *Ibidem*).

As discussões do evento possibilitaram sistematizar algumas conclusões, que evidenciavam os principais problemas diagnosticados ao longo dos debates. Foi recorrente a ressalva de ser fundamental a criação de espaços para que as comunidades se organizassem em seus tempos específicos, respeitando suas diferentes falas e ritmos. Foi consenso também que os técnicos e políticos deveriam conhecer mais profundamente as comunidades contempladas com projetos, indo aos espaços das comunidades o mais freqüente possível para nesse contato elaborar ações conjuntas e adequadas às especificidades de cada uma delas.

Os debates ficaram entre os parceiros presentes e proponentes do Seminário, focalizando temáticas de produção rural (cultivo, criação, geração de renda, sustentabilidade, satisfação alimentar) e antecipando a elaboração de novos projetos a serem realizados no próximo ano pelo governo do Estado. Houve uma verdadeira negociação, em que os representantes indígenas se queixaram da maneira como os projetos foram elaborados e executados pelo RS Rural, mas também deixaram claro que querem continuar recebendo esse tipo de incentivo, respeitando em primeiro lugar a lógica de cada comunidade a ser contemplada. Uma das marcantes conclusões finais do Seminário foi a de que propostas de

atividades econômicas são formas de inclusão social, desde que pautadas pela noção de sustentabilidade e pela lógica da reciprocidade que vigora em cada aldeia e em cada acampamento.

Por um lado, o evento fazia parte de uma situação favorável ao atendimento da diversidade pelos poderes públicos. Por outro, houve queixa dos índios contra a falta de preparo dos técnicos da EMATER e do RS Rural em trabalharem junto de suas comunidades. Houve a manifestação de alguns técnicos, esclarecendo que colonos, caboclos e índios eram todos tratados de maneira semelhante por eles. Isso gerou a conclusão de que tais técnicos precisavam fazer cursos de capacitação e adequação ao atendimento para cada uma das etnias indígenas, para que eles se tornassem aptos a trabalhar com as diferenças existentes entre as tradições culturais dos Kaingang e dos Guarani.

O “índio genérico” apresentava-se como estereótipo contra o que representantes Kaingang e Guarani buscavam se livrar. De um lado, técnicos e administradores começando a pensar nos “índios” enquanto categoria genérica, de outro, aqueles representantes lutando contra a generalidade desse pensamento. Como a imagem de “índio genérico” parecia preservada, junto dela estava também presente a noção de que os “verdadeiros índios” são aqueles que vivem na natureza, afastados da civilização e dentro das áreas indígenas oficialmente reconhecidas pelo governo federal (através da FUNAI). Talvez por isso o Seminário tenha chegado à conclusão de que o Estado deveria atender também as comunidades indígenas que vivem em áreas urbanizadas (como acontece em Porto Alegre), cujos representantes reclamaram veementemente – ao longo do evento – da falta de atenção por parte dos governos municipais, estadual e federal com relação à sua situação. Essa discussão sobre o reconhecimento e inclusão dos “índios urbanos” nos Programas destinados às populações indígenas seria cada vez mais intensificada nos espaços de negociação dali para frente, como pude de fato constatar.

A grande diversidade de situações expostas, nas quais vivem índios, negros, pescadores, artesãos; a reivindicação reiterada pela realização de diagnósticos micro-locais; o pedido de que as ações ocorressem através de vínculos efetivos entre os técnicos e as comunidades em que atuam: todos esses foram fatores que alargaram o horizonte de atividades a serem realizadas pelos administradores envolvidos, talvez de uma forma muito além do que esperariam os gestores das políticas públicas, na conjuntura de atenção à diversidade cultural no Brasil.

Embora manifestando a divergência de posições, concepções e papéis, o Seminário “Sustentabilidade e Diversidade Sócio-Cultural” foi um evento paradigmático para a interpretação daquele momento. Sua descrição é feita aqui como uma alegoria, no sentido dado por Clifford (2002), em sua obra “A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX”, da multiplicidade de posições, da diversidade de vozes estabelecidas nesse diálogo nem sempre harmônico, mas construtivo entre agentes e instituições que ajudam a compor o Estado brasileiro e a pluralidade étnica que ele representa e deve proteger. Isso foi expresso pela presidente do CODENE, Ivonete Carvalho, ao final do Seminário:

Este evento atingiu o seu verdadeiro objetivo – estamos de parabéns. Conseguimos aqui abrir nossos baús e colocando nossas dificuldades e diferenças para avançarmos rumo à inclusão, o quanto temos em comum, a unificação de nossas lutas. Historicamente as lutas só ganharam quando se uniram. Direitos humanos são universais e inter-relacionados: democracia, inclusão e desenvolvimento sustentável. Uma não pode existir sem as outras.

(...) Envolvimento a partir das diferenças e ações concretas de inclusão destas comunidades.

Todo mundo que falou disse a mesma coisa: que o olhar daqui prá lá não dá certo. Então quem sabe, fazemos o movimento contrário: de lá para cá. Pensar alternativas de sustentabilidade a partir destas vivências, dos povos, das suas realidades locais. Novos horizontes para a sociedade que está aí. Não se tem um sistema preparado para nos incluir de fato (*Ibidem*).

1.2 Fronteiras culturais, (des)preparo institucional no reconhecimento à diferença e às estratégias Mbyá-Guarani

O último depoimento reproduzido acima reconhecia o despreparo do sistema social mais amplo para que a inclusão ocorresse de fato. Embora reiteradas manifestações sobre a importância do reconhecimento da diversidade cultural, diversos impedimentos precisavam ser superados e tornavam-se necessárias iniciativas concretas para fazer tal reconhecimento institucionalizado. Embora os dispositivos constitucionais já se adequassem aos parâmetros da antropologia que estuda os processos étnicos, por outro lado, parecia que as instituições não conseguiam assimilar tais parâmetros, como se seus agentes estivessem presos a noções antropológicas ultrapassadas, daquelas formuladas nos tempos em que os contatos entre a civilização e os grupos indígenas eram vistos como inevitável perda cultural por parte dos últimos. Os direitos originários protegidos na Constituição Federal não pareciam reconhecidos entre os executores das políticas públicas, um tanto por desconhecimento da

realidade indígena, outro tanto talvez por se desacreditar que os índios existissem no Rio Grande do Sul de maneira legítima, estado tido como de origem basicamente européia e mestiça (o gaúcho).

Ao mesmo tempo, os Mbyá-Guarani participavam – e participam ainda – desse contexto de reuniões, sempre tão silenciosos quanto contundentes e precisos em suas esporádicas falas, da forma como já ilustrado acima. Quando falavam, os representantes *Mbyá* provocavam reações facilmente observadas entre muitos do público não-indígena, fisionomias de surpresa que eu imaginava provavelmente parecidas com a minha, de admiração por escutar o alcance simbólico do seu pensamento (e do nosso também), das mensagens transmitidas em alto e bom tom, e, ainda por cima, em Português. Sua forma sutil, mas marcante de participação, foi se tornando objeto de minha atenção, ponte a partir da qual comecei a desdobrar minha pesquisa sobre padrões e formas de alteridade manifestas pelos representantes *Mbyá*.

Estes acontecimentos locais reproduziam transformações mundiais no tratamento da diferença, conforme observou João Pacheco de Oliveira (2004):

À diferença do mundo que surgiu com o advento do Iluminismo e da Revolução Francesa, o mundo globalizado de hoje valoriza bem mais as diferenças culturais internas às nações formalmente constituídas. O que não significa, é claro, que chegamos ao paraíso territorial, mas sim que agora as diferenças culturais são exploradas pela indústria do turismo e do lazer, domesticadas por intermédio de políticas públicas (como o multiculturalismo), sendo usadas ainda como fermento gerador de unidades sócio-políticas (em face do enfraquecimento do apelo das ideologias universalistas) (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004:18).

A conjuntura naquele momento parecia favorável à manifestação dos representantes *Mbyá*. Surgiam oportunidades (eventos propostos por diversas organizações governamentais e não-governamentais) e seus representantes mostraram-se hábeis na manipulação de um “discurso étnico” denso, voltado à expressão de sua alteridade radical (SOUZA LIMA, 1995), no contraste com muitas outras a surgir na efervescência de manifestações étnicas no sul do Brasil. A intenção de escuta por algumas instituições era um indício da nova conjuntura histórica; vivíamos um novo momento no antigo processo interétnico que nos envolve, índios e não-índios. Apesar da quase completa marginalização dos *Mbyá* na sociedade brasileira e talvez por isso tudo, eles adotavam uma gradativa “abertura” para demonstrar elementos de sua cultura, para auto-afirmarem sua identidade antes pouco revelada (NOVAES, 1993).

A década de 1990 passou marcada pela crescente manifestação e mobilização de grupos indígenas por seus direitos originários no Brasil, muitos deles articulados entre si e lutando por ultrapassar os limites do indigenismo tutelar oficial e do assistencialismo religioso¹². Muitas comunidades passaram a receber atenção de organizações não-governamentais e obtiveram recursos internacionais para a execução de projetos de valorização cultural, de sustentabilidade e de recuperação de direitos originários. Diversos grupos indígenas fizeram a publicação de CDs contendo músicas e narrativas tradicionais, voltadas ao registro e à divulgação entre o público não-indígena, o que também ocorreu para os Guarani, primeiramente, no estado de São Paulo.

Confirmando ou copiando essa tendência de manifestação étnica, os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul também passaram a lançar CDs de músicas (Aldeias Cantagalo, Lomba do Pinheiro, Inhacapetum, Estiva etc.); a realizar apresentações em universidades, eventos de municípios e de instituições do estado, escolas, televisão; a fazer apresentações aos turistas nos sítios arqueológicos missioneiros – como é o caso de São Miguel das Missões – etc. Nestas ocasiões, “vestem-se de índios”, adornando seus corpos com pintura e usando menos roupa do que usam geralmente. Assim dão entrevistas, tiram fotos com o público e, logo depois, voltam a se “vestir normalmente” como qualquer outro cidadão, ali mesmo, com muita naturalidade. O público muitas vezes desilude-se com suas vestes ocidentais, do tênis ao celular que ostentam despreocupadamente. Para eles, isto não põe absolutamente em risco sua identidade indígena, *Mbyá*. Por outro lado, ao saírem de suas aldeias para passeio nas cidades eles manifestam uma preocupação enorme em “estarem bem vestidos”, o que significa vestirem roupas novas compradas nessas mesmas cidades, seguindo a moda local. Por mais de uma vez, os vi desistirem de sair, porque sua única “calça boa” estava molhada, ou porque não tinham roupa adequada¹³.

De acordo com as considerações de Sylvia Novaes para o caso das sociedades Bororo – que parecem aplicáveis aos *Mbyá* –, estes signos (os colares, adornos corporais e as roupas do “branco”) remetem a realidades aparentemente opostas. Sendo a cultura indígena, aos olhos da maioria não-indígena, vista como frágil e transitória, torna-se necessário recriá-la e demonstrá-la. Por outro lado, há a preocupação em desfazer e se afastar da imagem do “índio atrasado” ou incapaz de dominar os códigos do mundo do “branco”. É necessário também

¹² Vejam-se as publicações do Instituto Sócio-Ambiental (ISA), *Povos indígenas no Brasil: 1991-1995* (editado por Carlos Alberto Ricardo e publicado em São Paulo em 1996) e *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000* (mesmo editor, publicado em São Paulo em 2000).

¹³ Um jovem *Mbyá* que vivia, na época da pesquisa, na *Tekoá Koenju*, chegou a desistir de nos acompanhar a uma viagem a *Tekoá Porã* (em Salto do Jacuí), porque não tinha “roupas boas”.

superenfatizar os signos que aproximam os *Mbyá* dos não-indígenas. Nas palavras de Novaes, “(...) os índios precisam demonstrar sua possibilidade de equiparação com o não-índio para, então, gozarem do direito de reivindicar a diferença e a visibilidade social desta diferença” (NOVAES, 1993:67).

Os *Mbyá* resistiram aos “atestados de extinção” formulados pelos antropólogos brasileiros de meados do século XX, naquela época, a partir de uma concepção de cultura como produto acabado, como um estoque de traços culturais e os índios submetidos a uma desintegração progressiva trazida pelo contato com a civilização (NOVAES, 1993:41). Foi difícil também para os antropólogos se livrarem do propósito teórico salvacionista pela busca de uma “essência” ou “substância” das sociedades “primitivas” ou “selvagens”. No passado, antropólogos ajudaram a construir falsas idéias sobre isolamento geográfico e fronteiras culturais rígidas na formação das sociedades humanas; idéias depois ultrapassadas no meio científico, mas que se faziam ainda presentes ou atualizadas nas reações observadas entre os agentes institucionais, quando entravam em contato com representantes *Mbyá*.

Para ter clareza e ultrapassar limites no entendimento sobre a realidade etnográfica dos *Mbyá* é preciso descartar noções das fronteiras culturais como não fluídas e dos grupos humanos como se fossem unidades fechadas, voltando atenção também para as conseqüências do contato cultural. Tornou-se inevitável focalizar a questão das fronteiras (individuais e sociais), para destacar as transformações inerentes às tradições coletivas. A história da antropologia mostra como surgiram e se transformaram as noções que davam conta da diferença (raça, cultura, grupo étnico, etnicidade, identidade etc.), até que a historicidade fosse reconhecida como uma capacidade intrínseca a qualquer cultura e a qualquer sociedade humana. Idéias clássicas e mais antigas da antropologia não servem ao entendimento do discurso e da performance *Mbyá*, nem são adequadas ao seu reconhecimento político numa situação inevitável de fronteira interétnica.

No século XIX, as únicas fronteiras pensadas eram aquelas que demarcavam os pontos mais avançados da civilização. Nos tempos do evolucionismo e do difusionismo, a questão das particularidades culturais nem aparecia; ora porque as manifestações coletivas eram consideradas “sobrevivências” de comportamentos passados, ora porque eram consideradas enquanto traços independentes obtidos pela criação e pela aquisição desde grupos vizinhos. Importava apenas reconhecer leis sociais de evolução, de criação e de transmissão de traços culturais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003).

Nos museus, os objetos etnográficos eram associados em sequências evolutivas ou em esquemas geográficos de dispersão e migração, desconsiderando os contextos sociais em que tais objetos eram produzidos e utilizados. Em termos ideológicos, pode-se dizer que uma parte da antropologia servia ao imperialismo europeu, justificando-o pela proposta intelectual de neutralizar a alteridade que se está dominando fazendo-a passar como inexistente ou mera sobrevivência fora do tempo. Na etnografia dos espaços institucionais, feita nesta pesquisa, foi possível reconhecer que essa operação intelectual parece ainda acionada por muitos *jurua*, pelas reações observadas entre os técnicos que se voltavam ao atendimento dos *Mbyá*.

Foram reações empiristas a essas doutrinas na segunda metade do século XIX que permitiram trazer a análise antropológica sobre a questão da diversidade dos usos e dos costumes, mas agora entendendo tais usos e costumes enquanto partes de sistemas, de estruturas ou de arranjos constituídos por dinâmicas internas, havendo em cada um deles dimensões próprias de organização (espacial, prática, comunicativa, imaginária, simbólica, lógica etc.) que é preciso reconhecer e traduzir em termos conceituais desde os dados levantados no campo. Depois da constatação mais antiga de que o meio, a língua e a história de cada comunidade são fatores mais atuantes do que a fisiologia das “raças” na definição do comportamento, tornou-se importante buscar a “visão do nativo”, compreender os sentidos culturais desde a maneira como são vivenciados pelos informantes e por todos aqueles que são observados e registrados enquanto partes do grupo. A pesquisa de campo permitiu aos antropólogos acessarem a dimensão das identidades coletivas que se apresentam enquanto atualizações de tradições culturais herdadas de um passado comum (KUPER, 2002; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003).

Apesar de sua contínua preocupação pelo inventário exaustivo dos traços culturais, Franz Boas – um dos fundadores da antropologia – não se dedicou à construção de modelos demasiadamente estáticos e materialistas de cultura. Pelo contrário, os apontamentos de Boas indicam sua atenção constantemente dirigida ao núcleo da intersubjetividade e da motivação/mobilização coletiva (STOCKING, 2004), daquele mesmo cerne [étnico] que pode até tornar-se residual depois da integração de uma minoria, mas que se mantém surpreendentemente irreduzível (CARNEIRO DA CUNHA, 1986). Depois dele, qualquer pesquisador pôde perceber que o “nativo” manipula ativamente os acervos: imaginário, simbólico, lingüístico, prático, tecnológico – todas as dimensões do cultural e do coletivo –, havendo capacidade de uso ativo e de mobilização comunicativa consciente por parte dos indivíduos que constituem qualquer agrupamento humano. A história particular de cada

coletividade foi vista como estratégia metodológica necessária à definição das fronteiras sociais e culturais que a definem. Esta constatação teórica deve se aplicar também no estudo junto aos *Mbyá*, sem desconsiderar a condição de sua historicidade.

Um pouco depois de Boas, Bronislaw Malinowski também contribuiu significativamente para essa transformação da disciplina através do trabalho de campo, canalizando as tendências empíricas dos ingleses ao estudo exaustivo de cada grupo pela observação participante.

Nessa convergência de interesses, os antropólogos passaram a estudar exaustivamente povos específicos com o propósito de criar um grande acervo de registros sobre eles, abrindo mercado de trabalho às novas gerações de pesquisadores empenhados na documentação dos povos primitivos considerados em vias de extinção, legitimando uma produção intelectual marcada pela alegoria do resgate, nos termos de Clifford (2002:84). O resultado deste trabalho foi o crescente número de monografias e de dados publicados em paralelo ao grande número de coleções recolhidas aos museus, até somar o conhecimento de três a quatro mil diferentes grupos em meados do século XX (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1988).

Hoje, surpreende constatar que esse tipo de produção intelectual tenha sido feito muito enquanto uma espécie de “coleção de borboletas”, partindo do *a priori* de que cada grupo humano seria uma unidade independente dos contextos regionais, com fronteiras de demarcação geográfica precisamente definidas (como se fosse isolado numa redoma). Mesmo a preocupação histórica de Boas não o possibilitou superar os traços difusionistas, ficando a história reduzida a um processo local de aquisições e de invenções organizadas pela tradição.

Foram os sucessores de Boas e Malinowski e a repercussão de suas obras que acabaram por naturalizar o conceito de cultura, entendendo-a como uma categoria com equivalência político-sociológica de tribo ou povo. No entanto, o uso da palavra manteve-se sem uma definição adequada, mas amplamente utilizada. Neste quadro, o conceito de etnia também passou a ser utilizado como sinônimo de uma cultura específica, sem que se equacionassem igualmente seus fundamentos enquanto unidade política válida. A importância do radical *ethnos* tornou-o integrado como título das disciplinas “etnografia” e “etnologia”, definindo a etnia como unidade de trabalho monográfico do antropólogo, embora mantido sempre como uma espécie de “fantasma de referência”.

Segundo as colocações de Poutignat & Streiff-Fenart, essa simplificação resulta da dificuldade do pensamento antropológico até meados do século XX em pensar a organização

política em “sociedades primitivas”, aquelas cuja vida não se faz na *polis* e na vigência da cidadania, como é entendido na modernidade ocidental. A oposição clássica entre mito e história, entre primitivos e civilizados, manteve o limite de entendimento sobre as sociedades tradicionais, pensadas enquanto supostamente fora da história e sempre em inevitável desintegração depois do contato com a civilização européia. A pesquisa etnográfica ocorria como um empreendimento salvacionista, registrando ao máximo as culturas em processo de extinção. Eis algo que já não faz mais parte da etnologia Guarani, porque eles sobreviveram a todas as “previsões fatalistas” da antropologia, inclusive ao pessimismo de Curt Nimuendaju (VIVEIROS DE CASTRO, In: *Nimuendaju*, 1987).

Da raça à cultura e à etnia, manteve-se essa tendência de substancializar a diferença em unidades cujas fronteiras eram supostas como nítidas e demarcadoras absolutas entre o “de dentro” e o “de fora”, sem espaços para a ambigüidade e a mistura senão enquanto sinais nítidos de aculturação e de decomposição cultural. Na tentativa de objetivação do grupo étnico pelo método comparativo, os adeptos da antropologia cultural estenderam arbitrariamente os critérios utilizados na definição política de nação para a de etnia, como se o segundo termo fosse equivalente e característico daqueles povos sem história, sem vida urbana e sem governo, mas possuidores ou de uma língua comum, ou de um território contínuo, ou compartilhando traços culturais comuns, ou um arranjo conjunto desses fatores (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1988).

Na tentativa de objetivação do grupo étnico, os etnólogos passaram a reincidir sobre critérios propostos como objetivos, mas ingênuos em suas formulações, aspectos criticados pela proposição teórica mais adequada e recente desenvolvida, por exemplo, por Edmund Leach, Abner Cohen e Fredrik Barth. Desde a contribuição destes pesquisadores, tornou-se inadequado definir grupo étnico enquanto um conjunto de pessoas que compartilham homogeneamente traços culturais comuns. Considerando também as contribuições recentes trazidas por Marshall Sahlins (1990), foi necessário demonstrar que os grupos étnicos não são internamente homogêneos, que sempre está presente a polifonia e a possibilidade de cada indivíduo ter sua própria consciência e pautar pessoalmente sua ação a partir do mesmo acervo cultural comum.

Ao mesmo tempo, foi preciso consolidar a diferença entre sociedade e cultura, entre formas institucionais (papéis e hierarquias) ou estruturas sociais e os sentidos que as pessoas dão a suas ações e sentimentos, o que permite perceber a situação de contato não como destruição, mas como construção de “novas formas tradicionais” de vida (NOVAES, 1993:42,

retomando Clifford Geertz). Da mesma forma, a teoria de etnicidade veio refutar a tese de que é o isolamento a circunstância necessária para a constituição ou manutenção de um grupo étnico. Outra vez, Sahlins retoma este aspecto da mesma forma que o fez Barth, para argumentar que as motivações de etnicidades crescem conforme avança o processo de globalização, ao contrário do que supunham os etnólogos marcados por uma perspectiva salvacionista do mundo primitivo ameaçado pela história. Por fim, foi preciso demonstrar que a utilização de um rótulo étnico não significa supor que todas as pessoas que com ele se identificam possuam um modo de vida idêntico. Para melhor entender os processos étnicos, é preciso compreendê-los enquanto parte de um sentido, de uma lógica e de uma prática comuns.

Aos poucos, os etnólogos foram confrontados com a permanência – o caso dos Mbyá-Guarani é ilustrativo – ou o ressurgimento de grupos étnicos considerados desaparecidos ou em vias de extinção. Para aqueles que se fixavam em critérios objetivos de raça, cultura, língua, território etc., a fim de demarcar a existência de uma etnia, a emergência étnica passou a ser entendida enquanto uma espécie de heresia, como uma “reinvenção” arbitrária de tradições, processos vistos apenas como falsos e ideológicos. Na verdade, os antropólogos precisaram superar o etnocentrismo ocidental que está implícito à idéia de que os grupos étnicos são grupos fora da história. Como analisa Roberto Cardoso de Oliveira (2003) em sua perspectivação do paradigma da ordem na matriz da antropologia, foi necessário aprofundar a influência do paradigma hermenêutico na disciplina, para que os cientistas passassem a admitir a historicidade como fazendo parte de qualquer indivíduo em qualquer sociedade, mesmo nas tribos ou etnias tradicionais.

Os primeiros antropólogos menosprezaram essa qualidade de seus “nativos”, supondo que eles estariam fora do tempo até que a expansão do ocidente civilizado produzisse o desaparecimento de seus sistemas culturais. De qualquer forma, com o advento da globalização “transnacional” (HANNERZ, 1997), as mais longínquas comunidades foram econômica e politicamente integradas às redes de dominação, desaparecendo as condições ideais de isolamento entendidas como necessárias [nos primórdios da disciplina] para a correta condução da pesquisa antropológica sobre a “diferença cultural”.

Os Mbyá-Guarani não desapareceram e se tornaram literalmente transnacionais, porque continuam circulando pelas fronteiras internacionais criadas na América do Sul. Eles manifestam etnicidade como atualização do horizonte cultural Guarani, reconhecido por eles como mais antigo que os estados nacionais criados a partir do século XIX na região. Têm

consciência desse pertencimento cultural e histórico remoto, atualizado pela consciência de serem *Mbyá eté í*, os verdadeiros *Mbyá*, sem deixarem de se reconhecer como *Avá Nheê*, parte dos falantes das línguas Tupi-Guarani (SUSNIK, 1989).

Talvez pela intensidade existencial do convívio com os grupos indígenas durante a pesquisa de campo, o que faz brotar no etnógrafo a consciência sobre a historicidade dos seus informantes nativos, a etnologia indígena é caracterizada desde seus primórdios por seu engajamento com as populações que pesquisa e por sua postura crítica frente ao avanço civilizado, a começar pelos trabalhos de Curt Nimuendaju, entre 1905 e 1945, ano de sua morte. A elaboração teórica da pesquisa etnográfica ocorreu em paralelo ao estudo do processo histórico de contatos interétnicos que a envolve, procurando interpretar a luta das minorias pelo reconhecimento de seus direitos originários dentro das sociedades nacionais que foram criadas. Essa tradição tem se confirmado, como visto na sessão anterior deste trabalho, servindo os antropólogos como mediadores nesse processo de negociação.

Esta dissertação busca partir da compreensão da realidade vivida pelos *Mbyá* segundo as referências colocadas pelos estudos de grupos étnicos e suas fronteiras. Os *Mbyá* estão englobados em sistemas pluriétnicos, convivendo com diversos grupos, cada um articulado e rivalizando enquanto grupo de mobilização, cada um congregando indivíduos na sua sobrevivência enquanto alteridade e assumindo uma posição tão melhor quão possível na disputa dos recursos, na ordem social estratificada vigente nos países em que eles habitam (BARTH, 1988). No entanto, o tratamento do tema precisa centrar sua atenção na capacidade de manipulação ativa dos sinais diacríticos por cada um dos *Mbyá*, das táticas e estratégias cotidianas (DE CERTEAU, 1996; NOVAES, 1993), inclusive para esconder ou para decidir revelar tais sinais aos poucos para conhecimento e sensibilização da sociedade mais ampla e também dos outros grupos étnicos com os quais interagem. Ivori Garlet, ao referir as diversas estratégias *Mbyá* frente à pressão interétnica desde o tempo das Reduções Jesuíticas, salienta que:

(...) Desde o princípio dos contatos, os *Mbyá* tinham claro que, neste novo contexto, o que estava em jogo eram dois “modos de ser” distintos e opostos. Entre estas estratégias salientam-se os confrontos, as fugas e as reestruturações culturais como formas de manutenção deste “modo de ser” em nome e em defesa do qual os *Mbyá* vão, continuamente, rearticular-se frente à sociedade ocidental. Observa-se, também, que as estratégias variam segundo a correlação de forças dispostas entre ambas as partes envolvidas neste processo, variando, portanto, segundo os contextos históricos (GARLET, 1997:43).

E mais adiante:

Ao negar os princípios, valores, religião e sistema econômico do outro estavam afirmando sua identidade, ou *ñandereko ymaguare*/nosso modo de ser antigo. Neste sentido, as respostas articuladas pelos *Mbyá* sempre tiveram diante de si o horizonte produzido a partir das relações com o outro. Se num determinado contexto, a fuga se apresentava como a estratégia que daria resultados mais positivos que o confronto, recorriam a ela.

Da mesma forma, repensaram sua postura frente aos brancos a partir da fragmentação e redução territorial e da depopulação ocasionada pelas epidemias. A partir deste quadro tiveram que dar muitas e novas respostas para que aspectos importantes do sistema pudesse ser preservado (*Idem*, p. 48).

A etnografia permitiu observar que cada um dos representantes *Mbyá* estabelece relações cotidianas com uma grande variedade de pessoas de outros segmentos populacionais, tornando complexa a questão de sua identidade étnica. Por isso, a proposta de Novaes para que se faça o uso do conceito de auto-imagem também parece ser adequada a este estudo, já que:

As imagens que uma sociedade forma de si e dos segmentos que toma como parâmetro para fazer uma reflexão sobre si mesma não são imagens fixas ou perenes. Transformam-se continuamente, em função mesmo das relações históricas entre estes segmentos. São imagens impregnadas de valores, muitos deles conflitivos. Imagens que implicam a simultaneidade de sistemas culturais em confronto, onde não há um movimento unívoco que simplesmente afirme ou negue a identidade do outro (NOVAES, 1993:45).

Assim, a análise das situações concretas de contato não pode ocorrer supondo uma identidade homogênea nem desconsiderando as relações entre a cultura e o poder, porque os *Mbyá* demonstram contínua e independente capacidade criativa de articulação e de resistência às forças e aos agentes externos. É preciso reconhecer que cada *Mbyá* dispõe de “capital simbólico” para se opor aos elementos impostos de fora, habilitando-o a uma capacidade de re-interpretação dos processos diários de que participa, refazendo sempre o sentido de sua ação.

O espaço aberto pela adequação das políticas públicas nas últimas décadas tem revelado a capacidade de mobilização política de caciques e lideranças espirituais *Mbyá*. Os *Mbyá* demonstram disposição e crescente interesse em participar do diálogo proposto por agentes governamentais e não-governamentais (como apresentado anteriormente),

posicionam-se através de discursos que remetem à afirmação da sua identidade Guarani enquanto unidade social e cultural. No entanto, como ressalta Novaes (1993), a identidade de um grupo – o nós coletivo: “nós índios” – é categoria que não se verifica enquanto substância permanente na realidade, mas que se apresenta mais evidente ao nível do discurso, pois se sabe, por exemplo, que no caso dos *Mbyá* (em nível micro-social) essa unidade não é absoluta, porque a organização familiar é considerada mais fundamental, em detrimento de outras unidades sociais maiores. Esse “nós” coletivo mais amplo é acessado como recurso apenas para o grupo fazer-se representar diante de tantos outros grupos com os quais entra em contato, ou, nos termos de Novaes, para reivindicar para si o espaço político da diferença (*op. cit.*, p. 26). Por isso, muitas das falas dos representantes *Mbyá* e antropólogos insistem na necessidade de se considerar as especificidades de cada comunidade, reforçando o ideal de que o certo ainda seria dar conta, oficialmente, da particularidade de cada grupo familiar, pois é assim que se organizam de fato.

A questão das fronteiras é muito complexa e ao mesmo tempo instigante, inevitável mesmo, porque a pesquisa etnográfica sempre se faz em espaço intermediário, numa situação limiar entre culturas, sendo um pressuposto metodológico da antropologia. Sua complexidade está na pluralidade de sentidos que se lhe atribuem, do ontológico ao político-administrativo. A fronteira é instigante porque é a zona de transição entre o próprio e o distante, entre o “eu” e o “outro”. Recuperando uma clássica abordagem da antropologia, inaugurada por Marcel Mauss em seu ensaio sobre a noção de pessoa (1938) e hoje amplamente utilizada na etnologia ameríndia, é possível entender a criação da auto-imagem pelos *Mbyá* como resultante do processo histórico de suas interações cotidianas, vividas por cada um desde a infância no colo e, depois, junto ora aos parentes, ora aos não-*Mbyá*. Assim, é adequado fazer rápida referência ao diálogo e ao confronto da antropologia com a psicologia e a lingüística, todas marcadas pela investigação de temas comuns, como é o da representação de si e do corpo individual, da percepção que se tem como pessoa, do indivíduo enquanto ser social, da relação de si com a natureza e a cultura.

É difícil escolher conceitos para dar conta daquilo que é próprio a cada um, para designar o que é inerente a “si mesmo” em sua autonomia reflexiva. O “eu” clássico da psicologia e o “indivíduo” como categoria civil não são universais para dar conta da construção da pessoa entre os *Mbyá*, embora para eles também sejam validadas avaliações sobre a importância da primeira infância no moldar o comportamento do adulto e no caráter inconsciente de sua linguagem originária.

Mesmo no caso da psicologia, as reflexões não giram mais apenas em torno de um “eu” universal, porque “o *outro* e o significado deste outro passam a ser vistos cada vez mais como fundamentais para entendermos não só a vida social, como todo o processo de reorientação do *eu* na vida cotidiana” (NOVAES, 1993:54). A abordagem interacionista se impôs também no campo da psicanálise, muitas vezes para apontar o papel preponderante do “outro” na formação da consciência de si. Essa consciência de si passa a ser vista como construção resultante das relações interpessoais que cada indivíduo tem ao longo da sua vida, reconhecendo também a importância de seus contextos sociais e culturais específicos.

Assim, fronteiras são divisões arbitrárias impostas ao meio, demarcações no contexto em que o “eu” e o “outro” estão colocados. O espaço e os corpos humanos (veja-se o item 2.2 desta dissertação, Capítulo II) formam um contínuo, que as culturas geralmente dividem, criando fronteiras entre identidades e diferenças (de gênero, de classe social, de profissão, de língua etc.) que são, antes de qualquer coisa, referências simbólicas. Buscando atualizar a noção de pessoa, Sylvia Novaes retoma o conceito de *self* da psicologia (desde GEORGE MEAD, 1934 e HENRY WALLON, 1946), por considerá-lo capaz de mudar o diálogo da antropologia com a psicologia e a lingüística, no sentido de *self* ser um organismo dotado de percepção, pensamento e ação. “É quando o indivíduo se vê através dos olhos do outro, quando ele percebe as diferenças entre ele e o outro, que ele terá condições de desenvolver uma autoconsciência (...) (*idem*, p. 56)”.

A consciência de si é este *self*, percebido e apreendido conforme o contexto de relação entre as pessoas que interagem com ele, conforme as referências imaginárias e simbólicas apreendidas desde a infância, conforme as categorias de pensamento e de ação compartilhadas ou disputadas, pelas quais os *Mbyá* percebem o mundo e a “nós” *jurua kuery*, considerando que eles vivem por gerações em situação de contato e suportando formas de dominação destes outros.

A perspectiva da identidade é enriquecida pela alegoria do caleidoscópio, porque permite entendê-la enquanto um eterno jogo de mútuos espelhamentos, de identificação e de diferenciação, desde o que ocorre entre os filhos com os seus pais, dos homens com as mulheres, dos *Mbyá* com os que não o são; até a demarcação militar das fronteiras entre os países. É sempre necessário entender esse jogo desde o seu ponto de partida, que é a existência de sistemas culturais em confronto assimétrico a afetar as concepções e percepções das pessoas que interagem nesses mesmos sistemas culturais, confrontando diferenças e assumindo continuidades entre seus papéis. Cultura deixa de ser considerada enquanto padrão

comportamental, para ser interpretada como uma matriz que torna possível a percepção do mundo e permite compartilhar informações e conhecimentos codificados enquanto sistemas de símbolos. Assim, a identidade é o impacto do social sobre o individual, conforme reproduz Novaes (*idem*, p. 58).

As colocações acima servem para começar a situar teoricamente as interpretações trabalhadas ao longo desta dissertação. Estudar as relações sociais como um jogo de espelhamentos e de adequação da conduta, de que participam os *Mbyá* e os representantes de instituições, é interpretar a atualização de formas de dominação e resistência, é interpretar imagens e auto-imagens que emergiram também pelo empenho salvacionista da etnografia e pelas formas de se adequar a elas por parte dos *Mbyá*. Quero apostar na existência de uma predisposição ao mútuo entendimento, uma abertura na interação entre todos (*Mbyá*, atores institucionais, antropólogos), transformando a fronteira em espaço de diálogo e negociação.

1.3 “Alianças” e “parcerias”

Assim como destacou Ivori Garlet (1997) nos primeiros parágrafos de sua dissertação de mestrado sobre a mobilidade *Mbyá*, destaco aqui que uma das razões que influenciou minha decisão de falar sobre os *Mbyá*, ou melhor, de escrever, foi a solicitação recorrente por parte deles de que algumas pessoas (como os antropólogos, por exemplo) precisam fazer com que o *juruá* conheça um pouco a forma de vida *Mbyá*, seus pensamentos, técnicas, modos de fazer, para que os respeitem. Como afirma Garlet, “dar a conhecer é também uma forma de comprometer a quem conhece. Se os *Mbyá* confiaram-me algumas informações, certamente o fizeram com este propósito” (1997:09). Os *Mbyá* reconhecem, mediante longo tempo de convivência e certo grau de confiança, quais são aqueles *juruá* que podem, mais apropriadamente, falar sobre eles. Essas pessoas são solicitadas a intervir em diversas situações nos espaços de negociação entre instituições e comunidades *Mbyá* ou a representá-los nas situações em que não se fazem presentes (como no âmbito acadêmico). Uma vez sentindo-se apoiados por estes parceiros, os *Mbyá* garantem que estão protegidos também por *Nhanderu*. “Se está andando ao lado do nosso povo, *Nhanderu* acompanha”, me dizem os *Mbyá*.

Apenas a boa vontade não basta, entretanto, o diálogo, muitas vezes, não evita que se mantenham incompreensões. O despreparo dos técnicos, profissionais e agentes políticos é apontado pelos *Mbyá* como causa de muitos dos equívocos no tratamento institucional de seus direitos diferenciados. Incompreensões e equívocos mantidos talvez pela permanência das idéias distorcidas sobre os sistemas culturais indígenas, como se não fosse legítimo aos *Mbyá* participarem do “progresso” segundo sua própria forma de fazê-lo, seguindo a sua própria tradição.

Nós, os *jurua*, estamos presos às formas como nossa ciência nos capacita a entender esse outro que é o *Mbyá*. A retrospectiva teórica da disciplina feita acima serve como referência para situar as alternativas de percepção e representação até então disponíveis ao entendimento das reações e narrativas que expressam a alteridade *Mbyá*, situando os limites ideológicos a partir dos quais os agentes institucionais motivam sua atenção ao entendimento dessa diferença. Por outro lado, a etnografia dos espaços institucionais oportunizou constatar, especialmente a partir de minha experiência no CEPI (relatada na sessão 1.2 deste capítulo), que os representantes *Mbyá* não possuem reação padronizada frente às diversas situações a que são confrontados. As divergências internas são constantes e tornam-se evidentes ainda mais nas situações em que alguns *Mbyá* se colocam como representantes gerais de sua etnia. Apenas poucos de seus representantes têm disposição ou capacidade para suportar o desgaste de viver no convívio com atores *jurua*, pois cada encontro é vivido como confronto pela posição de destaque, pela necessidade de manipular sua identidade e estabelecer parcerias com instituições ou outros segmentos da sociedade envolvente.

Esse assunto abre um vasto campo de discussão que poderá fundamentar uma futura tese, ainda mais porque a autonomia doméstica poderia nos levar a reconhecer cada grupo de parentesco e aliança (firmados pela residência local) como uma “facção” política. No entanto, é importante fazer o registro de que as tendências centrífugas familiares são apaziguadas por certas forças institucionais de coesão, como são as constantes visitas entre comunidades, a realização de cerimônias tradicionais intercomunitárias (o que hoje inclui campeonatos de futebol) e o uso contínuo das casas de rezas (entre outros). No campo dos espaços institucionais – onde os *Mbyá* são quase sempre tratados pelos agentes não-índios como sendo membros de uma etnia homogênea e coesa – foi possível reconhecer que a “identidade” *Mbyá* surge também como reação a esse tratamento monolítico, reforçada enquanto espelhamento da imagem genérica que sobre eles é projetada.

É muito difícil que os atores institucionais libertem-se da concepção estereotipada de “índio genérico”, assim como ainda é mais complicado reconhecerem a diversidade interna dos Guarani; é quase impossível fazerem-no para dar conta da pluralidade interna dos *Mbyá*. O espelhamento é antigo nas situações de contato e os representantes *Mbyá* convivem por séculos com essa tendência colonial em tratá-los como cultura homogênea, como revela a história de seu etnônimo, surgido como estigma na situação de contato para depois ser positivado pelos próprios *Mbyá*. Mesmo assim, a unidade étnica não se apresenta de forma evidente, mostrando a utilização de diferentes estratégias e diferentes opções de alianças por parte de cada um dos representantes *Mbyá*. A aliança com os *jurua* é uma das estratégias mais antigas de sobrevivência marginal dos *Mbyá* no Rio Grande do Sul, como demonstram as pesquisas etnográficas realizadas na década de 1990 (VIETTA, 1992; GARLET, 1997, SOUZA, 1998).

Assim, os *Mbyá* escolhem “parceiros” (conceito êmico) em função dos “custos” e “benefícios” implicados nessa aliança. A antiga aliança com fazendeiros possibilitava e possibilita o acesso aos locais de mata e margens de rios, deixando-os no compromisso de ajudar a cuidar da propriedade, do gado, das benfeitorias e de prestar serviços eventuais em benefício do patrão, quando não ceder mulheres (SOUZA, 1998). Outra antiga aliança é a feita com religiosos e missionários, trazendo como benefícios a obtenção de ferramentas e a assistência em saúde, em educação e também acessando recursos de campanhas beneficentes, o que é motivado pela perspectiva da evangelização que os índios devem suportar. Estes tipos de alianças serviram por décadas para a sobrevivência dos *Mbyá* numa situação de invisibilidade frente aos órgãos oficiais do Estado brasileiro.

A marginalidade frente aos Poderes Públicos foi reconhecida e os *Mbyá* se tornaram visíveis, mas as novas circunstâncias não serviram para neutralizar as conseqüências nefastas trazidas pelas alianças com não-índigenas. Os Guarani que aceitaram ou foram submetidos à tutela do antigo indigenismo oficial (do SPI e da FUNAI até a década de 1980) foram deslocados forçadamente para o interior ou margem de Terras Indígenas Kaingang (Guarita, Nonoai, Votouro, Cacique Double), ficando dependentes do controle das lideranças dessa outra etnia¹⁴. Segundo depoimento de um técnico da própria FUNAI:

¹⁴ Ver também as conclusões do “Diagnóstico Antropológico Participativo das Comunidades Kaingang e Guarani na Terra Indígena Ligeiro e Terra Indígena Cacique Doble, RS” (2002), em que compartilho autoria com José Otávio Catafesto de Souza.

Os *Mbyá* sempre resistem à ação da FUNAI, por acreditarem que ela desconsidera a cultura do grupo, e tem por objetivo “torná-los brancos”. Pensam que a FUNAI está interessada em dar documentos aos índios, trazer-lhes escolas, igrejas, salão de baile, caixa d’água, casas ao modo dos brancos, etc. Por considerarem isso tudo desnecessário, evitam o contato com a FUNAI (GARLET, 1997:181).

Hoje, os *Mbyá* perceberam a vantagem da nova conjuntura, em que estão livres da ação arbitrária da polícia e dos funcionários da FUNAI que os removiam para o interior de Terras Indígenas oficiais, impedindo-os de circular e de travarem relações com qualquer outro que não um representante do órgão oficial. Hoje, os *Mbyá* descobriram a vantagem de somar os benefícios trazidos por muitos parceiros, para experimentar, no decorrer do tempo, quais os mais confiáveis e qual é a relação custo-benefício implicada na aliança com cada um deles.

1.4 O Conselho Indigenista Missionário (CIMI)¹⁵

Antigas alianças são renovadas, outras foram e são criadas. Ainda se mantém a aliança com religiosos e missionários, como exemplifica a ação do CIMI nos últimos anos na mobilização eventual de grande parcela dos *Mbyá* em torno da luta popular pela terra representada na figura de Sepé Tiaraju. Esta entidade tem disponibilizado recursos de transporte, alimentação e acampamento para centenas de índios *Mbyá* participarem de eventos de mobilização (como ocorreu em São Miguel, em São Gabriel e recentemente no Parque Harmonia, em Porto Alegre), o que é revertido em proveito da sua organização e visibilidade étnica, mas os têm deixado reféns das manipulações feitas por dirigentes de partidos políticos e dos mais diversos movimentos e lutas sociais (organizações eclesiais de base, MST, Via Campesina, Pequenos Agricultores, Sem-Tetos etc.).

Os *Mbyá* passaram a conviver com um número crescente de “parceiros”, descobrindo aos poucos a existência de caminhos institucionais para dar conta de seus direitos diferenciados, muitas vezes, jogando o Ministério Público na intimação de instituições (como a FUNAI e a FUNASA) para resolver problemas urgentes como doença, morte ou falta de comida em alguma comunidade. Ao mesmo tempo, seus representantes sendo chamados para responder por casos de violência doméstica, de alcoolismo, de brigas internas nas

comunidades de sua etnia. Os *Mbyá* passaram a participar intensamente desses cenários de negociação, espaços fronteiriços que se mostraram férteis ao estudo etnográfico.

A aliança com membros da Igreja Católica é antiga entre os Guarani, como se sabe desde o tempo da atuação colonial da Companhia de Jesus nos territórios do Brasil e do Rio da Prata. Hoje, ela ocorre na relação de alguns *Mbyá* com agentes dos movimentos sociais católicos e seus dirigentes, segundo as diretrizes estabelecidas nacionalmente pela direção do CIMI para os “povos” indígenas. A atuação desses segmentos “populares” segue a lógica do enfrentamento, promovendo acampamentos, obstrução de estradas, passeatas e outras iniciativas mais radicais (como a destruição de cultivos particulares de plantas transgênicas) em defesa dos princípios humanitários de fraternidade e igualdade. Seguidamente, seus membros fazem barricadas e enfrentam a força policial, atualizando elementos de uma ideologia revolucionária. A figura de Sepé Tiaraju foi apropriada pelo CIMI e repassada aos demais movimentos sociais enquanto “santo popular”, de alguém que (como Jesus Cristo) morreu em defesa de seus ideais de igualdade e em prol dos fracos e dos oprimidos.

O mais importante aqui é reconhecer que os *Mbyá* foram integrados nesse programa de lutas populares numa posição “especial”, porque eles são os diretos descendentes daqueles que protagonizaram a luta traduzida pela frase “Esta terra tem dono!”. Assim, não é demais interpretar que os *Mbyá* estão sendo manipulados arbitrariamente por razões ideológicas, tendo sua imagem como “índio” (refletindo o estereótipo do índio genérico) utilizada na linha de frente para sensibilizar a opinião pública sobre a questão dos movimentos sociais. Caso concreto de espelhamentos, porque é bastante difundida em todo o Rio Grande do Sul, a imagem do bom e humilde Guarani que foi agredido pelo sistema colonial, sendo este tema inclusive veiculado diariamente no Espetáculo de Som e Luz apresentado no Sítio Arqueológico de São Miguel das Missões (texto feito na década de 1970, traduzindo, de certa forma, a ideologia contra a Ditadura Militar).

Essa manipulação do CIMI não deixou de ser percebida por alguns *Mbyá*-Guarani, que nos últimos anos têm assumido posição de crítica à intervenção da Igreja Católica sobre suas comunidades, havendo diversas lideranças espirituais e políticas *Mbyá* que sustentam essa posição. Eles reclamam a contínua interferência sobre sua autodeterminação e fazem denúncias contra o intervencionismo assistencialista do CIMI. Esse assunto ressurgirá um pouco mais detalhado à frente, mas o importante agora é focar a adoção de estratégias alternativas por parte de alguns *Mbyá*, que se tornou cada vez mais evidente pelo espelhamento em contraste ao caminho da luta e da “crucificação” proposto pelos padres.

Trata-se do “caminho do coração”, expressão usada para definir a alternativa de estabelecer uma relação de negociação “harmoniosa” com as pessoas e as instituições não-indígenas.

Em poucas palavras, é o que eles têm reiterado ao criticar o CIMI e ao propor que se construa uma relação positiva com os parceiros institucionais, ganhando o coração dos agentes pela profusão de suas “belas palavras” e, assim, seguindo os desígnios de *Nhanderu ete í* (Deus verdadeiro), conquistar a boa vontade dos não-indígenas. O “caminho do coração” é a manifestação atual de uma estratégia tradicional acionada pelos *Mbyá* em situação de contato, retomada agora para se afastar do caminho de confronto proposto pelos agentes indigenistas de dentro e de fora da igreja. Trata-se de outro caso evidente daquele processo que Roberto Cardoso de Oliveira diagnosticou como “crise do indigenismo” no início da década de 1980 (1982).

Os movimentos indígenas brasileiros já denunciaram a postura retrógrada da Igreja Católica e do CIMI desde os acontecimentos ocorridos em Coroa Vermelha (Porto Seguro, Bahia) nas comemorações e contra-comemorações dos 500 anos de descoberta do Brasil. Em 17 de maio de 2000, vinte e cinco entidades indígenas do Brasil assinaram uma carta em Brasília, intitulada “As faces ocultas do indigenismo missionário com as modernas formas de dominação colonial”, que destaca a autonomia do processo organizativo dos povos indígenas em contraste ao diagnóstico sobre “a crise de identidade do CIMI”:

Com a dinâmica desse processo organizativo, o papel de articulador do CIMI passou progressivamente a ser assumido pelos povos indígenas, que foram definindo novas formas de lutas e de fortalecimento das nossas organizações.

