

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

**DANIELA GEBELUCHA**

**NARRATIVAS MÍTICAS GUARANI NO BRASIL:  
DAS BELAS PALAVRAS ÀS EXPERIENCIAÇÕES MÍTICAS –  
VOZES DE RESISTÊNCIA DOS GUARANI CONTEMPORÂNEOS**

Porto Alegre  
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ÁREA: ESTUDOS DE LITERATURA  
LINHA DE PESQUISA: PÓS-COLONIALISMO E IDENTIDADES

**DANIELA GEBELUCHA**

**NARRATIVAS MÍTICAS GUARANI NO BRASIL:  
DAS BELAS PALAVRAS ÀS EXPERIENCIAÇÕES MÍTICAS –  
VOZES DE RESISTÊNCIA DOS GUARANI CONTEMPORÂNEOS**

Dissertação de Mestrado em Literatura  
apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de Mestre pelo Programa de  
Pós-Graduação em Letras da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

ORIENTADOR: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Lúcia Liberato  
Tettamanzy

Porto Alegre  
2019

CIP - Catalogação na Publicação

Gebelucha, Daniela

Narrativas míticas Guarani no Brasil : das belas palavras às experiências míticas - vozes de resistência dos Guarani contemporâneos / Daniela Gebelucha. -- 2019.

143 f.

Orientador: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Mito. 2. Guarani. 3. Narrativa. 4. Decolonialidade. I. Tettamanzy, Ana Lúcia Liberato, orient. II. Título.

**DANIELA GEBELUCHA**

**NARRATIVAS MÍTICAS GUARANI NO BRASIL:  
DAS BELAS PALAVRAS ÀS EXPERIENCIAÇÕES MÍTICAS –  
VOZES DE RESISTÊNCIA DOS GUARANI CONTEMPORÂNEOS**

Dissertação de Mestrado em Literatura  
apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de Mestre pelo Programa de  
Pós-Graduação em Letras da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

ORIENTADOR: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Lúcia Liberato  
Tettamanzy

Porto Alegre, 17 de dezembro de 2019.

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy (Letras /UFRGS - Orientadora)

---

Prof. Dr. Daniel Conte (Letras /UFRGS/FEEVALE)

---

Prof. Dr. Dilermando Cattaneo da Silveira (Geografia/UFRGS)

---

Prof. Dr. Walmir da Silva Pereira (Ciências Humanas/ UNISINOS)

## AGRADECIMENTOS

Quando nos compreendemos como seres humanos pertencentes a este universo que nos agracia com pessoas e experiências que nos tornam melhores é que entendemos que diante deste espaço-tempo cíclico, somos o que nos constitui em nossa essência. E se isso nos torna melhores, caminhamos...

Pude viver a minha infância e adolescência em Miraguaí/RS, município que faz divisa com a maior Terra Indígena do Estado, lá tive a oportunidade de conviver e estudar com indígenas Kaingang e Guarani. Nesta convivência, aprendi sobre a cultura dos Kaingang, com quem tinha maior proximidade, pois frequentavam a mesma escola em que estudava. Quanto aos Guarani, conheci-os quando ainda era bem pequena, sempre estavam a caminhar lá por perto da casa em que vivia com minha família, vendendo artesanatos e fazendo briques. Meu pai diferenciava os dois grupos pelas características físicas e pelas cestarias, ele sempre dizia que todos deveriam respeitar os povos indígenas. Fui crescendo e conhecendo aspectos da cultura e percebendo as dificuldades que meus colegas indígenas enfrentavam na escola.

Nunca esqueço a primeira vez que visitei as Ruínas de São Miguel, na região missioneira, aquelas vozes do Show de Som e Luzes ecoaram em meu ser, me comoveram e, por muito, me inquietaram. Ao certo, na época não entendia o motivo.

Entre as linhas e as entrelinhas que, aqui, pela escrita pude experimentar, manifesto a minha sensibilidade e gratidão ao que as comunidades/coletivos indígenas que conheci, seja pessoalmente ou por meios outros, me permitiram incorporar à memória/experienciar. Estou certa de que esta experiência me tornou uma pessoa melhor, mais humana e mais sensível às poéticas que são vividas no cotidiano destes indígenas, quiçá, fora tocada por um colibri, pelas belas palavras ou pelo amor infinito que compõem a cosmovisão Guarani. A estes indígenas, manifesto minha gratidão e apreço, meu respeito e dedico esta pesquisa.

Entre uns passos e outros, o caminho um dia me permitiu chegar à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e me aproximar de estudos sobre os povos indígenas na América Latina, me possibilitou também conhecer o professor Walmir Pereira, já no primeiro semestre do Curso de Letras. Uma inquietação movia meu ser, tentativas de encontrar soluções, muitos questionamentos... Enquanto buscava

algumas respostas, fui conhecendo mais sobre a história, a cosmologia e a literatura guarani. Agradeço imensamente por um dia ter entrado naquela aula e ter constituído uma trajetória de buscas, orientada pelo Prof.<sup>o</sup> Walmir Pereira, que compartilhou experiências, falas e escutas, sendo um grande incentivador para que hoje eu pudesse estar a escrever e propor diálogos tais, também me orientou na produção do Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado *Nos (Des)caminhos da Literatura Indígena Guarani: narrando ou escrevendo...*

Entre as professoras que foram incentivadoras com opiniões, olhares e palavras, destaco Isabel Arendt e Eliana Pritsch, e aqui poderia enumerar tantas outras que contribuíram imensamente com seu ser e partilhas de conhecimentos.

Ademais, fica meu apreço ao Coletivo Grupo de Investigação Povos Indígenas e Transdisciplinaridade (COGIPIT), que proporcionou discussões acerca de temas emergentes contemporâneos.

Entre os caminhos escolhidos, em passos ora apressados, ora intensos e, por vezes, difíceis, agradeço imensuravelmente à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), que abriu as portas para um caminho de aproximações entre conhecimentos e teorias que possibilitaram reflexões outras. Num destes caminhos trilhados, encontrei a professora Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, que elucidou ideias e contribuiu com seu ser, sua experiência e conhecimentos outros neste trabalho, que caminhou comigo entre um passo e outro, uns mais firmes e outros em construção. Pessoa de boas vibrações e coração afável!

Assim, agradeço à origem, criação universal, dom imprescindível de vida, energia cósmica que permitiu que a palavra pudesse ser inspirada e transpirada como um sopro de vida, vento primordial!

Agradeço a quem me gerou...

Ao meu pai José (*in memoriam*), que me ensinou as primeiras palavras, faladas e escritas, os primeiros passos, os primeiros versos, as primeiras leituras e a simbologia existente nas palavras – sabedoria de vida e paz.

À minha mãe Maria, mulher batalhadora, que me ensinou a cuidar da vida com amor, carinho e dedicação. Mulher incansável!

À minha irmã Cristiani e família, pelo carinho, apoio e incentivo de sempre.

Aos amigos com quem pude conviver e partilhar experiências únicas e que conviveram comigo neste ciclo imagético...

Ao amigo e colega, Sandro Bez, pelas partilhas, inquietações e devaneios literários, experiências de constituição criativa.

Aos colegas professores da escola Oswaldo Aranha, pelas partilhas de experiências e ideias.

Aos professores Daniel Conte, Walmir Pereira e Dilermando Cattaneo da Silveira que compuseram esta Banca Examinadora e contribuíram com seus saberes e conhecimentos.

Ao meu amor, que me inspira e incentiva a continuar caminhando. E que é somente e tão isso: amor!

Gratidão ao Universo, pelas escolhas que pude fazer e fiz.

*[...] Aqui de onde estamos, dentro do coração, somos guardiões da Mãe Terra. Que já não suporta tanta ignorância. Sua pele haverá de se arrepiar e sacudir o mal, seu ventre haverá de vomitar. E nós estamos aqui somente pelo Mboráí, o Grande Amor, dispostos a ajudar a esses que se dizem civilizados. Escreva. É chegado o tempo. Os grandes tupis retornam à terra. As velhas almas, as palavras primeiras, retornam à Terra. As velhas almas, as palavras primeiras, retornam para semear esse chão da antiga sabedoria que os tempos guardaram na secreta memória da Terra. A sabedoria desses povos primeiros, os que se adornam com o arco-íris, é necessária para a sobrevivência da Mãe. Da grande provedora. Embora semente, és uma alma velha; espalhe nossas palavras assim como em outros cantos parentes de antiga linguagem estão semeando, pela luta, o ato da vida. Escreva o que já está escrito; é chegado o tempo. (JECUPÉ, 2002, p. 93).*



## RESUMO

Este estudo, que contempla as narrativas míticas do povo Guarani, trata dos mitos apresentados desde os textos clássicos até os textos míticos atualizados na contemporaneidade. Em vista do silenciamento e da cristalização de conceitos coloniais relacionados às populações indígenas por séculos, a insurgência das epistemologias de(s)coloniais é necessária para a constituição de outros pensamentos, também, em relação às literaturas indígenas. O principal objetivo é refletir sobre como as narrativas míticas estão sendo atualizadas nos tempos contemporâneos com a diversificação de suportes – escrita literária, transcrição em obras acadêmicas, criações audiovisuais e poético-musicais – que, no entanto, preservam a coesão dos propósitos da linguagem, resistência cultural e reivindicação de direitos. Nestas criações, destaca-se a importância dos narradores, intelectuais, escritores e artistas que mesclam relatos míticos, histórias de contato e suas memórias a fim de defender a importância do território. A palavra falada mantém visões de mundo e ontologias que, em tempos recentes, passaram a ocupar outras tecnologias – escrita, áudio e audiovisual – a fim de garantir a continuidade da transmissão da experiência mítica. Este estudo baseia-se em campos do conhecimento de Letras, História, Antropologia, Ciências Sociais e Artes (MELIÀ, 1992; CLASTRES, 1990; WALSH, 2009; GARLET, 1997; SOUZA, 1998; SHOHAT E STAM, 2006; JECUPÉ, 2016; POPYGUA, 2017). Os resultados indicam que as narrativas míticas atualizadas em um tempo-espço cíclico fronteiriço consistem em meios de resistência e insurgência ao poder legitimador que durante séculos silenciou as vozes das coletividades indígenas.

**Palavras-chave:** Mito; Guarani; narrativa; decolonialidade.

## ABSTRACT

This study that contemplates the mythical narratives of the Guarani people deals with the myths presented from the classic texts to the mythical updated texts in the contemporaneity. In view of silencing and crystallization of colonial concepts related to indigenous populations for centuries, the insurgency of de(s)colonial epistemologies is necessary for the constitution of other thoughts, also, regarding to the indigenous literatures. The main objective is to reflect on how mythical narratives are being updated in contemporary times with the diversification of supports – literary writing, transcription in academic works, audiovisual and poetic-musical creations – which, however, preserves the cohesion of the purposes of linguistic-cultural resistance and claim of rights. In these creations stand out the importance of indigenous narrators, intellectuals, writers and artists which merge mythical reports, histories of contact and their memories in order to defend the importance of the territory. The spoken word maintains worldviews and ontologies that, in recent times, have come to occupy other technologies - writing, audio and audiovisual - for the purpose of ensuring the continuity of the transmission of mythic experience. This study is based on fields of knowledge from Letters, History, Anthropology, Social Sciences and Arts (MELIÀ, 1992; CLASTRES, 1990; WALSH, 2009; GARLET, 1997; SOUZA, 1998; SHOHAT AND STAM, 2006, JECUPÉ, 2016; POPYGUA, 2017). The results indicate that the mythical narratives updated in a cyclic time-space transboundary consist of resistance ways and insurgency to the legitimizing power that for centuries silenced the voices of indigenous collectivities.

**Keywords:** Myth; Guarani; narrative; decoloniality.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Território Guarani continental.....	31
Figura 2 - Mapa da localização das TIs Guarani .....	33
Figura 3 - Tronco linguístico tupi.....	42
Figura 4 - Mapa das comunidades indígenas de Viamão/RS.....	77
Figura 5 - O colibri.....	82
Figura 6 - O <i>ambá</i> .....	98
Figura 7 - Cartaz de divulgação do filme <i>Como a noite apareceu</i> .....	102
Figura 8 - Guarani Alcindo Moreira no documentário <i>Os verdadeiros líderes espirituais</i> .....	104

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AM	Amazonas
BR	Brasil
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GO	Goiás
INDL	Inventário Nacional de Diversidade Linguística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MERCOSUL	Mercado Comum do Sul
MS	Mato Grosso do Sul
MT	Mato Grosso
PA	Pará
PR	Paraná
PUCRS	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
RJ	Rio de Janeiro
RS	Rio Grande do Sul
SP	São Paulo
UBDC	Universidade Católica Dom Bosco
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>1 NARRATIVAS MÍTICAS INDÍGENAS GUARANI – VOZES INVOCADAS E (RE)MEMORADAS NA EXPERIENCIAÇÃO MÍTICA</b> .....	<b>22</b>
1.1 DO POÇO DE ALUCINAÇÕES ÀS INSURGÊNCIAS NECESSÁRIAS.....	23
1.2 “GRANDES CAMINHADORES” – UM MODO DE SER E DE VIVER A EXPERIENCIAÇÃO MÍTICA.....	28
<b>1.2.1 Territórios e territorialidades – caminhos outros e experiências transfronteiriças</b> .....	<b>30</b>
<b>1.2.2 A língua – composição simbólica e memorialística da cultura</b> .....	<b>41</b>
<b>1.2.3 A palavra – fundamento Guarani – <i>Ayvu rapyta</i></b> .....	<b>46</b>
<b>2. POÉTICAS INDÍGENAS – MITOS, NARRATIVAS E VOZES QUE ECOAM ENTRE O SILENCIAMENTO E O SILÊNCIO</b> .....	<b>49</b>
2.1 A ESCRITA AMERÍNDIA – FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA POLÍTICA...53	
2.2 MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO E A VOZ-PRÁXIS NAS LITERATURAS INDÍGENAS .....	55
2.3 MITOLOGIAS AMERÍNDIAS LATINAS – ABERTURAS OUTRAS A PARTIR DAS DIFERENÇAS.....	60
2.4 LITERATURAS GUARANI TRANSFRONTEIRIÇAS.....	63
2.5 AS REPRESENTAÇÕES MULTIMODAIS INDÍGENAS – DAS RASURAS AOS DESAFIOS DOS LUGARES DE FALA.....	64
2.6 MITOS GUARANI – REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA FUNDAMENTAL DA CULTURA .....	67
<b>3 NARRATIVAS MÍTICAS – DESDE AS BELAS PALAVRAS ÀS PALAVRAS DE RESISTÊNCIAS</b> .....	<b>70</b>
3.1 AYVU ROPYTA – O FUNDAMENTO DA LINGUAGEM HUMANA – AS BELAS PALAVRAS NAS NARRATIVAS MÍTICAS POÉTICAS E A PROFUNDIDADE FILOSÓFICA .....	71

3.2 YVÝ POTY, YVA'A – FLORES E FRUTOS DA TERRA – A DIALÉTICA DA MÍSTICA E DA POÉTICA NOS CANTOS E DANÇAS TRADICIONAIS.....	76
3.3 A TERRA UMA SÓ – DO MÍSTICO PRIMORDIAL AO POLÍTICO COLONIAL.....	80
3.4 OS FILHOS DE ÑANDERU – OS GRANDES CAMINHADORES.....	87
3.5 RESSURGINDO DAS CINZAS – SIGNIFICAÇÃO DO PASSADO MÍTICO E COSMOLÓGICO NAS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES.....	91
3.6 ENTRE CAMINHOS (IN)CERTOS – OS CAMINHADORES CAMINHAM.....	96
3.7 <i>PINDÓ</i> – FORÇA DE REPRESENTAÇÃO ANCESTRAL QUE ENCORAJA O PROTAGONISMO INDÍGENA (DENTRO) POR TRÁS DAS CÂMERAS.....	99
<b>4 DAS BELAS PALAVRAS – ESSÊNCIA PRIMEIRA – ÀS EXPERIENCIAÇÕES MÍTICAS DOS GRANDES CAMINHADORES CONTEMPORÂNEOS.....</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>114</b>
<b>APÊNDICE &lt;MAPA CONCEITUAL DA NARRATIVA “POR QUE CAMINHAM OS FILHOS DE ÑANDERU?”&gt;.....</b>	<b>119</b>
<b>ANEXO A &lt;LETRA DA MÚSICA KOANGUAGUA DE BRÔ MCS&gt;.....</b>	<b>120</b>
<b>ANEXO B &lt;TRADUÇÃO DA LETRA DE BRÔ MCS – DIAS DE HOJE&gt;.....</b>	<b>122</b>
<b>ANEXO C &lt;MAINO I REKO YPYKUE – VERSÃO ORIGINAL EM LÍNGUA GUARANI &gt;.....</b>	<b>124</b>
<b>ANEXO D &lt;LAS PRIMITIVAS COSTUMBRES DEL COLIBRÍ – VERSÃO ORIGINAL EM LÍNGUA ESPANHOLA&gt;.....</b>	<b>126</b>
<b>ANEXO E &lt;APARECIMENTO DE NAMANDU: OS DIVINOS&gt;.....</b>	<b>129</b>
<b>ANEXO F&lt;POR QUE CAMINHAM OS FILHOS DE ÑANDERU?&gt;.....</b>	<b>132</b>
<b>ANEXO G &lt;TRATA DA IMPORTÂNCIA DA TERRA&gt;.....</b>	<b>141</b>
<b>ANEXO H &lt;TRATA SOBRE O APRENDIZADO COM OS MAIS VELHOS&gt;...142</b>	

## INTRODUÇÃO

No Brasil, desde o século XVI, pouco se sabe ou se ouviu falar sobre literatura brasileira com caráter, especificamente, indígena. Nas últimas décadas, o tema vem sendo abordado por escritores e intelectuais indígenas que vêm buscando seu espaço diante das literaturas nacionais e por pesquisadores que almejam conhecer sobre a história, os mitos primeiros, as narrativas e as produções estéticas que os povos ameríndios estão (re)produzindo por diferentes meios. Pensar o que pode ser compreendido como literaturas e produções estéticas indígenas, na conjuntura da contemporaneidade, requer uma mudança de paradigma, a qual instaure nos sujeitos não indígenas uma nova postura diante da literatura brasileira canônica (nota de esclarecimento)<sup>1</sup>. Essa necessidade de mudança vem ao encontro de reflexões sobre a oralidade (sistema dos povos originários) e a escrita (sistema europeu), debate estabelecido ao longo do processo histórico por diversos atores e recentemente por intelectuais indígenas. Esta pesquisa intitulada *Narrativas míticas Guarani no Brasil: das belas palavras às experiências míticas – vozes de resistência dos Guarani contemporâneos* propõe-se a discorrer sobre as produções literárias e estéticas indígenas contemporâneas das coletividades Guarani no Brasil, bem como a problematizar e refletir sobre aspectos das suas narrativas míticas, tendo em vista discussões sobre a disparidade entre o poder neocolonial e as reflexões e críticas que em termos de descolonização do pensamento ocidental estão propondo olhares, (re)leituras e posturas outras.

Os mitos e narrativas do povo Guarani, narrados em tempos remotos e na contemporaneidade ainda são (re)memorados pelos indígenas Guarani no Paraguai, Argentina, Bolívia, Uruguai e Brasil. Alguns foram sendo atualizados devido a fatores que tiveram intervenção externa a suas culturas e tradições, podendo citar o processo de colonização como um demarcador de muitas destas interferências.

Alguns mitos foram estudados por antropólogos, etnólogos, linguistas e por pesquisadores outros, entre os quais aqueles que se tornaram clássicos para os estudos dos Guarani, nomeadamente, a obra *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los*

---

<sup>1</sup> Menciono “literaturas indígenas” no plural ao invés do singular para me referir às múltiplas abordagens e perspectivas literárias contidas nessa produção.

*Mbyá-Guaraní del Guairá*, de León Cadogan<sup>2</sup> (Paraguai), publicada em 1959 em Língua Guarani, reeditada por Melià (1992), a obra *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*, de Pierre Clastres<sup>3</sup> publicada em 1974, reeditada em 1990 e a obra *O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani* de Kaká Werá Jecupé (2016). Estas obras abordam mitos fundantes do povo Guarani que tratam de aspectos da religiosidade, da cosmovisão e da ontologia sociopolítica e cultural guarani diante de mitos fundantes que portam em seu interior simbologias e personificações de divindades, como o fundamento da palavra, a crença na Terra Sem Mal e em seres divinos, entre eles *Ñamandu* (Pai Primeiro) e *Ñanderú* (Pai Divino), e o território tradicional que constitui um *lugar* de vivência de costumes e tradições.

Aqui, dar-se-á ênfase às narrativas míticas guarani que são narradas e conhecidas entre os Guarani no Brasil, porém, cabe destacar que obras míticas como *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá* – mesmo sendo escritas e coletadas em território tradicional guarani no Paraguai devido aos limites territoriais e civilizatórios perpassam espaços e tempos transfronteiriços – e suas traduções e versões são conhecidas e narradas entre os Guarani no Brasil. E, devido à composição fundacional dos mitos de origem do povo Guarani e, também, pela mobilidade e transitividade desses indígenas em seu território tradicional e territórios outros. Algumas delas, apresentadas no decorrer do trabalho, foram coletadas por pesquisadores que as ouviram de narradores indígenas guarani, as transcreveram e as usaram em suas dissertações e teses; outras foram escritas por escritores ou realizadores audiovisuais guarani no Brasil. Algumas temáticas são recorrentes nessas histórias míticas que atravessaram gerações pela oralidade, e, mais recentemente, por intermédio da escrita e dos audiovisuais que os Guarani estão narrando, escrevendo e mostrando para seus ouvintes, leitores e telespectadores. Cabe ressaltar que a forma milenar de narrar os mitos fundacionais pelos velhos anciões perpassa o tempo-espaço e que os mitos são atualizados e adaptados a temas emergentes na contemporaneidade.

---

<sup>2</sup> León Cadogan – Antropólogo e etnólogo paraguaio que conviveu com os Guarani, estudou a cultura e fez várias publicações sobre religião, língua e cultura.

<sup>3</sup> Pierre Clastres – Antropólogo e etnólogo francês. Realizou pesquisas com os indígenas no Paraguai.



Em estudo anterior, no Trabalho de Conclusão de Curso de Letras (UNISINOS)<sup>4</sup>, pude aprofundar aspectos das narrativas guarani no Rio Grande do Sul – como e quando são narradas, quem são seus narradores e quais suas temáticas. Estas narrativas são integradas a este trabalho (vide anexos G e H) por se tratarem de narrativas contemporâneas que trazem aspectos sobre o que os Guarani estão enfrentando em suas aldeias, no Rio Grande do Sul. Estudá-las foi muito importante para entender características do colonialismo e o quanto as vozes dos indígenas ainda estão à margem de uma cultura ocidentalizada instituída pelo não indígena.

Em relação aos Guarani, no Brasil, destacam-se estudos relevantes como o do antropólogo Aldo Litaiff,<sup>5</sup> que em sua obra *As divinas palavras: Identidade étnica dos Guarani - Mbyá* (1996) discorre sobre a identidade étnica dos Guarani, desde a forma de organização social à religião e mitologia. O pesquisador Litaiff (1996) considerou para seus estudos comunidades em Bracuí, na Serra do Mar, Angra dos Reis, litoral sul do estado do Rio Janeiro; outra pesquisa pertinente é a da antropóloga Maria Inês Ladeira<sup>6</sup> intitulada *O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano*, publicada em 2007, que explana questões geográfico-espaciais de migrações, diferenciações sócio-políticas entre os grupos guarani (Mbyá, Kaiowá e Nhandéva – algumas diferenciações e aproximações sobre estes grupos são apresentadas no decorrer deste trabalho) e relações deste povo junto ao território brasileiro. Ressalta-se também, a pesquisa de Elizabeth Pissolato<sup>7</sup>, nomeada *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*, publicada no ano de 2007, que disserta sobre cosmologia, mobilidade, relações de parentesco e conhecimentos ancestrais dos Guarani. Pissolato viveu com sua filha junto aos Mbyá, em aldeias de São Paulo, Paraná e Rio de Janeiro, a última com vários

---

<sup>4</sup> Nos (Des)caminhos da Literatura Indígena Guarani no Rio Grande do Sul: narrando ou escrevendo....2016. Monografia (Graduação em Letras Português) - Unidade Acadêmica de Graduação em Licenciatura em Letras, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2016. Disponível em: <<https://ged.unisinos.br/DocuWare/Platform/WebClient/Client/Viewer?orgId=1>>.

<sup>5</sup> Aldo Litaif – Ph. D. em Antropologia Cultural pela Université de Montréal, Canadá(2000), pós-doutorado pela École des hautes Études em Sciences Sociales, França (2005).

<sup>6</sup> Maria Inês Ladeira – Antropóloga e Doutora em Geografia Humana pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Pesquisadora em etnologia indígena, cosmologia, territorialidade e patrimônio cultural material e imaterial guarani.

<sup>7</sup> Elizabeth Pissolato – Etnóloga e doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ (2006).

aportes para sua pesquisa. Um aporte importante para pensar os mitos guarani na contemporaneidade é a dissertação de mestrado do historiador Ivori Garlet (PUCRS) intitulada *Mobilidade Mbyá: história e significação* que apresenta aspectos como os primeiros contatos, confrontos territoriais, relações culturais e sociais e a cosmologia guarani. O pesquisador Ivori Garlet (1997) coletou junto aos Guarani, narrativas que foram usadas em sua dissertação como corpus para uma pesquisa histórica. Essas narrativas são acrescentadas a este corpus, porém com um viés literário; outro aporte é a tese do professor e antropólogo José Otávio Catafesto de Souza (UFRGS), em 1998, intitulada *Aos 'Fantasmas das Brenhas': etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)* que faz uma abordagem dos povos indígenas Kaingang e Guarani Mbyá num processo de des-invisibilidade, considerando os Guarani Mbyá “índios-fora-de-lugar” aos olhos daquele que é dito como civilizado. Os pesquisadores Garlet (1997) e Souza (1998) apresentam em suas pesquisas narrativas guarani que foram narradas por indígenas guarani, transcritas pelos pesquisadores em questão e que serviram de base para suas investigações e algumas dessas narrativas tornaram-se parte do corpus deste trabalho (vide anexos). Destaca-se também a produção de indígenas guarani como escritores que vão atualizando os textos míticos como é o caso da obra em versos *O Trovão e o Vento: um caminho de evolução para o xamanismo tupi-guarani* do escritor e antropólogo indígena Kaká Werá Jekupé. Obra em que Kaká Werá Jekupé (2016) revisita a produção *Ayvu Rapyta* de León Cadogan (citada anteriormente) realizando a tradução, parte dela para a Língua Portuguesa, mais precisamente os cinco textos míticos que compõem o terceiro capítulo de *O trovão e o vento* chamado *Os cânticos que educam o vento*. Jekupé (2016) também faz um apanhado de outros aspectos da obra de Cadogan (1959), reeditada por Melià (1992) para discorrer sobre xamanismo, ancestralidade, mitologia e contexto geográfico-espacial.

Em afeição às questões sócio-políticas, evidencia-se a obra em prosa *A Terra Uma Só (Yvyrupa)* de Timóteo Verá Tupã Popygua<sup>8</sup> que foi publicada em 2017 e trata de aprendizados e reflexões apreendidas quando o escritor indígena percorre a Mata Atlântica, na América do Sul, junto com seu povo, os Guarani Mbyá (*Nhande'ĩ*

---

<sup>8</sup> Timóteo Verá Tupã Popygua – Líder indígena guarani. Timóteo – nome adotado que o autor adotou para ser identificado pelos não indígenas. (Grifo de Ladeira, na introdução do livro *A Terra Uma Só* – 2017, p. 09).

va'ê). Destaca-se que, assim como Kaká Werá Jecupé, Timóteo Verá Tupã Popygua estudou a obra *Ayvu Rapyta* de León Cadogan, e que a partir de seus estudos e aprendizados, resolveu documentar neste livro, reivindicações relacionadas aos direitos dos indígenas à terra, à preservação da natureza e ao cuidado com a vida. *A Terra Uma* só faz parte de uma coleção nomeada *Mundo Indígena*, que reúne livros de diversos pensadores e intelectuais indígenas que tratam desde aspectos da ancestralidade até os desafios emergentes que as coletividades indígenas enfrentam na contemporaneidade, com a intervenção do *jurua*. De acordo com Ladeira (2007, p. 39), a palavra *jurua* significa “boca com cabelo” e tem como referência a barba e o bigode dos europeus portugueses e espanhóis na colonização. A palavra foi criada pelos Guarani a partir das relações de contato entre indígenas e colonizadores, passando a ser usada para distinguir os não indígenas. Historicamente, Ladeira (2007, p.39) ressalta que com a conquista da América, a palavra *jurua* passa a ser também compreendida como todo o universo do outro, configurando um sentido de ameaça, dominação e invasão. Esta reflexão também é discorrida na obra de Timóteo Popygua com um sentido político de denuncia aos sofrimentos que os Guarani vivenciam devido à intervenção do não indígena.

Aspectos dos mitos de origem dos Guarani também estão presentes nos cantos/músicas e danças tradicionais em que os grupos manifestam e (re)afirmam sua identidade, expressando seus valores, (re)memorando, através da musicalidade, as narrativas míticas, as crenças em suas divindades, e atualizando reivindicações sócio-políticas para seu povo. O livro-CD *Yvy Poty, Yva'á (Flores e Frutos da Terra) – Mbyá mboraí nhendú (Cantos e danças tradicionais Mbyá-Guarani)* dos grupos de cantos e danças de três aldeias da Região Metropolitana de Porto Alegre/RS. As aldeias que fizeram parte do projeto do livro-CD são: *Tekoá Nhundy – Estiva/RS*, *Tekoá Pindó Mirim – Itapuã/RS* e *Tekoá Jataity – Cantagalo/RS*. A obra é composta de um livro e um CD com 14 faixas musicais, sendo organizado pelas pesquisadoras Maria Elizabeth Lucas<sup>9</sup> e Marília Raquel Albornoz Stein<sup>10</sup>, publicado inicialmente pela Editora do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2009, e em 2012, obteve a 2ª edição. Neste livro, além da letra dos cantos sagrados em Língua Guarani, há a tradução dos cantos em Língua Portuguesa e explicação

---

<sup>9</sup> Doutora em Etnomusicologia pela University of Texas, Austin (1990).

<sup>10</sup> Doutora em Música, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisadora de etnomusicologia indígena – tradição oral.

do significado e a importância que a musicalidade tem para este povo. De acordo com o Guarani Vherá Poty Benites da Silva (LUCAS; STEIN, 2012, p. 07), coordenador do grupo de cantos e danças da Tekoá Jataity – Cantagalo/RS, a obra foi produzida pelos Guarani, como uma forma de mostrar a riqueza da cultura, da musicalidade e da religiosidade. Ressaltando a importância sócio-política da obra, destaca que “A divulgação do patrimônio musical Guarani é uma importante questão política, que envolve a luta mais profunda pelos direitos a territórios e pelo respeito aos costumes dos Guarani.” (LUCAS; STEIN, 2012, p. 07). Os cantos desta obra tratam da cosmologia, ancestralidade, espiritualidade, a terra, sobre a importância dos anciões e das crianças para a continuidade da tradição e identidade dos guarani. Lucas e Stein (2012, p. 09-11) refletem que a combinação som-texto-imagem da obra é reflexo do protagonismo guarani vem de encontro à expressão dos valores e as ações dos Mbyá-Guarani em viabilizou a 2ª edição desta obra foi a promulgação da lei 11.645/2008<sup>11</sup> que instituiu a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura dos povos indígenas, possibilitando que lideranças Mbyá palestrassem em formações de professores da rede pública de ensino, sendo a obra *Yvy Poty, Yva'á* uma maneira de provocar questionamentos e reflexões entre os *jurua*.

Outro meio que vem sendo utilizado como ferramenta dos Guarani para manter e divulgar suas histórias e narrativas é a produção de audiovisuais. Um exemplo de produção destes materiais é a obra do cineasta sul-mato-grossense Alberto Álvares Guarani da etnia Nhandéva. Num depoimento gravado em setembro de 2016, em São Paulo/SP, no evento *Mekukradjá – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas*<sup>12</sup>, comenta sobre sua trajetória quando chegou ao Rio de Janeiro, lugar onde está construindo uma nova aldeia e como se tornou protagonista de sua história documentando e gravando histórias, como por exemplo, mitos que ouviu de seu avô, sobre como o Guarani entende as estações do ano, as revelações dos sonhos e o quão importante são os anciões para a continuidade das crenças e da transmissão da narrativas míticas.

---

<sup>11</sup>Em 10 de março de 2008 foi decretada e sancionada a lei 11.645/2008: “Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.” (BRASIL, 2008).

<sup>12</sup> O depoimento de Alberto Álvares está disponível em:  
<[https://www.youtube.com/watch?v=EQST61R\\_-9g\\_>](https://www.youtube.com/watch?v=EQST61R_-9g_>).

Nas diferentes formas, há a presença e a atuação dos Guarani como atores, narradores de histórias orais, escritas, a junção de ambas em audiovisuais (imagem - fala - escrita - *performace* narrativa do narrador ou narradores) e musicais (som – escrita – imagem – performance do grupo de música e danças tradicionais), intelectuais indígenas que estão discutindo e se posicionando em relação a cultura e aos direitos originários. Esses atores e intelectuais indígenas vêm buscando a ocupação de espaços na sociedade com o objetivo de manter as suas tradições, cultura e mitos, mas também como forma de resistência e de luta sócio-política por seus direitos e por reivindicações de territórios tradicionais.

Os mitos e narrativas que constituem o corpus desse trabalho estão dispostos nos anexos dessa pesquisa, recortados de livros e relacionados a audiovisuais. A partir do corpus, estudam-se alguns conceitos fundamentais sobre as narrativas míticas guarani no Brasil sob a perspectiva de intelectuais indígenas que estão discutindo e pesquisando sobre as literaturas indígenas no Brasil. Também serão considerados pressupostos teóricos dispostos no transcórre desta literatura que embasaram e *sulearão*<sup>13</sup> esta pesquisa, a fim de mostrar como os indígenas guarani estão lidando com as atualizações que foram ocorrendo nos mitos e que se manifestam na contemporaneidade em forma de resistência, cultura e reivindicação de direitos. Para tanto, é preciso perceber o mito como uma narrativa que está em movimento, não somente como algo fixo e estável. Outro aspecto a ser observado é o que e para quem os indígenas guarani estão transmitindo suas histórias, mitos de origem e narrativas de contato por meio de suas vozes, cantos e danças tradicionais, escritas e *performace* narrativa, e quais são os temas recorrentes nessas narrações. Assim, é necessário estarmos dispostos a escutá-las, apreciá-las pela leitura, pela imagem e por outros meios, já que por tantos séculos estas narrativas estiveram à margem de um sistema instaurado pelo não indígena, cabe agora viabilizar que as vozes desse povo sejam audíveis.

A temática abordada na pesquisa se justifica pela sua relevância tanto política quanto estética, visto que tratar sobre o tema demanda uma investigação histórica, antropológica, geográfica e literária que estabeleça conexões transdisciplinares com

---

<sup>13</sup> Sulear expressa a intenção de dar visibilidade à ótica do sul como uma forma de contrariar a lógica eurocêntrica dominante a partir da qual o norte é apresentado como referência universal. Sulear significa construir paradigmas alternativos em que o sul se coloca no centro da reinvenção da emancipação social. (ADAMS, 2008, p. 397).

os saberes milenares dos povos indígenas originários. Os mitos e as narrativas fazem parte do cotidiano desses coletivos que mantêm, pela palavra, etnosaberes milenares e que vão sendo atualizados ao serem confrontados com a ação dos não indígenas.

No Brasil, o processo de colonização foi devastador, com epidemias, perseguições, confrontos e o sangrento genocídio Guarani (1753-1756) ao sul do Brasil. Comunidades inteiras e milhares de indígenas foram alvos de lutas por território, ocasionado dispersão e desterritorialização. Posteriormente, podemos citar a imposição da Língua Portuguesa, por meados de 1757-1758, com o decreto do Marquês de Pombal que instituiu a Língua Portuguesa como única língua do Brasil, proibindo o uso das demais línguas faladas pelos diversos povos indígenas e outras comunidades.

Os povos indígenas que habitam o Brasil e que compõem cultura desse país viveram e vivem à margem de uma sociedade constituída pelo sistema eurocêntrico instituído desde a colonização. Esse sistema composto por pessoas que propuseram violências a essas populações e que agrediram a cultura e os etnosaberes milenares desses povos estendeu-se ao longo dos anos, décadas e séculos. Povos inteiros foram dizimados e os que restaram sobrevivem buscando maneiras de viver e de resistir diante do sistema imposto. Apesar da hostilidade imposta pelo não indígena, os Guarani seguem lutando pelo seu território, por locais que lhes deem condições de viver segundo o modo próprio com o respeito a sua cultura e tradição ancestral. É nesse território que o Guarani busca transmitir seus saberes e conhecimentos para seus filhos, netos e parentes por intermédio da oralidade. Conhecimentos que vão desde as plantas medicinais, os melhores lugares para plantar, o cuidado com a terra e com a água, a construção de moradias, o fazer o artesanato até os mitos de origem que vão se ressignificando por cada narrador, seja um ancião ou um escritor indígena. Dessa forma, nesta introdução apresenta-se brevemente a contextualização do problema de pesquisa, os objetivos, a justificativa e a estrutura do trabalho.

No primeiro capítulo, uma apreciação sobre os aspectos ontológicos do povo Guarani faz-se necessária para efeito de contextualização dos aspectos históricos, antropológicos e geográficos, convida-se o leitor a conhecer e sensibiliza-se com características da cultura, linguagem e história desse povo. Este convite ocorre

diante de uma reflexão que se torna constituinte por vozes e experiências a partir de leituras teóricas interdisciplinares. Coube-se evocar em forma de (re)memoração e atuação aspectos que promovem uma atitude de se transpor de um lugar de escuta para um lugar de fala e vice-versa. Assim, o propósito reflexivo de utilização de teóricos que refletem e questionam o sistema colonial passa a ocupar o lugar de enunciação, desde um breve aparato colonial, pós-colonial e perspectivas de(s)coloniais.

