

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL**

MARIANA MACHADO DENARDI

**JEGUATÁ:
UMA ETNOGRAFIA DO PERCURSO PELO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS
TERRITORIAIS MBYÁ-GUARANI**

Porto Alegre

2013

MARIANA MACHADO DENARDI

**JEGUATÁ:
UMA ETNOGRAFIA DO PERCURSO PELO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS
TERRITORIAIS MBYÁ-GUARANI**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Porto Alegre

2013

CIP - Catalogação na Publicação

Denardi, Mariana Machado
Jeguatá: uma etnografia do percurso pelo
reconhecimento dos direitos territoriais Mbyá-guarani
/ Mariana Machado Denardi. -- 2013.
82 f.
Orientador: José Carlos Gomes dos Anjos.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas,
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural,
Porto Alegre, BR-RS, 2013.

1. Territorialidades . 2. Perspectivismo. 3.
Epistemologias. 4. Direitos territoriais. 5.
Cosmopolítica. I. Anjos, José Carlos Gomes dos,
orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MARIANA MACHADO DENARDI

JEGUATÁ:

**UMA ETNOGRAFIA DO PERCURSO PELO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS
TERRITORIAIS MBYÁ-GUARANI**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos – Orientador
UFRGS

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva
UFRGS

Prof. Dra. Gabriela Coelho de Souza
UFRGS

Prof. Dr. Jalcione Pereira de Almeida
UFRGS

Ao meu afilhado Joaquim,
e a todos *kyringue'i* que ao nascer,
trazem a esperança de um outro mundo possível.

AGRADECIMENTOS

Foram muitas as pessoas que participaram dessa caminhada e tornaram possível a realização desse trabalho.

Gostaria de agradecer a minha família, especialmente meus pais e irmã, pelo amor incondicional, pela educação libertária e pelo estímulo de sempre “seguir meu coração”. Ao Joaquim, meu afilhado, pela alegria que transmite e pelo sentido que tem dado a nossas vidas. Ao meu cunhado Ivan, pelas piadinhas pra descontrair.

Aos amigos, pelas trocas, pelas alegrias e aprendizados compartilhados. Obrigada pelo empurrãozinho mais que necessário e por estarem sempre na torcida: Ana (Pinta), que me abriu muitas portas e apresentou novos caminhos possíveis; Ana Popp, que me deu uma boa “sacudida”; Stellinha, por me aceitar como “estagiária”; Victoria, sempre por perto; Pipoquinha, pelas intensas trocas, aprendizados e amizade; Jéssica, Thay, e toda a galera ERECS/ENECS, pelos encontros, discussões e vivências ao longo da jornada acadêmica; Loy, pela torcida e pelo carinho; Raquelzinha, pelos empréstimos de texto, companhia no RU e amizade; Pati Binkowski, Villi, Pati Pinheiro, Lorena, pelas discussões e trocas; minha querida “babá” Nanacita; o Cacá e seus constantes questionamentos à autoridade da técnica dos quais compartilho; as amigas de sempre: Cissa, Paula, Tha, Darqui, Vane, Gabi, Ká Z.; às (minhas) irmãs Lara e Clarissa e meu cunhado por tabela Renanzinho; às queridas Laine e Jaque; e minha amada família “seapiana” Lara, Luiz e Jardel. Ao querido João Quaresma, que acompanhou o processo de longe. Aos queridxs amigxs latino-americanxs do Comitê, por me acolherem com todo amor quando preciso extravasar, especialmente meus confidentes Fred e Raquelzinha. A Didi e ao Pedro, pela convivência diária respeitosa e agradável, transformando o que poderia ser só mais uma casa em um lar.

Aos colegas do DESMA, especialmente Rafa, Gode, Renata, Loy (mais uma vez), Camilinha, Vini, Fuhr, Joaquina, Marcela, Ana (Pinta) [ela de novo, sempre ela por perto], Luciano, Gabriela e Rumi, por todo esforço e aprendizado coletivo de derrubar muros na construção do conhecimento científico.