Pouco a pouco o CIMI viu definhando seu papel até então protagonista na defesa dos direitos indígenas, sem ter traçado claramente estratégias que permitissem definir uma nova relação com os movimentos indígenas, agarrando-se desesperadamente a uma prática que, infelizmente, nesta atual conjuntura, não está tão distante da tutela do Estado através da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, tão severamente criticada pelo CIMI (ISA, 2000, p. 73-4).

Os acontecimentos recentes envolvendo os *Mbyá* demonstram que o CIMI não transformou sua estratégia de ação e nem construiu uma nova relação com as comunidades *Mbyá*. Por outro lado, é possível perceber também que o movimento indígena nacional tem servido como cenário para o espelhamento dos processos étnicos vividos no Rio Grande do Sul. É possível reconhecer nítidas semelhanças entre os caminhos adotados pelos *Mbyá* e aqueles seguidos por outras etnias indígenas divergentes ao indigenismo assistencialista e tutelar. Entre a opção pela morte e pelo sofrimento, que redimem as almas dos pecados e

possibilitam ganhos na luta pelos direitos sociais, e o caminho do coração existe uma distância razoável, em que os representantes *Mbyá* têm demonstrado autonomia na escolha de qual delas serve de maneira mais adequada ao espelhamento para a construção de sua auto-imagem.

1.5 Etnografando desde um cenário privilegiado: o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) enquanto espaço de dialogia

Minha trajetória de envolvimento com as questões indígenas foi enriquecida a partir de minha experiência como estagiária do CEPI (entre abril e novembro de 2003), oportunidade de envolvimento diário com todos os tipos de problemas enfrentados pelas comunidades indígenas do estado naquele período e convívio com representantes e conselheiros indígenas. Este contrato foi um marco importante em minha atuação profissional, porque me colocava fazendo parte de um campo de disputas políticas intensas e conturbadas, muito diferente do ambiente fundamentalmente intelectual da academia ao qual estive exclusivamente ligada até então. Não foi uma decisão fácil realizar este trabalho, porque me colocaria numa posição de dependência aos acordos políticos que davam suporte à organização da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social (STCAS), a qual o CEPI estava vinculado. Muito refleti antes de pretender (e de fato) ocupar esta posição frente às comunidades indígenas. Porém, penso que a experiência não foi negativa.

Segundo é possível concluir dos documentos disponíveis e dos depoimentos obtidos sobre aquele período, técnicos e administradores da gestão anterior (do PT) criaram um espaço de reuniões do CEPI, envolvendo representantes Guarani e Kaingang em rodadas de discussão com o objetivo de implementar projetos (sustentabilidade, habitação, produção alimentar e geração de renda) nas áreas indígenas e definir a realização de programas de atenção diferenciada ao reconhecimento dos direitos originários perdidos sobre a terra, empenho que mais mobilizava os representantes *Mbyá*. Os administradores buscaram aplicar aos índios a mesma estratégia de gestão participativa e popular (como, por exemplo, o orçamento participativo). Foi dentro deste contexto que o governo do Estado assumiu posição e efetuou a criação de três Reservas Estaduais destinadas aos *Mbyá-Guarani*, em 2001,

(Coxilha da Cruz, Água Grande e Inhacapedum) e iniciou a construção de casas diferenciadas em muitas comunidades.

Meu estágio no CEPI acompanhou o começo da gestão seguinte do governo do Estado (PMDB, governador Germano Rigotto, 2003-2006), momento em que a STCAS passou ao controle do PTB. Independente dos acordos e alianças partidárias, é importante informar que a coordenação do CEPI foi assumida por uma antropóloga, Ivonete Campregher, que assumiu essa posição a partir de sua experiência prévia na administração das questões indígenas no governo do Estado no final da gestão anterior ao PT. Por seu empenho e dedicação pessoal, tendo experiência administrativa e agregando sua bagagem antropológica, Ivonete conseguiu ampliar o espaço de reuniões e de envolvimento dos representantes indígenas em diálogo com os agentes do Estado na composição do Conselho, a partir da definição de diretrizes à realização de políticas diferenciadas no Rio Grande do Sul.

A partir da minha formação acadêmica, pensava que manter esse vínculo, poderia me causar constrangimentos, ao poder ser identificada com o papel de “estagiária do governo”, o que influenciaria negativamente o contato inicial que passei a ter com os indígenas conselheiros e com todos os demais que buscavam o CEPI como setor administrativo de apoio. No entanto, essa expectativa foi se diluindo, na medida em que os *Mbyá* (e os demais indígenas) perceberam que Ivonete, assim como eu e Carlos Eduardo Moraes (colega na universidade e no estágio no CEPI) fazíamos uma espécie de “frente antropológica” dentro do Conselho, procurando sempre ultrapassar os limites e interesses partidários¹⁶, sempre a argumentar a favor do reconhecimento de outras formas de organização e procurando adequar o máximo possível àquilo que os representantes indígenas levavam como demanda para o CEPI. Ao mesmo tempo, minha experiência na rotina administrativa levou-me a constatar rapidamente que a inexistência de uma plataforma política específica, voltada às comunidades indígenas pelo governo, criava espaço de indefinição, um vazio que abria oportunidade à realização de certas “manobras na burocracia” e obter certos avanços de outra forma impossibilitados pelas forças exclusivamente partidárias.

Esse mergulho no cenário político intercultural da questão indígena foi sempre vivido e experimentado por mim como trabalho de campo etnográfico, aliás, como espaço privilegiado para a pesquisa etnográfica, até porque Ivonete, como coordenadora do CEPI,

¹⁶ Interessante registrar que Ivonete, assim como eu e Carlos éramos uns dos únicos funcionários/estagiários sem filiação ao PTB a trabalhar na STCAS, o que já demonstra uma relativa abertura do governo ao entendimento e atendimento do “diferenciado” nas questões relacionadas às populações indígenas.

sempre me possibilitou e estimulou o exercício da etnografia, idas a campo (tantas, que conheci a maioria das áreas indígenas do Rio Grande do Sul), participando de reuniões em outros cenários institucionais, não restringindo minha experiência do estágio apenas ao “trabalho de escritório”. Além disso, eu fazia questão de inscrever tudo em meus diários, além da documentação administrativa (atas das reuniões, expedição e recebimento de ofícios) que ajudei a produzir e os contatos pessoais que mantive com os mais diversos atores, naquela heteroglossia manifesta nos corredores e portas que davam acesso ao ambiente do CEPI.

Logo percebi que era tudo muito novo para aqueles representantes das diversas secretarias estaduais que precisavam dar conta da diversidade sócio-cultural do Estado, especialmente no que diz respeito às populações indígenas. Ninguém sabia muito bem **quem** eram e muito menos **como** agir para planejar e executar projetos direcionados às populações indígenas existentes no Rio Grande do Sul, como Ivonete me fez ver de imediato. O desconhecimento de administradores e técnicos, independente de serem servidores públicos ou de ocuparem Cargo em Comissão, com relação aos grupos indígenas de seu estado, era muito maior do que eu poderia imaginar. Ao chegar ao CEPI, sentia-me completamente neófito, disposta a apreender o máximo possível, colocando-me sempre em posição de escuta, acreditando que ainda não estava preparada para dar contribuições relevantes. Aos poucos (ou talvez rapidamente) percebi que o desconhecimento da realidade indígena é generalizado, é senso comum, ou, é o mais comum, e não o contrário. Não raras vezes vi Ivonete por horas – e depois eu mesma – falando sobre especificidades dos Kaingang ou sobre os *Mbyá* para representantes das secretarias estaduais nas reuniões realizadas no CEPI, que começavam a perguntar e não paravam mais (perguntas as mais diversas, muitas absurdas, algumas engraçadas, outras preocupantes...).

Como uma das primeiras atividades no novo estágio, tive oportunidade de participar e fazer a etnografia da primeira reunião dos conselheiros institucionais no governo de Germano Rigotto, em abril de 2003. Ivonete, como nova coordenadora executiva do Conselho, chamou uma reunião com os representantes das secretarias que de alguma forma tinham envolvimento com as políticas direcionadas às populações indígenas. Nessa reunião estavam presentes representantes de sete órgãos estaduais (coordenação e planejamento; cultura; reforma agrária; desenvolvimento; agricultura; EMATER), a coordenadora (Ivonete) e os dois estagiários (eu e Carlos) do CEPI.

Ivonete deu início à reunião, fazendo um relato sobre o papel do CEPI, explicando que o Conselho dá as diretrizes para as políticas públicas voltadas às populações indígenas e

fiscaliza sua execução. Ivonete comentou sua insatisfação pelo fato de que o Conselho ainda funcionava por Decreto Estadual, ou seja, não era ainda um espaço garantido completamente. Explicou que o objetivo principal da reunião era fazer um diagnóstico das ações e dos projetos previstos ou em andamento nas comunidades indígenas, identificando os recursos e benefícios disponíveis em cada órgão para posterior apresentação e discussão com os conselheiros indígenas, para pensar os projetos e ações a serem executadas em cada comunidade.

Gilberto Lima, representante da Secretaria de Habitação, descreveu a execução do projeto de adequação e construção de casas nas áreas indígenas do estado, iniciado durante o governo anterior e naquele momento em processo de finalização. Gilberto declarou que ainda havia recurso previsto na secretaria para a construção das 13 últimas habitações indígenas do projeto. Como ainda havia muitas aldeias solicitando construção de casas, Gilberto esclareceu que esse déficit habitacional teria que ser contemplado com uma continuidade do projeto naquele novo governo, tendo que ser rediscutido no CEPI seu conteúdo e amplitude. Percebi que Gilberto conhecia um pouco da realidade indígena, que havia tido algum contato com as comunidades para executar a construção das casas, só não imaginava que era um dos únicos representantes institucionais que tinha um mínimo conhecimento sobre as comunidades indígenas no estado.

Nessa reunião conheci outros dois personagens importantes do cenário interétnico dos espaços de negociação entre representantes institucionais e comunidades indígenas, pessoas que eu já ouvira muito falar por sua atuação na questão indígena no Rio Grande do Sul. Inácio Kunkel, naquele momento, representava a Secretaria de Agricultura junto com Mariana Soares, antropóloga da EMATER/RS, órgão vinculado à mesma secretaria. Inácio consolidou sua trajetória de atuação junto aos Mbyá-Guarani como membro da extinta ANAÍ, na década de 1980. Por interesse próprio, Inácio conhece profundamente o *Mbyá rekó*, a língua Guarani e as aldeias do estado, acompanhando há muitos anos as trajetórias das famílias *Mbyá* entre o Paraguai e o Brasil, passando por Misiones (Argentina). Nessa e em inúmeras outras reuniões vi Inácio atuar como “tradutor” do *Mbyá rekó* nos termos administrativos das políticas públicas, aproximando a realidade indígena dos representantes institucionais. O outro personagem, Mariana Soares, ocupa o único cargo para antropólogos na EMATER, sendo responsável por projetos voltados às populações indígenas, quilombolas e pescadores artesanais do estado, ou seja, por todas as comunidades “tradicionais”.

Inácio e Mariana – assim como Ivonete – exemplificam a importância fundamental de pessoas com sensibilidade à realidade específica das comunidades indígenas nos órgãos

responsáveis pelas políticas diferenciadas. Algumas de suas participações serão descritas ao longo deste texto, demonstrando que essas pessoas foram/são elementos-chave para que se efetivasse/efetive o quesito “diferenciado” dessas políticas, o que é amplamente reconhecido pelos indígenas.

Nesta ocasião no CEPI, ambos foram levados a mudar o rumo da reunião, pois se viram “bombardeados” de perguntas básicas sobre “os índios”, feitas exatamente por aqueles técnicos que já deveriam ter algum posicionamento sobre as possibilidades de participação dos órgãos que representavam. De repente, a reunião transformou-se em aula sobre cultura indígena. Queriam saber, dentre outras coisas: que índios têm aqui no Rio Grande do Sul? Qual a diferença entre os Kaingang e os Guarani? Aqueles índios que vendem artesanato no Brique vivem aonde? Qual deles é mais resistente à cultura branca? Na medida em que Inácio ia falando, contando um pouco sobre o modo de vida nas comunidades, ressaltando diferenças de costumes, conhecimentos, as pessoas se interessavam e iam perguntando mais e mais. Inácio fechou sua fala dizendo que os projetos das políticas públicas devem ser discutidos com todos os componentes de todos os grupos indígenas. E todos os envolvidos nessas políticas (secretarias, departamentos etc.) devem participar dessas discussões. Assim, Inácio estimulava o comprometimento de todos, o que parece ter repercutido, de alguma forma, pela maneira emocionada como as pessoas saíram da reunião, dizendo-se totalmente dispostas a aprender mais e apoiar.

As colocações de Inácio, de Mariana e de Ivonete nesta reunião revelaram um propósito que vi se reproduzir centenas de vezes depois na rotina de atividades do CEPI. Nas conversas telefônicas, nas reuniões administrativas e de planejamento, nas rápidas visitas e nos encontros eventuais nos corredores e dependências da secretaria, nas audiências em outros órgãos e em diversos municípios do interior, sempre percebi a utilização por parte destes atores daquela estratégia que Garlet (1997) atribui como característica dos *Mbyá* atuais, *i.e.*, sensibilizar e comprometer as pessoas dando-lhes conhecimento sobre a diferença cultural e sobre a realidade das comunidades indígenas no estado.

O estágio no CEPI foi uma oportunidade singular para etnografar as formas de funcionamento do serviço público, para entender como as demandas coletivas são amortecidas e parcialmente atendidas, dos limites colocados pela consciência dos técnicos envolvidos ao fazer esse trabalho. O Conselho era um local de entrecruzamento dos problemas indígenas. Ofícios que chegavam alertando sobre problemas, encaminhando projetos, exigindo pronunciamento ou encaminhamento para os setores administrativos

correspondentes ao assunto tratado. Vez por outra, também era possível observar as reações de políticos que interagiam com os índios visitantes, sempre tão cordiais quanto evasivos, o que os representantes indígenas sabem reconhecer rapidamente.

Diversos setores da sociedade mais ampla também faziam parte daquele espaço plural, incluindo repórteres, representantes de entidades e instituições assistenciais preocupadas com situações específicas de alguma comunidade ou objetivando promoção de campanhas de alimentos e de agasalho, direção e professores de escolas em busca de informações confiáveis sobre os indígenas atuais do Rio Grande do Sul etc. Em muitas das vezes, o objeto de preocupação eram comunidades na beira das estradas (os acampamentos *Mbyá*) ou com a situação das crianças indígenas no centro da cidade de Porto Alegre. A procura pela interferência do CEPI ocorria mais nos meses de inverno e chuva, principalmente, quando ocorria a morte de alguma criança indígena noticiada pela imprensa.

Entre todos os participantes desse entrecruzamento de posições, os representantes indígenas tiveram minha maior atenção. A rotina diária me permitiu conversar com eles por telefone e nas horas em que permaneciam nas dependências da STCAS para participarem de reuniões ou na espera de recursos para alimentação e para transporte de retorno a suas aldeias. Observei suas táticas de concentração antes e durante as reuniões. Tornei-me amiga de alguns deles e aproveitei para estreitar contatos, principalmente, com os *Mbyá*.

Há um rico material para análise etnológica, relativo aos seis meses em que estive exercendo este estágio. Para os propósitos deste trabalho, foi utilizado o registro etnográfico de uma situação específica para ilustrar um contexto institucional aberto à interlocução com as minorias indígenas, mas que se firmou pelas motivações étnicas dos representantes indígenas que passaram a integrar esse cenário de negociação, que se prontificaram a participar do diálogo nesta nova conjunta marcada pelo multiculturalismo.

O objetivo deste capítulo foi apresentar o envolvimento dos *Mbyá* nos cenários institucionais, onde estão mobilizados pela estratégia de sensibilização dos diversos setores da sociedade *juruá*, aproveitando para falar, cantar, dançar e, desta forma, “ganhar o coração” das pessoas em prol do reconhecimento de sua alteridade. Enquanto algumas de suas lideranças assumem posição como atuantes nas “lutas sociais”, outras se valem da estratégia reconhecida com lucidez por Garlet como atitude acionada pelos *Mbyá* na década de 1990, repassada ao contexto do CEPI e para diversos outros parceiros na presente década. Esta dissertação tornou-se, mesmo sem querer, outro instrumento desse propósito, pois fornece condições para o leitor compreender aspectos do *Mbyá rekó* e, desta forma, torná-lo sensível e

potencial colaborador no processo de reconhecimento oficial de seus direitos originários (artigo 231 da CF).

CAPÍTULO 2 – SITUANDO O UNIVERSO DE PESQUISA, MERGULHANDO NA PAISAGEM CULTURAL *MBYÁ*: ALEGORIAS SOBRE DISCURSOS E PRÁTICAS EM CENÁRIOS ETNOGRÁFICOS (INTERÉTNICOS E INTRA-ÉTNICOS) NO SUL DO BRASIL

O objetivo deste capítulo é continuar e ampliar a aplicação de conceitos que permitam uma interpretação antropológica adequada, apresentando categorias em coerência aos dados etnográficos obtidos nesta pesquisa. Aqui, o texto foi organizado a partir de uma tomada de posição epistemológica, para detalhar melhor o marco teórico-metodológico da pesquisa, estruturado pela busca de adequação, em termos conceituais, do sentido das falas e das performances dos atores *Mbyá*, incluindo a consideração sobre minha participação ativa (perceptiva e reflexiva) na composição e seleção final de cada dado empírico analisado. É necessário ter consciência sobre a realidade pluriétnica que engloba os *Mbyá* e a mim, reiterando a constatação de que a interação rotineira entre índios e não-índios se faz sempre dentro de algum campo de disputas (colocando a questão do poder) em processo (colocando a questão da historicidade), assim como as reuniões relatadas anteriormente foram descritas como espaços de negociação dos quais os *Mbyá* participam.

2.1 (Des)ordem, polifonia, fusão de horizontes e alegorias

A interpretação dos dados é posta o mais próximo possível de seu contexto de inscrição. Cada um dos atores observados precisa ser descrito reconhecendo sua liberdade de ação, porque age segundo suas próprias táticas e estratégias em meio aos seus referenciais culturais, desde seu grupo local de origem até a sociedade mais ampla (DE CERTEAU, 1996; SAHLINS, 1990). É importante reconhecer a multiplicidade de sentidos em jogo em cada circunstância etnográfica, explorar a divergência de leituras entre suas testemunhas e aceitar possíveis interpretações diferentes feitas por uma única pessoa em oportunidades diversas.

Não se trata de defender uma pura descrição nominalista da realidade vivida pelos *Mbyá*, mas, sim, trazer elementos empíricos variados, muitas vezes descontínuos e heterogêneos, mas sempre “transbordando” de significados acumulados e pelo uso e pela

incorporação diária enquanto *habitus* pelos *Mbyá*. A base corporal das posições e das disposições sociais (WEBER, 2004; MAUSS, 1974; BOURDIEU, 1985; WACQUANT, s.d.) é valorizada na interpretação do *Mbyá rekó*, ao mesmo tempo, que seus atos e falas são entendidos como escritas e leituras dos seus contextos vividos; e eu agregando as minhas leituras e fazendo-as dialogar com as dos *Mbyá* e as daqueles que escreveram ou falaram sobre eles¹⁷ (RICOUER, 1978).

Discorrer a respeito de atos e falas, compreendendo-os como escrituras e leituras de seus contextos, traduz aquilo que Bruner e Turner (1986) analisam enquanto narrativas, o que permite pensar a performance dos representantes *Mbyá* nessa analogia com o texto. Segundo esses autores, não interessa ao pesquisador apenas o conteúdo do que se fala, mas as intenções e os interesses envolvidos nessa fala. As formas performáticas também são textuais, são também formas narrativas, pois muitas coisas são ditas de formas não-verbais que o antropólogo deve estar atento para perceber.

Buscando um modelo que se adequasse a tal perspectiva, encontrei na noção de alegoria a flexibilidade necessária ao entendimento das rupturas observadas nos contextos etnográficos, refletidas no texto.

A alegoria (do grego *allos*, 'outro' e *agoreuein*, 'falar') normalmente denota uma prática na qual uma ficção narrativa continuamente se refere a outro padrão de idéias ou eventos. (...) Focalizar preferencialmente a alegoria etnográfica (...) chama a atenção para aspectos da descrição cultural que têm sido até recentemente minimizados. Um reconhecimento da alegoria enfatiza o fato de que retratos realistas, na medida em que são 'convincentes' ou 'ricos' são metáforas extensas, padrões de associações que apontam para significados adicionais coerentes (teóricos, estéticos e morais). A alegoria (de maneira mais forte que a 'interpretação') destaca a natureza poética, tradicional e cosmológica de tais processos de escrita (CLIFFORD, 2002:65-6).

As alegorias mostraram-se menos presunçosas, por deixarem explícitos seus limites enquanto modelos narrativos, por deixarem abertas sempre possibilidades de outras leituras, de outras formas de interpretar aquilo que aparece aqui (d)escrito. Sendo possível dizer que a alegoria é apenas contar histórias particulares dialogando com temas mais gerais, então este texto quer demarcar sua posição alegórica.

O reconhecimento de que o texto etnográfico é sempre e inevitavelmente alegórico exige que se tragam as imagens e os símbolos recuperados pela observação de campo, não

¹⁷ Segundo Bruner e Turner, a antropologia e o nativo tornam suas experiências manifestas e compreensíveis através do texto etnográfico, porque a experiência sempre exige uma narrativa, pede que se narre, conectando um tempo passado a um tempo futuro. Assim, a tradição é renovada constantemente, pois é renarrada sempre.

para com eles salvar fragmentos do “reino perdido” da tradição *Mbyá*, mas para utilizá-los na interpretação situacional de suas vozes e posições, reforçando o reconhecimento de sua força, autonomia e dinamicidade. Busquei retratar no texto etnográfico o contexto em que foram feitas as formulações práticas e discursivas dos representantes *Mbyá* e as minhas, posicionando quem fala e quem inscreve na realidade e sobre ela, o que não é fácil de mapear quando a investigação se depara com a mobilidade e dispersão social dos *Mbyá*. Na escolha de uma dimensão capaz de dar maior unidade analítica à complexidade do sistema interétnico que nos engloba, escolheu-se a alegoria do diálogo e da “polifonia” em contextos pluriétnicos, para pensar e descrever cada circunstância etnográfica como o encontro-desencontro entre diversas posições. A alegoria permite o diálogo entre cada situação pontual observada e as teorias antropológicas mais abstratas (CLIFFORD, 2002). Sobre o método dialógico, argumenta o autor:

(...) El etnógrafo, por su carácter de fabulador, es un transgresor. El etnógrafo, o la etnógrafa, pueden mezclar sus propias confusiones, sus violencias y deseos, sus luchas, con la noticia concreta acerca de ciertas transacciones económicas observadas, por ejemplo... Tal método, reputado como falto de disciplina, há servido para remover los fundamentos de la etnografía llevándola, como ciência, mucho más allá de sus propias fronteras. Sólo así la etnografía se torna capaz de solidificar una teoría menos dogmática. (...) La transcripción de los diálogos, la fabulación, incluso, a través de los mismos, tiene la virtud de transformar el texto cultural que comunique las observaciones (ritos, instituciones, Historia, comportamientos y hábitos de conducta) para convertirlo en un discurso personal en el que el científico se esfuerza no sólo en contar lo visto sino en explicarlo a la luz de sus propias inseguridades, de sus propias certezas y de los conocimientos debidos a su bagage cultural (CLIFFORD, 1991: 44).

Neste quadro, a etnografia é entendida enquanto uma operação de transposição de sentidos, de traduções e traições que o método procura controlar, sabendo de antemão sobre a impossibilidade de verificação última do sentido que motiva o “outro” observado¹⁸. Mesmo assim, a formação científica treina o pesquisador, motivando-o, como se suas técnicas pudessem fazer o impossível. Ele aprende a observar, ouvir e registrar a realidade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), operações que geram os dados etnográficos. As correntes pós-modernas da antropologia têm constatado que o realismo etnográfico é antes de tudo um estilo literário. James Clifford (1991) argumenta que as fronteiras entre a antropologia, a literatura e a história são muito fluídas e que o viés literário do texto

¹⁸ Segundo Louis Dumont (1985), há uma diferença fundamental na prática antropológica que inevitavelmente separa o observador, como portador das idéias e valores da sociedade moderna, daqueles que ele observa. Essa diferença entre “nós” e “eles” se impõe a todo antropólogo e é onipresente na sua prática.

etnográfico não compromete o caráter científico da obra, pois o objetivo já não é mais a busca de objetividade na descrição de uma realidade social. Este autor acredita na absoluta importância analítica do texto enquanto prática literária, afirmando que é somente a partir da análise das fronteiras entre o artístico e o científico que se pode apreender no texto etnográfico sutilezas como intenções, sentidos subjacentes que se relacionam diretamente com um contexto social, político e cultural atual mais amplo no qual estão inseridos os atores sociais.

A atenção para as condições de observação, coleta e registro de dados etnográficos é uma das formas de exercer o controle dos desvios produzidos pelas pré-compreensões. A aposta científica na possibilidade da tradução etnográfica, assim como a lingüística, depende do reconhecimento de que a realidade observada envolvendo o “outro” sempre é uma situação ao menos dialógica (CLIFFORD, 2002), um com-texto (GEERTZ, 1989) de disputa e poder pela hegemonia de significados (ORTNER, 1994). Segundo Dumont (1985:13), o observador deve fazer parte, necessariamente, da observação e o resultado de sua pesquisa não deve ser compreendido como um quadro objetivo sobre determinada realidade, “mas o quadro de alguma coisa vista por alguém”. Ele ressalta a necessidade de se relativizar os parâmetros da ideologia moderna na análise de outras sociedades – como é o caso da pesquisa entre os Mbyá-Guarani – para evitar análises que enquadrem os dados dentro de um sistema ocidental de pensamento.

Nessa relação de poder – que permeia a pesquisa científica –, o pesquisador ocupa sempre uma posição privilegiada, na medida em que a fala de seus interlocutores se reduz em última instância à formatação teórica do pesquisador e da antropologia, apesar de alternativas que contemplam mais ou menos a participação dos interlocutores como co-autores das etnografias (CLIFFORD, 2002). Neste sentido, penso que as estratégias cotidianas dos *Mbyá* para manter a dimensão de mistério de sua tradição sejam também maneiras de controlar esse processo de os antropólogos transformarem seus dados de campo, dados sobre a tradição oral de um povo, em um texto científico, antropológico, que será, antes de mais nada, construção do antropólogo e uma visão parcial (CLIFFORD, 1991) de um todo muito complexo. Esta é uma questão ética importante que deve permear as práticas etnográficas e as produções de conhecimento sobre grupos humanos, principalmente porque eles estão aí hoje.

Esta pesquisa foi feita enfrentando contínuas dificuldades de adequação, buscando sempre trazer para o texto a complexidade envolvida na observação das realidades vividas e representadas pelos *Mbyá*. Em primeiro lugar, foi preciso mapear as alternativas válidas de

fundamentação antropológica (teórica e metodológica), fazendo-as interagir com a densidade dos dados da pesquisa de campo, avaliando o grau de aplicação dos paradigmas de objetividade que enfatizam o indivíduo – em sua singularidade autodeterminada – e a descoberta de leis universais do social e do cultural.

Para o caso dos *Mbyá*, não há como medir a aplicação da idéia de objetividade do indivíduo independente do social, nem encontrar a suposta “exterioridade” deste em relação aos sujeitos que o constituem. No entanto, além das opções dicotômicas entre o individualismo e o holismo¹⁹, clássicas nas ciências sociais até a atualidade, é preciso considerar outra existente na matriz disciplinar da antropologia (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003). Trata-se do paradigma da (des)ordem que coloca a centralidade da historicidade, da pessoa e da intersubjetividade. Esta opção fica a meio caminho entre as duas anteriores, fazendo-as perder suas objetividades independentes na medida em que as torna mutuamente dependentes. Esse paradigma mostra-se muito adequado para dar conta, no caso, do perfil dos dados etnográficos inscritos, vistos e ouvidos entre os *Mbyá*.

Aproximando idéias trazidas pelo paradigma hermenêutico²⁰, foi possível incluir minha “participação” na elaboração final dos dados. O modelo da matriz disciplinar da antropologia e seu correspondente epistemológico trazidos pela idéia de “fusão de horizontes” (GADAMER, 1997) foram fundamentais para o encaminhamento da pesquisa. Através da atenção central dada à historicidade dos atores *Mbyá* e à intersubjetividade que os motiva (cuja essência fica fora de acesso pleno ao pesquisador, pelo segredo que lhe atribuem e resguardam), esta pesquisa adota a perspectiva de que o conhecimento científico é feito através de tendências que se articulam, se opõem e se complementam, tal qual a própria realidade etnográfica, como se fosse um encontro de posições marcado pela polifonia ou pela heteroglossia²¹. Considerando que, historicamente, o conhecimento antropológico foi

¹⁹ Sobre a definição desses dois conceitos, ver “léxico de algumas palavras-chave” em Louis Dumont (1985:279).

²⁰ Refiro os termos utilizados por Cardoso de Oliveira para designar o paradigma da (des)ordem, mas é necessário reconhecer a existência de outros termos difundidos na literatura antropológica para designar tendências teóricas semelhantes, como são as: reflexiva, relativista, contextualista, pós-moderna, interacionista, metafórica, alegórica, dialógica, da prática etc. Embora existam diferenças marcantes de cada uma delas em relação às demais, todas elas demarcam essa dependência inevitável entre o individual e o social mediada pelo pesquisador.

²¹ Os termos polifonia e heteroglossia são tomados aqui no sentido radical recuperado por James Clifford da análise de Bakhtin (no seu trabalho de 1953) sobre o romance polifônico. “Para Bakhtin, preocupado com a representação de todos não-homogêneos, não há nenhum mundo cultural ou linguagem integrado. Todas as tentativas de propor tais unidades abstratas são constructos do poder monológico. Uma ‘cultura’ é, concretamente, um diálogo aberto, criativo, de subculturas, de membros e não-membros, de diversas facções. Uma ‘língua’ é a interação e a luta entre dialetos regionais, jargões profissionais, lugares-comuns genéricos, a fala de diferentes grupos de idade, indivíduos etc.” (CLIFFORD, 2002:49).

construído no estudo comparativo das representações sociais obtidas junto aos diversos grupos étnicos estudados, então é necessário admitir que – como acrescentam os antropólogos pós-modernos – os “informantes” e “observados” nativos também são autores que dialogam (quase sempre anônimos) com nossa matriz científica, através da escrita de seus etnógrafos, sendo outras vozes que participam da referida polifonia.

Não basta mais fazer teorias distanciadas das representações nativas, porque é preciso dialogar cientificamente com elas, inscrevendo contextos e os descrevendo enquanto cenários etnográficos. Abu-Lughod em *Writing against culture* de 1991, defendendo a idéia de que o que se verifica no nível sociológico é atualizado constantemente nas práticas cotidianas, argumenta a favor de uma “etnografia do particular”, através da qual se pode fazer o particular (cenários e situações específicas) falar de algo mais geral. Ela afirma que não é de graça que se relacionam, no texto etnográfico, alguns aspectos do particular, mas porque esses aspectos de certa forma são paradigmáticos da “realidade” que o pesquisador está pretendendo interpretar e retratar. Porém, como enfatizam John e Jean Comaroff (1992), deve-se também procurar sair desse particular, não centrar a etnografia apenas nos indivíduos, mas procurar contextualizar as pessoas dentro de seu grupo e o grupo dentro do contexto mais amplo no qual se encontra. Para esses autores, a etnografia é justamente a junção entre o “particular” e o “geral”, é a conexão, ou melhor, as conexões entre o “micro” e o “macro” da realidade estudada. Foi essa perspectiva que procurei adotar em minha pesquisa.

Assim, não é adequado retratar os *Mbyá* como um todo estável e essencial, mas sim mostrá-los como sendo produto de uma “narrativa da descoberta, em circunstâncias históricas específicas” (CLIFFORD, 2002:88). Todo trabalho de etnografia sempre é polifônico, anexando vozes literárias (escritas dos autores e obras lidas) e vozes “nativas” inscritas, transcritas e traduzidas pela pesquisa, sistematizadas pela narrativa dos pesquisadores. Por isso, aqui se adota o conceito de diálogo como parâmetro de síntese teórico-metodológica da pesquisa realizada entre os *Mbyá*, integrando suas narrativas explícitas e interpretando-as desde seu contexto de formulação, que se faz no espaço da diversidade em que vivem os *Mbyá*. Este trabalho pretende contribuir na tradução, em termos científicos, aquilo que os *Mbyá* estão nos comunicando, usando como auxílio analítico o enquadramento espacial e corporal da sua “textualização”, aspectos mais silenciosos ou “ocultos” de seu modo de vida (*Mbyá rekó*), pano de fundo sobre o qual se faz o sentido das falas e da “atuação” que expressam aos interlocutores *jurua*.

Em meio às dificuldades iniciais, o trabalho sofreu oscilações na amplitude de delimitação do seu campo, o que perturbou inclusive a escolha dos locais a aprofundar minha inserção etnográfica. No início, busquei um enquadramento geográfico preciso, de maneira a dar um caráter monográfico a este estudo social, como se espera das pesquisas etnográficas. No entanto, ficou claro, aos poucos, que o mergulho etnográfico entre os *Mbyá* exigia a adoção de marcadores espaciais mais amplos e flexíveis, descartando critérios mais rígidos à definição das fronteiras do objeto e do universo da investigação. Afinal, os princípios positivos da ciência e o caráter monográfico que se esperam de uma pesquisa etnográfica exigiam rigor e precisão nessa tarefa e parecia-me impossível escapar dessas exigências.

No Rio Grande do Sul, os *Mbyá* vivem em situação muito distinta do isolamento geográfico, pois apesar de terem algumas aldeias em terras demarcadas, eles vivem também distribuídos em famílias independentes, dispersos nos espaços existentes entre os lotes de propriedade privada; entre parentes afastados por até centenas de quilômetros, convivendo com o ritmo acelerado das rodovias e freqüentando regularmente o burburinho das cidades.

Assim, como descrito no capítulo I, ultrapassei a suposição de isolamento social para incorporar as noções de redes sociais (BARTH, 1988) e sistemas pluriétnicos. Desta forma, foi possível compreender melhor a territorialidade *Mbyá*, em sua contínua mobilidade, em sua dispersão frente ao domínio civilizado da terra (GARLET, 1997). Como coloca Pacheco de Oliveira (2004), não há como supor fronteiras absolutas entre um “dentro” e um “fora” das culturas indígenas pesquisadas, porque todos nós (incluindo os *Mbyá*) estamos dentro de um mesmo sistema multicultural e globalizado.

Diálogo é a metáfora metodológica para o estudo dessas mediações interétnicas, justificando a apresentação de cenários e histórias (particulares), retratando relações ordinárias observadas entre atores sociais, descrevendo interpretativamente situações interpessoais que unem e separam os *Mbyá* daqueles que não o são e tomando tudo isso como alegorias de temas antropológicos mais gerais. Esta pesquisa etnográfica sempre ocorreu – e continua ocorrendo – nesse espaço limiar, constatando e aproveitando a abertura dos *Mbyá* para participarem da interlocução que se criou comigo e com as instituições que atuam entre eles, com os *jurua* vivenciando constantemente os limites impostos por sua autodeterminação.

O fenômeno social é um fenômeno espacial, o que se pode estudar desde a noção de paisagem e seus cenários cotidianos. O espaço está para o cientista social, assim como o tempo está para o historiador. A análise social precisa situar seu objeto no espaço, justificando

que aqui foram adotadas categorias que acredito serem mais adequadas aos padrões culturais *Mbyá*, na organização espacial e funcional das suas relações sociais (HALL, 2005).

Espaço, geografia e território são categorias amplas e interligadas, servindo para o entendimento de grandes amplitudes nas quais os grupos *Mbyá* (e outros) estão inseridos (GARLET, 1997). Lugares, circunstâncias etnográficas, contextos interétnicos e cenários são as equivalentes para tratar do espaço em pequenas amplitudes, daquelas que estão acessíveis aos olhos do pesquisador. A intenção aqui é demonstrar que ambas as amplitudes, a macro e a micro, se complementam e se atualizam para cada um dos atores enquanto paisagem.

Foi quando adotado o quadro teórico e metodológico implicado nas noções de polissemia, diálogo, textualização, contexto de sentido, cenários, que a pesquisa valorizou conceitualmente os espaços intermediários, dirigindo o foco também ao registro das interações com as instituições, situações em que os atores *Mbyá* demonstram reiterada capacidade performática, manifestando verbal e ritualmente a manipulação étnica, ativa e irreduzível de uma intencionalidade étnica própria, capaz de mobilizar e ultrapassar divergências e conflitos internos (NOVAES, 1993).

Entretanto, investigar através da alegoria do diálogo interétnico não significou menosprezar a importância interpretativa da vivência *Mbyá* em seu espaço cultural autônomo e radicalmente diferente do nosso, base de sua alteridade. Ao contrário, foi mantido o interesse em explorar contextos específicos, inscrever a observação no terreno das interações entre e intra-comunitárias, incluindo a observação etnográfica do pátio da casa (*oká*) naquelas relações concretas que se fazem na beira do fogo (*tatapy*) enquanto espaço privilegiado de sociabilidade e comensalidade para os *Mbyá*. Fazer etnografia no cotidiano de uma comunidade *Mbyá* é observar e inscrever sobre os fundamentos corporais de seu sistema cultural e também sobre as formas próprias de representação da pessoa

Assim, embora a etnografia do contato evidencie um processo inevitável de transformações, as narrativas trazidas neste texto fundamentam alegorias com grande força simbólica, indicando ser antropológicamente necessário preservar o reconhecimento sobre a irreduzibilidade da tradição “praxiológica” (no sentido das “técnicas corporais” de Mauss), social, cosmológica e cultural dos *Mbyá*, que se mostra aberta o suficiente para integrar o novo sem comprometer sua identidade, ao menos de maneira mais evidente para um observador *juruá*. Esta conclusão resulta tanto da experiência etnográfica entre os *Mbyá* nesta pesquisa, quanto das informações obtidas na literatura etnográfica mais recente sobre os povos Tupi-Guarani do continente, que são caracterizados por uma grande variabilidade

sociológica, fundamentada em uma grande homogeneidade cosmológica (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; HÉLÈNE CLASTRES, 1978). O pessimismo de Curt Nimuendaju quanto ao futuro dos Guarani na primeira metade do século XX (cf. Viveiros de Castro à Introdução da edição brasileira do livro de Curt Nimuendaju [1987] sobre os Apapocuva-Guarani) foi substituído pelo reconhecimento científico de sua capacidade de resistência cultural quase um século depois, manifesta objetivamente pelo contínuo crescimento das taxas populacionais dos grupos *Mbyá* nas últimas décadas, grupos que mantêm a fundamental importância da língua materna entre todos os seus membros.

Apresentar histórias das descobertas da pesquisa e descrever as oportunidades em que se observou os *Mbyá* fazendo as suas narrativas sobre si próprios e sobre os *juruaá* (por exemplo, aprendendo um termo jurídico ou se apropriando de um conceito antropológico, como tantas vezes os presenciei fazendo) colocam a importância de explicitar o processo de construção da relação entre eu – pesquisadora – e os *Mbyá*. É válido trazer aqui o comentário de Renato Rosaldo (1991, p. 20), de que todo etnógrafo é um sujeito situado ou re-situado, que está preparado (conforme sua idade, sexo, classe social etc.) para ver certas coisas e não outras.

Pelas diversas razões expostas ao longo desta dissertação, pode-se dizer que sua base etnográfica transcorreu e transcorre como um encontro de tradições, de historicidades diversas, cada qual resultado de um horizonte cultural específico. Ou seja, eu – enquanto pesquisadora – dirigi minha consciência para minha historicidade e busquei a abertura à compreensão da consciência histórica do “outro”. Desta forma, o conceito de fusão de horizontes de Gadamer é interessante para analisar esse encontro, uma vez que consiste na:

[...] comunicação de distintas tradições, que caracteriza todo ato de compreensão e através da qual se revelam o significado e a verdade. A fusão de horizontes é um processo dialético mediante o qual, ao mesmo tempo que vou conhecendo o objeto cultural em sua radical alteridade, também me vou conhecendo a mim mesmo como historicamente finito; é dizer historicamente limitado por outras tradições enquanto formas de compreensão e estar no mundo (ULIN, 1990:144).

Na realidade, a fusão de horizontes acontece dentro do próprio ser que pensa e, no caso do antropólogo, proporciona uma flexibilidade sobre si mesmo, sobre sua própria tradição e não somente sobre o universo do “outro”.

Nesse caminho de investigação, fez-se a opção pelo estudo das relações ordinárias e cotidianas observadas em contextos espaciais específicos (cenários recuperados pela etnografia), de abrangência micro-social, tornando-as alegorias e relatos, de maneira a fazer a pesquisa igualmente escapar do comprometimento intelectual com modelos pressupostos rígidos e abstratos, daqueles que entendem as unidades sociais estudadas enquanto blocos homogêneos, comunidades supostas como harmônicas e destituídas de contradições. De fato, a pluralidade é o solo em que se faz a etnografia entre os *Mbyá*.

A observação etnográfica entre os *Mbyá* é rica em demonstração de conflitos que se proliferam dentro das aldeias e dos acampamentos, surgindo divergências evidentes entre lideranças e entre outros *Mbyá* envolvidos. Tais divergências fazem parte da realidade etnográfica, porque elas são estimuladas por fatores exógenos (marginalidade no contexto brasileiro) e porque é possível reconhecer elementos culturais internos que estimulam os conflitos e provocam cisões, ao estilo do que Pierre Clastres designou “sociedade contra o estado” (1978). Há traços tradicionais dos *Mbyá* que se organizam de maneira a manter um nível baixo de cristalização das instituições sociais, reduzidas ao nível do núcleo doméstico toda vez que ocorre um conflito político ou uma fase de dificuldades no abastecimento alimentar.

2.2 Antropologia das práticas e etnografia entre os *Mbyá*

Todo texto antropológico é um movimento narrativo inserido na matriz disciplinar que o funda, seguindo a linearidade construída pela posição e inserção social do pesquisador que o escreveu, tão mais interessante quanto mais faz contrapor posições, tão mais rico quanto mais consegue contrapor tradições e as fazer dialogar em suas contradições (“com tradições”).

Noções mais essencialistas como “sistema”, “estrutura”, “cultura” não se tornam invalidadas na posição aqui adotada²², mas passam a receber uma atenção metodológica secundária, todas elas entendidas como derivadas da ação humana – esta sim, objeto da observação direta. Em sua obra “The fate of culture”, de 1999, Sherry Ortner recomenda que

²² O propósito desta pesquisa não é dedicar-se à aplicação de uma teoria geral sobre os *Mbyá*, embora a consideração sobre “estruturas” seja inevitável, porque elas, como escreveu Geertz, “(...) constituem a própria matéria de que é feita a antropologia cultural (GEERTZ, 1997, p.10).

se fale menos em sistema cultural e se enfatize mais a produção de significados, na medida em que “sistema” sugere a existência de algo estável e fechado. Assim, é mais apropriado enfatizar os **processos de significação**. Focando a interpretação antropológica das práticas em contextos etnográficos, torna-se possível superar a dicotomia clássica estabelecida na filosofia do ocidente entre idealismo e materialismo. Recupera-se a centralidade da idéia de práxis à significação humana, principalmente pela vantagem dela ser mais acessível à observação etnográfica e permitir compreender as posições e disposições duráveis, a “imitação prestigiosa” (*habitus* na versão de Mauss) que torna possível a ordenação do social.

As metáforas do teatro tornam-se úteis ao entendimento dos processos sociais, da atuação dos agentes (atores) que acionam e atualizam os símbolos do sistema, da estrutura e da cultura. Por isso, pode-se dizer que a ênfase está no ator e nas suas práticas cotidianas, não, na estrutura social. A diferença básica em relação à ênfase dada à estrutura é de que o cotidiano é entendido como extremamente politizado, havendo, desde o núcleo familiar, disputas por poder. De acordo com Sherry Ortner (1994), todas as relações do dia-a-dia estão permeadas por relações de poder e de contradição de interesses dos indivíduos, mesmo entre aqueles que fazem parte de um mesmo grupo, como por exemplo, os *Mbyá*. Nessa perspectiva, os atores sociais não podem ser considerados como meros reprodutores de performances funcionais definidas mecanicamente em coerência aos papéis que desempenham na estrutura social. Termos como “homem e mulher”; “médico e paciente”; “branco e índio” etc. definem-se em relações nas quais, como partes, estão constantemente presentes questões de poder, autoridade e de controle de definição da realidade.

Na antropologia que valoriza a dimensão da práxis²³, ao invés de, metodologicamente, partir das estruturas da sociedade postuladas *a priori*, procura-se identificar quais são as práticas dos atores sociais como um meio de encontrar a que padrões remetem. Esta é, na verdade, uma questão de ênfase, mas uma questão importante. Assim, deve-se iniciar a análise por aquilo que é observável pelas ações mais ordinárias e daí contextualizar o observado. Os

²³ Falamos de práxis para se referir àquilo que se tem identificado no meio acadêmico como “teoria da prática”, que, como salienta Ortner, não se trata propriamente de uma teoria e nem de um método, mas de uma orientação em torno do qual um conjunto de teorias está em desenvolvimento ou em re-elaboração. Essa abordagem vem se desenvolvendo desde a década de 1970 em mútua influência entre intelectuais da Europa e dos Estados Unidos, apresentando ampla diversidade de propostas, mas todas elas compartilhando, como elemento básico, a compreensão da dimensão prática da cultura e da sociedade.

²³ Segundo Adam Kuper (2002), os antropólogos pós-modernos tiveram que pensar em uma nova metodologia para a escrita, uma vez que não se aceita mais o argumento da neutralidade na pesquisa. Assim, começam a defender a idéia de que o pesquisador deve aparecer no seu texto, pois faz parte dele.

teóricos modernos da prática tentam apreender e explicar as relações obtidas entre a ação humana e o “sistema”. São diversos os trabalhos que apontam nesta direção (BURKE, 1989; DE CERTEAU, 1996; WACQUANT, 2002; entre outros).

Sherry Ortner (1999) enfatiza a necessidade de se considerar a “visão sociológica” na análise antropológica. Ou seja, o contexto político-econômico do grupo a ser estudado e o contexto histórico em que vive o grupo e em que vive o etnógrafo devem fazer parte da análise²⁴. Essa “antropologia da prática” tem por objetivo realizar a fusão entre a análise sociológica e uma abordagem da dimensão simbólica, pois o símbolo só existe no momento em que é posto em prática, ou seja, o questionamento inicial deve ser: o que as pessoas estão fazendo e como? Pois não se pode reduzir um sistema simbólico do processo de fazer, o que remete ao papel do ator (GEERTZ, 1989). Em outras palavras, o processo simbólico só é observável enquanto está sendo produzido, enquanto alguém o está produzindo (ORTNER, 1999).

A partir de um novo entendimento processual do conceito de cultura, integrando as noções de poder (dominação, resistência), cria-se a convergência entre antropologia e história, na medida em que se reconhece a historicidade como qualidade intrínseca da pessoa. Entretanto, não se trata de integrar a metodologia histórica na prática antropológica, simplesmente, é preciso que haja a compreensão de que o próprio objeto da antropologia é histórico. Segundo autores que são identificados com a antropologia da prática,

[Uma] mudança na noção do conceito de cultura tem se manifestado de diversas formas. No nível da teoria, o conceito de cultura tem se expandido pela noção foucaultiana de discurso e gramsciana de hegemonia. Ambos enfatizam a cultura colocada em relações desiguais e diferenciadas, relativas a pessoas e grupos em diferentes posições sociais. No nível da pesquisa empírica, tem havido uma explosão de estudos em universos culturais de diferentes classes, grupos étnicos, grupos sociais e também nas formas como esses universos culturais interagem.

(...) O aspecto central do conceito de cultura tem sido a reclamação de uma coerência relativa e consistência interna – um “sistema de símbolos”, uma “estrutura de relações”. Mas uma intrigante linha de discussão na teoria crítica contemporânea tem agora proposto uma alternativa: cultura como múltiplos discursos, coexistindo com campos dinâmicos de interação e conflito (tradução da autora, DIRKS; ELEY & ORTNER, 1994:03).