Ao pensar nas insurgências que se fazem necessárias, o camaronês Achille Mbembe (2014) ressalta a necessidade de sair do poço de alucinação criado pela conjuntura instaurada com a construção dos estados racistas. Esta construção foi sendo reproduzida na sociedade mediante o sistema de hierarquização do poder e classificação social que cristalizou conceitos e desqualificou pessoas. Refletir sobre o poço de alucinação criado pelo imaginário europeu é dar condições para que conceitos que por séculos prevaleceram sejam repensados e, assim, surjam possibilidades de criação de epistemologias outras a partir das fissuras.

Quando refere-se à América Latina e aos povos ameríndios que a habitam, mencionam-se as diversas atrocidades que foram cometidas e que foram sendo evidenciadas com o marco colonial. Este evento colonial que dizimou povos inteiros, aniquilou línguas, provocou diásporas e permitiu que o território fosse manchado com sangue de seus habitantes nativos, reflete nas histórias, narrativas e corpos de povos que sofreram e sofrem um passado de dor e sofrimento, mas que precisam encontrar maneiras de sobreviver e resistir para que sua descendência não desapareça. Neste sentido, os pensadores Shohat e Stam (2006) que pesquisam perspectivas de(s)coloniais a partir da América Latina vêm contribuindo para fazer uma leitura sobre as situações de exploração que se remetem ao século XV e sobre as experiências que este marco sanguíneo provocou.

Assim, ao contextualizar aspectos ontológicos, históricos, antropológicos e cosmológicos dos Guarani no Brasil, ancora-se em pensadores e pesquisadores que buscaram aperfeiçoar seus conhecimentos sobre a latinidade ameríndia, a identidade e a cultura, principalmente, ao que refere aos Guarani. O linguista e antropólogo Bartomeu Melià (2010) torna-se referência na aproximação sociocultural, identitária e cosmo-mitológica, que embasada em sua experiência e em estudos de Cadogan (1959) possibilitam permear caminhos outros para o

entendimento da cultura ameríndia em questão, e posterior discussão de alguns mitos que fundaram a cultura guarani.

No segundo capítulo, discorre-se sobre as literaturas indígenas e os pressupostos teóricos situando o estudo sobre literatura indígena brasileira. Entre a palavra proferida e o silenciamento há a urgência de ouvir as vozes de intelectuais, escritores e pesquisadores indígenas contemporâneos, como Graça Graúna (2013), Daniel Munduruku (2005), Eliane Potiguara (2004), entre outros, que buscam em um *não lugar* um espaço, ainda que, contingente para ecoar as vozes que foram silenciadas. Entre literaturas míticas que ultrapassam fronteiras, percebe-se o quanto este movimento de afirmação identitária e política, por intermédio das narrativas, é importante para pensar o cenário contemporâneo de constituição da literatura indígena guarani e de visibilização dos povos das matas.

No terceiro capítulo, as narrativas míticas, junto às produções de narradores, intelectuais e escritores indígenas, encontram um *lugar* de acolhida e sensibilização, que permeia palavras e caminhos primeiros, desdobrados em atualizações em que elementos constituintes de experiência indígena vão sendo introduzidos a partir da intervenção do não indígena como um marco diferencial que se acrescenta, não se anula. O mito originário incorpora elementos decisivos na narrativa, por relacionar-se com aspectos históricos, cosmológicos e do cotidiano social deste povo. Deste modo, justifica-se a importância em estudar os mitos guarani em tempos contemporâneos também por ser uma temática que tem abrangência interdisciplinar, sob uma perspectiva de(s)colonial suleadora na relação com a terra, na resistência e na luta pelos direitos.

E por fim, no último capítulo, são apresentadas considerações e perspectivas que este estudo instigou, possibilitando um olhar outro sobre as narrativas míticas guarani que atravessam a memória, a história e o território em forma de resistência e insurgência, na contemporaneidade. Reflete-se também sobre a importância das literaturas indígenas e de seus narradores para o surgimento de novas epistemologias.



## 1 NARRATIVAS MÍTICAS INDÍGENAS GUARANI – VOZES INVOCADAS E (RE)MEMORADAS NA EXPERIENCIAÇÃO MÍTICA

*Se os índios são tratados mais  
humanamente, somos nós  
que nos tornamos  
mais humanos.  
(MELIÀ, 1984, p. 27).*

Este estudo sobre as narrativas míticas Guarani no Brasil propõe-se a compreender alguns aspectos históricos, geográficos, antropológicos e políticos dos Guarani e de seus antepassados num movimento de identificação e valorização da identidade cultural, mediante a experiencição mítica (res)significada pela memória, que vai encontrando maneiras de manter seus costumes, rituais e histórias de contato. Estas narrativas constituídas de simbologias e sentido apresentam-se, na contemporaneidade, por diferentes meios, seja através de uma história narrada em uma manhã na aldeia ou mediante a uma obra literária que pode ser lida, apreciada ou assistida por meio de materiais visuais e audiovisuais que, além da narração, contemplam a performance dos narradores e músicos, manifestação da linguagem em sintonia com o som, corpo e movimento. Em tempos outros, narrativas como estas que compõem o corpus desta reflexão eram transmitidas de geração para geração atravessadas pela oralidade e carregadas de simbologias.

Alguns aportes teóricos e aspectos de contextualização são necessários para a (re)memoração destas vozes ameríndias que outrora já ecoavam no território que se compreende como América Latina, desde o período colonial até a contemporaneidade: Bergamaschi (2008), Cadogan (1997), Melià (1984), Clastres (1990), Pereira (2012), Garlet (1997), Souza (1998), Jecupé (2016), Liebgott<sup>14</sup> (2010), entre outros. São trazidos igualmente pensadores que refletem desde as questões coloniais às de(s)coloniais: Mbembe (2014), Shohat e Stam (2006), Quijano (1992), Walsh (2009).

---

<sup>14</sup> Roberto Antonio Liebgott – Filósofo e Missionário do Conselho Indigenista Missionário.

## 1.1 DO POÇO DE ALUCINAÇÕES ÀS INSURGÊNCIAS NECESSÁRIAS

*O que plantares em vosso mundo interior  
Colhereis em vossa realidade exterior.  
(JECUPÉ, 2016, p. 210).*

Enquanto as narrativas (re)produzidas pelo sistema eurocêntrico foram propagando-se com as viagens coloniais que cristalizaram termos e categorizaram pessoas em classes, o pensador camaronês Achille Mbembe<sup>15</sup>(2014) propôs reflexões em a *Crítica da razão negra* inferindo que as lógicas de autoctenização dos colonos foi triunfal para as expansões dos impérios europeus e assentiu a formação de Estados racistas, exterminando povos inteiros na América com o desenvolvimento das técnicas, as conquistas militares, o comércio e a propagação da fé. Assim, a consciência histórica e espacial (MBEMBE, 2014) em relação ao Planeta esbarra nas circunstâncias que tiveram seu início no século XV e se estenderam ao século XIX, constituindo uma de suas principais consequências, a exploração e divisão integral da Terra.

Diante desses acontecimentos, foram impostas quatro formas de migração dos povos: o extermínio de povos inteiros nas Américas, a deportação (em condições desumanas) de negros para o chamado Mundo Novo – em que o sistema de escravidão era um fator econômico para a acumulação de capital –, a conquista e a exploração de terras e, por fim, a formação de estados racistas e as lógicas de autoctenização dos colonos. Estas investidas da Europa fora de seu território foram conhecidas como imperialismo ou colonização. Mbembe (2014) explica que “[...] a colonização é uma forma de poder constituinte, na qual a relação com a terra, as populações e o território associa, [...] as três lógicas a da raça, da burocracia e do negócio.” (MBEMBE, 2014, p. 105). Desta forma, na ordem colonial a raça opera enquanto corpo político, permitindo classificar os seres humanos em categorias distintas de acordo com as características físicas e mentais específicas dos indivíduos. A burocracia opera como um mecanismo de dominação. Enquanto que a

---

<sup>15</sup>Achille Mbembe é um historiador camaronês, pensador pós-colonial e cientista político; estudou na França na década de 1980, foi professor na África (África do Sul, Senegal) e Estados Unidos. Atualmente, é professor no Wits Institute for Social and Economic Research (Universidade de Witwatersrand, África do Sul). Suas teorias têm influências de Frantz Fanon e Michel Foucault.

teia que une a morte ao negócio atua como matriz do poder, pois “A força passa a ser a lei, e a lei tem por conteúdo a própria força.” (MBEMBE, 2014, p. 106). Diante da burocracia que institui direitos ao Estado, somente a raça de conquistadores é legítima para que haja qualidade humana perante a raça de servos. No entanto, Mbembe (2014) assevera que a qualidade humana não pode ser dada como conjunto a todos, pois isto não exterminaria com as diferenças: ao categorizar terras da Europa e terras coloniais, a ordem colonial embasa-se em ideia de divisão de espécies, diferenciando-as, separando-as e classificando de acordo com a hierarquia de poderes. O poder que possibilitou o desbravamento dos territórios da América subalternizou os povos originários, colocados à margem por se distanciarem do que o europeu denominava “civilização”.

Mbembe (2014) reflete sobre as diferenças a partir da experiência do negro, diretamente relacionada aos primórdios do colonialismo, sendo, pois, uma categoria social e, enquanto construção social, é dotada de uma existência subalterna e excluída. Quem é o negro então? O negro é aquele que surge quando nada se vê, se compreende ou se quer compreender (MBEMBE, 2014), é aquele que está fundido na invisibilidade social, a ponto de ser negada e silenciada a sua existência. Invisibilidade que diante do modelo legitimador nega a existência da alteridade do outro e de sua cultura, mediante a opressão, exploração, frivolidade e morte – que pode ser física, cultural, simbólica e política. Assim, aquele que é dito como inferior, desprovido de civilização e símbolo de atraso, é tido como negro tornando-se invisível perante a sociedade e sinônimo de subalternidade. Com efeito, este termo calcificado pela sociedade ocupa a posição em um espaço constituído como um *não lugar*, inclusive com a descaracterização de sua cultura, mediante a imposição da cultura e língua do outro. O que é negro não pode ser visto, por isso invisível, é sujeito objeto da coisificação e submissão (MBEMBE, 2014). Entretanto, o desafio de mudança e de destituição deste pensamento requer a superação do poço de alucinações em que a burguesia desqualificou culturas como as africanas e indígenas.

Acerca das reflexões pós-coloniais sobre o pensar as identidades e a subalternidade do outro, intelectuais diaspóricos como Edward Said (Palestina), Homi K. Bhabha (Índia) e Stuart Hall (Jamaica) podem ser considerados cidadãos subalternos, pois saíram de seus países para escrever e refletir sobre situações do século XX a partir do que se diria centro, sob um espectro britânico. Tornaram-se

importantes por tratar de questões identitárias, como o preconceito racial e a diferenciação de classes, preceitos reforçados pela construção da ideia da supremacia do colonizador. Bhabha (1998) destaca a importância da discussão sobre os povos que sofreram o que identifica como o sentenciamento da história afirmando que:

[...] toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugere que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradouras de vida e de pensamento. Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ele emerge em formas culturais não – canônicas – transforma nossas estratégias críticas. Ela nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos *objets d'art* ou para além da canonização da 'ideia' de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social. (BHABHA, 1998, p. 240).

Neste sentido, os povos originários da América Latina sofreram com a experiência colonizadora que atravessou mares para efetivar a dominação e a exploração de corpos e territórios que passaram a sobreviver à margem. Os coletivos que conseguiram sobreviver passaram a ter que conviver com o modelo de subjugação e que categorizou pessoas e culturas como inferiores e superiores.

Entre os pensadores mencionados anteriormente, cabe ressaltar a considerável significação dos pensadores de(s)coloniais para este estudo, visto que o discurso de(s)colonial partiu da América, no final do século XX, referindo que a modernidade, que surgiu a partir da expansão, instaurou a situação de colonialidade. No caso da América, não se está lidando com um período de subjugação que terminou no século XX, mas com uma situação colonial que se colocou antes dos impérios, associada ao capitalismo mercantil e aos discursos de descobertas. Assim, a notoriedade do discurso de(s)colonial torna-se imprescindível, visto que trata diretamente dos corpos e pensamentos dos que aqui no Brasil, conseqüentemente na América, são considerados habitantes originários, e que diante da colonialidade – ainda vigente – são colocados em condições de subalternidade devido às diferenças coloniais hegemônicas. Para o peruano Anibal Quijano (1992), a colonialidade torna-se um padrão de poder legitimador das diferenças sociais, individuais e raciais, tornando a classificação de pessoas, classes e raça, naturalizada. Diante disto, a de(s)coloniadade surge em forma de resistência a esta modernidade que excluiu os habitantes desta terra, mesmo eles estando aqui,

invisibilizando seus pensamentos, seus corpos e seus imaginários, algo que, de forma opressiva, desqualificou-os.

Shohat e Stam (2006) fazem uma crítica à imagem eurocêntrica, composta de construções fictícias que foram sendo cristalizadas e, que, com a política do poder, fizeram surgir configurações geográficas que permitiram a criação de limites. Diante disso, a América Latina não pode ser vista unicamente como o nome que foi cunhado pelos franceses, no século XIX, mas precisa ser compreendida como lugares híbridos, em que povos europeus, africanos e indígenas convivem simultaneamente. Entretanto, precisa ser revisitada esta visão do imaginário eurocêntrico, que pressupõe que as ciências e as tecnologias são ocidentais e que o refinamento da “mente” está relacionado com o ocidental ao passo que a matéria bruta do “corpo” está relacionada com o que não é ocidental (SHOHAT; STAM, 2006). Acerca disso, cabe asseverar a necessidade de um olhar outro, pois a exploração e o controle das riquezas, os avanços tecnológicos e a exploração do trabalho escravo foram possibilitados pela exploração colonial e o neocolonialismo. O colonialismo, mesmo que uma forma distante de controlar os recursos, gerou consequências adjacentes como a exploração territorial, a destruição de povos e culturas locais, a escravização de negros e indígenas e a ascensão do racismo tanto em territórios colonizados como na própria Europa. Shohat e Stam (2006) referem que, embora o controle colonial direto tenha chegado ao fim, parte ainda vive à mercê do neocolonialismo compreendido por uma conjuntura militar e política que permite o controle indireto sobre a economia dependente do capital estrangeiro e das elites locais. Essa dominação austera apresenta como efeitos a pobreza, a fome crescente, a paralisação das dívidas externas e a opressão política interna. Aliada ao racismo, produto do colonialismo, a cultura colonial europeia construiu em sua ontologia o imaginário de superioridade em relação às culturas colonizadas, constituindo a justificação das barbáries opressoras e esquizofrênicas em relação aos povos africanos e indígenas, calcificados como inferiores. Diante dos limites do pós-colonial, Shohat e Stam (2006) preferem usar o termo multiculturalismo policêntrico, por ainda dialogar com a categoria de terceiro mundo, mas propondo a possibilidade de pensar em um quarto mundo, com a presença comum dos povos indígenas. Para tanto, referem que o termo pós-colonial não é um consenso, existindo críticas que sugerem que ele acabou, mesmo estando em vários lugares na tentativa crítica de dar conta de distintas situações e reflexões. Por outro lado, o

de(s)colonial tem a sua leitura a partir da América, de intelectuais e situações de exploração e predação que aqui aconteceram e que remetem ao século XV e não ao colonialismo europeu que foi até o século XIX. O de(s)colonial, ao tratar sobre América, assevera aspectos de território, de resistência, de corpos, de línguas, através de abordagens que não são tão centrais no discurso pós-colonial, este que aborda aspectos de identidades, como se opor ao racionalismo e às epistemologias eurocêntricas, mas refere-se de forma que mantém relacionadas ao que é o ocidente. O pós-colonialismo também trata de encontrar maneiras de se opor ao colonialismo, tornando-se preso ao que foi o ocidente e ao que foi o colonial, e ainda apresenta características muito próximas do pós-moderno – discussão europeia –, sendo a modernidade uma construção simbólica para o apagamento (apagar, subjugar).

O apagamento, o extermínio, a intrusão e a invisibilidade – sendo termos que, ao serem estudados, (res)significados e (re)construídos possibilitam a eclosão de epistemologias outras e de desconstrução de pensamentos cristalizados, desvelando a alucinação eurocêntrica e mostrando a nudez e as cicatrizes de corpos que as máscaras e a vestimentas euro referentes quiseram, em algum momento, esconder, aparentando ser uma continuidade que o pós parece demarcar como uma ruptura que, infelizmente, mesmo estando em uma sociedade que se diz democrática e pós-moderna, ainda assim, existem movimentos de colonialidade, podendo citar como um exemplo, o modelo educacional no Brasil que permaneceu por séculos em formato euro referente e que com a Constituição Federal de 1988 teve abertura para os povos originários.

Ao refletir o de(s)colonial precisa-se pensar na insurgência, nas vozes, nas narrativas, nos modos de vida que se originam a partir da terra e que geram um pensamento que não é o do império, assim as teorias de(s)coloniais surgem como uma discussão outra que também reforça a ideia de que quem está resistindo a conjuntura instaurada são os povos locais, que as insurgências e as resistências são formas de mostrar que estes povos estão aqui, resistindo as diferentes formas de poder. Para Catherine Walsh (2009), a perspectiva de(s)colonial propõe um encorajamento que perfaz uma postura de luta e visibilidade de povos e lugares propondo atitudes outras diante da colonialidade. Assim, as narrativas indígenas que resistem no tempo-espço e que vão se atualizando, se revigoram nas vozes –

palavras – dos pajés, líderes espirituais e políticos, narradores, escritores e intelectuais indígenas que vão buscando nas fissuras maneiras de (re)existir e (res)significar os mitos e a existência dessas coletividades. Assim, essas vozes – palavras – que proferidas entre um silêncio, um grito, um pedido, um lamento, uma manifestação, um poema, um canto, uma narrativa, um mito de origem, estão carregadas de sentido e o não indígena precisa apreender a significar, já que não se trata somente de uma voz, mas de um clamor que profere a historicidade, a cosmovisão e a ontologia de um povo que possui cultura e tradições milenares que atravessaram gerações, e surgem, no contemporâneo, como uma insurgência de sentidos que nos permite refletir e tornar presente em questionamentos, posicionamentos e reflexões.

## 1.2 “GRANDES CAMINHADORES” – UM MODO DE SER E DE VIVER A EXPERIENCIAÇÃO MÍTICA

*Por que os Mbyá não param? [...]  
Porque queremos viver nossa cultura.  
(GARLET, 1997, p. 203).*

Os Guarani habitam este território desde muito antes dos colonizadores chegarem ao Brasil. Kaká Werá Jecupé (2016, p. 29) discorre em *O trovão e o vento* que, de acordo com a arqueologia, a tradição tupi guarani surgiu na América do Sul, entre a Amazônia e os Andes, aproximadamente 12.000 anos, diante do espaço geográfico que partia de um ponto do estado que se conhece por Acre, se estendia até a Patagônia e ao Sudeste do Brasil, pelo litoral. Nos últimos 2.000 a 3.000 anos, esta expansão deu-se em estados que conhecemos como São Paulo, Rio Grande do Sul e Paraná. E assim ocorreu em diferentes regiões da América do Sul, a mobilidade, uma das características dos Guarani, possibilitou que se movimentassem no território vivendo sua cultura e resistindo a ataques e desavenças tribais de outros povos.

Na perspectiva antropológica, Melià<sup>16</sup> (2008) afirma que os Guarani são um povo devido à origem étnica comum das pessoas que com o decorrer da história foram se diferenciando entre si. Um povo que resiste e que procura vivenciar sua cultura e sua língua. As diferenciações foram acontecendo no decorrer da história. Melià (2008) afirma que em diferentes regiões os Guarani vão sendo conhecidos por

---

<sup>16</sup> Bartomeu Melià – Antropólogo e linguista espanhol, radicado no Paraguai.

diferentes nomes: “Chiripá, Kaingúá, Monteses, Baticola, Apyteré, Tembekuá e outros. Porém, a denominação com que se designam a si mesmos é que significa, em *Avá guarani, pessoa.*” (MELIÀ, 2008, p. 03). Assim, no Brasil, tem-se a presença dos Guarani Kaiowá, Nhandéva e Mbyá.

Quanto à cultura do Guarani, recorre-se a Melià (1984), que entende cultura como: “[...] os costumes, a economia, a organização social e política, a religião e tudo aquilo que faz que um povo seja ele mesmo. A cultura é a raiz da identidade de um povo [...]” (MELIÀ, 1984, p. 9). Sendo a cultura um fator que aproxima e diferencia os povos, os Guarani se diferenciam de outros povos indígenas, por elementos como a língua, o modo de ser, os costumes e rituais que fazem parte da sua tradição.

De acordo com Jecupé (2016, p. 29), diante da expansão da tradição tupi, da qual os Guarani são descendentes, e da movimentação em seu território tradicional, os Guarani percorriam espaços buscando lugares para cultivar o modo de ser e de viver. O litoral brasileiro é tido como possibilidade de mobilidade e expansão, as fronteiras entre o sul do Brasil, o Uruguai, a Argentina e o Paraguai, conforme assevera Souza (2016, p. 11), servem como eixo de vida para essas coletividades, já que foram construídas sobre o território de diversos povos originários americanos, especialmente dos descendentes do tronco linguístico Tupi, cujas barreiras geopolíticas internacionais se dão sobre rios.

Meliá (1984) afirma que os Guarani eram bons agricultores, mas não descuidavam da caça e pesca, cultivavam mandioca, milho, batata-doce, feijão, abóbora, fumo e algodão. Habitavam grandes casas comunais, cobertas de palhas que quedavam até o chão e dormiam em redes. As mulheres trabalhavam com cerâmica, fabricando urnas que serviam, também, para enterrar seus mortos. Além das urnas, elas faziam panelas, pratos, tigelas e criavam neles a decoração com as mãos e unhas. Outras vezes, elas pintavam seus feitos com vermelho ou vermelho sobre o branco. Os Guarani tinham preferência pelas várzeas de rios, onde o solo era fértil, cultivável e coberto por florestas. As famílias desses indígenas migravam quando as condições das terras já não eram mais favoráveis, mas, nem por isso,



eram chamados de nômades, e sim, *grandes caminhadores*<sup>17</sup>. Eles reconhecem seu território e movimentam-se dentro dele.

Para Melià (1984), os Guarani diferenciam-se de outros indígenas pelo aspecto físico, geralmente, franzino; com feições onduladas do rosto, olhos profundos e cheios de vivacidade, são ágeis e fortes. Contudo, esse critério, segundo o autor, é incerto, podendo causar confusões, pois o que, de fato, os diferencia de outros povos indígenas é a língua, a cultura e o modo de ser e de viver.

Para Melià (1984) existem Guarani extremamente religiosos, dirigentes de rituais, de danças e de cantos; esses ritos podem durar uma noite inteira ou, até mesmo, dias, sendo um caminho para reencontrar o Pai Primeiro. Os mitos e as narrativas indígenas também fazem parte da cultura milenar desses ameríndios que, pela palavra ouvida e dita, fazem com que essa forma de viver e ser Guarani possa transcender gerações.

### **1.2.1 Territórios e territorialidades – caminhos outros e experiências transfronteiriças**

*Queremos que nosso direito de ser  
e de viver nesta Terra, de acordo  
com nossos costumes, princípios  
e tradições seja respeitado  
pela sociedade não indígena.  
(POPYGUA, 2017, p. 60)*

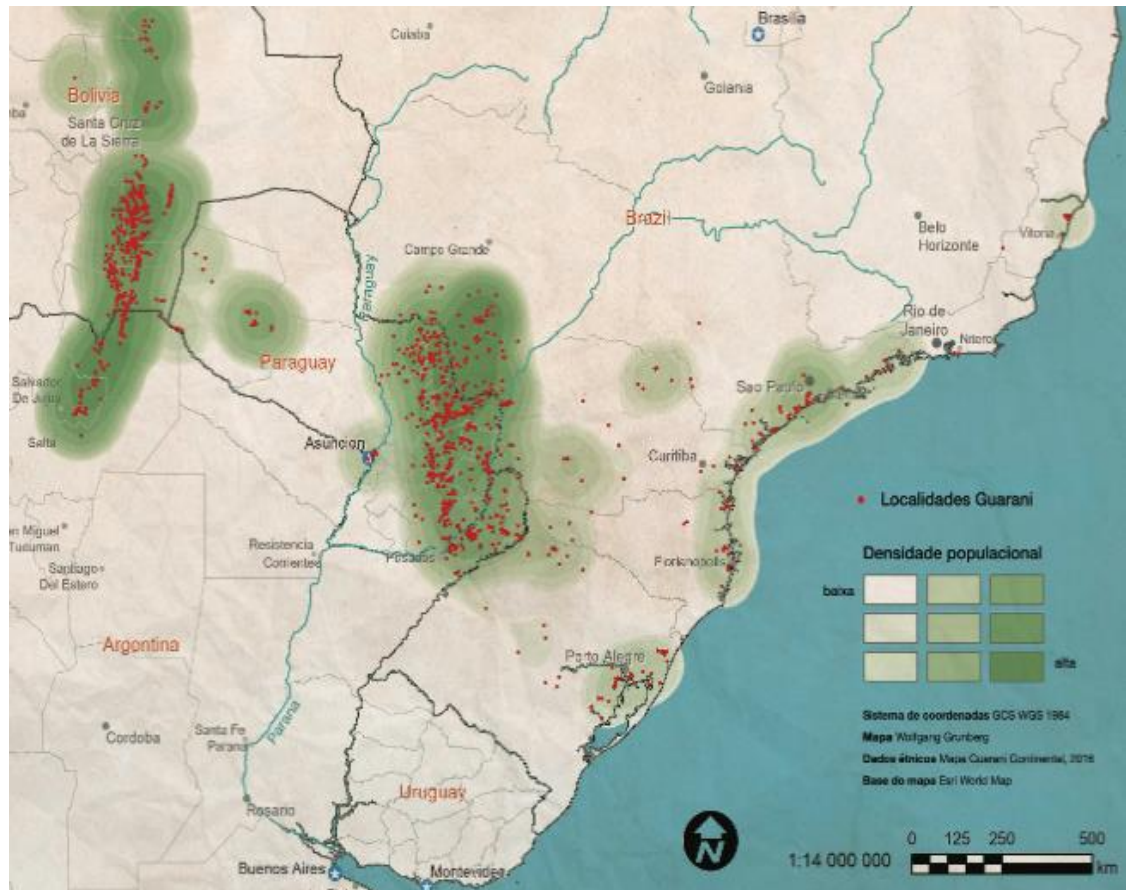
Com a colonização e a dizimação de coletividades indígenas, na contemporaneidade, de acordo com Liebgott (2010), os Guarani ocupam regiões do Paraguai, Argentina, Bolívia, Uruguai e Brasil. No Brasil, especificamente, estão presentes em partes do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul. Liebgott (2010) também ressalta que esses indígenas sofreram com a colonização, sendo escravizados, explorados, exilados e caçados, tendo suas terras invadidas e sua territorialidade ameaçada, além de serem catequizados.

---

<sup>17</sup> Em entrevista ao IHU On-line, Melià (2010) define os Guarani como “grandes caminhadores”, pois caminhar é um “hábito que rememora a migração e também faz parte da vida espiritual do guarani”. Em tempos contemporâneos os Guarani têm enfrentado dificuldades para o caminhar devido ao *confinamento* e a delimitação territorial.

No mapa Território Guarani Continental<sup>18</sup> (figura 01), pode-se observar as localizações das comunidades guarani e o nível de densidade populacional de acordo com a legenda no mapa.

Figura 01 – Território Guarani continental



Fonte: Equipe Caderno Mapa Guarani Continental (EMGC): povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai (2016, p.4).

Mesmo depois de séculos de colonização, percebe-se que os Guarani continuam resistindo e existindo em diferentes espaços geográficos e que a mobilidade – característica deste povo – pode ter sido um dos fatores decisivos para sua permanência e resistência, junto aos aspectos da religiosidade e capacidade metamorfósica de adaptação.

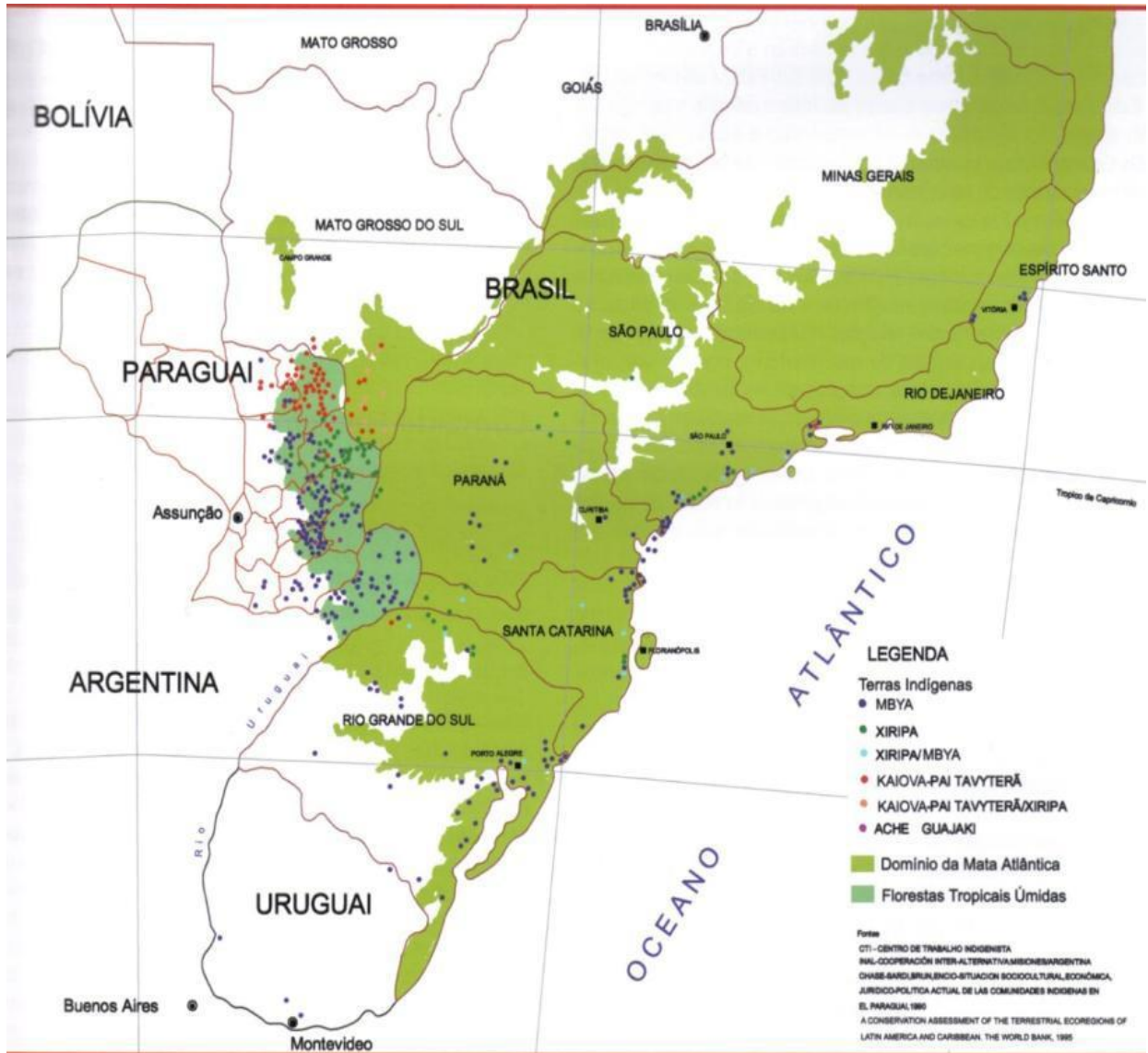
No Brasil, Ladeira (2007, p. 33) afirma que os Guarani contemporâneos são classificados em três grupos nomeados Kaiowá, Nhandéva e Mbyá, sendo que esses grupos possuem algumas características que se assemelham entre si e outras

<sup>18</sup> MAPA GUARANI CONTINENTAL. [S.I.], 2016. Disponível em: < <https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016>>. Acesso em: 27 set. 2019.

que se particularizam, como é o caso das diferenças dialetais, das práticas de rituais e dos costumes. Ladeira (2007, p. 33) ainda destaca que estas características diferenciadas ocorreram devido aos movimentos migratórios e às experiências vivenciadas por cada um dos grupos que desde a colonização ibérica tiveram que se adaptar, tendo inferências sistemáticas no processo tradicional vivenciado nas comunidades guarani, levando-os a novos agrupamentos e miscigenações. Ladeira (2007, p. 34), embasada no estudo de Egon Schaden (1974), refere que os Kaiowá se concentram em aldeias do MS e no Paraguai e têm preferência de serem chamados de Kaiowá. Os Nhandéva estão presentes em SP, MS, Paraguai, no interior de estados da região sul e litoral catarinense e se autodenominam como Nhandéva, outra denominação recorrente a este grupo é Xiripá: “No Mato Grosso do Sul, onde se encontram reservas que abrigam os Kaiowá e Nhandéva, estes últimos são conhecidos como Guarani. Em São Paulo, os Mbyá chamam os Nhandéva das aldeias do litoral sul como Tupi Guarani.” (LADEIRA, 2007, p. 34). Já os Mbyá estão presentes no Paraguai, Argentina, Uruguai, nos três estados do sul do Brasil (RS, SC e PR) e no litoral de SP, RJ e ES, junto à Mata Atlântica. Frequentemente, os Mbyá se referem aos Nhandéva como Xiripá, já que Nhandéva também é uma autodenominação dos Mbyá, pois ambos grupos reivindicarem para si a legitimidade de ameríndios guarani, causando conflitos entre os dois grupos.

De acordo com Azevedo e Baeninger (2013), o número da população de Guarani existente no Brasil é de aproximadamente 52.000 indígenas vivendo em sete estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul. Pode-se observar suas localizações no mapa que segue:

Figura 02: Mapa da localização das TIs Guarani



Fonte: Ladeira e Matta (2004, p. 7).

No mapa acima, observa-se que o território ocupado pelos Guarani e suas coletividades se localiza em regiões de várzeas e do litoral que, segundo Melià (2010), são os mais adequados para que esses indígenas possam viver e cultivar o modo de ser e de viver do Guarani. Porém, neste mapa, também percebe-se que há coletivos espalhados e vivendo em outras localizações que não são tão propícias para que consigam cultivar sua identidade e viver sua cultura. São locais de *desterritorialização e confinamento*, conforme os pesquisadores Antonio Jacó Brand e Valéria Aparecida Mendonça de Oliveira Calderoni (2012)<sup>19</sup>, que pesquisaram os

<sup>19</sup> Antonio Jacó Brand (Doutor em História pela PUCRS e indigenista que atuou na causa dos Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul/MS) e Valéria Aparecida Mendonça de Oliveira Calderoni (Doutora em

Guarani em regiões do Mato Grosso do Sul (MS). No artigo *Territórios e saberes tradicionais: articulações possíveis no espaço escolar indígena*, Brand e Calderoni (2012) apresentam resultados de uma pesquisa realizada sobre os indígenas Kaiowá e Guarani (Nhandéva). Esta pesquisa buscava compreender os processos de desterritorialização e confinamento territorial desses indígenas em reservas demarcadas. De acordo com Brand e Calderoni (2012), o *confinamento*, sendo uma ação do Estado, sob a ótica indígena, provocou uma superpopulação no espaço demarcado, havendo perda territorial e constrangimento à organização social desses povos, cabendo a estes ressignificar seus conhecimentos e etnosaberes milenares. Esses povos indígenas que, anteriormente à colonização, transitavam e conviviam em seu território, sofreram adaptações provocadas pelo sistema de apropriação do não indígena. Neste artigo produzido por Brand e Calderoni (2012), também é enfatizada a necessidade do indígena em ter que se adaptar ao espaço que lhe é determinado, bem como a busca pelos seus direitos através da educação, como uma forma de resistir e compreender a cultura do outro. Há uma crítica desses pensadores em relação ao espaço demarcado considerando, na contemporaneidade, a necessidade das populações indígenas em ter este espaço, mesmo que precário, para viver sua cultura.

Ainda, Brand e Calderoni (2012) referem que o *confinamento* desses povos gerou a escassez de recursos naturais no território em que o indígena fora alocado pelo não indígena. Diante dos resultados da pesquisa de Brand e Calderoni (2012), dirigimo-nos à investigação de Souza (2016, p.12), que assegura que na região sul do Brasil, a situação de muitos coletivos é ainda muito difícil, pois, além de sofrer com o processo de urbanização, vários grupos estão assentados em pequenos locais e ambientes degradados e desmatados, tendo que conviver com o crescimento de grandes cidades e/ou com o processo de uso abusivo de insumos e produtos químicos utilizados nas lavouras. Para Souza (2016, p. 12-16), essas situações desencontram-se com o modo de viver desses coletivos, pois eles precisam usar estratégias de contato junto aos não indígenas para promover sua subsistência, sendo a comercialização de artesanatos uma dessas estratégias. Assim, para a própria sobrevivência, muitas comunidades metamorfoseiam a sua existência para que consigam sobreviver diante da civilização euro referente e do

Estado. A mobilidade (LUCAS; STEIN, 2012) permite que os Guarani circulem por diferentes aldeias onde vivem seus parentes, a fim de renovar aspectos de parentesco e realizar trocas de saberes e práticas ritualísticas e estéticas.