Ao Professor José Carlos, por ter aceitado me orientar e a maneira como conduziu esse processo, desafiando e instigando o desenvolvimento dessa pesquisa, sem restringir minha autonomia enquanto pesquisadora e respeitando meu tempo de amadurecimento acadêmico, tornando esse percurso acadêmico mais leve e prazeroso. Obrigada ainda pela disponibilidade, compreensão e agilidade quando eu me atrapalhava com os tempos da produção.

Aos colegas do grupo de orientação, pelas discussões, especialmente Matheus, Ieda, Vanessa e Carol que me provocavam, junto com o professor, a não ser tão ingênua e não me convencer tão fácil com as teorias. Espero ter conseguido driblar ao menos um pouco da minha “ingenuidade epistêmica”.

Aos colegas de mestrado pelos desafios compartilhados. Aos professores do PGDR por agregarem suas diferentes perspectivas aos nossos desafios. Aos funcionários do PGDR especialmente Eliane, Marilene e Danielle por todos os esclarecimentos necessários; Tânia, Daniel e Andressa, pelo suporte técnico; pela recepção de todo dia da Dona Marlene e da Karlitcha.

Aos professores da Banca, por terem aceitado contribuir com minha pesquisa e compor essa banca “híbrida” que rendeu diálogos construtivos. Ao Professor Sergio, que me apoiou nos meus primeiros exercícios etnográficos e me aproximou de discussões da antropologia contemporânea que considero extremamente pertinentes para refletir sobre a relação com os coletivos *Mbyá*. À Professora Gabriela, pelas constantes provocações em desterritorializar nossos conhecimentos de dentro dos muros da academia. Ao Professor Jalcione que instigou debates interessantes durante a disciplina DER-317 – Tecnociência, Natureza e Sociedade/Desenvolvimento, que também repercutem nesse trabalho.

Aos colegas e/ou amigos do NIT, LAE, pelas oportunidades em debater o fazer antropológico e a relação com os *Mbyá*, agregando muito ao meu aprendizado. Especialmente, Flavio, Billie, Jota, Crisko, João Ramos e Widney.

A todos os *Mbyá* que me permitiram acessar mais do que “dados”, narrativas, palavras e relações: Patrícia, Ariel, Ralf, Gessica, Aldo, Maria, Gustavo, Vherá Poty, Jaime, Alexandre, Turíbio, e especialmente Santiago Franco, que me proporcionou mais do que outro ponto de vista, mas também lições de vida.

Aos *xeirú kuery*, Patri, Ariel, Gessica, Ralf, Maria, Gustavo, Alcides, Vherá Poty. Especialmente aos “meus pais” quando eu estive na *Tekoá Koenju* e “meus filhos” quando estiveram em Porto Alegre: Patri e Ariel, por todo o carinho e toda a amizade! *Há’evete!* “Meus ancestrais agradecem aos seus ancestrais” pela oportunidade de convívio, troca, aprendizado e amizade!

O nosso trabalho é apreciado academicamente quando bem feito, mas o que é apreciação acadêmica? Para que serve, se a compreensão da dinâmica da sociedade escapa. (SANTOS, 1999, p. 19).

RESUMO

Este trabalho busca analisar o território *mbyá*-guarani enquanto expressividade a partir de uma etnografia dos acontecimentos, onde diferentes perspectivas sobre o território se enunciam e se conformam de forma complexa e dinâmica. Como campo de pesquisa, o estudo se delinea a partir da instituição do Grupo Técnico (GT) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de identificação e delimitação de áreas guarani na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul e de seus desdobramentos, conformando a demanda territorial *mbyá*-guarani. Busquei um enquadramento teórico-epistemológico que permitisse situar os acontecimentos analisados em um “entre-lugar”, reconhecendo um espaço de liminaridade e uma temporalidade intervalar situados no meio das designações de identidade e de território (BHABHA, 1998). Nesse exercício de análise, me propus a conferir centralidade aos acontecimentos, evidenciando a dimensão processual e relacional do território enquanto expressividade, conformado de forma fluida a partir de discursos e dispositivos em negociação, reconhecendo o protagonismo *mbyá* nesse processo sem, no entanto, negligenciar mecanismos de controle, tutela e repressão por parte do Estado e sociedade em geral. Problematizo natureza, cultura, direito, tecnociência, política enquanto categorias substanciais alertando sobre o quanto esse engessamento serve aos mecanismos pós-coloniais para desqualificar e deslegitimar os direitos territoriais indígenas. Nesse sentido, discuto as implicações políticas da produção de conhecimento científico e o nosso papel enquanto mediadores. Por fim, o percurso de pesquisa me levou a constantes deslocamentos epistemológicos que exigiram a ampliação das dimensões desse conflito para abarcar elementos de uma cosmopolítica *mbyá*. Essa pesquisa é fruto do percurso de aprendizado acadêmico e pessoal junto aos *Mbyá* com quem tive a oportunidade de conviver, e este produto final encontra-se situado em uma zona de conforto epistemológico provisória.