É possível aproximar uma das dimensões da argumentação de Peter Burke (1989), ao tratar do tema amplo da cultura popular na Europa na Idade Moderna. O autor situa a

elaboração intelectual em torno à idéia de cultura popular como característica desse período, mas para demonstrar o quanto a intelectualidade moderna esteve limitada para compreender a diferença cultural das manifestações coletivas, a partir de então, classificadas como populares.

(...) Existiram boas razões literárias e políticas para que os intelectuais europeus descobrissem a cultura popular no momento em que o fizeram. No entanto, a descoberta podia ter se mantido puramente literária, não fosse a existência de uma tradição mais antiga de interesse pelos usos e costumes que remontava à Renascença, mas que vinha tomando um colorido mais sociológico no século XVIII. A diversidade de crenças e práticas em diferentes partes do mundo vinha se mostrando cada vez mais fascinante, como um desafio para revelar a ordem sob o aparente caos. Do estudo dos usos e costumes no Taiti ou entre os iroqueses, foi apenas um passo para que os intelectuais franceses passassem a olhar para seus próprios camponeses, que julgavam quase igualmente distantes em suas crenças e estilo de vida. (...) A cultura popular de 1800 foi descoberta, ou pelo menos assim julgavam os descobridores, bem a tempo. O tema de uma cultura em desaparecimento, que deve ser registrada antes que seja tarde demais, é recorrente nos textos, fazendo com que eles lembrem a preocupação atual com as sociedades tribais em extinção (BURKE, 1989:42-3).

Esse empenho intelectual gerou produtos, descrições dos usos e costumes como traços independentes dos sujeitos que os criam, constituindo uma visão fechada de cultura. A transcrição literária deu um estatuto permanente ao que se acreditava estar em desaparecimento, ao que se pensava ser um acervo tradicional incapaz de suportar transformações sem que perdesse sua identidade. Por outro lado, é preciso demarcar a distância desde então criada entre a permanência do texto que registra a tradição e a historicidade daquele que vivencia sua transformação no tempo. Burke coloca que muito da cultura que se passou a chamar de popular advém da tradição oral ou mesmo de outras maneiras igualmente eventuais: também na forma de “enunciado”, enquanto processos práticos (festividades, rituais religiosos compartilhados, apresentações artísticas etc.). Estas manifestações populares não deixaram muitos registros escritos. A cultura oral quase não era documentada, dependendo da atividade realizada por alguém letrado. Assim, era registrado apenas aquilo que interessava às classes altas, de onde vinha a intelectualidade que produzia estes registros. A curiosidade pelo exótico do povo surgiu como prática de satisfação intelectual, modificando significados, sentidos etc. O mesmo pode ser pensado, por extensão, com relação às populações indígenas, na medida em que se caracterizam fundamentalmente pela tradição oral e manifestações rituais, passando por um processo similar de alienação do processo de construção de sua própria história e identidade.

Loïc Wacquant, em seu texto “Corpo e alma”, de 2002, sobre os lutadores de boxe e o espaço da academia, trata de questões importantes do ponto de vista desta discussão antropológica, e interessantes para realizar a leitura da etnografia sobre os *Mbyá*. O autor reivindica uma sociologia do corpo, no sentido de uma necessidade de viver as experiências (etnográficas) com o próprio corpo, que ficam impressas em nossas representações e emoções. A partir disso, levanta um questionamento sobre as fronteiras entre o “dizível” e o “indizível”: como traduzir essas experiências no texto etnográfico? Argumenta que é desafio da antropologia realizar uma aproximação dessas dimensões da realidade pesquisada. Além do desafio etnográfico, há o desafio da narrativa, da construção do texto, de passar essas experiências vividas com o corpo, para um texto.

Sua descrição etnográfica sobre o espaço da *gym* no gueto caracteriza-se por valorizar a prática, focalizando as práticas corporais, através do testemunho pessoal de sensações e impressões e também através das descrições e relatos das práticas dos atores sociais de sua pesquisa. Wacquant contextualiza os atores, os restitui como personagens sociológicas (de onde vêm, quais suas trajetórias particulares e experiências).

Assim, toda a monografia etnográfica existe enquanto narrativa etnológica, porque o pesquisador registra interpretando a realidade cultural observada desde a experiência de campo. Como escreveu Geertz (1989), o etnógrafo não estuda “a” aldeia, mas “na” aldeia, utilizando toda a bagagem apreendida na sua formação acadêmica para definir temas sociais relevantes. No caso desta pesquisa, os dados etnográficos dos *Mbyá* são examinados à luz de parâmetros que reservam destaque ao cerne da diferença cultural, reconhecendo intencionalidade e autonomia como traços típicos dos interlocutores indígenas, admitindo existir entre os *Mbyá* um perfil cultural independente e radicalmente diferente daquele existente mais amplamente em seu entorno, a partir de padrões culturais que canalizam as emoções e os sentimentos das pessoas que os compartilham, algo que só pôde ser conhecido por mim por caminhos transversos, comparando os dizeres e as ações dos *Mbyá* e assimilando esse conhecimento na experiência efetiva (e afetiva) da pesquisa, no aprendizado incorporado pela “participação observante”.

Concentrando sua atenção na interpretação da práxis e do *habitus*, do corpo enquanto meio privilegiado de atualização prática dos padrões culturais, do contexto etnográfico entendido como texto, e a atuação dos nativos enquanto performática de gestos e falas, a antropologia tornou-se uma ciência do sentido, dialogando com os métodos e teorias da história, da filosofia, da lingüística, da crítica de arte e da psicanálise.

A primazia do vivido também faz parte da “hermenêutica” dos *Mbyá*, sendo um dos tantos pontos de contato com a formulação contemporânea da epistemologia, da consciência fenomenológica imbricada no ato da interpretação, característica comum à direção analítica iniciada de dentro da antropologia por trabalhos inovadores como os de Franz Boas e Marcel Mauss; o primeiro, a equacionar a configuração cultural das capacidades visuais; o segundo, pelo resgate da dimensão prática da técnica em sua fundamentação corporal. A partir de então, tornou-se possível ao pesquisador libertar-se da procura exclusiva pela explicação racional do outro, reconhecendo que a grande força cultural das emoções pode suspender e anular a ânsia por uma explicação definitiva do mundo (ROSALDO, 1991).

As emoções são uma forma de mergulhar na realidade cultural dos *Mbyá*, porque uma de suas estratégias interculturais é conquistar os não-indígenas pelo “coração”. Suas palavras são ricas de significados, e só assumiram uma dimensão mais marcante quando pude reconhecer a vivência que está na base de suas formulações discursivas. Isso não resulta de uma maior sensibilidade minha, como pesquisadora, porque a emoção é bastante recorrente entre quase todos aqueles que se permitem tocar pela mensagem transmitida pelos *Mbyá*, seja quando se escuta as crianças Guarani cantando em coral, acompanhadas de instrumentos tradicionais, seja pela força das palavras expressas pelos *Mbyá* em eventos oficiais. A emoção e o sentimento organizam as relações ordinárias dentro dos acampamentos e das aldeias *Mbyá*, às vezes canalizados nos rituais coletivos que congregam diversas famílias extensas.

A convergência da antropologia com o movimento hermenêutico tem sintonia com a necessidade de empreender a busca de sentido aos dados etnográficos deste trabalho. A pesquisa entre os *Mbyá* mostra o quanto as “(...) pré-compreensões atuam inevitavelmente nos bastidores inconscientes em que se engendram as proposições, mesmo as científicas (SOARES, 1994:12)”. As interações ocorridas comigo em campo, o contato intenso com as diferenças de sentido manifestas pelo silêncio ou pela fala, pela imobilidade ou pela dança dos *Mbyá*, tudo isso culminou na minha capacidade em reconhecer existencialmente²⁵, empiricamente, aquilo que expõe a dimensão da interpretação, i.e.: o quanto eu e todo o etnógrafo estamos mergulhados e limitados ao nosso próprio mundo histórico e cultural, compartilhando as conseqüências de nossas tradições intelectuais. Ao fazer etnografia e mergulhar em outro universo simbólico, o pesquisador pode ficar inicialmente perdido ao reconhecer que sua possibilidade de conhecer o “outro” está em direta relação com sua

²⁵ O impacto existencial da pesquisa etnográfica é assunto retomado por muitos antropólogos. Veja-se, por exemplo, Evans-Pritchard, em *Os Nuer* (2005: 247) e Roberto da Matta, em *O ofício do etnólogo ou como ter Anthropological Blues* (1978).

capacidade de vislumbrar convenientemente o seu próprio quadro de referência de sentido, pelo qual pensamos, compreendemos, comunicamos e agimos no mundo.

Foi nessa “expedição” abstrata ao cerne do meu horizonte cultural e à matriz disciplinar da antropologia que descobri a centralidade dos conceitos de pluralismo, polissemia, heteroglossia, divergência de significado, sentido circunstancial e estratégico, táticas coletivas, adequação cultural do corpo e do movimento no espaço e no tempo; conceitos adotados para melhor expor e equacionar a participação do “outro” na produção do meu conhecimento etnográfico, apostando na possibilidade de entendimento entre “corporalidades” e lógicas tão diversas, partindo da existência de emoções em comum a conduzir a transmissão de mensagens. Além dos inúmeros paralelismos a mostrar a possibilidade na “fusão” do horizonte antropológico com as referências culturais *Mbyá*, meu empreendimento ainda é justificado pela predisposição manifesta pelos *Mbyá* em participarem da interação dialógica comigo e com diversos representantes do “mundo do *jurua*”.

A centralidade reivindicada pelos *Mbyá* para o envolvimento emocional como meio de acesso privilegiado ao seu mundo cultural é oposta à “imparcialidade indiferente” formulada pelas normas clássicas da etnografia. Rosaldo (1991) critica o modelo de trabalho imposto pela imagem metafórica do “Etnógrafo Solitário”, aquele que buscava produzir um retrato transparente da cultura estudada, mas reconstituída de tal forma cristalizada que parecia apta a ser exposta em um museu. A fórmula do etnógrafo solitário vigorou até que ocorresse a reconfiguração do pensamento social a partir do final da década de 1960, quando a atenção voltou-se mais à interpretação de casos específicos do que a fórmulas e explicações gerais.

O pluralismo de posições corresponde ao reconhecimento antropológico sobre a diversidade cultural, na atenção diferenciada para cada caso etnográfico trazido ao reconhecimento mais amplo, assim como os *Mbyá* tornam-se cada vez mais visíveis na composição multicultural do Rio Grande do Sul. E, ainda mais, participando ativamente na construção de uma fusão de horizontes com seus interlocutores não-indígenas.

2.3 Corpos atuando no espaço, compondo paisagens

A etnografia é concretamente o envolvimento físico e corporal do pesquisador (WACQUANT, 2002) em outros contextos coletivos, adquirindo por todos os órgãos do sentido (visão e audição principalmente, mas também olfato, gustação e tato) informações do meio e das condutas ordinárias das pessoas com as quais interage. As técnicas de observação etnográfica dependem da inserção do pesquisador na realidade cotidiana do grupo pesquisado; inserção de corpo e mente na experimentação dos fenômenos da alteridade onde ela é mais manifesta. Assim, a experiência etnográfica é inevitavelmente fisiológica, afetiva e existencial; por isso descrita como resultante do “choque cultural” e esse como caminho inevitável para despertar o estranhamento e motivar o exercício antropológico da alteridade.

O corpo do etnógrafo é a principal ferramenta de acesso ao estudo da alteridade cultural, porque é através dele que percebemos e apreendemos o comportamento das pessoas. A observação participante dá acesso evidente a gestos, falas e simbolismos daqueles que são pesquisados, mas tanto o etnógrafo quanto estes já se encontram moldados previamente pelas formas sociais de constituição dos seus corpos e do espaço onde a pesquisa acontece, também pela maneira como o ambiente se encontra organizado e da maneira como é coletivamente percebido e representado. O corpo sustenta-se e se move no espaço, mas este não é apenas um *habitat* inerte, porque a essência física da matéria e a da fisiologia de plantas e de animais não são substâncias universais acessíveis imediatamente à percepção. A “substância” da matéria ou da natureza não são fatos em si, são construções típicas da projeção cultural promovida pela ciência, aquela que supõe a existência de um mundo físico independente do sujeito que observa.

O corpo e o espaço tornaram-se dois mundos separados, como instâncias distintas e independentes na metodologia científica moderna, uma como interior e a outra como exterior, dicotomia que os trabalhos de Émile Durkheim, Franz Boas e Marcel Mauss auxiliaram a equacionar e a redefinir (em paralelo à fenomenologia, à lingüística e à psicanálise). “Dentro” e “fora” perderam um limite rígido, tornando-se permeáveis e inter-cambiáveis depois que se tornou amplamente reconhecido que o olho que vê é o da tradição (BOAS, 2004). Assim, corpo, espaço – e a fronteira entre eles – compõem uma única realidade, só podendo ser definidos numa relação complementar. A antropologia do espaço (HALL, 2005) considera essa zona de mediação, analisando a interferência da cultura nas formas de percepção corporal do ambiente, numa amplitude que ultrapassa o entendimento lógico e remete à construção de

imagens sonoras, visuais, tácteis e olfativas, organizadas segundo padrões “ocultos” ao entendimento apenas racional, discursivo e abstrato.

O espaço físico sempre é percebido segundo as categorias e representações coletivas incorporadas pelas pessoas de seu meio social imediato, do círculo doméstico ao de vizinhança. Cada sociedade habilita seus indivíduos para certas capacidades perceptivas, em detrimento da anulação ou apagamento de outras; estabelece a amplitude de intimidade corporal ou de proximidade física suportável; e define critérios implícitos de privacidade ou de compartilhamento no momento de satisfação das necessidades fisiológicas pelos indivíduos que a compõem. Como coloca Edward Hall:

(...) Pessoas de culturas diferentes não apenas falam línguas diferentes mas, o que possivelmente é mais importante, *habitam mundos sensoriais diferentes*. Uma triagem seletiva de dados sensoriais admite alguns dados e exclui outros, de tal modo que a *experiência como é percebida* através de um conjunto de filtros sensoriais determinados pela cultura é totalmente diferente da experiência percebida através de outro conjunto (2005:3).

O meio sempre esteve presente como fator elucidativo do comportamento humano, embora antes concebido como fator externo e determinante no nível da fisiologia. Foram os tempos do determinismo geográfico e das teorias das raças, perspectivas superadas pela abordagem do social e do cultural que deu origem à antropologia. Depois que a idéia de meio foi enriquecida pela perspectiva de Boas, os etnógrafos passaram a compreender as determinações “materiais” da existência humana nos termos em que elas assumem importância para o grupo em estudo, reconhecendo continuidades entre a ordem natural e a cultural (EVANS-PRITCHARD, 2005).

Da mesma forma, o *habitat* não é inerte porque cada grupo humano age sobre o ambiente alterando tecnicamente os elementos naturais ao longo das gerações, tornando o espaço físico uma paisagem cultural em extensão às concepções de corpo e de pessoa atualizadas nas relações interpessoais. A cultura estabelece implícitas formas de descanso e comensalidade; ordena a distribuição das coisas no espaço, a altura do teto e o tamanho da casa, a posição e o tamanho do pátio, o local de assentamento do acampamento e a rota dos caminhos que separam as diversas comunidades; enfim, transforma o meio ambiente em território. É preciso conectar essas observações teóricas com os dados da experiência etnográfica entre os *Mbyá*, marcando características que auxiliem a compreender aspectos do

corpo e da percepção *Mbyá* de si e do mundo, manifestos e reconhecidos ao longo da pesquisa.

Uma importante contribuição no sentido de analisar as opções conceituais que permitem compreender o “meio” em relação à etnografia é trazida por Rita Segato (2005), que faz a distinção entre “espaço”, “território” e “lugar”, para compreendê-los mutuamente dependentes:

Na realidade, nas definições de território que venho propondo, o espaço da natureza, como noção de uma paisagem natural e pré-cultural, quase desaparece. Trata-se de definições muito mais radicais que a formulação clássica entre os geógrafos humanos para superar o determinismo ambiental do século XIX. Esta formulação faz referência a uma interação entre a sociedade e o meio ambiente pré-existente, e supõe que a cultura trabalha com materiais oferecidos por sua área natural, originando assim uma paisagem cultural idiossincrática (...). O âmbito territorial de uma cultura seria, aqui, resultado dessa interação (2005:5).

O conceito de “espaço” é o mais abstrato e sua utilização serve para manter presente o referente indeterminado da realidade (o “real”), lembrando que os corpos das pessoas e os objetos estão colocados compondo o meio que os ultrapassa e os totaliza, pois sempre há uma parcela do espaço que se torna ofuscada pelo viés da tradição coletiva de que se faz parte (o território etnicamente “imaginado”) e pela “posição” adquirida desde o lugar que fundamenta a experiência pessoal (simbólico). A propriedade desse modelo é grande para o caso dos *Mbyá*, convergindo a observação dos atores em cenários específicos, em certos lugares que se ligam a noções próprias de território coletivo e sua atualização como paisagem para cada um deles.

Paisagem cultural é uma expressão cada vez mais difundida em diversos campos do conhecimento, incluindo: arquitetura, antropologia, arqueologia, geografia, além do uso por administradores e políticos. Sua utilização serve aqui para enfatizar a metáfora visual, para reforçar o entendimento da diferença cultural pelas percepções que cada *Mbyá* pode ter de seu “assento junto aos seus fogos”, num ponto de vista que parte dos filtros de percepção adquiridos no *Mbyá rekó*. Paisagem é alegoria para transpor a análise às dimensões “ocultas” no sentido da antropologia do espaço de Edward Hall. Porém, esta referência não deve ser lida como uma proposta utópica de fazer o leitor sentir-se como um *Mbyá*, porque nem mesmo uma profunda experiência etnográfica pode superar o limite de não-pertencimento ao grupo, porque o etnógrafo não adquiriu os mesmos filtros perceptivos que os *Mbyá* recebem desde a

infância, embora ele possa chegar mais perto pelo aprendizado da língua e pelo convívio diário.

Este texto integra informações científicas e dados da etnografia para, assim, reconstituir um quadro do espaço geográfico mais amplo, buscando retratar as situações observadas e tendo por hipótese que cada um dos atores *Mbyá* concebem e atualizam sua percepção do mundo e de si de forma distinta da minha e da nossa tradição ocidental, da qual a ciência aparece como extensão e continuidade.

O espaço sempre é vivido como paisagem pelos grupos humanos. Os *Mbyá-Guarani* não são um grupo politicamente organizado como nação – embora sua etnicidade os faça “grupo de mobilização” –, pois se constituem como grupos domésticos mais ou menos independentes, circulando por amplas áreas do continente. Arqueólogos e etnólogos já aprofundaram estudos sobre a ecologia e a distribuição geográfica dos povos, que a história e a antropologia reconhecem como parte dos *Guarani*. Estes estudos ligam os *Mbyá* aos padrões das sociedades indígenas das Terras Baixas americanas, enfaticamente ao estilo amazônico de organização técnica, social e econômica (LATHRAP, 1975; BROCHADO, 1989). Os *Mbyá* sobreviveram historicamente reforçando a lógica doméstica de produção, dispersos em famílias que se mantiveram isoladas nos refúgios das florestas e dos vales dos rios até que a ocupação civilizada impedisse acesso ou destruísse as condições ambientais, reduzindo-os ao interior de pequenas porções de terra.

É interessante propor uma reflexão sobre a paisagem cultural *Mbyá* mais ampla. Há muitas referências ambientais trazidas por estudos sobre eles e sobre os demais *Guarani* (KERN, 1991; SOUZA, 1987; SCHMITZ, 1991). Tais referências são justapostas às minhas percepções próprias, à minha experiência e a meu conhecimento direto – através de estadias ou visitas rápidas – do ambiente nos quais existem as *Tekoá* (aldeias) e *tataypy rupa* (acampamentos) *Mbyá*, no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina e Misiones (Argentina). As comunidades *Mbyá* vivem em condições ecológicas muito variadas, numa variação do próprio ambiente natural e as modificações impostas pela ocupação territorial e econômica não-indígena.

Em termos continentais, a ocupação dos *Mbyá* é predominante abaixo do Trópico de Capricórnio, em áreas de floresta subtropical distribuídas do litoral atlântico ao interior do continente. Aproximando aspectos da concepção *Mbyá* sobre a paisagem, eles consideram que a presença de mata ou floresta sobre uma área por si só é evidência concreta dela como parte de seu território originário. “Onde tem mata, ali é terra de *Guarani*”, dizia o *Karái Juancito*.

Os arqueólogos já conseguiram detalhar essa relação direta entre os Guarani e as florestas subtropicais da Região Platina, através do estudo de sítios arqueológicos com a presença de cerâmica Tupi-Guarani. Pedro Ignácio Schmitz e José Proenza Brochado detalharam a relação ecológica dos Guarani com as várzeas dos rios maiores, onde foram encontrados os sítios maiores e mais antigos, indicando uma ocupação humana mais intensa.

Nas florestas das margens de rio e lagos constituíam aldeias, abriam roças e praticavam o cultivo de plantas nativas, complementando a alimentação com plantas silvestres, com a caça e com a pesca. A vida nas aldeias maiores e mais permanentes era revezada com deslocamentos, pela mobilidade independente das famílias que faziam incursões sazonais em busca de outros recursos nas matas mais afastadas dos rios e mesmo freqüentando áreas de campo. A circulação no ambiente era parte da estratégia ecológica de abastecimento, pois cada família detinha o conhecimento sobre locais com abundância alimentar segundo a época do ano.

A diversidade ecológica e a maturação sazonal dos recursos impunham um ritmo de itinerância e mobilidade ao sistema econômico Guarani, padrão acentuado pelos *Mbyá* frente à crise de recursos derivada da ocupação *juruá* e da degradação das áreas de mata (SOUZA, 1987; GARLET, 1997).

A diversidade do ambiente em que vivem transitando os *Mbyá* é condicionada por múltiplos fatores. As estações do ano são marcadas pelo contraste climático, no verão, predominando a permanência das massas tropicais e no inverno, maior interferência das águas frias do oceano e a conseqüente chegada das massas de ar (frentes frias) vindas do sul e das encostas dos Andes. Essa variação condicionou o aparecimento de uma transição ecológica em larga escala, estendendo e adaptando espécies amazônicas e tropicais misturadas às espécies temperadas e compondo verdadeiros “mosaicos” entre os campos do pampa e as matas dos vales dos rios e das encostas do Planalto Meridional Brasileiro. A composição heterogênea do ambiente estimulou a fixação do padrão de mobilidade sazonal entre os índios das Terras Baixas, padrão este radicalizado com a diminuição do espaço depois da criação do Brasil.

A territorialidade *Mbyá* continua tão ampla quanto dispersa, integrando diversos países e regiões atuais, já que fronteiras políticas nacionais se criaram posteriormente sobre a antiga área de ocupação Guarani pré-colonial (SOUZA, 1987; GARLET, 1997). A paisagem *Mbyá* está afetada pelo domínio imposto por novos grupos humanos que ocuparam quase todas as terras e modificaram a fisionomia geral do ambiente (reduzindo drasticamente as

áreas de floresta). A dispersão doméstica permitiu aos *Mbyá* ocuparem pequenos espaços vagos próximos de alguma mata restante; ou circularem por propriedades particulares onde a natureza está mais íntegra e não há impedimento formal pela sua presença; ou, ainda, viverem na beira das estradas ou habitarem as poucas terras regularizadas para seu uso exclusivo no estado.

É possível conhecer fragmentos da ampla paisagem cultural *Mbyá* original, como se observa hoje em diversas áreas *Mbyá* em Misiones; mas também no Rio Grande do Sul, como exemplificam a floresta do Rio Turvo (município de Tenente Portela) e o resto das matas em São Miguel das Missões; em Salto do Jacuí; em Estrela Velha; na Pacheca (município de Camaquã); em Água Grande (município de Camaquã) e em Itapuã (município de Viamão). É possível seguir o rastro de deslocamento das famílias e de seus membros, vez por outra assentados junto às rodovias, mas mesmo assim seguindo o mesmo padrão típico dos Guarani. É interessante notar que os *Mbyá* escolhem fazer seus *tatapy rupa* (acampamentos) na parte da rodovia que seja atravessada por um arroio ou rio, construindo suas casas junto às matas de galeria desses cursos de água, como exemplificam bem os acampamentos do Petim, do Passo Grande e do Passo da Estância, todos às margens da Rodovia Federal BR-116, na margem ocidental da Lagoa dos Patos.

As considerações sobre a paisagem cultural *Mbyá* permitem utilizar esta metáfora visual para tratar daquilo que a tradição sociológica tem atualizado pela noção de *habitus*, recuperada aqui pela leitura que Wacquant faz da contribuição teórica de Pierre Bourdieu:

(...) O *habitus* é uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”, ou seja, o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam nas suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente (WACQUANT, s.d., p. 2).

Enquanto exercício hermenêutico, a etnografia entre os *Mbyá* possibilitou apreendê-los em suas atuações, ações, atualizando disposições que podem ser lidas como escrituras (CLIFFORD, 2002) do *Mbyá rekó* nos diversos ambientes em que circulam. A performance dos atores *Mbyá* instiga ao mergulho na interpretação de sua percepção do espaço e da diferença, permitindo-nos imaginar a perspectiva da qual vislumbram suas paisagens culturais.

2.4 Cenários etnográficos revelando o cotidiano

Na literatura etnológica, os *Mbyá* são considerados como grupo étnico marcado por certa homogeneidade na organização de suas comunidades, embora distribuídos numa grande amplitude geográfica. No Brasil, com exceção de algumas famílias isoladas vivendo em estados do norte do país (Pará e Tocantins), as famílias *Mbyá* estão distribuídas geograficamente em cinquenta e cinco comunidades²⁶ que se estendem do litoral do Espírito Santo até o do Rio Grande do Sul. Neste último estado, as comunidades se distribuem também pelo interior, interligadas com cinquenta e oito outras comunidades distribuídas em Misiones (norte da Argentina) e muitas outras no leste do Paraguai. Essa homogeneidade (o que não quer dizer uniformidade) é atualizada através de diversos mecanismos de parentesco, de mobilidade e de alianças, assumindo a interligação freqüente entre comunidades distantes numa escala internacional e continental.

É difícil que a um pesquisador seja possível conhecer a realidade etnográfica na totalidade dos espaços em que há a presença *Mbyá*, nem existe qualquer projeto que permita trazer dados detalhados e específicos de todas as suas comunidades. Por outro lado, a grande mobilidade e as constantes mudanças das famílias entre as *Tekoá* fazem parte da sociologia *Mbyá*, parecendo inadequado desconsiderar sua importância, escolhendo apenas uma *Tekoá* para fazer o mergulho etnográfico e daí tirar conclusões gerais sobre “quem são os *Mbyá*”. Sendo inevitável aqui trabalhar com um universo delimitado, adotei a alegoria da sociedade como um teatro, apoiada no viés da antropologia que aborda o social enquanto relações mantidas pelos atores em determinados cenários (GEERTZ, 1997; TURNER, 1974).

No Capítulo I, procurei tratar de espaços interétnicos, entendidos como cenários nos quais os *Mbyá* figuram e manifestam sua identidade étnica, ou seja, espaços nos quais interagem com os *juruaá*, em que falam outra língua e dominam códigos, atuando em reflexo às imagens que os *juruaá* fazem sobre eles. No entanto, tais atuações podem ser melhor compreendidas quando relacionadas às referências culturais que motivam tais performances, aquelas que surgem na constituição da pessoa *Mbyá*.

Apresento a seguir descrições etnográficas de espaços nos quais se constroem as motivações desses atores, o pano de fundo de sua identidade *Mbyá*. Aproveitando minha

²⁶ Dados trazidos por Ladeira & Matta, 2004.

relativamente longa estadia em São Miguel das Missões²⁷ e a maior intimidade criada com os *Mbyá* naquela região, optei por descrever três espaços significativos no cotidiano deles, procurando discorrer sobre aspectos do *Mbyá rekó*.

2.4.1 Cenário 1: Cidade de São Miguel das Missões

A cidade de São Miguel parece bastante adequada para ilustrar uma dimensão da ampla realidade etnográfica dos *Mbyá*, porque nela existem muitos elementos que traduzem a riqueza da paisagem cultural em que vivem. A cidade está situada em torno às ruínas e cresce sobre as estruturas arqueológicas construídas pelos índios Guarani sob a administração dos padres jesuítas entre 1687 (fundação) e 1768 (expulsão dos missionários). As ruínas de São Miguel são restos de um dos Sete Povos das Missões, daqueles localizados na Banda Oriental do rio Uruguai, a mesma região conquistada pelos portugueses definitivamente a partir de 1801. Junto com os sítios de *Trinidad* (Paraguai) e *San Ignacio Mini* (Argentina), o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo é declarado Patrimônio da Humanidade pela UNESCO.

A origem da atual cidade é posterior ao período de valorização, pelo Poder Público, dos remanescentes físicos da igreja e das estruturas próximas (cemitério, cotiguaçu, praça, colégio, oficinas e quinta) a partir da década de 1920 (pelo governo do Estado). Não é o caso de detalhar informações históricas sobre as Missões Jesuítas, sobre os Sete Povos e sobre São Miguel, considerando a grande quantidade de documentos e publicações a respeito desses assuntos²⁸. Da mesma forma, diversas pesquisas antropológicas foram realizadas, na última década, tendo por campo de estudo a região de São Miguel ou os *Mbyá* que vivem na região (SOUZA, 1998; SILVEIRA, 2004; ÁVILA, 2005). Fiz a seleção de apenas algumas informações que permitem descrever e interpretar melhor as práticas/performances dos *Mbyá* observadas nos espaços que se integram em torno dessa cidade, porque as situações etnográficas de lá apresentam aspectos ilustrativos que, ao que parece, se reproduzem em outras situações de localização mais distante.

²⁷ Residi em São Miguel, pela primeira vez, entre janeiro e março de 2004, ao realizar trabalho de escavação arqueológica nos Sítios São Lourenço Mártir e São João Baptista. Depois, novamente, morei na cidade entre agosto de 2004 e fevereiro de 2005, aplicando a etapa de levantamento preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC-IPHAN/RS); e, por fim – enquanto fazia o Mestrado na UFRGS –, permaneci por dez meses (agosto de 2005 a junho de 2006) aplicando o INRC, de forma que passava a maior parte do tempo em São Miguel, retornando a Porto Alegre apenas para assistir às aulas.

²⁸ Ao longo das etapas de aplicação do INRC entre os *Mbyá*-Guarani em São Miguel, foi elaborado um extenso levantamento bibliográfico e documental com mais de 600 títulos ligados a São Miguel e os Guarani. Veja-se Anexo 1 do Relatório Final INRC – NIT/UFRGS-IPHAN-RS, 2006.

A cidade de São Miguel tem um pouco mais de três mil habitantes na área urbana, sendo sede de um município com grande extensão territorial. Sua economia é baseada no meio rural (agricultura e pecuária), coexistindo padrões mais antigos de ocupação e de tecnologia (estâncias para a criação extensiva de gado em campos nativos e minifúdios familiares para produção de alimentos de subsistência) com formas mais desenvolvidas de produção rural (rodízio de pastagens artificiais, engenharia genética, monocultura intensiva com insumos industriais, irrigação mecânica etc.). A zona rural do município também abriga diversos assentamentos de Agricultores Sem Terra, criados na década de 1990 e que diversificaram a produção primária de alimentos (criação de aves, suínos e cultivo de grãos como milho e feijão, raízes como mandioca e batatas, legumes, frutas e mais recentemente verduras), permitindo abastecer a crescente população que se estabeleceu na cidade ao longo das últimas décadas (MORAES; PIRES & SOUZA, 2006).

A configuração urbana atual reproduz e estende o mesmo traçado original de quadras criadas pelos jesuítas, com ruas largas e calçamento irregular feito com lascões de pedra para poupar os transeuntes do incômodo da poeira e do barro vermelhos. A cidade está implantada no cume de uma ampla coxilha localizada no divisor de águas entre as bacias dos rios Ijuí ao norte e Piratini ao sul, ambos afluentes da margem esquerda do rio Uruguai. A altitude do relevo permite uma visão em perspectiva para todas as direções, possibilitando enxergar, aquém do horizonte, algumas matas nativas ainda existentes em meio a áreas de campos nativos e extensas lavouras de monocultura principalmente de trigo e soja.

Essa paisagem atual é o resultado da alteração promovida principalmente depois de implantado o modelo agrícola da “revolução verde” a partir da década de 1950 no noroeste do Rio Grande do Sul, quando foi estimulada a derrubada de áreas de mata para a criação de lavouras e foi difundido amplamente o uso de capina química dos cultivos, fatores responsáveis pela drástica diminuição populacional da fauna nativa e pelo desaparecimento da diversidade florística (degradada pelo uso intensivo de herbicidas) na região de São Miguel (SOUZA, 1998). Outrora, os campos nativos, as áreas de floresta e os capões de mato dominavam completamente a composição da paisagem. A introdução do gado desde o período das Missões jesuíticas (1626) na Banda Oriental do Rio Uruguai foi um fator que também reduziu a amplitude de distribuição das áreas de floresta, mas num ritmo nada comparável à destruição ambiental que ocorreu nos últimos cinquenta anos.

Apesar dessas transformações, a região mantém características naturais que se impõem a qualquer um “de fora” (como eu). Primeiro, não há como desconsiderar a cor vermelha e a

consistência da terra local, aspectos presentes na vida de qualquer habitante da região. As estradas do interior e ruas periféricas da cidade ainda são de terra, inundando de poeira (no estio) e de barro (nas chuvas) automóveis, calçados, roupas e residências. A cor vermelha da terra contrasta com o verde vivo da vegetação do entorno. As pessoas da cidade conseguem neutralizar parcialmente tal interferência, mas até a pintura da parte inferior das paredes externas das casas e prédios recebe uma faixa de cor vermelha para camuflar os respingos da chuva coloridos com o barro do chão.

A terra vermelha é considerada marca simbólica da tradição regional – o “chão colorado” tantas vezes referido em prosa e verso entre os *payadores misioneros* – e seu nome técnico é latossolo, considerada resultante da decomposição do basalto e sendo rica em termos de fertilidade (SOUZA, 1998).

A cidade existe sob tais condições, explicando a vitalidade das plantas que se proliferam inundando os olhos com diversas tonalidades de verde; de perto, na relva que brota junto ao passeio público; distante, nos campos e nas matas que se estendem como um manto por toda a paisagem até o horizonte. O pátio de muitas casas possui vegetação nativa rasteira, não raro havendo roças (milho, mandioca, feijão etc.), árvores frutíferas, galinhas e cabeças de gado dentro dos quintais, indicando o forte vínculo rural de boa parte da população local. As construções da cidade de São Miguel não alteraram muito a paisagem natural, porque as casas são quase exclusivamente térreas e ainda dispersas. Apenas as ruas centrais possuem asfalto, algumas delas com canteiros de flores e árvores.

É sempre marcante recordar as manhãs, tardes e noites passadas em São Miguel, convivendo com seus habitantes e com os *Mbyá*, cruzando com viajantes vindos dos mais diversos países do mundo e das diversas regiões do Brasil. Por raras vezes e em poucos horários do dia, as vozes dos animais são abafadas pelo transitar de algum trator ou caminhão. A observação ampla da paisagem e o ritmo pacato da cidade – vez por outra afetado pela presença de centenas de estudantes e turistas – são complementados pelas sensações trazidas pelas temperaturas, tão quentes e sufocantes nos dias de verão, quanto frias nas noites de inverno. No ar também circulam muitos aromas de plantas, animais e flores, sendo contínua a presença do cheiro da fumaça de lenhas aromáticas quando se anda nas ruas, exalado dos fogões alimentados à lenha presentes em quase todas as residências.

A economia urbana de São Miguel movimenta-se em torno de serviços e de um pequeno comércio, que serve ao abastecimento dos moradores com produtos alimentícios, eletrodomésticos e roupas, principalmente. No centro estão concentrados as agências

bancárias, a prefeitura, a câmara de vereadores, o posto de atendimento de saúde, a delegacia de polícia e lojas. Essa concentração de atividades favorece para que as quadras centrais sejam “tomadas” de transeuntes nos horários de funcionamento daquelas. A circulação inclui: crianças e jovens que se deslocam para a escola; homens vestindo bombachas, camisas largas e chinelos de dedo, trazendo chapéu e alguma ferramenta na mão; mulheres carregando sacolas, algumas vezes protegendo-se do sol com sombrinhas, muitas delas com cabelos muito compridos e enrolados na cabeça (indicando sua filiação religiosa); filas no atendimento bancário (em dias de pagamento) ou no atendimento de saúde.

O ritmo diário segue a mesma rotina, variando as pessoas segundo o horário do dia. Antes do nascer do sol, é possível observar a movimentação de agricultores que precisam sair cedo para o trabalho em suas lavouras localizadas fora da cidade. Depois, a circulação de estudantes que se dirigem à escola, o que se repete ao final da manhã, no início e no final da tarde. No horário comercial, o movimento atinge apenas o centro e seu entorno, não alterando o ritmo lento que se preserva durante todo o dia nas demais partes da cidade (com exceção do Sítio Arqueológico, na época de visitação). Ao anoitecer, a cidade fica quase deserta, com apenas poucos adultos circulando ou alguns homens bebendo e assistindo futebol na televisão dos dois bares que se mantêm abertos até próximo da meia-noite. Não sei se existe alguma razão física, mas é surpreendente a quantidade de estrelas que se pode ver no céu noturno de São Miguel, que somadas ao fato das poucas pessoas circulando é outra sensação que marca a experiência de qualquer um que tenha morado em São Miguel.

Esta é uma parte do cenário em que aprofundei minha pesquisa etnográfica. Residindo na cidade e tendo por trabalho executar o INRC, tive o convívio diário com mulheres, homens, jovens e crianças *Mbyá*, que me visitavam no escritório/residência da equipe do NIT-IPHAN e que eu encontrava pelas ruas da cidade, no Sítio Arqueológico, dentro dos estabelecimentos comerciais ou que acompanhava na tramitação de problemas junto à prefeitura ou no atendimento local de saúde.

Os *Mbyá* são habitantes presentes no cenário diário de São Miguel desde o final da década de 1980, naquela época acampados precariamente na periferia da cidade (na Fonte Jesuítica). Hoje, possuem uma casa de passagem construída dentro da área protegida como Parque Arqueológico, onde pernoitam quando se encontram na cidade. Mulheres e crianças *Mbyá* transitam por certas ruas da cidade, de pés descalços, indo e vindo para comprar ou mendigar alimentos. Famílias *Mbyá* freqüentam os supermercados, gastando os recursos

obtidos com o artesanato “fazendo o rancho” da semana, comprando frutas, grãos, erva-mate, carne de frango e refrigerantes.

Mesmo assim, em São Miguel das Missões os lugares de participação social dos *Mbyá* são muito restritos e definidos, tanto os espaciais quanto os sociais e políticos. Apenas um bar abriga sem constrangimento o público *Mbyá* (o chamado Bar do Cid), onde realizam refeições, descansam, jogam sinuca ou baralho e assistem a programas de televisão. Ali também se concentram esperando finalizar as atividades diárias na tardinha e no início da noite, antes de retornar para o Sítio ou para a aldeia (localizada no interior do município). O fato é que em quase todos os dias (com exceção de domingo) é possível encontrar os *Mbyá* nessa rotina, algo que de certa forma foi naturalizado pelos moradores locais.

As crianças *Mbyá* não freqüentam a escola na cidade e é possível ver pequenos grupos delas circulando por partes da cidade independentes de seus pais, em horário em que as demais crianças estão estudando. Era possível encontrar os *Mbyá* também circulando nos arredores da prefeitura, quando iam fazer alguma reivindicação ou resolver problemas que exigiam a interferência do Poder Público, ou próximos ao posto de saúde esperando atendimento, ou caminhando em direção ao hospital da cidade, mais afastado.

As relações interpessoais em São Miguel são muito próximas, a começar pelo fato de que as pessoas se cumprimentam ao se cruzarem pelas ruas. Os pátios quase nunca possuem muros altos, ficando vizinhos separados apenas por cercas de arame que nada escondem, demonstrando pouca preocupação com maior privacidade. As pessoas se chamam pelos nomes e praticamente todo mundo “sabe” de todo mundo. O conceito “saber” é usado localmente, valorizado nas conversas, manifesto para revelar o conhecimento sobre a intimidade de alguém de quem o grupo se põe a falar (especialmente de moradores novos, que sempre há, devido ao caráter turístico e histórico da cidade). No entanto, a proximidade de relações pessoais serve para exercer também o controle de comportamento, qualquer diferença ou estranhamento virando fofocas que produzem a criação de imagens coletivas sobre fulano e ciclano.

Apesar de toda essa proximidade, chama a atenção que os *Mbyá* continuem sendo tratados com distância e desprezo pela quase totalidade dos moradores da cidade. São raras as exceções, incluindo o inevitável compromisso dos políticos locais.

2.4.2 Cenário 2: Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo

Os *Mbyá* da *Tekoá Koenju* expõem diariamente seu artesanato no alpendre do Museu das Missões, no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, no centro da cidade de São Miguel, havendo um revezamento entre as famílias devido à falta de espaço para todos ocuparem-no ao mesmo tempo. O fato é que todos os dias (com exceção de domingo) é possível encontrar os *Mbyá* realizando esta atividade. A produção e comercialização do artesanato é hoje uma das principais formas de subsistência da comunidade *Mbyá* da *Tekoá Koenju*.

Certo dia do mês de outubro de 2004, período em que eu estava residindo em São Miguel das Missões e trabalhando junto aos *Mbyá* da RI Inhacapetum, fiz a primeira experiência de etnografar o espaço do alpendre do Museu das Missões, no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, onde os *Mbyá* desta *Tekoá* expõem e comercializam seu artesanato, passando lá grande parte de seus dias enquanto permanecem na cidade.

Era uma tarde de sol. Preparei o chimarrão (além de costume, elemento básico de integração social), botei em uma mochila o de sempre para ir a campo: máquina fotográfica, diário de campo, caneta, algum dinheiro para eventuais compras do artesanato *Mbyá* (que acabavam sempre se concretizando) e um pano para sentar na grama. Bati a porta de casa e segui pela rua de terra vermelha-miguelina. Minha entrada no Sítio Arqueológico era “liberada” devido ao meu trabalho com os *Mbyá* junto ao IPHAN. Cumprimentei o guarda da guarita do Sítio, que me respondeu: “e aí, vai ver teus índios? (...)”. Respondi qualquer coisa e me dirigi ao alpendre do Museu, onde estavam reunidos vários *Mbyá*²⁹.

Fui me aproximando lentamente, cumprimentando um *Mbyá* aqui, outro ali e sentei entre as mulheres e suas crianças pequenas (as demais – inúmeras – brincavam espalhadas pelo Sítio). Naquele dia tive a impressão de ter despertado a curiosidade delas, enfim. De repente começaram um interrogatório, perguntaram se era casada, qual minha idade, onde estava minha família, onde eu morava, se tinha irmãos/irmãs, porque morava sozinha se tinha família... A experiência foi muito interessante. As descobertas de ambos os lados se davam a partir das sensações de alteridade, uma verdadeira antropologia de mão dupla.

²⁹ O número de *Mbyá* que expõem no alpendre do Museu é muito oscilante, mas acentua-se entre os meses de outubro e novembro, por causa das inúmeras visitas de escolas de todo o estado, nesse período, ao Sítio Arqueológico de São Miguel.

A tarde no alpendre do Museu foi também uma excelente oportunidade para observar como acontece a interação entre os *Mbyá* e os turistas e como se dá a venda de seu artesanato. Ouvi, durante aquela tarde, comentários absurdos que fiz questão de registrar imediatamente em diário de campo³⁰.

Uma das coisas que mais me chamou a atenção foram as crianças *Mbyá* naquele espaço. Já havia constatado a independência e tranqüilidade das crianças dentro da *Tekoá*, ou seja, em seu lugar mais familiar e seguro. Mas surpreendeu-me ver a independência delas também em outros espaços, onde há a presença – nada sutil – do *juruá*. As diferenças entre elas e as crianças *juruá* são evidentes. Os pequenos *Mbyá*, junto com os mais velhos, brincavam livremente pelo Sítio, escapando muitas vezes dos olhares das mães, que não demonstravam preocupação. Recordo raríssimas vezes em que vi crianças *Mbyá* brigando entre si. Quando chegavam os ônibus escolares para visita ao Sítio e aquele amontoado de crianças invadia o alpendre, falando todas ao mesmo tempo, correndo; as crianças *Mbyá* mantinham-se inabaláveis, como se nada estivesse acontecendo, continuando suas brincadeiras. Elas pareciam alheias e pouco interessadas nas outras crianças que ali passavam e compravam tantos arcos-e-flechas de seus pais³¹.

Levei algum tempo até descobrir o que os *Mbyá* viam, volta e meia, no horizonte daquela paisagem de “campos de soja” que causava certo alvoroço neles. Durante várias vezes naquela tarde – e em outras posteriores – no Sítio, percebi que de repente eles começavam a apontar para o norte e falar em Guarani, movimentando-se. Acontece que os *Mbyá* vêm de longe quando os ônibus de turistas aproximam-se, ainda na estrada de acesso a São Miguel. Quando o ônibus chega ao estacionamento do Sítio, eles já estão novamente organizados, cada um localizado atrás do seu respectivo “pano” com suas peças artesanais. Ao encontrarem-se sozinhos novamente, juntam-se em pequenos grupos para conversar, tomar chimarrão, cuidar dos bebês. E assim, recomeça diversas vezes, durante o dia, o ritual da

³⁰ Um dos comentários que ouvi naquela tarde foi de um homem que passava rapidamente pelos panos com o artesanato exposto, acompanhado de sua filha. O homem apontou para uma onça talhada em madeira curupi e disse à filha, indignado: “Olha que absurdo, isso aí tu encontra nas [lojas] R\$ 1,99 e esses índios querendo R\$ 10,00!”. Outra “pérola” veio de um menino de aproximadamente 8 anos que acompanhava sua turma em visita ao Sítio Arqueológico. O menino, logo depois de adquirir um arco-e-flecha, virou-se para seu coleguinha com o arco apontado para frente, como se mirasse algo e disse: “Olha para mim! Sou um índio, só que mais civilizado!”.

³¹ Acontece um fenômeno interessante com todos os ônibus escolares que chegam ao Sítio. Em todas as turmas visitantes, o que mais as crianças – especialmente os meninos – compram dos *Mbyá* são os arcos-e-flechas; e, invariavelmente, à compra se segue sempre a mesma cena, que na primeira vez que se vê, é no mínimo engraçada: todas as crianças compram arcos-e-flechas e se põem a mirar e atirar (ou tentar) para todos os lados, gritando, exaltando-se, empolgados “por sentirem-se índios”, como disse o outro menino... Os guardas, diversas vezes por dia, têm de intervir para organizar e exigir que, ao menos, apontem todos para a mesma direção, onde não há pessoas. À esta cena, os *Mbyá* assistem dando boas risadas dos *juruá*.

venda do artesanato *Mbyá* no alpendre do Museu das Missões. Ao entardecer, vão lentamente juntando suas coisas e retirando-se em direção aos fundos das ruínas da igreja, o que gera uma imagem interessante da caminhada dos *Mbyá* em direção à igreja, geralmente ao som de sua própria música³².

Sentada ali entre as mulheres, percebi que elas eram maioria no alpendre. Refletindo sobre isso, questionei a Elza Chamorro (*Pará Retê*) – artesã *Mbyá* que estava sentada entre seu marido e eu, Isabelino Ferreira (*Verá Kuaray*) – se minha impressão estava correta e se sim, porque as mulheres eram maioria na realização dessa atividade ali no Museu. Isabelino riu e não disse nada, parecendo um pouco envergonhado. Elza riu também, depois disse: “É porque a mulher sabe vender melhor, eles não sabem vender”. Seguiu-se um instante de silêncio e Elza continuou, parecendo ter resolvido me contar o motivo de fato: “(...) e também porque se vai o homem para a cidade vender, eles bebem tudo com o dinheiro da venda e já a mulher não. A mulher compra só comida para ela comer e para levar pra casa”. Olhei para Isabelino para ver se esboçava alguma reação ao que Elza acabava de revelar. Ele acenou positivamente com a cabeça, confirmando o que sua esposa dizia, transparecendo preocupação com este problema da bebida.