Para tanto, Souza (2016, p. 17) afirma que a mobilidade e a territorialidade do Guarani não podem ser compreendidas em eventos de curta duração, pois muitos de seus deslocamentos ocorreram em tempos outros e por diversos fatores, entre eles a intervenção do não indígena. É uma das características da territorialidade guarani a conquista de novos espaços florestais, com preferências para as várzeas. Em defesa dessa territorialidade, Souza (2016, p. 27) afirma que uma das principais reivindicações dos Mbyá é a proteção aos recursos naturais que são parte da cosmologia guarani, pois são criações de Nhanderú, beneficiam a todos com os rios, plantas, animais e dão o sustento às famílias. Neste sentido recorre-se ao linguista Bartomeu Melià (2010), que afirma que o Guarani refere-se ao território como o lugar em que podem viver seus costumes e o modo de ser guarani:

[...] o guarani se refere ao seu território como 'tekoha'. Pois bem, se o 'teko' é o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o 'tekoha' é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. Com os próprios dirigentes guarani, é preciso dizer que sem 'tekoha' não há 'teko'. O 'tekoha' ideal é um monte preservado e pouco perturbado, reservado para a caça, a pesca e a coleta de mel e frutas silvestres. Além disso, há manchas de terra especialmente férteis para nelas se fazer as roças e os cultivos. E, por fim, um lugar onde será levantada a grande casa comunal, com um grande pátio aberto, ao redor do qual crescem alguns pés de banana, de tartago, de algodão e de urucu. São esses espaços: monte, roça e aldeia, que dão a medida da boa terra guarani. (MELIÀ, 2010, p 1).

Segundo Melià (2010), *tekoha*<sup>20</sup> e *teko* estão interligados; o território e o modo de ser, também chamado de *ñande reko*, transcendem gerações; e ainda, sem um território é provável que não haja condições favoráveis para viver a cultura milenar guarani. É na *tekoha* que os Guarani vivem a plenitude da vida pela natureza, cultivando as tradições e ensinamentos de seus ancestrais e o modo de ser e de viver. Melià (2010) acrescenta que uma *tekoha* não é um lugar qualquer e, sim, um lugar escolhido pela intervenção dos espíritos que orientam o xamã (*Karaí*). Ressalta-se, aqui, que nem todo território em que os Guarani são alocados é considerado *tekoá*, visto que em vários casos, a alocação é feita em terras

<sup>20</sup> Melià usa "tekoha" em língua espanhola. No Brasil, usa-se "tekoá". No texto, quando a expressão "tekoha" for utilizada, fará menção ao antropólogo Melià.

impróprias para o cultivo dos alimentos tradicionais, o solo é infecundo e devastado pelos colonizadores, necessitando que o indígena refloreste o solo para que depois de anos consiga melhores condições de cultivo.

Conforme o historiador Júlio Quevedo<sup>21</sup> (2016, p. 87), *tekoha* faz parte das territorialidades guarani, pois o local em que a coletividade se estabelece é ressignificado pelas relações entre os indígenas e os constituintes do espaço. Além de ser um local para a produção e significação das relações entre si, é também um espaço étnico e sagrado para a reprodução de ritos e desenvolvimento da espiritualidade fundamentados em elementos da ancestralidade mítica.

A antropóloga Carolina Shneider Comandulli<sup>22</sup> (2010) assevera que o modelo de “confinamento é resultante do modelo de ocupação territorial desenvolvimentista e colonizador implemetado pelo estado brasileiro”. (COMANDULLI, 2010, p. 64). Comandulli (2010, p. 66) reforça, também, que embora os Guarani representem um dos povos mais numerosos do Brasil, com aproximadamente 34 mil indígenas, encontram-se em situação difícil, devido à insegurança territorial e à desvalorização das suas terras tradicionais.

Ainda com relação ao território guarani, Rita Lewkowicz<sup>23</sup> e Luiz Gustavo Souza Pradella<sup>24</sup> (2010, p. 83-84) afirmam que o conceito de território tem referenciais europeus e que, por essa razão, precisa ser questionado. Neste sentido, Lewkowicz e Pradella (2010) destacam a ideia que as principais coletividades Mbyá-Guarani manifestam em relação ao território:

---

<sup>21</sup> Júlio Ricardo Quevedo dos Santos – Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor na UFSM. Pesquisou aspectos das missões Jesuítico-guaranis no Prata.

<sup>22</sup> Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas e pela University College London. É pesquisadora dos conflitos socioambientais do povo Guarani no Brasil.

<sup>23</sup> Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

[...] O entendimento mbyá-guarani de um território passa pelas relações constituintes das pessoas, estabelecidas em diferentes espaços. As leituras das paisagens se dão conforme a presença ou a ausência dos seus parentes humanos e das divindades com as quais buscam religiosamente restabelecer relações, mas também na ausência e presença dos outros (o que em antropologia chamamos de alteridades) que povoam o cosmos: são eles os animais, os vegetais, os não-índios, outros grupos indígenas, os mortos e uma variedade de outras entidades. A mobilidade, chamada pelos guarani de *jeguatá* (caminhar) é, portanto, elemento constituinte da forma tradicional de lidar com os seus e os outros, marcando através de aproximações e distanciamentos a ocupação e relação com os espaços. Nesse sentido, uma terra é demarcada para uma ampla rede de parentes, dezenas de milhares de pessoas, nunca exclusivamente para o grupo de pessoas ou famílias que naquele momento encontra-se naquele lugar. (LEWKOWICZ; PRADELLA, 2010, p. 83).

Esta relação que os Mbyá têm com o território perpassa circunstâncias sócio-políticas, constituindo a sacralidade da terra, animais, plantas e alteridades xamãs reconhecidos pelo *Karai* (xamã). Este líder espiritual realiza a interpretação de sonhos e presságios, prevendo a indicação do melhor lugar para que o Guarani possa viver o seu modo de ser, assim como também, a definição de quando o Guarani precisa se colocar a caminho e se movimentar em seu território tradicional, seja para (re)memorar a tradição de seus antepassados, seja para lutar por suas reivindicações sociopolíticas.

Deste modo, na contemporaneidade, Liebgott (2010, p. 09) assevera que as comunidades guarani têm como suas principais reivindicações entre a demarcação de terra tradicionais, participação política, o cuidado com o meio ambiente e o respeito pela sua cultura e terra, visto que não se trata somente de uma questão de sobrevivência, mas de cuidado com o *lugar* que é gerador de vida e que permite às comunidades viver sua cultura e suas tradições.

De acordo com Aldo Litaiff (1996, p. 13-14), devido à grande dizimação e ao processo de descaracterização que a população guarani sofreu ao longo do tempo, em que o “branco” é o “antropófago”, alguns grupos conseguiram sobreviver cultivando aspectos de seus costumes, valores e identidade. No entanto, há grupos de Mbyá que perambulam por estradas, rodovias em busca de terras para plantar e alimentar as famílias ou para ter condições de produzir e vender artesanatos. A falta do território para viver a cultura faz com que muitos se encontrem em situação de

---

<sup>24</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social – PPGAS/IFCH/UFRGS. Pesquisador associado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais - NIT/IFCH/UFRGS e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia LAE/IFCH/UFRGS.



desnutrição e de vulnerabilidade. Litaiff (1996, p. 32) relata que os Mbyá que vivem em reservas procuram evitar contato com a sociedade nacional, mas mesmo assim, devido à falta de alimentos, esporadicamente buscam serviços temporários em lavouras e empreiteiras. Outro fator que afeta as populações guarani é o alcoolismo.

Em relação aos Mbyá que habitam o litoral brasileiro, Ladeira (2007, p. 40-41) afirma que do ponto de vista dos demais Guarani, estes são considerados “populações especiais”, embora partilhem do mesmo ideal espiritual, eles colocam em prática a experiência espiritual pelo viés das migrações, em busca da Terra sem Mal (*yvy marãey*). Este é um dos motivos por que estes Mbyá permanecem em terras do litoral, já que muitas vezes vivem em condições inadequadas e sem recursos para as subsistências de suas famílias.

Para Souza (2016, p. 24-26), é necessário questionar o Estado e as contradições de atuações indigenistas. O modelo hegemônico, paternalista e centralizador, não consegue ouvir a voz do outro, é incapaz, ineficiente e marginalizador. Assim, é importante que os indígenas se capacitem para atuar diante das estruturas físicas públicas e privadas para lutar e defender os direitos que lhes são originários. Além de serem, por séculos, considerados atrasados e de cultura inferior, distante da civilização, ainda são vistos pela sociedade contemporânea como minorias sociais e ainda são subalternizados por não produzir valor econômico para o país, sendo um dos grandes motivos pelos quais o Estado-Nação resiste em demarcar terras indígenas ou terras tradicionais. Parece haver uma negação das necessidades básicas a estes coletivos que passam a viver próximos de rodovias e em condições precárias, por vezes, miseráveis, dificultando a vivência do *tekó*. Muitas vezes, em locais próximos às grandes cidades e extensas plantações de soja, como na narrativa narrada<sup>25</sup> pelo Guarani Joel Pereira (*Kuaray*) da Aldeia de Mato Preto, Erebangó/RS.

Então, o espaço no passado não existia um espaço delimitado. Não existia nenhum tipo de limite para o guarani viver. Hoje já existe esses limites de espaços. Aí que prejudica, um pouco, a cultura. Esses espaços são cercados, na maioria, pelas grandes cidades, pelas plantações de soja. É onde existe a maior dificuldade, em se buscar, em viver esse tekoá. Às vezes, as próprias crianças, a maioria saem fora, e trazem as coisas ruins para dentro das aldeias. (COMIN, 2009, s.p.).

---

<sup>25</sup> No anexo G, a narrativa *Trata da importância da Terra* está na íntegra – coletada pelo COMIN (Conselho de Missão entre os Povos Indígenas). Disponível em: <<http://comin.org.br/publicacoes/interna/id/26>>. Acesso em 17 nov. 2019.

Uma das dificuldades que muitas famílias passam ter é o medo de que seus filhos tragam da cidade coisas ruins para o viver familiar. Por conseguinte, Manuela Carneiro da Cunha (2012) ao tratar sobre a questão indígena, discorre que enquanto no século XVI eram os bons selvagens ou os abomináveis antropófagos, no século XIX, foram dados como extintos e como simbologia de um país independente, entretanto, na contemporaneidade, são como uma metáfora, tidos ou como “paladinos” da natureza ou “inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia.” (CUNHA, 2012, p.122).

A Constituição Federal de 1988, que garantiu aos povos originários o direito de terras e acesso aos recursos naturais, tornou-se motivo de discórdia para fazendeiros, Estado, empresas nacionais e multinacionais devido ao desejo de exploração de recursos naturais – minerais, hídricos e biodiversidades – em áreas indígenas (CUNHA, 2012). Assim, enquanto biodiversidade e entidade viva destas culturas e etnias é preciso garantir a sobrevivência destas comunidades que produzem seus valores, costumes e identidades, sendo uma condição para a sobrevivência tanto das línguas quanto da continuidade das futuras gerações (CUNHA, 2012). Assim, o Brasil parece viver em um poço de alucinação, que Mbembe (2014) refere como uma visão esquizofrênica do colonialismo.

A esquizofrenia colonial cristalizou termos, colocando os indígenas em três momentos e papéis cruciais, conforme afirma Rocha (1988):

O primeiro papel que o índio representa é no capítulo do descobrimento. Ali, ele aparece como ‘selvagem’, ‘primitivo’, ‘pré-histórico’, ‘antropófago’, etc. Isto era para mostrar o quanto os portugueses colonizadores eram ‘superiores’ e ‘civilizados’. O segundo papel do índio é no capítulo da catequese. Nele o papel do índio é o de ‘criança’, ‘inocente’, ‘infantil’, ‘almas-virgens’, etc., para fazer parecer que os índios é que precisavam da ‘proteção’ que a religião lhes queria impingir. O terceiro papel é muito engraçado. E no capítulo ‘Etnia brasileira’. Se o índio já havia aparecido como ‘selvagem’ ou ‘criança’, como iriam falar de um povo – o nosso – formado por portugueses, negros e ‘crianças’ ou um povo formado por portugueses, negros e ‘selvagens’? Então aparece um novo papel e o índio, num passe da mágica etnocêntrica, vira ‘corajoso’, ‘ativo’, cheio de ‘amor à liberdade’. (ROCHA, 1988 p.9).

De acordo com Rocha (1988), o primeiro momento de identificação do papel dos indígenas foi no “descobrimento” do Brasil, em que esses eram vistos como seres não civilizados e selvagens. O segundo momento diz respeito à chegada dos jesuítas, com a instauração de reduções e, conseqüentemente, a catequização dos indígenas, nesse período o índio era visto como inocente e com almas-virgens. E o

terceiro momento caracteriza-se por uma situação de formação populacional e política do Brasil, em que o índio é identificado como corajoso e ativo. Entre palavras sutis e demasiadamente mascaradas foi constituindo-se um retrato equivocado e esquizofrênico do indígena no Brasil, que é reproduzido no cotidiano pelo sistema euro referente. Percebe-se, que o modo de percepção do colonizador em relação aos povos indígenas os classificava diante da circunstância política/econômica em que eles eram apresentados. Ora selvagens, ora inocentes e ora corajosos. Essa conceitualização somada aos jogos de poderes econômicos e civilizatórios permitiu que se justificassem a exploração do território, do trabalho e do corpo dos povos indígenas, sendo necessária a busca por olhares outros e lugares outros de enunciação.

Muitos indígenas sobrevivem em situação de *confinamento* porque suas terras ancestrais estão em posse de latifundiários e grandes empresários. As famílias subsistem em condições quase impossíveis de sobreviver, sem acesso aos direitos básicos à saúde, alimentação, educação, ao plantio de sementes e frutos tradicionais, à caça e à pesca. A incerteza paira quando se trata de reivindicação destes territórios, pois a restituição territorial pelo Estado-Nação pode demorar anos. Desta forma, muitos coletivos sobrevivem em condições de miserabilidade ou em áreas inapropriadas para o cultivo das plantas e sementes tradicionais. Consoante Ladeira (2008), o lugar de pertencimento e reconhecimento dos Guarani para a vivência da cultura é o lugar em que esses indígenas se sentem pertencentes:

Pode-se dizer que os Guarani procuram viver e formar aldeias, elegendo lugares com os quais se reconhecem, onde podem reproduzir os elementos e as condições que lhes permitam pertencer. Em outras palavras, pode-se dizer que não são os lugares que lhes pertencem, mas eles que pertencem aos lugares. (LADEIRA, 2008, p. 114).

Diante disso, pode-se dizer que a vivência da cultura dos Guarani também está relacionada com o sentimento de pertencimento que estes têm para com o lugar em que habitam. Esse pertencimento milenar fora acometido com a instauração civilizatória – resultado do processo de colonização e expansão territorial dos não indígenas que ocasionou conflitos, mortes de indígenas e de saberes milenares. Essas histórias de contato, de pertencimento e de saberes são narrados pelos pajés e velhos das aldeias aos seus descendentes como uma forma de (re)memorar seus antepassados sobre a história de seu povo.

### 1.2.2 A Língua – composição simbólica e memorialística da cultura

*[...] Para que proferíssemos  
belas palavras[...]  
Tendo nos provido  
de palavra.[...]  
(Garlet, 1997, p. 202).*

Acerca dos estudos sobre as ramificações da família linguística Tupi, cabe ressaltar que no período colonial, no Brasil, o Tupinambá foi a base para as línguas gerais, assim, Dietrich e Noll (2010)<sup>26</sup> discorrem que a Língua Geral Brasílica era empregada nas Missões e a partir do século XVII, foi considerada a língua de origem do Brasil propagando-se do Sul ao Norte; a Língua Geral Paulista difundiu-se mediante as relações das mulheres indígenas com os colonizadores originando filhos. Também se expandiu em SP, MG, GO, MT e PR com a ação dos bandeirantes do século XVI ao século XIX; e a Língua Geral Amazônica que surgiu do Nheengatu no século XVII era falada na região amazônica. Em 1870, o Tupinambá fora designado Tupi.

Segundo Rodrigues (2010)<sup>27</sup>, com a colonização e a chegada dos europeus ao Brasil, as negociações com os bandeirantes e a permanência dos jesuítas na região das Missões em meados dos séculos XVI - XVIII, a língua foi se tornando um objeto de uso para os colonos se comunicarem com os indígenas e sobreviverem nas matas e, também, foi objeto para a catequização dos ameríndios.

A Língua Guarani pertence à família linguística Tupi-Guarani, conforme a afirmação de Cardoso (2010):

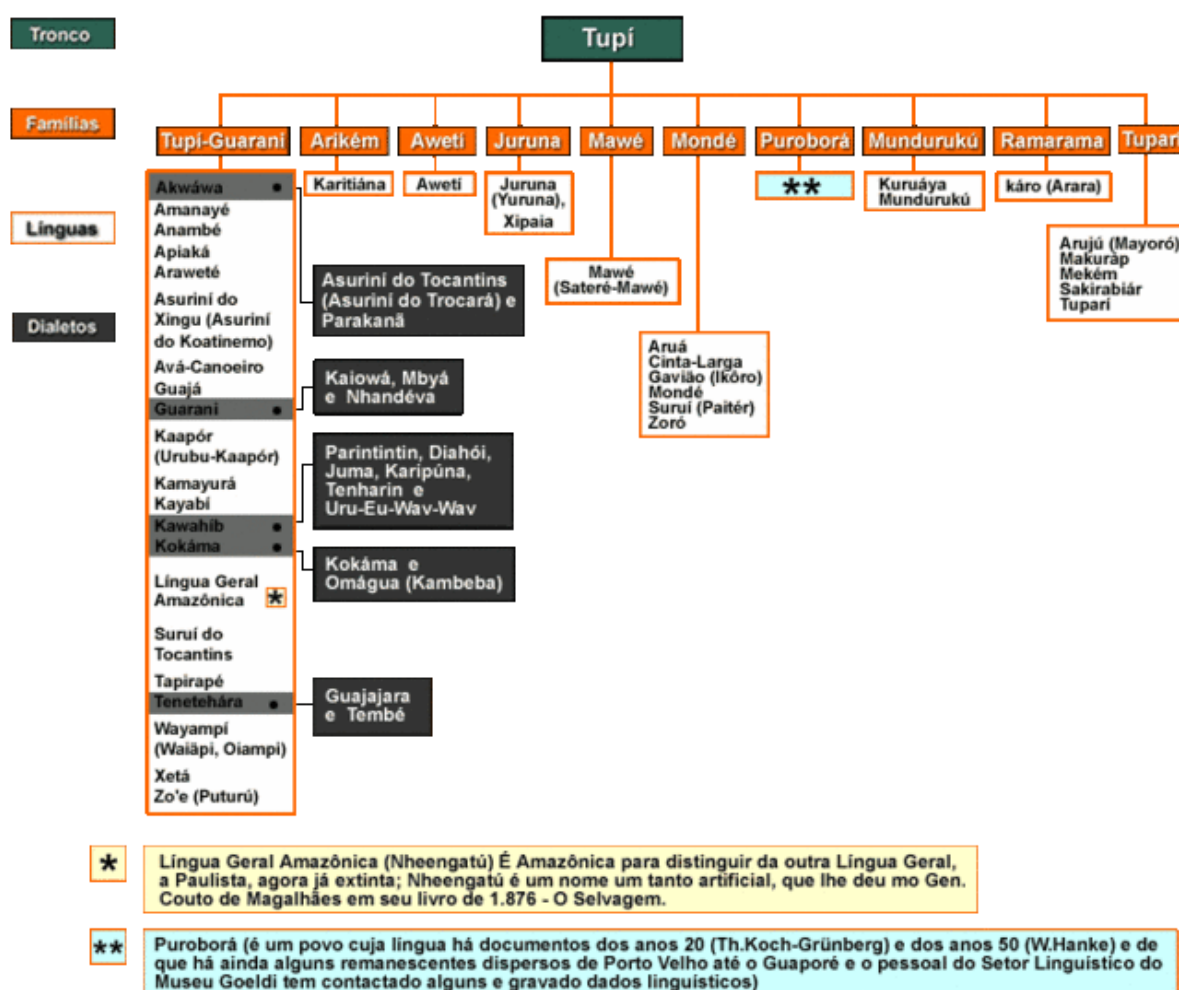
As línguas do mundo são classificadas em famílias linguísticas segundo um critério genético. Entende-se, por família linguística, o grupo de línguas para as quais se formula a hipótese de que têm uma mesma origem. No caso, a língua guarani (ou ainda suas variações dialetais: o kaiowá, o mbyá e o nhandewa) é classificada como pertencente à família Tupi-Guarani. Esta família, por sua vez, é constituída de um conjunto de línguas que se reconhece descenderem de uma língua anterior, neste caso, pré-colombiana e não documentada historicamente. Convencionou-se chamar Proto-Tupi-Guarani a língua ancestral da família Tupi-Guarani, sendo sua existência concluída a partir de correspondências sistemáticas entre os sons, as gramáticas e os vocabulários das línguas desta família. Por fim, a família Tupi-Guarani e outras nove famílias linguísticas indígenas são reconhecidas como aparentadas geneticamente num nível mais remoto, constituindo um conjunto adjacente, a que se chama tronco linguístico, neste caso o tronco Tupi. (CARDOSO, 2010, p. 01).

<sup>26</sup> Wolf Dietrich; Volker Noll – Doutores em Filologia Românica.

Diante dessa afirmação de Cardoso (2010), a Língua Guarani pertence ao Tronco Tupi, que é a língua que dá origem às famílias linguísticas, sendo que cada uma dessas famílias possui suas línguas e seus dialetos<sup>28</sup>. As línguas que pertencem ao mesmo tronco se diferenciam umas das outras pelas variações e pelas transformações sofridas com o tempo, embora tenham a mesma origem.

Observam-se na figura abaixo as famílias linguísticas, as línguas e dialetos que fazem parte deste tronco:

Figura 03: Tronco Linguístico Tupi



De acordo com Rodrigues, no livro *Línguas brasileiras – para o conhecimento das línguas indígenas* (São Paulo, Edições Loyola, 1986, p. 134).

<sup>27</sup> Aryon Dall'Igna Rodrigues (1925-2014) - linguista brasileiro, pesquisador de línguas indígenas no Brasil.

<sup>28</sup> Segundo Cardoso (2010), os dialetos descendentes do Guarani, no Brasil, não são unificados e, quando escritos, tendem a acompanhar a grafia do Paraguai, país em que o Guarani é língua oficial. No Brasil, as produções na língua ainda são incipientes. De acordo com Rodrigues, no livro *Línguas brasileiras – para o conhecimento das línguas indígenas*. (São Paulo, Edições Loyola, 1986, p. 134).

Segundo Melià (2010), a história da escrita da Língua Tupi começa muito antes dos europeus chegarem ao Brasil: “[...] A história não escrita da língua guarani começa há cerca de 3.000 anos. Mas há 5.000 anos, na selva das línguas americanas, já se levantava um tronco do qual brotariam, com o tempo, muitos ramos [...]” (MELIÀ, 2010, p. 01).

Para Rodrigues (2010), o século XVIII foi marcado por momentos decisivos na história dos povos indígenas e do Brasil. Um desses momentos foi o Tratado de Madri (1750), pois o Sul, em seguida, tornou-se palco da dizimação das coletividades Guarani em confronto com os colonizadores na Guerra Guaranítica (1753 - 1756), com saldo de milhares de indígenas mortos. Nos dois anos seguintes (1757 - 1758), surge o Decreto do Marquês de Pombal, proibindo o uso da Língua Geral. Este decreto obrigava, oficialmente, a utilização da Língua Portuguesa, e, no ano seguinte, ocorreu a expulsão dos jesuítas do Brasil. Além da proibição das línguas indígenas, é imprescindível ressaltar que a intervenção dos não indígenas foi decisiva no processo de genocídio dos Guarani missioneiros, com a morte de narradores, pajés, crianças, homens e mulheres. Indígenas estes que foram massacrados lutando pelo seu território. Entretanto, cabe lembrar que outros povos padeceram com a colonização e revoltas tribais na América Latina e Caribe, assim muitas populações indígenas sofreram e sofrem consequências físico-culturais, algumas estando em risco de desaparecimento. Neste sentido, o que sangra no corpo da América Latina e que se desvela diante da realidade permite perceber o quanto precisa-se evoluir em termos de valorização e respeito para com a alteridade do outro que também constitui o nosso ser “América Latina”. Campos<sup>29</sup> (2014) discorre sobre alguns dados do relatório da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) que foi apresentado à Organização das Nações Unidas (ONU), em 2014. O texto reporta que no Brasil existem em torno de 900 mil indígenas e o maior número de povos indígenas (305), seguido dos países: Colômbia (102), Peru (85), México (78) e Bolívia (39). O mesmo relatório aponta perigo de desaparecimento físico ou cultural de alguns povos: no Brasil (70 povos em risco), na Colômbia (35) e na Bolívia (13). Esse documento foi apresentado em 22 de setembro de 2014, na sede das Nações Unidas, em Nova York, local em que ocorreu a 1ª Conferência Mundial sobre os Povos Indígenas. Diante desta realidade

---

<sup>29</sup> Ana Cristina Campos – Repórter da Agência Brasil.

das populações indígenas na América Latina e, especificamente, no Brasil, percebe-se a urgência de valorização destas populações que estão dispostas à margem. Para o linguista brasileiro Bessa Freire<sup>30</sup> (2017), muitos povos indígenas estão reivindicando a revitalização de suas línguas, que segundo o teórico, são línguas de resistência, estes povos buscam a preservação do pensamento indígena e de suas culturas, sendo a língua uma forma de arquivo memorial de um povo, responsável por dar a continuidade dos saberes para a próxima geração. A proibição, discriminação e perseguição das línguas indígenas, por serem tidas como “línguas atrasadas”, que não agregaram valor econômico e poder também foram maneiras de anular e silenciar a voz do outro; no entanto, Bessa Freire (2017) assevera que quanto aos critérios linguísticos nenhuma língua é melhor que a outra, sendo que todas podem expressar ideias, sentimentos e memórias de um povo. Porém, sabe-se que o modelo capitalista privilegia as línguas de maior difusão internacional, por facilitar negociações e intercâmbios econômicos e políticos.

A desvalorização das línguas está associada à inferiorização de conhecimentos e saberes por elas transmitidos, como explica Mignolo (2006, p. 668): “Acima de tudo, porém, os padrões epistêmicos estabelecidos em nome da teologia, da filosofia e da ciência tornaram possível que fosse negada, além da língua, a racionalidade a todas as outras formas de conhecimento.” Com isso é possível perceber que os povos ameríndios foram considerados incapazes de criar epistemologias. O fragmento de Mignolo (2006) corrobora com o pensamento de Rojas sobre o silenciamento dessas coletividades indígenas com a intervenção dos colonizadores:

Ao longo da história da colonização, os povos indígenas vivenciaram a impossibilidade de escrever e expor o seu jeito de ser e de viver em sua própria língua. Diante disso, podemos dizer que não é a toa o fato de que ‘a memória oral continuou sendo o único caminho para [o ameríndio] guardar, pelo menos, parte da história’. (ROJAS apud GRAÚNA, 2012, p. 268-269).

A imposição da língua do colonizador foi uma intervenção que deslocou esses indígenas de sua cultura, através do Decreto do Marquês de Pombal que tornava obrigatório o uso da Língua Portuguesa, mas a persistência da transmissão oral sinaliza para a resistência da memória ancestral. Segundo Mignolo (2006), “Uma das principais tarefas para o futuro é continuar a trabalhar no desfazer do diferencial

---

<sup>30</sup> José Ribamar Bessa Freire – Linguista e historiador.

colonial e da colonialidade do poder; isto é, continuar a trabalhar na descolonização do conhecimento em diferentes esferas.” (MIGNOLO, 2006, p. 705). Sendo assim, no que se refere à realidade dos indígenas latino-americanos, é necessário continuar o processo de descolonização do pensamento para que esses indígenas possam reencontrar o seu marco de reconhecimento de ser/pessoa capaz de pensar, interagir e intervir epistemologicamente, sendo a língua uma ferramenta imprescindível para esta construção.

Quanto às línguas e dialetos guarani, as linguistas Rosângela Morello e Ana Paula Seiffert (2011, p. 33), que realizaram o Inventário da Língua Guarani Mbyá - Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), explicam que a língua Mbyá, Chiripá e Kaiowá são variedades modernas da Língua Guarani e enfatizam que a Língua Guarani é oficial no Paraguai, sendo usada para atividades no Mercado Comum do Sul (MERCOSUL) e é língua co-oficial no município de Tacuru/MS, no Brasil. Para tanto, as questões linguísticas e culturais são especificidades de cada um dos grupos referidos anteriormente. Neste sentido, Ladeira (2007, p. 35) detalha que os Mbyá se referem como um povo diferenciado, que apesar da miscigenação entre os grupos guarani, segue mantendo as características linguísticas a ponto de se reconhecerem entre si mesmo morando em aldeias distantes. Eles também se diferenciam por serem descendentes de grupos que não se submeteram à colonização espanhola e às reduções, visto que se refugiavam em matas subtropicais.

Assim como as questões linguísticas e de costumes estreitam as relações entre os subgrupos guarani, há diferenças que em alguns aspectos os distanciam atenuando suas relações, como é o caso dos Mbyá que não consideram os Kaiowá como um povo guarani, enquanto que com os Nhandéva (que chamam de Xiripá) compartilham laços matrimoniais e até território (mas é uma concessão não recorrente entre esses grupos). Segundo Ladeira (2007, p. 42-44), esta aproximação dos últimos pode dar-se pela experiência de migração litorânea (em que os Nhandéva se constituem menor grupo) e, também, pela proximidade de experiências religiosas. Para os Mbyá, a mestiçagem é um fator que interfere na autonomia política das coletividades e, em muitos casos, é um fator responsável pela submissão dos indígenas a órgãos como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Em SC, a desigualdade entre os Nhandéva e Mbyá, seja em condições materiais ou



físicas, é motivo de preconceito mútuo, em que os Nhandéva reforçam aos brancos suas objeções em relação aos Mbyá, considerando-os como atrasados e inferiores por ser um povo que fala pouco e não serem muito receptíveis. De acordo com Litaiff (1996, p. 15-16), em relação aos grupos indígenas com que mantêm contato, os Guarani são considerados os “índios mais inferiores” e na subclassificação dos Guarani, os Mbyá são considerados “a nação mais simples” por andarem com roupas ocidentais pouco conservadas. Para manter a cultura mbyá e cultivar a identidade, eles vão se movimentando no território para evitar o desaparecimento e se manterem vivos, sendo uma forma de resistência.

### 1.2.3 A palavra – fundamento Guarani – *Ayvu Rapyta*

*[...] o fundamento da palavra,  
ele o desdobra desdobrando-se,  
ele faz disso sua própria divindade,  
nosso pai. (CLASTRES, 1990, p. 26).*

Para os Guarani, a palavra tem tanto sentido quanto o silêncio. Melià (1991) discorre em *El guarani – experiência religiosa* que a força da palavra do Guarani está presente nos mitos, nos cantos e nos ritos, tudo está por e na palavra, assim os mitos e as narrativas guarani estabelecem uma relação peculiar da ontologia e da cosmologia de cada subgrupo, visto que está inerente ao *ñande rekó* e às experiências de cada subcultura. Assim, o conceito chave de *ayvu rapyta*, para os Guarani Mbyá, em que o fundamento da palavra é a palavra originária, sendo o centro e a medula da palavra-alma. A palavra originária que perpassa o discurso mítico caracteriza-se por ser “a palavra que conta os mitos” (MELIÀ, 1991, p. 51), por ser uma palavra que tem a reciprocidade de dar-se entre tantas palavras, permitindo a comunicação entre os Guarani. Enquanto plano cerimonial e metafísico, o discurso mítico propõe uma forma de compreensão da sociedade, da cosmologia e dos elementos que compõem o *ñade reko* e que é manifestado entre os povos que descendem da família linguística tupí-guarani (MELIÀ, 1991), entre diferentes línguas e dialetos.

Para pensar a relação da palavra na vida sociocultural do Guarani, Melià (2010) afirma que a palavra para o Guarani é tudo e nunca é a de um só, ela deve ser colocada a serviço de todos, desde a educação familiar e comunitária até a celebração de rituais. O Guarani constrói sua história pela palavra, seja escutada,

dita, inspirada, rezada, pronunciada em assembleia ou, simplesmente, sussurrada na vida íntima.

A palavra e modo de ser/viver do Guarani estão relacionadas com a identidade do Guarani, que para Chamorro (2010):

A identidade guarani é fundamentada em eventos que aconteceram no passado remoto e foram protagonizados por seres poderosos, heróis, como o sol e a lua, o irmão maior e o irmão menor. Eles se identificam como um grupo humano especial, que foi deixado pelos seres criadores na Terra para desenvolver a Palavra e, o que eles chamam de tekoporã, ou seja, seu bom modo de ser. (CHAMORRO, 2010, p. 01).

A palavra é fundamental e tem uma centralidade significativa para os Guarani, é por ela, conforme Bergamaschi (2008), que é possível estabelecer relação de diálogo com os não indígenas e qualificar o diálogo intercultural, político e social, a fim de buscar meios de sobreviver diante de tantas aniquilações.

Enquanto patrimônio oral, Walmir Pereira<sup>31</sup> (2012) considera que os Guarani conservam suas narrativas, seus mitos e suas histórias, que são narradas nas comunidades como uma forma de manter vivas sua tradição, seus costumes e sua cultura, que são atualizadas e (res)significadas em práticas sociais junto aos coletivos indígenas. Pereira (2012) também afirma que a memória oral apresenta-se como uma forma de preservação da Língua Guarani e de suas origens como patrimônio da cultura indígena. A palavra, que é tão importante para a vivência da cultura e dos saberes milenares, foi sendo silenciada com o processo civilizatório que colocou o Guarani em um lugar que não é aquele indicado pelos xamãs, e sim, pelo Estado.

Diante da centralidade da palavra que está presente no cotidiano do Guarani em forma de partilha de um sonho, narração de histórias e mitos de origens, aconselhamentos do *Karay/Kunhã Karay*, cânticos sagrados na *opy*, rituais sagrados, a palavra dita/falada também remete à ação política guarani, que Pissolato (2007, p. 76-77) discorre refletindo a autoridade que é manifestada por ela. A fala pode ser forte (de quem dá um comando) ou tranquila (de quem aconselha), para Pissolato (2007), além de saber falar, é imprescindível saber ouvir, necessitando sincronia entre fala e escuta. Com efeito, a sabedoria xamânica é dada como resultante dessa sincronia, haja vista que a capacidade xamã e a função de

---

<sup>31</sup> Walmir Pereira – Antropólogo e historiador. Professor na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

liderança continuam associadas nas atuais aldeias, permitindo que as manifestações de falas ocorram entre outras aldeias pela representatividade política ou pelo aconselhamento.

Enquanto cosmovisão guarani, a palavra e o território são essenciais, pois é por meio deles que são mantidas as tradições, a cultura e a identidade guarani. Melià (2010) assegura que esta cosmovisão se mantém *por* e *na*, por isso o processo de escuta e de fala são tão significativos para esses indígenas que têm em seus narradores de mitos e histórias de contato, um aprendizado para a (res)significação de seu modo de ser e de viver, (re)atualizando suas narrativas e buscando no território um espaço para viver sua cultura. Neste sentido, Canedo (2009) refere a cultura como um conjunto de significados e valores dos grupos humanos; no que concerne aos Guarani, a cultura deve ser vivenciada e cultivada através de seu modo de viver nas *tekoás* que constituem o lugar de pertencimento identitário destes coletivos.

## 2 POÉTICAS INDÍGENAS – MITOS, NARRATIVAS E VOZES QUE ECOAM ENTRE O SILENCIAMENTO E O SILÊNCIO

*Não nasci Guarani, tornei-me.  
(...) E, como um beija-flor, busquei  
o néctar das flores anciãs de sabedoria  
em muitas aldeias de sul a norte.  
(Kaká Verá Jecupé)*

A palavra e o silêncio são como poesia nas narrativas míticas dos Guarani, que encontram na palavra o fundamento da ontologia milenar de seu povo, assim como no silêncio que diante da palavra possui uma relação dialética – fala e escuta. A palavra que ecoa no silêncio, no espaço-tempo, é palavra repleta de sentido e que se perfaz nas vozes de seus enunciadores. Entretanto, as vozes que promovem o silenciamento, descaracterizam e classificam o ser, são vozes que precisam ser repensadas e refletidas, pois promovem o apagamento do sujeito e de sua cultura. Esta invisibilidade e negação de identidades ressaltam ainda mais a subalternidade do outro, que precisa encontrar maneiras de resistir e sobreviver diante do sistema euro referenciado.

Apesar das vozes e discursos que silenciam as populações indígenas em forma de invisibilização ou apagamento, ainda assim, há, no Brasil, indígenas engajados no movimento de identificação e valorização da identidade, da cultura literária e das vozes ameríndias. Entre os indígenas que buscam a valorização do lugar de enunciação, Daniel Munduruku (2005), escritor indígena do povo Munduruku, menciona a valorosa significação da oralidade para a manutenção das histórias, narrativas e mitos dos seus antepassados. No livro *Os filhos do sangue do céu: e outras histórias indígenas de origem* (2005), Munduruku ressalta quão significativas são as narrativas para seu povo:

As histórias que aqui reconto são verdadeiras. Mas não trazem consigo a verdade ocidental, verdade linear, em que tudo tem que ser devidamente dividido em partes para se chegar ao final com uma verdade mental. A verdade destas histórias está numa leitura circular, sem divisão entre sagrado e profano e sem uma leitura mental. São histórias que devem ser lidas com o coração, pois ele sabe de onde vem a Verdade que mora na origem de tudo e do Todo. (MUNDURUKU, 2005, p. 9-10).

Diante deste movimento de afirmação identitária em que a oralidade se transforma em escrita e emprega o sistema gráfico para sua representação, estas narrativas constituem uma forma política para ultrapassar fronteiras outras. Para tanto é preciso deixar-se tocar pela poética da narrativa e pela sensibilização que há

no ser altero de cada um para que sejam compreendidas como a verdade de cada povo indígena, sem ter que ser unicamente e tão somente uma transposição ocidental.

Outro exemplo importante de engajamento a este movimento de afirmação identitária é a escritora Eliane Potiguara (2004) que, em seu livro *Metade Cara, Metade Máscara*, incorpora a denúncia das atrocidades cometidas pelo colonizador ao seu povo, às mulheres e à natureza:

Brasil, o que faço com a minha cara de índia? Não sou violência / Ou estupro / Eu sou história / Eu sou cunha / Barriga brasileira / Ventre sagrado / Povo brasileiro / Ventre que gerou / O povo brasileiro / Hoje está só ... / A barriga da mãe fecunda / E os cânticos que outrora cantava / Hoje são gritos de guerra / Contra o massacre imundo. (POTIGUARA, 2004, p. 34-35).