Palavras-chave: Territorialidades. Perspectivismo. Epistemologias. Direitos territoriais. Cosmopolítica.

ABSTRACT

This research analyzes the mbyá-Guarani territory while expression from an ethnography of events, where different perspectives about the territory are enunciate and conform in complex and dynamic way. As a field of research, the study is outlined from the institution of the Technical Group (GT) of the National Indian Foundation (FUNAI) identification and delineation of the Guarani areas in the metropolitan region of Porto Alegre, Rio Grande do Sul and its aftermath, conforming the territorial mbyá-Guarani demand. I seek a theoretical and epistemological framework that allows to situate the events analyzed in an "in-between" recognizing a space of liminality and temporality interval amid the designations of identity and territory (Bhabha, 1998). In this analytical exercise, I propose to give centrality to events, showing the procedural and relational dimension of the territory as expressiveness, conformed fluidly from speeches and devices under negotiation, recognizing the mbyá role in this process without, however, neglecting control mechanisms, supervision and prosecution by the State and society in general. I problematize nature, culture, law, technoscience, politics while substantial categories warning about how this immobilization serves the postcolonial mechanisms to discredit and delegitimize indigenous territorial rights. Accordingly, I discuss the policy implications of scientific knowledge production and our role as mediators. Finally, the route of this research led me to constants epistemological shifts that required the expansion of the dimensions of this conflict to encompass elements of a mbyá cosmopolitics. This research is the result of the academic and personal route of learning with the Mbyá with whom I had the opportunity to live together, and this final product is situated in a provisional zone of epistemological comfort.

Keywords: Territorialities. Perspectivism. Epistemologies. Territorial rights. Cosmopolitics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
AGU	Advocacia Geral da União
CAPG-RS	Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul
CERI	Centro de Estudos Rurales Interdisciplinares
CERMBA	Comitê Estadual da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica
CLEPEI	Comissão de luta pela efetivação do Parque Estadual de Itapuã
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
DESMA	Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica
Embrapa	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GT	Grupo Técnico
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAPA	Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MPF	Ministério Público Federal
NIT	Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais
OGMs	Organismos Geneticamente Modificados
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização não-governamental
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PEI	Parque Estadual de Itapuã
PGDR	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural
PUC-RS	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
TI	Terra Indígena
UC	Unidade de Conservação
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
1.1	ENTRE PÓS-COLONIALIDADE (DO PODER) E COSMOPOLÍTICAS: EXPLORANDO POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO.....	15
1.2	ENTRE MÉTODO E EPISTEME: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO PROCESSO DE TRADUÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTO.....	18
2	<i>JEGUATÁ</i>: ENTRE TERRITÓRIOS VIVIDOS E NEGOCIADOS.....	23
2.1	TERRITÓRIO <i>MBYÁ</i> -GUARANI: REFERÊNCIAS HISTÓRICAS GERAIS	24
2.2	<i>JEGUATÁ</i> : SUBVERTENDO LIMITES	29
2.3	<i>TEKOÁ</i> NA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE.....	33
3	ITAPUÃ: ENTRE SOCIEDADE E NATUREZA	37
3.1	HISTÓRICO <i>ITAPUÃ</i>	38
3.2	OS <i>JÁ</i> DAS BROMÉLIAS E OUTRAS ESPÉCIES EM EXTINÇÃO	41
3.3	QUE DESENVOLVIMENTO? SOBRE QUAL SUSTENTABILIDADE?.....	48
4	<i>ANHETENGUÁETÉ</i>: ENTRE DIREITO, TECNOCIÊNCIA E POLÍTICA	54
4.1	REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE RECONHECIMENTO DOS DIREITOS TERRITORIAIS	55
4.2	REFLEXÕES SOBRE A AUTORIDADE DA TÉCNICA.....	59
4.3	O DONO DA TERRA É <i>NHANDERÚ</i> : ENTRE TÉCNICA, POLÍTICA E COSMOPOLÍTICA	63
5	YVY RUPÁ: ENTRE PÓS-COLONIALIDADE DO PODER E COSMOPOLÍTICA <i>MBYÁ</i>	67
5.1	O MITO DA DEMOCRACIA E A PÓS-COLONIALIDADE DO PODER.....	69
5.2	AGUYJEVETE: COMISSÃO YVY RUPÁ	71
5.3	ENTRE PÓS-COLONIALIDADE E COSMOPOLÍTICA <i>MBYÁ</i>	73
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	77
	REFERÊNCIAS.....	80