Passei longo tempo ali, sentada junto às mulheres – um ou outro *Mbyá* se aproximava, conversava um pouco e logo se afastava novamente –, conversando, enquanto tomávamos chimarrão e as *Mbyá* ensinavam-me o Guarani, dando risadas de minhas tentativas frustradas em repetir o que diziam e vibrando a cada acerto na pronúncia das palavras. Todos os momentos que passava (passo) junto aos *Mbyá*, seja nas *Tekoá* ou não, eram permeados por intensos ensinamentos da língua Guarani. A partir do momento em que percebi minha imensa disposição e desejo de aprender sua língua, os *Mbyá* punham-se a falar Guarani comigo, corrigir minha pronúncia e escrever em meu diário palavras ou frases que eu não compreendia ou que pretendia registrar. Depois de algum tempo, só me cumprimentavam em Guarani, sempre tentando continuar o diálogo, que só conseguia acompanhar até certo ponto, depois não compreendia mais nada... Ganhei, inclusive, um nome *Mbyá*-Guarani, *Kerechu Poty*, pelo qual sou chamada, identificada. Atualmente, ao menos na *Tekoá Koenju* (Inhacapetum), poucos *Mbyá* usam meu nome *juruá*.

Muitas turmas escolares que visitam o Sítio levam roupas, brinquedos e alimentos para doar aos *Mbyá*. Em diversas oportunidades em que eu estava no alpendre do Museu, vi as

³² Pois o Sítio tem sistema de som durante o dia e no fim da tarde, onde costumava-se – na época desta pesquisa – reproduzir o cd do Coral *Mbyá*-Guarani do Inhacapetum.

entregas dessas doações. A forma como os *Mbyá* (as mulheres, geralmente) faziam a divisão das coisas demonstrava o que historicamente se sabe sobre os *Mbyá*, isto é, que sua organização social é baseada no grupo familiar e que, como discutido no Capítulo I, a identidade coletiva *Mbyá* surge mais evidente como unidade frente ao “outro”. A divisão das doações acontecia muito rápido, ao estilo “quem pode mais, chora menos” e, de fato, quem não se adianta, não leva nada. Uma das moças *Mbyá* que ali estava expondo seu artesanato naquele dia, Élide Paredes (*Kerechu Poty*), por exemplo, não foi rápida o suficiente quando as professoras entregaram as sacolas e acabou assistindo de longe as mulheres tirando tudo para fora. Élide só ganhou uma calça de moletom e duas bonecas para sua filha, porque sua mãe pegou para ela.

Na tarde seguinte, voltei ao Sítio, com os mesmos “apetrechos de campo” (chimarrão etc.). De longe já pude perceber que o Sítio estava cheio, muitos ônibus escolares chegando e saindo, gerando até certo movimento nas calmas ruas de São Miguel. Logo imaginei a confusão que estaria no alpendre do Museu e que os *Mbyá* deveriam estar vendendo bem. De fato, muitos *Mbyá* haviam me falado que outubro é mês de muitas visitas e época de fartura.

Chegou ao Sítio uma equipe do Canal Futura para gravar uma entrevista sobre as Missões junto às ruínas da igreja. Ao constatar a presença dos *Mbyá* no alpendre do Museu, ficaram surpresos e interessados em incluí-los no programa e em conhecer sua aldeia. A repórter dirigiu-se a mim, em vez de falar diretamente com os *Mbyá*³³, explicando que ela e seus colegas gostariam de conhecer a aldeia e gravar algumas imagens, se possível. Depois de os *Mbyá* terem concordado com a visita à *Tekoá*, a equipe solicitou que eu os acompanhasse. Uma hora e meia depois, avistávamos a *Tekoá Koenju* da estrada de terra.

Chegamos à *Tekoá* bem no fim do dia, o sol se pondo. Paramos com a caminhonete em frente à casa do então *Uvixá Verá Xondaro* (Cacique Floriano Romeu). Ao ser solicitado que desse uma entrevista para o Canal Futura, Floriano pediu para que esperassem um instante. Entrou em sua casa e ornamentou-se: voltou sem a camisa que usava, com dois colares atravessados no corpo, uma faixa feita de pele de algum animal que Floriano usa na cabeça nas apresentações do Coral *Jerojy*, e sem sapatos. Depois da entrevista gravada, o Coral *Jerojy*, organizado por Floriano, apresentou-se aos visitantes, cantando e dançando em frente à casa do cacique, emocionando-os, como geralmente acontece quando os corais *Mbyá*

³³ Este comportamento é recorrente entre os *jurua* que pretendem se aproximar dos *Mbyá*, mas que por constrangimento – e às vezes por pensarem que os *Mbyá* não falam o Português ou que não os entenderão – solicitam a intermediação de outro *jurua* que esteja presente e que demonstre intimidade com os *Mbyá*.

se apresentam aos *jurua*. O pessoal comprou um monte de artesanato e foi embora, agradecendo a abertura dos *Mbyá* em recebê-los.

2.4.3 Cenário 3: Tekoá Koenju (Aldeia Alvorecer)

Apesar de ser traduzida correntemente como “aldeia” para o Português, a concepçãoêmica de *Tekoá* não respeita limite físico exato, não reconhece a cerca de arame farpado como demarcação de propriedade exclusiva. A *Tekoá* é o lugar onde se reproduz o modo de ser Mbyá-Guarani. Os ambientes mais favoráveis à instalação da *Tekoá* são semelhantes àqueles apontados como os verdadeiros lugares – os lugares dos primórdios do mundo – com água boa, terra boa para o plantio, mata para necessidades materiais e espirituais etc. (CADOGAN, 1960; MELIÁ, 1989; HÉLÈNE CLASTRES, 1978). As *Tekoá* são interligadas e a circulação dos *Mbyá* entre elas é constante e intensa, não apenas entre as localizadas em território brasileiro, mas entre as *Tekoá* localizadas na Argentina e Paraguai. Nas palavras de Marcelo Larricq,

La palabra *tekoa* o *tekoha* patentiza esta condición del asentamiento *Mbyá*. *Teko*, normalmente se traduce como costumbre y es común que nuestros informantes se refieran al *mbya reko*, como “nuestro sistema”, el modo de vida *mbya*. Pero *teko* también puede ser entendido como “vida” (Cadogan, L.: 1959, p. 208), o como “naturaleza” o “ser esencial” (Guasch, A.; Ortiz, D.: 1986, p. 760). Por outro lado, *a* o *há*, puede ser traducido como fruto, producto de, pero también como el ámbito de (realización). *Tekoa* resumiría la idea del lugar em el que la costumbre se realiza, ocurre y, por otra parte, fruto de la costumbre, producto de ella (LARRICQ, 1993:96).

Os Mbyá-Guarani possuem uma forte característica de mobilidade³⁴, migrando constantemente de *Tekoá* para *Tekoá* ou para os *tatapy rupa* (acampamentos/local onde se assenta o fogo). Mesmo quando não migram com o objetivo de se estabelecer em outra *Tekoá*, eles mantêm uma constante circulação entre as *Tekoá* em função de casamentos, mortes,

³⁴ As motivações históricas da mobilidade *Mbyá* já foram tratadas neste capítulo. Também, conforme Ivori Garlet, essa característica de mobilidade já fazia parte do *Mbyá rekó*, ainda que assumindo outras formas, mas foi acentuada com a pressão ocidental de avanço sobre suas terras originais, forçando-os a se deslocar cada vez mais em busca de novos lugares e de “escapar” da intenção de dominação do *jurua*. “A mobilidade espacial dos *Mbyá* nos moldes contemporâneos não se constitui em um ‘vício de caráter ou instinto migratório’ como afirmou Muller (Cf. GARLET, 1997:47). Embora houvesse uma predisposição cultural para esta dinâmica, a mesma foi superdimensionada e intensificada pela situação de contato interétnico”.

visitas a parentes, conflitos políticos e motivações religiosas (CADOGAN, 1960; MELIÁ, 1986). Esses deslocamentos também se explicam pela busca de melhores áreas para viver, sendo preferenciais as áreas de *yvy porã* (mata boa). Habitar esses lugares significa para os *Mbyá* estar mais próximo da *yvy marã ey* (Terra Sem Mal), onde podem viver mais de acordo com sua tradição (HÉLÈNE CLASTRES, 1978).

A etnologia Guarani tem apontado que a religiosidade ocupa lugar central na organização de toda vida social *Mbyá*-Guarani, sendo mantida em uma dimensão de “mistério” como estratégia de resistência cultural e como forma de (re)afirmação étnica. É através da religiosidade que os *Mbyá* mais manifestam seu *Mbyá rekó*, que pode ser traduzido como “nosso modo de ser, nosso modo de estar, nosso sistema, nossa lei, nossa cultura, nossa norma, nosso comportamento (...), nossos costumes” (BARTOMEU MELIÁ, 1989, p. 293). O lugar e o meio em que é possível reproduzir o *Mbyá rekó* é a *Tekoá*.

O *Mbyá rekó* é hoje associado no discurso dos *Mbyá* a um modo de vida em contraste ao “modo de vida do branco”, dos costumes do branco. É possível perceber que o discurso sobre o *Mbyá rekó*, muito presente no diálogo dos *Mbyá* com os brancos, está inserido dentro de um espectro de interações de etnicidade distintivas, servindo à dicotomização revelada pelo nós/eles. O *Mbyá rekó* serve como traço de distinção do grupo *Mbyá*-Guarani com outros grupos não-indígenas e indígenas. Nas palavras do *Karaí* Juancito Oliveira:

Na beira da estrada vendendo **ajaka**, desse jeito não vai existir o **Mbyareko** (modo de ser). A criança cresce sem ver os pais fazerem **opy**, não vê mais reza, não vê mais roça, não vê mais **monde**. Só vai ver o carro passando, a cachaça, o baile do **jurua** e a comida do armazém. Não é esse o sistema que **Ñanderu** deixou para nós vivermos (GARLET, 1997:112).

Com a perda do seu espaço-território original, os *Mbyá* vêm-se cada vez mais inseridos nos contextos dos *jurua*. Sendo a maioria das prescrições do *Mbyá rekó* – enquanto modo de vida ideal, porém praticamente irrealizável na sua totalidade, atualmente – resultantes da proibição de hábitos adquiridos com o contato com grupos não-indígenas, o indivíduo *Mbyá* vive constantemente entre esse ideal e seu cotidiano que o impele a não seguir tais preceitos de forma absoluta.

Na *Tekoá Koenju* vivem, aproximadamente, 32 famílias e 200 pessoas (números em constante oscilação), em 264 hectares. A *Tekoá* localiza-se a aproximadamente 26 Km do município de São Miguel das Missões. Os *Mbyá* deslocam-se entre a *Tekoá* e esta cidade

principalmente de ônibus (algumas vezes, de carona com o carro da Secretaria Municipal de Saúde e outros não-indígenas), para venderem seu artesanato no alpendre do Museu das Missões. Sua composição populacional muda constantemente por razão da grande mobilidade e independência das famílias *Mbyá*, muitas delas vindas da Argentina, para onde voltam ou, pelo contrário, seguem caminho em direção ao litoral atlântico brasileiro, para ocuparem algum acampamento ou serem aceitas por parentes dentro de alguma *Tekoá* no interior do Rio Grande do Sul.

Muitos *Mbyá* que hoje vivem no Inhacapedum, creio que a maioria, não nasceram no Brasil; vieram de aldeias espalhadas por toda a Província de Misiones, às quais retornam constantemente durante o ano, pois muitos de seus parentes ainda vivem lá. Da mesma forma, recebem muitas visitas de parentes que vêm visitar o Brasil. Este intercâmbio que atravessa a “nossa fronteira” – Brasil/Argentina – é mais intenso para os *Mbyá* da *Tekoá Koenju* do que com as próprias aldeias dentro do Rio Grande do Sul. Por ser uma *Tekoá* composta por famílias de diversas proveniências, os conflitos entre famílias e facções são constantes. Apesar disso, o sentimento de unidade do grupo enquanto “*Mbyá-Guarani*” é evidente e muito forte nos casos de contato ou confronto com o *jurua*.

A área da Fazenda do Inhacapedum é relativamente recente, tendo sido adquirida pelo governo do Estado e transformada em Reserva Indígena dos *Mbyá-Guarani* em 2001. A comunidade *Mbyá* que vivia até então acampada na cidade de São Miguel, próxima à Fonte Jesuítica (local de visitação turística do município), mudou-se para a nova área, denominando-a em sua língua, *Tekoá Koenju*. Neste período, o cacique do grupo era Osvaldo Paredes (*Karai Miri*).

Dentre os membros desta comunidade, destaco aqui, como personagem importante deste grupo social que pesquisei, este representante *Mbyá*. Osvaldo nasceu na Terra Indígena Guarita, município de Tenente Portela/RS, em 16 de maio de 1962. Depois, acompanhando sua família, viveu em outras aldeias no Rio Grande do Sul e em Misiones, na Argentina. Em 1996, Osvaldo veio para São Miguel com sua esposa Teresa Oliveira (*Yuá*) e seus dois filhos, passando a viver junto à comunidade *Mbyá* na Fonte Jesuítica, tornando-se cacique, até a aquisição da Reserva, quando se mudou junto com a comunidade para lá. Ao deslocarem-se para a nova área, Osvaldo deixou de ser o cacique do grupo, atendendo a um pedido de Floriano Romeu (*Verá Xondaro*), que gostaria de sê-lo (assim relatou-me Osvaldo).

Desde minha aproximação com os *Mbyá-Guarani* e com os representantes das instituições responsáveis pelas políticas públicas direcionadas aos primeiros, ouvi diversas

vezes comentários de que Osvaldo é um grande conhecedor da tradição *Mbyá*, que é um exímio dançador do *tangará* (dança tradicional e sagrada), que é um “Guarani tradicional mesmo” ou “*Mbyá ete î*” (*Mbyá* verdadeiro), como disseram muitas vezes.

Nos discursos dos *Mbyá* de uma forma geral, torna-se claro uma distinção que fazem entre: a) aqueles *Mbyá* que têm interesse em conhecer a forma de vida do branco, de interagir mais diretamente com os *juruá*, que acabam muitas vezes realizando uma “antropologia de mão-dupla”, procurando conhecer cada vez mais o universo *juruá* e sendo tratados como aqueles que nasceram para fazer essa mediação cultural entre esses dois universos simbólicos – “que não é fácil, não é pra qualquer um”; e b) aqueles que preferem ficar na *Tekoá*, entre os seus, com o mínimo contato com o branco, que não têm muito interesse pelo *juruá* e que se sentem muito pouco à vontade entre estes, nas cidades, bares, supermercados, hospitais. A partir dessa perspectiva, percebo Osvaldo como um *Mbyá* com as características do segundo grupo.

Osvaldo tem domínio da língua portuguesa, como a grande maioria dos Guarani, mas não se dispõe muito a conversar neste idioma, a não ser que esteja apenas ele de *Mbyá* presente em companhia do *juruá*. Se, por exemplo, tem um grupo de *Mbyá* conversando com não-indígenas, a posição que Osvaldo assume é a de falar em Guarani com os outros da comunidade e algum *Mbyá* traduz o que ele diz. Dificilmente ele toma a iniciativa de falar diretamente em Português com o *juruá*. Certa vez, eu conversava com ele e mais dois outros *Mbyá* (ambos bem jovens) sobre o mito do sol e da lua. Os dois meninos contavam-me empolgados a história em Português, consultando Osvaldo a cada momento para confirmar a versão do mito, ao que ele respondia, prontamente, em Guarani. Apesar de Osvaldo falar Português, me conhecer e ter certa proximidade comigo, ele praticamente só se manifestou em Guarani nesta ocasião.

Acompanhei Osvaldo durante alguns dias que passou em Porto Alegre por ocasião da internação de sua filha Paulina no Hospital de Clínicas³⁵ em 2005 e pude confirmar minha impressão a respeito do incômodo deste homem em conviver no mundo *juruá*. A FUNASA fornecia recurso para ele realizar suas alimentações no refeitório do Hospital. Osvaldo fez as refeições lá poucas vezes, sempre me falando que não se sentia bem em comer “onde tem muito *juruá* na volta”. Depois de alguns dias, ele contou-me que não estava mais almoçando porque ficava nervoso no refeitório e um dia quebrou um prato, ficou com tanta vergonha que não voltou mais. Disse que preferia ficar com fome a fazer suas refeições no refeitório do

³⁵ Este acontecimento está descrito em maior profundidade no Capítulo III.

hospital. Depois de mais alguns dias em Porto Alegre, Osvaldo já não queria permanecer no hotel (pago pela FUNASA) nos momentos em que não houvesse algum outro *Mbyá* hospedado lá, como aconteceu nos primeiros dias de sua estadia no hotel (quando pernitoou em companhia de outro *Mbyá*, Cláudio Acosta). Ele então ficava na minha casa ou na de colegas do NIT (reconhecidos como seus parceiros), desde o fim da tarde até a hora em que outro *Mbyá* chegasse ao hotel. Foi assim, até Osvaldo não agüentar mais e solicitar que um parente seu viesse da *Tekoá Koenju* para acompanhar a menina, pois ele estava “ficando doente aqui na cidade” e precisava ir para a *Tekoá*, para a *Opy* (casa de rezas).

Do ponto de vista político, a aldeia encontrava-se, na época da pesquisa, dividida em dois grupos: os que apoiavam o então cacique Floriano Romeu (*Verá Xondaro*) em suas práticas de cooptar-se com políticos da região, aceitar recursos deles em troca de votos dos indígenas, de não dividir com todos os recursos destinados a toda comunidade etc.; e os que se revoltavam e posicionavam-se contra o cacique e seus apoiadores devido a estas práticas. Estes últimos se diziam mais voltados ao *Mbyá rekó* no modo de tratar o povo, não tendo interesse em acumular dinheiro, procurando estar sempre próximos a *Nhanderu* (deus/nosso pai), afirmando que a ganância por dinheiro é coisa do *juruá* e que o *Mbyá* que entra nesse jogo está se afastando de *Nhanderu*, está perdido, está doente.

Essas “tendências” recuam a importantes líderes espirituais e políticos (às vezes em uma mesma pessoa), exemplificando conflitos internos históricos entre os *Mbyá*, como Juancito Oliverira³⁶ e Dionísio Duarte (*Verá Guaçu*)³⁷. Juancito foi um líder que saiu da Argentina na década de setenta, devido a divergências com seu cunhado e seu *xondaro ruvicha* (chefe dos *xondaro*) *Verá Guaçu*, causadas pela pressão política do governo argentino. Muitas famílias seguiram Juancito no *jeguatá* (caminhada), vindo para o RS. Juancito e seus seguidores acusavam *Verá* de ter vendido “o sistema *Mbyá* para o branco”, por aceitar os projetos estatais dentro das comunidades (construção de casas ao estilo dos brancos, construção de escolas, igrejas, instalação de luz elétrica etc.) que tinham por objetivo “padronizar os índios”. Assim conta Garlet:

³⁶ Importante liderança espiritual entre os *Mbyá-Guarani* no RS.

³⁷ Importante liderança espiritual e política em Misiones. Tive a oportunidade de conhecer *Verá Guaçu* quando fui visitar algumas aldeias em Misiones, em julho de 2006, acompanhada por dois amigos *Mbyá*: Patrícia Ferreira (*Kerechu Reté*), *Tekoá Koenju*; e Sandro Ariel Ortega (*Kuaray Poty*), *Tekoá Porã* (Salto do Jacuí). Ambos nasceram e têm família em Misiones. Esta experiência nas *Tekoá* de Misiones, por si só, poderia render uma dissertação, mas, infelizmente, tive que deixá-la de fora nesse momento.

Juancito negou-se a pactuar com o Governo, alegando que a forma *Mbyá* de viver não se adaptava às propostas que lhes eram apresentadas. Mas a oferta governamental encontrou aceitação por parte de Dionísio Duarte (...), que recebe do Governo da Província o título de cacique. Diante disso, Juancito se sente traído e, para evitar confrontos violentos entre as facções *Mbyá*, cruza o rio Uruguai. Ou seja, a saída de Juancito possui causas relacionadas a esta política estatal, provocando o confronto entre as lideranças políticas internas, cuja resolução se dá com a migração de um deles (1997:68).

Assim Garlet analisa o posicionamento do grupo de Juancito:

Juancito é identificado enquanto uma liderança carismática, que conseguira manter o equilíbrio e a unidade interna dos *Mbyá* na Argentina; seu poder brotava de dentro da sociedade, na qual sempre fora um agente dinamizador da economia da reciprocidade. Duarte, por sua vez, teve que negociar sua autoridade com os brancos, “vendendo o sistema” e tendo que se impor para ser reconhecido enquanto tal. Passou a beneficiar exclusivamente a sua parentela com os resultados de suas barganhas, exercendo uma reciprocidade negativa – segundo definição de Sahlins (1983) – na medida em que restringiu a circulação de bens e produtos, beneficiando apenas seu grupo familiar (1997:69).

Na *Tekoá Koenju*, Floriano parece reproduzir os métodos de *Verá Guaçu*. Nesse contexto, Osvaldo é visto pela comunidade como aquele que “não se deixou seduzir pelo mundo do *juruaá*, que não abandonou a forma de vida *Mbyá*, que não quer guardar dinheiro”. Ele remete a si mesmo desta forma e se compara a Floriano afirmando que já esteve na posição de cacique e nunca agiu como ele. Disse-me uma vez que não imaginava que Floriano fosse trabalhar contra seu próprio povo quando lhe passou o cargo de cacique. Osvaldo se mostra sempre muito preocupado com este caminho escolhido por Floriano e outros *Mbyá* e revoltado por se sentir prejudicado com a desigualdade que se cria na comunidade. É possível perceber esta discrepância de que fala Osvaldo: a casa de Floriano e de seus parentes – uma vez que entre os *Mbyá* o apoio político está diretamente relacionado com o parentesco – são as únicas que possuem televisão e antena parabólica e foram eles os primeiros a receberem a instalação de luz elétrica.

De uma forma geral, Osvaldo não se envolve em reuniões com brancos que acontecem fora da aldeia e nunca ocupou cargos como agente de saúde, professor, ou seja, cargos que exigem um contanto permanente com instituições não-indígenas e formas de trabalho alheias às formas de organização *Mbyá*, que exigem tantas horas de trabalho por semana etc. Porém, durante o mês de outubro de 2006, ocorreram reuniões na aldeia para formação de uma equipe *Mbyá* que discutiria internamente questões relacionadas à saúde/doença para serem

posteriormente levadas à FUNASA, em Brasília, como forma de repensar o atendimento diferenciado à saúde *Mbyá* e avaliar os conflitos e tensões oriundos da má aplicação deste atendimento por parte das equipes médicas. Nestas reuniões, Osvaldo foi indicado pela comunidade como coordenador deste grupo de discussão e aceitou realizar a tarefa, enfatizando que só aceitava o “cargo” porque não precisaria trabalhar fora da *Tekoá*, mas apenas com os *Mbyá*.

Na aldeia, sua casa localizava-se em um ponto de certa forma distante da entrada da área, em meio a muitas árvores e bem próxima ao *ka'aguy* (mato). Os visitantes dificilmente chegam até o pátio (*oká*) da casa de Osvaldo, porque são antes geralmente recebidos pelo cacique Floriano, cuja casa fica estrategicamente colocada em frente à estrada de acesso ao interior da Reserva do Inhacapetum. Osvaldo tem orgulho de viver afastado, como registra a letra de uma de suas músicas:

Osvaldo cazador vive en el monte,

En el río, de la costa, Inhacapetum

Tengo un rancho de taquara con el techo de pindó!

Na verdade, a casa de Osvaldo já era feita em toras de madeira e coberta com telhas de cerâmicas, segundo projeto instituído junto à Secretaria Estadual de Habitação, mas realmente localizada na margem do mato e junto ao campo de futebol utilizado por meninos, rapazes e adultos *Mbyá* da aldeia quase diariamente nos meses quentes do ano.

Durante o dia, sua esposa e filhos (eles têm 8 filhos) circulavam pelo *oká* (pátio) e arredores do mato próximo, junto aos animais domésticos – as *uru* e os *jaguá* (as galinhas e os cães), ou embaixo das copas das árvores por onde circulavam filhotes domesticados de *chi'y* (quati). A filha mais velha do casal, Élide Paredes, de dezoito anos, é casada, tem um bebê e mora em uma casa bem próxima à de Osvaldo e Teresa, onde ela e o marido realizam as refeições. Os outros filhos vivem todos com eles, de forma que o *oká* da casa está sempre cheio de crianças.

Logo se percebe que aos mais velhos é delegada a tarefa de cuidar dos menores, enquanto Teresa realiza as atividades diárias (produção dos alimentos, cuidado com os bebês, produção do artesanato, manutenção da roça). É impressionante como as mães *Mbyá* são acostumadas a fazer diversas atividades sem largar seus bebês. Certa vez em que eu

conversava com Osvaldo em frente à sua casa, embaixo das árvores, Teresa foi ao *ka'aguy* buscar taquara para a produção de cestaria, acompanhada de dois de seus filhos (8 e 12 anos) e, ao contrário do que imaginei, levou consigo seu bebê junto a seu corpo no *mitãryru* (pano amarrado à mãe que os *Mbyá* usam para carregar o bebê). Outras vezes, vi Teresa trançando taquara ou esculpindo um pedaço de madeira, com o bebê em seu colo. Assim como vi tantas outras mulheres lavarem roupa no rio ao mesmo tempo em que levavam seus bebês junto ao corpo.

De uma forma geral, sempre que chegava à aldeia encontrava Osvaldo realizando as mesmas atividades, junto à sua família: fazendo artesanato à beira do fogo, cuidando da roça (*kokué*), voltando do mato (*ka'aguy*) – às vezes com alguma caça – tomando chimarrão ou descansando. Foi Osvaldo quem levou-nos certa vez a uma expedição pelo *ka'guy* da *Tekoá Koenju*, mostrando-nos as diversas armadilhas espalhadas, demonstrando o funcionamento de cada uma, apontando espécies vegetais utilizadas pelos *Mbyá* nos processos terapêuticos.

Osvaldo também foi um importante ator para que meus olhos se voltassem à observação das relações mais íntimas do núcleo familiar. Ele e todos os demais pais *Mbyá* demonstram muito afeto e dedicação no trato com sua prole mais nova, estando ao lado da mulher no cuidado e na supervisão atenta das crianças. Os *Mbyá* ainda hoje respeitam regras de *couvade*, que inclui jejum de alguns alimentos e resguardo do pai nos primeiros dias depois do nascimento de seu filho³⁸, o que parece também atingir a mãe e outros parentes próximos. Comecei a perceber a existência de técnicas corporais empregadas no cuidado das crianças, na amamentação, nas formas de preparo dos alimentos, colocando a centralidade do corpo e da produção da pessoa humana na constituição das relações sociais e na atualização da cosmologia. Neste ponto, os *Mbyá* reproduzem as características culturais das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul, onde o corpo não é simples suporte de identidades e papéis sociais, mas é uma matriz de símbolos e instrumentos que articula significações sociais e cosmológicas:

Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, esta matriz ocupa posição organizadora central. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiológica dos fluidos corporais – sangue, sêmen – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as

³⁸ Tive oportunidade de presenciar isso quando nasceu um dos filhos do cacique Floriano, que não saiu da *Tekoá* durante uma semana, a fim de resguardar sua saúde e a da criança.

sociedades sul-americanas sob outros aspectos (SEEGER; DA MATTA & VIVEIROS DE CASTRO, 1987:20-1).

A intimidade corporal é uma constante do pai em relação aos seus filhos, o que é reproduzido na relação dos irmãos mais velhos para com os mais novos (mas principalmente no caso das meninas). As atividades domésticas todas são distribuídas entre os familiares, o que inclui o trabalho dos genros na roça, na pesca e na caça em favor dos sogros. A residência uxorilocal faz com que o novo casal more junto aos pais da noiva até que tenha autonomia de sobrevivência.

A observação do mundo infantil é uma estratégia importante para compreender as formas de atualização do *habitus* segundo os preceitos do *Mbyá rekó*. Embora os bebês permaneçam constantemente no colo de algum familiar, mais próximos das mães na fase de amamentação, desde cedo eles arriscam expedições engatinhando pelo pátio, quase sempre nus e brincando com folhas, galhos, terra e fazendo carinho nos filhotes de cães. Eles possuem completa intimidade com o chão, de uma maneira que nossos padrões de higiene e limpeza considerariam inadequados para uma criança. Suas peles ficam completamente sujas de terra, incluindo faces e bordas da boca, muitas vezes marcadas de coriza. Na proximidade do fogo, eles permanecem sem qualquer controle repressivo dos pais a brincar com a cinza e os galhos incandescentes.

As relações familiares ocorrem sempre através de conversas exclusivamente na língua Guarani, inclusive nas falas entre as próprias crianças (aprendi muito de sua língua com as crianças). Em dias de sol (e às vezes nos de chuva também), as crianças se reúnem em grupos de idade para inventarem brincadeiras como pega-pega, peteca, futebol, cantar e dançar, catar plumas ao vento e imitar expedições de caça. As crianças não têm quase brinquedos enquanto tal, brincando com as coisas que estão na natureza, transformando-as, misturando com objetos dos *juruá*, compondo seus próprios brinquedos. Os meninos brincam com arco-e-flechas miniaturas e praticamente não há bonecas de pano ou plástico espalhadas pelo chão (e se há, estão no chão. Não recordo de ter visto nenhuma menina *Mbyá* brincando de boneca em todas as vezes que estive nas *Tekoá*). Ao crescerem um pouco, as meninas já começam a carregar os bebês de suas mães, tias, avós, primas, desenvolvendo rapidamente a técnica corporal da mulher *Mbyá* de flexionar um pouco o quadril para um lado e levar o bebê apoiado em seu próprio corpo, diminuindo a força que se tem que fazer com os braços.

A trajetória de Osvaldo demonstra o traço de mobilidade das famílias *Mbyá* entre as aldeias e os acampamentos e algumas de suas causas. Enquanto a pesquisa estava em andamento, acompanhei diversas situações de conflito interno na *Tekoá Koenju*, de caráter político, que acabou culminando com a saída da família de Osvaldo daquela *Tekoá*, a mudança de cacique, entre outras conseqüências internas. Por oposição a Floriano e situações difíceis oriundas desse posicionamento contrário, Osvaldo mudou-se com toda sua família para o Petim (acampamento na BR-116), onde permanecem até agora.

CAPÍTULO 3 – A INTEGRALIDADE DA COSMOVISÃO *MBYÁ* FRENTE À SAÚDE EM MINISTÉRIO

A temática da saúde em sua ligação com os povos indígenas se consolidou inicialmente como fenômeno administrativo e legal a partir dos artigos da Constituição Federal promulgada em 1988. Ela também se tornou problemática científica da antropologia, norteador de discussões teóricas a partir de dados etnográficos obtidos com as mais diversas comunidades indígenas espalhadas no território brasileiro (LANGDON & GARNELO, 2004). A produção antropológica brasileira sobre a saúde dos povos indígenas apresenta um perfil acentadamente participativo, como expressam os cientistas que pensam e publicam sobre o assunto nos últimos anos. Isso quer dizer algo além do engajamento do “etnógrafo de índios”; isso quer dizer que os antropólogos convivem com o “mal-estar” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) de não conseguirem mais reproduzir a objetividade científica pretendida segundo o modelo das ciências físicas e naturais, de constatarem sempre os condicionamentos do campo em que se cria e se faz sua pesquisa etnográfica.

Isso é muito evidente no caso do debate sobre a saúde dos povos indígenas no Brasil, recorte científico que resulta das categorias estabelecidas pelos saberes e pelas práticas instituídas na administração do Estado Brasileiro. O Poder Público da União, dos Estados e dos Municípios tem sua longa história de formação e sua transformação é lenta, carregada de preconceitos étnicos nas ações que gradativamente tiveram que dar conta do atendimento diferenciado às minorias existentes dentro do território brasileiro. As categorias constitucionais definem hoje a sociedade brasileira como pluriétnica e multicultural, estando os “Índios” contemplados com um capítulo especial na Constituição de 1988. Da mesma forma, o conceito de “saúde” está institucionalizado como Ministério, Secretarias, Institutos, fundações e tantos outros órgãos, criando uma certa autonomia em relação às demais questões consideradas fora da “saúde” e elas também instituídas em sua autonomia (Agricultura, Desenvolvimento Agrário, Economia, Educação, Meio Ambiente, Administração etc). Porém, as nossas categorias mais gerais aplicam-se mal às outras sociedades (não-ocidentais) e só devem ser utilizadas de forma provisória (DUMONT, 1985:13). Compartilho com Louis Dumont o ponto de vista de que o aparelho conceitual de que dispomos está muito longe ainda de responder às exigências de uma antropologia social de forma satisfatória e que o caminho consiste em substituir pouco a pouco os nossos conceitos por outros mais adequados, ou seja, mais libertos dos controles modernos e mais capazes de abranger os dados que

obtemos em campo. No caso de minha pesquisa entre os *Mbyá*, percebo que fui tentando trilhar esse caminho, na medida em que meu entendimento do que significava “pesquisar saúde” entre eles foi se modificando e ampliando gradativa e consideravelmente.

Por isso, a perspectiva hermenêutica, enquanto instrumento analítico ou caminho possível para refletir sobre o fazer antropológico, parece adequar-se a meu percurso de formação antropológica e de pesquisa etnográfica entre os *Mbyá-Guarani*. Durante esse período minha relação com os *Mbyá* foi se constituindo, e paralelamente minha pesquisa passava por reformulações diversas, mantendo-se, porém, em diálogo com questões relacionadas à antropologia do corpo e da saúde.

A pesquisa etnográfica entre os *Mbyá* não é uma tarefa de fácil realização. A história dos contatos mostra que eles estão entre os índios com maior intenção de manutenção de seus traços culturais, estrategicamente resguardados ao conhecimento dos *juruá*. Todos os pesquisadores se confrontam com a resistência dos *Mbyá*, pois não falam abertamente sobre os mitos e princípios cosmológicos de sua tradição.

3.1 A temática da saúde indígena e os *Mbyá*

Neste capítulo, procuro detalhar a interpretação da alteridade *Mbyá* retomando os referenciais teóricos trabalhados nos capítulos anteriores, agora utilizando alegorias extraídas deste outro importante campo de interações que se abriu nas três últimas décadas para o reconhecimento oficial da diversidade *Mbyá* no Brasil. Trata-se de um espaço de negociações que se criou pela necessidade administrativa do Estado brasileiro em prestar atendimento biomédico “diferenciado” às comunidades indígenas, o que significa dizer também reconhecer e estimular oficialmente os conhecimentos e as terapias tradicionais em todo o território nacional.

A inclusão da temática da saúde indígena aqui é justificada também pela trajetória desta pesquisa, já que até a elaboração de meu projeto de mestrado trabalhei com a proposta de fazer etnografia dos processos terapêuticos em algumas comunidades *Mbyá* no Estado, tendo iniciado meu envolvimento com essa temática desde o curso de graduação. Ao mesmo tempo, reproduz um processo que ocorre em escala nacional, que passou a canalizar a atenção

dos administradores públicos há mais ou menos vinte e cinco anos, como registra Jean Langdon:

No caso do Brasil, o modelo de atenção em saúde indígena se caracteriza por ser processo em construção, cuja especificidade é o resultado do cruzamento de fatores históricos e políticos postos em movimento desde a década de 1980, como a implantação do Sistema Único de Saúde (SUS), a Constituição Brasileira de 1988, que reconhece o caráter pluriétnico do país, e o crescimento das organizações indígenas. Desde a 1ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, o Ministério da Saúde vem se esforçando por estruturar um subsistema de saúde indígena diferenciado, porém integrado ao SUS, e considerar os princípios de controle social e participação comunitária do órgão, ao mesmo tempo que respeita e se articula com as especificidades étnicas dos grupos atendidos (2004:34).

Essa transformação é contemporânea ao desenvolvimento da antropologia da saúde no Brasil, que auxiliou a estabelecer uma leitura crítica das práticas administrativas até então utilizadas no atendimento de saúde, dirigido às comunidades indígenas, quando as políticas eram dominadas pela crença na exclusividade da biomedicina. Como alerta Pacheco de Oliveira:

É importante reiterar que os estudos e os programas de intervenção referidos à saúde indígena tornam como universais vários pressupostos culturais que, em geral, colidem frontalmente com princípios do universo indígena. Nessa área de invisibilidade cultural reside todo um extenso e complexo sistema de idéias relativas ao nascimento e à morte, à saúde e à doença, ao corpo e ao espírito, totalmente distintas das categorias pelas quais os indígenas classificam esses fenômenos, bem como das formas de tratamento que costumam propor para eles (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004:27).

O recorte administrativo “saúde dos povos indígenas”³⁹ é o enquadramento institucional produzido pelo Estado Brasileiro que reproduz a hegemonia da ideologia moderna, porque os dados etnográficos dos Mbyá-Guarani revelam o quão distante nossas categorias e práticas administrativas estão dos sentidos culturais e das percepções corporais e mentais destes indígenas, sobre quais seriam as definições de “saúde”, de “corpo”, de “natureza”, de “meio ambiente” ou de outra qualquer categoria que configure nosso cosmos. O funcionamento dos órgãos administrativos reproduz a vigência generalizada das categorias e práticas do saber científico moderno, originalmente europeu e hoje global, mantendo campos autônomos do fazer científico (as disciplinas), que se fizeram base de instituições sociais. A criação do sistema de “saúde” (com seus especialistas, com a indústria farmacêutica e o atendimento em hospitais e enfermarias) é um exemplo claro da criação de um campo sob o controle hegemônico exercido pelos profissionais da biomedicina, que se tornaram os detentores das verdades sobre os processos fisiológicos da vida humana, percebendo o corpo como entidade quase completamente autônoma do meio (inclusive cultural) em que vive.

Embora aqui não seja feita a análise na profundidade que o assunto mereça, é possível propor a hipótese de que o campo da “saúde indígena” firmou-se por causa da grande visibilidade das ocorrências de doença e morte entre indígenas, particularmente no caso de crianças atingidas pelas precárias condições de abrigo e alimentação⁴⁰. Casos locais podem se tornar escândalo público quando envolvem grupos indígenas (foi o que aconteceu, por exemplo, com o elevado índice de mortalidade infantil na Terra Indígena Guarita, na década de 1990), além da marcante atuação do Ministério Público em gerar processos de

³⁹ A partir de 1999 foram criados 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) no Brasil, cada um deles caracterizado como uma unidade de organização sob responsabilidade da FUNASA e destinado para uma população e um território definido por diversos critérios (culturais, geográficos, de acesso aos serviços). Os DSEIs implantaram uma rede de serviços nas Terras Indígenas para as ações de atenção básica à saúde, articulada com a rede regional para procedimentos mais complexos. Consolidou-se também a participação paritária de representantes indígenas dentro dos Conselhos Distritais de Saúde (CDS) para planejar, avaliar a aplicação dos serviços e as contas dos prestadores de serviços em cada DSEI.

O Senado Federal aprovou a Lei nº 9.836/99 em 31 de agosto de 1999, segundo o projeto apresentado pelo Deputado Sérgio Arouca em 1994, baseado nos princípios gerais do relatório final da II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas, que complementa a Lei Orgânica da Saúde (Lei ns. 8.080/90 e 8.142/90). Esta lei determina que o modelo adotado para a atenção à saúde indígena “deve se pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando aspectos da assistência à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras, educação sanitária e integração institucional”. (*site* do Instituto Socioambiental – ISA, www.socioambiental.org/pib/portugues/indenos/polit_saude.shtm.)

⁴⁰ No momento em que fazia a revisão final deste texto, ocorreu o falecimento de um bebê na comunidade Kaingang de Guarita (noroeste do RS), devido ao frio do inverno sul-rio-grandense. O acontecimento foi manchete em todos os jornais de Porto Alegre e o CEPI foi acionado para centralizar campanhas de agasalho e alimentação, vindas de diversos setores da sociedade do Rio Grande do Sul – o que até então não havia sido providenciado no Governo atual de Yeda Crusius. (Cf. Ana Popp, atual estagiária do CEPI).

responsabilidade de danos, julgamentos por preconceitos raciais e cobrança por adequação dos serviços prestados aos públicos indígenas.

Conhecer melhor a realidade dessa complexa e vasta temática foi mergulhar ainda mais na alteridade *Mbyá*. Através da categoria “saúde” abriu-se um campo de interações a ser interpretado, porque existe a mobilização inclusive dos próprios *Mbyá*, alguns deles envolvidos direta (agentes de saúde contratados) ou indiretamente no processo de institucionalização do atendimento diferenciado promovido pelo Ministério da Saúde, através das secretarias estaduais e municipais.

Na década de 1990-2000, foi criado um Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) para organizar o atendimento dos serviços de saúde para as comunidades Guarani no sul do Brasil, tendo por nome “Litoral Sul”, incluindo a atenção para o caso dos *Mbyá* no Rio Grande do Sul, atingindo mesmo aquelas comunidades mais afastadas do litoral, como são a TI Salto Grande do Jacuí e a RI Inhacapetum. Através deste DSEI, estruturaram-se cursos de capacitação e seminários para agentes indígenas de saúde, depois integrados como membros efetivos das equipes regionais de saúde que passaram a atuar regularmente no tratamento e prevenção de doenças nas comunidades *Mbyá*.

O interessante desse processo é que através dele abriu-se um contexto antes inexistente de negociação e de engajamento efetivo dos *Mbyá*. Antes disso, a administração tutelar da FUNAI detinha o monopólio também no atendimento à saúde dos grupos indígenas, submetendo os *Mbyá* aos serviços das enfermarias em terras Kaingang ou lhes disponibilizando atendimento na rede hospitalar da cidade mais próxima. A presença incisiva da FUNASA ao longo dessa década criou um contexto de participação, não apenas incluindo os *Mbyá*, mas também as comunidades locais, pelos critérios de descentralização e municipalização da saúde, colocados pelo Programa SUS⁴¹ e sua aplicação aos indígenas pelo VIGISUS⁴².

⁴⁰ Conforme o *site* oficial do SUS: “O Sistema Único de Saúde – SUS – foi criado pela Constituição Federal de 1988 e regulamentado pelas Leis ns. 8.080/90 (Lei Orgânica da Saúde) e 8.142/90, com a finalidade de alterar a situação de desigualdade na assistência à saúde da população, tornando obrigatório o atendimento público a qualquer cidadão, sendo proibidas cobranças de dinheiro sob qualquer pretexto. (...) Através do Sistema Único de Saúde, todos os cidadãos têm direito a consultas, exames, internações e tratamentos nas Unidades de Saúde vinculadas ao SUS, sejam públicas (da esfera municipal, estadual e federal), ou privadas, contratadas pelo gestor público de saúde. O SUS é destinado a todos os cidadãos e é financiado com recursos arrecadados através de impostos e contribuições sociais pagos pela população e compõem os recursos do governo federal, estadual e municipal” (http://www.sespa.pa.gov.br/Sus/sus/sus_oquee.htm).

⁴² Conforme o *site* do Conselho Nacional de Municípios (CNM): “O projeto VIGISUS teve início em 1999 e está sendo desenvolvido em três fases. A primeira fase, VIGISUS I, foi dedicada à estruturação do sistema nacional de vigilância em saúde e ocorreu de 1999 a 2004. A segunda fase do projeto teve início em 2005 e será

Foi dessa maneira que a “saúde” foi incorporada como categoria recorrente nos discursos dos representantes *Mbyá* na década seguinte, porque através dessa palavra deveriam expressar seu entendimento diferenciado e reivindicar formas próprias de tratamento dos problemas que prejudicam o seu bem-estar corporal e espiritual, segundo definem suas referências culturais próprias.

3.2 Limites da oposição natureza/cultura ao entendimento do holismo no *Mbyá rekó*

No Rio Grande do Sul, a participação dos *Mbyá* nesse processo de adequação dos serviços de saúde se faz, como já dito, através da abertura de contextos de negociação e de incorporação efetiva ao “sistema de saúde” (agentes *Mbyá* contratados), mostrando que eles estão diretamente envolvidos por interesse e por cobrança do Poder Público. Desde os tempos de meu estágio no CEPI, questões de saúde foram discutidas em quase todas as reuniões que presenciei. Essa é outra das razões que justificam a abordagem dessa temática, pois o envolvimento dos *Mbyá* nos debates sobre critérios de cura e de terapia serviu, no percurso da pesquisa, para começar a esclarecer sobre a existência de diferenças marcantes entre concepções de “natureza”, “corpo”, “cultura”, “pessoa”, “saúde” e “doença”. As concepções culturais expressas nesses contextos de “saúde indígena” pelos representantes *Mbyá* (sabendo-as fundamentadas no *habitus*) permitiram detalhar o reconhecimento sobre as diferenças evidentes entre os sistemas culturais/médicos em contato.

A compreensão integrada da existência e do cosmos é uma das características mais marcantes dos dados etnográficos obtidos junto aos representantes *Mbyá*, algo que a literatura etnológica dos Guarani também reitera. Os *Mbyá* produzem e reproduzem para a saúde – ao corpo e à pessoa, melhor dito – certas representações que se tornam melhor compreendidas desde o tríplice ponto de vista definido por Marcel Mauss como parte da abordagem sobre o “homem total” e que se traduz pela idéia de *habitus* enquanto imitação prestigiosa:

finalizado em 2008, se voltando à modernização do Sistema Nacional de Vigilância em Saúde. A terceira fase, o VIGISUS III, está prevista para ser executada entre os anos de 2009 e 2011 e servirá para consolidar o sistema” Disponível em: http://www.serratalhada.pe.gov.br/003/00301009.asp?ttCD_CHAVE=16575. Acessado em: 15.maio.2007.

É precisamente nesta noção de prestígio da pessoa que torna o ato ordenador, autorizado e provado, em relação ao indivíduo imitador, que se encontra todo o elemento social. No ato imitador que se segue, encontra-se todo o elemento psicológico e o elemento biológico (MAUSS, 1974:215).

Constantemente, os discursos dos informantes *Mbyá* reforçam a idéia de que sua tradição cultural não entende a saúde do corpo como algo separado da terra, do alimento, da festa, do nome. Isso já foi reconhecido no trabalho de Luciane Ferreira, por exemplo, na aplicação do projeto para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul (FERREIRA In: LANGDON & GARNELO, 2004, p. 89-110). Ao contrário do que afirmam tantos representantes da biomedicina, para os *Mbyá* não há, por exemplo, o alcoolismo no sentido consagrado pela medicina. O uso de bebidas alcoólicas não é considerado causa, mas, sim, consequência de fatores espirituais, mágicos e religiosos, além de ser reconhecido também como fruto da opressão, marginalidade e perda do espaço territorial para a criação das sociedades nacionais que fazem parte da Região Platina (BUCHILLET, 1991). Como demonstra Ivori Garlet, tratando da relação histórica dos *Mbyá* com as Reduções Jesuíticas, a noção de saúde/doença para eles é muito ampla e seu entendimento transcende o corpo do indivíduo:

Entre os motivos das freqüentes evasões dos antigos *Mbyá* conduzidos às reduções destacam-se as doenças. Para um povo da floresta, como os *Mbyá*, os espaços das reduções, compreendidos enquanto antítese da selva, possivelmente identificados como o domínio de espíritos estranhos e portanto perigosos, deveriam ser evitados. O mesmo comportamento pode ser visto em relação às aldeias, que eram abandonadas por ocasião das epidemias. Seus habitantes deveriam associar a doença ao espaço, como procedem os *Mbyá* no presente. Se a doença se manifesta é porque também o espaço se tornou doente, sendo necessário abandoná-lo em substituição a outros, onde pudessem novamente encontrar equilíbrio e segurança (GARLET, 1997:40).

Há diferenças marcantes nas disposições corporais e nas concepções de pessoa dos *Mbyá*, noções muito diversas e que se aproximam mais dos parâmetros descritos para o xamanismo ameríndio (LANGDON, 1996), que considera o corpo e a pessoa partes de um sistema cosmológico, religioso e social amplo. Considerar o *Mbyá rekó* parte de um sistema xamânico é marcar sua radical diferença epistemológica em relação à clássica oposição filosófica colocada entre natureza e cultura e que fundamenta a biomedicina. A análise desse tema é retomada por diversos etnólogos a partir de pesquisas sobre povos ameríndios,

demonstrando que as noções não se equivalem e que só tomam sentido como parte de cosmovisões diferenciadas.

A oposição entre natureza e cultura remonta aos primórdios do pensamento científico, respondida desde a Idade Média pela falsa noção de um “homem natural”, como se o ser humano tivesse surgido como criação espontânea. Essa falsa idéia vigorou camuflada durante muito tempo até mesmo como teoria antropológica (dos evolucionistas), anulada pelos achados da paleontologia humana e da etologia dos primatas superiores – que apontam para a idéia de que há comportamento apreendido entre os animais. No entanto, ainda hoje, as práticas administrativas voltadas aos povos indígenas no sul do Brasil reproduzem esta arcaica noção, o que explica parcialmente a vigência da tutela aplicada por profissionais da saúde, do meio ambiente, da justiça, do executivo e de tantos outros setores.