Nesta poética, Potiguara (2004) clama as dores pelas atrocidades daqueles que tornaram a terra infecunda, a mulher doente e a mãe triste por não ter alimento saudável para alimentar seus filhos. Os gritos que ecoam são de guerra – visto que a tentativa é de que eles sejam inteligíveis, contra os massacres, as injustiças e a dor que seu povo viveu. O escrito de Potiguara é como cântico poético acerca da violência contra a terra – ventre sagrado de fecundação e sustentabilidade.

Enquanto a poesia toma a letra de Potiguara, a crítica literária de Graça Graúna (2013), do povo guajajara, refere que, apesar das intromissões dos valores dominantes no Brasil, o jeito de ser e de viver dos povos indígenas vence o tempo, e a literatura oral é uma prova dessa resistência, pois é por intermédio dela que a cultura e os saberes ameríndios continuam sendo transmitidos de geração para geração nas coletividades. Graúna (2013) entende que a discussão literária sobre as classes minoritárias, como é o caso dos povos indígenas, ainda não foi superada, afirmando que: “A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização.” (GRAÚNA, 2013, p. 25).

Para Graúna (2013)<sup>32</sup>, ao deparar-se com a literatura contemporânea e tratando-se de literatura indígena, as definições e os conceitos esbarram em um preconceito literário que mascara polêmicas doutrinárias. Já que, no cânone, essa literatura sequer aparece, está à margem e poucos se dão conta de sua existência.

Mesmo com a falta de reconhecimento, a autora afirma que as vozes dos indígenas não se calam, eles continuam a falar e a escrever. Os textos literários de autoria indígena tratam de problemas e perspectivas que tocam a identidade e a cultura indígena, sendo a literatura uma possibilidade de tornar outro mundo possível. A construção desse mundo confronta-se com questões de identidade que precisam ser dialogadas, esclarecidas e confrontadas com os textos de não indígenas sobre o que foi construído sob uma ótica cristalizada com o tempo.

No Brasil, segundo Graúna (2013), há exemplos significativos de personalidades da literatura indígena contemporânea: Eliane Potiguara<sup>33</sup>, Daniel Munduruku<sup>34</sup>, Renê Kithãulu<sup>35</sup>, Yaguarê Yamã<sup>36</sup>, Brígido Ibanhes<sup>37</sup>, Darlene Taukane<sup>38</sup>, Olívio Jekupé<sup>39</sup> entre outros. Estes indígenas trabalham em prol da construção desse outro mundo possível. Um mundo em que a literatura indígena seja respeitada e reconhecida diante da sociedade brasileira.

Graúna (2013) afirma que, embora existam escritores e escritoras indígenas renomados, ainda no século XXI, a literatura indígena continua sendo negada, assim como, também a situação desses indígenas continua sendo desrespeitada. Essa discussão parece que não foi superada, pois o indígena ainda não tem seu espaço literário garantido, tendo que encontrar fissuras para que consiga expressar-se neste cenário de convergências.

Em entrevista à Revista do Instituto Humanitas Unisinos (IHU On-line)<sup>40</sup>, o escritor indígena Daniel Munduruku (2018, p. 21), afirma que a literatura indígena é uma realidade que vem encontrando alguns espaços e que teve uma abertura com a Constituição de 1988, que garantiu o direito dos indígenas de viver as suas tradições e cultura, e permitiu assim que os indígenas pudessem viver e participar um pouco mais da construção histórica do Brasil. Munduruku (2018, p. 21-22) ressalta que os povos indígenas têm tido grande importância no cuidado e manutenção da natureza com a ideia de pertencimento, já que a cultura do economicismo desenfreado vem

---

<sup>32</sup> Graça Graúna – Doutora em Teoria Literária.

<sup>33</sup> Descendente do povo Potiguara, reside no Rio de Janeiro (RJ).

<sup>34</sup> Descendente do povo Munduruku. Nasceu no Pará e vive em São Paulo (SP).

<sup>35</sup> É Nambikwara e vive entre os Guarani em São Paulo (SP).

<sup>36</sup> Nasceu entre os estados de Amazonas (AM) e Pará (PA).

<sup>37</sup> Descendente de Guarani, nasceu no Paraguai e vive em Goiás (GO).

<sup>38</sup> Pertence ao povo Bkurâ-Bakairi. Vive em Cuiabá (MT).

<sup>39</sup> Descendente de Guarani - Nhandéva de Piraju/ SP – Reside em São Paulo (SP).

<sup>40</sup> Esta entrevista está disponível no site do IHU On-line e em formato físico, nº 527, Ano XVIII, 27/08/2018, p. 20-23.

destruindo-a. Além dos direitos garantidos por lei, surgiram lutas pela educação diferenciada, saúde, cotas em universidades e reflexões sobre a ideologia dominante com a inclusão obrigatória da temática da cultura indígena nos currículos escolares com a lei 11.645/08, obrigando o Estado a providenciar materiais que viessem suprir a demanda. A literatura indígena, então, passa a ganhar um espaço real, pois as instituições de ensino não tinham materiais para trabalhar sobre a temática e cumprir a obrigatoriedade. “Neste sentido é que esta literatura se estabeleceu como uma voz, como um grito, como um suspiro de resistência. É assim que vejo contribuindo para diminuir o preconceito contra nossos povos ancestrais.” (MUNDURUKU, 2018, p. 22).

Segundo Munduruku (2018, p. 22-23), a literatura passa por convicções de quem a produz, de quem a escreve, sendo um meio de força política quando se trata de um compromisso ético e estético com a sociedade. Constatando que nem toda a literatura canônica tem este compromisso social, ressalta também que percebe que a literatura indígena se aproxima desse olhar atento ao coletivo/social. Ademais, é imprescindível que os jovens escritores indígenas se atentem para as questões estéticas, apresentando a realidade e a possibilitando a transformação cultural com formato ético.

Precisa ser removida a máscara que encobriu um processo civilizatório que manchou mãos, povos e a terra brasileira, “ventre sagrado” que Potiguara (2004) canta em seu texto poético. É preciso desmistificar os conceitos preestabelecidos que foram se calcificando no decorrer do tempo-espço e entender que eles deixaram marcas e feridas, sendo necessário olhar para estes corpos, memórias, territórios e territorialidades que estão desfigurados num movimento de (des)construção, aceitação e (re)conhecimento. O cântico poético e político de Potiguara (2004) parece fazer este movimento de mostrar a desfiguração de seu povo pós-colonização. Entretanto, este sangue que um dia jorrou nos corpos e territórios continua escoando, porém sutilmente, mascarado e velado numa sociedade que destitui a humanidade destes povos à medida que não os reconhece diante das diferenças socioculturais, de seus territórios tradicionais e de suas territorialidades.

## 2.1 A ESCRITA AMERÍNDIA – FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA POLÍTICA

*O fundamento da palavra futura,  
ele o desdobra então,  
ele faz disso sua própria divindade,  
Ñamandu, pai verdadeiro primeiro.  
(CLASTRES, 1990, p. 26).*

Nas últimas décadas, a atuação de escritores, narradores e intelectuais indígenas vem permitindo fazer com que os não indígenas conheçam um pouco sobre as diversas literaturas indígenas, em um movimento de valorização da cultura e da identidade. Sabe-se que é preciso viabilizar e reconhecer esta riqueza cultural existente no Brasil, mas ainda assim, a literatura brasileira carece de pensadores que possam focalizar a temática literária indígena sob viés pós-colonial para que consiga ocupar seu espaço de reconhecimento e de (re)afirmação dentro da história literária, e não à margem do sistema instaurado por não indígenas. Mesmo esbarrando-se nos conceitos literários canônicos (GRAÚNA, 2013), alguns intelectuais indígenas vêm propondo discussões e reflexões sobre as produções literárias e estéticas que os povos vêm utilizando para buscar o reconhecimento de sua cultura e fazer reivindicações territoriais. Para Munduruku (2018, p. 22), além das coletividades indígenas serem fiéis à sua cosmovisão e à sua ancestralidade, estão atualizando suas participações, utilizando diversos recursos que chama como “inventividade humana” para promover a valorização da cultura e de suas tradições, sendo a escrita, o vídeo e equipamentos tecnológicos formas que possibilitam – através da música, arte e literaturas – a resistência cultural na contemporaneidade.

No artigo *Escrita indígena: registro, oralidade e literatura - O reencontro da memória*, publicado em 2018, na revista *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*, Munduruku (2018) afirma que a escrita é uma conquista dos povos indígenas que habitam o Brasil desde tempos que podem ser considerados imemoráveis, considerando que os conhecimentos ancestrais eram priorizados pelo som da palavra proferida, constituindo-se um exercício memorial para guardar a tradição e conservar as histórias. Neste sentido, a memória histórica que se perpetuou milenarmente abrigou elementos da tradição e cultura das etnias ameríndias pela oralidade. Esta memória ancestral foi sendo violada com a intromissão dos invasores, que Munduruku (2018) nomeia como “caçadores de riquezas e de almas”, os quais sobrepuseram às memórias milenares



e escreveram as histórias sob ótica conquistadora, de quem escreve em corpos daqueles que foram vencidos para marcar sua vitória, como um rebanho de gado que é marcado pelo capataz em fazendas com ferro quente. “Muitos dos atingidos pela gana destruidora tiveram que ocultar-se sob outras identidades para serem confundidos com os desvalidos da sorte e assim sobreviver [...]” (MUNDURUKU, 2018, p. 82.), disfarçados de sem-terra, sem-teto, sem-história, sem humanidade, tendo que subsistir sob outra condição, que é a dos sem memórias. Alguns indígenas que se camuflaram na sociedade permitiram que narrativas e mitos sobrevivessem, outros, foram enfraquecidos pelo alcoolismo, por crenças religiosas, pela imposição conquistadora e doenças advindas de relações de contatos.

Esses povos – uns e outros – estão vivos. Suas memórias ancestrais ainda estão fortes, mas ainda têm de enfrentar uma realidade mais dura que a de seus antepassados. Uma realidade que precisa ser entendida e enfrentada. Não mais com um enfrentamento bélico, mas através do domínio da tecnologia da cidade. Ela é tão fundamental para a sobrevivência física quanto para a manutenção da memória ancestral. (MUNDURUKU, 2018, p. 82).

A técnica a que Munduruku (2018) se refere é a escrita, que deve ser utilizada pelo indígena em favor de seu povo como uma ferramenta de resistência política, possibilitando transformar a memória em identidade e de reafirmar “[...] o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro.” (MUNDURUKU, 2018, p. 83). Enquanto palavra escrita, as literaturas indígenas têm papel fundamental que é o de (re)encontro cultural, social, político, mítico e filosófico do indígena com as narrativas originárias, posto que este (re)encontro também ocorre com o não indígena que em um contato primeiro, colonial, não necessariamente teve condições de uma leitura digna do ameríndio latino. O (re)encontro do ameríndio com a palavra registrada deve ser percebido como uma possibilidade de complementação memorial, pois, ao dominar uma nova tecnologia, neste caso, a escrita, se remete ao passado, ao presente e ao futuro. Inclusive, entende-se que pensar a literatura indígena é movimentar a memória passada, se movimentar em um tempo que a nega, em um espaço em que os povos que vivem nele também são negados. Assim, utilizando a escrita como uma forma de afirmação da oralidade e de manifestação política de resistência e diálogo intercultural, remete-se à memória futura de povos que ao ser registrada possibilita que as vozes do passado ecoem no futuro.

Neste sentido, intelectuais, narradores, escritores, contadores, cantores e atores guarani vêm buscando fortalecimento e reconhecimento cultural utilizando desde a performance da narração de um mito na sua aldeia até a publicação de histórias narradas em forma de livros, audiovisuais e obras musicais. Munduruku (2018, p. 22) afirma que é preciso surgir novos escritores indígenas que mostrem suas culturas, pois ainda há muito a ser dito, refletido e há um longo caminho ser percorrido. Sendo esta uma perspectiva para os jovens indígenas ocuparem os espaços possíveis, quebrarem paradigmas estabelecidos ao longo do processo civilizatório e buscarem nas fissuras uma possibilidade de encontro com o lugar de enunciação.

## 2.2 MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO E A VOZ-PRÁXIS NAS LITERATURAS INDÍGENAS

*[...] nós nos unimos para lutar  
Por saúde, educação e o fortalecimento  
De nossa cultura. (POPYGUA, 2017, p. 58).*

A partir da década de 1990 (DORRICO, 2018)<sup>41</sup>, alguns acontecimentos relacionados à questão da literatura indígena no Brasil representaram marcos importantes relacionados aos movimentos de ativismo político-cultural, encorajamento e engajamento de minorias sociais que se moveram para assumir seu protagonismo perante a sociedade. As produções estéticas e literárias desses povos tornaram-se uma espécie de autoafirmação e expressões identitárias que passaram a criticar a conjuntura social estabelecida. Nesse sentido, a literatura indígena tem um papel fundamental, pois é através dela que escritores e intelectuais indígenas contribuem com publicações sobre as realidades enfrentadas por seus povos, realizando relatos autobiográficos e testemunhais sobre as vivências e as dificuldades encontradas. Ao final da década de 1970, emerge o Movimento Indígena Brasileiro, que passou a divulgar as lutas dos indígenas no país relacionadas às situações vivenciadas nas comunidades e ao desgoverno dos militares que dinamizava projetos desenvolvimentistas implicados na desterritorialização e confinamento, quando não na morte dos povos originários:

---

<sup>41</sup> Doutoranda em Teoria Literária pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

[...] o Movimento Indígena brasileiro teve por meta assumir uma voz-*práxis* pública, política e cultural direta, sem mediações, dita de modo autoral, dos povos, lideranças e intelectuais indígenas por si mesmos e desde si mesmos, como reação à tutela tecnocrática promovida sobre eles por instituições públicas (como o SPI e a FUNAI) e privadas (entidades religiosas católicas e evangélicas), a literatura indígena que se desenvolve e se consolida a partir da década de 1990 teve por meta a fundação de uma posição estética, epistemológica e política autoral dos escritores indígenas acerca dos próprios indígenas, a partir da constatação, por eles, de que o imaginário, o simbolismo em torno aos indígenas era basicamente construído de modo caricato, folclórico, teatralizado e extemporâneo, fundamentalmente como uma herança de nossa colonização eurocêntrica continuada por uma modernização conservadora. [...]. (DANNER F.<sup>42</sup>; DORRICO; DANNER<sup>43</sup>, 2018, p. 317).

Acerca disso, este movimento de indígenas percebeu que os povos, os líderes e intelectuais indígenas precisavam assumir a postura de sujeito/protagonista de história. Os escritores sentiram a necessidade de escrever e reconstruir a imagem dos povos indígenas sob a perspectiva ameríndia. A literatura indígena (DANNER F.; DORRICO; DANNER, 2018) funda uma voz-*práxis* autoral mediante a autobiografia, o testemunho e a memória dos oprimidos/minorias. Esta voz que tem seu fundamento no ativismo, na militância e no engajamento vincula-se a esfera pública, política e cultural, almejando o enraizamento nestes planos. Desta forma, esta voz recusa as perspectivas tecnicistas, é geradora de uma perspectiva crítica e social, de resistência e luta, e possibilita que todos possam participar diante da sua singularidade e autoria. A voz-*práxis* tem na literatura a autoexpressão dos sujeitos invisibilizados e oprimidos, pois critica a desapropriação dos territórios tradicionais, a descaracterização das subjetividades ameríndias e, amparada na valorização dos conhecimentos tradicionais e do sujeito, passa a ter seus discursos publicados a partir da década de 1990.

O sentido da literatura indígena, desse modo, é aquele que busca reafirmar a alteridade, problematizar e em muitos sentidos superar as formas de domínio sofisticadas perpetradas pela modernidade, seja no âmbito religioso, econômico, social ou estético, seja na forma do colonialismo ou da colonialidade. (DANNER F.; DORRICO; DANNER, 2018, p. 320).

Esta voz-*práxis* possibilita que o próprio indígena fale, assuma posições, divulgue sua subjetividade por diferentes meios e transmita a sua situação em relação aos contextos vivenciados. A partir deste movimento de valorização da

---

<sup>42</sup> Leno Francisco Danner – Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de Filosofia e de Sociologia no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

literatura indígena é que as vozes que são narradas apresentam a possibilidade de ser ouvidas.

[...] A literatura indígena é instrumento político porque, em verdade, seu objetivo é a politização da condição indígena, bem como a justificação teórico-normativa de sua causa, inclusive em termos de fomento de suas especificidades normativas, epistemológicas, políticas, antropológicas e culturais. Ela permite, ainda nas palavras deste intelectual e escritor indígena, o desenvolvimento e a consolidação da *cidadania indígena*, que é a condição para o enfrentamento, a crítica e a transformação dessa situação de marginalização e de violência vividas pelos povos indígenas [...]. (DANNER F.; DORRICO; DANNER, 2018, p. 334).

O domínio da segunda língua, no caso dos ameríndios, a Língua Portuguesa, favorece e impulsiona o engajamento e o ativismo junto à sociedade, tendo a escrita e a própria literatura um papel sociopolítico nas sociedades indígenas. De acordo com o escritor indígena Ely Ribeiro de Souza<sup>44</sup> (2018):

Antes símbolo da colonização civilizatória, a escrita tornou-se um instrumento importante, na medida em que possibilitou aos povos indígenas estabelecerem diálogos e entendimentos com o poder público, por meio de produção de documentos reivindicatórios para a melhoria das políticas públicas hoje oferecidas – sobretudo na saúde e na educação, mas também na demarcação, homologação do território, segurança alimentar em nossas terras. Essa produção constitui-se numa literatura – poesia-*práxis* – usada para confrontar e reagir às ações regionais: grileiros, mineradores, pecuaristas invasores de seus territórios. Uma literatura que tem possibilitado atualização de nossos códigos culturais, construindo novas compreensões e novos enredos, possibilitando a presença de muitos de nossos jovens nos três níveis de ensino, desenvolvendo pesquisas, dissertações e teses sobre nossas culturas, revelando a riqueza de nossas tradições, filosofias e ciências que orientam nosso estar no mundo; literatura essa que apresenta uma cultura indígena viva, perene, criadora, transformadora e impulsionadora para os novos desafios que o mundo hoje impõe aos povos indígenas. (SOUZA, 2018, p. 51-52).

Por conseguinte, este instrumento que permite que o indígena se comunique com órgãos governamentais, pesquise e escreva suas histórias, tem um papel significativo nas diversas literaturas indígenas, pois, além de torná-lo protagonista de suas histórias, também possibilita fazer com que narre as suas versões dos fatos e crie epistemologias a partir da riqueza cultural existente junto aos seus povos. Souza (2018) destaca a abordagem da escrita e da literatura a partir de três momentos: a literatura produzida nas aldeias através da formação de professores indígenas, a escrita produzida em centros acadêmicos (buscando soluções para perguntas) e a “literatura indígena” ou “Literatura Nativa” voltada para o mercado editorial.

---

<sup>43</sup> Fernando Danner – Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

<sup>44</sup> Escritor indígena da etnia Macuxi. É autor do livro *Ipaty: o curumim da selva* (Editora Paulinas, 2011).

As narrações dos velhos e professores indígenas nas aldeias, as ações afirmativas, as publicações de escritores são significativas para o movimento literário indígena para disseminar a importância do registro, das trocas de experiências, da elaboração de documentos reivindicatórios e de manifestação política em torno do território e de direitos. Além disso, possibilitam que o indígena seja o protagonista, o narrador, o escritor de suas próprias histórias e conte suas versões dos fatos. Souza (2018) refere que a escrita precisa ser refletida. Ela possibilita o registro de acontecimentos e saberes em torno das aldeias, salientando a importância de ouvir os anciões, os velhos e os pajés da aldeia, pois eles possuem sabedorias ancestrais relacionadas às plantas medicinais, ao cultivo das sementes, que podem morrer com eles se não forem repassadas para as próximas gerações.

Quando trata-se de literatura indígena, Souza (2018) infere, que ao seu modo e nos seus mundos, os diferentes povos indígenas sempre escreveram através de ilustrações, grafismos, monumentos, instrumentos, artes rupestres, vestígios arqueológicos e que, na contemporaneidade, são atualizados em forma de cultura material e espiritual.

Dessa forma, é oportuno afirmar que nós, os indígenas, fazemos parte da contemporaneidade do Brasil. Somos antigos, mas também modernos. Estamos em todo o território brasileiro, participamos da elaboração das leis, elegemos candidatos e, como a maioria dos brasileiros sofremos com os efeitos de uma economia desestabilizada e conflitos políticos, com educação e saúde sem qualidade e, mais do que ninguém, padecemos com os desequilíbrios ambientais produzidos pelas intervenções economicistas e desenvolvimentistas em nossas terras. (SOUZA, 2018, p. 56).

Os últimos dez anos foram propícios para as discussões sobre literatura indígena, pois as ações afirmativas possibilitam o acesso à educação, às instâncias governamentais e às universidades; no entanto, resta muito a ser feito em prol destas literaturas, a começar pela educação. Souza (2018) critica o sistema educacional brasileiro, por ainda, nestes tempos, propagar estereótipos em relação aos povos indígenas:

[...] as culturas e tradições indígenas, continuam sendo estranhas para grande número de brasileiros. Reflexo da formação obtida desde o ensino fundamental até o ensino médio, perpetuadas no nível universitário, tanto na graduação quanto na pós-graduação. (SOUZA, 2018, p. 64).

Desta forma, quando trata-se de formação universitária, espera-se uma desmistificação de pensamentos cristalizados e dissociados em relação às etnias indígenas contemporâneas. Sendo as ações afirmativas importantes, ainda assim, não têm sido suficientes para garantir o acesso e a permanência do indígena na

universidade, havendo algumas dificuldades que se esbarram em questões relacionadas às matrizes curriculares, linguísticas e epistêmicas:

A presença indígena na universidade implica em suprimir as idealizações e visões essencialistas das culturas indígenas. Visões essas presentes não somente nos clássicos da etnologia brasileira, mas também nos livros didáticos, no cinema, na literatura, entre outros, instigando ampliar sua compreensão à correspondente abertura analítica para sistemas regionais multissocietários e multilinguísticos, no contraditório contexto das sociedades modernas. (SOUZA, 2018, p. 65).

A presença do indígena na universidade permite que a academia e os centros universitários, através de seus representantes, repensem os conhecimentos e reflitam sobre o sistema educacional instaurado, bem como, a conquista de um lugar de fala que estava à parte.

De acordo com Dorrico (2018), as vozes dos narradores que passaram a ser registradas em forma de escrita alfabética, em suporte impresso, encontram na literatura indígena “[...] o lugar para a enunciação da expressão indígena e para reafirmação do caráter de resistência [...]” (DORRICO, 2018, p. 227), sendo a autoria indígena uma possibilidade de protagonismo em diferentes segmentos da vida, desde as artes à política, comportando uma multiplicidade de autores e vozes, de temáticas, de resistência, de criatividade e de ancestralidade.

Sem mediações que procurem ofuscar sua palavra, a voz indígena busca descatequizar o pensamento “branco” acerca das invenções sobre si mantidas pela academia e pela literatura. Além disso, neste espaço literário os indígenas também podem mostrar a potência estética de suas tradições, às vezes traduzidas para a bidimensionalidade do papel, às vezes citadas nos livros e mantidas entre si no seio de seus costumes. A publicização de sua voz vem de modo criativo enunciar a tradição ancestral, denunciar a violência histórica, ou criar ficções a partir das experiências de vida e costumes dos escritores. O fato é que, desde seu lugar de fala, a ancestralidade indígena, esses sujeitos alertam para a histórica opressão de suas poéticas, pela falta de reconhecimento de tudo o que foi legado para a sociedade ocidental, a recusa canônica das expressões indígenas e sua correlação com matrizes ocidentais. (DORRICO, 2018, p. 253).

O Movimento Indígena Brasileiro possibilitou o encorajamento de muitos indígenas a tornarem-se protagonistas de suas histórias e a assumirem seus lugares de fala. Sabe-se, pois, que, neste sentido, o caminho continua, e que há muito a ser feito em relação às literaturas indígenas e ao sistema de educação instituído.

### 2.3 MITOLOGIAS AMERÍNDIAS LATINAS – ABERTURAS OUTRAS A PARTIR DAS DIFERENÇAS

*Uma luz infinita surge  
através da noite originária,  
surge Nhamnadu Tenondegua,  
nosso primeiro pai divino com sabedoria infinita  
e com amor infinito. (POPYGUA, 2017, p. 15).*

Antes dos impérios coloniais chegarem ao Brasil, já existiam cosmologias e ontologias de diversas etnias que habitavam estas terras, abrangendo campos de filosofia, astrologia, metafísica e mitologia. Assim, a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés<sup>45</sup> (2006) ao discorrer sobre as mitologias ameríndias latinas<sup>46</sup> infere que Claude Lévi-Strauss<sup>47</sup>, ao refletir sobre o modo que o indígena americano pensa e faz sua leitura de mundo, destacou que há uma presença peculiar em relação ao cosmo e a condição de vida humana que estão presentes em mitos ameríndios como uma “abertura para o Outro”, sendo uma visão que está relacionada diretamente com a América Latina, por ser dela, estar nela e permitir percepções sobre ela. Percebe-se, pois, que o mito, ao ser visto como uma reflexão filosófica (PERRONE-MOISÉS, 2006) comporta a dimensão racional, que permite indagações acerca das ideias originárias de diferentes culturas explorando alternativas outras. Ao citar Lévi-Strauss, Perrone-Moisés (2006) entende que, nesta perspectiva plural, o mito é visto como reflexão e não como reflexo, explicando, assim, como as coisas são e permitindo pensar como poderiam ter sido. Enquanto possibilidade de abertura para o outro, este *outro* não se apaga na narrativa, ele vai se diferenciando e, nestas diferenças, o embate é o resultante de oposições. Estas oposições não são emparelhadas entre as personagens míticas, exemplificado pela autora pelo mito “de gêmeos” da tradição tupi:

Gêmeos imperfeitos na origem em ambos os casos, tornam-se cada vez menos “gêmeos” na reflexão tupi, cada vez mais “gêmeos” na grega. A formulação em código astronômico, como diria Lévi-Strauss, é cristalina neste sentido: os gêmeos tupis serão Sol e Lua, sempre desunidos no tempo e no espaço, e os dióscuros<sup>48</sup>, compondo uma única constelação, estarão sempre juntos. (PERRONE-MOISÉS, 2006, s.p).

<sup>45</sup> Beatriz Perrone-Moisés é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1996). Tem pós-doutorado EHESS-França (2003) e é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP).

<sup>46</sup> Utiliza-se “mitologias ameríndias latinas” no plural por considerar as mitologias de diversas etnias.

<sup>47</sup> Claude Lévi-Strauss – Antropólogo e etnólogo francês (1908-2009).

<sup>48</sup> São os gêmeos da tradição grega Castor e Polideuces (ou Pólux), filhos de Zeus e Leda, esposa do rei de Esparta. No mito, os gêmeos têm a mesma mãe, mas pais diferentes. Por isso, Polideuces era imortal, enquanto Castor não era. Segundo o mito grego, ambos compõem a Constelação de Gêmeos, permanecendo juntos.

Além deste exemplo ameríndio dos “gêmeos”, ressalta-se que em várias etnias indígenas das Américas há a presença de mitos assim intitulados, porém com diferenciações nas histórias narradas. Ainda que permaneça o fundamento mítico, nos mitos ameríndios latinos, as distinções em relação à alteridade do outro não são anuladas. Assim, ao refletir sobre o mito “Os gêmeos”, na tradição tupi, Perrone-Moisés (2006) evidencia que os elementos míticos que compõem a narrativa (dia/Sol e noite/Lua) também estão presentes em outros conhecimentos ameríndios como a astrologia, a filosofia e a metafísica:

A alternância entre dia e noite é, aliás, um dos elementos com que vários mitos ameríndios operam e constitui certamente uma via privilegiada para nos aproximar da filosofia ameríndia — pois que esse código é mais facilmente acessível do que outros, cuja compreensão exige um mergulho aprofundado nas cosmologias. Opostos, dia e noite se alternam e é preciso que mantenham sua oposição e sua alternância, para o bom andamento do mundo. (PERRONE-MOISÉS, 2006, s.p).

Para tal, a relação cosmológica existente no universo possibilita um espaço-tempo diferenciado para ambos – Sol e Lua – em que se permita que o mundo possa ter um bom andamento, mediante a alternância e as diferenças existentes entre eles, sendo constituintes fundamentais para o equilíbrio cosmológico. Sendo assim, o que está em jogo é a relação diferencial e o processo de diferenciação (PERRONE-MOISÉS, 2006), não é, necessariamente, a diferença que determina o ser diferente. O determinante deste processo está relacionado a fatores intermediários como as madrugadas, que permitem o alvorecer, e o crepúsculo ao anoitecer, que permite a chegada da noite. Estes fatores intermediários permitem fazer com que noite e dia se afastem e se aproximem, sem anular-se, favorecendo incorporações de situações diferenciadas nas narrativas que extrapolam o sentido “diferença”. Assim, diante da “ideologia bipartite dos ameríndios” de Levi-Strauss – que aborda o modo como os indígenas americanos veem e pensam a condição humana, em uma “abertura para o outro” através da diferença –, a antropóloga reitera que, nesta ideologia biparte dos ameríndios, a diferença é “essencial e fundante, mola do universo e força geradora, sob todas as suas formas. E correlativamente afirma que a identidade é estéril, que um mundo sem diferenças seria um mundo inerte, morto.” (PERRONE-MOISÉS, 2006, s.p).

Em termos de diversidade cultural e étnica, o continente americano é símbolo da pluralidade diversa de formas de concepção de mundo. É também o continente que segundo Perrone-Moisés (2006) sofreu o maior número de genocídios, por ser



alvo da devastação de etnias inteiras. Assim, considerando as teorias de Lévi-Strauss, desde o início da colonização, os europeus tentaram de diversas formas erradicar as diferenças culturais das etnias indígenas na América. Neste contexto de negação da diferença, Perrone-Moisés (2006) infere que:

Quando encarada como um problema, a diferença tem de ser eliminada, e os índios tinham de deixar de ser não-brancos. E isso não é apenas parte de nosso passado: ecoa no presente, de formas não menos violentas, diga-se de passagem. Também não por acaso, os ameríndios, ao contrário, mostraram-se, desde os primeiros contatos, interessados na diferença dos europeus, abertos, como sempre, para mais essa figura da alteridade e para o poder gerador de seus afastamentos diferenciais. A diferença é, para eles, tudo menos um problema a ser anulado ou superado. (PERRONE-MOISÉS, 2006, s.p).

Talvez, no imaginário europeu, a figura dos gêmeos Castor e Pólux, nos mitos gregos, permitia a ideia de anulação de etnias, porém a pluralidade singular deste continente não se rendeu por ter em sua cultura milenar um modo outro de ser, viver, ver e estar no mundo. Ademais, o apagamento proposto pelo sistema euro referenciado não se deu por completo, pois etnias indígenas ainda se ancoram em mitos originários que são contados em diferentes línguas, tradições e culturas em território brasileiro. Essas vozes ecoam em diferentes lugares da América, por ultrapassar fronteiras e limites, possibilitando que os princípios fundantes se fertilizem diante do que se constitui oposição e que sejam articulados por fatores intermediários ao dualismo narrativo. Estas contribuições étnicas e identitárias, em momentos contemporâneos, permitem oferecer a sociedade outro modo de ver o mundo e de estar nele, de cuidar e valorizar a singularidade que está na pluralidade. O valor filosófico e social das etnias, suas compreensões e visões de mundo fazem das populações ameríndias “patrimônios da humanidade que como tal devem ser respeitados e protegidos por cada um de nós.” (PERRONE-MOISÉS, 2006, s.p.).

## 2.4 LITERATURAS GUARANI TRANSFRONTEIRIÇAS

*Nossa concepção indígena, principalmente Guarani, é...  
Viver com plenitude, espaço, não ter a fronteira [...].  
(POPYGUA, 2017, p. 63).*

Pode-se dizer que alguns aspectos dos mitos fundantes continuam os mesmos, outros exigiram modificação/atualizações com o decorrer do tempo seja mediante a ação colonial, seja mediante alterações de perspectivas que precisaram ser atualizadas para dar conta do que se é proposto para o cotidiano dos Guarani. É imprescindível dizer que esses mitos foram sendo atualizados no espaço-tempo conforme a necessidade que os Guarani tiveram diante das intervenções socioculturais e políticas. Com a modernidade, os Guarani passaram a utilizar outros meios, além do oral, para narrar suas histórias, passaram a transpor suas narrativas orais para a escrita e os audiovisuais performáticos. Assim, é preciso compreender os mitos guarani como narrativas mitológicas não fixas, que se modificam e se atualizam com decorrer do tempo, considerando que, mesmo com diferentes atualizações, o essencial do mito guarani permanece como, por exemplo, o fundamento da palavra original. No entanto, pode-se perguntar como os Guarani estão resolvendo a questão mitológica e espiritual em relação aos momentos nebulosos do que se diz tempo presente. Para este questionamento, que requer olhares atentos às demandas correntes, no mito é imprescindível olhar para a relação do Guarani com a terra, observando a visão poética e de resistência existente nas histórias narradas, como são percebidas diante da autoria de seus narradores e quais são os temas recorrentes. Entende-se, pois, que o mito ao ser narrado remonta a memória simbólica e ancestral de um povo, que o linguista Luis Carlos Borges<sup>49</sup> (2003) compreende que esta transcendência das memórias se remete ao fundamento mitológico de um povo:

---

<sup>49</sup> Luis Carlos Borges – Doutor em Linguística (Universidade Estadual de Campinas). Sua tese de doutorado (1998) intitulou-se *Fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbya*.

De modo geral, nas sociedades de tradição tribal/oral, o mito apresenta-se como uma estrutura complexa e multidimensional. Uma dessas funções é de ser a história verdadeira em que se funda a sociedade. Processando-se como memória atualizadora, o mito estabelece a ligação entre as várias gerações, permitindo criar um efeito identitário, através do qual a nação-povo manifesta uma consciência de homogeneidade e continuação [...]. Entendido, então, como narrativa fundadora que explica o presente a partir de eventos que se realizaram no passado imemorial (MALI, 1994), o mito funciona como um mecanismo aberto de fazer a história, que se sustenta na/pela memória. Deste modo, conquanto seja documento de uma história (ou de uma (re)memoriação), o testemunho mítico não se desenrola no linear das cronologias. (BORGES, 2003, p. 9).

Assim, enquanto primórdio de uma sociedade, os mitos a fundam partir destas explicações que se atualizam na consciência coletiva de um povo. Na obra *Ayvu Rapyta* existem elementos míticos fundamentais que são carregados de sentido, por tratarem de aspectos da ancestralidade e da cosmovisão dos Guarani. Subsequentes, as discussões míticas recentes atualizam assuntos ligados ao território, à territorialidade e as ações de mobilidades transfronteiriças que possibilitaram que as narrativas guarani fossem atualizadas sem que perdessem a sua essência original, simbolizada pela palavra. Assim, muitas narrativas transmitidas em diferentes aldeias são carregadas de significação mítica por trazerem *por* e *na* palavra o sentido original que fundamenta a sociedade guarani.

## 2.5 AS REPRESENTAÇÕES MULTIMODAIS INDÍGENAS – DAS RASURAS AOS DESAFIOS DOS LUGARES DE FALA

*Aos poucos, fui assimilando que a luta pela Terra tinha um grande significado: garantir o futuro para as crianças e afirmar a autodeterminação de nosso povo. (POPYGUA, 2017, p. 56).*

Diante da representação da literatura ao sul do Brasil, as pesquisadoras Ana Lucia Liberato Tettamanzy<sup>50</sup> e Eliana Inge Pritsch<sup>51</sup> referem que quando se trata de historiografia sulina, o nativo não é evocado, não aparecendo na história e na literatura do Rio Grande do Sul e quando aparece em textos literários é generalizado como “bugre” e “índio velho”, remetendo às imagens de fantasmas e tatus. Já as narrativas contemporâneas atestam a existência de indígenas neste espaço geográfico, sendo necessário superar a historiografia oficial e a história literária que não leva em conta a participação social do indígena. Com o processo de

<sup>50</sup> Doutora em Letras (UFRGS) e pesquisadora de literaturas ameríndias, narrativa oral, interculturalidade, pós-colonialismo, decolonialidade, poéticas da voz.

subalternização e impossibilidade de voz, a busca pela autonomia sobre as narrativas parte da compreensão dos elementos exteriores (língua e códigos relacionados à escrita). Adentrando às violências simbólicas, desde a catequização até a escolarização, alguns coletivos optaram por utilizar a escrita. Tettamanzy e Pritsch (2018) referem que a escrita surge como “[...] necessidade de resistência às longevas investidas do Estado em prol da sua integração, como sujeito “em transição” ou tutelado, a nação brasileira. [...]” (TETTAMANZY; PRITSCH, 2018, p. 93). A escrita literária indígena surge em meados da década de 1980, em paralelo com a criação das “escolas da floresta”, ao Norte do país. As primeiras publicações inicialmente visavam à formação de leitores em escolas indígenas, já que seus textos eram em língua materna ou bilíngues; posteriormente, surgiram publicações em português, devido a projetos editoriais para o público não indígena; por fim, as publicações passam a dirigir-se ao leitor não indígena e aos nativos, contemplando publicações em português, bilíngues ou nas línguas indígenas. Além dos textos de autoria, escritas e produções em parceria inauguram uma outra modalidade, que confronta diálogos entre parceiros indígenas e não indígenas, possibilitando um reflexões de autenticidade que permeia uma textualidade diferenciada.

Um exemplo desta modalidade citado pelas autoras é o texto produzido em coautoria do antropólogo José Otávio Catafesto de Souza e do cacique José Cirilo Pires Morinico sobre os *Fantasmas das brenhas*, referindo-se aos diálogos relacionados à cosmologia, às interpelações míticas e ao passado de não reconhecimento dos Guarani na historiografia sul-rio-grandense. É destacada a emergência territorial que surge como uma necessidade de sobrevivência dos Guarani contemporâneos.