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho analisa o território *mbyá*-guarani enquanto expressividade a partir de uma etnografia dos acontecimentos que envolvem a reivindicação de direitos territoriais, onde diferentes perspectivas sobre o território, direito e diferença se enunciam e se conformam de forma complexa e dinâmica.

Como campo de pesquisa, o estudo se delinea a partir da instituição do Grupo Técnico (GT) de identificação e delimitação de áreas guarani na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul¹ e de seus desdobramentos, fazendo eclodir a demanda *mbyá*-guarani em torno do reconhecimento de seus direitos territoriais.

O estudo técnico envolve coletivos *mbyá*-guarani² e áreas reivindicadas por tradicionalidade situadas na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul: área do Horto Florestal Barba Negra, que atualmente pertence à empresa Celulose Riograndense, na Ponta da Formiga, município de Barra do Ribeiro/RS; quatro propriedades particulares no Morro do Coco, no município de Viamão/RS; e área do atual Parque Estadual de *Itapuã* (PEI), unidade de conservação (UC) de proteção integral, também situada em Viamão/RS.

O contexto de identificação e delimitação das áreas tradicionalmente ocupadas inseriu a demanda *mbyá*-guarani em outros espaços de debate, envolvendo os coletivos indígenas, pesquisadores, sociedade civil, organizações não governamentais e o Estado, fazendo eclodir perspectivas diferenciadas em relação ao território de acordo com o processo de conformação desses espaços, trazendo à tona todo um histórico de omissão e negação dos coletivos *mbyá* enquanto sujeitos sociais.

Frequentemente, contextos de pesquisa como este têm sido analisados a partir de explicações que enfatizam a relação dos coletivos indígenas com seus territórios a partir de seu caráter sociológico de afirmação de etnicidade, enquanto processo de territorialização (OLIVEIRA, 1998), ou seu caráter perspectivista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) a partir de uma cosmopolítica fundamentada nas relações sociocosmológicas presentes nos territórios ocupados ou reivindicados.

Busco um enquadramento diferenciado da análise, que permita analisar os acontecimentos como um “entre-lugar”, reconhecendo um espaço de liminaridade e uma

¹ GT instituído pela Portaria Nº874, de 31 de julho de 2008, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

² Os Guarani são vinculados à Família linguística Tupi-Guarani, do Tronco Tupi. Atualmente, fala-se na presença de três parcialidades étnicas guarani com ocupação expressiva no Brasil: *Mbyá*, *Nhandeva* ou *Xiripá* e *Kaiowá*.

temporalidade intervalar situados no meio das designações de identidade e de território (BHABHA, 1998).

Nesse exercício de análise, me proponho a evidenciar a dimensão processual e relacional do território *mbyá* enquanto expressividade, conformado de forma fluida a partir de discursos e dispositivos em negociação, reconhecendo o protagonismo *mbyá* nesse processo sem, no entanto, negligenciar mecanismos de controle, tutela e repressão por parte do Estado e sociedade em geral.