Através dos últimos séculos, as fronteiras entre natureza e cultura ficaram crescentemente difusas, diluídas, tornando complexa a condição de “humanidade” agora situada ao mesmo tempo nesses dois pólos. Uma clássica abordagem sociológica surgiu a partir da dicotomia rígida entre estes dois pólos, o que exige transformação para que se possa trabalhar com os parâmetros visualizados na etnografia *Mbyá*.

Há implicações ideológicas, políticas e culturais dessa gradativa recuperação teórica da “natureza humana”, da constatação sobre os fundamentos fisiológicos e psicológicos da imaginação e do simbolismo humanos. As lutas ecológicas e os movimentos ambientalistas tentam barrar o ímpeto utilitarista da lógica do mercado mundial, sem se libertarem completamente da suposição sobre uma natureza bruta presente no comportamento dos “primitivos”, que ficam colocados como parte da natureza. Por outro lado, a natureza dinâmica e a historicidade das sociedades tradicionais não são reconhecidas como legítimas, sendo qualquer integração econômica ao mercado apresentada como aculturação completa e também como justificativa para remover comunidades tradicionais ocupantes do território que se quer reconhecer como área de proteção ambiental. Reitera-se o mito da natureza intocada (LATOURET, 2004). Índio que usa telefone celular não é mais índio. Este argumento aparece extremamente adequado como forma de impedimento da retomada de seus territórios: essa terra até pode ter sido dos índios, mas esses que estão aí não são mais índios, perderam sua cultura.

Sabe-se que a passagem da natureza à cultura é tema clássico na antropologia estruturalista, herança re-elaborada do funcionalismo de Malinowski e da psicanálise de Sigmund Freud. Desde a elaboração de *As estruturas elementares de parentesco* por Lévi-

Strauss, o tabu do incesto caracterizou o ponto de transposição para a cultura, porque nele se estruturariam todas as demais dimensões simbólicas e imaginárias da sociedade humana (parentesco, linguagem, cosmologia, instituições). Depois disso, Lévi-Strauss fez a aplicação de tal constatação na forma como ela estaria manifesta nas cosmologias ameríndias (nas *Mitológicas*), propondo modelos que integram natureza, cultura e, às vezes, sobrenatureza.

A atualidade do tema natureza/cultura é identificada nas obras de muitos etnólogos brasileiros, particularmente nos trabalhos mais recentes de Eduardo Viveiros de Castro. Em seu estudo sobre a fabricação do corpo na sociedade xinguana, este autor utilizou o modelo observado nos Yawalapiti para propor um universo tripartido, onde a reclusão, a praça de exposição e a área de floresta fora da aldeia equivaleriam às esferas cosmológicas da natureza, da cultura e da sobrenatureza⁴³.

Essa dicotomia também tem aparecido (algumas vezes indiretamente) em publicações de antropólogos estrangeiros, como exemplificam os trabalhos de Phillipe Descola entre os Achuar (Jivaro) do Equador e do Peru (1998) e os de Michael Taussig (1993) a partir de sua etnografia no rio Putumayo e na Colômbia⁴⁴. No caso de Descola, a análise da cosmologia ameríndia é feita identificando que as representações indígenas utilizam metáforas simbólicas para o entendimento do ambiente natural do qual dependem para se reproduzirem como grupo, representado como um jardim (ao estilo de suas roças) dos deuses. A natureza aparece como um produto da sobrenatureza, dos espíritos que habitam a floresta e garantem a proliferação das espécies vegetais e animais. A oposição entre tais esferas aparece muito vaga e indefinida, na medida em que a floresta virgem é representada também como uma “natureza domesticada”.

Em trabalhos mais recentes, Viveiros de Castro (2002) retoma a discussão sobre natureza e cultura, porém para inverter as análises realizadas pelos estruturalistas sobre as cosmologias ameríndias. É neste sentido que ele faz a proposição do que intitula o “perspectivismo” ou o “multinaturalismo” ameríndio. Segundo este autor, as sociedades nativas americanas invertem a lógica ocidental; para estas, a natureza é o fundo geral sobre o

⁴³ “Como se vê, portanto, há um sistema de três termos: a fabricação do corpo, a decoração, a exibição do corpo e as metamorfoses. A mim parece que estes três processos poderiam ser articulados com a tríade Natureza/Cultura/Sobrenatureza desde que com isso não se retire deles seu caráter fundamental – o de serem processo, que, na verdade, fazem mediações entre os domínios da tríade mencionada” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987:39, nota 7).

⁴⁴ Taussig (1993) tem uma abordagem inovadora no entendimento deste assunto ao demonstrar que existiam “fragmentos de contemplação filosófica” (expressão obtida de Walter Benjamin) no pensamento dos colonizadores que vieram da Europa, que os fizeram associar a selva americana ao reino do demônio e seus habitantes a terríveis canibais perdidos na exuberância sensual da floresta. O horror sentido pela selva virgem transformou o colonizador num protagonista da economia do terror, se valendo do medo imposto ao nativo como forma de reagir ao sentimento de terror que tinham da natureza amazônica.

qual se proliferam as culturas em suas especificidades, origem da idéia de “multiculturalismo”. Ao contrário, a lógica ameríndia entenderia a cultura como o fundo geral compartilhado por todos os seres do cosmos, sendo cada animal e o ser humano manifestações singulares da natureza. Isso fundamentaria a idéia de multinaturalismo. A base das cosmologias seria o perspectivismo, na crença de que é possível uma transfiguração da corporalidade, de um homem virar jaguar ou de um xamã se transformar no espírito dos seus animais aliados. A tese de Viveiros de Castro lhe rendeu reconhecimento internacional, com manifestação pública do próprio Lévi-Strauss lhe atribuindo papel de destaque no desdobramento teórico sobre a lógica ameríndia e, por outro lado, críticas⁴⁵.

Outro exemplo clássico, mas mais antigo, é o estudo de Evans-Pritchard sobre os Nuer, onde aparecem relações para demonstrar vínculos estruturais e recorrentes entre a ecologia, as estratégias de sustento, o parentesco, as instituições sociais e as políticas daquele povo nilota. Ao invés de enfatizar as rupturas trazidas pela cultura, Evans-Pritchard argumenta que há complementaridade entre o ciclo natural e o ciclo social, embora não tenha detalhado uma elaboração maior sobre como tal dicotomia estaria elaborada pelo pensamento nuer.

Enfim, independente dos limites trazidos pela dicotomia natureza/cultura existem trabalhos antropológicos que a conseguiram equacionar de maneira não reducionista e obtiveram resultados de pesquisa interessantes com os quais me identifico como proposta de viés interpretativo.

O cosmos da sociedade *Mbyá*, e das sociedades indígenas de uma forma geral, inclui a natureza, a sociedade e a sobrenatureza, sem fronteiras rígidas entre estas três instâncias. Ainda conforme Descola (1998), os “ocidentais” e os “pré-modernos” estabelecem relações muito diversas com a natureza. Na perspectiva “pré-moderna”, a natureza não é uma esfera autônoma, separada do universo da cultura, onde os animais e as plantas são também sujeitos sociais, possuidores de sentidos simbólicos que os aproximam dos humanos. Nestas sociedades, a diferença entre humanos e não-humanos é apenas de grau. A natureza e a sociedade pertencem a um só mundo.

Bruno Latour (2004) mostra que, na realidade, a concepção de natureza é social, é um constructo cultural. O conhecimento da natureza é construído a partir de tradições e

⁴⁵ Recentemente (02/07/2007), o antropólogo Terence Turner esteve palestrando no Campus do Vale da UFRGS (Porto Alegre/RS), qualificando o perspectivismo como um “modismo do Museu Nacional” e uma grande “bobagem”, uma vez que seus dados de campo entre os Kayapó e outras etnias na Amazônia o levaram a concluir sobre a existência de recortes cosmológicos de caráter diferenciador da natureza (cf. relato de meu orientador em 05/07/2007, pois eu não estava presente na ocasião).

historicidades particulares, não sendo isento de interpretações culturais, sociais, políticas. Com isso, propõe ir além da dicotomia natureza x cultura na análise das coletividades humanas, afirmando que é impossível separar o que é natural do que é cultural. Neste ponto, Latour critica uma antropologia que busca no “outro” as formas de compreensão da natureza, pois diz que temos que procurar perceber a não dicotomização entre natureza e cultura dentro da nossa própria sociedade. Mostra, assim, que aquilo que teórica e cientificamente separamos está junto, mesmo na nossa sociedade, ou seja, a natureza e o homem. Não existe uma natureza pura. Latour insiste que a antropologia tem importante papel na ruptura com essa dicotomização.

Exatamente por causa dessa confusão, não é o mais adequado apenas considerar o sistema religioso *Mbyá* como predominante sobre os demais níveis culturais, é preciso pensar tal fenômeno como englobado por um sistema xamânico, pois as fronteiras existentes entre as esferas da cultura *Mbyá* são fluídas e não se encaixam em demarcações precisas, nem a natureza aparece como uma esfera afastada do que é humano. É impossível, por exemplo, delimitar onde termina o sistema religioso e onde começa o “sistema médico tradicional” *Mbyá*.

Percebe-se (...) que os *Mbyá* possuem uma concepção integradora do mundo, onde o desequilíbrio de um dos seus componentes afeta os demais (Fogel, 1993:30). Assim, a destruição das matas, a redução ou indisponibilidade de espaços, não só geraram uma série de conseqüências a nível material e físico, como aumentaram a dificuldade para que os homens possam viver em plenitude e de acordo com as aspirações mais sublimes (GARLET, 1997:155).

A partir da perspectiva *Mbyá*, primeiramente, a saúde é reconhecida enquanto realização da felicidade coletiva, na medida em que é possível reproduzir a *Tekoá* e o *Mbyá rekó* pela íntima associação entre a esfera da “cultura” e a da “sobrenatureza”, sem que a da “natureza” esteja excluída. A “natureza” fornece a base material necessária à saúde, exigindo condições físicas à reprodução cultural daquilo que os *Mbyá* buscam obter da terra: a mata, todos seus recursos e o espaço para criação da *Tekoá*, composta pelas *oó* (casas tradicionais construídas em barro e taquara), as *kokué* (roças) e a *Opy* (casa de reza). Portanto é necessário ter terra com natureza preservada para se ter saúde, o que é pensado coletivamente. Nesta perspectiva, o processo saúde/doença abarca a dimensão natural considerada em sua ligação principalmente com a ordem cosmológica e com as forças invisíveis – as forças da natureza e

as forças humanas – justificando sua caracterização como sistema xamânico (FERREIRA, 2001). A dimensão terrena – a “natureza” – da saúde/doença é extensão do universo cosmológico/xamânico *Mbyá*, em que o pólo da animalidade está intimamente relacionado ao modo de vida imperfeita, ao *teko axy* (ou vida doente/imperfeita), enquanto que a reprodução plena do *Mbyá rekó* aparece como acesso à realização da saúde plena (*aguyije*). A saúde *Mbyá* acontece em deslocamento, no andar pelo caminho belo da tradição, pelo *Jeguata Tape Porã*⁴⁶. Mesmo quando não migram com o objetivo de se estabelecer em outra *Tekoá*, eles mantêm uma constante circulação entre as *Tekoá*, como referido no Capítulo II.

Abordo as relações interétnicas estabelecidas na interação entre o “sistema xamânico” *Mbyá-Guarani* e o “sistema médico ocidental” a partir da “teoria da hierarquia” (DUMONT, 1985), avaliando a relação interétnica enquanto uma relação situacional de “englobamento do contrário”. Trata-se de uma relação estabelecida entre um conjunto/todo e um elemento/parte desse todo. Este último é, ao mesmo tempo, parte do conjunto, sendo idêntico a ele, e se diferencia ou até mesmo se opõe ao mesmo. Corroborando essa idéia, segundo Dominique Buchillet (1991), um fenômeno que atesta o caráter dinâmico, inovador e englobante das medicinas tradicionais indígenas é a integração de práticas terapêuticas *juruá* nas formas de interpretação das doenças e seus tratamentos. Além disso, esse englobamento demonstra uma dimensão de resistência cultural. Não se trata mais de estudar a “assimilação dos índios entre os brancos”, mas, sim, analisar os fenômenos de incorporação simbólica dos *juruá*, seus bens e suas práticas terapêuticas suscetíveis de serem utilizadas, manipuladas e controladas pelos curadores tradicionais e demais membros dos grupos indígenas, no caso, dos *Mbyá*.

Como referido no Capítulo II de forma mais geral, pode-se afirmar também que os parâmetros da biomedicina estão fundamentados no individualismo moderno, que transformou o fenômeno concreto “indivíduo” num valor ideológico absoluto (DUMONT, 1985). Os *Mbyá* convivem com as práticas individualistas aplicadas na saúde, estabelecendo limites claros contrários a sua influência dentro do espaço tradicional. A concepção de igualdade individual, da unidade biológica que nos constitui enquanto “humanos”, é muito estranha à cosmologia dos *Mbyá*, considerando que seu xamanismo concebe ser possível a transmutação de corpos e inclui os animais como seres culturais.

Para os *Mbyá* não existe uma humanidade como marca de unidade e de distinção do reino natural, já que ocorre um circuito de transmutação entre espíritos de animais, de pessoas e de mortos. Entre eles é mais correto reconhecer o estabelecimento de um universo dividido

⁴⁶ Sobre o *Jeguatá Tape Porã*, ver Capítulo IV.

em níveis superpostos, hierarquicamente estabelecidos, ao estilo do que a literatura antropológica indica existir no seio das sociedades não-modernas.

A consideração sobre a “saúde *Mbyá*” deve partir dessa discussão conceitual, para não se tratar de uma naturalização das nossas categorias e práticas científico-administrativas, e reconhecer, nessa discussão, que a cosmologia e os processos ritualísticos destes indígenas apontam para outras esferas de representação, quando se referem ao estado de *aguyije*, traduzível como alegria suprema, vigor físico e realização interior, saúde espiritual e corporal, imortalidade (HÉLÈNE CLASTRES, 1978). Da mesma forma, não há oportunidade em que os diálogos com os informantes *Mbyá* deixem de ir, quando abordando “saúde”, para o tema da terra (*yvy*), dos pontos cardeais, da itinerância e da territorialidade livre, da necessidade que o seu modo de ser *Mbyá* (*Mbyá rekó*) tem por ocupar espaços naturais recobertos de florestas, habitados por plantas, animais e espíritos (CADOGAN, 1960).

Assim, o holismo *Mbyá* trata da saúde em sua compreensão cosmológica e terrena, ao mesmo tempo ligada ao mundo espiritual e à existência de condições ambientais para sua reprodução. Como poderá ocorrer um tratamento diferenciado de “saúde” aos *Mbyá*, se para eles o tratamento terapêutico mais eficaz é o retorno à ocupação das matas e aos seus recursos naturais cada vez mais escassos? Como fazer as instituições de saúde trabalharem lado a lado com as instituições ambientais, para que a cura exigida pelos *Mbyá* se efetive como prática administrativa? A integração das práticas institucionais torna-se fundamental, mas nossos paradigmas científico-administrativos esbarram em entraves conceituais que possuem milênios de existência. Louis Dumont adverte:

Em última análise, para verdadeiramente *compreender*, cumpre investigar no campo todo, pondo de lado, se necessário, esses compartimentos, aquilo que corresponde *neles* ao que conhecemos, e *em nós* ao que eles conhecem; por outras palavras, é imprescindível esforçar-se por construir aqui e lá fatos comparáveis (1985:13).

As palavras do cacique geral do Rio Grande do Sul, José Cirilo Pires Morinico⁴⁷ (*Kuaray Nheery*), exemplificam essa compreensão – que estou chamando de holista – da

⁴⁷ Palavras proferidas em 25 de abril de 2006, no Prédio da Faculdade de Educação (Campus Central da UFRGS), em Porto Alegre, quando José Cirilo foi convidado para falar junto a outros representantes indígenas das questões culturais de sua etnia aos estudantes. Eventos como estes são, antes de mais nada, espaços de espelhamento, onde os representantes *Mbyá* falam de si ao *jurua*, trocam experiência com representantes indígenas de outras etnias e dialogam com intelectuais e estudantes do meio acadêmico.

saúde, da vida *Mbyá*. Segue abaixo trechos da manifestação oral de José Cirilo que registrei em diário de campo na ocasião:

É importante que os estudantes estejam se aproximando das populações indígenas, isso é importante para nós, mas é importante para vocês também, saber como que a gente vive. Por causa dessa aproximação, hoje está melhor. Por exemplo, em 94, a gente ficava na fila do SUS, mas agora o atendimento de saúde é diferencial. O médico tem que ser formado também para atender as populações indígenas, não pode só trazer o seu conhecimento de fora, tem que saber trabalhar também com o índio, para fazer o atendimento diferenciado.

(...) Às vezes a doença não é para o médico do branco, é para o *Karáí*. Às vezes o espírito está fraco, então precisa estar perto do fogo, da fumaça, do cachimbo sagrado. Às vezes tem uma tontura e não é para o médico do branco. Por isso, é importante fortalecer o médico do branco, a saúde, e também o líder religioso Guarani, fortalecer os dois.

Desde 94, quando comecei a trabalhar na luta indígena, melhorou muito, porque agora os brancos, os estudantes têm interesse em saber, conhecer, ouvir as lideranças indígenas mesmo. Agora há espaço. Para trabalhar com os indígenas tem que conhecer o dia-a-dia na aldeia, como nós vivemos.

Às vezes, a criança não quer ir para a escola e isso tem que ser respeitado pelos pais. Brincando, pescando, a criança também aprende. Às vezes, se sonhou, se está bem, não quer ir na escola, e os pais tem que respeitar.

Tomando o chimarrão, tem que respeitar a erva-mate, não pode ir pegando, tem que rezar primeiro. A mesma coisa o cachimbo. Ele é nossa arma, fazemos cura, proteção. A fumaça afasta o espírito mau. O mato também dá cura, a pedra, a água, a chuva, o trovão, se sabe, eles são cura pra nós também.

(...) De manhã, os pais, os mais velhos passam os conhecimentos, dão conselhos de como tem que se viver.

A universidade e o Estado hoje estão se envolvendo mais. Hoje avançou em algumas partes. Há 5 anos, eu vivia embaixo de lona, hoje, graças a deus, temos casa que a Secretaria de Habitação fez.

A escola eu não entendo dentro da sala de aula, se for dentro da casa de reza, eu entendo, tem o cachimbo... Mas na sala de aula qual é o instrumento? Não tem.

A música tradicional também ajuda a curar o uso da bebida alcoólica. A fumaça também, conversar também ajuda. A roça também tem que ter, plantar o milho. Isso é saúde diferencial.

(...) Essa coisa de escola é muito nova para nós. A nossa formação tem que ser diferencial, tem que ser reconhecida. Nós também somos formados, eu sou antropólogo, mas não é reconhecido porque eu não tenho estudo. Nós não podemos sofrer vinte, trinta anos para se formar como vocês. Eu aqui, já estou cansado!

Nós temos que viver no mato, mas agora não tem mato. Já destruíram tudo, para medicina precisamos de medicamento do branco porque às vezes não tem mais na natureza. O branco separa muito as coisas, o índio não, ele fala da saúde, da natureza, da vida, de tudo. Para o branco tudo é em caixinha:

secretaria de educação, secretaria de saúde, secretaria de habitação. É tudo separado em caixinha. Para nós, as coisas não se separam no conhecimento. Já estou cansado de falar, falar. O branco muitas vezes escuta, mas não entende, não escuta de verdade.

Nossa saúde é ter uma casa tradicional com barro. De noite estar na casa de reza. Essa é nossa vida. É ali que nós recebemos as mensagens dos mais velhos. Esse é o nosso costume.

Na cidade tem muito perigo, espírito ruim, por isso tem que ter proteção, por isso os *Karai* protegem. Fui escolhido como Cacique Geral pelos mais velhinhos, que me batizaram e me protegem porque eu ando muito na cidade.

(...) Não se fala só com a cabeça, se fala com o coração.

A questão da universidade, nós os Guarani, temos ainda que amadurecer. É muito novo para nós. Porque não queremos cair na armadilha. Usamos as roupas do branco porque nossas roupas eram de algodão e hoje não tem mais algodão.

Quando estou fumando cachimbo, as pessoas já não gostam. Eu tenho que saber as letras onde diz “proibido fumar”. Tem que aprender a língua para saber isso. Hoje em dia as populações indígenas falam da diferença: os Xavante, os Tucano, os Xingu. Esse intercâmbio entre as etnias também é importante, como aconteceu agora na Conferência Nacional dos Povos Indígenas, em Brasília.

Hoje eu não preciso ir na universidade porque eu já aprendi tudo, mas um dia meu filho vai. Mas não pode estudar para trabalhar para o branco. Não pode abandonar a família, a aldeia, a cultura. Meu irmão ganhou o salário de professor para ele, mas comprou farinha para toda a família. Porque para nós tudo é muito comunitário. Se eu não planto, mas minha mãe planta, então eu já planto também, porque é para todos. Cada um já nasce para fazer alguma coisa: para pescar, para ser *Karai*, para ser cacique. Isso o *Karai* sabe dentro da *Opy*, o que aquela criança vai ser. Já nasce para uma coisa.

Pude constatar que as concepções *Mbyá* sobre saúde/doença atingem outras dimensões da realidade social, dimensões distantes daquelas classicamente definidas pelos parâmetros específicos da biomedicina. A observação das práticas e o registro das narrativas sobre as concepções dos *Mbyá* revelaram que em todos os campos e temáticas suas posturas estão condicionadas pelas mesmas motivações holistas de reprodução do *Mbyá rekó*, fazendo com que eu passasse a reconhecer a grande amplitude êmica dos seus processos terapêuticos (DUMONT, 1985). Conforme Ivori Garlet,

O *Mbyá* entende a doença como resultante de uma situação de crise no corpo da sociedade e/ou do indivíduo. Ao mesmo tempo existe uma relação direta entre saúde física, social e as condições ecológicas e ambientais. Um espaço desequilibrado é um espaço doente e esta situação acaba refletindo-se sobre as pessoas. Ao estabelecer-se sobre um local onde identifica as condições

necessárias à garantia deste equilíbrio o *Mbyá* costuma dizer: *che avy'a apyl* estou alegre aqui. Mas este estar alegre resulta de uma profunda empatia entre pessoa e espaço. Existindo esta empatia, as pessoas vivem felizes e em harmonia, o que identificam como indícios de saúde (1997:117).

Assim, entendo que é necessário ter uma escuta aberta, que “ouça” muito além do que é expresso em palavras, mas investigar qual o sentido nelas expresso. Trata-se de uma escuta que ultrapassa o exercício de ouvir, é uma escuta da percepção, do sentido e do contexto. O sentido da linguagem falada perde muito se não houver a percepção do sentido do todo, ainda mais que, para o *Mbyá*, não existe a dicotomia entre ser, sentir, existir e a palavra⁴⁸.

Desta forma, penso que a etnografia entre os *Mbyá* não pode ocorrer adequadamente partindo dos propósitos de uma antropologia clássica, dirigida ao conhecimento de uma “estrutura”, de uma “função”, de uma “cultura”, de uma “cosmologia” ou ainda de um “sistema médico *Mbyá*”, sendo estes dificilmente alcançados quando os “nativos” possuem uma história de resistência sócio-cultural, vivendo inseridos – mas marginalizados – no contexto da sociedade ocidental, como é o caso dos *Mbyá-Guarani* no Rio Grande do Sul. Trata-se neste caso, fundamentalmente, de uma situação histórica de relações marcadas por fronteiras étnicas, num conflito radical entre concepções e práticas relacionadas aos processos de saúde/doença. Pretendo evitar uma investigação que essencialize *a priori* categorias como “sistema cosmológico”, “cultura *Mbyá*”, exatamente porque não são entidades observáveis concretamente na interação etnográfica. Até porque, de qualquer forma, o próprio acontecer de minha pesquisa esteve influenciando a (re)construção da tradição *Mbyá* em um contexto específico, com alguns *Mbyá* e outros não, em um dado momento histórico e em determinado espaço vivido pelos atores sociais envolvidos. Não é possível fixar essências, mas vasculhar exatamente as fronteiras de mistura e de interação entre atores e instituições sociais, como sugerem os antropólogos hermeneutas.

⁴⁸ James Clifford (2002:20), reconhecendo as limitações da técnica da observação participante, ressalva que mesmo que o Ocidente não possa mais ser reconhecido como o único provedor do conhecimento antropológico sobre o “outro”, ao menos, “a observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução”.

3.3 “Saúde”: uma categoria biomédica tornada prática

(...) Onde está nosso remédio? Cada um sabe qual é o tipo de erva para a doença, mas onde é que está o remédio? Onde está nossa farmácia? Nossa farmácia é o mato e o nosso hospital é a *Opy* (Félix Brizuela, 1995; In: Garlet, 1997:115).

A apresentação de casos etnográficos pode ser uma forma de abordar temas de caráter mais teórico. Neste momento do texto, a descrição de circunstâncias concretas observadas em campo serve para ilustrar como acontecem os dilemas colocados pela distância, comentada anteriormente, entre os critérios do *Mbyá rekó* e o tipo de atendimento de saúde disponibilizado pelo SUS, que se mantém no controle dos especialistas do sistema biomédico. Os casos extraordinários são mais ilustrativos, porque explicitam melhor a diferença de compreensões sobre os sintomas das doenças e suas formas de tratamento. A ocorrência de doenças mais graves motiva o deslocamento dos pacientes indígenas para fora de suas aldeias, quando os sintomas ultrapassam a capacidade de tratamento pelos procedimentos normais conhecidos por enfermeiros e médicos colocados nos postos de saúde ou nos hospitais municipais mais próximos, exigindo então o diagnóstico e a intervenção, realizados em centros hospitalares mais aparelhados.

Apresento aqui o breve relato de um caso de doença que exigiu a internação hospitalar de uma criança Mbyá-Guarani, na época residindo na *Tekoá Koenju*, (RI Inhacapetum), em São Miguel das Missões. Esses fatos ocorreram entre agosto e outubro de 2005, situações que acompanhei junto à equipe de pesquisa do NIT – enquanto realizávamos a aplicação do INRC. O caso da menina começou com sintoma agudo de hemorragia gastro-intestinal, o que levou à sua internação no Hospital de Caridade de Ijuí (RS) e posteriormente no Hospital de Clínicas de Porto Alegre. Este caso trouxe questões fundamentais e polêmicas a respeito da atenção diferenciada à saúde, do respeito efetivo à autodeterminação das populações indígenas e do reconhecimento do caráter pluriétnico da sociedade brasileira, entre outras questões.

Em uma de nossas idas à *Tekoá Koenju* durante o mês de agosto de 2005, nossa equipe deparou-se com o problema envolvendo Paulina Paredes (*Jachuká*), a filha de sete anos de Osvaldo Paredes (*Karái Miri*): a menina havia sido levada às pressas ao Hospital de Caridade de Ijuí, devido ao contínuo sangramento, por iniciativa dos enfermeiros *juruá* que compõem a equipe de saúde que atua naquela aldeia. Esse procedimento foi realizado rapidamente, sem

dar chance para que se efetivasse antes a consulta ao *Karaí*, o que levou Osvaldo e outros *Mbyá* daquela *Tekoá* a se questionarem se aquele havia sido o procedimento mais adequado.

Já havia passado algum tempo desde a internação da menina, quando fomos informados sobre a solicitação expressa, por Osvaldo e outros *Mbyá-Guarani* da *Tekoá Koenju*, para a efetivação da alta do Hospital de Caridade de Ijuí, da paciente Paulina Paredes, internada na Unidade de Tratamento Intensivo (UTI) Pediátrica deste hospital. Seu estado de saúde foi considerado grave, diagnosticado inicialmente como “leucemia linfática”, quadro descrito pelos médicos daquele hospital como tendo poucas perspectivas de cura pelo conhecimento atual da medicina. O pessimismo médico foi o motivo principal que levou o pai da paciente a pedir sua alta hospitalar, o que não foi atendido pelos médicos responsáveis pelo caso. Na interpretação dos médicos, a situação crítica de saúde da menina exigia que se adotassem cuidados especiais, o que inexistiria na aldeia. Por falta de compreensão da cidadania plena dos índios, a administração do hospital negou o pedido do pai e acionou a intervenção de “algum órgão que fosse tutor dos índios neste caso”. Esta também foi a posição assumida pelo Procurador da República locado em Santo Ângelo, na época. Por outro lado, a solicitação dos *Mbyá* tinha motivações étnicas e sociais próprias, estando, portanto, respaldada nos dispositivos constitucionais que resguardam a autodeterminação das comunidades indígenas em território brasileiro.

É necessário ressaltar que os *Mbyá* estão num processo de reconhecimento oficial de suas instituições tradicionais, incluindo o papel terapêutico dos rituais realizados dentro da casa de reza (*Opy*) e em cerimônias executadas por um curador-rezador (*Karaí*) e, como é característico nos sistemas xamânicos, realizadas em meio à fumaça do tabaco (*pety*) e com a presença do fogo (*tatá*)⁴⁹.

São muitos os casos em que a hospitalização é entendida pelos *Mbyá* como uma forma de agressão realizada pelos *juruaá*, através de técnicas invasivas (agulhas, sondas, transfusões etc.) da biomedicina, que diferem radicalmente de suas técnicas terapêuticas. Do ponto de vista dos *Mbyá*, os sintomas das doenças não estão apenas ligados ao mal-funcionamento de um corpo entendido como um mero conjunto de órgãos ou um sistema orgânico, porque sobre ele incidem as forças mágicas e espirituais do mundo, de onde surgem as causas primeiras das doenças. Em sua cosmologia, a alma-espírito não está separada do corpo físico, não sendo possível tratar a doença como algo localizado num “órgão” (como o câncer no sangue, por exemplo). Esta dimensão espiritual da doença não é reconhecida nos tratamentos hospitalares,

⁴⁹ Este assunto será tratado na sessão 3.5 deste capítulo.

razão que explica a recorrente solicitação dos *Mbyá* para que os doentes terminais sejam tratados na aldeia, onde existem as condições necessárias ao pleno exercício de suas técnicas terapêuticas consideradas mais adequadas por eles, além de terem a possibilidade do convívio com suas famílias, no espaço da *Tekoá*.

É dentro deste quadro que se explica a solicitação da própria criança para voltar à sua aldeia, demonstrando-se amedrontada pela longa permanência no ambiente da UTI e submetida a tantos procedimentos hospitalares agressivos sobre seu corpo. Osvaldo relatou-nos, indignado, que estavam negando à sua filha “até água e comida” (Paulina estava sendo nutrida através do uso de sonda, que na compreensão deles não era alimento). A falta de uma perspectiva de cura pelos próprios médicos agravava o ânimo da menina e de seu pai, fazendo com que escolhessem a alternativa terapêutica de removê-la para sua comunidade indígena, i.e., buscando o tratamento dado pelo *Karaí*, que inevitavelmente deve ocorrer dentro da *Opy*. Paulina expressou essa vontade a seu pai, que a transmitiu ao cacique geral *Mbyá*, José Cirilo, que estava presente na visita ao hospital no dia 19 de agosto de 2005, acompanhado por nossa equipe (ou nós é que estávamos o acompanhando?).

A equipe do NIT-UFRGS/INRC (incluindo-me) acabou envolvida porque estava em visita à comunidade *Mbyá* da *Tekoá Koenju* naquela semana (de 15 a 19 de agosto), realizando trabalhos de levantamento de campo na Etapa de Identificação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) em São Miguel. Lá chegando, constatamos a ausência de Osvaldo e soubemos da internação e grave situação de saúde de Paulina.

Quando saíamos da *Tekoá Koenju*, o então cacique Nicanor Benitez (*uvixá Karaí Tataendy*) e outros membros desta comunidade fizeram questão de manifestar – em discurso falado em Português – o desejo e o pedido para que Paulina Paredes fosse liberada do hospital e que fosse trazida à aldeia para se submeter aos seus métodos terapêuticos tradicionais.

Assim, fomos com José Cirilo até o município de Ijuí e acompanhamos a conversa entre este e o pai da criança, que reproduziu o pedido da menina para sair do hospital e ir para casa. A conversa entre Osvaldo e José Cirilo foi permeada pela emoção, pois Osvaldo demonstrava nitidamente cansaço, preocupação e sofrimento, e ficou muito satisfeito em ter o apoio de outro *Mbyá* naquele momento. Osvaldo falava em Guarani com José Cirilo e este traduzia para nós (parte) do que lhe dizia Osvaldo. À medida em que ouvia as palavras de Osvaldo, José Cirilo ficava cada vez mais indignado com o caso, atingindo o máximo de preocupação quando Osvaldo lhe contou que haviam feito transfusão de sangue *juruá* em Paulina. José Cirilo virou-se para nós e conseguiu dizer apenas: “Não pode... isso é muito sério para nós!...”.

Naquele momento, a pedido dos dois, entramos em contato (telefônico) com o enfermeiro responsável pela comunidade do Inhacapetum e logo obtivemos o retorno do Setor de Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) sediada em Porto Alegre. Nossa posição foi a de defender o direito à autodeterminação dos *Mbyá*, do pai da criança e dela própria, ou seja, a “vontade diferenciada” dos *Mbyá*-Guarani neste caso específico de hospitalização, independente do que decidissem. Os *Mbyá* reclamavam o respeito pelos seus costumes consuetudinários, não sendo, por exemplo, contrários à transfusão de sangue, desde que o paciente *Mbyá* receba sangue *Mbyá*; não sendo contrários ao transplante em princípio, desde que o transplantado receba órgão de outro *Mbyá*.

Elaboramos, então, um documento e o enviamos ao enfermeiro da equipe de São Miguel para ser encaminhado ao Procurador da República de Santo Ângelo, respaldando a posição dos *Mbyá* em pedir alta da paciente, trazendo elementos técnico-antropológicos, o que não foi atendido (o hospital argumentava que Paulina estava em estado grave e não podia dispensar os cuidados médicos). A situação foi apaziguada pela relativa melhora no quadro clínico da menina (ela pôde sair da UTI), somado ao fato de que os *Mbyá* receberam a informação de que o diagnóstico drástico inicial de Paulina poderia estar errado e de que ela precisava ser encaminhada a Porto Alegre para avaliação médica mais detalhada, com melhores condições técnicas. Tendo superado os sintomas mais críticos (e não precisando mais de soro intravenoso e de transfusão sangüínea) e agora com alguma esperança, os *Mbyá* aceitaram deslocar Paulina para o Hospital de Clínicas de Porto Alegre (HCPA) para submetê-la aos exames.

Paulina foi deslocada para Porto Alegre com seu pai e ficou internada no HCPA durante dois meses. Depois de uma grande bateria de testes clínicos, foi descoberto que ela possui uma doença rara e de origem congênita (seu diagnóstico foi o de “varizes no esôfago”, causa da crise de hemorragia), que inspira cuidados especiais e cujo tratamento ainda é pouco conhecido pela medicina. Nesse período, fiz diversas visitas à Paulina no hospital, às vezes lhe fazendo companhia enquanto seu pai fazia algumas saídas rápidas para mudar de ambiente e escapar um pouco da cansativa paisagem do hospital. Nas diversas tentativas de diálogo que procurei estabelecer com os profissionais de saúde que cuidavam de Paulina nunca obtive reciprocidade e clareza de informações, resultado menos da boa-vontade de cada profissional, talvez, e, mais, do tipo de atendimento que se faz de forma impessoal, pois cada profissional é responsável por um número de pacientes e dentro de seu turno de trabalho, desconhecendo os quadros clínicos dos internados mais aprofundadamente e apenas seguindo mecanicamente as prescrições médicas na aplicação de medicamento e tipo de dieta para cada pessoa/paciente.

Mesmo para mim, que moro em Porto Alegre e que conheço bastante os cenários das instituições de saúde (por utilizá-las desde o nascimento), foi difícil conviver com aquele ambiente de acepcia nas poucas horas em que eram permitidas as visita externas; fico imaginando a dificuldade enfrentada por Paulina e Osvaldo, compartilhando o mesmo quarto com outros pacientes e seus familiares ao longo de meses, tendo que se comunicar sumariamente através de algumas palavras em Português e sem conseguir entender bem o conteúdo do que os atendentes e os médicos pouco lhes diziam. Nunca, por exemplo, Osvaldo soube reproduzir qualquer informação que porventura lhe tivesse sido repassada pelos profissionais de saúde sobre o quadro clínico de Paulina. Exemplo claro da deficiência (inexistência?) de diálogo, talvez porque médicos e enfermeiros não se dispusessem a dizer qualquer coisa para um “índio” considerado incapaz de compreender pensamento tão elaborado⁵⁰.

Este caso mostra um cenário singular de junção entre, de um lado, os parâmetros mais avançados da biomedicina, organizada enquanto estrutura hospitalar e, de outro, o “público diferenciado” *Mbyá*. É possível interpretar as diversas reações dos atores em contato, entendendo silêncios e performances como indicativos das incompreensões inevitáveis nessa junção de horizontes culturais tão diversos. O atendimento de saúde prestado à Paulina no HCPA pode ser comparado aos padrões de atendimento nos países desenvolvidos, ainda mais porque a raridade de sua patologia a transformou em oportunidade de pesquisa científica por parte dos especialistas e estudantes daquela instituição. Mesmo com todo esse esforço científico, o sistema biomédico está organizado segundo os valores do indivíduo diluído na impessoalidade das relações “profissionais”. Os técnicos envolvidos no atendimento hospitalar acabam por transmitir, às relações sociais entre si e com os pacientes, a mesma acepcia que praticam no combate aos fatores patogênicos.

Do ponto de vista dos *Mbyá*, a internação, os procedimentos clínicos invasivos e o convívio no cenário hospitalar foram experimentados como situações de conflito, mas ao mesmo tempo, de conformação. Conflito criado pela forma impositiva como o sistema de saúde apartou Paulina do meio de sua família e a manteve “refém” dentro de um hospital (e suas técnicas). Sentimento de conformação, misturado com o de resignação, por

⁵⁰ A falta de preocupação dos atendentes e médicos para travar diálogo com Osvaldo resulta, parcialmente, do fato de que ele chegou muitas vezes alcoolizado para ficar com Paulina no hospital, o que indisps os profissionais de saúde e lhes deu argumento para se manterem impessoais. Entretanto, a observação etnográfica deste caso reforça mais a hipótese de que Osvaldo abusou da bebida como meio para sobreviver durante os dias em que se viu obrigado a enfrentar a impessoalidade típica da paisagem urbana de Porto Alegre e o convívio recluso no cenário hospitalar, além da distância e saudade dos familiares que ficaram em São Miguel e da preocupação com o estado de saúde da filha.

reconhecerem que o tratamento médico surtiu efeito ao restabelecimento da saúde de Paulina, sem que ela ficasse psicologicamente afetada por toda sua experiência de internação. Este caso mostra, assim, que os *Mbyá* dão crédito aos efeitos positivos do sistema de saúde no tratamento de doenças que os atingem⁵¹, acreditando que os mal-entendidos podem ser desfeitos aos poucos, de maneira a diminuir as incompreensões sobre seu sistema integrado de vida e conquistar a sensibilidade dos *jurua* para adequarem a prestação de serviços básicos respeitando seus modos culturais.

3.4 A trajetória do cacique José Cirilo e a proposta dos guardiões da tradição

A aceitação de tratamento hospitalar para Paulina demonstra uma relativa confiança conquistada pelo “sistema de saúde” junto aos *Mbyá*. A resistência inicial ao tratamento *jurua* existiu porque foi desencadeada pela própria criança e seu estado grave, que pediu ao pai para sair do hospital (em Ijuí), o que foi comunicado ao cacique da comunidade em que ela residia, que pediu a intervenção da equipe do NIT e do cacique geral José Cirilo, solicitando para que fizéssemos repercutir junto aos órgãos oficiais os suplícios da menina e se obtivesse sua alta. Foi interessante constatar empiricamente aquilo que a literatura etnográfica reconhece como característica marcante da “pedagogia” e da “educação” das comunidades Guarani, que é o grande respeito dedicado às crianças pelos adultos. Um fato pontual numa família acabou desencadeando a mobilização dos adultos em torno ao sofrimento da criança, fazendo-o repercutir enquanto estratégia de mobilização coletiva em situação interétnica.

Houve a intervenção de José Cirilo no convencimento de Osvaldo e de sua família para se conformarem com a internação prolongada da menina. Este fato ilustra a criação de um novo patamar de negociação criado entre os representantes *Mbyá* e as instituições oficiais. José Cirilo tem atuado neste cenário de maneira cada vez mais incisiva, aparecendo como uma das lideranças que se destaca nesse papel de mediação com os responsáveis pelos serviços básicos que se pretendem “diferenciados”. A “saúde” tornou-se uma marca apropriada no discurso desta liderança, sempre relacionada à dimensão cosmológica mais ampla, lançando as questões da biomedicina associadas aos problemas enfrentados em outros níveis tão básicos quanto este,

⁵¹ Neste caso específico, a confiança dos *Mbyá* também foi reforçada pelo apoio que a equipe do NIT deu para Osvaldo e Paulina durante o período da internação, incluindo visitas minhas e as feitas por Maria Lúcia Nidballa, Carlos Eduardo de Moraes e José Otávio Catafesto. Maria Lúcia também disponibilizou sua residência a Osvaldo, para eventuais descansos, visitas e refeições.

como são a falta de terras, de recursos naturais e de muitos dos demais elementos ecológicos necessários à reprodução do *Mbyá rekó*.

O registro de um caso de doença ilustrou acima os limites instituídos pelos representantes da biomedicina no trato com o holismo das crianças e adultos *Mbyá*. Um caso, como outros tantos, a produzir o cruzamento de múltiplas histórias paralelas, de atores profissionais nos corredores e dependências hospitalares, nas ruas e lancherias das cidades; também de pacientes, familiares e lideranças *Mbyá* circulando quase “presas” a esses mesmos cenários, convivendo com as normas de conduta características de nossa configuração individualista e sob olhares e julgamentos a partir dessas normas.

Diversas trajetórias pessoais de indígenas e não-indígenas que se interligam, cada uma rica em elementos que, uma vez analisados pela perspectiva etnográfica, podem ilustrar ainda melhor os aspectos sociais implicados nos cenários de que participam os *Mbyá* e pelos quais eles vão (re)construindo sua auto-imagem. Algumas dessas trajetórias são mais paradigmáticas e a referência a uma delas em particular, através desta narrativa etnográfica, pode agregar mais elementos, enriquecendo a interpretação sobre os “fundamentos” da alteridade *Mbyá* e para entender as razões que motivam suas atuações em cada um dos cenários de que participam. Numa escolha por razões etnológicas e por circunstâncias de proximidade⁵², o caso da trajetória de vida de José Cirilo se presta para tal propósito, evidenciando outros aspectos implicados nas motivações étnicas dos *Mbyá-Guarani*; motivações na história de vida de uma liderança jovem *Mbyá*, que se apresenta como porta-voz da tradição e conta com aprovação de muitos velhos, adultos, mulheres e crianças *Mbyá*. Uma liderança que é respeitada entre todos os *juruá* que atuam nas instituições que prestam serviços aos *Mbyá* neste estado e fora dele⁵³.

José Cirilo nasceu na aldeia de Salto Tavaí, em Porto Leone (Província de Misiones, Argentina), em 12 de abril de 1974, onde viveu até os oito anos. Segundo conta ele próprio, durante toda sua infância viveu exclusivamente na aldeia e na mata, seguindo o caminho e orientação dos mais velhos e frequentando a casa de rezas (*Opy*). Recorda que não costumava ir nos bailes dos brancos, prática de muitos *Mbyá* de diversas aldeias.

Depois, José Cirilo foi morar na aldeia *Tekoá Txapy*, onde tentou fazer sua escolarização. Foi matriculado e frequentou uma escola pública para crianças *juruá* durante um mês, desistindo

⁵² Além do fato de José Cirilo ter o cargo (questionado por outros *Mbyá*) de cacique geral no Rio Grande do Sul, algo que por si só justifica a utilização da narrativa de sua trajetória como objeto de atenção etnográfica, tive (tenho) oportunidade de compartilhar com ele diversas circunstâncias de campo, desde quando ele participou da etapa de Identificação do INRC em São Miguel, no Salto do Jacuí, em Porto Alegre e na Granja Vargas.

⁵³ Seu nome foi recentemente aprovado pelo IPHAN para concorrer ao título de Honra ao Mérito Cultural na edição 2007, homenagem prestada pelo Governo Federal aos nomes que se destacam por suas atuações reconhecidas pelo Ministério da Cultura. O ex-cacique da *Tekoá Koenju*, Floriano Romeu (*Verá Xondaro*), já recebeu esta mesma homenagem, pelo Coral *Jerojy*.

por causa do preconceito que as crianças Guaraní sofriam, o que experienciou pessoalmente. Desde essa época, assumiu para si o compromisso de buscar outras formas de relação com os *jurua*, seguindo as orientações dos deuses que os *Mbyá* recebem através dos *Karaí* e *Kuñia-Karaí*, e o caminho da sensibilização dos *jurua*, “o caminho do coração”.

Tendo optado por se afastar da educação formal argentina desde sua infância, José Cirilo assumiu o propósito de “estudar” o conhecimento do sistema de vida tradicional *Mbyá* e lutar pelo reconhecimento e respeito do *Mbyá rekó* por parte dos *jurua*. Aos quatorze anos, com esses posicionamentos, José Cirilo tornou-se cacique da *Tekoá Sapucaí* (na *Municipalidad de Hipólito Herigóline*), onde viviam aproximadamente dezoito famílias na época.

Uma personagem importante em sua trajetória foi o professor *Mbyá*-Guaraní Lourenço Ramos. José Cirilo diz que seu empenho na defesa do *Mbyá rekó* foi muito estimulado por Lourenço no tempo em que viveu na aldeia *Tekoá Marangatu*. Esse professor *Mbyá* tem grande importância na história dos *Mbyá* em Misiones. José Cirilo tornou-se segurança (“cabo”) nessa aldeia, primeira posição que o transformou em *xondaro* (guardião do sistema tradicional) desde esta época. Com Lourenço, aprendeu que os próprios *Mbyá* podem deter o controle da relação com os membros das instituições não-indígenas, pois esse professor Guaraní defendia sua posição enquanto líder ao mesmo tempo político e religioso, professor, além de se reconhecer e valorizar como antropólogo *Mbyá*.

Desde criança, quando vivia nas *Tekoá* da Argentina, José Cirilo acompanhou a realização de projetos executados dentro das comunidade *Mbyá*, feitos principalmente por iniciativa do governo de *Misiones*, de padres católicos e de outras instituições não-governamentais. Desde muito cedo, aprendeu a estabelecer diálogo e fazer negociações com os representantes não-indígenas, característica que sustentou a indicação de seu nome, posteriormente, como cacique geral no Rio Grande do Sul, na III Reunião dos *Karaí*, caciques e representantes *Mbyá*-Guaraní no Rio Grande do Sul, em 2003. Dentre os projetos que acompanhou na Argentina, estão projetos para construção de habitações, cursos de formação dos agentes indígenas de saúde, implantação de escolas bilíngües etc.

Casou-se cedo, aos quinze anos, e logo teve seu primeiro filho. Assim ele conta:

Quando tinha quinze anos casei. Casei novo e tive o primeiro filho... Eu o adorava, brincávamos juntos na Aldeia. Naquela época eu não preocupava-me com nada, apenas vivia... Quando nasceu meu filho eu concentrei-me mais... Comecei a pensar em como se tem que viver; o que é a terra, o que é o mundo. Naquela época sempre tinha *Opy*, meu irmão sempre sabia o que iríamos passar no futuro, o que iríamos encontrar e ver. Meu irmão mais a minha mãe me davam conselho e educação, ensinando-me como temos que viver. Quando vivia na Argentina, não saía para fora da aldeia, para ir a

bailes (...). E aí meu filho, que eu adorava e levantava cedo para brincar com ele, tinha saúde. Não sei o que aconteceu, meu filho faleceu... Sofri muito, fiquei doente, todo o dia chorava... Saía da comunidade e ia para o mato só para chorar, para lembrar. Andei um mês chorando e lembrando...

Depois de um mês, saí para o mato novamente, foi aí que ouvi um canto e eu tinha esse canto, cantando no mato... Esse canto era deus enviou a mim para acalmar a dor de ter perdido um filho. Esse canto enviado para mim é secreto – *poráí mara'eý* – canto sagrado!