Outro exemplo citado é o livro-CD *Yvy Poty, Yva’a – Flores e Frutos da Terra* organizado pelas professoras Maria Elizabeth Lucas e Marília Raquel Albornoz Stein (2012) juntamente com grupos de canto e danças tradicionais da região metropolitana de Porto Alegre que possui uma valorosa contribuição acadêmico-político-cultural-interétnica diante da fala, do canto e da performance. Neste sentido,

Esse repertório textual e sonoro amplia os limites do literário com a proposição de espécies poético-narrativas performáticas, atualizadas na convivência e no cotidiano e indissociadas de suas funções na sobrevivência cultural e espiritual. (TETTAMANZY; PRITSCH, 2018, p. 98).

---

<sup>51</sup> Doutora em Letras, área de Literatura Brasileira, Literatura Portuguesa e Literaturas Luso-Africanas, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É professora da UNISINOS.

Estas criações multimodais possibilitam a interação do nativo nos diferentes espaços (do social ao acadêmico), a fim de que, através das simbologias, textualidades, ilustrações, musicalidades e *performance*, o não indígena passe a compreender a cosmologia, a ontologia e as dimensões que envolvem a espiritualidade traduzida nas práticas sociais, desde cantos, danças, mitos, narrativas, imagens e textualidades acadêmicas.

Em relação aos textos acadêmicos, a dissertação *Mobilidade Mbyá: história e significação* de Ivori José Garlet que apresenta narrativas indígenas, e que a partir delas, o pesquisador interpreta as questões de mobilidade existente neste grupo, recuperando através das narrativas, os fundamentos míticos-religiosos existentes nelas. Os relatos mostram que os deslocamentos realizados são tentativas de se opor à vivência indigna e busca primordial de atingir a plenitude – simbolizada pela Terra Sem Mal.

Tettamanzy e Pritsch (2018) entendem que o meio audiovisual é uma forma de fortalecer os vínculos nas aldeias com os saberes que são narrados pelos anciões e líderes espirituais, através das *performances* e da vivência cotidiana. As pesquisadoras referem alguns filmes de autoria e parceria indígena que tratam aspectos da espiritualidade, da cosmologia, da territorialidade e experiências refletidas advindas dos contatos com a sociedade não indígena:

Outra produção de autoria dos originários nasce da parceria entre a equipe do *Vídeo nas Aldeias* (projeto coordenado pelo cineasta Vincent Carelli que oferece formação na linguagem audiovisual para jovens indígenas) e os jovens cineastas e realizadores Mbyá-Guarani formados nas suas oficinas. O DVD contém três filmes: *Bicicletas de Nhanderú* (2008), cujo fluxo narrativo acompanha os movimentos da espiritualidade de um de seus rezadores; *Desterro Guarani* (2008), filme histórico que reflete sobre o contato com os colonizadores e a perda dos territórios; e, por fim, *Duas aldeias, uma caminhada* (2011), registros autorreflexivos de duas comunidades, uma na Lomba do Pinheiro, periferia de Porto Alegre, e outra na vizinhança das ruínas de São Miguel das Missões. Em ambos encontra-se a apropriação criativa dos recursos audiovisuais, prática tradutória e intercultural conectada na sabedoria dos ancestrais. (TETTAMANZY; PRITSCH, 2018, p. 103).

Diante das diversas criações multimodais, cabe ressaltar escritos advindos de líderes e professores indígenas que estão utilizando o instrumento escrito para refletir sobre assuntos referentes à educação indígena e que estão buscando apoio junto às universidades para a divulgação de suas tessituras e contribuições referentes ao processo educacional brasileiro nas aldeias indígenas.

À vista das discussões literárias que envolvem as populações originárias, Tettamanzy e Pritsch (2018) inferem:

Eis o desafio lançado por esses novos escribas e suas criações intersemióticas: disputar um lugar de fala no campo literário e no campo cultural a partir – e não apesar – de sua diferença, desafiando os cânones a revisarem suas dobras, suas rasuras e seus domínios, porque antes das teorias há os fatos. (TETTAMANZY; PRITSCH, 2018, p. 106).

Desta forma a construção da imagem exótica dos fantasmas e tatus, ao sul do Brasil, que vagam e se embrenham no chão deve ser repensada. A autoria e coautoria de diferentes tessituras são maneiras de fazer com que as rasuras do passado sejam refletidas e reescritas, inclusive e, sobretudo por seus principais protagonistas.

## 2.6 MITOS GUARANI – REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA FUNDAMENTAL DA CULTURA

*São os mais velhos que lembram  
das histórias, que também,  
com certeza, através de Nhanderú.  
(COMIN, 2009, s.p.).*

Enquanto representação mítica, Adolfo Colombres (2005) evidencia que pensar o mito como fundamento da cultura de povo é perceber que, além de um símbolo antigo, universal, por estar presente na consciência coletiva pode-se dizer que constitui a parte mais significativa da realidade daquele povo, pois traduz um imaginário profundo, não se tratando de uma crença ou de uma mera fantasia ficcional. Um mito não expressa unicamente uma verdade, nele está o fundamento de um povo, as respostas que deram às perguntas primordiais/primeiras e os relatos fundacionais de cada cultura. Constituindo uma dialética entre o visível e o invisível (COLOMBRES, 2005) sobre o que se mostra e o que se oculta no mito, e diante disso, o sentido mais profundo se esconde, cabendo entender as simbologias presentes nele que vão desde o real ao sagrado, pois ele permite recuperar, atravessando as possibilidades, o que estava perdido, vivendo o cotidiano e imergindo-se em um mundo – espaço e tempo – transfigurado. No que se refere ao mundo indígena (COLOMBRES, 2005), tempo e espaço são classes que se distinguem ao pensamento europeu, pois no sistema europeu o tempo se esvai e o espaço permanece. Para os indígenas, o tempo desaparece com e como o espaço, mantendo uma relação sagrada, mas concomitantemente real. De forma mítica, ao

tratar da terra em que pisa-se, este espaço e tempo irreal necessita uma espessura compacta/densa, visto que para os Guarani, carece disto, é uma terra imperfeita, dentro do que se acredita como espaço e tempo mítico, pois somente a Terra Sem Mal é assim. Ela é o paraíso que o Guarani busca e quer alcançar. Para tal, percebe-se a importância da territorialidade do ser pessoa/corpo/alma guarani que ao pensar em fronteiras territoriais e em limites demarcados desencontra-se com o pensamento ocidental e, talvez, a crença mítica guaraníca na Terra Sem Mal seja uma das simbologias que permitem que os Guarani continuem caminhando e lutando pelo direito a vida, terra e cultura. O tempo mítico constitui-se do tempo primeiro, em que tudo começou (COLOMBRES, 2005), sendo considerado um tempo circular em que expressa na vontade humana o desejo de recuperar um tempo – espaço outro. Ao conhecer o mito, procura-se acostar o segredo da origem de uma cultura, dos tempos primeiros, representando uma zona carregada de sentidos, que traz consigo a esperança para um povo e a simbologia do pertencimento entre o sagrado e o profano. Assim, é o rito que, ao agir sobre o mito, sobre a verdade profunda de uma cultura, impregnada de sentido, atualiza as narrativas míticas, incorporando a elas simbologias outras que se fazem necessárias diante daquela verdade vivida por aquele povo.

Acerca das considerações sobre as narrativas míticas, Schaden (1974, p. 172) que estudou aspectos dos grupos guarani afirma que os Nhandéva, que realizaram várias migrações, já se conformaram com a inviabilidade de seu plano, para os Mbyá (Mbuá conforme refere Schaden) o mito continua presente em suas vidas como um de seus objetivos. Os Mbyá têm apego pela tradição ancestral de seus antepassados e não aceitam mestiços em seu meio, pois têm em suas cerimônias espirituais muitos rituais que estão ligados aos mitos. Assim, são vistos como “comunidades de culto fechadas”. Os Mbyá rememoram os mitos e, segundo Ladeira (2007, p. 46), buscam no território, uma terra semelhante à que é narrada nos mitos, pois neles encontram a descrição do mundo original em que seus primórdios tinham condições de viver em um lugar ideal para sua subsistência, mas principalmente para praticarem a espiritualidade e viver seus costumes ancestrais. Embora a território seja importante para os Guarani, eles não disputam a terra, pois para o seu sistema há o desapego de posses. De acordo com Ladeira (2007, p. 68), o que lhes interessa mesmo são pontos especiais no território que se autoreferem a

lugares preestabelecidos pelos seus antepassados míticos e que se reportam também a suas terras tradicionais, os lugares em que o Guaraní encontra as condições necessárias para viver sua cultura.

Segundo Ladeira (2007, p. 68), para os Mbyá a noção de terra está diretamente ligada ao contexto histórico cíclico, em sentido metafórico o território pode ser visto como infinito, cíclico e mítico, constituindo para estes indígenas o seu mundo, que vem de encontro ao que Colombres (2005) refere sobre a relação do mito como uma verdade profunda de uma cultura com o tempo-espaço primeiro no desejo de encontrar a esperança em um tempo-espaço outro. Estes indígenas que rememoram seus mitos, contidos de ritos, demonstram a notoriedade que estas palavras sagradas têm no cotidiano de suas famílias/comunidades atravessando gerações, assegurando a continuidade da tradição ancestral e da existência primeira de seu povo, num movimento de reafirmação de sua identidade e cultura.



### 3 NARRATIVAS MÍTICAS – DESDE AS BELAS PALAVRAS ÀS PALAVRAS DE RESISTÊNCIAS

*Nossa concepção indígena [...] é viver em plenitude, espaço, não ter fronteira, não ter divisão geográfica... isso não existia antes... (POPYGUA, 2017, p. 63).*

Entre caminhos descompassados que estes indígenas experienciaram, entre dores e angústias, mais intensamente com a colonização, em que o território ancestral guarani foi manchado com o sangue de seus próprios filhos, o corpo guarani foi coberto por cicatrizes que ainda sangram e são lembradas. Por outro lado, as raízes e a presença ameríndias foram escondidas e negadas tanto pelo colonizador como pelo Estado e precisam ser desveladas. Entre os descaminhos em que os Guarani foram alocados, tendo que se adequar à conjuntura, as narrativas míticas tornaram-se uma forma de lembrar as histórias e mitos de seus antepassados, atravessados um tempo-espaço outro.

Entre as palavras das narrativas míticas que compõem os mitos clássicos guarani, que vão se atualizando, à medida que a palavra ganha força e permite que esta seja narrada, interpretada e ressignificada por narradores, escritores, intelectuais, anciões e artistas indígenas permite que asserções em relação à cosmologia, antropologia, história e mitologia sejam refletidas e problematizadas. Para refletir sobre alguns mitos, este capítulo contempla desde narrativas míticas clássicas até as contemporâneas, apresentando amostras de narrativas em diversos suportes: livro, livro-CD, dissertação, tese e audiovisual de autoria e coautoria indígena.

### 3.1 AYVU ROPYTA – O FUNDAMENTO DA LINGUAGEM HUMANA – AS BELAS PALAVRAS NAS NARRATIVAS MÍTICAS POÉTICAS E A PROFUNDIDADE FILOSÓFICA

*O nosso autêntico modo de ser revele [...] E da mesma forma que escutei (dos antepassados) deveis ouvi-lo.[...]. (GARLET, 1997, p. 201).*

Ao apreciar a disposição poética da obra *Ayvu rapyta* precisa-se deixar que a experiencição sublime que há no ser leitor seja tocada pelo fundamento que a palavra guarani propõe. Entre uma palavra e outra, a simbologia disposta nas entrelinhas torna a narrativa repleta de sentido e aproximada da profundidade filosófica deste povo. Enquanto deixa-se tocar por tal poética inerente ao texto, as notas explicativas são complementos para uma melhor compreensão das narrativas míticas fundadoras, assim, ao deixar-se aquecer o coração com a palavra primeira, sente-se o vento que sopra ao irromper da noite originária, como um colibri que ao perceber o desabrochar da flor orvalhada saboreia e se emana com o seu perfume.

Assim, em 1959, León Cadogan, inalado por tal fragrância, fez surgir – junto a indígenas e dirigentes espirituais Mbyá – como na noite originária, um novo amanhecer para a etnologia e a literatura indígena paraguaia e latina com a publicação de *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, no Boletim 227 – Antropologia nº 5 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Brasil. Esta publicação foi possível graças a Egon Schaden (MELIÀ, 1992). A tradução dos textos míticos dos Mbyá-Guarani do Guairá começou na década de 1940, em que, após atravessar um conjunto colonial de desgraças, apagamentos, esquecimento e silenciamento, já não havendo quase vozes e ecos da antiga tradição guarani, ressurgia uma nova terra, um novo suspiro, um novo alento, a palavra guarani, *Ayvu Rapyta* (O fundamento da linguagem humana), que se tornou um clássico de expressão da literatura guarani. Foi publicada a segunda edição em 1992, em Assunção, sob a organização de Melià (1992), visto que Cadogan havia falecido em 1973, sendo a terceira versão editada em 1997, reimpressa da segunda versão. Na nota preliminar da obra, Egon Schaden (1958) infere que, além de textos míticos, a obra possui ensinamentos religiosos, os quais os dirigentes espirituais não revelavam a qualquer pessoa, afirmando que os textos parecem ter uma “pureza original”, ainda sem modificações e influências cristãs. Schaden (1958) ainda refere que outros coletivos guarani já traziam – neste

período – em suas narrativas alguns elementos do cristianismo e do mundo ocidental, como era o caso dos Mbyá que viviam na região de Encarnação – território argentino – e que pareciam ter assimilado algumas simbologias do cristianismo e da cultura ocidental. Ao se referir ao prefácio de León Cadogan, Schaden (1958) reconta aspectos de quando Cadogan foi iniciado na tradição, após ter liberado um membro da aldeia que se encontrava preso em Villarrica. Foi, então, que Cadogan conheceu os ensinamentos secretos – “*ñe’e porã tenonde, las primeras hermosas palabras*” (SCHADEN, 1958, p. 12) –, palavras que foram ditas a ele pelos indígenas da aldeia. Pensamentos místicos e filosóficos atravessados pelo amor sincero do Guarani permitiram que, mesmo transcorridos milênios, a essência mítica se conservasse, bifurcando-se (CADOGAN, 1959). Estes Mbyá viviam em pequenos coletivos do departamento de Guairá, Yuty ao Sul e San Joaquín ao Norte. Suas histórias se dividem em categorias comuns (acessíveis a quem quer conhecê-las) e sagradas (*ñe’e o ayvu porã tenonde* – as primeiras belas palavras). Estas são confidenciais aos membros da aldeia e foram compartilhados a León Cadogan por indígenas escolhidos, que as narrassem com idoneidade e dignidade, pois havia riscos de que os grandes dirigentes espirituais desaparecessem antes dos mitos guarani serem estudados. Como uma profecia apocalíptica, os principais dirigentes autores/narradores dos mitos – filósofos da floresta – tiveram destinos traçados: Pablo Vera, Kachirito, e Tómas Benitez morreram logo depois de escrito *Ayvu Rapyta*, mayor Francisco se erradicou em um porto em Misiones e Higinio foi executado. A obra também teve outros autores que são especificados no seu decorrer, alguns destes não são nomeados.

Nesta compilação, usa-se a segunda versão (1992), que é organizada por Melià e está disposta em 19 capítulos, em Língua Guarani e Língua Espanhola. Já no primeiro capítulo, intitulado *Maino i reko ypykue*<sup>52</sup> ou *Las primitivas costumbres del Colibri*<sup>53</sup> surge a personificação de um deus que ocupa lugar de destaque na mitologia ameríndia, é o pássaro primogênito que revoa por entre as flores do enfeite de plumas orvalhadas, *Maino i* – colibri. Na obra, também, há referência a outras espécies de colibris, também ditos “frutos do Sol” que nas narrativas aparecem também como heróis divinizados (MELIÀ, 1992). Entre excertos versados em

<sup>52</sup> *Maino i reko ypykue*– esta versão está anexada na íntegra ao final deste trabalho – anexo C.

<sup>53</sup> *Las primitivas costumbres del Colibri*- esta versão está anexada na íntegra ao final deste trabalho – anexo D.

guarani e espanhol, a quarta estrofe do primeiro capítulo apresenta a ocupação destacada do colibri no arco mítico guarani, por se tratar da personificação de um deus que é rememorado em rituais xamânicos diretamente ligado à noite primeira. Enquanto contemplação teológica e astrológica, ao desabrochar das flores orvalhadas, surge como manifestação deífica, *Maino i*:

Yvára apyre katu  
jeguaka poty  
ychapy recha.  
Yvára jeguaka poty mbytérupi  
guyra yma, Maino i,  
oveve oikóvy.<sup>54</sup>(MELIÀ, 1992, p. 24).

De la divina coronilla excelsa  
las flores del adorno de plumas  
eran gotas de rocío.  
Por entremedio de las flores del divino adorno de plumas  
el pájaro primogênio, el Colibrí,  
volava, revolotenado.<sup>55</sup> (MELIÀ, 1992, p. 25).

Em *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*, Pierre Clastres (1990) retoma este mito que abre o primeiro capítulo intitulado *O tempo de eternidade. Las primitivas costumbres del Colibri* em Cadogan (1959) e em Melià (1992), o mesmo mito é recontado em Clastres (1990) nomeado de *Aparecimento de Ñamandu: os divinos* e está traduzido em português. Segundo Clastres (1990), este mito fundador é considerado um dos pensamentos que mais orgulham as populações guarani. No desdobramento e desabrochar da flor, na noite originária, é *Ñamandu* (o Deus Criador) que se manifesta, sendo ele o próprio Sol e ao mesmo tempo flor (CLASTRES, 1990), que num coração de um Nada tenebroso galgado pelo vento, sem ser gerado, é *Ñamandu* que se desdobra em flor para ficar em posição ereta – característica do divino. Quando um humano tem o desejo de ficar ereto, clama em si a estima de se tornar divino. *Ñamandu* é a vida para os Guarani, por isso que a distância Dele torna-se a não vida. Assim, na noite que se perfaz na origem, o colibri se aplaina na flor que se descerra entre plumas e orvalhos:

No cimo da cabeça divina  
as flores, as plumas que a coroam,  
são gotas de orvalho.  
Entre as flores, entre as plumas da coroa divina,  
o pássaro originário, Maino, o colibri,  
esvoaça, adeja. (CLASTRES, 1990, p. 20).

---

<sup>54</sup> Tradução em guarani.

<sup>55</sup> Tradução em espanhol.

Esta estrofe também é versada na obra *O Trovão e o Vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani* organizada por Kaká Werá Jecupé (2016), *Os primeiros costumes do colibri* que aparece em tradução guarani e português. *O Trovão e o vento* apresenta em sua estrutura uma compilação dos mitos coletados e publicados por León Cadogan (1959) e reeditados por Bartomeu Melià (1992) e possui alguns textos que foram acrescidos pelo autor Kaká Werá Jecupé em forma de versos e prosa. Jecupé (2016) explica que a essência de *Tupã Tenondé* (Grande Som Primeiro) é *Ñamandu*, tecido pelo silêncio e vazio que diante da visão ancestral é considerado como o Grande Mistério Criador das Coisas Vivas. Enquanto Vazio que se manifesta como espaço e que ressoa sua eternidade ao vento, sendo a música primeira e última, é rememorado pelos Guarani ao serem entoados cânticos na *opy* à Grande Mãe Terra e ao Pai Primeiro, constituindo a música, uma característica da ancestralidade, um bálsamo que cura as feridas e cicatrizes e a voz, um sopro de vida (res)significada. “*Tupã Tenondé* apresenta-se como colibri, que é a grande expressão do sagrado para o povo guarani, pois é uma das primeiras formas de manifestação [...]” (JECUPÉ, 2016, p. 84). Mesmo parecendo frágil, o colibri<sup>56</sup> é provido de divindade, sendo aquele que provém da Morada de *Tupã*, por ter na sua presença a intuição espiritual de que se está no caminho certo.

Da divina coroa irradiam-se  
flores plumas adornadas  
em leque.  
Em meio às flores-plumas, floresce  
a coroa-pássaro  
do pássaro-futuro,  
luz veloz  
que paira  
em flor e beijo,  
que não voa voando. (JECUPÉ, 2016, p. 73).

Entre flores e colibris, Tettamanzy (2011) infere que o poema fundador guarani incorpora à sua gênese plantas e animais nativos (como a palmeira, o tatu), destacando que entre os Guarani contemporâneos existe uma esperança que faz arder estas narrativas míticas. Considerando o acirramento de conflitos territoriais e étnico-raciais no tempo presente, o surgimento dessas escritas no Brasil parece estar em convergência com as resistências à desterritorialização e à intensificação de práticas violentas e de negação da alteridade pela sociedade envolvente. Nesse

---

<sup>56</sup> De acordo com Jecupé (2016), o colibri também está presente em outras culturas andinas (inca,

contexto, a escrita se faz em forma de sensibilização, a fim de que os leitores não indígenas possam acordar seu coração como em um sopro de vida do vento mítico guarani.

As narrativas míticas e poéticas originárias que outrora ecoaram entre os Guarani e que surgiram em um tempo-espaço outro são recriadas entre os coletivos contemporâneos por tentar buscar na gênese a essência dos tempos primeiros, como forma de remeter a um tempo outro que já passou, mas que ainda está por vir.

Na obra *O Trovão e o Vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani* (JECUPÉ, 2016) há a referência na apresentação dos textos que um dos motivos pelos quais Kaká Werá decidiu viver com os Guarani em uma comunidade de periferia da cidade de São Paulo, em meados de 1980, foi por identificar-se com sua cultura ancestral e milenar. Na aldeia percebeu que as crianças e mulheres estavam adoecendo devido à poluição e à precariedade que os Guarani vivenciavam, como a falta de espaço para plantar mandioca, milho, raízes e grãos para o sustento das famílias. Os mais velhos tinham o desafio de defender aquele território, de promover a manutenção e o cuidado com a terra, pois é ela que proporciona o alimento, e principalmente, de dar continuidade aos cânticos sagrados todas as noites na *opy* (casa de rezas). Queria fazer algo e o fez começando por si. Em um relato em *Todas as vezes que dissemos adeus*, Jecupé (2002) revela como foi consagrado junto aos guarani, em São Paulo:

Eu sou Kaka Werá Jecupé, um txucarramãe que percorre o caminho do Sol, de acordo com a pintura do urucum escrita nesse corpo que guarda a história milenar do nosso povo, desde os Tubaguaçu primeiros, desde os Coroados primeiros, os primeiros Tupinambás – os adornados da plumagem do arco íris em cintilantes cocares, os que desde sempre desenham e talham as douradas flechas dos raios de Tupã – pelos tempos, luas e luas. Fui nomeado pelos guaranis da aldeia Krukutu e da aldeia Morro da Saudade, em São Paulo; consagrado por um velho pajé ao redor de uma fogueira, ao redor de cantos sagrados no Opy, a casa de rezas. Ao redor das estrelas de uma noite que foi tecida na quarta lua do ano da semente entonada amarela, de acordo com o calendário dos ancestrais. (JECUPÉ, 2002, p. 15).

Em meio aos cantos sagrados na *opy* numa noite estrelada – observando a astrologia conforme o calendário ancestral –, o velho pajé consagra Kaká Werá na cidade. Diante deste conhecer e adornado pela plumagem simbólica primordial, Jecupé passa a organizar a obra *O trovão e o vento* que além dos mitos originais

insere os cânticos do fogo sagrado, que por sua vez remetem ao fogo físico, ao fogo da luz e ao fogo do espírito (JECUPÉ, 2016) – fogo trino, que faz com que as palavras lidas/proferidas diante da chama aqueçam o coração de quem as lê/escuta/fala.

### 3.2 YVÝ POTY, YVA'A – FLORES E FRUTOS DA TERRA – A DIALÉTICA DA MÍSTICA E DA POÉTICA NOS CANTOS E DANÇAS TRADICIONAIS

*Depois de ter criado a origem das belas palavras,  
Nhamandu criou a fonte do amor,  
infinito e mborai, o canto sagrado.  
(POPYGUA, 2017, p. 18).*

Para as organizadoras Maria Elizabeth Lucas e Marília Raquel Albornoz Stein (2012), o livro-CD “*Yvý Poty, Yva'á*” (Flores e Frutos da Terra) – *Mbyá mborai nhendú* (Cantos e danças tradicionais Mbyá-Guarani) – traz no seu interior a composição artística de um arranjo de múltiplos sentidos, composto de experiências e aproximações interculturais que, diante da metafísica, produzem sonoridade e força imagética da palavra cantada Guarani. A obra, que é rica em expressão som-texto-imagem, combina com o protagonismo que o povo Guarani (crianças, jovens, mães, pais, avós, caciques, *Karaí*) vem buscando em espaços acadêmico-político-culturais interétnicos para a propagação da cultura material e imaterial que expressa a sua luta política perante a sociedade brasileira. No livro-CD com 14 faixas musicais, além da letra dos cantos sagrados em Língua Guarani, há a tradução em Língua Portuguesa acompanhada da explicação do significado e da importância que a musicalidade tem para este povo. A pesquisa foi realizada em três aldeias da Região Metropolitana de Porto Alegre/RS: *Tekoá Nhundy* – Estiva/RS, *Tekoá Pindó Mirim* – Itapuã/RS e *Tekoá Jataity* – Cantagalo/RS. Pode-se observar no mapa a localização das comunidades que participaram na publicação do livro-CD.

Figura 04 - Mapa das comunidades indígenas de Viamão/RS



Fonte: (LUCAS; STEIN, 2012, p. 28).

Estes cantos performáticos são simbologias que os Guarani vêm desenvolvendo ao longo do tempo, considerando que a voz e o canto entoados na *opy* evocam mitos originários. Lucas e Stein (2012) inferem que nesta compilação performática e estética há uma fusão entre o passado e o presente que está sendo narrado. Enquanto corpo político, a obra busca consolidar em seu interior, lutas e reivindicações dos Guarani contemporâneos entre frustrações, desterritorialização e negação. É também uma construção simbólica e estética que assegura a cultura material e imaterial das aldeias e que evoca aspectos dos mitos fundantes da cultura. Assim, o Guarani Agostinho Verá Moreira refere:



[...] Eu sei que a maioria Guarani está vivendo no meio dos brancos, mas a cultura é milenar, ninguém vai tirar isso de nós. [...] Sei que em todas as aldeias, aqui, nos outros estados, a cultura é a mesma, as aldeias têm casa cerimonial, todas têm. (LUCAS; STEIN, 2012, p. 18).

Que cantos são estes e que sentidos carregam? Que cantos ecoam na *opy*? Como esses cantos podem sensibilizar o coração de pessoas? A simbologia poética e mítica presente nos cantos faz parte da cultura e da tradição guarani, que pelo fundamento da palavra transpõem gerações e soam em forma de resistência e lutas por suas territorialidades. O Guarani Marcelo Kuaray Benites<sup>57</sup> expõe como alguns não indígenas estão próximos dos Guarani, sendo uma forma de denúncia das invasões territoriais. Apesar disso, resiste e acredita que existem alguns não indígenas que estão refletindo e percebendo que a cultura guarani precisa ser respeitada:

Hoje estamos no meio de não-indígenas. Os não-indígenas estão invadindo nossas áreas, e eu penso que não é assim que deve ser. Eu pedi para *Nhãnderú* para me dar força, para iluminar nosso caminho. Estou contente com isso, porque os não-indígenas estão vendo que os nossos grupos de cantos e danças, que têm músicas, cantos e sabedoria milenar.[...] Eu sei que os não-indígenas que trabalham com os Guarani acreditam que a nossa cultura é importante para divulgar e se respeitar o nosso modo de ser. Sei também que a maioria dos não-indígena não quer conhecer a nossa cultura, não quer respeitar, invade nossa aldeia, e com isso estamos sofrendo. Pode ser uma, duas ou três pessoas que nos ajudam, que respeitam a nossa cultura – a gente sabe que é guiado por *Nhãnderú*.[...] (LUCAS; STEIN, 2012, p. 21-22).

Percebe-se que mesmo com todas as desavenças causadas pelos não indígenas que invadem aldeias e continuam negando a existência dos Guarani, ainda assim, estes ameríndios continuam pedindo por *Nhãnderú*, fonte de força e guia dos passos dos grandes caminhadores. Neste fragmento de Marcelo Kuaray Benites (LUCAS; STEIN, 2012), percebe-se que a invasão nas aldeias, é ainda no século XXI um temor que as comunidades indígenas enfrentam. Os cantos e as narrativas que tomam as vozes dos indígenas, em visão poética, são ecos de resistência. A autoria destes cantores e narradores é uma forma de reafirmação de sua cultura, que se metamorfoseiam para dar continuidade aos mitos primeiros. Vherá Poty Benites da Silva<sup>58</sup> destaca que, para os Mbyá, “o canto e a palavra são desdobramento da essência divina de *Nhãnderú*, Nosso Primeiro Pai, criador de

<sup>57</sup> Marcelo Kuaray Benites, 22 anos, comentou durante a preparação do CD na Aldeia do Cantagalo, Viamão/RS, em 26/03/2008. A tradução do trecho foi realizada por Marcelo Kuaray Benites.

<sup>58</sup> Vherá Poty Benites da Silva, 21 anos, outubro de 2008.

tudo que existe [...]” (LUCAS; STEIN, 2012, p. 23) “O canto tem poder de curar as pessoas e fortalecer a vida comunitária. Assim, as músicas cantadas e performatizadas pelas crianças e jovens das aldeias comunicam o respeito profundo ao poder sagrado, a reciprocidade das relações, a expressão cultural e as reivindicações do povo. Acerca disto, pode-se observar elementos míticos presentes nos cantos que expressam a cosmologia, o caráter sagrado de entoar cânticos às divindades, a valorização da Terra Sem Mal (*Yvy Marãey*) e as composições estéticas de instrumentos e sons (LUCAS; STEIN, 2012). Em diversos cantos que compõem o livro-CD, elementos míticos reportam ao Sol, às danças sagradas, ao canto, às avós e avôs primeiros, entre outros. Um dos cantos do grupo *Nhãmãndú Nhemõpu’ã* chama-se *O mato (Ka’aguy)* que compõem a faixa 09 do CD.

*Ka’aguy ma Nhãnderú Tupã oejá vaekué/ Pave’i pegasus, pave’i pegasus,/ Ka’aguy ma Nhãnderú Tupã oejá vaekué/ Pave’i pegasus, pave’i pegasus,/ Oejá rireaema nhande mbará eté pave’i aguý revé/ Javy’á, javy’á.*  
 O mato foi deixado por Nhanderú Tupã para nós, para nós./ O mato foi deixado por Nhanderú Tupã para nós, para nós./ Porque o mato no foi deixado, todos juntos temos força até hoje, com alegria, com alegria. (LUCAS; STEIN. 2012, p. 69).

Este canto traz em sua poética aspectos relacionados à biodiversidade. Na literatura do século XIX os Mbyá eram conhecidos como “índios da mata” e supostamente descenderam de indígenas que evitaram contato com europeus, se refugiando em matas subtropicais do Guairá (Paraguai) e Missões (RS). Desenvolveram, assim, maneiras de sobreviver em matas e conhecendo diversos aspectos da botânica. O mato passa a simbolizar manutenção cultural, espiritual e física para os Guarani. Acerca disto, as devastações florestais, a expulsão de seus territórios tradicionais, os confinamentos em terras demarcadas pelo Estado-Nação são posições que subjugam-os e invisibiliza-os. No entanto, este canto é ainda um manifesto em relação ao cuidado com as selvas, entre elas a Amazônica, com a reivindicação aos territórios tradicionais e a demarcação e homologação de terras que causam constante apreensão aos Guarani, considerando que são visadas por não indígenas e pelo Estado. Ademais, quando neste canto é referenciado *Nhãnderú Tupã*, divindade Mbyá, a ele é confiado o poder das chuvas, dos ventos e dos trovões, e que em tom poético e místico pode se ecoar que enquanto chuva, cultiva e preserva as matas, enquanto relâmpagos, ventos e trovões, canta e grita entre a dor e a beleza, a alegria e a força que se perfaz com o sopro do vento, que leva as gotas de chuvas em terras infecundas. Ao deparar-se com esta poética, é

possível compreender a prerrogativa daqueles indígenas que ocupam lugares desapropriados para a vivência da tradição, e que entoam cânticos de força coletiva para conseguir superar a subjugação e a desterritorialização impostas pelo outro.

### 3.3 A TERRA UMA SÓ – DO MÍSTICO PRIMORDIAL AO POLÍTICO COLONIAL

*O tempo passou e eu,  
que cresci na luta pela  
Terra para meu povo [...].  
(POPYGUA, 2017, p. 58).*

Que terra é esta? Quem são e como vivem seus habitantes? Quem são os habitantes originários? Quem são os estrangeiros? Por que foi dividida? Ao realizar tentativas de solução a perguntas como essas no século XXI, esbarra-se em situações sócio-políticas que envolvem questões coloniais e que resultam no modelo que se tem na contemporaneidade. Nesse sentido, a obra em prosa *A Terra Uma Só* (*Yvyrupa*) de Timóteo Verá Tupã Popygua<sup>59</sup> (2017) aborda aprendizados e reflexões apreendidas enquanto o escritor indígena percorre a Mata Atlântica, na América do Sul, junto com os Guarani Mbyá (*Nhande’i va’e*). Entre o caminhar e o experienciar, a poesia presente nessa prosa e nas ilustrações das páginas é uma característica singular desta obra, que se utiliza da suavidade para realizar reivindicações sócio-políticas. Salienta-se, pois, que assim como Kaká Werá Jecupé, Timóteo Verá Tupã Popygua (2017) estudou a obra *Ayvu Rapyta* de León Cadogan e a partir de seus estudos e aprendizados, resolveu assentar neste livro reivindicações relacionadas aos direitos originários dos indígenas. *A Terra Uma só* faz parte de uma coleção nomeada Mundo Indígena, que reúne livros de diversos pensadores e intelectuais nativos que tratam desde aspectos da ancestralidade até os desafios emergentes que as coletividades indígenas enfrentam, na contemporaneidade, com a intervenção do *jurua* (não indígena).

Entre a cosmologia e a cosmografia guarani, Popygua (2017) elucida, através das belas palavras, as maneiras e as motivações que possibilitam fazer com que os

---

<sup>59</sup> Timóteo Verá Tupã Popygua – *Verá Xunu Popygua* (seu nome em Guarani) – Popygua que quer dizer “bastão, insígnia” nasceu em 1969, no que hoje é conhecida como Tríplice Fronteira, viveu seus primeiros anos numa aldeia em Misiones, Argentina. Com sete anos veio com seu pai para uma aldeia em Palmeirinha/PR. Aos doze anos fez uma caminhada por trinta dias à aldeia Morro da Saudade, em São Paulo. Em 1984, conheceu a luta pela Terra. Casou-se e tornou-se cacique da Terra Indígena Tenonde Porã, em 2003.

Guarani continuam cuidando de *Yvyrupa*<sup>60</sup> – motivações como o sentimento de pertencimento ao território tradicional (POPYGUA, 2017) e o fundamento da palavra – que foi concebida em um tempo primeiro e que vai sendo rememorada, no cotidiano, com a renovação cíclica da vida. Assim, a palavra proferida na oralidade alude a elementos míticos e culturais recorrentes nas narrativas deste povo. É perceptível que a palavra escrita não se limita unicamente na contingência do significado pragmático, já que a obra não se destina somente aos descendentes dos Guarani, tendo abrangência ao público não indígena, em tal caso, é uma ferramenta para compartilhar sabedorias cosmológicas e filosóficas e, em teor político, constitui-se um instrumento de luta, de denúncia dos extermínios e desigualdades existentes em um mesmo território. Há um embasamento da poética composicional nos mitos narrados em *Ayvu Rapyta* de León Cadogan (1959), dado que um dos textos que compõem a obra intitulado *Nhanderu Nhamandu Tenondengua – Nhamandu, Nosso Primeiro Pai* faz alusão ao primeiro mito da obra de León Cadogan (1959) que traz uma versão mais antiga sobre a noite originária e o colibri.

Uma luz infinita  
surge.  
Através da noite originária,  
surge  
*Nhamandu Tenondegua*,  
nosso primeiro pai divino,  
com sabedoria infinita  
e com amor infinito.

*Nhamandu* gerou *apyka*,  
assento divino.  
Nele surge o cocar divino de plumas,  
enfeitado com orvalho de flores:  
*jaguaka poty yxapy rexa*.

Por entre as plumagens de flores,  
*maino*,  
o pássaro primitivo,  
o colibri,  
voa no meio da noite originária. (POPYGUA, 2017, p. 15).

Acerca deste texto, algumas considerações são latentes para o desenrolar da noite originária (POPYGUA, 2017), pois *Nhamandu*, o Pai Primeiro, ainda não sabe como será o firmamento nem a localização de sua morada divina. Enquanto o momento criador se desdobra, o colibri oferece o néctar do orvalho das flores para

<sup>60</sup> Em introdução ao livro Maria Inês Ladeira (2016) explica que *Yvyrupa* remete à ideia do planeta como uma “plataforma terrestre sobre a qual Nhamandu edificou o mundo, percorrido e trilhado pelos

alimentar o pai primeiro diante do amor infinito de *Nhamandu* que ilumina a noite originária com a luz eminente de seu coração, pois ainda não havia Sol e a Terra ainda não tinha sido gerada. Na imagem retirada do livro, é possível visualizar o voo do colibri na noite originária.

Figura 05 - O colibri



Fonte: Popygua (2017, p. 16).

Diante da incomensurável sabedoria divina, o vento originário se movimentava, enquanto o divino se desdobrava. Assim *Nhamandu* fez nascer da chama e da neblina divina, as belas palavras – *ayu rapyta*. “Ele é o dono da palavra. Ainda não existe a Terra [...]. Todavia, permanece a noite primitiva.” (POPYGUA,

---

Guarani.” (Popygua, 2017, p. 09).