A etnografia desse espaço de mediação político-cultural busca reconstituir esse processo histórico de negação dos *mbyá*-guarani enquanto sujeitos sociais e do recente movimento de visibilização e reconhecimento dos seus direitos ao território e à diferença. Esse enquadramento anseia dar conta, minimamente, da complexidade que envolve as relações em torno da reivindicação de territórios *mbyá*-guarani.

Busco reconhecer um espaço de liminaridade, onde o essencialismo das identidades e a fixidez dos territórios encontram-se temporariamente suspensos, eclodindo um intenso processo de construção/negociação a partir da enunciação da diferença cultural e reivindicação de direitos territoriais, protagonizado pelos próprios coletivos *mbyá* inseridos em redes que envolvem também pesquisadores e outras instituições aliadas.

Inserida nessa rede de relações, também acabo por inverter a “observação-participante” da antropologia clássica para uma participação, ou seja, um engajamento que se torna “observante”, suspendendo tanto uma autoridade absoluta da técnica quanto uma consequente negação da política, insiro minha produção nessa alteração da situação etnográfica consequente do duplo desaparecimento apontado por Bruce Albert (1994):

O que desaparece hoje não são nem as sociedades objeto da etnologia exotista [exótica], nem mesmo o acesso a suas terras tradicionais, são as ilusões epistemológicas fundadoras da antropologia clássica: tanto a da evidência empírica a partir de um recorte de objeto - a "sociedade tradicional", como isolada social e culturalmente – quanto a da transparência do seu método científico – a “observação-participante” como dispositivo de registro dos fatos sociais. (ALBERT, 1994, p. 9-10, tradução nossa³).

³ Original em francês: “Or, ce qui disparaît aujourd'hui, ce ne sont ni les sociétés objets de l'ethnologie exotique, ni même l'accès à ses terrains traditionnels, ce sont les illusions épistémologiques fondatrices de l'anthropologie classique: à la fois l'évidence empirique du découpage de son objet - la "société traditionnelle" comme isolat social et culturel - et la transparence scientifique de sa méthode - l'"observation participante" comme dispositif d'enregistrement des faits sociaux.” (ALBERT, 1994, p. 9-10).

Neste sentido, a autoridade absoluta da técnica é posta em xeque, possibilitando que os próprios atores assumam a posição de tradutores e se configurem como sujeitos nos processos que os envolvem:

Com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam os outros, e a si mesmas, numa desnorteante diversidade de idiomas [...] Este mundo ambíguo, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. (CLIFFORD, 1998, p. 19).

Na maioria dos espaços públicos de inserção da temática *mbyá*, a questão central que se coloca em diálogo e que transcende qualquer outra que venha a ser discutida, é a terra. No caso dos coletivos *mbyá-guarani*, a falta de acesso às terras ocupadas por seus ancestrais e tidas como sagradas limita, ou às vezes inviabiliza, a realização de outras atividades fundamentais para sua reprodução física, como horticultura, coleta de plantas medicinais, caça, pesca, acesso ao material para construção de suas casas e da “casa cerimonial” (*opy*), acesso a elementos para produção do artesanato, bem como a mobilidade entre esses espaços, dentre outras práticas, além de todas as relações sociocsmológicas nelas contidas, fundamentais para a reprodução cultural *mbyá-guarani*⁴.

Além disso, mesmo as terras ocupadas ou regularizadas apresentam dificuldades devido às influências externas: as áreas frequentemente encontram-se fragmentadas entre resquícios de vegetação nativa, sofrendo forte pressão da urbanização do entorno que desconecta a vegetação, dificultando ou impedindo a circulação de animais, sementes, pessoas e relações.

Embora reconheça a importância, não objetivo me ater às justificativas que legitimam essa demanda territorial. A intenção é analisar, nesse contexto de enunciação de diferença cultural e reivindicação de direitos territoriais, como o território guarani vai ganhando expressividade a partir da conformação de uma multiplicidade de espaços de negociação que se configuram em “entre-lugares”, espaços híbridos de mudança política, rearticulando elementos que não são “[...] *nem o Um [...] nem o Outro [...] mas algo a mais*, que contesta os termos e territórios de ambos.” (BHABHA, 1998, p. 55, grifos do original).