Todos os parentes ficaram lembrando de meu filho, de como ele brincava no pátio da aldeia. Todos ficaram mal: a vovó, o tio, a tia... Depois que ele morreu, todos nós ficamos 15 dias sem comer... Foi por isso nós viemos para cá, para o Brasil! (...) Então viemos para cá... Deus mostrou o caminho para que nós ficássemos perto de Pará Guaçu. Primeiro passamos por Santa Rosa e ali ficamos no trevo. Todo mundo começou a aparecer; apareceu o branco. Então chegou a RBS, eu não sabia falar português e eles queriam fazer entrevista perguntando-nos porque viemos, porque estávamos ali. Eu respondi em espanhol. Ali também conheci o Dr. Marcelo Beckhausen, Procurador da República.

Dali nós fomos à Varzinha, moramos lá junto ao irmão de minha mãe. Moramos embaixo de lona durante oito meses: eu, minha esposa e minha mãe. Durante o primeiro mês que ali estávamos, fiquei quieto. Aí chegou o momento novamente de lembrar de meu filho... Então cantei o canto que Deus deixou para mim e recebi força, mais força... Ali eu vi o que eu teria que fazer. Dentro da mata fiz oração para pedir ajuda de Deus! Eu falei assim:

- Meu Pai, porque estou sofrendo?

Repeti três vezes estas palavras e então escutei as palavras de Deus:

- Meu filho, tu não estás sofrendo, estou te ensinando para que aprenda mais! Agora tu vais conhecer o que são as pessoas!

O que significa “conhecer as pessoas”? Significa que eu iria conhecer os brancos, ficar ligado a eles. Também significa que, daí em diante eu devo ir na frente do meu povo: os Mbyá-Guarani.

(...)

Quando chegamos a Porto Alegre, conheci Ivori Garlet e também Inácio Kunkel. Conversei com Ivori sobre a situação da vida do índio Guarani aqui no Estado do rio Grande do Sul. Vi que meus parentes estavam morando mal, que não tinha terra garantida, nem saúde e nem alimentação. Porque nós, índios Guarani temos o direito de reclamar, falei para Ivori.

Aí ele me levou na universidade (PUC) para apresentar-me a Cristina⁵⁴, que depois de me olhar, ligou o computador para saber se eu estava falando a verdade... Perguntou-me porque vim para cá. Expliquei que o Guarani não tem fronteira! Não adianta para quem trabalha com índio querer organizá-lo. Importante é nós nos organizarmos e fazermos reunião. Não precisa o branco orientar o índio Guarani. Cristina falou para mim:

- Tu tem bom coração, é tudo verdade, tu vais conseguir o que tu quiser. Virá todo tipo de atrapalhação, mas vai passar e igual tu irás conseguir!

⁵⁴ José Cirilo refere-se à Professora de História da PUC-RS, Dra. Maria Cristina dos Santos.

Depois Ivori convidou-me para ir a São Leopoldo, eu e o *Karaí* José. Lá eu conheci Mozart e Marinês do COMIM, perguntaram-me o que eu queria, então eu disse:

- Nós queremos fazer uma reunião para que cada comunidade apresente o seu problema e a sua proposta.

(...)

Falei com outras lideranças Mbyá-Guarani, explicando a eles o que estava vendo, qual era o problema, dando minha opinião:

-Tem muita entidade que trabalha com índio, eles não vão fazer o que estamos querendo. Nós temos que nos organizar, criar uma Organização Mbyá-Guarani com todos juntos... Nós próprios temos que nos organizar!

Então passei a coordenação para outra liderança, eu mesmo só tinha aberto um caminho para o Guarani. Eles começaram a participar em várias reuniões e eu parei.

Então fiquei doente, três meses na cama... Outros Guarani fizeram mal para mim, não gostavam de mim porque eu tinha muita experiência. Mandaram um palito que instalou-se em minha coluna (lombar). Tinham o objetivo de me matar, mas meu Deus está sempre me cuidando. Uma *Kuña-Karaí* me salvou e falou-me:

- Agora tu vais viver sempre com saúde!

Até hoje estou bem!

Voltei a morar em Passo da Estância, eu mesmo fiz *Opy* para poder rezar. Ali comecei a ver o trabalho de algumas lideranças percebendo que não estava andando bem... Então voltei a trabalhar na frente do povo.

Depois criamos a Associação das Comunidades Indígenas Guarani (ACIG), e a partir daí passamos a conhecer mais pessoas do povo branco e então começou a melhorar. Fui abrindo o caminho, tirando o que não presta e limpando o caminho para o futuro de nossas crianças! Fiquei contente, agradecendo a Meu Pai Verdadeiro que sempre está me cuidando!

Não tenho vergonha de dizer, falo a verdade, aqueles que acreditam vão passar bem!

(...)

Hoje tenho cinco filhos, o menor foi mandado para me acompanhar. Seu espírito veio para me proteger e ele se chama *Karaí Verá* – o que possui o poder brilhante dos raios em suas mãos. Ele nasceu para fazer com que eu esquecesse a tristeza que já passei na vida, é ele que me dá força para que eu possa trabalhar junto do branco.

Agora quando o branco me olha, percebe que não sou qualquer pessoa... Alguns brancos começam a respeitar o trabalho e a experiência do Guarani. Eu mesmo quando olho para as pessoas, sei se ela tem bom coração ou não (FERREIRA & MORINICO, 2001⁵⁵).

Como demonstra esse trecho de uma riquíssima narrativa sobre sua história de vida, José Cirilo aprendeu a falar o Português, ao mesmo tempo em que desenvolveu habilidade em

⁵⁵ Documento não-publicado, obtido diretamente com José Cirilo. Trata-se de um relato de sua trajetória registrado com o apoio da antropóloga Luciane Ferreira.

reconhecer as oportunidades que se criavam para sensibilizar os setores da sociedade não-indígena sobre os direitos originários dos *Mbyá*. Passou a dar entrevistas a jornais impressos, canais de televisão e rádio. Descobriu a existência do Ministério Público e das universidades, tornando-os, gradualmente, parceiros no diálogo que ele e outros *Mbyá* passaram a realizar com as demais instituições brasileiras, a fim de implantar atendimento diferenciado nas áreas de sustentabilidade, saúde, habitação e educação.

No Brasil, ele e sua família residiram em diversos acampamentos e aldeias, até que viessem a ocupar um espaço na Lomba do Pinheiro, onde se criou a *Tekoá Anhetenguá* (Aldeia Verdadeira). Embora vivendo na dificuldade dos acampamentos e aldeias com poucos recursos naturais e condições para reproduzir o *Mbyá rekó*, seu objetivo sempre foi (e ainda é) manter o sistema tradicional de sua cultura, sempre procurando o contato com o *ka'aguy* (mato), num cenário em que os fundamentos do *Mbyá rekó* sejam repassados aos seus filhos e às outras crianças, considerando sempre e respeitando a importância e o ensinamento dos mais velhos.

Como ele próprio refere, aos poucos se transformou em interlocutor reconhecido por diversos agentes institucionais, sendo procurado constantemente para fazer a mediação entre profissionais e as comunidades *Mbyá* atingidas por projetos e interferências externos. Na área da saúde, tornou-se mediador fundamental de projetos desenvolvidos pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e pela Secretaria Estadual, sendo chamado para representar os *Mbyá* do Estado em diversos eventos estaduais e nacionais que abordaram a saúde indígena (Fóruns Nacionais e Estaduais), além de outros seminários promovidos por organizações não-governamentais (por exemplo, os do CIMI e os do COMIN). Essa atuação se verifica atualmente, como demonstra, por exemplo, sua participação no mês de maio deste ano, enquanto representante *Mbyá*, no curso de “Formação Universitária Indígena de Saúde”, realizado em Porto Seguro (Bahia).

Em todos esses eventos as palavras (*ayvu*) de José Cirilo impactam as pessoas, sensibilizando o público sobre a grande distância que existe entre os critérios burocráticos brasileiros e a cosmologia *Mbyá-Guarani* e como isso se reflete na vida dos *Mbyá*. José Cirilo relata que, neste último evento que participou, sua fala sensibilizou até os representantes das outras etnias indígenas, ao reforçar a importância da reprodução do modo de vida tradicional e refletir sobre as consequências resultantes do afastamento da vida na aldeia em busca da formação universitária, por exemplo.

Seu empenho na área da “saúde” é bem ilustrado pelo período em que esteve coordenando ou participando da execução do projeto de Diagnóstico e Redução de Danos

pelo Uso Abusivo de Bebidas Alcoólicas entre as comunidades Mbyá-Guarani no RS (2000-2005)⁵⁶. Sua postura transformou esse projeto específico em oportunidade de aprendizado mútuo na negociação com o Estado Brasileiro, fazendo reconhecer-se cada vez mais os critérios de autodeterminação das comunidades *Mbyá* e procurando explicitar aos outros *Mbyá* o funcionamento do sistema *juruá* de saúde. Enquanto mediador *Mbyá* (“representante” frente aos não-índios), passou a lutar pela flexibilização da postura administrativa oficial, fundada no atendimento curativo (de emergência), especializado (biomédico) e indiferenciado (padronizado), em favor do incentivo aos métodos tradicionais de profilaxia e de cura, envolvendo **seus** especialistas, já que mais adequados aos propósitos de uma medicina preventiva e não apenas curativa.

Assim, lideranças espirituais e políticas *Mbyá*, junto à figura de José Cirilo, conseguiram convencer os administradores a destinar recursos da “saúde indígena” para seu uso no reforço do *Mbyá rekó*, projetando a discussão da “saúde” sobre o pano de fundo da tradição e de valorização do conhecimento dos mais velhos, ligando-a também ao tema da recuperação de áreas de terra e mata no Rio Grande do Sul. Foram estimuladas viagens de visitas às aldeias e organizadas sucessivas reuniões – as Reuniões dos *Karáí*, caciques e lideranças Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, apresentadas a seguir – congregando lideranças espirituais e políticas, velhos, mulheres, homens, jovens e crianças em torno da valorização do seu sistema tradicional de vida.

José Cirilo está diretamente envolvido no processo que culminou na realização das sucessivas reuniões das lideranças espirituais *Mbyá*, oportunidades em que os velhos e as velhas (*tujá kuery*) foram concentrados e respeitados enquanto detentores do conhecimento tradicional sobre cerimônias, mitologias e sabedores do caminho verdadeiro de contato com os espíritos dos deuses, valorizando seu papel como videntes, curadores e emissários das palavras sagradas para os demais membros das comunidades *Mbyá*. Nesse processo, os *Mbyá* passaram a exigir o apoio crescente dos órgãos governamentais para a continuidade desse processo de organização (sobre essas reuniões, ver sessão 3.5 deste capítulo).

Desde então, José Cirilo tem se colocado como ferrenho defensor das posições tiradas nessas reuniões, para sustentar a estrutura tradicional de organização dos *Mbyá* enraizada no papel central dos *Karáí* e *Kunhã-Karáí* e na atuação contínua deles nas casas de rezas (*Opy*), designando guardiões e emissários (*xondaro*) do *Mbyá rekó* para todas as comunidades e promovendo a segurança espiritual de todos *Mbyá*.

⁵⁶ Este projeto será retomado na sessão 3.5 deste capítulo.

Nestas reuniões, José Cirilo teve importante participação, sempre traduzindo e apontando para a importância da fala dos mais velhos, reproduzindo um discurso enfático ao fazer exigências pelo direito ao reconhecimento oficial dos conhecimentos tradicionais, cobrando estímulo oficial às terapias próprias dos Guarani, criticando a forma burocrática da administração pública, que divide toda a realidade em “caixinhas” independentes, o que traz como prejuízo – segundo ele diz – a falta de complementação entre as ações das diversas instituições que atuam nas comunidades *Mbyá*, que muitas vezes entram em conflito e competição em detrimento à satisfação das necessidades para que são destinadas.

O reconhecimento de seu trabalho pode ser demonstrado pelo fato de ele ter sido ritualmente consagrado nessas reuniões, pelas lideranças espirituais, como *Mburuvixá Tenondé* (cacique geral *Mbyá*-Guarani) no Estado do Rio Grande do Sul. Esse papel é exercido por ele até hoje, demonstrando o reconhecimento de sua importância na valorização do *Mbyá rekó*, tanto pelos *Mbyá* (o que não quer dizer que seja apoiado por todos eles) quanto pelos representantes das instituições não-indígenas.

A partir de seu aprendizado sobre o “sistema do branco” e sobre as formas de organização administrativa no Brasil, José Cirilo assumiu a postura de procurar superar as divergências entre os agentes e instituições, estabelecendo a “costura” na aliança entre os diversos parceiros que se apresentavam, impondo a todos eles a adequação aos padrões culturais *Mbyá* e a exigência de projetos e ações que se efetivassem inter-institucionalmente.

As conclusões formalizadas nas sucessivas reuniões das lideranças espirituais e políticas *Mbyá* foram repassadas a outras instituições que atuam entre eles. A vitória mais marcante neste aspecto é a construção e manutenção de casas de rezas (*Opy*) nas comunidades, a partir de recursos disponibilizados pela Secretaria da Agricultura e pela EMATER-RS para projetos de sustentabilidade, através do apoio fundamental da antropóloga da EMATER, Mariana Soares. José Cirilo foi mediador no convencimento dos técnicos e administradores sobre a importância deste “investimento”, porque todo o sucesso da vida *Mbyá* é atribuído ao empenho da concentração espiritual dos *Karai* e dos membros da sua comunidade; ao ponto das sementes das plantas tradicionais precisarem passar por cerimônias especiais dentro da casa de rezas antes de serem plantadas (TEMPASS, 2005). José Cirilo coloca-se como alguém que procura traduzir o holismo *Mbyá* para os termos burocráticos e científicos, no intuito de adequar o máximo possível as intervenções direcionadas aos *Mbyá*.

Uma das lutas de José Cirilo tem sido denunciar a atuação inadequada de alguns *jurua* que se tornaram aliados a algumas lideranças *Mbyá* em diferentes comunidades, o que tem provocado sérias desavenças e conflitos entre os *Mbyá*. Um exemplo é a atuação de José

Cirilo no controle da intervenção de instituições e dessas alianças dentro da Reserva do Inhacapetum (São Miguel das Missões) e sua cada vez mais enfática crítica ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão da Igreja Católica que tem usado os *Mbyá* e sua imagem em torno da luta popular pela terra, através da figura de Sepé Tiaraju.

Recentemente, José Cirilo tornou-se parceiro fundamental na discussão sobre o processo de registro do Patrimônio Imaterial pelo Governo Federal, tendo central papel no embate entre a gestão pública do Patrimônio das Missões Jesuítico-Guarani (por exemplo, em São Miguel) e o direito dos *Mbyá* no acesso aos bens protegidos, através de sua participação na execução do INRC. Teve atuação marcante em dezembro de 2004, quando ele e os representantes *Mbyá* em São Miguel obtiveram o direito reconhecido pelo IPHAN para construção de uma casa de passagem dentro da área protegida do Parque Arqueológico, além de preservarem o direito de continuarem a venda do artesanato junto ao Museu das Missões, ou seja, dentro do Sítio.

Através de um sonho em que lhe apareceu Sepé Tiaraju, José Cirilo tomou a decisão de se envolver amplamente na aplicação do INRC junto aos *Mbyá* em São Miguel, acompanhando nossa equipe. A ligação de José Cirilo com a temática das Missões é muito antiga, pois ele viveu na *Tekoá* existente junto ao Parque Arqueológico de *San Ignacio Mini* (outro monumento reconhecido pela UNESCO, na Argentina) uma parte de sua juventude, e onde até hoje vive seu pai.

Organizou um grupo de canto e dança composto por jovens e crianças da comunidade da *Tekoá Anhetengúá* (Lomba do Pinheiro/Porto Alegre), destinado a apresentações ao público não-indígena, como manifestação cultural e étnica e como forma de sensibilização pelos seus direitos diferenciados. Essa atividade rendeu-lhe a publicação de um CD de músicas tradicionais, com circulação ampla no público não-indígena. Ele é atualmente, além de cacique de sua comunidade e de cacique geral no Estado, também Presidente da Associação *Mbyá-Guarani* (AMG) e conselheiro do CEPI (onde também já foi coordenador *Mbyá* em anos passados).

José Cirilo define seu papel como um guardião (*xondaro*) do *Mbyá rekó*, através do uso das palavras (*ayvu*) como instrumento de luta, colocando-se como emissário dos deuses, tendo orgulho de expressar “palavras vivas e afinadas com a natureza”. Diferencia-se de grande parte das lideranças indígenas brasileiras, porque não luta pela igualdade e nem concorda com o discurso recorrente que diz que um dia os índios vão se tornar políticos e presidentes. Para ele, o objetivo é consolidar o reconhecimento da diferença cultural de seu povo, onde não existem escola, igreja, partidos políticos e saúde como categorias separadas

do resto da vida; e ao mesmo tempo defender a igualdade no atendimento a seus direitos, mas diferenciados, específicos.

A inclusão da narrativa sobre a trajetória desse representante *Mbyá* reitera que esta etnografia é o resultado de uma mistura de experiências nas relações entre alguns *Mbyá* e eu, sem que com isso esteja querendo dizer que este texto tem completa autoria plural (seja porque fui eu, em última instância, que o escrevi e editei; seja porque seria demasiadamente audacioso “desafiar a profunda identificação ocidental de qualquer organização de texto com a intenção de um único autor”) (CLIFFORD, 2002:55). Mas, não é mais possível negar que “(...) o controle nativo sobre o conhecimento adquirido no campo pode ser considerável, e mesmo determinante. A escrita etnográfica atual está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes” (*idem*, p. 48). Queira ou não se admitir, José Cirilo – principalmente – e outros *Mbyá* negociaram ativa e constantemente, enquanto interlocutores em processo dialógico na construção de uma visão compartilhada da realidade (ou uma “antropologia de mão dupla”), que aqui procuro apresentar.

Na medida em que as experiências de vida de José Cirilo o aproximaram da antropologia (afinal, um dos seus grandes mestres *Mbyá* se diz, como ele também, antropólogo), a trajetória desta pesquisa me fez perceber a fundamental importância de sua atuação nesse sentido, ao ponto de compreender que sua participação em minha pesquisa servia ao propósito de construção compartilhada da realidade que procurava analisar. Sendo assim, e levando em conta as considerações de James Clifford sobre a necessidade de se reconhecer de fato a co-autoria/participação dos nativos nos textos etnográficos⁵⁷, justifico sua apresentação formal como co-orientador desta dissertação (papel que ele próprio assumiu). Essa co-orientação se fez de fato presente e efetiva no processo da pesquisa etnográfica, além de se fazer presente mesmo depois, no momento da elaboração do texto (José Cirilo acompanhou e participou de minhas (re)formulações antropológicas sobre a realidade pesquisada, e se dispôs a ler uma versão preliminar da dissertação, na sua aldeia).

⁵⁷ “Os antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos, e por vezes, as folhas de rosto dos livros, com aqueles colaboradores nativos para os quais o termo *informante* não é mais adequado, se é que um dia foi” (CLIFFORD, 2002:55).

3.5 As Reuniões dos *Karaí*, caciques e representantes Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul

As Reuniões dos *Karaí*, caciques e representantes Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul surgiram como demanda de lideranças políticas e espirituais (os *Karaí*) de diversas aldeias *Mbyá*, com o objetivo de reuni-los para tratarem do problema do uso abusivo de bebidas alcoólicas, em 2000. A partir do Diagnóstico Participativo Sócio-Histórico e Antropológico sobre a Manifestação do Alcoolismo entre os Povos Indígenas no RS⁵⁸, os *Mbyá* apontaram a reunião de seu povo para ouvirem as palavras dos *Karaí* e *Kuña-Karaí* como o caminho mais adequado para tratar da questão. Desde então, já foram realizadas cinco Reuniões dos *Karaí*, mas tratarei mais aprofundadamente da primeira, a partir, fundamentalmente, dos dados do Relatório Etnográfico sobre a reunião, produzido pela antropóloga Luciane Ferreira (2001a).

3.5.1 A I Reunião dos *Karaí*, caciques e representantes Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul

A I Reunião Geral dos *Karaí*, caciques e representantes Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul sobre o uso abusivo de Bebidas Alcoólicas e Alcoolismo⁵⁹ aconteceu em dezembro de 2000, na *Tekoá Porã*/TI Salto Grande do Jacuí. Esta reunião foi realizada através de uma parceria entre a FUNASA, o NIT/UFRGS e a ACIG. A proposta então era incentivar e fortalecer a forma de organização tradicional *Mbyá*, com seus processos rituais próprios, que têm como centro a *Opy*, a figura do *Karaí* e as *ñe'e porã* (belas palavras); reconhecer o direito aos *Mbyá* à autodeterminação para viverem e resolverem seus problemas segundo seus padrões tradicionais, mas contando com o apoio dos *jurua* que representam as instituições responsáveis pela questão indígena; valorizar o conhecimento tradicional *Mbyá* na manutenção da saúde, a partir de suas próprias concepções de saúde, doença, corporalidade, processos terapêuticos, com a participação de seus especialistas de cura (os *Karaí*); e, por fim, sensibilizar os profissionais de saúde para as dimensões simbólicas relacionadas ao uso abusivo de bebidas entre os Mbyá-Guarani, assim como a outras doenças. Um ponto mais geral da reunião, mas não menos importante, era o objetivo de “capacitar os não-indígenas participantes da Reunião para o diálogo intercultural necessário às ações de preservação e

⁵⁸ Este foi um projeto desenvolvido em parceria pelo NIT/UFRGS, a FUNASA e a Associação das Comunidades Indígenas Guarani (ACIG-RS) em 2000.

⁵⁹ Não estive presente na I Reunião, de forma que as informações a respeito foram obtidas com José Cirilo e no Relatório Etnográfico sobre a reunião.

intervenção da biomedicina que visam a melhoria da saúde Mbyá-Guarani” (FERREIRA, 2001a:05). É mais precisamente por causa deste objetivo geral que trago como referência a I Reunião, na medida em que ela demonstra a intenção e mobilização *Mbyá* no intuito de adequar à sua realidade e especificidade as políticas públicas destinadas a eles, direcionando-as sempre ao *Mbyá rekó*.

O Relatório da I Reunião ressalta um de seus principais objetivos: a necessidade de fazer com que os *jurua* compreendessem a centralidade da figura do *Karai* na manutenção do *Mbyá rekó*, e conseqüentemente da saúde *Mbyá*, percebendo-o como ator central nos processos terapêuticos. Os *Mbyá* têm hoje a perspectiva de que a existência dos *Karai* está ameaçada, posto que está cada vez mais difícil viver no *Mbyá rekó* e tornar-se *Karai*. E quanto menos *Karai* existirem, mais difícil andar como *Mbyá etei* (*Mbyá* verdadeiro). Uma coisa leva à outra. Como pontua Meliá (1988:59), o *Karai* é como “un catalizador de mediaciones espirituales em el campo de la salud, de la agicultura y del gobierno”, sendo indispensável para a organização social e expressão cultural do grupo. O *Karai* é o conhecedor e o guardião das belas palavras⁶⁰, que expressam aos outros *Mbyá* através dos cantos (*poraí*), das rezas e dos conselhos.

Segundo diversos *Mbyá*, existem três especialidades de *Karai* que se complementam, às vezes sendo encontradas mais de uma especialidade na mesma pessoa, sendo todas fundamentais para a manutenção ou recuperação da saúde *Mbyá*. São elas: o *opyguá* (rezador/dono da casa de reza); o *pita'i vae* (curador de doenças/o que tira feitiço) e o *nhemongarai vae* (batizador). Uma vez que a concepção êmica de saúde é ampla, como referido anteriormente, o papel do *Karai* estende-se ao âmbito da vida social como um todo, na medida em que sua atuação influencia as atividades econômicas, de subsistência, políticas etc. O *Nhemongarai* é uma das mais importantes atribuições do *Karai*, ou seja, receber por revelação o nome da pessoa *Mbyá* (ou, de que paraíso divino provém o espírito que está encarnando na Terra).

A capacidade espiritual dos *Karai* lhes permite conhecer os caminhos a serem seguidos, e suas palavras traduzem a forma certa de andar no mundo com alegria e saúde. Os ensinamentos e conselhos dos *Karai*, através das *ñe'e porã*, por si só constituem-se em processo terapêutico. Se a pessoa seguir o caminho de *Nhanderu*, ela se previne de doenças, se fortalece, na medida em que não deixa seu espírito divino se afastar. Assim, Ferreira

⁶⁰ Segundo Hélène Clastres (1978:86-87), “as belas palavras são as palavras sagradas e verdadeiras (...); são a linguagem comum a homens e deuses; palavras que o profeta (*Karai*) diz aos deuses ou, o que dá no mesmo, que os deuses dirigem a quem sabe ouvi-los”.

argumenta que as mensagens espirituais manifestas nos sonhos, os pensamentos inspirados e as visões enviadas por *Nhanderu* aos *Karaí* constituem o caráter preventivo do sistema médico, pois garantem uma vida plena e previnem as doenças anunciadas. É deste aspecto que provém muito do poder dos *Karaí*, pois ele avisa as pessoas para se cuidarem, para não fazerem algo ou não irem a algum lugar. Antes de realizarem alguma mudança ou tomarem alguma decisão importante, os *Mbyá* costumam consultar o *Karaí*. É por isso, também, que as aldeias e acampamentos em que não há *Opy* e *Karaí*, os *Mbyá* consideram sem proteção e mais suscetíveis a doenças, ao uso abusivo de bebida alcoólica, a acidentes. Não havendo *Opy* na comunidade, as pessoas não podem viver de acordo com o *Mbyá rekó*, afastam-se de seu espírito divino e ficam vulneráveis aos males do mundo.

Então, para os *Mbyá*, a boa saúde depende também dos rituais sagrados orientados pelos *Karaí* na *Opy*, quando garantem a manutenção da relação da pessoa *Mbyá* com o seu espírito de origem divina. Segundo Ferreira (2001a), os pilares do sistema médico e cultural dos *Mbyá* são a *Yvy* (terra), a *Opy* e o *Karaí*, sendo que a existência de um depende da existência dos outros, pois são interdependentes e complementares.

Na I Reunião dos *Karaí*, participaram 56 *Mbyá* e 17 *jurua*. Entre os *jurua* estavam os representantes de algumas instituições: grupo técnico da FUNASA, profissionais das equipes multidisciplinares de saúde, antropólogos do NIT, representantes da Secretaria Estadual de Saúde, da Secretaria Estadual da Agricultura e representantes da Prefeitura Municipal de Salto do Jacuí. Só o fato de haver mais *Mbyá* do que *jurua* participando da Reunião, já demonstra seu caráter diferenciado, se comparada às reuniões descritas anteriormente, a iniciar por ter como cenário uma aldeia e não salas de prédios administrativos dos centros urbanos. Neste caso, foram os representantes das instituições que se deslocaram, indo até os *Mbyá*, muitos colocando os pés numa aldeia pela primeira vez.

Foram os *Mbyá* que organizaram e coordenaram a Reunião, sentindo-se, desta forma, parte do processo de discussão que se instituiu. Sendo assim, a Reunião teve duas etapas: os primeiros três dias, sob a coordenação de José Cirilo Morinico, foram destinados a reunir apenas os *Mbyá*, para conversarem entre si sobre o tema proposto e ouvirem os conselhos e as palavras dos *Karaí*. Estes dias foram preenchidos pelo uso do *petyngua* (cachimbo sagrado), do *ka'ay* (chimarrão) e do *tatá* (fogo); a segunda etapa durou dois dias e incluía os representantes *jurua* convidados. Foi nesse momento que os *Mbyá* repassaram a estes suas impressões e conclusões levantadas nos três primeiros dias, solicitando o apoio às suas decisões e formas de encararem o problema do uso abusivo de bebidas alcoólicas. Primeiro falavam os representantes *Mbyá*, depois abriam espaço para os *jurua* manifestarem-se.

Falavam em Guarani durante longo tempo e posteriormente traduziam para o Português aquilo que gostariam que os *juruá* escutassem.

Na realidade, a segunda etapa da Reunião não aconteceu na aldeia, mas no Salão Paroquial do Município de Salto do Jacuí, devido a dificuldades burocráticas (Ferreira 2001a), contra a vontade dos *Karaí*. Os *Karaí* deslocaram-se até lá, no início da reunião, para receberem os convidados *juruá* e voltaram para a *Tekoá Porã*, “lhes deram as boas vindas e comunicaram-lhes que permaneceriam na Aldeia e que se alguém quisesse conversar com eles teriam que ir até lá” (*idem*, p.15). O trabalho espiritual dos *Karaí* não cessava nem mesmo à noite, quando permaneciam na *Opy* cantando, dançando e rezando para que *Nhanderu* guiasse seu povo na resolução de seus males, até aproximadamente duas horas da madrugada. A estratégia prática de reunião *Mbyá* interconecta as dimensões ritual, política e terapêutica, através da *ayvu*⁶¹, como demonstra:

A orientação dada pelos *Karaí*, foi que tal Reunião acontecesse através das boas palavras, palavras inspiradas, concentradas no espírito. Por serem verdadeiras tem o poder de emocionar e tocar o coração das pessoas, logo possuem um caráter terapêutico e têm o poder de curar (FERREIRA, 2001a:18).

Já naquele momento os *Mbyá* começaram a discutir a possibilidade de elegerem um cacique geral Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul (posição que viria a ser ocupada por José Cirilo a partir da III Reunião dos *Karaí*, em 2003), como forma de organização política interna *Mbyá*. Os nomes apontados na época eram apenas de lideranças religiosas (*Karaí*): Juancito de Oliveira, aldeia Salto do Jacuí; Mário Acosta (Perumi), aldeia de Varzinha; Alex Benitez, aldeia Água Grande; Feliciano Duarte, aldeia de Guarita; Avelino, aldeia Campo Molhado; Tito, aldeia Cantagalo. A eleição acabou não acontecendo, pois os *Mbyá*

⁶¹ “*Ayvu* designa uma forma de expressão oral muito característica dos *Mbyá*, que ocorre enquanto discurso ritmado, acompanhado de uma performance corporal de quem professa as palavras (caminhando) e que provoca reações verbais do público (*Mbyá*), sentado em volta. A *ayvu* torna-se manifesta em toda vez que ocorre uma reunião de representantes *Mbyá*, organizada de maneira ritual com uma sessão de abertura, onde cada um que chega deve, em fila, passar por um círculo formado pelos anfitriões e cumprimentá-los de forma tradicional proferindo o termo guarani ‘*aguyjevete*’. Muitas vezes essa abertura é acompanhada pelo som de instrumentos musicais compassados. *Ayvu*, enquanto fala e performance, é uma das qualidades mais valorizadas no prestígio político de um *Mbyá*, na medida em que ela é a representação secular das *nhe’e porã* (belas palavras ou palavras divinas), sustentáculo da cosmo-ecologia *Mbyá*. O efeito positivo da *ayvu* pode ser medido pela reação da assistência, emocionando a platéia, que expressa palavras a cada intervalo da fala, constituindo uma espécie de diálogo simbólico e performático. A *ayvu*, como as *nhe’e porã*, possui centralidade na cosmologia *Mbyá* porque ela remete à noção de alma-palavra, melhor definição êmica da pessoa Mbyá-Guarani” (MORAES; PIRES & SOUZA, 2006).

concluíram que o assunto não havia sido debatido o suficiente ainda, sendo postergado para o futuro.

Um dos aspectos mais citados pelos *Mbyá* foi a necessidade de continuidade dessas formas de reunião e de que as instituições públicas apóiem (política e financeiramente) as demandas específicas e decisões tomadas pelos *Mbyá*. Assim refere o *Karáí Juancito* e outras lideranças:

Os antepassados não precisavam recursos para encontrarem-se, mas hoje as comunidades estão isoladas, estão espacialmente distantes umas das outras. (...) A gente precisa muito este encontro, há muitos anos eu tenho essa preocupação e agora já estou velho (Palavras do *Karáí Juancito Oliveira*, FERREIRA, 2001a:19).

Se a gente faz proposta pro branco e fechamos, só que tem muito branco e índio que não sabe direito ainda, por isso é importante que a gente continue fazendo reunião geral dos *Karáí*. Só uma reunião não vamos resolver, tem que ter quatro – cinco reunião para podermos resolver isso aí (Palavras do cacique Avelino Gimenez, *idem*, p. 20).

Para continuar esse trabalho precisa de recurso, se não tem recurso não vamos resolver tudo o que a gente precisa. O branco tem que ficar aberto para o que a gente precisa (Palavras de Santiago Franco, *Ibidem*, p. 26).

Uma parte nós temos que explicar o que é *Karáí* pro branco saber, porque hoje em dia nós ficamos assim de longe um do outro, não era assim como antes. Antes nós tamo vivendo no mato, não precisa passagem pra levar o doente, era chegar no *Karáí*, na *Opy*. Só que hoje em dia nós estamos morando longe de cada um, precisa de passagem, carro, pra levar pro *Karáí*. Por isso que é importante isso aí, se a gente precisa de *Karáí*, a gente precisa de carro pra chegar até o *Karáí*. Então o branco precisa ajudar, não é ele deixar tudo de nós. Não, não é assim (Palavras do cacique José Cirilo Morinico, *Ibidem*, p. 30).

Assim concluem os *Mbyá* em documento escrito como resultado parcial da I Reunião, declarando que aquela era a primeira vez que viam os *jurua* respeitando seu modo de pensar e viver:

(...) É preciso darmos continuidade a este trabalho. Precisamos que estas reuniões tenham continuação, uma reunião só não vai resolver. As

outras reuniões devem ser em outras aldeias Mbyá-Guarani, com o objetivo de organizar internamente as comunidades (*Ibidem*, p. 34).

A descrição das informações da I Reunião dos *Karaí* mais uma vez remete à noção de alegoria etnográfica, porque sua forma de realização se reproduziu em mais quatro ocasiões (até hoje foram realizadas cinco Reuniões dos *Karaí*, em aldeias distintas, as três últimas tendo sido etnografadas por mim) e porque ela traduz a discussão sobre novos cenários de negociação que os *Mbyá* conquistaram na dialogia com as instituições. É alegoria também sobre os pontos divergentes e convergentes sobre a definição e práticas de “saúde”. Retornamos ao tópico da “saúde” enquanto prática do saber biomédico versus as práticas que traduzem o holismo do *Mbyá rekó*.

Essa última discussão foi objetivada ao final da I Reunião, quando se tornou necessário que os *Mbyá* se posicionassem quanto ao melhor tratamento a ser dado aos *caí* (bebedores). Algumas posições aparecem expressas nos depoimentos a seguir:

Nós temos que pensar junto, cada um dar sua idéia pra gente pensar junto e escolher o melhor pra nós. (...) A FUNASA tem preocupação porque se vai dar remédio do branco pra aquele bebedor pode levar ele a morte também, porque ele vai continuar bebendo. Não é que ela não quer ajudar. Agora a FUNASA também propôs pro *Karaí* pensar para diminuir o uso de álcool nas comunidades e agora vocês *Karaí* têm que pensar em como fazer pra diminuir. A FUNASA quer que o *Karaí* trabalhe com esse problema do álcool, porque o *Karaí* usa cachimbo e faz fumaça pra curar essa doença. Por isso que a FUNASA vai ajudar. Nós temos que achar uma proposta pra dar a FUNASA que vai chegar hoje ou amanhã. Nós temos que saber se vamos curar com a nossa medicina tradicional ou vamos usar a medicina do branco. Nós temos que colocar a proposta para FUNASA e ela tem que colocar pra nós também o pensamento dela (Palavras de Avelino Gimenez, *Ibidem*).

Nós não estamos falando de medicina nossa. Não temos que pensar só na medicina do branco. Nós também temos conhecimento de medicina tradicional, como *Karaí* tem (...). Através da *Opy* nós temos como saber o remédio pra aquele que tá bebendo. (...) O *Karaí* tem que continuar seguindo, rezando, pra que as crianças sempre continuem lembrando nosso sistema. (...) As lideranças devem ficar unidas, apoiando uma a outra e mantendo sua organização interna. Se a gente, com nossos Deuses que está olhando pra nós, nós temos que achar uma solução pros nossos filhos, nossos parentes, fortalecendo nossa medicina tradicional, tem ainda mato virgem pra nós poder fazer remédio.

(...)

Nós temos que caminhar junto, guarani e branco. O médico branco tem que ajudar junto com o médico Guarani pra poder acompanhar bem o bebedor, só o médico Guarani não adianta, só o médico branco não adianta, tem que trabalhar junto (Palavras de José Cirilo Morinico, *Ibidem*, p. 31).

Segundo os *Mbyá*, não só os medicamentos (guarani ou do “branco”) que curam, mas também a reza e o conselho do *Karáí* possuem poder terapêutico. Por isso, um dos encaminhamentos desta Reunião é que todas as comunidades devem ter *Opy*, porque através da reza e do conselho do *Karáí*, o uso de bebidas alcoólicas pode diminuir (FERREIRA, 2001a:32).

Em síntese, as manifestações das lideranças *Mbyá* apontaram para a utilização de ambos os sistemas médicos no tratamento do uso abusivo de bebidas alcoólicas, exemplificando seu posicionamento mais geral sobre o atendimento diferenciado à saúde que pretendem receber – respeitando a prioridade hierárquica de seu sistema médico,

(...) Já que a bebida faz mal não só ao corpo, mas também na relação da pessoa com o seu espírito divino. Sendo assim, primeiro o *cau* será tratado pelo *Karáí*, se o especialista de cura tradicional não conseguir resultado, então o *cau* será encaminhado para o tratamento biomédico. Neste caso, o *cau* deverá ser acompanhado pelo *Karáí*, para que seu espírito seja fortalecido e ele não volte a beber (FERREIRA, 2001a:30-31)

As reuniões dos *Karáí* demarcaram a criação de uma conjuntura, na qual os cenários de negociação foram (re)criados respeitando as especificidades de organização social, ritual e terapêutica dos *Mbyá*, às quais tiveram que se adequar os representantes institucionais, que se deslocaram aos espaços das *Tekoá*, entrando em contato com os velhos, as crianças e mulheres que saem pouco das aldeias; com a existência das *Opy*, com o uso do cachimbo, a presença constante do fogo, a forma ritual e performática da comunicação *Mbyá* etc. O fechamento da I Reunião aconteceu ritualmente, com os *Mbyá* dançando o *tangará* (uma de suas danças tradicionais) no pátio da *Opy* do *Karáí* Juancito Oliveira.

O enfoque sobre a “saúde” e o (des)empenho que os *Mbyá* demonstram no diálogo com esta categoria institucional foram abordados através de algumas histórias particulares, tomadas como alegorias das “ações criativas dos sujeitos”, pois “as circunstâncias contingentes da ação exigem constantes reformulações criativas nos esquemas convencionais” (SAHLINS, 1990:8). A referência a este autor é importante porque destaca que a mudança cultural, mesmo quando induzida por forças externas – como é o caso das práticas da biomedicina –, é orquestrada a partir das referências sócio-culturais próprias do grupo em

interação. Assim, foi possível reconhecer na etnografia entre os *Mbyá* aquilo que Sahlins enfatiza:

O evento é a forma empírica da estrutura: a ordem cultural (conjunto de relações entre categorias) é apenas virtual. O significado de qualquer forma cultural específica consiste em seus usos particulares na comunidade como um todo. Mas esse significado é realizado apenas como eventos do discurso ou da ação (*idem*, p. 190).

Todas as situações etnográficas trazidas neste capítulo (um caso de doença, uma trajetória de vida e parte de uma trajetória étnica) dialogam com as idéias que derivam dos referenciais que opõem a cultura da natureza. É certo que as referências culturais *Mbyá* são um constante desafio antropológico na abordagem de temas tão centrais como são a construção do “corpo”, da “pessoa”, mas exigindo uma reinvenção desta oposição.

3.5.2 A V Reunião dos *Karaí*, caciques e lideranças *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul

A V Reunião dos *Karaí*, caciques e lideranças *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul aconteceu na aldeia da Pacheca, município de Camaquã, entre os dias 19 e 23 de agosto de 2006, financiada através da parceria entre a FUNASA (VIGISUS – II) e a ONG IECAM. O objetivo principal do encontro mantinha-se, desde a I Reunião, o de valorizar o *Mbyá rekó* e trabalhar no sentido de diminuir o consumo de bebidas alcoólicas nas comunidades, através, principalmente, das belas palavras (*nhe'e porã*) dos *Karaí* (lembrando que isso engloba muitas dimensões). Uma das constatações positivas dos *Mbyá* foi de que aumentou, gradualmente, o número de pessoas e comunidades a aderir a este trabalho, pois participaram desta última reunião, aproximadamente 120 representantes *Mbyá* (12 *Karaí* de diversas aldeias do RS)⁶².

Durante os quatro dias da V Reunião dos *Karaí*, pela primeira vez os jovens *Mbyá* organizaram-se e realizaram a I Reunião dos Jovens, que se consideraram honrados pelas lideranças *Mbyá* por lhes permitir ter um espaço para falar com os *Karaí* e participar das discussões e decisões de seu povo. Esta iniciativa dos jovens emocionou seus parentes mais

⁶² Esses números foram obtidos na Ata da V Reunião dos *Karaí*, caciques e lideranças *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul, elaborada em parceria por José Cirilo Morinico, José Exequiel Basini (antropólogo/IECAM) e Guilherme Heurich (auxiliar de pesquisa antropológica/NIT/IECAM). Nos registros não consta o número de participantes *jurúá*, porém, eu participei da reunião e acredito que havia aproximadamente 40 representantes de diversas instituições governamentais e não-governamentais (CEPI; EMATER; FUNASA; FUNAI; UFRGS; MPF; MPE; diversas Secretarias do Governo do Estado; ONG IECAM).

velhos, pois os *Mbyá* reiteram incansavelmente que é muito importante que os jovens não se distanciem do *Karaí*, do *Mbyá rekó* etc. Como está registrado na Ata da reunião:

(...) O percurso dos *xondaro marãgatu* e as reuniões de *karaí* levaram a muitos jovens, que ainda não haviam escutado as boas palavras, que gostassem delas. Hoje, são os próprios jovens que levantam neste I Encontro, a necessidade de que o percurso dos *xondaro* e a reunião dos *karaí* se mantenham, bem como uma forma das boas palavras chegarem principalmente às aldeias onde não têm *karaí*. Eles não só começaram a se treinar nas boas palavras como já estão fazendo uso delas. Neste sentido, o conhecimento dos *karaí* e das *cunhã karaí* está mais manifesto, sendo particularmente valorizado (*Carta Mbyá-Guarani* da V Reunião dos *Karaí*, 2006).

Os *Mbyá* relataram que a nomeação de novos *xondaro* (inclusive mulheres, as *xondarias*) estimulou o conhecimento desse papel social entre os jovens, ao mesmo tempo em que contribuiu para a transmissão das boas palavras e dos conselhos das lideranças espirituais para outras mulheres e seus filhos.

A reunião seguiu as mesmas formas organizacionais e performáticas da I Reunião e subseqüentes reuniões dos *Karaí*: os (três) primeiros dias foram destinados à interação, discussão e realização de rituais apenas entre os *Mbyá*; e no último dia os *Mbyá* receberam, no espaço da *Tekoá*, os representantes *juruá*, com o ritual de chegada *Mbyá*. Neste dia, o cacique geral José Cirilo Morinico realizou a abertura do evento e pediu às lideranças *Mbyá* que se apresentassem. Como sempre acontece quando são os *Mbyá* que organizam um encontro, as manifestações foram feitas, primeiro, na língua Guarani e em seguida, traduzida (parte delas) para o Português.

As lideranças *Mbyá* relataram aos *juruá* que durante os três primeiros dias em que estiveram reunidos, fizeram uma avaliação dos seis anos de trabalho dos *Karaí* na diminuição do uso abusivo de bebidas alcoólicas (mas não só, já que essa questão remete a tantas outras da vida *Mbyá*); da atuação dos *Xondaro Marãgatu*⁶³ (guardiões da tradição) e dos caciques, na qual destacaram a relevância do percurso terapêutico que todos eles vêm realizando e os bons resultados obtidos (como por exemplo, ter diminuído as festas e os bailes, caracterizados pelos *Mbyá* como encontros para o abuso de bebidas; assim como não houve nenhum acidente nas estradas relacionado ao uso da bebida, como vinha acontecendo em anos anteriores a este trabalho).

⁶³ Os *Xondaro Marãgatu* visitaram todas as aldeias e acampamentos *Mbyá* do RS, independente de tratar-se de comunidades onde havia ou não problemas derivados do uso abusivo do álcool, conforme demanda encaminhada na IV Reunião dos *Karaí*, realizada em fevereiro de 2006, na *Tekoá Yryapú* (aldeia da Granja Vargas).

Os *Mbyá* reafirmaram, como uma das principais avaliações da V Reunião, a importância e eficácia da organização étnica do grupo, ou seja, reiteraram a fundamental necessidade de se garantir – com apoio institucional – a interação sócio-cultural e política entre todos os segmentos das comunidades nas diversas aldeias *Mbyá* no Estado a partir de uma metodologia e temporalidade próprias, garantindo, assim, a atualização e permanência do *Mbyá rekó*. Assim consta na Carta:

A medicina tradicional atualiza-se nas rodas de fogo, no uso do *petyngua* e da fumaça exalada que chega até *Ñanderu*. Desta forma, cria-se um espaço de espiritualidade para todos fazerem o uso das boas palavras. Esta constitui a forma terapêutica tradicional que possuem os Guaraní, para preparar e desenvolver com saúde seus encontros e seus planos, já que contam com a força que vêm de *Ñanderu (idem)*

E mais adiante:

Deve-se, ainda, reconhecer a reunião dos *karaí* como espaço espiritual que nutre e valoriza a cultura *mbyá*, como meio de transmissão de saberes e conhecimentos dos velhos para os jovens, dos *karaí* para os *xondaro*. É um espaço onde se discute não só os problemas vinculados ao alcoolismo, como também a saúde, a medicina tradicional, a alimentação, a educação e os valores culturais. A Reunião dos *Karaí* valoriza todos seus atores: *karaí*, caciques, *xondaros*, jovens e agentes de saúde, porque sabe que desta forma o *ñande-reko* fica fortalecido. Este tipo de organização já constitui, por si mesmo, uma ação preventiva de saúde, através da força de *ñanderu* que transmite esperança e coragem, emocionando aos presentes por meio das boas palavras e transformando pela pureza de sentimentos e pelo amor o coração dos presentes (*idem*).

Um dos avanços percebidos pelos *Mbyá* é que desde a I Reunião até aquele momento, o projeto estava conseguindo manter sua continuidade, não sendo interrompido por inconvenientes derivados de gestões políticas (como geralmente acontece) ou qualquer outra razão. Ainda assim, os *Mbyá* demarcaram como demanda essencial a garantia efetiva de recursos ininterruptos para as reuniões dos *Karaí*, i.e., uma garantia mais permanente.

Apesar da importância dos resultados obtidos até então, porque resumem um longo processo de trabalho e luta das lideranças *Mbyá* no âmbito da saúde e para além dela, os *Mbyá* continuam tendo dificuldades para o tratamento dos pacientes que bebem. Primeiro e em parte, pela falta de apoio institucional na procura de um local apropriado para este tipo de tratamento, que, segundo os *Mbyá*, não é o hospital. Diante disso, nesta última Reunião dos *Karaí*, os *Mbyá* propuseram que as próprias aldeias servissem como centros de referência e locais de “internação”, como, por exemplo, a aldeia de Granja Vargas, “pois acreditamos na

terapia resultante do acompanhamento da comunidade, dos parentes, da própria organização Mbyá-Guarani: *Karaí*, caciques, *xondaros* e agentes de saúde indígenas” (*idem*). Para tanto, solicitaram o apoio institucional para dar condições para que as aldeias possam oferecer um tratamento adequado ao *cau* (bebedor) e sua família. Mesmo assim, frisaram que as equipes de saúde devem estar capacitadas para acompanhá-lo na aldeia e atuar junto aos AIS, sua família e aos *Karaí* que são os responsáveis pelo seu cuidado espiritual.

Foi relatado aos *juruá* a constatação dos *Mbyá* de que ainda há algumas aldeias nas quais o “atendimento diferenciado à saúde” não se efetiva, apesar de já terem sido inclusive notificadas através de representações no Ministério Público. Um desses casos, considerado muito grave, era a situação de Salto de Jacuí, onde já houve muitas reclamações por parte dos *Mbyá* pela negligência no atendimento à comunidade (ou mau atendimento) que infelizmente resultou, inclusive, no falecimento do *Karaí* Juancito Oliveira, em março de 2006. Por fim, ficou decidido que a VI Reunião dos *Karaí* deve acontecer na aldeia do Cantagalo (Viamão).