2017, p. 17-18). Ao criar as belas palavras, criou a fonte do amor divino e o canto sagrado, após estas três criações, *Nhamandu* gerou aqueles com quem dividiria as três criações. Gerou o Sol, seu filho de coração grande, que ilumina e aquece os demais corações; os filhos guardiões das fontes divinas: o pai da neblina, das chamas e do trovão, vento e brisa. Depois gerou a morada celeste e os firmamentos, o colibri está no sexto firmamento com o seu criador. Foi, então, que gerou a primeira Terra, depois plantas e animais. Aos guardiões (POPYGUA, 2017) foram dadas atribuições de proteger as fontes divinas: a fonte da chama, da neblina, do trovão e do Sol. Assim, foram criados também os seres humanos que passaram a orientar-se pelo ciclo da vida das criações. Ao lembrar o tempo originário, que surge com o anúncio e a chegada do frio, em um tempo-espaço constituído de março a setembro, rememora-se o descanso e desdobramento de *Nhanderu Nhamandu Tenonde*. Ao findar este ciclo, aproxima-se o ciclo do tempo novo, com a chegada de ventos bons, que é o tempo das chuvas e do calor, da renovação e do florescimento do ipê amarelo. É o tempo da primavera e do plantio, é o tempo de rememorar que *Nhanderu* se levantou. A Terra é um lugar sagrado (Popygua, 2017) dos homens e mulheres originários que descobriram mediante sua sabedoria espiritual que abaixo dela há uma grande fonte de água subterrânea eterna, que é nomeada pelos não indígenas Aquífero Guarani. A humanidade originária se orienta pelo brilho que há nas águas eternas e com as sabedorias espirituais que lhes foram concedidas, essas orientações se distinguem em cinco direções no espaço *terrestre* (POPYGUA, 2017): o centro da Terra (*Yvy mbyte*), onde o Sol se põe (*Ka'arua*), onde o Sol nasce (*Tenonde*), onde se originam os bons ventos (*Yvytu katu*) e o lugar dos ventos originários, ventos frios (*Yvytu yma*). Desde a criação, os avôs e avós caminham seguindo estas direções, a cada caminhada mantêm contato com plantas e animais que fazem parte da tradição dos Guarani. Nestes caminhos percorridos, fontes de aprendizados desde a botânica até a metafísica foram sendo repassadas, tornando presentes sabedorias milenares. Foi assim que os Guarani foram reconhecendo seu território tradicional para o cultivo de suas sementes e para a subsistência das famílias. No Brasil, há três rios que são importantes para os Mbyá, o rio Paraná, o rio Uruguai e o rio Iguaçu, por serem considerados três das seis maiores nascentes de água criadas por *Nhamandu Tenonde*, ainda hoje há aldeias nas proximidades dessas margens, locais em que existiam vários seres vivos aquáticos. A Mata Atlântica e a Serra do Mar são ricas em diversas espécies de

plantas medicinais e animais silvestres. Dito isto, Popygua (2017), ao mencionar suas vivências enquanto caminhador guarani, revela como conheceu muito cedo a luta pelo direito a terra, àquela que foi criada por *Nhanderu*, para os Guarani viverem em amplidão e sem fronteiras. Na aldeia em que vivia, nas décadas de 1970 e 1980, em São Paulo, os Guarani Mbyá se viram novamente obrigados a defender e lutar pela demarcação de suas terras, mesmo depois de tantos anos sem bandeirantes e bandeiras. Aos poucos, foi-se entendendo que esta luta não era somente naquela aldeia, mas que era uma constante em várias aldeias além fronteiras, era uma luta pelo Território Tradicional Guarani, que atravessava limites dos Estados-Nação, visando a garantia do futuro das crianças e a autodeterminação do povo Guarani. Ao tornar-se cacique da TI Tenonde Porã, em 2003, em São Paulo, Popygua passou a organizar, junto a outros líderes indígenas, um movimento que promovesse discussões sobre a cultura milenar e sobre os direitos conquistados diante da Constituição Nacional de 1988. A Comissão Guarani *Yvyrupa* foi criada para fortalecer e representar os coletivos indígenas no Brasil, aproximando relações com o Mercado Comum do Sul (MERCOSUL), com o objetivo de lutar pela regularização de terras ocupadas e garantir demarcações em territórios ancestrais. “[...] Até hoje, porém, a grande maioria de nossas Terras não foram reconhecidas nem demarcadas.” (POPYGUA, 2017, p. 59). Enquanto a luta pelos territórios tradicionais continua, a luta se abre contra grandes obras governamentais e privadas, que vêm destruindo com suas políticas, o meio ambiente, um exemplo é a Mata Atlântica. “[...] Sabemos que nossa luta vai ficando cada vez mais difícil, mas temos esperança de que o Estado Brasileiro possa, de fato, executar o que está escrito na Carta Magna do país: a demarcação de nossas terras [...]” (POPYGUA, 2017, p. 59).

*A Terra Uma Só* é uma obra que ultrapassa as linhas e as entrelinhas, as fronteiras e os limites, o centro e as margens, pois as palavras se densificam à medida que vão sendo apreciadas, os sentidos delas que começam com as revelações míticas vão se resignificando e se intensificam a ponto de aproximar-se das atuais realidades das aldeias guarani. Apesar da intervenção do *juruá*, os elementos míticos primordiais permanecem nas narrativas, conservando a essência, o fundamento da palavra, porém sendo necessária a realização de uma releitura a partir do contato com os não indígenas. Em relação a esta percepção, a obra surge como uma contranarrativa ao modelo de delimitação geográfico-espacial,

classificatório e civilizatório, tendo um viés político. Popygua (2017), ao atualizar as narrativas, incorpora as principais lutas dos indígenas, entre estas, a luta pelo território que necessita ser demarcado e garantido para a subsistência das gerações futuras. Cabe ressaltar aqui que a demarcação também é um limite, mas é um limite necessário para que os povos indígenas consigam viver suas tradições e culturas, constituindo uma necessidade vital. Outro aspecto abordado é a água, condição para a continuidade das diferentes espécies, assim, quando Popygua (2017) introduz nas narrativas a importância da água que está presente em território brasileiro, o Aquífero Guarani, percebe-se a inferência do *jurua* que surge novamente na narrativa.

Quando iniciou-se a organização do projeto que tornou-se livro, na 1ª reunião, em 27 de julho de 2005, em São Paulo, Popygua (2017) fez alguns comentários e que foram transcritos nos anexos do livro. Entre estes comentários, introduz uma breve explicação sobre o que constitui a concepção do Guarani em relação às questões de limites territoriais:

Nossa concepção indígena, principalmente Guarani, é... viver com amplitude, espaço, não ter a fronteira, não ter divisão geográfica... isso não existia antes... mas, quando os *jurua* chegaram, separaram. Por exemplo, hoje, por exemplo, tem Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai e Bolívia onde vivem os Guarani, mas pro Guarani, ainda não existe fronteira... por exemplo, se você pegar um mapa e colocá-lo aqui, vai enxergar uma linha que divide. É uma linha imaginária. De fato, se a gente olha no chão, ela não existe... (POPYGUA, 2017, p. 63).

Por conseguinte, os limites territoriais, concepções ocidentais, que são marcos de fronteiras entre países, estados, municípios foram sendo incorporados às narrativas com a interferência dos não indígenas. No entanto, o Guarani ainda rememora as orientações míticas de seus antepassados sobre o território tradicional guarani que está além das fronteiras nacionais inventadas e impostas pelo colonialismo:

Sempre falo isso, que o Guarani seja Guarani sempre... daqui cem anos, duzentos anos... por isso temos que preparar o alicerce, preparar o espaço onde as crianças vão viver... por isso, eu também quero que a Argentina, Paraguai, Uruguai, os guarani que vivem ali também tenham o mesmo pensamento. (POPYGUA, 2017, p. 64-65).

A preocupação em relação à continuidade dos coletivos e à subsistência das futuras gerações também é manifestada por Popygua (2017), que diante das incertezas em relação ao território, revela a importância de preparar o espaço e



ensinar as crianças a cuidar dele, pois é nele que se desenrola o modo de ser e viver a cultura milenar. É nele, também, que se produz o sustento das famílias e se cultiva a espiritualidade ancestral, que se renova com os cânticos, as belas palavras e os pajés:

Por exemplo, na nossa espiritualidade, os pajés... eles, através da força divina... a força da essência, através da força divina... a força da essência, através da cultura, da religião, eles têm contato entre eles em toda a terra. Então até hoje não tem essa fronteira, que jamais a fronteira vai dividir esse vínculo espiritual... (POPYGUA, 2017, p. 65).

Este trecho retoma, na mitologia, as condições da Terra Primeira, em que não havia limites e os Guarani podiam viver e transitar livremente. Mesmo com as condições limítrofes existentes, ainda assim, a espiritualidade é sinal de continuidade e de revitalização da essência do Guarani que está diretamente relacionada à experiência mítica de seus antepassados, tempo-espaço em que não há fronteiras. Ensinar as crianças e os jovens sobre a cosmologia e a mitologia é permitir, além de conhecer, a continuidade das gerações e da cultura:

Não quero jamais que o conhecimento que temos se perca [...]. Riqueza para nós não é ter dinheiro, a riqueza para nós é a vida, é ter saúde, é ter território, [...] por isso, eu quero unir nosso povo com toda a sua sabedoria na *Yvyrupa*, essa terra que é uma só e não tem fronteiras. (POPYGUA, 2017, p. 65).

O trecho anterior indica as condições para que o Guarani consiga viver, entre elas, a vida, a saúde, o território, enfatizando que a terra é única e não possui fronteiras. Em forma apocalíptica, revela que a humanidade precisa destas condições para viver com dignidade e harmoniosamente. No entanto, esbarra-se em condições do capitalismo que evidencia formas de poder econômico e político que dificultam o exercício destas prerrogativas. Junto a este sistema, ao referir sobre as questões educacionais defende que:

Temos que criar caminhos, sempre falo para os jovens, porque eles são o futuro... eles sabem que têm que estar preocupados, infelizmente, eles têm que caminhar em dois caminhos diferentes... estar na escola, estar estudando, tendo disciplina [...] e eles têm que ter o conhecimento da essência, da sua raiz, de sua origem... (POPYGUA, 2017, p. 64).

É difícil para a criança ou o jovem guarani ter que caminhar na dubiedade de dois mundos tão diferentes: aquele que eles conhecem, ensinado pelos seus pais e avós, e aquele que lhes é ensinado na escola, nas diferentes disciplinas. Para tanto, estas crianças e jovens precisam entender os conhecimentos que são ensinados nas aldeias e, depois, na escola.

Nós temos uma história contada completamente diferente da dos brancos... nós temos uma geografia nossa, até a formação do universo, a formação do mundo... dos Guarani é completamente diferente da dos brancos... porque existem várias teorias [...]. O Guarani tem força de memória, para ele extrair sua sabedoria, seu conhecimento, ele tem que buscar isso na essência, tem que buscar força cósmica para ele ter essência... (POPYGUA, 2017, p. 64).

O Guarani tem em sua memória a força da sabedoria milenar, por isso, sua essência, sua sabedoria e seus preceitos míticos permanecem.

### 3.4 OS FILHOS DE ÑANDERU – OS GRANDES CAMINHADORES

[...] *Por ser este o modo de proceder de Nossos Pais. Que desde os primórdios não se fixaram. [...].*  
(GARLET, 1997, p. 203).

Por que caminham os filhos de Ñanderu? Este é o título da primeira narrativa que compõe a dissertação de mestrado do historiador Ivori Garlet (PUCRS). A pesquisa nomeada *Mobilidade Mbyá: história e significação*<sup>61</sup> apresenta aspectos de como foram os primeiros contatos, confrontos territoriais, relações culturais e sociais e sobre a cosmologia guarani. O pesquisador Ivori Garlet (1997) coletou junto aos Guarani, narrativas que foram usadas em sua dissertação como corpus para uma pesquisa histórica. Aqui, uma destas narrativas incorporadas a este trabalho, porém interpretadas sob um viés literário, salientando que por sua composição, podem ser utilizadas por viés outros.

Nos mitos fundantes registrados em Cadogan (1959), Melià (1992), Clastres (1974) e Jecupé (2016), pode-se perceber que a cosmovisão e a ontologia embasam o modo subjetivo com que o Guarani entende o mundo. As ideias mítico-filosóficas desse povo sobre a existência da vida fundamentam-se num espaço-tempo cíclico. Assim, os diferentes papéis que o guarani ocupa na sociedade – desde o ser criança, ser mulher, ser mãe, ser pai, ser pajé, ser líder espiritual e político –, a forma de viver e conviver com os parentes, as relações de contato e interétnicas vão constituindo o ser individual/coletivo, suas perspectivas culturais e sua maneira de se movimentar no território. Principiando da perspectiva da Terra, sendo única e habitada em harmonia entre os diversos povos, sem necessidade de

<sup>61</sup> A dissertação *Mobilidade Mbyá: história e significação*, de Ivori Garlet, está disponível para acesso físico na Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

marcos limítrofes e fronteiros, o que favoreceria a mobilidade do Guarani no território. No entanto, não tendo as devidas garantias territoriais e de mobilidade, as lutas pelas demarcações e posse de terras indígenas tradicionais tornam-se uma necessidade de garantia para a sobrevivência dos Guarani. Sabe-se, pois, que mesmo em TIs que são demarcadas ainda há indígenas que sofrem com invasões territoriais, ideológicas e religiosas de não indígenas.

Em sua dissertação, Ivori Garlet (1997) apresenta esta mobilidade e a relação com o caminhar e com o caminho em algumas narrativas evidenciando que os caminhos de Sul a Norte ou vice-versa recordam a terra primeira, as aspirações que permeiam o ser caminhante do Guarani e as relações entre o caminhador e o território que permitem o caminhar, mesmo em um descaminho. As narrativas possibilitam perceber que as visões cósmicas sobre as diversas formas de relatar os mitos fundantes vão se transformando de acordo com a circunstância, em um tempo xamânico que é o de Ñanderu, mas que simultaneamente dialoga com as discussões de resistência e de política, principalmente em narrativas contemporâneas. Inclusive, quando estas narrativas vão abarcando a cosmopolítica e a cosmoecologia territorial e geográfica, o que está em jogo não é necessariamente o espaço limítrofe que pode ser ocupado por um coletivo guarani, mas sim o lugar onde este indígena possa viver sua alteridade em condições humanas. Então, quando surge a presença do não indígena na narrativa, o profano passa a ocupar um lugar sagrado, pois, ao incorporá-lo ao mito, o Guarani passa a lidar com uma circunstância de num evento que marca a “diferença” – diferença que não é negada ou apagada – que passa a ser usada como um argumento circunstancial para – mesmo que em forma poética – perceber a presença do outro. Um outro que foi tão incisivo que não pode deixar de ser narrado em narrativas contemporâneas por trazer aspectos que marcaram a vida e a história do povo originário em questão.

A narrativa<sup>62</sup> nomeada *Por que caminham os filhos de Ñanderu?* tem na representação da divindade Ñanderu o provimento da palavra aos Guarani que também é tida como representação da memória passada e futura. É na palavra que as revelações, os costumes, as narrações e a escuta são transmitidas, rememoradas e (re)produzidas. É pela palavra que a sabedoria guarani é vivenciada

---

<sup>62</sup> Narrativa na íntegra – Anexo E.

em forma de cânticos e rituais. É também na escuta da palavra que o aprendizado vai sendo entendido e revelado. Assim, nesta narrativa, o Guarani Mário Brissuela<sup>63</sup> projeta que para seus ouvintes “O nosso autêntico modo de ser se revele./ E para que sempre nos recordemos disto/ E da mesma forma que escutei (dos antepassados) deves ouvi-lo.” (GARLET, 1997, p. 201). A palavra – revelação primeira – faz com que os Guarani contemporâneos rememorem a tradição de seus antepassados míticos, por ter neles a base filosófica e ontológica da cultura de seus ancestrais. Assim, Brissuela poetiza:

Por ser este o modo de proceder de Nossos Pais.  
 Que desde os primórdios não se fixaram.  
 Sigo até agora, com efeito, escutando  
 Aquilo que eles escutaram  
 Para não esqueçamos os costumes de Nossos Pais.  
 Já atingimos, também, as terras do Brasil  
 Então Ele poderá dizer:  
 “Bem! Agora podes retornar,  
 Volte outra vez às terras da Argentina  
 E construa lá o assento dos teus fogos.”  
 Se assim Ele falar, vamos retornar.  
 Iremos novamente até o Paraguai.  
 Até alcançarmos a Morada de Tupã. (GARLET, 1997, p. 203).

Percebe-se que os caminhos, os deslocamentos e a mobilidade são suleados pela palavra, por se tratar da revelação de uma memória futura e, também, transfronteiriça. Observa-se que o marco geográfico e político surge na narrativa ao nomear espaços territoriais, porém retomando o território tradicional e a territorialidade proposta na relação com a terra e o caminhar. Assim, quando o Guarani Brissuela refere “Simplesmente espalharam-se em todos os lugares/ E, desde então, não paramos e não podemos nos deter?” (GARLET, 1997, p. 201), relata aspectos da territorialidade do guarani diretamente relacionados com o modo de ser e viver no território tradicional. Movimentado pela palavra, pela lembrança e memória futura procura encontrar um local que permita o aperfeiçoamento da sua existência. Um lugar que tenha condições ideais para viver em plenitude, em que possa plantar e colher, provendo o alimento das crianças, de preferência, em selvas e matas:

---

<sup>63</sup> Narrativa coletada por Ivori Garlet em fevereiro de 1996, na aldeia *Teko'a Ka'aguy Pa'ü*, em

[...] A selva, em toda a sua extensão,  
 Destina-se ao aperfeiçoamento da nossa existência;  
 A esta finalidade nos serviam as selvas:  
 Para que pudéssemos viver dessa forma (perfeita/plena).  
 Para que proferíssemos belas palavras  
 Ñanderu, efetivamente,  
 Infundiu-nas no princípio dos tempos.  
 Tendo-nos provido de palavra,  
 Tendo feito com que nos erguêssemos  
 E sendo formoso o leito das selvas [...]. (GARLET, 1997, p. 202).

A rigor, as devastações das selvas e das matas atestam o desequilíbrio social a que a natureza e a vivência humana estão expostas. Urge a necessidade de uma condição outra que está relacionada com a cosmoecologia e a biodiversidade natural, visto que espécies nativas (fauna e flora) estão desaparecendo com a intervenção humana. Com a recuperação de territórios tradicionais, os próprios Guarani vêm realizando revitalizações de áreas devastadas e plantando sementes tradicionais por considerar a conexão existente entre a cosmologia e a fundamentação mitológica e espiritual de seus antepassados. É perceptível, nesta narrativa, que os Mbyá têm receio dos “brancos”, pois estes já enganaram seus antepassados em períodos coloniais, mas isto não os impede de ter na palavra e tão somente na palavra a superação dos males causados aos Guarani até que algum dia os Guarani possam alcançar novamente o equilíbrio de um tempo anterior. Um tempo-espaço em que possa se viver em plenitude e harmonia com outros povos e com os não humanos que, igualmente, constituem suas relações.

Um dos principais receios destas coletividades diz respeito ao território e as questões relacionadas às situações de desterritorialização (GARLET, 1997), ou seja, a perda do território original, que é entendida por estes grupos como unidade geográfica contínua. Desta forma, a maneira encontrada de ampliação territorial é mediante aos processos de reterritorialização – realocação no espaço –, em que os grupos realizam movimentos migratórios, buscando espaços para se realocarem. Para que esta mobilidade e o processo de realocação territorial ocorram, é necessário que haja um fundamento por parte do grupo, tanto para a importância de permanecer em um determinado espaço como para a situação de incorporação daqueles territórios que são expandidos. Garlet (1997) assevera que uma das principais justificativas apoia-se na memória deste povo, que é constantemente, recordada através dos mitos primordiais. No mito de criação da Terra Primeira

(CADOGAN, 1959; MELIÀ, 1992; CLASTRES, 1990; JECUPÉ, 2016) é possível perceber a relação com o território, já a partir da engendração da vara de insígnia de Ñanderu, o firmamento se desdobra e repousa nela. Em seguida, Nãmandu cria a palmeira eterna, colocada no Centro da Terra (CLASTRES, 1990) e as outras palmeiras que a sustentam: Karai (leste), Tupã (oeste), Ventos bons (norte), Tempo originário (sul). Esta narrativa mítica vai se atualizando à medida que eventos históricos vão surgindo, como a invasão do não indígena, que também recebe lugar de representação na mitologia ameríndia. Assim, pode-se afirmar que o propósito de Ñanderu (anexo F) era que indígenas e não indígenas vivessem em harmonia, mas o não indígena não respeitou os preceitos de Ñanderu e invadiu a selva, como um gafanhoto que destrói tudo o que vê pela frente, adentrando nas narrativas míticas inclusive.

Os fatos, locais e personagens históricos (GARLET, 1997) são incorporados aos mitos, reformulam as noções de território para estas coletividades, pois são tão incisivos que precisam ser readaptados na reconstrução do discurso mítico como uma necessidade de compreender e explicar as relações interétnicas – que obrigam os povos autóctones a elaborarem respostas diante da conjuntura construída historicamente – mencionadas nas histórias de contato. Constituindo-se, assim, a justificativa pela qual estes grupos têm a necessidade de realizar migrações e reterritorializações para a reelaboração do processo memorialístico mítico buscando novos espaços para serem incorporados ou retomados.

### 3.5 RESSURGINDO DAS CINZAS – SIGNIFICAÇÃO DO PASSADO MÍTICO E COSMOLÓGICO NAS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

*Esse lugar foi feito pelos nossos ancestrais.  
É um lugar de reza, para ficarmos fortes,  
para termos coragem.  
(MORINICO; SOUZA, 2009, p. 318).*

Enquanto a questão da invisibilidade e da desvalorização das alteridades autóctones segue mascarada pela força central do poder econômico, os impasses relacionados a demarcações territoriais, saúde pública, educação e saneamento básico são observados pelo Estado-Nação com vistas grossas mediante a ataques realizados por latifundiários, madeireiros e proprietários de grandes empreendimentos. Estas posturas demonstram mais uma vez à sociedade que o

indivíduo subalternizado deve permanecer à margem, visto que não gera poder econômico ou deve ser despossado de seu território e integrado à civilização para produzir capital de giro econômico. Neste sentido, de acordo o etnoarqueólogo José Otávio Catafesto de Souza (1998), em sua tese de doutorado intitulada *Os Fantasmas das Brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de populações originárias no sul do Brasil (RS)*, a invisibilidade insólita vivenciada pelos Mbyá no Rio Grande do Sul torna-se, por vezes, visível diante de padrões estéticos de marginalização social. Exemplo disso é a situação dos Guarani que vivem próximos às rodovias, em periferias urbanas, ruas e praças das grandes metrópoles, sem ter as condições básicas para a sobrevivência. Para tanto, Souza (1998) infere que diante de questões etnográficas que estão em jogo, os Mbyá, mesmo em condições precárias, resguardam sua alteridade identitária e cultural diante da miséria, da marginalização e da subalternidade a que estão submetidos. Deste modo, Souza (1998) entende ser necessário informar a sociedade e ao poder público os diagnósticos dos problemas enfrentados pelos indígenas, mas, sobretudo, apontar alternativas que possam vir a solucionar estas situações socialmente injustas. Há críticas por parte de Souza (1998) em relação à demarcação das terras indígenas pelo poder público, referindo que, em muitos casos, uma simples proposta de compra e demarcação de Terras Indígenas é denegada ao ingressar em palco nacional e esbarra em questões de inconstitucionalidade e em debates que contestam a desapropriação de territórios tidos como civilizatórios. Sem ainda mencionar os debates relacionados às políticas indigenistas e de caráter religioso que tornam insólita a realização do objetivo final, que é a demarcação. Desta forma, Souza (1998) questiona:

[...] Literalmente, então, teremos que demarcar a faixa de domínio das estradas, onde eles hoje sobrevivem, como Terra Indígena? Entretanto, a negação de atendimento ao pedido dos Mbyá apenas reedita o velamento, uma nova versão resguardando os mesmos princípios denegadores das alteridades autóctones. [...]. (SOUZA, 1998, p. 234).

Embora deva-se, sim, acionar os órgãos de poder público em torno das demarcações e integração de posse dos povos originários, é preciso manter os pés no chão e saber que há um longo caminho a ser percorrido, a ser lutado e conquistado, não podendo unicamente depositar crenças utópicas em caminhos de centralidade de poder do Estado-Nação, pois sabe-se dos interesses econômicos e

políticos que pairam sobre a sociedade que diz ser civilizada, e que alguns chamam de democrática.

Quanto ao vasto direito sobre o território tradicional (SOUZA, 1998), existem dificuldades que envolvem gerações de descendentes europeus. Não adianta, simplesmente, solicitar para que estes saiam de suas terras e responsabilizá-los unicamente pela situação dos indígenas contemporâneos. “É necessário chamar ao Estado-Nação a responsabilidade histórica no reverter o processo de denegação das territorialidades autóctones, já que foi ele o principal difusor da política de enfrentamento interétnico.” (SOUZA, 1998, p. 242). Desta forma, é também o Estado o responsável pelo custo de propriedades que venham a ser adquiridas para empossar coletivos indígenas, havendo um longo percurso a ser percorrido e dialogado em torno deste referencial.

Entre as caminhadas e mobilidades dos Guarani entre Paraguai, Argentina e Brasil, famílias de Guarani, principalmente de Mbyá, transitavam pelas regiões das Missões (RS), sendo um marco tradicional de seus antepassados (SOUZA, 1998) rememorado pelos Guarani contemporâneos que, ao migrarem em seu território de trânsito, acampam no local e em seus entornos para recordar as histórias do genocídio guarani e ensinar seus descendentes sobre as batalhas sangrentas em que a região missioneira verteu com o sangue de seus parentes. Desta forma, “A cidade de São Miguel não tem nada de paraíso idealizado pelos Mbyá. É, sim, um ponto de referência histórica e mítica recordado pelos mais velhos ou mesmo lugar onde já residiram no passado [...]” (SOUZA, 1998, p. 238), constituindo-se um lugar de aprendizado, evocação espiritual e representação mítica, já que o entorno físico-geográfico não compreende aspectos físicos e territoriais que favorecem a vivência do modo de ser destes indígenas.

O cacique guarani José Cirilo Pires Morinico<sup>64</sup> e o pesquisador José Otávio Catafesto de Souza (2009) publicaram um artigo nomeado *Fantasmas da Brenhas Ressurgem nas Ruínas: Mbyá-guaranis relatam sua versão sobre as Missões e depois delas*, evocando situações e dificuldades encontradas atualmente, visto que a existência destes povos é, por vezes, encarado como um problema social. Refletir sobre um assunto que nomeia as populações indígenas já provoca reações adversas na sociedade, desde preconceitos, falta de interesse sobre estas temáticas

---

<sup>64</sup> José Cirilo Pires Morinico – Cacique Guarani Mbyá.



ou mesmo desconhecimento sobre elas. Morinico e Souza (2009) afirmam que há concepções elitizadas que asseguram que o indígena legítimo é aquele que vive isolado na Amazônia, na Bolívia e no Paraguai. No entanto, existem pesquisas antropológicas e etnográficas que comprovam que este conceito pode ser compreendido como uma criação do imaginário ocidental, pois não são as relações de contato que vão definir quem pertence à etnia em questão. Assim, Morinico e Souza (2009) ressaltam a relevância de divulgar os resultados das pesquisas sobre os diferentes grupos originários para diminuir o desconhecimento populacional sobre o assunto e, talvez, assim, transformar a concepção preconceituosa e discriminatória velada existente na sociedade brasileira. É neste sentido que pensadores latino-americanos vêm desenvolvendo pesquisas e criando epistemologias que possam sulevar pensamentos e promover olhares outros diante da diversidade cultural e de saberes existentes na América Latina e Caribe.

Em sentido de denúncia aos desmatamentos das florestas e selvas tradicionais, a depauperação da biodiversidade, a degradação dos recursos naturais não renováveis e o consumo desenfreado em prol do capitalismo levam muitos indígenas a traçar estratégias de sobrevivência, mas também de luta e resistência. Assim, também a invisibilidade insólita (SOUZA, 1998) ressurgiu e os torna visíveis causando estranhamento e rechaço (MORINICO; SOUZA, 2009), pois, afinal, pelo pensamento euro referenciado, “São índios, não deviam estar aqui!” Dito isto, complementa-se: “Estão!” e, torna-se cada vez mais necessário retirar do esquecimento e do silenciamento as injustiças feitas e os velamentos contínuos. “[...] Vozes antes silenciadas agora surgem reivindicando contar sua versão dos acontecimentos, para questionar a legitimidade das perdas que sempre tiveram. [...]” (MORINICO; SOUZA, 2009, p. 303). Esta reivindicação do lugar de enunciação de intelectuais, artistas e narradores indígenas é uma maneira de fazer ouvir àquelas vozes que foram silenciadas com os processos coloniais. Assim, conforme Morinico e Souza (2009), muitos Mbyá-guarani ressurgem das cinzas (arqueologia) das ruínas de São Miguel para reescrever e reivindicar as suas contribuições históricas e ocupar o seu lugar de fala.

As Ruínas de São Miguel (MORINICO E SOUZA, 2009) possuem representatividade nas narrativas por sintetizar mediante sua arqueologia um marco histórico que simboliza materialmente – os sítios arqueológicos, as peças artísticas e os materiais arquitetônicos – um passado guaraníco que permeou histórias e

narrativas de contato e, que, na contemporaneidade, mesmo em meio às ruínas, os fantasmas ressurgem em forma de solicitação de reconhecimento das prerrogativas guaraníticas, reivindicando o sentimento de pertencimento e a ligação com São Miguel. Morinico e Souza (2009) afirmam haver uma razão escatológica das ruínas ligada à temporalidade mítica que se relaciona com o evento mítico *Dilúvio*<sup>65</sup>, que destruiu a Terra Primeira (*yvy tenondé*) em épocas tão remotas, mas que são lembradas nas histórias narradas aos descendentes guaranis. Ao expressar ideias sobre os antigos guaranis, o *Karaí* Adolfo fala sobre a importância de seus descendentes conhecerem as ruínas.

Esse lugar foi feito pelos nossos ancestrais. É um lugar de reza, para ficarmos fortes, para termos coragem. Nós estamos aqui lutando, neste sítio, nosso lugar. Nossos ancestrais nos mandam rezar. Por isso trago meu neto para conhecer esse lugar. Esse lugar é verdadeiro para nós. Aqui nós lembramos dos nossos ancestrais. (MORINICO; SOUZA, 2009, p. 318).

Diante da compreensão da cosmopolítica e da relação mitológica existente entre estes indígenas, a reflexão (MORINICO; SOUZA, 2009) e a interpretação dos significados míticos e cosmológicos devem acontecer com cautela para que sejam evitadas precipitações.

É preciso também ficar imbuído da poética e da estética mbyá-guarani manifestas na fluidez dos discursos, que acabam sempre por correlacionar o lugar concreto – São Miguel – como temas cosmológicos mais substanciais, como são a origem e o destino dos cosmos, dos deuses, das terras criadas e destruídas, dos espíritos e das propriedades que animam coisas, plantas, animais, pessoas e mesmo os mortos. (MORINICO; SOUZA, 2009, p. 312).

Esta poética repleta de sentidos que manifesta em sua significação as perspectivas cosmológicas e que representam uma ruptura no senso comum e arbitrário é um componente de reivindicação política que retrata a profundidade do pensamento filosófico dos Mbyá em relação às cicatrizes de seus antepassados e futuro de seus descendentes. Desta forma, encontrar sentidos nos mitos guarani (MORINICO; SOUZA, 2009) representa o reconhecimento dos processos discursivos que expressam em sua profundidade aspectos de ordem emocional, afetiva e psíquica que contemplam as narrativas míticas que compõem a existência dos Guarani. Assim, estas narrativas que transmitem a significação cosmológica e mítica são formas de continuidade das futuras gerações por revelar em sua essência aspectos identitários que compõem a memória coletiva de um povo. Diante das

---

<sup>65</sup> O *Dilúvio* – Texto mítico que compõem a obra *Ayvu Rapyta* – León Cadogan (1959); Bartomeu Melià (1992).

ruínas, marco mítico, que faz com que muitos Guarani se mobilizem em seus entornos para ensinar aos seus descendentes as histórias que seus antepassados narraram. Histórias que, também, são marcadas pela intervenção do não indígena que dizimou e causou o genocídio dos Guarani missioneiros. As Ruínas de São Miguel é uma amostra diária do sangue derramado e do que restou dos indígenas que ali foram combatidos. É também um resquício do que representou o sistema colonial a esses indígenas.

### 3.6 ENTRE CAMINHOS (IN)CERTOS – OS CAMINHADORES CAMINHAM

*Então, o espaço no passado não existia um espaço delimitado. Não existia nenhum tipo de limite para o guarani viver. Hoje já existe esses limites de espaços. (COMIN, 2009, s.p.).*

Duas narrativas Guarani<sup>66</sup> usadas no Trabalho de Conclusão de Curso intitulado *Nos (des)caminhos da literatura indígena guarani no Rio Grande do Sul: narrando ou escrevendo...*<sup>67</sup> foram transcritas por integrantes do COMIN (Conselho de Missão entre Povos Indígenas)<sup>68</sup> e são integrantes desta pesquisa.

Na narrativa intitulada *Trata da importância da Terra*<sup>69</sup>, o Guarani Joel Pereira da Aldeia de Mato Preto, Erebangó (RS), refere que limite territorial é prejudicial, já que faz com que o indígena fique confinado em um determinado espaço. Estando pulverizados e encapsulados em determinados espaços, sendo o território um dos principais motivos de conflitos entre colonos e indígenas. Joel Pereira narra assim:

O espaço para o guarani é muito importante, porque ali ele consegue construir a vida do guarani, mostrando para as crianças, essas crianças vão ser o futuro do povo guarani. Então, o espaço no passado não existia um espaço delimitado. Não existia nenhum tipo de limite para o guarani viver. Hoje já existe esses limites de espaços. Aí que prejudica, um pouco, a cultura. (COMIN, 2009, s.p.).

<sup>66</sup> As narrativas estão na íntegra nos anexos F e G.

<sup>67</sup> Este TCC foi defendido pela autora deste trabalho, na UNISINOS (2016).

<sup>68</sup> O COMIN é o Conselho de Missão entre Povos Indígenas que pertence à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), tendo como objetivo criar parcerias e dar apoio educacional, de saúde, de terra e de organização dos povos indígenas (COMIN, 2009). Em 2009, o COMIN publicou através da Editora Oikos de São Leopoldo o Caderno “Semana dos Povos Indígenas: Modo de Ser Guarani”. Esse caderno teve a organização de Cledes Markus e tinha como público alvo, crianças, jovens, professores e pesquisadores. O objetivo principal do caderno era fazer com que o leitor adquirisse conhecimento, diálogo e o intercâmbio com as comunidades indígenas guarani.

<sup>69</sup> Narrativa na íntegra: Anexo G – Trata da importância da Terra.

Desta forma, a relação do espaço delimitado interfere sobre a cultura, pois esta forma de pensamento tem referência no Ocidente. O vínculo territorial com as narrativas míticas é percebido neste trecho, à medida que há a espera da comunicação com Ñanderu, observando que há uma vivência desta espera para a mobilidade e para a construção de uma nova tekoá, mesmo em um lugar que esteja devastado. Joel Pereira (2009) ressalta a importância do líder espiritual na aldeia:

Na maioria das aldeias hoje tem o Karaí, que é o rezador, aí ele está sempre se comunicando com Nhanderú. Ele sempre fala onde é o lugar bom. Mesmo que o lugar for devastado, que não tem mais mata, que foi devastado pelos colonos, mas ele acha que aquele lugar, quando for construído o tekoá, ela pode voltar tudo aquilo que foi devastado. Por exemplo, pode voltar a mata, pode voltar as nascentes de rio, os animais, tudo isso ele prevê. Prevê através de histórias, de comunicação com Nhanderú. Para ter um espaço bom, um bom tekoá, onde as comunidade possam viver o seu tekó, precisa onde tenha uma boa mata, um bom rio, nascentes e é isso. (COMIN, 2009, s.p.).

Estas histórias que são narradas no cotidiano dos Guarani revelam em sua essência o fundamento mítico das palavras primeiras, pois os Guarani continuam (re)memorando aspectos de cultivo da Terra, ensinados pelos seus antepassados, a crença em Ñanderu e a importância da *tekoá* para a vivência do *tekó*.

Na narrativa *Trata sobre os aprendizados dos mais velhos*<sup>70</sup>, o Guarani Jackson Alexandre Ramos da Aldeia *Anhetengua* – Aldeia Verdadeira – Lomba do Pinheiro, Porto Alegre (RS) relata a importância dos ensinamentos dos mais velhos e dos anciões das aldeias para a conservação da memória coletiva bem como para ensinar as crianças e jovens sobre a cosmologia e a ontologia guaraníca. Nesta narrativa, percebe-se o quão valioso são estes conhecimentos que refletem aspectos míticos dos “grandes caminhadores” que são ensinados desde pequenos sobre o modo de caminhar e de viver em seu território. A presença do *ambá* – permite o caminhar – é um dos suportes simbólicos que possibilita a manutenção da *tekoá* lembrando os passos primeiros e o sopro espiritual que acorda a mobilidade. Jackson Ramos (2009) narra desta forma a importância do *ambá*:

---

<sup>70</sup> Narrativa na íntegra – Anexo H – Trata sobre o aprendizado com os mais velhos.

Nós, o povo Guarani, por exemplo, usamos o ambá para que a criança aprenda a caminhar. A sociedade não indígena chama o ambá de andador (ver foto...). O ambá fica no pátio, fora de casa, junto às árvores. É uma segurança para a criança, pois ela pode segurar-se nele. Ao mesmo tempo, a criança não fica presa. Pode sair dali para outro lugar. O pai e a mãe colocam a criança no ambá e observam ela. Mas ela caminha sozinha e tem liberdade de sair e voltar dali. O ambá é como os conselhos dos idosos, que ajudam os guarani a viver e caminhar de maneira certa. (COMIN, 2009, s.p.).