CAPÍTULO 4 – AVANÇOS DO JEGUATA TAPE PORÃ (BELA CAMINHADA DA TRADIÇÃO): CAMINHOS POSSÍVEIS AO HOLISMO MBYÁ

Como tratado no capítulo anterior, o cenário criado pelo debate em torno do tema da saúde mobilizou representantes *Mbyá*, que se apropriaram da categoria “saúde” e a colocaram no pano de fundo de sua própria tradição, compreendendo-a relacionada à integralidade da existência. Esta mesma estratégia *Mbyá* apareceu, de forma evidente, a partir da aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) entre algumas de suas comunidades.

As duas primeiras etapas (Levantamento Preliminar e Identificação) do INRC permitiram intensos trabalhos de campo; a primeira, realizada em cinco meses em 2004-5, período em que nossa equipe residiu em São Miguel. Este fato possibilitou convívio quase diário com os *Mbyá*, tanto na aldeia quanto na cidade de São Miguel, principalmente no Sítio Arqueológico de São Miguel e em nossa residência-escritório em uma casa na cidade (mais para o fim do período da pesquisa de campo em São Miguel, não havia dia em que não tivesse ao menos um [geralmente mais] *Mbyá* pousando ou passando o dia nessa casa).

Desde o início deste trabalho, a nossa interação com os *Mbyá* foi marcada pela criação de um espaço de interlocução para tratar dos propósitos da pesquisa a ser realizada para a elaboração do inventário. As negociações resultantes do encontro etnográfico entre a equipe e os representantes *Mbyá* permitiram adequar os propósitos e métodos do INRC aos seus interesses e à sua mobilização étnica, muitas vezes, encontrando resistência institucional na aceitação das adequações e reformulações metodológicas⁶⁴.

No segundo semestre de 2006, teve início a segunda etapa de aplicação do INRC, na qual mantive minha participação como pesquisadora. Esta etapa teve duração de dez meses, período em que me dividi entre as atividades do mestrado, em Porto Alegre, e a pesquisa e aplicação do INRC em São Miguel. Residir na cidade de São Miguel me possibilitou, também, intenso trabalho de campo e intensa vivência nos espaços da *Tekoá*, o que foi fundamental nesse processo.

Naquele momento, a temática do “patrimônio” não parecia estar na pauta de prioridade dos *Mbyá*, o que também me levou a desconsiderá-la enquanto parte de minha investigação acadêmica durante algum tempo. Porém, de forma surpreendente, os *Mbyá* assumiram outra postura, mostrando terem criado interesse por todo o processo de inventário de suas referências culturais, porque se apropriaram da discussão envolvendo os vestígios

⁶⁴ Por exemplo, foi difícil convencer o setor jurídico do IPHAN/Brasília a aceitar a contratação de um pesquisador *Mbyá*, o que argumentávamos ser imprescindível.

artísticos, documentais e arquitetônicos dos sítios arqueológicos das Missões Jesuítico-Guarani para ligá-los às suas demandas culturais atuais. Retornando aos meus diários de campo, constatei que, desde o início, a discussão sobre patrimônio imaterial foi apropriada pelos representantes *Mbyá* em extensão ao que já vinham propondo nas negociações de saúde; inclusive porque a possibilidade de intervenção do Estado brasileiro em garantia de suas referências culturais também passou a ser entendida como uma necessidade no âmbito da saúde, costurando as diferentes “gavetas” criadas pelas instituições para ter reconhecido e respeitado o holismo fundamental do *Mbyá rekó*.

Essa capacidade de “costurar” rupturas tornou-se o tema mais enfático no fechamento deste trabalho. Assim como as concepções biomédicas de terapêutica e de corpo tiveram (e têm) que sofrer relativização por parte dos profissionais (médicos, enfermeiros etc.) e administradores para dar conta das demandas diferenciadas exigidas pelos *Mbyá* na negociação com os órgãos de saúde (no sentido discutido no capítulo anterior), a identificação das referências culturais *Mbyá* – enquanto patrimônio imaterial nas Missões – também exerceu impacto, exigindo dos profissionais (arquitetos, museólogos, historiadores e antropólogos) abertura para escutar as colocações dos interlocutores *Mbyá* e sua versão sobre a forma de vínculo étnico com os remanescentes materiais das Missões Jesuítico-Guarani.

Neste capítulo, continuo trazendo alegorias sobre o *Mbyá rekó*, agora a partir da experiência etnográfica acumulada no processo de execução do INRC. O trânsito da “saúde” ao “patrimônio” permitiu perceber a existência de motivações étnicas independentes destas categorias, intenções coletivas que se tornaram ainda mais evidentes quando transpostas à linguagem escrita; experiência etnográfica que tive ao acompanhar o processo de elaboração de um projeto organizado por alguns representantes *Mbyá* no Rio Grande do Sul, que será apresentado a seguir. Uma vez que apreenderam o “caminho ritual” da burocracia *juruá* ao circular pelos cenários institucionais, essas lideranças se mobilizaram para formular uma proposta própria e mais integral, organizada como projeto, mas em correspondência ao seu sistema cosmológico e xamânico e à sua cosmovisão (que chamo aqui de) holística.

Esse empenho coletivo procura apresentar as referências culturais mais importantes do *Mbyá rekó*, colocadas no papel a fim de servir como marco das ações que venham a receber incentivos por parte das instituições. Trata-se do projeto *Jeguatá Tape Porã*, ou “Belo Caminho da Tradição”, proposta que estava implícita em todas as iniciativas anteriores dos *Mbyá*, todas as vezes em que participaram do diálogo com as mais diversas instituições, porque fundamentada no *habitus* e nas motivações latentes do *Mbyá rekó*. Através desse

projeto, agora, os *Mbyá* impõem a “costura” institucional entre órgãos que os atingem de forma separada, aqueles que tratam da “saúde”, do “patrimônio”, da “sustentabilidade” e de todas as demais “gavetas” que definem as atribuições institucionais, mas sempre esperadas em adequação à sua alteridade social e cultural.

4.1 *Jeguatá Tape Porã*

Participando dos jogos de espelhamentos refletidos nos cenários institucionais, diversos representantes *Mbyá* englobam algumas das lógicas que constituem as relações interétnicas que experimentam, tornando-se hábeis na aplicação de estratégias na constituição de sua auto-imagem, aproximando aliados, analisando e cobrando cada vez mais de perto ações e políticas dos diferentes órgãos que os assistem. Constataram que as instituições *juruá* funcionam através de projetos que não se sustentam de maneira mais permanente, submetidas à inconstância administrativa das gestões de diferentes partidos e atores sociais eventualmente envolvidos. Descobriram, também, que elas funcionam de maneira separada e propõem superar essa fragmentação, aplicando – na interação com elas – uma extensão do seu sistema integrador de vida. Aprenderam ainda que é importante formalizar, junto aos *juruá*, suas motivações étnicas, traduzindo-as e conformando-as como textos escritos elaborados pelo mesmo padrão dos projetos institucionais que antes só os atingiam de fora.

Nesse quadro é que se encaixa a formalização⁶⁵ do *Jeguatá Tape Porã*, que se deu a partir da iniciativa de algumas lideranças *Mbyá* (José Cirilo, Cláudio Acosta e Agostinho Duarte) ao solicitar nosso apoio (equipe INRC) para elaborar um projeto escrito que abarcasse os propósitos implícitos do que eles chamaram de “Belo Caminho da Tradição”. Esta solicitação surgiu da necessidade dos *Mbyá* ultrapassarem os limites burocráticos dos projetos institucionais, que sempre são parciais e efêmeros e pensados de fora das comunidades onde são executados.

Este projeto transforma em objetivo formal aquilo que já registrei acontecendo nas Reuniões dos *Karaí*: os *Mbyá* se mobilizam para garantir condições ao restabelecimento de suas antigas práticas de organização social, recuperando a centralidade da posição dos líderes espirituais mais velhos, realizando visitas intercomunitárias freqüentes, articulando parentelas e comunidades em torno do propósito de valorização das tradições cosmo-sócio-ecológicas

⁶⁵ Em 08/04/2005, na *Tekoá Anhetenguá*.

dos *Mbyá*. O *Jeguatá Tape Porã* formula e solicita o apoio oficial à salvaguarda dos mecanismos de identificação e integração étnica. Na prática, objetivam consolidar o apoio aos guardiões da tradição *Mbyá*, mantendo condições à realização de viagens periódicas de uma comitiva desses agentes (*Mbyá xondaro*), que residem no Rio Grande do Sul, para realizarem visitas às comunidades neste Estado e também em Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Espírito Santo, na Argentina, no Paraguai e no Uruguai. Esses membros *Mbyá* apontam a necessidade, portanto, de obter condições materiais para que o projeto étnico do *Jeguatá Tape Porã* possa ser mais amplamente compartilhado, reforçando as condições de manutenção do *Mbyá rekó* para além das fronteiras políticas do Rio Grande do Sul e do Brasil, interligando *Yvy Mbyté* (Paraguai), *Pará Miri* (Argentina) e *Pará Guaçu* (Brasil).

A importância deste projeto é que ele faz uma ponte capaz de interligar as ações das diversas instituições, valorizando prioritariamente a recuperação de antigas estratégias sociais e políticas, através da possibilidade de os *Mbyá* se reunirem, obtendo apoio dessas instituições para a retomada das visitas interaldeãs, segundo a tradição original dos *Mbyá*, fazendo com que a comitiva de *xondaro* seja acompanhada por recursos alimentares destinados à realização da recepção festiva dos emissários *Mbyá* em cada aldeia (atualizando o ciclo de festas, uma das tantas estratégias que os *Mbyá* reproduzem do estilo de vida dos grupos indígenas amazônicos; sobre isso, ver LATHRAP, 1977).

A partir de então, todos os projetos específicos e todos os parceiros são vistos como partes integrantes desse projeto mais amplo, que valoriza o holismo através das caminhadas e encontros que integram *Karái*, *Kunhã-Karái*, caciques, *xondaros*, jovens, mulheres e crianças, ou seja, todo o povo Guarani; e reproduzem a conexão entre todas as esferas da vida *Mbyá*. Como diz José Cirilo, “tudo é *Jeguatá*”.

Apresento a seguir três situações etnográficas para fechar este trabalho, cada uma delas composta por uma seqüência de acontecimentos que demonstram como circunstâncias específicas são apropriadas e direcionadas pela intenção étnica de alguns representantes *Mbyá*, aproveitando o apoio de parceiros institucionais. Estas situações exemplificam como são colocados em prática os propósitos do *Jeguatá Tape Porã*. Todas ocorreram paralelamente ao processo de realização desta pesquisa etnográfica, interpretadas como eventos significativos, ou seja, enquanto manifestação empírica e reatualização do *Mbyá rekó*.

4.1.1 Nhemongaraí⁶⁶

O principal propósito do INRC é fazer o inventário das ocorrências culturais dos *Mbyá* para registro, valorização e discussão sobre sua proteção como Patrimônio Nacional (Imaterial), segundo a metodologia do IPHAN, que estabelece diferentes livros de registro (Celebrações, Lugares, Edificações, Formas de Expressão e Modos de Fazer). No início, foi difícil para nossa equipe assimilar (vindos de um treinamento científico de pesquisa etnográfica para agora aplicar um instrumento genérico de registro) e repassar aos representantes *Mbyá* a lógica do Inventário, problema gradualmente superado por interesse deles na atenção oficial às suas referências culturais. Dentre as diversas opções dialogadas com os *Mbyá*, surgiu a escolha do *Nhemongaraí* como cerimônia a ser transformada em objeto de atenção para toda sociedade brasileira (enquanto Celebração), ingressando no processo para ser proposta enquanto “bem cultural” que precisa da salvaguarda do Poder Público brasileiro, já que sua realização torna-se cada vez mais difícil, por diversas razões. A opção por salvaguarda e suas formas de proteção (do *Nhemongaraí* ou qualquer outra referência cultural que venha a ser indicada para isso) devem ser objeto de muita reflexão, que ainda precisam ser discutidas entre os próprios *Mbyá* e dentro do IPHAN.

Para o início da segunda etapa de execução do INRC – a Etapa de Identificação, nossa equipe⁶⁷ procurou os *Mbyá* para consultá-los sobre os caminhos a seguir na continuidade do trabalho. Realizamos uma reunião na *Tekoá Anhetenguá*, aldeia *Mbyá* da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, no dia 11 de novembro de 2005, com o cacique desta aldeia e cacique geral, José Cirilo, e o cacique da Aldeia de Estrela Velha, Cláudio Acosta (*Xondaro Marãgatu* e um dos filhos do *Karaí Perumi*).

Logo no início da conversa, José Cirilo lembrou a proximidade do Natal, mostrando-se indignado com a adesão de alguns *Mbyá* às festividades natalinas, dizendo que Natal não significa nada para os índios. “Festa para mim, festa sagrada é *Nhemongaraí!* Festa do batismo, do milho. As festas do branco trazem bebida alcoólica”, disse José Cirilo. Ele lembrou o caso de Candiño Oliveira (*Tekoá Porã/Aldeia Salto do Jacuí*) que estava

⁶⁶ Há na literatura antropológica algumas referências a este ritual, ainda que escassas. A antropóloga Graciela Chamorro (Revista Diálogos, vol. 01/02), por exemplo, teve oportunidade de etnografar, em 1998, um ritual de batismo numa aldeia *Mbyá* no sudoeste do Paraná. Outra referência (clássica) é a descrição deixada por Curt Nimuendaju (1987) sobre o ritual *Nimongaraí* entre os Apapocuva-Guarani, que apresenta muitos pontos em comum com os discursos e as práticas deste ritual entre os *Mbyá* na atualidade.

⁶⁷ A equipe era, naquele momento, composta por: José Otávio Catafesto de Souza, coordenador da execução do INRC, Adrián Campaña, Carlos Eduardo Moraes e eu. Hoje, passou por algumas modificações, mantendo a coordenação.

hospitalizado em Porto Alegre por causa do alcoolismo. José Cirilo e Cláudio começaram então a falar sobre o *Nhemongaraí*. A festa do batismo acontece em duas etapas: a primeira, no início de janeiro e a segunda, no fim. Durante os dias de ritual, os participantes comem apenas comidas tradicionais, a *orerembiú*⁶⁸ (nossa comida): *avati eteí* (milho verdadeiro), *jety* (batata doce), *comandá* (feijão), *avati cuí* (milho macerado/pilado), *mbojapé* (bolo de farinha de milho), *mbytá* (bolo de milho enrolado na palha e assado na brasa), *kaguijy* (bebida fermentada da farinha do milho). “Daí a gente a fica forte, o corpo e o espírito. Isso é saúde”, concluiu José Cirilo.

A partir dessa conversa, os *Mbyá* nos apontaram esse ritual como uma de suas referências culturais mais importantes e de certa forma ameaçada, pois segundo Cláudio é preocupante o fato de que hoje as comunidades não estão mais fazendo com tanta frequência o *Nhemongaraí* e por isso as crianças ficam doentes. Cláudio afirmou que é preciso “mexer nisso, falar pros Guarani lembrarem a importância do *Nhemongaraí*”. José Cirilo, então, constatou que esta celebração fundamental faz parte necessariamente do INRC, assim como de projetos de saúde. Perguntou de que formas o *jurua* pode colaborar para fazer acontecer o ritual, ou seja, como pode apoiar para a manutenção dessa referência cultural, ou, se se preferir, para a salvaguarda desta referência cultural. Para mostrar-nos mais uma vez que para o *Mbyá* tudo está interligado, que não há subdivisões possíveis para se tratar do *Mbyá rekó*, José Cirilo concluiu que uma das demandas dos *Mbyá* para a continuidade do trabalho do INRC, pauta inicial daquela reunião, era o apoio para a realização do ritual e seu registro.

Assim, o incentivo e a elaboração da proposta para a realização do *Nhemongaraí* ao IPHAN foram o resultado da mobilização articulada em torno ao grupo de parentela e aliança de José Cirilo (conectando as *Tekoá Anhetenguá*, em Porto Alegre e *Tekoá Yryapu*, em Palmares do Sul), botando em prática o projeto *Jeguatá Tape Porã*, no cenário criado pela execução do INRC.

A idéia inicial era que todas as aldeias – ou ao menos muitas delas – deste Estado pudessem participar do *Nhemongaraí*. Porém, o recurso que pôde ser disponibilizado para o ritual só garantia a participação das famílias de duas aldeias (e um ou outro *Mbyá* de outras *Tekoá*). Por outro lado, os próprios *Mbyá* envolvidos na organização do *Nhemongaraí* (Cláudio Acosta e o *Karaí* Agostinho Duarte, além de José Cirilo) optaram por realizar naquele momento um ritual “menor”, e organizar-se melhor, com mais tempo, para um “maior” no próximo ano. Não foi um desafio apenas para nós – que tivemos que argumentar

⁶⁸ Sobre a alimentação tradicional dos *Mbyá*, ver Tempass, 2005.

junto ao IPHAN em favor do gasto de parte dos recursos do INRC na realização do ritual – mas também para os *Mbyá*, por terem que se organizar de forma rápida (quando surgiu a proposta, já era mês de dezembro e o *Nhemongaraí* tinha que acontecer no início de janeiro).

Percebemos que o *Nhemongaraí* é uma cerimônia fundamental na vida de toda pessoa *Mbyá*, caracterizando-se como prática ritual central do *Mbyá rekó*. É nesse ritual que se recebe ou confirma o *nhe'ê* (alma-palavra) de cada criança ou pessoa, atribuído desde a idade em que se passa a falar, e também a adultos que tenham recebido nomes errados em seu primeiro batismo, o que pode acarretar na doença da pessoa e até em sua morte. Ao explicar sobre a importância do *Nhemongaraí* para a pessoa *Mbyá*, assim me contou Floriano Romeu (*Verá Xondaro*):

Meu netinho, filho do Marcelo, já estava grandinho, mas ainda não tinha nome Guarani. Ele não andava bem, sabe, e daí eu falei para os pais dele que já estava na hora dele ter um nome. O *Mbyá* dá o nome Guarani depois da festa *avati*, com *mbojapé*, mas como era, assim, emergência, levaram a criança no [*Karaí*] Solano e ele deu nome. Depois tem que levar na *Opy*, na hora certa mesmo, para pegar mais força o nome, mas pelo menos agora ele está bem, andando bem (registro em diário de campo em 29/10/2004).

Outro caso é o da filha de Isabelino Aguirre (*Karaí Nheery*), que recebeu do [*Karaí*] Solano Almada (*Karaí Tataeñdy*) o nome errado, e então ela não ficava bem. “Daí eu levei ela no [*Karaí*] Santo Lopes, onde ela recebeu o nome certo e então ficou bem, até agora”⁶⁹, contou-me Isabelino no pátio da casa de Osvaldo Paredes (*Karaí Miri*), onde conversávamos, enquanto ele talhava um pedaço de madeira (curupi), na *Tekoá Koenju*. Isabelino explicou que quando a criança está com o nome errado, os pais logo desconfiam, pois ela chora muito, “não fica feliz, não fica bem”, e então a levam ao *Karaí* para que ele indique a que divindade pertence e seja feita a troca de seu nome, se o erro for espiritualmente diagnosticado.

A grande importância desse ritual se deve ao fato de que através do nome, ou “alma-palavra”⁷⁰, é possível garantir ou re-estabelecer a saúde dos indivíduos. A “alma-palavra” é a garantia de saúde – física e espiritual – e mesmo de vida para cada um dos *Mbyá*, mas ela deve ser celebrada coletivamente seguindo todos os preceitos, e constituída de todos os elementos previstos na tradição *Mbyá*. As doenças e a fraqueza das crianças são compreendidas como conseqüências da pequena freqüência com que esta prática ritual tem ocorrido na última década no Estado do Rio Grande do Sul, o que resulta no distanciamento

⁶⁹ Registro em diário de campo em 25/10/2004.

⁷⁰ É possível estender aos *Mbyá* aquilo que Nimuendaju registrou para os Apapocuva-Guarani: o nome Guarani não é para designar uma pessoa, ele é a própria pessoa (1987).

da pessoa em relação a *Nhanderu* (deus; “nosso pai”) e à sua alma divina. As dificuldades de sobrevivência do grupo étnico frente à marginalização social e à degradação/transformação ambiental tornaram mais rara sua ocorrência, substituída muitas vezes, de forma provisória, pela nominação realizada pelo pai da criança (que sempre pode estar errada, pois quem tem dom espiritual, para receber de *Nhanderu* o nome da pessoa *Mbyá*, é o *Karaí Nhemongaraí vae*).

Em janeiro de 2006, apoiei a realização e fiz a observação etnográfica da atualização do *Nhemongaraí*, durante cinco dias⁷¹ na *Tekoá Yryapu*, aldeia da Granja Vargas (município de Palmares do Sul). Neste *Nhemongaraí*, participaram famílias *Mbyá* de duas aldeias principalmente, mas contando com a presença de outros de algumas aldeias do Rio Grande do Sul e da Argentina.

Antes disso, foi necessário obter recursos para transporte, alojamento e alimentação para que os familiares daqueles que seriam batizados estivessem reunidos durante duas semanas na aldeia da Granja Vargas. Neste processo de apoio à organização desta celebração, nossa equipe, acompanhada do cacique geral José Cirilo, visitou durante o mês de dezembro a aldeia *Mbyá* da Pacheca (município de Camaquã) com o objetivo de incluí-los no *Nhemongaraí*. Mas esta comunidade já estava se organizando, junto com a aldeia de Água Grande (mesmo município), para sua realização, pois eles possuem a casa de reza (*Opy*) e o rezador (*Karaí*), imprescindíveis para o processo ritual da nominação. A falta destes dois “elementos sagrados” em algumas aldeias tem sido a principal razão para a não realização do ritual, pois algumas comunidades ainda não têm *Opy*, e muitas vezes quando há *Opy*, não há *Karaí* vivendo na aldeia.

No caso da aldeia da Pacheca, os *Mbyá* solicitaram-nos apenas a obtenção do fruto do *guembé*, elemento ritual associado à nominação masculina. Essa planta tem ocorrência natural mais intensa na região do rio Uruguai, sendo observada no município de São Miguel das Missões (inclusive no interior do Sítio Arqueológico, local de onde os *Mbyá* do Inhacapetum também o coletam para realizar o *Nhemongaraí*). O uso do *guembé*, entretanto, não se restringe à esfera ritual (fruto), pois das mudas, que se desenvolvem sobre as árvores, extraem a casca de suas longas raízes para produzirem o artesanato (cestaria, anéis, pulseiras, armadilhas de caça etc.).

⁷¹ A princípio os *Mbyá* indicaram que o ritual deveria ter duas semanas (14 dias) de duração, o que não foi possível atender, devido à insuficiência de recursos. Assim, a celebração do *Nhemongaraí* aconteceu em cinco dias.

No início de dezembro⁷², acompanhamos José Cirilo em visita aos acampamentos localizados na beira da estrada (BR-116) no município de Barra do Ribeiro para realizar o mesmo convite de participação no *Nhemongaraí*. Assim como ocorreu na visita à aldeia da Pacheca, nestes acampamentos, José Cirilo introduzia o diálogo com as lideranças locais falando em Guarani, atuando enquanto mediador entre os *Mbyá* e nós *juruá*, explicando nossa participação e, ao mesmo tempo, passando a nós as demandas e anseios de cada grupo relativos ao ritual. Mais uma vez, o papel do mediador *Mbyá* mostrou-se imprescindível para o sucesso do diálogo interétnico, o que já havíamos constatado desde o início dos trabalhos de campo do INRC em São Miguel.

Estes acontecimentos demonstram como os *Mbyá* articularam apoios institucionais na concretização de passos de sua bela caminhada. A organização do ritual na Granja Vargas ocorreu interligando atores profissionais de diversas procedências. O ônibus para transportar os *Mbyá* da *Tekoá Anhetenguá* à *Tekoá Yryapu*, onde aconteceria o *Nhemongaraí*, foi locado com recursos da FUNASA e saiu de Porto Alegre, da Lomba do Pinheiro, às nove horas da manhã do dia 6 de janeiro de 2006. Dois dias antes do encontro, nossa equipe realizou a compra dos alimentos (a maior parte, mas algumas coisas eram compradas diariamente numa localidade próxima à aldeia) para os dias da celebração. Os *Mbyá* ressaltaram a importância de chegar à outra *Tekoá* com alimentos, propondo a festa, a comensalidade. “Assim faziam os antigos, quando se visitavam entre as *Tekoá*”, explicou José Cirilo.

Chegamos na *Tekoá Yryapu* algumas horas depois da chegada do ônibus dos *Mbyá*. Imaginávamos que estaríamos todos com fome, pois eles estavam com os alimentos, mas nós levávamos as panelas e outros utensílios “de cozinha”. Ao contrário de nossa expectativa, os *Mbyá* nos receberam tranqüilos, dizendo que havíamos chegado “na hora certa”.

Nesta aldeia as casas são iguais às casas da RI Inhapetum, em São Miguel das Missões, construídas com recursos da Secretaria Estadual da Habitação e com madeira cedida pela CEEE. A nós foi destinada uma dessas casas de madeira para pernoitarmos durante o

⁷² Ainda no mês de dezembro, participamos da reunião do Conselho dos *Xondaro* realizada na *Tekoá Anhetenguá* (aldeia da Lomba do Pinheiro, município de Porto Alegre) e promovida com recursos do VIGISUS/Fundação Nacional de Saúde – FUNASA para a organização da IV Reunião Geral dos *Karaí*, caciques e lideranças *Mbyá*-Guarani, que aconteceu em fevereiro de 2006, na aldeia da Granja Vargas, município de Palmares do Sul. O cacique geral, José Cirilo, convidou-nos a participar da reunião para apresentarmos aos *xondaro* o trabalho do INRC, entendendo todas essas frentes de trabalho como um único movimento de integração e fortalecimento *Mbyá*. Além disso, foi discutida a possível canonização de Sepé Tiaraju, ao que os *xondaro* colocaram-se contrários e muito preocupados com as conseqüências de uma apropriação desta figura histórica pela Igreja Católica. Ainda nesta ocasião, tratou-se do tema do *Nhemongaraí*.

Nhemongaraí. Até onde andamos pela área da *Tekoá* e pudemos ver, além da *Opy*, há apenas uma *oga* (casa tradicional feita em barro e taquara), a casa do *Karaí* Agostinho Duarte.

A organização das refeições coletivas e dos alimentos foi incrível. Não houve nenhuma espécie de conflito ou problema relacionado à alimentação. Creio que isso se deveu à forma com que lidamos, nós e os *Mbyá*, com essa questão. Perguntamos a eles o que comeriam nesses dias e, baseando-nos nessas informações, realizamos as compras dos ingredientes. O *avati etei* (milho verdadeiro) foi por conta dos próprios *Mbyá*, é claro. Ouvimos, algumas vezes, pessoas dizendo que não devíamos entregar todos os alimentos para os *Mbyá* de uma vez, pois eles acabariam com tudo no primeiro dia. Não vimos isso acontecer. No primeiro dia, de fato se comeu fartamente, afinal, era a festa que abria a celebração. Mas não se seguiu da mesma forma. Ao fim do ritual, sobraram alimentos e os *Mbyá* dividiram-se, cada família levando um pouco para sua casa ou aldeia.

No primeiro dia, comecei a estranhar, a certa altura, que as mulheres não paravam mais de cozinhar, de fazer comidas diferentes. Não existe uma hora mais ou menos fixa para uma refeição como o “almoço”, mas uma sucessão de produção de diferentes alimentos ao longo do dia. Primeiro, faziam algo como arroz com galinha, ou churrasco, ou carreteiro, que servia de base da alimentação da primeira parte do dia. Depois, pelo meio da tarde, começavam as mulheres a produzir a *orerembiú*⁷³, a comida *Mbyá* tradicional, e paravam somente no fim do dia, quando o sol começava a se pôr, para ir para a *Opy*, onde permaneciam até o início da madrugada.

Logo da nossa chegada à aldeia, José Cirilo veio conversar com a gente sobre como eles estavam se organizando para o ritual e queria saber como estava a nossa organização para participar. Na verdade, pensei, ninguém sabia muito bem, nem nós nem eles, como aconteceria aquele *Nhemongaraí* com a presença e participação de *jurua*. Dissemos que não tínhamos planos e que não queríamos atrapalhar. José Cirilo contou o que tinha acertado com os outros *Mbyá*, principalmente com o *Karaí* Agostinho, anfitrião da cerimônia: havia uma primeira *tatapy rupa* (fogueira) localizada logo na entrada do pátio das primeiras casas, destinada a todos, inclusive a nós, *jurua* (éramos sete⁷⁴). Foi nessa fogueira que se prepararam todas as refeições coletivas e o a *orerembiú*, e em torno à qual todos comiam. Próximo dali havia um galpão que serviu naqueles dias para armazenar os alimentos e utensílios

⁷³ Tivemos o privilégio de experimentar todos os pratos tradicionais que foram preparados durante os dias do ritual, com exceção dos *mbojapé* que foram levados à *Opy* para a nominação das meninas.

⁷⁴ Adrián Campana (NIT/INRC); Andréia Ottero (auxiliar de pesquisa antropológica NIT/FUNASA); Carlos Eduardo de Moraes (NIT/INRC); Daniele Pires (NIT/INRC); José Bassini (antropólogo/FUNASA); José Otávio Catafesto de Souza (NIT/INRC); Mônica Arnt (NIT/INRC).

domésticos. Um pouco mais ao fundo da área, ficava a segunda fogueira, em frente à casa do *Karaí* Agostinho, que era freqüentada por sua família e alguns *Mbyá* que sentavam-se ali junto ao *Karaí*. Nenhum de nós se aproximou deste espaço ou sentou próximo a essa fogueira durante o *Nhemongaraí*. Apenas passávamos na frente, seguindo a trilha para a lagoa, que passa também na frente do pátio da *Opy*. De fato, só passamos a fazer esse trajeto para a lagoa pela casa do *Karaí* e pátio da *Opy* no segundo ou terceiro dia, depois de os *Mbyá* de alguma forma sinalizarem que não havia problema, desde que até o fim da tarde. A princípio, fazíamos outro caminho, mais longo, para evitar ultrapassar limites implícitos, mas os próprios *Mbyá* disseram que não havia necessidade.

Ao cair do sol, os *Mbyá* começavam a se movimentar, sutilmente, como lhes é peculiar, abandonando o fogo, guardando as coisas da “cozinha” e direcionando-se para o pátio da *Opy*. Todos os dias, repetia-se a mesma cena: os últimos *Mbyá* entrando na *Opy*, restando nós, ali em volta da fogueira, o sol se escondendo. Depois disso, costumávamos nos recolher também, evitando circular muito. À noite, ouvíamos, da casa onde estávamos hospedados, um pouco distante dali, os cantos vindos da *Opy*, em volta a uma terceira fogueira (“*tatapy rupa juruá*”). No primeiro dia, a comilança foi tanta durante todo o dia (“compreendendo a comensalidade”) que não tínhamos fome à noite e entramos no ritmo dos *Mbyá*. Comemos naquela noite, por exemplo, apenas algumas batatas-doce que peguei com eles.

O *Karaí* Agostinho manteve-se concentrado, calado e geralmente distante das outras pessoas, durante o *Nhemongaraí*. Eu nunca havia participado desse ou de outro ritual *Mbyá*, mas acredito que os *Karaí* demonstrem atitude singular enquanto estão espiritualmente concentrados. Eu falei com ele raras vezes durante esses dias e mesmo José Cirilo também estava de poucas palavras, muitos pensamentos, concentração. Ao mesmo tempo, transparecia serenidade, felicidade. Em nenhum momento senti que os *Mbyá* estavam incomodados com nossa presença ou com o fato de estarmos na *Tekoá*, comprometendo de alguma forma o *Nhemongaraí*. Dos relatos deles foi possível perceber, ao final, que de fato não interferiu negativamente nossa presença.

José Cirilo explicou que eles tomariam café da manhã e almoçariam com a gente e que no fim da tarde iniciariam uma espécie de jejum (não absoluto) e se recolheriam para se concentrar. Ele nos deixou à vontade para cozinhar à noite, se quiséssemos.

As manhãs e as tardes eram “liberadas” para a diversão, a sociabilidade, os banhos de lagoa, as brincadeiras das crianças, as rodas de chimarrão em volta da fogueira. Os dias foram muito quentes (*aku remá!*). Em determinado momento, senti falta da água encanada, de uma

torneirinha, uma mangueirinha... À noite o calor era intenso, difícil dormir. Na barraca, calor. Fora dela, mosquitos.

Toda manhã, seguíamos o mesmo movimento: alguns de nós, bem cedo, iam a Quintão, balneário próximo à *Tekoá Yryapu*. Quintão era a possibilidade mais próxima com comércio. A localidade de Granja Vargas, outra referência da *Tekoá*, é uma localidade rural e pequena, distribuída na extensão da estreita estrada de terra que é o acesso principal à *Tekoá*. Íamos a Quintão para comprar o pão para o café de todos. Pão, mortadela, queijo, alguma fruta, algum refrigerante, de acordo com o que os *Mbyá* apontavam ou que nós verificávamos que estava faltando.

Na segunda manhã, dia 07, José Cirilo nos avisou que alguns *Mbyá* (homens e mulheres) iriam realizar expedição ao *ka'aguy* (mato) para coletar frutos de *guembé* para uso ritual na *Opy* na nomeação dos meninos. O grupo saiu de barco na Lagoa da Lavagem. O *Karái* guiava a expedição. Por volta do meio-dia, o grupo voltou com os *guembé*. Almoçamos à beira do fogo, como todos os dias, e à tarde as mulheres passaram fazendo *mbojapé* para o *Nhemongaraí*. Os homens produziram raladores fazendo pequenos furos com pregos em latas de embalagens de óleo vegetal, enquanto as mulheres ralavam o *avati etei* para fazer o *mbojapé*. No fim da tarde, os *Mbyá* foram pouco a pouco se dirigindo para a *Opy*, ficando apenas a gente ali, em frente ao fogo. Foi possível ver as famílias carregando consigo para dentro da *Opy* os frutos do *guembé* ou os *mbojapé*, de acordo com o gênero do filho a receber nome.

O fechamento do ritual aconteceu no pátio da *Tekoá*, próximo à fogueira, com todos os participantes formando um grande círculo em volta do *Karái* Agostinho. Ele falou em Guaraní aos *Mbyá*, e, em seguida, dirigiu-se a nós dizendo que aquela havia sido a primeira vez que os *juruaí* colaboraram e participaram de um ritual sagrado como aquele, ressaltando a demonstração de respeito que tivemos ao não tentar ultrapassar as fronteiras simbólicas colocadas por eles e agradecendo o apoio às suas formas culturais próprias.

Uma de nossas conclusões, ao sair de lá, foi a necessidade de estimular o envolvimento de diversos setores do Poder Público e de diversos parceiros governamentais e não-governamentais na salvaguarda do *Nhemongaraí* entre os *Mbyá* do Brasil.

4.1.2 Nhemboaty Tava Miri py São Miguel ou I Encontro Nacional Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: Os Mbyá e as Missões

Esta pesquisa percorreu uma trajetória singular, sempre seguindo em paralelo os percursos da “caminhada étnica” de alguns representantes *Mbyá*. Parti da participação em reuniões e eventos públicos que reuniam representantes *Mbyá*, mas o caminho da investigação acabou incluindo diversas viagens feitas na companhia de algumas lideranças, algumas vezes de *Karaí* e *Kuña-Karaí*, para, depois, conviver de forma muito intensa com eles e suas famílias e amigos, nos espaços das *Tekoá*, i.e., nos espaços dos *Mbyá*. No início, comecei observando aqueles encontros que ocorreram limitados aos cenários institucionais em prédios urbanos, onde os *Mbyá* submetiam-se, tal qual um processo inicial, aos padrões prescritivos e performáticos da burocracia. Depois, continuei participando de reuniões deslocadas ao interior das aldeias, no pátio da *Tekoá* convertido em palco de celebrações ritualizadas segundo o sistema de organização dos *Mbyá*, contando agora com o apoio e a participação de algumas das mesmas instituições que antes requisitavam suas lideranças exclusivamente fora do espaço tradicional, separando-as da comunidade. A metodologia das reuniões também marcou o trabalho da equipe “interétnica” que executava o INRC, tanto nas atividades efetuadas dentro quanto fora das aldeias. Pude fazer inserção etnográfica nos cenários íntimos dos “encontros” mais típicos na vida *Mbyá*, integrada às rodas de comensalidade em torno ao fogo doméstico das famílias que me hospedaram dentro das *Tekoá*, além de dormir e acordar junto às crianças.

As observações etnográficas permitem dizer que o modo de vida *Mbyá* é constituído por níveis de sociabilidade, que se dão na forma de encontros e “reuniões”, a começar pelo mais imediato, da família em volta do fogo, no pátio de cada núcleo doméstico; estendendo-se para os rituais no pátio da casa de rezas; aos jogos de futebol que integram homens e jovens e a platéia feminina e infantil; às visitas entre parentes e amigos dentro de cada aldeia e entre aldeias e acampamentos etc. Em cada um desses níveis há formas apropriadas (mas não rígidas) de comportamento.

Há, por um lado, uma pré-disposição dos *Mbyá* para a ritualização dos encontros entre as pessoas, oportunidades em que valorizam as belas palavras, a cooperação coletiva (*mboraiu*) e a comensalidade, dentro do possível (como demonstrei ao tratar do *Nhemongaraí*); essas motivações sociais têm servido também aos propósitos de representantes institucionais, como, por exemplo, a FUNASA, o CEPI, a Universidade, a EMATER e o CIMI, conforme ilustrado nos capítulos anteriores.

Porém, é importante frisar que o apoio externo não gera apenas coesão étnica, mas também provoca conflitos (de origens históricas muitas vezes) entre parentelas e entre as diversas lideranças emergentes. As lideranças *Mbyá* utilizam o apoio institucional para afirmar seu prestígio, obtendo recursos na forma de “reuniões” para integrar o maior número possível de participantes. Assim, a reunião é apropriada etnicamente como uma forma de “festa” e o seu articulador *Mbyá* beneficia-se do reconhecimento trazido pelas demonstrações de articulação e de generosidade, características esperadas dos chefes Guarani (CLASTRES, 1978; SOUZA, 1987). Assim, nos últimos anos se difundiu o conceito de *Nhemboaty* (reunião, encontro, assembléia), utilizado para designar diversos eventos, inclusive aqueles em que os *Mbyá* tantas vezes foram (são) incluídos apenas como figurantes (bom exemplo disso são as reuniões promovidas pelo CIMI para canonização popular de Sepé Tiaraju).

A fim de se colocarem contrários às manipulações feitas por instituições como o CIMI, que chamam os *Mbyá* para participarem de reuniões a fim de legitimar objetivos que não condizem com o *Mbyá rekó*, as lideranças articuladas no *Jeguatá Tape Porã* aproveitaram o processo de execução do INRC para propor a realização de uma grande reunião (*Nhemboaty Mbyá Kuery*) em São Miguel das Missões, para discutir todo o processo de registro e salvaguarda de suas referências culturais pelo Governo brasileiro. Em resposta à iniciativa da Igreja Católica, que promoveu, em setembro de 2005, uma reunião de apenas um dia, com mais de cem *Mbyá* no Sítio Arqueológico em torno do tema “luta popular pela terra”, José Cirilo e seus aliados propuseram realizar uma outra, e discutir efetivamente a questão da bela caminhada *Mbyá* e sua ligação com a *Tava Miri*.

Solicitaram, para tanto, recursos para duzentos *Mbyá* ao longo de quatro dias de reunião, seguindo o mesmo modelo experimentado na organização do *Nhemongaraí* na Granja Vargas, em janeiro de 2006. A reunião precisaria ocorrer segundo o sistema tradicional de encontro, com a presença de jovens, mulheres e crianças; no ritmo das festas tradicionais, realizando a comensalidade, a celebração e a realização de assembléias contínuas.

A proposta da reunião *Mbyá* foi relatada – por nós – aos representantes do IPHAN-RS envolvidos na aplicação do INRC, que tiveram que adequar o plano orçamentário da ação de trabalho e formalizar o projeto do evento segundo os critérios institucionais. Assim, surgiram dois eventos paralelos, um, idealizado pelos *Mbyá* (*Nhemboaty Tava Miri py* São Miguel) e outro, formatado pelos técnicos do IPHAN (I Encontro Nacional Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: os *Mbyá*-Guarani e as Missões). Ambos acabaram ocorrendo de maneira

complementar, ficando nossa equipe no papel de mediação entre os *Mbyá* e o IPHAN, e com a proposição de organizar o evento no formato exigido pelos índios.

Assim, representantes *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul, da Argentina e do Paraguai reuniram-se, entre os dias 03 e 07 de dezembro de 2006, em São Miguel das Missões, realizando a “*Nhemboaty Tava Miri py* São Miguel”, ou, “I Encontro Nacional Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: os *Mbyá-Guarani* e as Missões”⁷⁵.

Os *Mbyá* chegaram à cidade e acamparam dentro do Parque Arqueológico de São Miguel Arcanjo, junto às ruínas da *Tava* onde viveram e morreram seus ancestrais *Guarani*, como frisaram, ao lado da casa de passagem *Mbyá*. Por esse motivo, o Sítio foi palco para momentos intensos de convívio, discussão e escuta das palavras sagradas dos mais velhos. Participaram as crianças, os jovens, as mulheres, os adultos, as lideranças políticas e espirituais vindos de mais de vinte comunidades. Foi um momento vivido pelos *Mbyá* – e não só – com muita emoção. Muitos estavam conhecendo as ruínas da *Tava*. Além disso, aquela era uma oportunidade singular de encontro dos *Mbyá*, ligando, inclusive (segundo disseram), os vivos com os espíritos dos mortos e dos deuses.

Esse encontro foi possível, em grande parte, devido à situação favorável criada pelo apoio do Governo Federal brasileiro através do IPHAN e da UFRGS, integrando também o apoio dado pela FUNAI de Passo Fundo. A mobilização em torno à figura do cacique geral, representada por José Cirilo, conquistou a continuidade de mobilização dos parentes pelo respeito ao *Mbyá rekó* (modo de estar *Mbyá*) e pelo apoio às reuniões que integrem todas as faixas etárias centralizadas pela liderança dos *Karaí* e *Kunhã-Karaí* no espaço espiritualizado da *Opy*, de seu pátio (*oká*), da *Tekoá*. Através do *Jeguatá Tape Porã* ocorreu o envolvimento dos *Mbyá* com a vontade do Governo Federal em criar políticas concretas para salvaguardar o *Mbyá rekó* e iniciar a discussão sobre a ligação de suas referências culturais com o patrimônio paisagístico, arqueológico, arquitetônico, histórico e artístico das Missões Jesuítico-Guarani.

O processo de aplicação do INRC, procurando acompanhar e apoiar a caminhada dos *Mbyá*, integrou ao menos quatro diferentes comunidades no processo de identificação e valorização de suas referências culturais. Enquanto a *Tekoá Koenju* (RI Inhacapetum) localiza-se na proximidade da Argentina e convive com os diversos sítios do Patrimônio das Missões; a *Tekoá Anhetenguá* fica a leste, em posição estratégica de ligação entre as comunidades de Porto Alegre e do litoral do sul do Brasil. A distância entre elas reconstitui o antigo *Tape* (caminho), pelo qual antigos e atuais *Guarani* circulavam e circulam ligando o

⁷⁵ Participaram aproximadamente 200 *Mbyá* de diversas aldeias do Rio Grande do Sul.

centro do mundo (*Yvy Mbité*, no Paraguai) ao Oceano Atlântico. A meio caminho entre elas fica a *Tekoá Porã*, localizada no Salto Grande do Jacuí, terceira comunidade contemplada no INRC pela importância da liderança política e espiritual do falecido *Karaí Juancito Oliveira*, considerado como um dos principais responsáveis pela proteção e pelo estímulo à manutenção das verdadeiras tradições, do *Mbyá rekó ete'í*.

A quarta comunidade envolvida no INRC foi a *Tekoá Yryapu*, localizada junto a *Pará Guaçu* (litoral/água grande/oceano). Foi nessa *Tekoá* que aproveitamos o convite do *Karaí Agostinho Duarte* para que apoiássemos a realização do *Nhemongaraí* conforme já descrito acima.

A maior parte dos participantes chegou em São Miguel no fim da tarde do dia 03 de dezembro, colocando suas coisas na grama do Sítio Arqueológico. Todos ficaram muito emocionados ao pisar ali, e imediatamente foram visitar as ruínas e se emocionaram mais ainda com a história dos Guarani mortos contada no espetáculo “Som & Luz”. Os *Mbyá* estavam claramente des preocupados com as precárias condições de acampamento e a noite passou sem que muitos dormissem, aproveitando a oportunidade de confraternizar na *Tava Miri*.

Na manhã do dia 04 os três ônibus fretados levaram os *Mbyá* para visitar a *Tekoá Koenju*. O ritual de chegada na aldeia aconteceu segundo o sistema *Mbyá*, organizados em fila pelos *xondaro*, ao som da *jerojy* (música tradicional). Da formação em fila (enorme, pois estavam visitando a aldeia aproximadamente 200 *Mbyá*), formou-se um círculo onde os *Mbyá* visitantes e os anfitriões confraternizaram juntos dançando o *tangará*. Depois da dança, representantes das diversas comunidades manifestaram suas “belas palavras” em homenagem ao momento. Foi oportunidade para muitos conhecerem aquela *Tekoá*, para outros reencontrarem amigos e parentes, tomarem banho no rio Inhacapetum etc. No meio da tarde, todos se deslocaram novamente para junto da *Tava Miri*.

Muitos dos *Mbyá* que estiveram na *Tekoá Koenju* saíram da aldeia preocupados com as reações do então cacique Floriano Romeu (*Verá Xondaro*), o que foi reforçado pelas reclamações de alguns descontentes com o comportamento autoritário e excludente desta liderança.

Àquela noite, dormimos junto aos *Mbyá* no Sítio. A madrugada do dia 05 foi marcada por conversas ininterruptas de diversos grupos, contando histórias dos antigos, dando notícias dos parentes e conhecidos, tocando violão e dançando, dando risadas, discutindo os problemas identificados na liderança de Floriano, avaliando a importância daquele momento e relatando

aos mais novos as histórias contadas pelos velhos sobre a *Tava*; tudo isso sendo motivo de muita alegria para os participantes.

Na manhã do mesmo dia, os *Mbyá* dividiram os participantes em três grupos: um de mulheres e crianças, outro de jovens e um terceiro de homens; todos passaram a trabalhar nesta disposição, nos fundos das ruínas da *Tava*. Ali os *Mbyá* permaneceram durante a manhã inteira, e, em cada grupo, debateram sobre o INRC e sobre a seleção de algumas de suas referências culturais para ser salvaguardada pelo Governo Federal brasileiro. Este assunto remeteu a muitos outros que fazem parte da vida dos *Mbyá*.

Foi unânime entre eles a opinião de que o encontro em São Miguel foi uma vitória dos *Mbyá*, integrando representantes das mais diferentes idades, de ambos os sexos e vindos de grande parte das comunidades do Estado, permitindo a visita e a realização de cerimônias tradicionais dentro do espaço da *Tava*, atualizando as histórias contadas pelos antigos sobre sua ligação com a terra e as ruínas das missões e atualizando suas formas de organização política.

Na noite do dia 5 de dezembro todos os *Mbyá*-Guarani presentes participaram de uma reunião geral realizada na quinta do Parque Arqueológico, a fim de auxiliar na resolução dos conflitos internos da *Tekoá Koenju*. Esta reunião acabou culminando na deposição de Floriano Romeu como cacique daquela *Tekoá*, ficando em seu lugar Nicanor Benitez (seu cunhado). Por solicitação dos *Mbyá*, que queriam apoio na decisão, participamos da reunião/ritual na qual Nicanor foi reconhecido como novo cacique. Tudo foi falado quase exclusivamente em Guarani.

A noite novamente foi marcada por conversas, vozes a contar histórias e por momentos de alegria. Quando o sol nasceu, a maioria dos *Mbyá* já estava em pé, conversando, tomando chimarrão, andando de um lado a outro. Nestes dias todos, o trabalho dos *xondaro* foi incessante e sua presença pôde ser percebida até mesmo pelos moradores de São Miguel, pois circulavam por todos os lugares o tempo todo, não só dentro do Sítio.

Nos dias 6 e 7 de dezembro, os *Mbyá* debateram com os *juruaá*, representantes de diversas instituições, sobre os propósitos do Governo Federal em destinar ações de reconhecimento, valorização e proteção para suas referências culturais. Foram apresentados um breve relato da história de criação e aplicação do INRC no Brasil, exemplos de aplicação deste inventário em outras comunidades indígenas e alguns resultados da aplicação do INRC junto aos *Mbyá* no Rio Grande do Sul, através da descrição feita por nossa equipe e assistindo a um audiovisual sobre os resultados daquela etapa.

A apresentação das imagens e de cantos relacionados ao *Mbyá rekó* foi apontada por diversos representantes *Mbyá* como um dos momentos mais importantes do Seminário, especialmente para os jovens, porque eles puderam assistir coisas (como as armadilhas tradicionais, o *pari*, a caça, a vida na beira do rio e dentro da mata) que muitos já não conheciam mais, pela dificuldade da vida que enfrentam em suas atuais comunidades.

Na sessão final deste Seminário, os *Mbyá* apresentaram três diferentes atas, cada uma delas com as conclusões tiradas em cada um dos grupos de trabalho criados nos primeiros dias do encontro (apenas entre os *Mbyá*). Na sessão plenária final, ficou decidido planejar e realizar a segunda edição do evento novamente em São Miguel no ano de 2007, dando continuidade ao processo iniciado com o INRC. Os *Mbyá* demonstravam satisfação pelos dias de convívio e pelos acontecimentos e sentimentos presenciados.

Depois disso tudo, o discurso dos representantes *Mbyá* passou a criticar a idéia de que São Miguel tenha sido uma criação dos jesuítas. Para eles, São Miguel já existia como *Tekoá* dos antigos Guarani e foram eles que convidaram os padres e lhes ensinaram a trabalhar a pedra das ruínas. Ao combater a versão que os historiadores e cientistas divulgam (que os padres católicos vieram para retirar os índios da selvageria e lhes introduzir na civilização), os *Mbyá* se contrapõem às apropriações feitas sobre a *Tava Miri São Miguel Marangatu*, que servem para deslegitimar a especificidade étnica deste símbolo (amplamente reconhecido) na luta por direitos diferenciados. Esse assunto ainda irá render muitos debates, inclusive podendo fundamentar futuras pesquisas etnográficas.

4.1.3 A morte do xamã

É legítimo a um texto etnográfico se converter em uma junção de fragmentos e de casos particulares, para dessa forma também reproduzir na narrativa as desordens do mundo e da vida, conforme elas foram acontecendo na pesquisa de campo? Pode este texto trazer agora outra descrição pontual, registrada em diário de campo, para demonstrar, através de sua reprodução, uma última alegoria sobre as ações e reações étnicas geradas por um evento histórico dramático e inesperado, por si só reprodutor de rupturas? Talvez não haja circunstância com maior efeito de desordem sobre a rotina diária, nem capaz de despertar melhor a consciência de historicidade, do que a morte de uma pessoa importante. Uma grande perda que gera descontinuidades.

A fim de demarcar o paralelismo entre as divergências colocadas nos imponderáveis da vida diária e a constituição heterogênea deste texto etnográfico, é trazida a descrição das circunstâncias de morte e velamento ao corpo do *Karai Juancito Oliveira*, evento que gerou impacto entre diversas parentelas *Mbyá* no Rio Grande do Sul e que ilustra os níveis de entendimento e desentendimento entre todos os atores envolvidos, entre os *Mbyá* e destes com os representantes das instituições que os apóiam (ou o contrário).

A começar pelas circunstâncias que levaram ao falecimento de Juancito, onde fica exemplificada a falta de entendimento ou de vontade por parte dos atendentes de “saúde” no tratamento dos sintomas que levaram a sua morte; o relato apresentado abaixo é ilustrativo de muitos dos conceitos e abordagens trabalhados nesta dissertação. Embora o cenário e as circunstâncias criadas e vividas por causa desse acontecimento sejam reproduzidas sem uma maior elaboração neste texto – propositalmente para dar ao leitor acesso em primeira mão ao evento etnográfico na forma bruta como o experimentei e registrei em meu diário de campo –, fica evidente ao longo de sua leitura a conexão entre as temáticas abordadas anteriormente.

A morte de Juancito ocorreu em circunstâncias um tanto absurdas, porque ele recebeu alta hospitalar e não teve o acompanhamento terapêutico que precisava na aldeia. O fato sintetiza o quão difícil é aplicar na prática aquilo que a legislação atual exige, ao garantir respeito aos “direitos diferenciados”. A noção de diálogo, talvez, deva ser aqui substituída pela de “polifonia divergente”, onde as pessoas não estão se entendendo, evidenciando que os *Mbyá* sofrem num quadro de confusão interétnica em meio às práticas terapêuticas oficialmente implantadas. É um paradoxo constatar que o sistema de “saúde” tenha se mostrado incapaz de reter a vitalidade de uma das mais importantes lideranças *Mbyá* do século XX, num caso simples como parece ter sido o de Juancito.

A morte de Juancito provocou a mobilização das lideranças *Mbyá* e de algumas instituições do Estado do RS. O impacto dessa perda levou ao empenho de algumas lideranças na mobilização imediata de recursos, a fim de – mais uma vez – permitir a (re)união dos representantes do maior número possível de comunidades, em respeito à memória do falecido e para participarem das celebrações rituais em respeito ao morto e aos seus familiares.

Assim, o relato abaixo traz, a meu ver, um pouco de tudo o que foi tratado anteriormente, numa situação tão alegórica quanto paradigmática. A *Tekoá Porã* se converteu em cenário de referências culturais e de espelhamentos mútuos; em palco resultante dos conflitos interétnicos e dos espaços de espelhamento e de construção da auto-imagem. Esta situação também reiterou a proposição dos *Mbyá* em fazer a integração das ações institucionais (“costurando” o apoio dos órgãos governamentais e não-governamentais), em

obter prestígio no respeito às tradições, em exigir a investigação sobre as circunstâncias da morte de Juancito.

Os acontecimentos permitem concluir que uma grande perda, a partir de um acaso do destino (um tanto resultante do descomprometimento profissional), pode ser revertida, por outro lado, em ganho no processo de mobilização étnica. Esse jogo de gangorra entre perdas e ganhos é uma das lições trazidas por este caso etnográfico, permitindo recuperar a noção de diálogo e a das vivências interétnicas como um “cenário” em que sempre o “último ato” é a próxima jogada, porque morrem os homens, mas continuam atuando suas comunidades, através de outros homens.

Diário de campo – 29 de março a 01 de abril de 2006
Karaí Juancito Oliveira 1912 – 2006

Há uma semana, estávamos (equipe do INRC) às voltas com a elaboração de uma apresentação de *slides* em *PowerPoint* para prestar contas ao IPHAN sobre nosso trabalho realizado até então. Dia 29 de março, enquanto produzíamos os *slides*, recebemos a notícia do falecimento do Juancito, ou, do *Karaí* João de Oliveira, de Salto do Jacuí, uma das principais lideranças espirituais dos *Mbyá* no Rio Grande do Sul. José Cirilo, como cacique geral dos *Mbyá* no RS, nos pedia apoio para ir à aldeia do Salto do Jacuí urgentemente. Desde o momento em que recebemos a notícia, percebemos a importância dessa perda para os *Mbyá*. Exatamente no momento em que se fortaleciam a tradicionalidade *Mbyá* e a mobilização calcadas na figura do *Karaí*, dos líderes espirituais, além dos líderes políticos, os *Mbyá* perdem essa força simbólica e efetiva que é Juancito. A notícia de sua morte se espalhou absurdamente rápido.

Como de costume, diante da diversidade de demanda relacionada aos *Mbyá*, nossa equipe precisou dividir-se: duas pessoas iriam a Salto do Jacuí com o carro alugado para nosso trabalho no INRC, e dois permaneceriam em Porto Alegre e apresentariam nosso trabalho em São Miguel das Missões, no escritório do IPHAN. Eu era uma das pessoas que foi para Salto do Jacuí, o que me proporcionou experiência única, marcante e transformadora.

À manhã de 30 de março, passamos fazendo os *slides* sobre as Referências Culturais dos *Mbyá*, atordoados com a notícia recebida. À tarde, eu e Adrián, colega de trabalho, começamos a tentar sair de Porto Alegre, rumo a Salto do Jacuí. Primeiro, fomos à aldeia da

Lomba do Pinheiro, onde vive José Cirilo com sua família. Ele nos disse que José Acosta – *Mbyá* que viveu durante muitos anos com sua esposa e seu filho em São Miguel, antes de haver a comunidade ou a Reserva, e que teve fundamental importância no processo de abertura do Sítio Arqueológico ao livre trânsito dos *Mbyá* – estava na aldeia e gostaria de ir junto ao Salto despedir-se de Juancito. Conversamos um pouco, esperando José Acosta, mas não o encontraram, teria saído, talvez, ninguém sabia. Como ainda havia lugar no carro, foram com a gente, além de José Cirilo, mais dois *Mbyá*: uma menina de 15 anos e um rapaz de 17, irmãos e parentes de José Cirilo.

Logo que entramos no carro, José Cirilo manifestou sua insatisfação com a equipe do Projeto que tratava da questão do uso abusivo de bebidas alcoólicas, porque ele havia solicitado apoio (recurso) para a alimentação dos *Mbyá* que se dirigiam de diversas aldeias do Rio Grande do Sul para Salto do Jacuí, e também carona para ele. A coordenadora do Projeto teria dito que não poderia gastar o dinheiro do projeto para isso porque depois faltaria. José Cirilo contra-argumentou que Juancito foi um dos grandes responsáveis e companheiro de luta no combate ao alcoolismo entre os *Mbyá* e que participou, legitimando, das reuniões dos *Karaí*, caciques e lideranças *Mbyá-Guarani* e que agora “não podia ser abandonado”. Ao final dessa negociação, a coordenadora concordou e repassou a José Cirilo R\$ 300,00 para a alimentação dos *Mbyá*. A carona nós já daríamos. José Cirilo conseguiu ainda com o CEPI, através da coordenadora deste Conselho, mais R\$ 100,00. Depois de negociar e arrecadar daqui e dali esses recursos, saímos de Porto Alegre e fomos a Salto do Jacuí.

Durante a viagem, José Cirilo ainda não sabia detalhes sobre a morte de Juancito e nem como seria o enterro. Havia ficado sabendo apenas que muitos *Mbyá* já haviam recebido a notícia e que de diversas aldeias começavam a se deslocar parentes. Eu controlava minha curiosidade e euforia diante do que acompanhava. Conformei-me em perguntar algumas poucas coisas: onde são enterrados os *Karaí*, como e depois de quanto tempo? José Cirilo nos contou que Perumi (líder espiritual *Mbyá*, já falecido) foi enterrado dentro da *Opy* “porque ele era o dono, né, da *Opy*, era o *Opyguá*”, justificou. Perumi faleceu no hospital, em Porto Alegre, e foi levado para ser enterrado na *Opy* da aldeia da Varzinha, no município de Caraá. Naquele momento, José Cirilo limitou-se a nos contar que o corpo permanece dentro da *Opy* alguns dias e que as pessoas rezam muito, cantam, dançam e fumam *petyngua*.

Chegamos à cidade de Salto do Jacuí já tarde da noite e achamos melhor passar a noite em um hotel e chegar à aldeia só no outro dia de manhã. Assim foi feito e, depois do café da manhã no hotel, nos dirigimos à aldeia Salto Grande do Jacuí. Chegamos lá no meio da manhã e ouvimos imediatamente os cantos vindos da *Opy*, em volta a muita fumaça. Alguém

confirmou que o corpo de Juancito estava lá dentro. Para mim, que chegava, dava a impressão de que, desde o momento de sua morte, os *Mbyá* não haviam parado de cantar, de rezar. Essa sensação me acompanhou durante todo o tempo em que permaneci na aldeia: ao acordar, ao dormir, ao voltar do rio, ao retornar da cidade, ao me aproximar do pátio da *Opy*.

Foi possível perceber de imediato uma atmosfera diferente – para dizer o mínimo – entre os *Mbyá*. Havia aproximadamente trinta pessoas vindas, em um ônibus financiado pelo CIMI, das aldeias de Itapuã, Estiva e Cantagalo.

Assim que colocamos os pés na aldeia, seu Adolfo (*Karái* de Itapuã) veio reclamar para José Cirilo que eles estavam com fome, pois o CIMI teria cedido o ônibus, mas não providenciara alimentação. Maurício Gonçalves (liderança *Mbyá* que trabalha com o CIMI) estava lá entre eles, mas não tomou qualquer providência quanto a isso. José Cirilo respondeu a seu Adolfo que isso não era com ele. José Cirilo, pelo contrário, chegou trazendo alimento para ele e para os outros *Mbyá* com os quais havia feito contato, e para os que tinha conhecimento que deslocavam-se para o Salto: eram três homens de Barra do Ouro e uma mulher da Lomba do Pinheiro, irmã de José Cirilo. Além deles, vieram os dois jovens *Mbyá* com a gente no carro. Da FUNASA, José Cirilo conseguiu uma carona para levar os *Mbyá* da Barra do Ouro para Salto do Jacuí. Pelo telefone, falou com Cláudio Acosta (liderança *Mbyá* da aldeia de Estrela Velha; filho de Perumi) que solicitou que buscássemos alguns *Mbyá* de Estrela Velha. Para toda essa gente, José Cirilo tinha levado alimento, enquanto o ônibus organizado pelo CIMI “levava de volta para suas aldeias os *Mbyá* com fome”, reclamou mais uma vez seu Adolfo a José Cirilo, ao entrar no ônibus para o retorno.

Antes de sair o ônibus, todos os *Mbyá* que iriam embora dirigiram-se ao pátio da *Opy* e despediram-se dos *Mbyá* que ficavam, deslocando-se em um grande círculo, cumprimentando os parentes de forma ritual tradicional: levantavam as mãos e os braços na frente de cada *Mbyá* que passavam ao percorrer o círculo formado pelas pessoas. Neste momento de despedida, eu estava um pouco longe, mas acredito que falavam, como de costume, a palavra “*aguyjevete*”, que pode ser traduzida como uma saudação de plenitude.

Quando voltamos à aldeia do Salto com os *Mbyá* que havíamos buscado em Estrela Velha, naquela manhã, José Cirilo não sabia exatamente como agir, percebi. O fato de ser *Mbyá* e até cacique geral não evita que seja, de certa forma, um “de fora” quando em outra aldeia que não a que vive. Quando tiramos do carro os alimentos para aqueles dias, José Cirilo olhou para mim (para mim!) e perguntou: “e agora, onde a gente descarrega a comida e faz o fogo para fazer o almoço?”. Nesse momento, lembrei da “construção compartilhada da realidade” e percebi que ele não tem (e nem qualquer outro *Mbyá*) todas as respostas, ainda

que os questionamentos versem sobre seu modo de vida, sua cultura etc. Nem sempre eles sabem como agir, ainda que entre os seus, e nem como os outros *Mbyá* vão pensar ou reagir. As ações, atitudes, impressões e decisões vão se constituindo na medida em que vão acontecendo. Não são poucas as ocasiões em que nós, *juruaá*, solicitamos respostas e posicionamentos dos *Mbyá* sobre seu grupo, que nem mesmo eles sabem dar, que nem mesmo eles têm clareza. Ao perguntar a José Cirilo, em diversas situações: “Cirilo, então, como devemos agir?” A resposta que obtive foi: “pois é, também não sei...”.

Conversando entre si, em Guarani, os *Mbyá* visitantes decidiram levar os alimentos para um local longe do pátio da *Opy*, em direção ao interior da aldeia. Rapidamente fizeram uma *tatapy rupa* (fogueira), e as mulheres presentes iniciaram o preparo da refeição. Depois de comermos arroz com galinha e *chipá*, permanecemos um tempo ainda em volta à fogueira, fazendo a digestão. José Cirilo conversava com algumas lideranças do Salto, em Guarani, mas entendi que era sobre as causas da morte de Juancito que José Cirilo investigava. O que nós, *juruaá*, ficamos sabendo foi que Juancito estava bem e passou a ter vômitos e diarreia. Foi levado ao hospital de Salto do Jacuí no dia 25 de março. Ficou internado até o outro dia, quando recebeu alta. Como era domingo, Juancito foi liberado para voltar à aldeia sem levar a medicação prescrita. No dia seguinte, permaneceu com os sintomas e na quarta-feira, dia 29, faleceu durante a madrugada. A possível causa foi a desidratação, uma questão banal de evitar. Os *Mbyá* ficavam cada vez mais indignados à medida que iam reconstituindo os fatos para José Cirilo e para si próprios. Falaram que iriam processar o hospital e o médico por negligência. José Cirilo telefonou para a FUNASA, em Brasília, e falou com a antropóloga Luciane Ferreira para se informar sobre quais providências tomar. Luciane disse que apenas fazer um documento, como havia sido pensado, não resolveria nada, e que era necessário tomar atitude mais radical: contratar advogado e entrar com processo. José Cirilo disse que o atendimento de saúde aos *Mbyá* do Salto do Jacuí é muito problemático e que já ocorreram outros problemas. Irônico que, enquanto os *Mbyá* discutiam isso, chegou ali na aldeia o carro da equipe de saúde da Prefeitura. O funcionário desceu do carro bem em frente ao posto de saúde e o abriu. Atendeu um menino que havia machucado o joelho, fazendo-lhe um curativo. Fechou o posto e foi embora. Não o vi falando com ninguém na aldeia, com exceção de algumas poucas palavras que trocou com a mãe do menino com o joelho machucado. Os *Mbyá* observaram aquilo em silêncio. Depois, continuaram a conversa, revoltados.

No meio da tarde, os *Mbyá* anfitriões convidaram-nos a voltar para o pátio da *Opy*. Desmontamos o “acampamento” armado para o preparo do almoço e fomos. Fiquei conversando com os homens, enquanto as mulheres ficaram sentadas um pouco mais distantes

de nós, fumando *petyngué*. Eles falavam em Guarani, mas compreendi que comentavam a respeito do CIMI ter deixado os *Mbyá* sem alimentação e outro fato que os indignou: a falta de respeito que representou a saída dos *Mbyá* antes do fim do ritual fúnebre. Aquela atitude foi recebida pelos parentes de Juancito como descaso, por “virarem as costas a ele”, ainda que compreendessem que não era vontade dos *Mbyá* ir embora, mas imposição do CIMI.

Fomos convidados a tomar *ka'ay* (chimarrão) no pátio da antiga *Opy*, local onde vivia Juancito com sua esposa quando faleceu. Eu era a única mulher do grupo, mas essa situação já não me causava estranhamento quando me encontrava entre os *Mbyá*, e acredito que para eles também já era algo, de certa forma, naturalizado.

O sol começou a baixar e iniciou-se aquela movimentação sutil, quase imperceptível dos *Mbyá*: eles preparavam-se para entrar na *Opy* e só sair tarde da noite. Candiño Oliveira, filho de Juancito e liderança anfitriã da aldeia naquele momento, buscou cobertores em um galpão, uma lona grande e entregou aos *Mbyá* visitantes. Rapidamente, estava montada uma “cama de 5 hectares”, como chamaram os *Mbyá*, e alguns cobertores distribuídos sobre ela. Ao lado da “cama”, acenderam uma fogueira. Deixaram tudo pronto para quando voltassem cansados da *Opy* e para nós, que permaneceríamos ali, do lado de fora.

Sentei ali, em volta ao fogo, e fiquei a observar os *Mbyá* chegando de todos os lados da aldeia com seus *popygua* (os homens), seus *taquapu* (as mulheres), e todos com seus *petyngué*. Passavam por mim, que estava no pátio da *Opy* e, portanto, no caminho, e me cumprimentavam tranquilos e parecendo à vontade (ou indiferentes) com minha presença. José Cirilo entregou-me seus dois aparelhos celulares, despediu-se (“nos encontramos mais tarde”) e dirigiu-se à *Opy*. A última cena que vi, antes de todos adentrarem a *Opy*, foi o movimento que têm de fazer, abaixando-se um pouco, para passar por sua pequena porta⁷⁶. Na frente da *Opy* ficou apenas a fogueira que permaneceu acesa durante os cinco dias que durou o ritual fúnebre do *Karáí* Juancito, e que durante o dia reunia os *Mbyá* à sua volta. Havia permanentemente um ou outro *Mbyá* andando em volta à *Opy* e cuidando do fogo. De dentro da *Opy* saía muita fumaça, criando uma espécie de nuvem que a envolvia.

Veio a noite, escura (segundo dia de lua crescente) e muito estrelada. De repente, estávamos só nós dois, eu e meu colega, apenas com a luz do fogo. Permaneci ali deitada, olhando para o céu. Então, os *Mbyá* começaram a cantar/rezar. Primeiro, ouvia-se uma voz masculina. Um rezador, um *Karáí*. Os *taquapu* marcavam a batida no chão. Depois, as vozes femininas. Repetia-se a mesma seqüência homens-mulheres/*taquapu* sempre, por horas e

⁷⁶ A porta da *Opy* é geralmente mais baixa do que um *Mbyá* adulto.

horas. Todo aquele cenário tirava-me a consciência por momentos, como se dormisse e despertasse de repente, voltando a ver as estrelas e a ouvir os cantos vindos da *Opy* de Juancito. Fiquei pensando muito na força que os *Mbyá* manifestam – e concentração também – dentro da *Opy*, dançando e cantando horas sem parar, inclusive as crianças.

Nessa noite, os *Mbyá* saíram⁷⁷ da *Opy* perto da meia-noite. Dirigiram-se diretamente para a fogueira onde estávamos, próxima à “cama”. Logo todos adormeceram, mulheres, velhos, crianças, rapazes, meninas.

01 de abril de 2006

Abri os olhos e ouvi os cantos vindos da *Opy*. Eram sete horas da manhã. Lembrei, então, que havia dormido no pátio da *Opy* da *Tekoá Porã* (Aldeia Bela). Adrián contou-me que despertou às cinco da manhã e já se ouviam os cantos. Durante a manhã toda, os *Mbyá* rezaram e cantaram na *Opy*. O sol começou a esquentar. O fogo já (ou ainda?) estava aceso e os *Mbyá* que despertavam iam reunindo-se à sua volta. Juntei-me a eles. Ficamos sabendo que o enterro seria naquele dia, perto do meio-dia. Disseram-nos que poderíamos acompanhar o enterro, que seria feito no cemitério que há dentro da *Tekoá*.

Fui tomar um banho no que imaginava ser um simples riozinho. Surpreendi-me com um imenso poço natural e uma cachoeira, um lugar lindo ao fundo da *Tekoá*. Quando voltei ao pátio da *Opy*, onde estavam concentrados os *Mbyá* durante aqueles dias, José Cirilo deu a notícia de que o enterro não seria mais naquele dia, e, sim, amanhã. Perguntei o motivo, e ele respondeu que não sabia, pois era uma decisão da comunidade de lá, de Salto. Fiquei sem entender nada, pois esta era a terceira vez que mudava a data do enterro de Juancito: todos os dias, a certa altura, decidia-se que seria “amanhã”. Sendo assim, José Cirilo nos disse que não poderíamos ir embora, voltar para Porto Alegre, pois o ritual não acabara e teríamos que esperar até amanhã. Havia também outro problema: os *Mbyá*, que foram de Barra do Ouro para o Salto de carona no carro da FUNASA, só conseguiriam carona de volta na segunda-feira (era sábado), pois durante o fim de semana era impossível contatar qualquer funcionário da FUNASA. José Cirilo acrescentou que ele também não podia ir embora com a gente, pois “se um Guarani for embora, todos vão querer ir também, mas não pode, porque seria falta de respeito com Juancito. Os Guarani tem que ficar sofrendo todos juntos, uns não podem abandonar os outros. Então, tem que ficar todo mundo”. (Registro das palavras de José Cirilo Morinico em diário de campo). Nós, eu e Adrián, precisávamos retornar. Debatemos por um

⁷⁷ Alguns, não todos ao mesmo tempo. A esposa de Juancito, por exemplo, praticamente não saiu de dentro da *Opy* durante o ritual fúnebre. Eu a vi poucas vezes naqueles dias e sempre saindo ou entrando na *Opy*.

tempo com os *Mbyá* (José Cirilo e outras lideranças), em uma negociação séria, porém tranqüila, em que todos procuravam achar a melhor solução. Falamos a eles que nós, *juruá*, precisávamos voltar. Eles disseram que precisavam ficar, mas que compreenderiam se nós fôssemos, apesar de desejarem que ficássemos. Acertamos que nós daríamos todo o apoio necessário para a permanência deles em Salto do Jacuí até segunda-feira, depois de realizado o enterro, e para o retorno às suas aldeias, e só então iríamos embora. Fomos à cidade de Salto do Jacuí com José Cirilo e compramos alimentos para deixar aos *Mbyá* para as próximas refeições até sua partida. Informamo-nos na rodoviária sobre o valor da passagem para Porto Alegre e deixamos o valor referente para José Cirilo e os dois jovens que vieram em nosso carro. Deixamos também o valor das passagens de cinco *Mbyá* de Estrela Velha, que havíamos buscado no primeiro dia. Comprometemo-nos em fazer contato com a FUNASA, na segunda-feira pela manhã, para solicitar que buscassem os *Mbyá* que haviam levado ao Salto do Jacuí, pois os telefones celulares não funcionam muito bem na aldeia e eles poderiam ficar sem possibilidade de comunicação.

Acertado tudo isso, eu e Adrián nos despedimos dos *Mbyá* e voltamos a Porto Alegre. Quando deixávamos o pátio da *Opy*, os cantos continuavam sendo ouvidos, e, naquele momento, despedi-me de Juancito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora esta dissertação talvez tenha se estendido além do que se espera para um trabalho deste tipo, muitas questões ficaram de fora e muitas elaborações podem ainda ser feitas sobre as inúmeras temáticas exploradas. Procurei escapar da redução intelectual dos parâmetros do Etnógrafo Solitário e dos propósitos de uma “alegoria do resgate” do texto etnográfico, misturando minhas constatações empíricas e elaborações teóricas com as ações, falas e reações de inúmeros atores registrados nos espaços de observação. Tentei fazer deste texto uma ilustração, numa metáfora que interliga as formas de polifonia, de polissemia, ou seja, de diálogo em que se dão as manifestações empíricas de pessoas colocadas, segundo seus próprios propósitos, como participantes dos espaços de interlocução.

A metáfora do diálogo é utilizada aqui de maneira alegórica para ilustrar um aspecto importante das relações interpessoais presentes na vida de cada um dos *Mbyá*, em seu convívio diário com os laços de subordinação impostos pelos representantes não-*Mbyá* (*jurúá*). Muitos podem contestar esta escolha e reconhecer a falta de diálogo como aspecto preponderante nas relações que os *Mbyá* estabelecem com atores externos. Por isso, utilizei a idéia de diálogo no seu sentido alegórico, entendendo-o mais pelo viés das análises teóricas de Émile Durkheim sobre as relações sociais, na versão adequada para a etnologia a partir dos trabalhos de seus seguidores. Recordando a análise de Lévi-Strauss (1988) sobre as relações humanas, entendidas ao mesmo tempo como trocas econômicas (dádivas), sociais (parentesco) e simbólicas (lingüísticas) – incluindo os casos de reciprocidade negativa como o roubo, a guerra e a incompreensão lingüística –, a idéia de diálogo pode também conter a noção de “polifonia divergente”, para enfatizar os casos de maior ou completa confusão e incompreensão entre os interlocutores.

A insistência na noção de diálogo se justifica porque ela demonstra o entendimento de uma postura tornada hegemônica nos campos de relação que englobam os atores *Mbyá* no Rio

Grande do Sul. A atual conjuntura política enfatiza as relações democráticas, igualitárias, participativas, que respeitam as diferenças culturais. Teoricamente, todos estão aderindo aos propósitos do “vamos conversar”, o que explica o surgimento de sucessivas reuniões integrando atores institucionais e atores *Mbyá*. Neste caso, como no de qualquer diálogo (mesmo aquele travado entre pessoas íntimas), há sempre um nível de entendimento complementado por outros de desentendimentos, e, nem por isso, as pessoas desistem de conversar. Inspirando-me nos hermenutas, quero apostar nas possibilidades de entendimento. O ato de conversar exige dos interlocutores o propósito de fazê-lo. Neste particular, os *Mbyá* se mostram incansáveis praticantes.

Como procurei demonstrar, nos últimos anos, ocorreu, no Rio Grande do Sul, a criação de espaços – ainda que eventuais, i.e., derivados das circunstâncias históricas e dos fatores locais no processo de reconhecimento administrativo da diversidade cultural –, ou de cenários, nos quais ocorrem constantes negociações entre os *Mbyá* e as instituições, mas que não estão consolidados enquanto prática sistemática e que também não têm êxito todas as vezes. Situações etnográficas foram apresentadas e analisadas como forma de exemplificar e registrar alguns avanços e também recorrentes inadequações nesse processo.

Discorrendo sobre estórias e alegorias, este texto poderia ainda ser explorado em diversas direções, tantas quantas são as opções do *jeguatá Mbyá*. Minha intensa experiência de campo trouxe-me uma constante impressão de que o registro das situações etnográficas se mostrava sempre reducionista, na medida em que restringia inevitavelmente a riqueza das experiências vividas e da complexidade das realidades que eu procurava narrar textualmente.

A atenção em um detalhe da cena ou a compreensão dos acontecimentos desde algumas das versões em disputa me causou constante desconforto, porque condicionava a construção do texto e desconsiderava as inúmeras outras posições, pontos de vista e posicionamentos sobre os assuntos que tratei. As experiências vividas intelectual e fisicamente procuraram ser transpostas ao texto na forma de pequenas narrativas, alegorias que são uma parte da história, ou melhor, uma forma de contá-la⁷⁸.

Desde antes e para além deste texto estão os *Mbyá*, protagonistas do seu próprio destino, a atualizar seu *habitus* através de suas práticas e discursos. Isto sim é que deve ser entendido como o horizonte que interliga e dá sentido a todos os fragmentos selecionados,

⁷⁸ Talvez o caso mais evidente seja a falta que se faz sentir, neste texto, de outros pontos de vista das diversas parentelas e grupos de aliança *Mbyá* sobre os temas tratados, particularmente o caso das alianças de alguns com a Igreja Católica e os movimentos e partidos sociais.

dentre os quais: as vozes dos representantes *Mbyá* ecoando nos cenários institucionais [*jurúá*], em meio ao que chamei de “polifonia divergente”; narrativas sobre as práticas dos profissionais (médicos, enfermeiros, técnicos agrícolas etc.) que atendem mais diretamente as comunidades *Mbyá* e que reproduzem, muitas vezes, pré-conceitos históricos do etnocentrismo ocidental; a realização de encontros periódicos de líderes espirituais e de todos os demais membros das comunidades *Mbyá*, com o apoio de instituições governamentais e não-governamentais; a construção de casas tradicionais de rezas (*Opy*) em quase todas as comunidades *Mbyá* do Rio Grande do Sul, subsidiadas com recursos públicos e de agências internacionais de financiamento (Banco Mundial); as estratégias de apropriação por parte dos *Mbyá* das categorias biomédicas de saúde, propondo dialogar com a integralidade de sua cosmovisão; a criação e execução do *Jeguatá Tape Porã* como um projeto baseado na motivação étnica *Mbyá* e no *Mbyá rekó* e sua transformação em uma referência para políticas públicas a serem implantadas nas comunidades *Mbyá*; a construção de casa de passagem Mbyá-Guarani dentro do Sítio Arqueológico de São Miguel, direito exclusivo de ocupação dentro de uma área que é protegida como Parque Federal; a emergência da discussão sobre o Patrimônio das Missões entre os *Mbyá* etc.

O tratamento de processos coletivos pelo viés de algumas entre as múltiplas possíveis versões dos acontecimentos – o que parece inevitável – gera polêmica, assim como querer dar um estatuto universal a uma pesquisa etnográfica que se baseia, na realidade, em histórias específicas e com todos os condicionantes discutidos ao longo do texto, parece ilusório, podendo, da mesma forma, tornar-se polêmico. Esta pesquisa é mais um exemplo da impossibilidade de escapar das verdades parciais (CLIFFORD, 1991), mas creio, ainda assim, traz verdades parciais bastante significativas.

A trajetória da pesquisa acabou acompanhando muito de perto uma das formas de mobilização e de reconstrução da auto-imagem enquanto *Mbyá* no RS, aquela que se agrega em torno do “Belo Caminho da Tradição”, através do trabalho dos *xondaro* (guardiões) guiados pelos líderes espirituais, com o objetivo de valorizar e reforçar constantemente o *Mbyá rekó*.

Outra postura assumida por representantes *Mbyá* na reconstrução de sua auto-imagem enquanto grupo étnico enfatiza a identidade mais geral Guarani, ressemantizada pela figura de Sepé Tiaraju. As lideranças que se manifestam a favor desta posição (principalmente através de Maurício Gonçalves) colocam-se incisivamente contra a existência de um líder *Mbyá* geral (críticos à posição ocupada atualmente por José Cirilo como cacique geral) e definem como

objetivo prioritário de luta de seu grupo étnico a “luta pela terra”, numa identificação com os propósitos de outros grupos minoritários da sociedade brasileira.

Pesquisas futuras poderão analisar este assunto, partindo da informação histórica de que os Guarani antigos “não reconheciam outro líder que o pajé-principal” (NIMUENAJU, 1987:75). Enquanto que a posição representada por Maurício enfatiza a independência decisória dos caciques de cada aldeia e não os vincula diretamente às lideranças espirituais e às formas do *Mbyá rekó*; a postura assumida por José Cirilo e outros *Mbyá* focaliza paradoxal – a partir dessa posição política que ele ocupa e que é questionada – e exatamente esta ênfase histórica no poder e controle dos *Karaí*, na medida em que sua trajetória de vida demonstra reiteradamente o quanto ele canaliza motivações coletivas fundamentadas no *Mbyá rekó*, valorizando o papel social dos velhos (*tujá kuery*). Minha hipótese é a de que sua posição como cacique geral se sustenta porque é legitimada pelas lideranças espirituais – e não as políticas, geralmente reconhecidas apenas pela habilidade no trato com o *juruá* ou reconhecidas apenas “de fora” –, o que demonstra a criatividade dos *Mbyá* em adaptar suas “instituições mais periféricas” para que elas se tornem instrumentos da instituição mais fundamental que é a liderança espiritual.

Por fim, é necessário apontar uma das principais constatações deste trabalho, num sentido mais político e prático, que é a importância de se reconhecer que a construção de políticas públicas **diferenciadas** depende da superação das práticas intervencionistas e assistencialistas, que sobrevivem como marcas do sistema tutelar, atualizadas por atores/profissionais que nem se propõem a conhecer ou respeitar as formas próprias de vida e organização *Mbyá*.

Não basta pensar as políticas diferenciadas, criando leis que garantam este tipo de atendimento às populações indígenas, sem se (re)conhecer as especificidades de cada grupo. Os problemas na aplicação dessas políticas se colocam na medida em que elas são elaboradas longe de onde são executadas. Quem está na ponta, relacionando-se diariamente com as comunidades *Mbyá*, geralmente não tem noção desses preceitos garantidos por lei; e não aceita na prática o “caráter multicultural da sociedade brasileira”. Por exemplo, os médicos e enfermeiros que trabalham nos postos de saúde dentro das áreas indígenas – entre outras pessoas envolvidas nesse processo – não demonstram ter, de uma forma geral, conhecimento suficiente nem dessas leis de sua própria sociedade, quanto menos conhecimento das formas culturais e de organização daqueles *Mbyá* com os quais interagem. Assim, as incompreensões, incompatibilidades e os conflitos são inevitáveis.

Tomar consciência destes e de outros problemas não é recair no pessimismo, mas, sim, provocar e tensionar as posições dos atores em interação para um equilíbrio maior das relações de poder, para que a polifonia divergente se transforme em heteroglossia e para que a reciprocidade não seja tão negativa para os *Mbyá*.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. *Writing against culture. Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe, School of American Researchs Press, 1991.

ALVES, Paulo César & MINAYO, M^a Cecília de Souza (orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 1994.

ÁVILA, Cristian Pio. “O que o Guarani vende?” – um estudo sobre sistema econômico e pessoa Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas em São Miguel das Missões – RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre, UFRGS, 2005.

ATA DA V REUNIÃO DOS KARAI, CACIQUES E LIDERANÇAS MBYÁ-GUARANI NO RIO GRANDE DO SUL. Camaquã/Aldeia Pacheca, 2006.

ATA DE REUNIÃO NHEMBOATY TAVA MIRI PY SÃO MIGUEL. I Encontro Nacional Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: Os Mbyá e as Missões, 2006.

BARTH, Fredrick. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. **In:** POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (orgs.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo, Editora UNESP, 1988.

_____. “A análise das culturas nas sociedades complexas”. **In:** LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.

_____. “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade”. **In:** VERMEULEN & GOVERS (orgs.). *Antropologia da etnicidade. Para além de ethnic groups and boundaries*. Lisboa, Fim de século, 2003.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. México, Grijalbo, 1989.

BOURDIEU, Pierre. "The genesis of the concepts of habitus and field". *Theories and Perspectives*. II(2), 1985, p. 11-24.

_____. *O poder simbólico*. São Paulo, Ed. EDUSP, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

BROCHADO, José Proenza. “A expansão dos Tupi e da cerâmica policrômica amazônica”
In: *Revista Dédalo*, nº 27. São Paulo, 1989, p. 65-82.

BRUNER, Edward e TURNER, Victor. *The Anthropology of Experience*. Chicago, Ed. University of Illinois Press, 1986.

BUCHILLET, Dominique. “Impacto do contato sobre as representações tradicionais da doença e de seu tratamento”. **In:** *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém, MPEG/CEJUP/UEP, 1991.

_____. “A antropología da doença e os sistemas oficiais de saúde”. **In:** *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém, MPEG/CEJUP/UEP, 1991.

_____. “Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária””. **In:** ALBERT, B. e RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norteamazônico*. São Paulo, Editora UNESP, 2002.

BURKE, Peter. *A cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

CADOGAN, Leon. *Los Mbyá-Guaraní del Guairá*. México, América Indígena, XX, 1960.

_____. *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, UNESP, 2000.

_____. “A categoria de (des) ordem e a pós-modernidade da Antropologia. **In:** *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs.) *Etnologia e história indígena*. São Paulo, Fapesp, 1993.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu ñe'engatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1995.

_____. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo, Sinodal, 1998.

_____. “O rito de nomeação numa aldeia Mbyá-Guarani do Paraná”. **In:** *Revista Diálogos*. Vol. 01/02; DHI/Universidade Estadual de Maringá. (www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/vol02), acessada em 12 de dezembro de 2005.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

_____. *Arqueologia da violência*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982.

_____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus, 1990.

CLIFFORD, James. "Introducción: verdades parciales". **In:** CLIFFORD, James y MARCUS, George. *Retóricas de la antropología*. Madrid, Ediciones Júcar, 1991.

_____. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2002.

COHEN, Abner. *Custom and politics in Urban Africa*. London, Routledge & Kegan Paul, 1969.

COMAROFF, John and Jean. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder, Westview, 1992.

COMITÊ DO ANO DE SEPÉ TIARAJU (org.). *Sepé Tiaraju, 250 anos depois*. Ed. Expressão Popular, 2005.

CRAPANZANO, Vicent. "EL dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas". **In:** CLIFFORD, James y MARCUS, George E. (orgs.). *Retóricas de la antropología*. Madrid, Ediciones Júcar. 1991.

CSORDAS, Thomas J. *Embodiment as a paradigm for anthropology*. Ethos, n. 1, vol 18, 1990.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 1996.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

_____. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal da Amazônia". **In:** *Revista Mana*, Rio de Janeiro, vol. 4, nº 1, p. 23-45, 1998.

DIRKS, Nicholas, Georff Eley e Ortner, Sherry. "Introdução". **In:** *Culture/Power/history: a reader in contemporary social theory*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1996.

DUARTE, Luis Fernando e GIUMBELLI, Emerson. *As concepções cristã e moderna da pessoa: Paradoxos de uma continuidade*. Brasília, Anuário Antropológico, 1995.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1978.

_____. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 2005.

FERREIRA, Luciane Ouriques. *Mba'e Achy: a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas – RS*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 2001.

_____. *Relatório Etnográfico: I Reunião Geral dos Karai, Caciques e Representantes Mbyá-Guarani sobre o uso abusivo de bebidas alcoólicas e alcoolismo – RS*. Porto Alegre: FUNASA, Projeto VIGI-SUS, 2001a.

_____. “O fazer antropológico” em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul”. In: LANGDON, Jean Esther e GARNELLO, Luiza. (orgs.) *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro, ContraCapa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

FERREIRA, Luciane & MORINICO, José Cirilo Pires. *O começo e a trajetória do Grupo Teko-Guarani...* Porto Alegre, 2001.

FOGEL, Ramón. *Mbyá Recove: la resistencia de un pueblo indômito*. Asunción, CERI, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis, Vozes, 1997.

GALLOIS, Dominique. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, USP/FAPESP, 1994.

GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbyá: História e significação*. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana), Porto Alegre, PUC/RS, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: Novos ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1997.

_____. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

HALL, Edward T. *A dimensão oculta*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras chaves da antropologia transnacional”. In: *Mana*, n. 3, 1997. p. 331-350.

HELMAN, Cecil G. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.

HÖKERBERG, Yara M. *A situação de saúde dos índios Kaingang do Rio Grande do Sul, 1985 – 1995*. Dissertação (Mestrado Escola Nacional de Saúde Pública) Rio de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, 1997.

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais (diversos autores). *Relatório da Etapa de identificação Sítio Comunidade Mbyá-Guarani São Miguel Arcanjo*. Porto Alegre, IPHAN/RS – NIT/UFRGS, 2006.

_____. “Ficha de localidade: São Miguel das Missões”. In: *Relatório da Etapa de identificação Sítio Comunidade Mbyá-Guarani São Miguel Arcanjo*. Porto Alegre, IPHAN/RS – NIT/UFRGS, 2006.

KERN, Arno A. “Pescadores-coletores pré-históricos do litoral norte” In: KERN, Arno A. (org.) *Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1991, p. 167-189.

_____. *Cultura na visão dos antropólogos*. Bauru, EDUSC, 2002.

LADEIRA, Maria Inês & MATTA, Priscila. *Terras Guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós. Ka'aguy oreramói kuéry ojou rive vaekue y*. São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LANGDON, Jean Esther. “Representações de doença e itinerário terapêutico entre os Siona da Amazônia Colombiana”. **In:** SANTOS, Ricardo & COIMBRA, Carlos (orgs.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 1994.

_____. “A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica”. **In:** *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.

_____. *Xamanismo no Brasil, novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.

_____. “A tolerância e a política de saúde do índio no Brasil: são compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas? **In:** LANGDON, Jean Esther. *Saúde, saberes e ética: três conferências sobre antropologia da saúde. Antropologia em primeira mão*. Florianópolis, PPGAS/UFSC, 1999.

_____. “Saúde e povos indígenas: os desafios na virada do século”. **In:** *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis, PPGAS/UFSC, 1999.

_____. “Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde”. **In:** LANGDON, Jean Esther e GARNELLO, Luiza. (orgs.) *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

LARRICQ, Marcelo. *Ipytuma: construcción de la persona entre los Mbyá Guarani*. Misiones, Editorial Universitária, 1993.

LATHRAP, Donald W. *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo, 1975.

LATOUR, Bruno. “Relativismo. **In:** *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.

_____. Porque a ecologia política não saberia conservar a natureza: **In:** *Políticas da natureza*. São Paulo, EDUSC, 2004, p. 25-105.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. 2v.

_____. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. **In:** MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa, Perspectivas do Homem – Edições 70, 1988.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Os Pensadores, 1997 [1922].

MAUSS, Marcel. “As técnicas corporais”. **In:** *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU-EDUSP, 2003.

_____. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas”. **In:** *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP, 1974.

MATTA, Roberto da. “O ofício do etnólogo ou como ter *Anthropological blues*”. **In:** *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1978, p.1-12.

MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción, CEADUC, 1986.

_____. *Los Guarani-Chiriguano: ñande rekó, nuestro modo de ser*. La Paz, Cipca, 1988.

_____. “A experiência religiosa Guarani” **In:** MARZAL, M. M et. al. *O rosto índio de deus*. São Paulo, Vozes, 1989.

METRAUX, Alfred. *La civilización matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris, 1928.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. “III Conferência Nacional de Saúde Indígena”. **In:** *Relatório Final*. Brasília, Ministério de Saúde, 2001.

MONTSERRAT, Ruth Maria Fonini. “Línguas indígenas no Brasil contemporâneo”. **In:** GRUPIONI, Luis Donisete (org.). *Índios no Brasil*. Brasília, Ministério da educação e do desporto, 1994.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987.

NOVAES, Silvy Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, EDUSP, 1993.

ORTNER, Sherry. “Resistance and the problem of ethnographic refusal”. **In:** *Comparative study of society and history*. Berkeley, Univ. of California Press, 1995.

_____. “Introduction”. **In:** *The fate of “culture”: Geertz and beyond*. Berkeley, Univ. of California Press, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria, 1999.

_____. “Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia” [2003]. **In:** LANGDON, Jean Esther e GARNELLO, Luiza. (orgs.) *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

PRADELLA, Luiz Gustavo. *Nhe'ë vai há'egüi Mba'avyky: o fazer, o falar e o ser Guarani de outras inspirações*. Monografia de Graduação em Ciências Sociais/UFRGS, Porto Alegre, 2006.

PRATES, Maria Paula. *Nascendo e crescendo como Mbyá-Guarani: reflexões sobre práticas e referências mito-cosmológicas*. Monografia de Graduação em Ciências Sociais/UFRGS, Porto Alegre, 2006.

PROEXT, Pró-Reitoria de Extensão/UFRGS. *Ata - Seminário: Sustentabilidade e Diversidade Sócio-Cultural*. Porto Alegre, UFRGS, 2002.

RICOUER, Paul. “Hermenêutica e estruturalismo”. **In:** *O conflito das interpretações – ensaio da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Imago, 1978.

_____. “A tríplice mimese”. **In:** *Tempo e narrativa I*. São Paulo, Papirus, 1994.

ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad: Nueva propuesta de análisis social*. México, Editorial Grijalbo s.a., 1991.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1990.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. *Pré-história do Rio Grande do Sul - Documentos 05*. São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, 1991.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. **In:** PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.

SILVA, Aracy Lopes da. “Tradições, inovações e criatividade: a análise comparativa de cosmologias vistas como processo”. *Anuário Antropológico*. Brasília/Rio de Janeiro, Editora UnB/Tempo Brasileiro, 1991, pp. 189-207.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens: estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul*. Tese de doutoramento em Antropologia Social, Porto Alegre, UFRGS, 2004.

SILVEIRA, Eliane da. e OLIVEIRA, Lizete Dias de. (orgs). *Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do RS*. Canoas, Editora da ULBRA, 2005.

SOARES, Luiz Eduardo. *O Rigor da Indisciplina: Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Uma introdução ao sistema técnico-econômico guarani*. Porto Alegre, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), PPGAS/UFRGS, 1987.

_____. “O que é, afinal, o corpo índio no Brasil meridional?” **In:** LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre, UFRGS, 1995.

_____. *Aos fantasmas das brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil*. Tese de doutoramento, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 1998.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade de formação do Estado Brasileiro*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1995.

STOCKING, Jr., George W. “Introdução – Os pressupostos básicos da antropologia de Boas”. **In:** BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana – 1883-1911*. Rio de Janeiro, Contraponto/Editora UFRJ, 2004, p. 15-38.

SUSNIK, Branislava. “Cultura religiosa – I (Âmbito Americano)”. **In:** *Manuales del museo Etnográfico Andrés Barbero, IV*. Asunción, 1989.

TASSINARI, Antonella. *No bom da festa – o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo, Ed. EDUSP, 2003.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem – um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1993.

TEMPASS, Martín César. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Porto Alegre, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), PPGAS/UFRGS, 2005.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.

ULIN, Robert. “Más allá de la explicacion y de la comprension: la hermeneutica de Hans-georg Gadamer y Paul Ricouer”. **In:** *Antropología e teoria social*. México, Siglo XXI, 1990.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

VIETTA, Katya. *Mbyá: Guarani de verdade*. Dissertação (Mestrado em História), Porto Alegre, UFRGS, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1986.

_____. “Nimuendaju e os Guarani”. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, USP/FAPESP, 1993.

WACQUANT, Loïc. *Corpo e alma. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro, Relumé Dumará, 2002.

_____. Esclarecer o *habitus*. Disponível em:
http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant_pdf/ESCLARECEROHABITUS.pdf
f. Acessado em: 20.maio.2007.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. São Paulo, Imprensa Oficial, 2004.

ZARUR, George Cerqueira Leite. “Envolvimento de antropólogos e desenvolvimento da antropologia no Brasil”. **In:** *Boletim do Museu do Índio (antropologia)*. Rio de Janeiro, Museu do Índio, nº4, 1976.