Segue a imagem da criança aprendendo a caminhar usando o ambá.

Figura 06: O *ambá*



Fonte: Conselho de Missão entre Povos indígenas (COMIN, 2009, p. 26).

Os grandes caminhadores aprendem desde cedo o valoroso sentido do *ambá*, mas são os conselhos e ensinamentos dos mais velhos que ajudam o Guarani a entender e viver a cultura. São os velhos que orientam as crianças e os jovens a caminhar da forma certa, sem se descuidar da cosmovisão e da vivência espiritual. Jackson Ramos (2009) relata como aprendeu este modo de ser:

Tenho as orientações guardadas, pois as recebi dos meus avós. Para vocês, crianças e jovens, gostaria de dar um conselho: visitem mais seus avós para ouvir as aprendizagens que eles têm para passar para vocês e ouçam as histórias que eles têm para contar. (COMIN, 2009, s.p.).

Os avós e anciões da aldeia procuram conservar as histórias que lhes foram ensinadas pelos seus antepassados e que são transmitidas às crianças e aos jovens para que estes conheçam e possam vivenciar os conselhos e os ensinamentos – experiência mítica vivida.

### 3.7 PINDÓ – FORÇA DE REPRESENTAÇÃO ANCESTRAL QUE ENCORAJA O PROTAGONISMO INDÍGENA (DENTRO) POR TRÁS DAS CÂMERAS

*[...] Através de sua sabedoria divina,  
Gerou teinhirui pindovy,  
cinco palmeiras azuis.  
(POPYGUA, 2017, p. 24).*

O cineasta Guarani Nhandeva Alberto Álvares nasceu no Mato Grosso do Sul e vive atualmente no Rio de Janeiro, local onde está se estabelecendo uma nova aldeia com cerca de 30 pessoas. Em setembro de 2016, Álvares realizou um depoimento durante o evento Mekukradjá<sup>71</sup> – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas – em São Paulo/SP. Em seu diálogo, Álvares (2016) reforça a importância para a cultura nos tempos contemporâneos retomar aspectos dos mitos fundantes do povo Guarani. Quando criança escutou várias narrativas míticas de seu avô, que tratavam sobre as estações do ano (inverno e verão)<sup>72</sup>, a importância dos sonhos e o que eles podem revelar, a valorização dos saberes dos anciões e a vivência da espiritualidade contida nas tradições e crenças em cosmovisões ancestrais. Segundo Álvares (2016), estas narrativas que são transmitidas oralmente pelos velhos devem ser fortalecidas nas aldeias, pois eles são portadores da memória coletiva. No mesmo depoimento, Álvares (2016) também criticou a interferência das diversas religiões que estão ocupando espaços dos pajés e líderes espirituais dentro das aldeias.

Álvares (2016), que vive em uma grande metrópole, ressaltou que mesmo vivendo em cidade grande, os costumes e a Língua Guarani não são esquecidos, pois é na Língua Guarani que o indígena dorme, sonha, acorda, canta, reza dentro das aldeias e ouve os preceitos de *Ñanderu*. Em seu depoimento, revela trechos de algumas narrativas míticas de seu povo, como a origem da árvore:

---

<sup>71</sup> O depoimento está disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=EQST61R\\_-9g](https://www.youtube.com/watch?v=EQST61R_-9g)>. Acesso em 20 set. 2019.

<sup>72</sup> Álvares (2016) afirma que os períodos se constituem em duas estações que representam o ano velho e o ano novo (inverno e verão). Então, quando é período de inverno é o tempo de se resguardar, ao findar este tempo, o portal começa se abrir e jogar para o mundo todas as coisas guardadas. Quando vira o tempo para o verão, o portal começa a se fechar novamente.

A primeira árvore que *Ñanderu* mandou plantar foi o *pindó* – que é a palmeira – então pra nós guarani o *pindó* é uma árvore sagrada. E começou surgir aos poucos a Terra, não tinha árvore, não tinha nada. Então *Ñanderu* mandou chamar o esquilo voador para que espalhasse as sementes no mundo, pra começar a nascer à floresta. O *Ñanderu* mandou construir uma casa de reza, é um templo guarani, acreditamos que a casa de reza é o nosso universo. Através da casa de reza até hoje os Guarani conversam com *Ñanderu* através da espiritualidade, o que vai acontecer e o que vai passar. (ÁLVARES, 2016, s.n.).

A palmeira que é um símbolo mítico nas narrativas de origem (CADOGAN, 1959; MELIÀ, 1992; CLASTRES, 1990) constitui o sustento do firmamento e recebe uma nova significação a partir da leitura da realidade de Alberto Álvares (2016), que a relaciona com os anciões e os mais velhos da aldeia, ainda, confronta com diversas tecnologias:

Os mais velhos são como uma árvore para a gente dentro da aldeia, então o velho para gente é como se fosse a raiz da árvore, a escola como se fosse o tronco e o galho como se fosse uma antena. Da raiz da árvore que são os mais velhos, guardadores de memórias, guardadores de histórias. Então, eles compartilham junto com a escola, hoje em dia, com aquele tronco, então o tronco trabalha junto com a raiz, com os velhos e os professores, contando suas próprias narrativas, e a antena é aquilo, o carro, os eletrodomésticos, mas esta antena a gente usa para uma coisa boa. Por exemplo, a câmera a gente usa como uma ferramenta para o fortalecimento da nossa cultura, então o velho é fundamental, por isso, quando um velho morre a gente fica muito triste, porque ali é memória enterrada, ali ele leva a história, leva tudo, para nós os velhos são como se fossem uma biblioteca viva, biblioteca que carrega a memória da gente. (ÁLVARES, 2016, s.n.).

Álvares (2016) defende que as tecnologias presentes nas aldeias devem ser usadas para fins de valorização da cultura e da identidade indígena. No caso do cinema, a tecnologia serve também para aproximar os jovens dos velhos anciões das comunidades, pois quando o jovem é envolvido em uma produção cinematográfica que rememore a história de seus antepassados, vai desenvolvendo nele o interesse em conhecer e valorizar sua história. Assim, para Álvares (2016), uma possibilidade de dar visibilidade e voz para os povos nativos é a busca de parceiros/ pessoas que possam agregar e lutar junto com os indígenas pelos direitos desses coletivos promovendo a diversidade existente entre as culturas ameríndias e compartilhando a realidade que os povos indígenas estão vivendo em meio às disputas territoriais e maneiras de sobreviver, até mesmo, em grandes metrópoles.

Enquanto o indígena está invisível em sua aldeia, imperceptível diante das grandes mídias ou lutando por um pedaço de pão para alimentar sua família, parece não haver preocupação do Estado-Nação e dos meios de comunicação em relação a estas famílias. Segundo Álvares (2016), os parceiros que escrevem, fazem

projetos, que lutam junto com os indígenas pelos direitos básicos e pela demarcação das terras serão sempre bem-vindos, pois são meios de divulgar as comunidades indígenas que ainda existem neste território e de mostrar que os indígenas não estão congelados no tempo. Álvares (2016) assegura que o indígena é invisibilizado socialmente, mas quando surgem movimentos de retomadas de territórios tradicionais, as grandes mídias e os grandes proprietários surgem categorizando-os como invasores, cristalizando conceitos, sem mostrar, no entanto, as motivações que fazem com que aquele coletivo queira retomar a posse de determinados espaços.

Para Álvares (2016), quando o indígena consegue ter domínio sobre a tecnologia, como a câmera, é possível mostrar para a sociedade suas ideias e visões. É possível também fazer pesquisas da cultura, das tradições, das histórias e divulgar entre os jovens e a comunidade. O cineasta guarani entende que a câmera e a escrita se tornam ferramentas para que o indígena possa dialogar com a sociedade, constituindo técnicas de arquivo e memória necessárias para o momento contemporâneo.

Alberto Álvares<sup>73</sup> foi o ator protagonista do filme *Como a noite apareceu*, de Alexandre Perim, lançado em dezembro de 2010. Este filme, todo falado em Língua Guarani, teve sua legenda traduzida para as línguas inglesa, espanhola, chinesa, francesa, portuguesa e alemã, sendo divulgado em vários países. O filme conta a história do surgimento da noite para os Guarani e é referido na categoria de lendas e mitos indígenas. Nesta participação, Álvares (2016) percebeu que, mesmo depois de tantos anos de colonização europeia, nos filmes produzidos pelos não indígenas, o ameríndio ainda é visto como congelado no tempo, de rosto e corpo pintados, com uma tanga e com uma oca coberta por folhas de palmeiras, como é perceptível no cartaz do filme que segue abaixo:

---

<sup>73</sup> Continuação do depoimento de Álvaro Álvares (2016), disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FmDmCcfQhnc>> Acesso em: 09 out. 2019.



Figura 07: Cartaz de divulgação do filme *Como a noite apareceu*

**BR PETROBRAS**  
APRESENTA

**Como a Noite Apareceu**

Assistente de Produção: Liza Hill / Danny Borges / Legnar do Schreb  
Assistente de Direção: Raphael Caspary  
Assistente de Produção de Set: Leonardo Schvartz  
Bonequeiro: Cláudio Alfaia da Silva  
Continuista: Jefferson Pinheiro  
Som direto: Fernando Cunha  
Estúdio de Áudio: Estúdio 7  
Produtora Cinematográfica: Clakel Films  
Linha de Edição: Cromal Produções  
Making Of: André Klüber  
Figurina: Araci da Silva  
Caracterização/Make Up: Ana Tereza Huspaja  
Cabelo: Néress Celestino  
Assistente de Caracterização: Maikon Caser  
Maquiagem: Valmir Zatta  
Assistente Geral: Carlos Renato Nascimento / Eduardo Sanchez  
Assistente Geral: Julio Cesar Silva / Alexandre de Oliveira  
Assistente de Foley: João Siqueira  
Eletrocista: Jefferson Soares  
Cozinhista: Severina da Silva

ROTEIRO: JOVANY SALES REY  
PRODUÇÃO EXECUTIVA: DIRETORA DE PRODUÇÃO E ARGUMENTO: REGINA MAINARDI  
DIREÇÃO: ALEXANDRE PERIM  
DIREÇÃO DE FOTOGRAFIA: PATRICK TRISTÃO  
DIREÇÃO DE ARTE: FERNANDO FRANCEZ  
MÚSICA: PAULO SODRÉ

www.lendasemitos.com

Duração: 30 minutos aprox./Cor: Idade: 11anos

Aúdio em Guarani - legendagem: inglês, francês, espanhol, português, alemão e chinês.

REALIZAÇÃO: POLITEAMA PRODUÇÕES CULTURAIS  
APOIO: AS ESCOLAS  
PATROCÍNIO: COQUELAL PRAIA Hotel  
BR PETROBRAS  
Ministério da Cultura  
FUNDAÇÃO CULTURAL FEDERAL

Cabe destacar que o cartaz não nomeia os nomes dos atores indígenas, trazendo informação apenas de seus editores, diretores, produção artística, filmagem, roteiro, fotografia, música, caracterização etc.

Na atuação do filme *Vermelho, Brasil*, Álvares (2016) constatou que a visão tida pelos não indígenas era de um ameríndio congelado no tempo e idealizado. Ao participar como ator na novela *Velho Chico* da Rede Globo, em 2016, salientou que os atores indígenas falaram em Língua Guarani possibilitando aos telespectadores visualizar a tradução e ouvir a língua, mostrando que no Brasil ainda há indígenas que falam suas línguas tradicionais. O cineasta reforçou que a maioria dos comerciais televisivos são tendenciosos, pois mostram aos telespectadores um imaginário fictício de um indígena pré-histórico e reforça, ainda mais, o que o sistema civilizatório se propõe a disseminar, a negação das populações indígenas existentes na sociedade e o direito de serem – e o são – contemporâneas e de estarem em diálogo com a sociedade envolvente e diversos grupos sociais.

Percebendo estes fatos, com o tempo, Alberto Álvares (2016) começou a se interessar e a envolver-se em projetos por trás das câmeras, mesmo sem ter o conhecimento formal e técnico, buscando informações e construindo aprendizados mediante observação do manejo dos equipamentos e, posteriormente, mediante a prática de filmagens nas aldeias. Um dos filmes organizados pelo cineasta guarani intitula-se *Karai Ha'egui Kunhã Karai 'ete (Os verdadeiros líderes espirituais)*<sup>74</sup>, que narra e documenta histórias de líderes espirituais e anciões guarani na comunidade *Yynn Moroti Werá*, no município de Biguaçu, Santa Catarina. Os anciões ajudam a fundamentar e fortalecer a cultura, permitindo fazer com que seja enxergado o passado, vivido o presente e imaginado o futuro por intermédio das narrativas memorialísticas documentadas. Durante o documentário, o líder guarani Alcindo Moreira, de 104 anos, e sua mulher Rosa *Poty-Dja*, conhecidos na aldeia por *Xeramõi* e *Xejary*, rememoram aspectos dos mitos de origens e dos rituais que dão sentido à vida cotidiana da aldeia, como o cultivo de sementes tradicionais, o milho, o uso de ervas medicinais e os relatos de vida que compõem a memória individual e coletiva.

Desta forma, o cineasta (2016) enfatiza que o audiovisual é uma maneira de subverter estereótipos construídos ao longo da história, promovendo a autonomia dos indígenas em narrar suas histórias e serem protagonistas delas. Além de ser uma tentativa que facilita a conscientização das pessoas sobre a importância do cuidado

---

<sup>74</sup> O documentário *Karai Ha'egui Kunhã Karai 'ete (Os verdadeiros líderes espirituais)* está disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=mpNAXnL45UM&t=674s>>. Acesso em 01 nov. 2019.

com a biodiversidade e com o meio em que se vive, elementos intrínsecos às cosmovisões ameríndias.

Na figura abaixo, pode-se observar o Guarani Alcindo Moreira que, no documentário *Os verdadeiros líderes espirituais*, transmite narrativas de vida de líderes espirituais, fala sobre o cotidiano na aldeia e do modo de ser/estar no mundo. Através de sua experiência, relata sobre aspectos míticos a quem quiser escutá-los, apreciá-los e conhecê-los:

Figura 08: Guarani Alcindo Moreira no documentário *Os verdadeiros líderes espirituais*



Fonte: Armazém Memória.

Álvares (2016) refere a importância das histórias que são documentadas mediante à câmera, pois é por elas que é possível desconstruir o sistema que foi instituído e o imaginário criado sobre a figura do indígena. Sabe-se, que a escola também reforça este imaginário à medida que não aborda discussões sobre temas como estes. O documentário destas narrações torna-se uma possibilidade de mostrar outra versão dos fatos e desconstruir pensamentos e imaginários exóticos que foram criados e calcificados com o tempo. Álvares (2016) infere que assim como a caneta tem a possibilidade de guardar a memória pela escrita, a câmera tem a possibilidade de mostrar e registrar a história sendo narrada pelos seus

protagonistas, os velhos e anciões. A história dos anciões promove uma conversa com o telespectador, os velhos conversam com quem está assistindo e explicam a(s) cosmologia(s) e cosmovisões dos Guarani, propiciando que o documentário estético mostre o fazer artístico e a ação política dos indígenas, mediante o protagonismo performático que permite o diálogo direto com a sociedade.

Neste caminho de utilização de tecnologias e diante de tantos descompassos que a conjuntura instaurada impõe às populações originárias, os jovens Guarani também trazem em suas narrativas contemporâneas problemas sociopolíticos como as questões territoriais e ambientais, visto que existem preocupações destes quanto às futuras gerações e ao cultivo da tradição milenar. Esta apreensão é vivenciada por jovens indígenas de Dourados (Mato Grosso do Sul) que, percebendo as diversas injúrias e aniquilamentos, estão utilizando suas vozes para cantar elementos de sua cultura – processos de mutação cultural e metamorfose – e denunciar a opressão. Para tanto, o canto dos Bro' McS<sup>75</sup> na música *Koangagua*<sup>76</sup> – dias de hoje – transporta para a música o descaso e o descaminho em que estão suas aldeias com a sobreposição da cultura do outro, evidenciando que a sua alteridade está ameaçada pelo sistema. Na letra da música citada, os artistas cantam e referem à notoriedade de falar sobre diversos temas desde os aspectos culturais até as denúncias das diferentes formas de opressão, inclusive pelas mídias e meios de comunicação – que desconhecem a verdade do indígena – como no fragmento “No jornal fala várias coisas/ A TV mostra várias coisas/ A verdade existe só que eles escondem”. (BRO' MCS, 2015, s.p.). Essas vozes que são cantadas pelos Bro' McS são como ecos de resistência e de luta, pois a “Voz indígena é a voz de agora”. (BRO' MCS, 2015, s.p.).

Deste modo, as vozes indígenas que se manifestam em diversas tessituras e suportes são possibilidades de contranarrativas às narrativas imaginárias e fantasiosas ocidentais sobre a história e às culturas indígenas que precisam ser desditas e ressignificadas. Muitas delas possuem um viés político que pode ser considerado um dos instrumentos de lutas dos indígenas, não havendo necessariamente uma dissociação da questão política, dadas as necessidades de

---

<sup>75</sup> Grupo de rap indígena Guarani Kaiowá, das aldeias Jaguapirú e Bororó, que ficam na cidade de Dourados (Mato Grosso do Sul). O grupo possui clipes de músicas no *Youtube*. Possuem músicas em Língua Guarani e Língua Portuguesa.

<sup>76</sup> A letra e a tradução da música está disposta nos anexos A e B, podendo ser acessada e ouvida no link: < <https://www.youtube.com/watch?v=IBafJIZxT6s>>.

sobrevivência, de afirmação e de reafirmação de seu território, de luta pelos direitos à educação, saúde e saneamento básico. Assim, as narrativas contemporâneas promovem a visibilidade de vozes indígenas que não estavam sendo audíveis, possibilitando que seus narradores sejam os protagonistas de suas próprias histórias.

#### 4 DAS BELAS PALAVRAS – ESSÊNCIA PRIMEIRA – ÀS EXPERIENCIAÇÕES MÍTICAS DOS GRANDES CAMINHADORES CONTEMPORÂNEOS

*Todos vocês têm o que eu tenho:  
poderes gerados da sabedoria divina e do amor infinito  
que atribuí a vocês, no meio da noite originária.  
(POPYGUA, 2017, p. 31).*

Entre os caminhos que os **grandes caminhadores** se propuseram a caminhar, o fundamento da palavra – essência – primeira permaneceu, desde as narrativas transmitidas ao amanhecer ou mesmo entre um deslocamento e outro, a sabedoria ancestral advinda da experiência mítica atravessa matas, várzeas, fronteiras e, por ora, grandes cidades mantem o âmago dos tempos primeiros. Tempos estes que dotados de simbologias possibilitaram que esta tradição milenar pudesse continuar entre terras demarcadas, movimentos migratórios, relações interétnicas e territórios transfronteiriços.

A **palavra sagrada** que ainda ecoa por entre as matas e territórios tradicionais continua permitindo com que a memória primeira se revele ao seu povo como o revoar de um colibri na noite primordial, o portador das formosas palavras sagradas que toca o coração e que em um pulsar exalante concebe a vida, diante das palavras verdadeiras. Em um desabrochar primeiro da flor, ao se autocriar emanando o perfume torna-se essência Primeira da criação, reveladora do poder milenar e ancestral. As palavras formosas (MELIÀ, 1992) são repletas de sentido mítico e filosófico, por revelar em sua centralidade o valor da ancestralidade dos Guarani. Compreende-se o quão valorosa ela é para as literaturas ameríndias, por ecoar em seu sentido singular e, também, plural, as vozes dos povos das matas, dos grandes caminhadores, as narrativas dos anciões, os cânticos das crianças, as músicas dos jovens, os ensinamentos das mães, pais e avós.

Estas vozes que são evidenciadas, aqui, nas narrativas percorridas anteriormente são amostras da riqueza e da pluralidade das palavras – formosas escolhas desde tempos outros – atravessadas pela singularidade de cada narrador, ser-sujeito capaz de transpor em sua narrativa, a verdade da experiência mítica entre o sacro e o profano, fazendo com que as diferenciações existentes sejam incorporadas às histórias sem serem apagadas. Nesta singular apreciação, o

narrador sujeito da experiência<sup>77</sup> (BONDÍA, 2002) e da enunciação de vozes ancestrais faz ecoar entre uma narrativa ou um cântico, a voz daqueles que não são audíveis à escuta. A escuta-apreciação é um processo de (re)constituição histórico-social-político que consuma uma visão de aceitação à alteridade do outro e de compreensão de outras epistemologias acerca dos povos ameríndios na América Latina. Como expusemos neste estudo, o sangue derramado em solo latino causou o genocídio de povos inteiros, que cristalizou conceitos (MBEMBE, 2014), desqualificou seres, saberes e epistemologias e negou a existência de corpos políticos e populações. Mesmo que as consequências tenham se tornado cicatrizes sangrentas em um leito inconstante, ainda assim, a cosmovisão e ontologia guaranícas continuam a se revelar aos seus descendentes na crença da Terra Sem Mal, na esperança de um espaço de pertencimento em que o indígena possa desenvolver a sua cultura, seu modo de ser/viver (MELIÀ, 2010) e de estar no mundo. Deste modo, as lutas pelo restabelecimento de posses territoriais tradicionais não se tornam somente um marco sócio-político (GARLET, 1997), mas de (re)conhecimento identitário e cultural, inclusive, que pode ser manifestado pela premeditação de seus deuses. A importância do *lugar* geográfico como uma possibilidade de vivência sociocultural que se embasa em saberes e cosmovisões milenares é referida nas narrativas a partir do encontro com o não indígena, em que o território passa a ser alvo de disputas políticas e econômicas. Ademais, a luta de integração de posse e retomadas (SOUZA, 1998) são tão importantes, pois são lugares de vivências tradicionais e ancestrais que possuem elos fundantes com as narrativas de seus antepassados que remontam à memorabilidade passada e futura destes indígenas.

Eclodir conceitos classificatórios e, principalmente, saber qual é o lugar de enunciação em relação a quem fala e escuta torna-se um desafio (SPIVAK, 1994), pois requer um esforço tal para irromper as situações de subalternidade, sem mensurar a capacidade crítica do sujeito para não reproduzir conceitos de cristalizações históricas e, sim, criar fissuras para novos

---

<sup>77</sup> O pedagogo Jorge Larossa Bondía (2002) refere que "A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. [...]" (BONDÍA, 2002, p.21). Para que ocorra a experiência há a necessidade dos sujeitos, que Bondía (2002) nomeia como sujeito da experiência, pois são os responsáveis pela significação dos atos que vivenciam ou experienciam. Este sujeito compreende os processos sociais por uma perspectiva interna de produção de conhecimento e não através da imposição ou da superficialização do conhecimento, ressignificando o aprendizado e, também, permitindo uma nova significação.

conhecimentos/epistemologias. Neste movimento de conquista do lugar de enunciação, percebe-se que há indígenas guarani engajados em ocupar espaços de fala e de escuta, e as literaturas têm sido uma maneira de ocupar estes espaços, desde as formas originárias até as manifestações performáticas e tecnológicas. A cultura também se configura como favorável à emancipação dessas coletividades e precisa ter sua representação reconhecida para que o indígena possa ocupar o seu lugar de enunciação e que seja audível. Nestes caminhos de fala e escuta, o Movimento Indígena Brasileiro luta pela conquista dos lugares de fala, possibilitando que seus intelectuais e criadores tornem-se protagonistas ativos e narrem suas experiências e versões das histórias ameríndias.

Nas narrativas míticas originárias, o *jurua* não aparece, ele surge a partir do contato. Os não indígenas são incorporados aos mitos mediante as atualizações que os relatos foram sofrendo com a historiografia no tempo-espaço. Assim, os mitos também vão sendo invadidos, ou seja, a zona sagrada que representa a alta significação do mito necessita de reinterpretação à medida que novos elementos surgem. Ademais, pode-se dizer que o etnocídio que as populações indígenas sofreram constitui-se um elemento ligado à destruição da zona sagrada. O genocídio que os Guarani missioneiros sofreram ao sul do Brasil, nas reduções jesuíticas, também representa uma invasão, necessitando tanto de readaptação mítica como de reparação simbólica e material com o reconhecimento do direito de ocupar um lugar no sítio arqueológico e contribuir para sua memória.

Narradores, intelectuais, escritores, pesquisadores, artistas, lideranças, velhos anciões guarani vêm buscando ocupar seus lugares de enunciação como uma forma de resistência e de insurgência às demandas sociopolíticas que são vivenciadas no cotidiano das coletividades. Estes pensadores contemporâneos que têm em seu fundamento filosófico na palavra primeira – referenciada em Cadogan (1959), Melià (1992), Clastres (1990), Jecupé (2016) – que foi narrada por ancestrais guarani para que não fosse silenciada com o tempo, utilizam-se de diversos suportes – escrita literária, transcrição em trabalhos acadêmicos, criações audiovisuais e poético-musicais – para transmitir o pensamento cosmológico e sociopolítico por intermédio de diferentes tecnologias – escrita, áudio, audiovisual. Estas tecnologias, por vezes, são utilizadas para transmitir preceitos e fundamentos das representações míticas que compõem a gênese dos Guarani, mas também,



como elo de comunicação com o não indígena. Entre os anseios destes pensadores guarani, que trazem em seus mitos uma prerrogativa original, o **território**, a **territorialidade** e a **sobrevivência** não se separam dos fundamentos primeiros, pois fazem parte da existência, das lutas e das necessidades contemporâneas das coletividades guarani.

Desta forma, a essência mítica primeira dos mitos fundantes permanece, mas alguns aspectos são readaptados à medida que surgem eventos/situações em que o Guarani sente a necessidade de incorporá-lo em suas narrativas, a exemplo disto, percebe-se o surgimento do *jurua* em muitas narrativas de contato, incorporado às manifestações advindas de *Ñanderu* e a grande dizimação que os *jurua* causaram aos coletivos guarani, marcando a história, a memória e a vida deste povo.

A busca constante de tocar o sensível humano através da musicalidade de um canto ou dança é um desafio que esbarra na cristalização dos conceitos históricos, sendo assim as narrativas míticas que são cantadas nos cantos como em *Yv'y Poty, Yva'a* – Flores e Frutos da Terra – não somente tratam de aspectos sensíveis à origem dos mitos, mas de um clamor por cuidados com biodiversidade e com os elementos naturais que são fundamentais para a existência da vida. Este clamor também ecoa a respeito da desterritorialização e da invasão nas aldeias que causam insegurança às famílias, na tentativa de condicionar o silenciamento dos indígenas.

Este silenciamento – diferente do silêncio – singular e plural em ações e consequências – negação da alteridade do outro – que permeou durante séculos desde a colonização, é evidenciado na obra de *A Terra Uma Só. Popygua* (2017) – como em um grito de socorro – ultrapassa as linhas escritas, fronteiras do pensamento, para narrar as dores do seu povo, que em um descompasso vive tentando subsistir a margem do sistema instaurado. Estas dores envolvem a relação com a Terra – Terra concebida pelo amor do criador desde os tempos primordiais –, a qualidade de vida e de subsistência das famílias que sangram cicatrizes e fazem verter em solo sagrado a inquietação e a necessidade de encontrar um *lugar* em que o Guarani possa viver seu modo de ser/estar no mundo e encontrar uma voz insurgente e profícua – voz-*práxis* –, que tem a força dos ancestrais e que é manifestada em forma de luta, resistência e manifestação em prol da vida e da continuidade da cultura-identitária destes indígenas. Assim, Popygua (2017) torna-se um dos promotores da de(s)colonização do pensamento euro referenciado, sendo

um marco de resistência cosmopolítica ao sistema colonial instaurado, manifesta também a preocupação com as incertezas relacionadas ao território e à biodiversidade, fatores que são consideráveis para a sobrevivência sociocultural das populações indígenas.

Em continuidade das especificidades territoriais existentes nas narrativas míticas guarani, Garlet (1997) refere que a mobilidade territorial é uma característica que favoreceu para que estes coletivos sobrevivessem ao logo do espaço-tempo. Estes indígenas tiveram que encontrar maneiras de sobrevivência diante da invisibilidade do Estado-Nação, por vezes, se metamorfoseando na miserabilidade condicional ou se dispersando em seus territórios em um movimento migratório, numa tentativa de realocação em seu território originário e contínuo. Para estes grandes caminhadores, os limites e as fronteiras são representações das intervenções do *juruá*. Nesta tentativa de realocação, aspectos socioecológicos, socioeconômicos e espirituais (GARLET, 1997) são fundamentais para a vivência do modo de ser, pois possibilitam a integração do ser com a natureza, a biodiversidade e a dimensão cosmológica. No entanto, quando estes elementos naturais estão ausentes, a recuperação da biodiversidade e do ambiente – que é uma preocupação constante – é realizada pelos indígenas que têm em sua prerrogativa de origem o cuidado com a terra, pois é ela que permite a sobrevivência humana e o caminhar do Guarani – mobilidade que se revela na busca do lugar de plenitude que em descompassos e descaminhos possibilita que o ameríndio se movimente em seu território, recordando-a em suas narrativas as histórias de seus antepassados – em que o passado é um profícuo ensinamento para seus descendentes. É neste caminho, de margens estreitas, que o indígena foi deslocado. Neste sentido, com toda a invisibilidade e a disposição à margem, (SOUZA, 1998) muitos Guarani sobrevivem em situações precárias e desumanas, tentando resguardar suas alteridades e cultura.

Esta conjuntura instaurada permitiu a dizimação de povos que habitavam a região missioneira – tornando-se um marco de território de trânsito –, explorou e classificou corpos que sangraram em lutas pela sobrevivência. Atualmente, os sons ouvidos por entre as ruínas não são somente rumores dos fantasmas, mas é um clamor de seus descendentes pela rememoração das histórias vividas pelos antepassados que passaram a compor um cenário mítico e de reivindicação política. Estas narrativas que constituem aspectos deste evento mítico vão se propagando ao

serem ensinadas às crianças e aos jovens, desta forma, o evento que dizimou os povos indígenas da região missioneira, ao ser recordado pelos mais velhos, evoca um passado sangrento que, por vezes, quer ser esquecido pelos não indígenas, mas as ruínas continuam lá, para atualizar a memória, também, do *jurua*, do que seus antepassados fizeram por disputas territoriais e exploração corporal. Assim, é preciso ser voz que vibre entre as ruínas, como fantasmas, (SOUZA, 1998) ressurgindo das cinzas, para reivindicar o seu lugar de fala e reescrever a sua versão dos fatos na história dos povos originários. Transitar pelas ruínas é também uma forma de espiritualidade e de evocação dos deuses para os Guarani, de (re)narrar as narrativas de contatos e de legitimar, entre as reivindicações, as vozes que foram silenciadas.

A palavra – sentido pleno, fundamento primeiro – que num sopro originário promove a vida – equilíbrio universal – deve ser vivida em plenitude – por isso, “não paramos” (GARLET, 1997), caminha-se rumo à Terra Sem Mal – e com sabedoria. Sabedoria bebida do orvalho na noite primordial que faz com que a cosmovisão ultrapasse fronteiras demarcadas, como em um desdobramento cósmico que possibilita a plenitude da biodiversidade planetária. Palavra aguerrida e sensível – que fortalece vozes e acalenta as dores das cicatrizes, que se torna inspiração e transpiração vitais constituindo-se única e verdadeira, pois tem-se na palavra, as verdades primeiras. Do silêncio – escuta –, que também é original e num espaço-tempo, torna-se equilíbrio universal, é nele que é dada a manifestação dos deuses. É preciso estar à escuta. É a escuta sensível que faz com que a palavra seja audível. Ao escutar a palavra, a poética mítica serve de âmago existencial que se movimenta e se atualiza ao contrapor-se com eventos que se tornam potenciais míticos, como as cinzas das ruínas e as intervenções do *jurua*.

Ao pisar no chão – solo sagrado, guardador da semente fecunda que é alimento para o provimento do sustento familiar – a mobilidade do Guarani, como nos primeiros passos, é ritmada em um movimento espaço-temporal cíclico em que a ida e vinda, sempre primeiras, vão constituindo uma inscrição de reminiscência de histórias narradas e experienciadas. Os portadores da memória coletiva – *pindó* enraizado – nutrem-se da energia ancestral e possibilitam a vitalidade cultural, fazendo com que as narrativas sejam transmitidas por gerações. Renovam-se como a seiva primeira que encoraja e que revigora os fluídos de luta existencial, pelo território e pela subsistência. É este grito intalado que precisa ser ouvido e estas

literaturas são possibilidades para que o seja. Grito de vozes que foram silenciadas, negadas e mensuradas.

Enquanto que o lugar de fala dos indígenas ainda é um (des)caminho à margem, para que haja uma ruptura no processo de silenciamento é preciso que haja a conquista da fala diante da sociedade. Assim, quiçá seja possível que neste *lugar* seja (res)significado e (re)configurando o processo de dominação, constituindo-se um desafio, no processo de crítica, de desconstrução e, principalmente, de eclosão de novos conhecimentos/lugares possíveis. Por intermédio da fala/escuta dessas vozes é possível respeitar a cultura, a identidade e a humanidade dos povos indígenas originários. Porquanto, segundo Melià: “Se os índios são tratados mais humanamente, somos nós que nos tornamos mais humanos.” (MELIÀ, 1984, p. 27).

Desta forma, é necessário criar espaços de diálogo e escuta para que o conhecimento desses indígenas possa eclodir e desmistificar conceitos estabelecidos (da escola aos centros universitários). Assim, talvez, essas vozes silenciadas no decorrer do tempo poderão ser ouvidas e os conceitos cristalizados possam ser rompidos e (res)significados. O lugar do indígena deve ser o lugar onde ele queira estar, que não seja, necessariamente, a margem, na subalternidade. Ao ser caminhante que busca conhecer e cuidar de seu território tradicional, a busca incessante pela Terra Sem Mal é movida pela esperança de viver e se movimentar em seu território contínuo em um tempo-espaco cíclico outro. E aqui, também, ocupamos a posição de ser caminhante, pois ao apreender mais um pouco com os Guarani, também, nos propomos a caminhar em caminhos que nos façam acreditar que este lugar, que por vezes, parece ser utópico, seja possível.

## REFERÊNCIAS

ADAMS, T. Sulear (verbete). In: STRECK, D.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Org.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 396-398.

ADES, Dawn. **Arte na América Latina: a era moderna, 1820-1980**. São Paulo: Cosac & Naify, 1997, p. 320-322.

ALBERTO Álvares Guarani – Culturas indígenas. Direção de Milú Villela. São Paulo: Itaú Cultural, 2016. (12min.). Disponível em:  
<[https://www.youtube.com/watch?v=EQST61R\\_-9g](https://www.youtube.com/watch?v=EQST61R_-9g)>. Acesso em: 20 set. 2019.

ALBERTO Álvares – Encontros de Cinema. Direção de Milú Villela. São Paulo: Itaú Cultural, 2016. (12 min.). Disponível em:  
<<https://www.youtube.com/watch?v=FnDmCcfQhnc>>. Acesso em: 19 out. 2019.

AZEVEDO, Marta Maria do Amaral; BAENINGER, Rosana (Org.). **População indígena: mobilidade espacial**. Campinas: Unicamp, 2013.

BONDÍA, Jorge Larossa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, nº 19, p. 20-28, Jan./Abr. 2002. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf> >. Acesso em: 05 fev. 2019.

BORGES, Luis Carlos. Os Guarani Mbyá e a oralidade discursiva do mito. In: FERNANDES, Frederico A.G. (Org.). **Oralidade e literatura: manifestações e abordagens no Brasil**. Londrina: Eduel, 2003.

CADERNO MAPA GUARANI CONTINENTAL (EMGC). **Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai**. Campo Grande: Cimi, 2016.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá - Guaraní del Guairá**. [Edición preparada por Bartomeu Meliá]. Asunción del Paraguay. Biblioteca Paraguaya de Antropología – vol. XVI – Fundación Leon Cadogan – CEADUC – CEPAG – 3.ed. 1997.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios guarani**. Campinas: Papirus, 1990.

COLOMBRES, Adolfo. **Teoría transcultural del arte: hacia um pensamiento visual independiente**. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2005.

COMANDULLI, Carolina Schneider. Unidades de conservação sobrepostas ao território guarani: o caso da aldeia guarani de Itapuã, Viamão-RS. In: Comissão de cidadania e direitos humanos. **Coletivos guarani no Rio Grande do Sul : territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos**. Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010. Disponível em:<<http://www.al.rs.gov.br/Download/CCDH/Coletivos%20Guarani%20no%20RS.PDF>>. Acesso em: 25 nov. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DANNER, F. Leno; DORRICO, Julie. DANNER, Fernando. Literatura indígena como descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar: sobre a voz-*práxis* estético-política das minorias. In: DORRICO, Julie [et al.]. **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 315-358.

DORRICO, Julie. Vozes da literatura brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In: DORRICO, Julie [et al.]. **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 227-255.

FLICKR. **Karai Ha'egui Kunhã Karai 'ete** (Os verdadeiros líderes espirituais). Disponível em: < <https://www.flickr.com/photos/armazemmemoria/41661121165>>. Acesso em 16 out. 2019.

FREIRE. José Ribamar Bessa. As línguas, os índios e os direitos linguísticos. **Continente**, Santo Amaro, n.196, 2017. Disponível em: <<https://www.revistacontinente.com.br/edicoes/196/as-linguas--os-indios-e-os-direitos-linguisticos>>. Acesso em: 08 set. 2019.

FRANCEZ, Fernando. **Como a noite apareceu**. Disponível em: <<http://fernandofrancez.blogspot.com/2010/12/como-noite-apareceu.html>>. Acesso em 16 out. 2019.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: história e significação**. Porto Alegre, dissertação de mestrado, PUCRS, 1997.

GEBELUCHA, Daniela. **Nos (des)caminhos da literatura indígena guarani no Rio Grande do Sul: narrando ou escrevendo...**2016. Monografia (Graduação em Letras Português) - Unidade Acadêmica de Graduação em Licenciatura em Letras, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2016. Disponível em: <<https://ged.unisinos.br/DocuWare/Platform/WebClient/Client/Viewer?orgId=1>>. Acesso em: 08 set. 2019.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GRAÚNA, Graça. Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. **Revista Educação e Linguagem**, [S.l.], v. 15, n. 25, p. 266-276, 2012.

JECUPÉ, Kaká Werá. **Oré awé roiru'a ma - Todas as vezes que dissemos adeus – Whenever we said goodbye**. São Paulo: Trion, 2002.

JECUPÉ, Kaká Werá. **O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani**. São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty, 2016.

KARAI Há'egui Kunhã Karai'ete - **Os Verdadeiros Líderes Espirituais**.  
Direção: Alberto Alvares. 2014. (70 minutos). Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=mpNAXnL45UM&t=674s>. Acesso em: 01  
nov.2019.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano**.  
São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LADEIRA M.I.; MATTA P. (orgs.).**Terras guarani no litoral: as matas que foram**  
reveladas aos nossos antigos avós. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista,  
2004.

LEWKOWICZ, Rita; PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Algumas ideias equivocadas  
sobre povos indígenas e suas terras. In: Comissão de cidadania e direitos humanos.  
**Coletivos guarani no Rio Grande do Sul** : territorialidade, interetnicidade,  
sobreposições e direitos específicos. Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010. Disponível  
em:<[http://www.al.rs.gov.br/Download/CCDH/Coletivos%20Guarani%20no%20RS.P](http://www.al.rs.gov.br/Download/CCDH/Coletivos%20Guarani%20no%20RS.PDF)  
DF. >. Acesso em: 25 nov. 2019.

LIEBGOTT, Roberto Antonio; Bonin, Iara Tatiana. O contínuo caminhar guarani.  
Entrevistador: Patricia Fachin. **Revista IHU On-Line Revista Instituto Humanitas**  
**Unisinos**, São Leopoldo, Ano 10, N. 331, 31 maio.2010. Disponível em:  
<[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3243&secao=331)  
243&secao=331> Acesso em: 02 mar. 2017.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras: identidade étnica dos guarani – Mbyá**.  
Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

LUCAS, Maria Elizabeth; STEIN, Marília. (orgs.). **Yv'y Poty, Yva'á / Flores e frutos**  
**da Terra: Cantos e danças tradicionais Mbyá-Guarani**. Porto Alegre: Iphan/Grupo de  
Estudos Musicais/PPGMUS/UFRGS, 2. ed. 2012.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Marta Lança. Lisboa:  
Antígona, 2014.

MELIÀ, Bartomeu. A história de um guarani é a história de suas palavras [2010].  
Entrevistador: Patricia Fachin. **Revista IHU On-Line Revista Instituto Humanitas**  
**Unisinos**, São Leopoldo, Ano 10, N. 331, 31 maio 2010. Disponível em:  
<[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3258&secao=331)  
258&secao=331> Acesso em: 02 mar. 2017.

MELIÀ, Bartomeu (Org.). **Caderno guarani retã 2008: Povos Guarani na fronteira**  
Argentina, Brasil e Paraguai. [s.l.: s.n.], 2008.

MELIÀ, Bartomeu. **O índio no Rio Grande do Sul: Quem foi, quem é, o que espera**.  
[s.n.], 1984.

MUNDURUKU, Daniel. **Os filhos do sangue do céu: e outras histórias indígenas de**  
origem. São Paulo: Landy Editora, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. A existência para além do economicismo destrutivo e desenfreado [2018] Entrevistador: Ricardo Machado e Julie Dorrico. **Revista IHU On-Line Revista Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, Ano XVIII, N.527, 27 ago 2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/581945-a-existencia-para-alem-do-economicismo-destrutivo-e-desenfreado-entrevista-especial-com-daniel-munduruku>>. Acesso em: 28 jan. 2019.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura - O reencontro da memória. In: DORRICO, Julie [et al.]. **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.p. 81-84.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Mitos ameríndios e o princípio da diferença. In: NOVAES, A. (org.) **Oito visões da América Latina**. São Paulo, SENAC, 2006. Disponível em: <[https://artepensamento.com.br/item/mitos-amerindios-e-oprincipio-da-diferenca/?\\_sf\\_s=mito](https://artepensamento.com.br/item/mitos-amerindios-e-oprincipio-da-diferenca/?_sf_s=mito)>. Acesso em 19 out. 2019.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. **A Terra Uma Só: Yvyrupa**. São Paulo: Hedra, 2017.

POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. São Paulo: Global, 2004.

QUEVEDO, Júlio (Org.). **Missões: reflexões e questionamentos**. Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. In: H. Bonilla (Orgs) **Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992, p. 437-449.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. Pensando em partir. In: **O que é etnocentrismo?** São Paulo: Brasiliense, 5 ed. 1988.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: E.P.V. Edusp, 2974.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Tradução: Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SOUZA, J.O.C. Os mbyá-guarani: impasses das políticas indigenistas no sul do Brasil. IN: QUEVEDO, Júlio (Org.). **Missões: reflexões e questionamentos**. Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016. p. 11-30.

SOUZA, J.O.C. AOs Fantasmas das Brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de populações originárias no sul do Brasil (RS). Tese de Doutorado, 1998.



SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura indígena e direitos autorais. In: DORRICO, Julie [et al.]. **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 51-74.

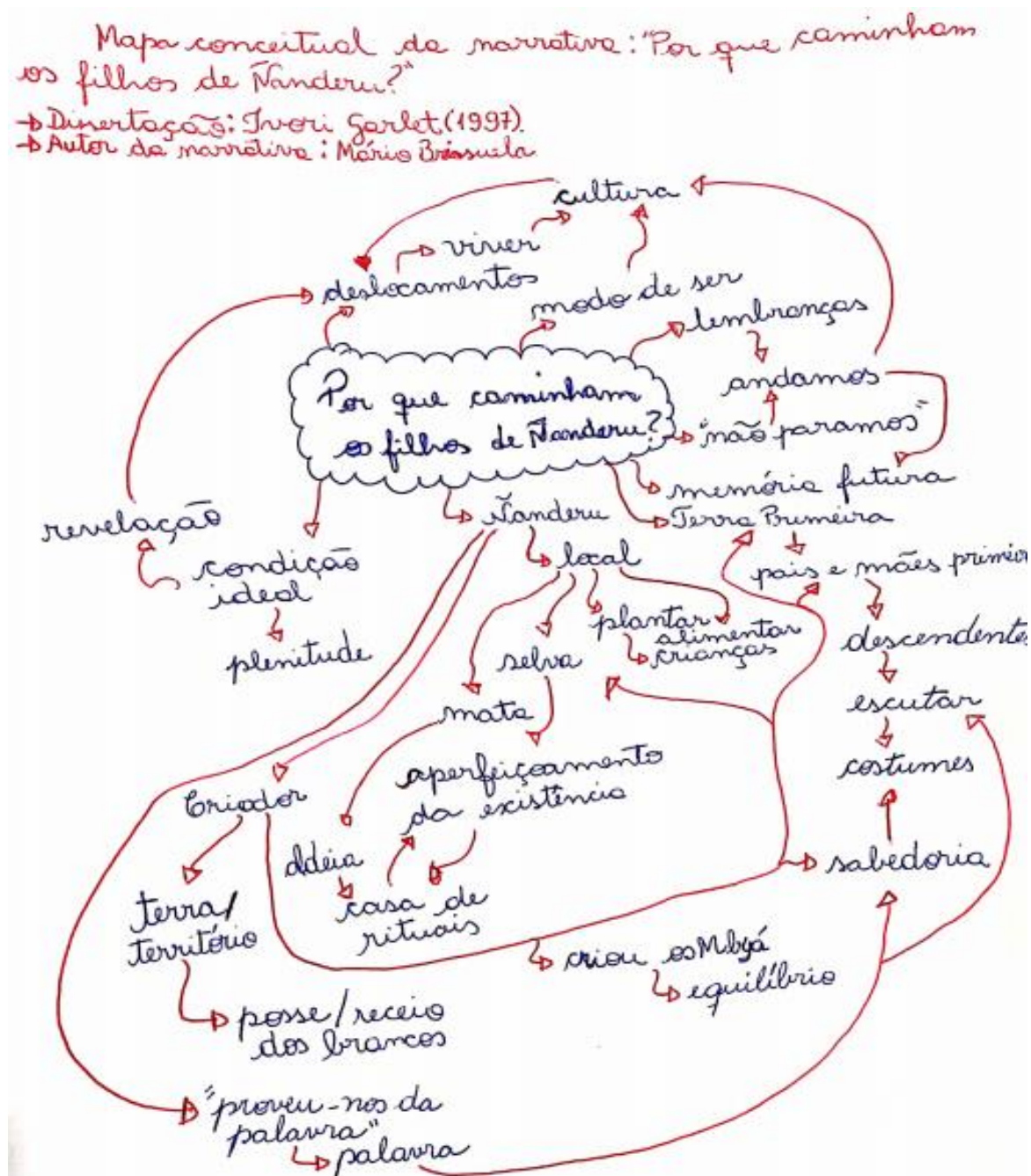
TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. De palmeiras e colibris ou de como a voz guarani vem se tornando letra. In: EWALD, Felipe Grüne [et al.]. **Cartografias da voz: poesia oral e sonora**. São Paulo: Letra e Voz; Curitiba, PR: Fundação Araucária, 2011, p. 109-126.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. PRITSCH, Eliana Inge. Fantasmas que escrevem: da rasura no sistema à criação multimodal pelos Kaingang e Mbyá-Guarani ao sul do Brasil. IN: TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; SANTOS, Cristina Mielczarski dos (Orgs.). **Lugares de fala, lugares de escuta** nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira. Porto Alegre: ZOUK, 2018, p. 87-109.

TORRES-GARCÍA, Joaquín. A Escola do Sul. In: ADES, Dawn. **Arte na América Latina: a era moderna, 1820-1980**. São Paulo: Cosac & Naify, 1997. p. 320-322.

WALSH, C. **Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: UASB-Abya-Yala, 2009. Disponível em: <<http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wpcontent/uploads/2012/01/Interculturalidad-estado-y-sociedad.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2019.

APÊNDICE <MAPA CONCEITUAL DA NARRATIVA “POR QUE CAMINHAM OS FILHOS DE ÑANDERU?”>



Mapa conceitual sobre a narrativa “Por que caminham os filhos de Ñanderu?” criado pela autora deste trabalho em 2019.

**ANEXO A <LETRA DA MÚSICA KOANGUAGUA DE BRÔ MCS>**

Hai amoite ndoikua'ai mbaeve  
 Korap oguarê amoite tenonde  
 Apuka pendereh nde ave reikotevê  
 Che ñe'avamba'e oi chendive  
 Añe'e haetegua ndaikosei ndechagua  
 Aporahei opaichagua ajahechuka  
 Ava mombeuha ava koangaguá  
 Rap ochechuka upea ha'e tegua  
 Koa mombeuha ape orereta  
 Orejavegua ndo aleike repuka  
 Ñdejara ochecha upea tuicha  
 Uperupi aha mombyryma aguata  
 Jaha ke ndeava ara ohasa  
 Ndo aleike nderea upeicha javya  
 Jaikoporã ñande rekoporã  
 Koanga jahecha ñande hente ovyapa  
**Ara ohasa upeicha che aha**  
**Ymãovyapa**  
**Ara ohasa upeicha che aha**  
**Ymã ovyapa**  
**Ymã ovyapa**  
 Ara ipoti heta hente peteí  
 Guyirá kwera oveve  
 Ovy'a onondive  
 Mesmo upeicha ave umi hente oikwa'a sevê  
 Hikwai oikwa'a sevê soke o perde  
 Jornal oje'ê opaicha ole'ê  
 Tevê pe oje'ê opaicha oñe'e  
 Oikuakwê hina oi hikwai ko oñomi  
 Soke hente ave oi iñe'ê hantãva oi  
 Ndo alei rene'êreñe'embarei  
 Upeicha Ivaí nderehechai nde reikwa'ai

Umi hente do ikwaai  
Bom dia boa tarde ndo je'ei ko ape avape  
Soke agwatá  
Ahahape ahechuká  
Che mborapeipe ajovahei  
Ndaja oi há nem da ei  
Nde reikwa che aikwaava  
Será pa remombeuta  
Reñe'e ko mbarei  
Anireñe'ê rei Ara ohasa upeicha che aha Ymã ovyapa

## ANEXO B <TRADUÇÃO DA LETRA DE BRÔ MCS – DIAS DE HOJE>

Olha eles não sabem de nada  
 Esse rap chegou lá na frente  
 Dou risada de você agora que você precisa  
 Porque minha fala é forte e está comigo  
 Falo a verdade não quero ser que nem você  
 Canto vários temas e isso venho mostrando  
 Voz indígena é a voz de agora  
 O rap mostra o que é verdade  
 Essa é a verdade e aqui nós somos uma banca  
 Essa galera tá com a gente só não pode dar risada  
 Porque Deus está vendo e ele é grande  
 E assim sigo em frente já estou indo longe  
 Vamos nós indígenas porque o tempo está passando  
 Só não pode cair pra gente ser feliz  
 Pra gente viver bem pra gente ter uma vida boa  
 E com isso a gente vê nosso povo feliz  
**O tempo tá passando e assim vou caminhando**  
**Antigamente era muito mais feliz**  
**O tempo tá passando e assim vou caminhando**  
**Antigamente era muito mais feliz**  
**Antigamente era muito mais feliz**  
**Antigamente era muito mais feliz**  
 O céu está limpo no meio de todos existe um  
 Os pássaros voam  
 Juntos são felizes  
 Mas mesmo assim alguns se acham  
 Esses querem saber mais que os outros só que vão perder  
 No jornal fala várias coisas  
 A TV mostra várias coisas  
 A verdade existe só que eles escondem  
 Mas existem pessoas com ideias fortes

Não fale, não fale bobagem  
Assim é feio você não sabe você não viu  
Eles não sabem  
Bom dia boa tarde não se fala para um índio  
Mas caminhamos  
Onde eu vou eu mostro  
Com a minha música lavo o meu rosto  
Não estou xingando e nem estou falando  
Você sabe que eu sei  
Mas será que você irá contar?  
Vê se não fale à toa  
Nunca fale à toa

**ANEXO C <MAINO I REKO YPYKUE – VERSÃO ORIGINAL EM LÍNGUA  
GUARANI>**

Melià (1992)

I

Ñande Ru Papa Tenonde  
gueterã ombojera  
pytù ymágui.

II

Yvára pypyte,  
apyka apu'a i,  
Pytù yma mbytére  
oguerojera.

III

Yvára jechaka mba'ekuaa,  
yvára rendupa,  
yvára popyte, yvyra'i,  
yvára popyte rakà poty,  
oguerojera Ñamandui  
pytù yma mbytére.

IV

Yvára apyre Katu  
jeguaka poty  
ychapy recha.  
Yvára jeguaka poty mbytéropi  
guyra yma, Maino i  
Oveve oikóvy.

V

Ñande Ru tenondegua  
oyvára rete oguerojera i jave oikóvy,  
yvytu yma íre oiko oikóvy :  
ovyvy ruparà i oikuaa' e`y mboyve ojeupe,  
oyvarà, oyvyrà

oiko ypy i va'ekue  
 oikuaa'e e`ymboyve i ojeupe,  
 Maino i ombojejuruei ;  
 Ñamandu yvarakaa, Maino i.

VI

Ñande Ru Ñamandu Ete tenondegua  
 oyvarà oguerojera'e`y mboyve i,  
 pytù A'e ndoecháí :  
 Kuaray oiko'e`yramo jepe,  
 opy'a jechakáre A'e oiko oikóvy ;  
 ovyvárapy mba'ekuaápy  
 oñembokuaray i oiny.

VII

Ñamandu Ru Ete tenondegua  
 yvytu ymy íre oiko oikóvy  
 opytu'ui oiny ápy  
 Urukure' a i omopytù i oiny:  
 omoñendúma pytù rupa.

VIII

Ñande Ru Ñamandu Ete tenondegua  
 oyvarà oguerojera'e`y mboyve i;  
 Yvy Tenonde oguerojera'e`y mboyve i  
 yvytu yma íre A'e oiko oikóvy:  
 Ñande Ru oiko i ague yvytu yma,  
 ára yma ojeupity ñavò  
 Ara yma opa ramove,  
 tajy pot`ypy,  
 yvytu ova ára pyaúpy:  
 Oikóma avytu pyau, ára pyau,  
 ára pyau ñemokadire.



**ANEXO D <LAS PRIMITIVAS COSTUMBRES DEL COLIBRÍ – VERSÃO  
ORIGINAL EM LÍNGUA ESPANHOLA>**

Melià (1992)

I

Nuestro Padre Ultimo-último Primero  
para su propio cuerpo creó  
de la tinieblas primigenias.

II

La divinas plantas de los pies,  
el pequeño asiento redondo,  
en medio de las tinieblas primigenias  
los creó, en el curso de su evolución.

III

El reflejo de la divina sabiduría<sup>78</sup>,  
el divino oye-lo-todo<sup>79</sup>  
las divinas palmas de la mano con la vara- insignia,  
las divinas palmas de las manos con las ramas floridas<sup>80</sup>  
las creó Ñamandú, en el curso de su evolución  
en medio de las tinieblas primigenias.

IV

En la divina coronilla excelsa  
las flores, del adorno de plumas  
eran gotas de rocío.  
Entre las flores,  
Por entremedio de las flores del divino adorno de plumas  
el pájaro primogenio, el Colibrí  
volaba, revoloteando.

V

Mientras nuestro primer Padre  
creaba, en el curso de su evolución, su divino cuerpo,

---

<sup>78</sup> Organos de la vista.

<sup>79</sup> Organos del oído.

<sup>80</sup> Dedos e uñas.

existía en medio de los vientos primogenios:  
 antes de haber concebido su futura morada terrenal,  
 antes de haber concebido  
 su futuro firmamento, su futura tierra,  
 que originalmente surgieron,  
 el Colibrí le refrescaba la boca;  
 el que sustentaba a Ñamandu con productos del paraíso  
 fui el Colibrí.

VI

Nuestro Padre Ñamandú, el primero,  
 antes de haber creado, en el curso de su evolución, su futuro paraíso,  
 El no vio tinieblas:  
 aunque el sol aún no existiera,  
 El existía iluminado por el reflejo de su propio corazón;  
 hacía que le sivese de sol  
 la sabiduría contenida dentro de su propia divinidad.

VII

El verdadero Padre Ñamandú, el primero,  
 existe en medio de los vientos originarios;  
 en donde paraba a descansar  
 la Lechuza producía tinieblas:  
 ya hacía que se tuviese presencia del lecho de las tinieblas<sup>81</sup>.

VIII

Antes de haber el verdadero Padre Ñamandú, el primero,  
 creado en el curso de su evolución, su futuro paraíso,  
 antes de haber creado la primera tierra;  
 El existía en medio de los vientos originarios:  
 El viento originario en que existió Nuestro Padre,  
 se vuelve a alcanzar  
 cada vez que se alcanza el tiempo-espacio originario<sup>82</sup>,  
 cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio primitivo.

---

<sup>81</sup> La noche.

<sup>82</sup> Invierno, em el vocabulário religioso.

En cuanto termina la época primitiva,  
durante el florecimiento del lapacho,  
los vientos se mudan al tiempo-espacio nuevo:  
ya surge los vientos nuevos<sup>83</sup>, el espacio nuevo;  
se produce la resurrección del tiempo-espacio<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Norte e noreste.

<sup>84</sup> Primavera.

**ANEXO E <APARECIMENTO DE NAMANDU: OS DIVINOS>**

Pierre Clastres (1990)

Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro,  
fez com que seu próprio corpo surgisse  
da noite originária.

A divina planta dos pés,  
o pequeno traseiro redondo:  
no coração da noite originária  
ele os desdobra, desdobrando-se.

Divino espelho do saber das coisas,  
compreensão divina de toda coisa,  
divinas palmas das mãos,  
palmas divinas de ramagens floridas:  
ele os desdobra, desdobrando a si mesmo, Ñamandu,  
no coração da noite originária.

No cimo da cabeça divina  
as flores, as plumas que a coroam,  
são gotas de orvalho.  
Entre as flores, entre as plumas da coroa divina,  
o pássaro originário, Maino, o colibri,  
esvoaça, adeja.

Nosso pai primeiro,  
seu corpo divino, ele o desdobra  
em seu próprio desdobramento,  
no coração do vento originário.  
A futura morada terrena,  
ele não a sabe ainda por si mesmo;  
a futura estada celeste, a terra futura,  
elas que foram desde a origem,  
ele não as sabe ainda por si mesmo:

Maino faz então com que sua boca seja fresca,  
Maino, alimentador divino de Ñamandu.

Nosso pai primeiro, Ñamandu,  
ainda não fez com que se desdobre,  
em seu próprio desdobramento,  
sua futura morada celeste:  
a noite, então, ele não a vê,  
e todavia o sol não existe.  
Pois é em seu coração luminoso, que ele se desdobra,  
em seu próprio desdobramento;  
do divino saber das coisas,  
Ñamandu faz um sol.

Ñamandu, pai verdadeiro primeiro,  
habita o coração do vento originário;  
e, aí onde ela repousa,  
Urukure'a, a coruja, faz com que existam as trevas:  
ela faz com que já se pressinta o espaço tenebroso.

Ñamandu, pai verdadeiro primeiro,  
ainda não fez com que se desdobre,  
em seu próprio desdobramento,  
em seu próprio desdobramento,  
sua futura morada celeste;  
ele ainda não fez com que se desdobre,  
em seu próprio desdobramento,  
a terra primeira:  
ele habita o coração do vento originário.

O vento originário no coração do qual nosso pai  
de novo se deixa unir cada vez que volta  
o tempo originário,  
cada vez que volta o tempo originário.  
Terminado o tempo originário, quando a árvore taj)! Está florida,

então o vento se converte em tempo novo:  
ei-los aqui já os ventos novos, o tempo novo,  
o tempo novo de coisas não-mortais.

## ANEXO F <Por que caminham os filhos de Ñanderu?>

Autor: Mário Brissuela(Perumi)

Data: Fevereiro de 1996

Local: Teko'a Ka'aguy Pa'ü

Pesquisador que coletou  
a narrativa: Ivori Garlet

I

Ñ<sup>85</sup>.: Senhores discorramos sobre nosso modo de ser primordial.

O<sup>86</sup>.: De acordo!

Ñ.: Aos brancos, pois, explicaremos

Nosso modo de ser

Para que, conhecendo-o.

Ao menos alguns atribuam crédito

Ao que dizemos ser a nossa memória futura.

II

Ñ.: Por que será que

Nossos Avôs, Nossas Avós

Simplesmente espalharam-se em todos os lugares

E, desde então, não paramos e não podemos nos deter?

Assim foi disposto para que, procedendo dessa forma,

O nosso autêntico modo de ser se revele.

E para que sempre nos recordemos disto

E da mesma forma que escutei (dos antepassados) debes ouvi-lo.

Começarei acompanhamento pelo rimo do *mbaraka*.

III

Ñ.: É nosso costume, faz parte do nosso modo de ser antigo

Recordamos ao som do *mbaraka*.

E por ser assim

Também o faremos, portanto,

Em nossa língua

---

<sup>85</sup> Ñanderu falando.

<sup>86</sup> Ouvintes.

O.: Com efeito, é assim mesmo!

IV

Ñ.: Aqueles a quem foi destinada a morada terrenal

Pelos Criadores da Primeira Terra

Foram Nossos Primeiros Pais.

Nossas Primeiras Mães

Com certeza na terra

“Esforça-te por mim, por nós

Esforçai-vos a nós que criamos a morada terrenal

Por nosso intermédio sabereis as normas de vossa

Conduta futura

Procedei de acordo com nossas leis”, disseram-nos (os Ñanderu).

E depois do tempo primordial Nossos Primeiros Pais.

Nossas Primeiras Mães

Recolheram-se à casa de ritual para se descobrirem.

Pois é na casa ritual que se revela Ñanderu, o Criador

Da terra

No interior (do *opy*) prosseguimos perguntando

Aos que criaram o leito terrenal:

Onde há condições ideais para o assento dos fogos?

Onde ainda há espaços dotados de plenitude?

Todos nos perguntamos sobre os locais destinados a  
receber nossos *tapyi*

Aos que criaram o leito terrenal.

Pois bem! Em resposta a isto. Ñanderu.

– Somente Ñanderu –, poderá indicar-nos o local  
adequado ao assento dos fogos.

Fazendo com que nos traslademos.

Onde poderá ser?

Para onde será que nos fará mudar?

Pois apenas queremos plantar!

Apenas prover nosso alimento!

E assim, sem carências,

Alimentarmos todas as crianças.



V

Da vastidão das selvas já não resta senão sua imagem  
(lembranças)!

Por isso nós, Mbyá, andamos:

Não era carente de sentido a nossa existência sobre toda

A extensão das selvas!

A selva, em toda a sua extensão,

Destina-se ao aperfeiçoamento da nossa existência;

A esta finalidade nos serviam as selvas:

Para que pudéssemos viver dessa forma (perfeita/plena).

Para que proferíssemos belas palavras

Ñanderu, efetivamente,

Infundiu-nas no princípio dos tempos.

Tendo-nos provido de palavra,

Tendo feito com que nos erguêssemos

E sendo formoso o leito das selvas,

Foram elas destinadas nossos *tapyi*.

“Construí os assentos de vossos fogos e dedicai-os aos  
exercícios espirituais:

Na casa de ritual esforçai-vos continuamente em nossa  
memória”, assim fala Ñanderu.

Então os Mbyá,

Nossos compatriotas, novamente se empenham.

E havendo então se esforçado,

Outra vez (Ñanderu) revelará:

“Bem! Sendo assim, mudem o assento dos vossos  
fogos.”

Se assim, de fato, Ele nos fala

Novamente nos mudaremos e nos estabeleceremos por  
mais um ou dois anos.

VI

Também por ocasião da morte de alguém

Elevamos nossos clamores, entoamos altos hinos

Outra vez a Ñanderu.

Então, novamente, Ñanderu  
Infunde-nos de fortaleza espiritual e faz com que sejamos  
valorosos.

“Dedica-te com fervor durante um ano”, assim Ele fala.

“Antes de mudares outra vez o assento dos fogos.”

Em virtude disso, desde os primórdios.

E não sem razão, que os Mbyá não se detêm.

Para eles (os Mbyás) isto está perfeito

Pois não é de agora que procedem desta forma.

VII

Por ser este o modo de proceder de Nossos Pais.

Que desde os primórdios não se fixaram.

Sigo até agora, com efeito, escutando

Aquilo que eles escutaram

Para não esqueçamos os costumes de Nossos Pais.

Já atingimos, também, as terras do Brasil

Então Ele poderá dizer:

“Bem! Agora podes retornar,

Volte outra vez às terras da Argentina

E construa lá o assento dos teus fogos.”

Se assim Ele falar, vamos retornar.

Iremos novamente até o Paraguai.

Até alcançarmos a Morada de Tupã.

VIII

Diante disso, todos os brancos se perguntam:

“Por que os Mbyá não se detêm em um (único) lugar?”

Falam isso sem razão,

Pois o fazemos por nossa conduta futura.

Por querermos viver nossa cultura.

Então é verdade!

Da mata extraíamos o nosso alimento,

Nada nos faltava; ela nos oferecia tudo (o que  
necessitávamos).

Esforçamo-nos intensamente em nossas reflexões

Mas agora já nem conhecemos mais a mata.

Mas agora já nem conhecemos mais a mata.

Onde, pois, estar plenamente alegres?

Para onde levar nossas aldeias?

Onde nos faltará alimento?

Não queremos nos tornar preguiçosos

E temidos pelos brancos.

E sem razão eles nos repreendem,

Comentam que são donos do leito terrenal

E pela sua posse se fazem tacanhos.

IX

Meus filhos, ainda que, efetivamente, assim seja.

Pensemos nisto:

Como, de fato, conduzir

O nosso modo de ser da mesma forma que antigamente?

Ainda que não exista mais a selva

Descobriremos como superar o mal

Afrontando-o somente com a palavra:

Com ela afrontaremos as imperfeições.

Aos brancos tínhamos como semelhantes

E nesta condição todos, sem exceção.

Estávamos sobre a Primeira Terra.

Mas muitos Mbyá foram enganados no passado

E é bom que se saiba que os brancos menosprezaram os

Mbyá.

X

Uma vez encontrando a mata

Recomporemos nossas aldeias.

Viveremos às margens dos arroios.

Andaremos pescando e comendo peixinhos.

Porém, se os brancos nos verem (se perguntarão):

“Por que os Mbyá assim vivem?”

Dessa forma eles procedem

E agora eles já nos controlam completamente.

Até parece que a terra é propriedade deles!  
Até parece que forma eles que criaram-na;  
Eles tornaram-se mesquinhos pela terra.

XI

Por conseguinte, pois, para nós isso não é justo!  
O que foi disposto como nossas futuras normas  
Cumprimos para não andarmos sem conduta.  
O que foi disposto como nossas futuras normas  
Uniformemente devemos cumprir para não procedermos  
Sem normas.

Por isso, sobre o leito terrenal dos Ñanderu  
Não falo mais do mal aparente (não me detenho nas  
injustiças).

Faço para mim uma casa ritual,  
Façamos uma casa ritual para dedicar-nos às orações;  
E ainda que não saibamos mais escutar  
E embora o nosso modo de ser já não seja como era  
– Porque agora temos receio dos brancos –  
Zelemos pelo leito terrenal.

Entretanto os brancos.

Entretanto os brancos já mesquinham o leito terrenal,  
Simplesmente o mesquinham.

O leito das selvas possui árvores

A sabedoria de Ñanderu criou-os (os Mbyá)

Para que o mantenham em equilíbrio.

Mas resultou que os brancos cultivaram a terra carentes  
De sentido (destruíram-na)

E agora querem mesquinhá-la dos Mbyá.

XII

Com efeito, por todos os lugares.

Nas terras do Paraguai e da Argentina,

Tudo já está acabado.

Porque, de fato, enquanto os Ñanderu

Já não se revelam àqueles de quem ouvem belos hinos.

Os brancos simplesmente  
 Andam fazendo o que lhes convém;  
 E carentes de sentido procedem também seus *Pa'i* (sacerdotes).  
 Entretanto, mesmo sabendo que assim seja,  
 Mantêm (os Ñanderu) o leito terrenal.

## XIII

Para os brancos:  
 Aos brancos resultam que possam viver sem conduta  
 Não tem necessidade de que se esforcem (que alcancem grandeza  
 de coração, valor).  
 Deixem, portanto, as selvas para os Mbyá  
 Pois que possam construir suas casas rituais e aí escutem os Ñanderu;  
 Para que continuem ouvindo suas palavras.  
 Tu que conheces, de fato, os brancos deste lugar,  
 Aos brancos daqui,  
 Diga-lhes a todos que, pelo visto, deveriam imitar o  
 Filho de Ñanderu Tupã.

## XIV

Quando andou neste mundo,  
 Ñanderu Tupã  
 Revelou-se aos brancos,  
 Aos primeiros brancos se mostrou.  
 Mas eles suspenderam o Filho de Ñanderu Tupã<sup>87</sup>  
 Embora sua intenção fosse de que o imitassem  
 Os primeiros brancos não o toleraram.  
 Enquanto que nós, não obstante, talvez permaneçamos íntegros  
 Até o fim desta terra.  
 Os brancos não nos amam  
 E da mesma forma procederam em relação ao Filho de  
 Ñanderu Tupã:  
 Alguns poucos, por certo, nos amam

---

<sup>87</sup> Alusão à crucificação de Cristo.

Talvez – por isso – alcancemos novamente o tempo de antes (o tempo da harmonia e da plenitude);

Todavia, nos dias atuais há todo tipo de mesquinhas,

Tornando tudo difícil.

## ANEXO G <TRATA DA IMPORTÂNCIA DA TERRA>

Meu nome em português é Joel Pereira, em guarani é Kuaray. Eu moro na Aldeia de Mato Preto (Erebango/RS). Nós somos uma aldeia, onde moram dezenove famílias, são todos guarani, são todas da mesma família. Eu vou falar um pouco dessa importância do espaço guarani, para uma comunidade guarani. A gente sempre está refletindo, que sem tekoa não existe teko. O espaço para o guarani é muito importante, porque ali ele consegue construir a vida do guarani, mostrando para as crianças, essas crianças vão ser o futuro do povo guarani. Então, o espaço no passado não existia um espaço delimitado. Não existia nenhum tipo de limite para o guarani viver. Hoje já existe esses limites de espaços. Aí que prejudica, um pouco, a cultura. Esses espaços são cercados, na maioria, pelas grandes cidades, pelas plantações de soja. É onde existe a maior dificuldade, em se buscar, em viver esse tekoá. Às vezes, as próprias crianças, a maioria saem fora, e trazem as coisas ruins para dentro das aldeias. Então, por isso é importante que se tenha um espaço para construir um bom tekoá, para continuar mostrando essa cultura que vem desde o passado, desde os nossos avôs, que hoje está correndo risco, devido aos pequenos espaços que se têm. Para se buscar onde tem espaço, para se viver, construir o tekoá, é sempre através dos mais velhos. São os mais velhos que lembram das histórias, que também, com certeza, através de Nhanderú. Na maioria das aldeias hoje tem o Karaí, que é o rezador, aí ele está sempre se comunicando com Nhanderú. Ele sempre fala onde é o lugar bom. Mesmo que o lugar for devastado, que não tem mais mata, que foi devastado pelos colonos, mas ele acha que aquele lugar, quando for construído o tekoá, ela pode voltar tudo aquilo que foi devastado. Por exemplo, pode voltar a mata, pode voltar as nascentes de rio, os animais, tudo isso ele prevê. Prevê através de histórias, de comunicação com Nhanderú. Para ter um espaço bom, um bom tekoá, onde as comunidade possam viver o seu tekó, precisa onde tenha uma boa mata, um bom rio, nascentes e é isso. Para viver um bom tekó precisa de tudo isso. E para ver onde é que tem que ser construído o tekoá, não é qualquer um que prevê, é através de Nhanderú, junto com os Karaí, os mais velhos. [Qual é a relação de um tekoá com outro tekoá? Vocês estão aqui no norte do RS, como fica a relação de vocês com o pessoal que está próximo de Porto Alegre, Estrela Velha,... Como vocês veem isso, é uma única tekoá, ou são várias tekoá? Qual a importância em se ter esses vários espaços para

a comunidade guarani? Em que isso ajuda nesse jeito, nessa identificação guarani, que vocês constroem junto a esses espaços?] Essa relação, no passado já existiam várias tekoá. Nessas várias tekoá existia, por exemplo: se houvesse alguma aldeia – hoje, na minha aldeia em Mato Preto, tem familiares que moram na região de Porto Alegre; então existe esse contato direto. Como eu falei no começo, não existia um certo limite, como existe hoje. Não existia esse limite no passado. Então, as famílias faziam diretamente o contato, quando precisam ir para outro tekoá. Assim, essa é uma das coisas muito importantes terem vários tekoá. Não existe nenhuma diferença de um tekoá para outro. Porque o modo de vida é tudo igual. Diferencia, um pouco, nessa questão de subsistência, que algumas aldeias sobrevivem só de artesanato, e algumas aldeias, por exemplo, na minha aldeia, as famílias já vivem mais de plantação, plantas de milho tradicional, batata doce, e essas coisas. É isso.



## **ANEXO H < TRATA SOBRE O APRENDIZADO COM OS MAIS VELHOS >**

Eu sou Jackson Alexandre Ramos. Moro na comunidade indígena Guarani chamada Anhetengua. O nome da aldeia significa Aldeia Verdadeira. Ela fica em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Quando, junto com meus parentes, escolhemos o assunto educação para o caderno da Semana dos Povos Indígenas, pensamos em contar para as crianças, os jovens e também para os adultos, como o povo Guarani educa os seus filhos. Na nossa aldeia valorizamos muito os conselhos que nossos avós nos dão. Todos os dias de manhã os guarani visitam os avós e as avós da comunidade para ouvir os conselhos deles. Nestes conselhos os idosos ensinam a viver de maneira certa. Explicam que devemos fazer o bem para as pessoas. Pedem que todos respeitem as outras pessoas. Aconselham a ajudar a cuidar dos idosos, por exemplo. Esses conselhos são valores do povo Guarani. Em todas as aldeias Guarani, ouvimos estes mesmos conselhos dos idosos. Eles estão preocupados com o futuro do povo Guarani, por isto aconselham muito os jovens. No futuro estes jovens serão idosos e irão aconselhar os jovens também. Assim estes valores nunca irão se perder. As pessoas idosas da nossa aldeia à noite contam histórias. Falam da sua juventude e de como viviam e seguiam os conselhos dos seus avós. Contam, também, histórias de animais para as crianças conhecerem e muitas delas para as crianças rirem. Eu sou pai e quero muito que minha filha cresça no jeito de ser Guarani. No momento em que ela entender as palavras, devo dar conselhos a ela. Tenho as orientações guardadas, pois as recebi dos meus avós. Para vocês, crianças e jovens, gostaria de dar um conselho: visitem mais seus avós para ouvir as aprendizagens que eles têm para passar para vocês e ouçam as histórias que eles têm para contar. Para os adultos, pais e mães, gostaria de sugerir que usem mais tempo para conviver e aconselhar as suas filhas e os seus filhos. Na educação das crianças e jovens é importante ter tempo e paciência. Devemos dar conselhos todos os dias e também acompanhar as crianças e os jovens para ver como fazem as coisas. Olhar para a criança e acompanhá-la naquilo que faz. A criança e o jovem precisam de liberdade para aprender, mas os adultos devem estar por perto para orientar e aconselhar. Nós, o povo Guarani, por exemplo, usamos o ambá para que a criança aprenda a caminhar. A sociedade não indígena chama o ambá de andador (ver foto...). O ambá fica no pátio, fora de casa, junto às árvores. É

uma segurança para a criança, pois ela pode segurar-se nele. Ao mesmo tempo, a criança não fica presa. Pode sair dali para outro lugar. O pai e a mãe colocam a criança no ambá e observam ela. Mas ela caminha sozinha e tem liberdade de sair e voltar dali. O ambá é como os conselhos dos idosos, que ajudam os guarani a viver e caminhar de maneira certa.