Embora o termo “negociação” possa gerar certo desconforto, pela possibilidade de ser interpretado como uma flexibilização dos direitos territoriais, esclareço que o utilizo ao menos

⁴ Essa separação entre reprodução física e cultural não é algo que se estabeleça efetivamente, ao menos não dessa forma. No entanto, no início de meu percurso de pesquisa tendia a enxergar as relações dentro dessas categorias, foi preciso muito esforço intelectual para compreender que elas não passam de mecanismos didáticos. Optei, no entanto, por mantê-las ao início do texto para enfatizar esse processo de deslocamentos epistemológicos que me permitiu abrir mão, ao menos parcialmente, de categorias mais fechadas e fixas.

em dois sentidos: primeiro para evidenciar que os direitos territoriais indígenas, embora garantidos na Constituição Federal, não tem efetividade absoluta na prática, dando sequência a um intenso processo de reivindicação indígena e negociação com o Estado e sociedade nacional, afirmando que o reconhecimento desses direitos resulta de uma construção social em que os indígenas tem tido um papel cada vez mais ativo e central; segundo porque o protagonismo *mbyá*-guarani nessa relação de negociação desestabiliza essa ordem política pré-estabelecida e a envolve em elementos de uma diplomacia *mbyá*-guarani, que abarca tanto elementos críticos e reflexivos quanto pragmáticos fundamentados em uma cosmopolítica diferenciada⁵.

A contribuição da negociação é trazer à tona o “entre-lugar” desse argumento crucial; ele não é contraditório, mas apresenta, de forma significativa, no processo de sua discussão, os problemas de juízo e identificação que embasam o espaço político de sua enunciação. (BHABHA, 1998, p.57).

Um contexto de identificação e delimitação de áreas guarani se delineia, portanto, como um acontecimento interessante de ser analisado sobre vários aspectos, justamente por emergir de uma demanda guarani, mas também por abarcar e desencadear diferentes entendimentos sobre direito e território, gerando a necessidade de analisar o campo de pesquisa a partir dos deslizamentos das fronteiras dessas categorias.

Neste sentido, busco reconstituir esse processo a partir de um enquadramento teórico-epistemológico que também se constitui em um *entre-lugar*, um espaço híbrido de negociação, onde as fronteiras da diferença e do território são temporariamente suspensas.

Busco então, relacionar as categorias de diferença e território justamente nesse espaço híbrido de constante deslocamento e reposicionamento de fronteiras. De forma alguma, com isso, nego a existência da diferença que repercute tanto em processos de identificação quanto de territorialização, a intenção é reafirmá-la sem, no entanto, substancializá-la. O processo de afirmação da diferença étnica e territorial vai sendo expresso na medida em que se constituem, desconstituem e reconstituem as relações, sempre em caráter provisório.

Analisando a temática da terra para os *Mbyá* fui me deparando com fronteiras que não são somente objetivas e fixas, abarcando relações de subjetividade fluidas e instáveis, o que não significa dizer que essas fronteiras não existam ou não sejam necessárias, e sim, que não se caracterizam como intransponíveis. O território assim como a diferença foi ao longo do

⁵ Esse tema será abordado no Capítulo 5, por hora adianto que a noção de cosmopolítica que utilizo remete a uma visão alargada de representação e estratégia política *mbyá*, buscando compreender a sociocosmologia que norteia suas reflexões e ações nos espaços de mediação, que se expandem para incorporar potências e agenciamentos outros negligenciados no início do meu percurso de pesquisa. Essa reflexão se dá a partir da contribuição de Latour (2004) em diálogo com esse contexto de pesquisa específico.

percurso de pesquisa se desconstituindo enquanto algo substancial e se mostrando relacional, enquanto expressividade.

Não quero com isso negar fronteiras territoriais e diferenças culturais, quero compartilhar com outros pesquisadores o que também pude visualizar em campo: um constante deslizamento de fronteiras e devires⁶, que se reposicionam e se afirmam sempre que necessário, como na frase recorrente em campo: “isso é coisa de *jurua*”⁷, marcando uma fronteira a partir de discursos e práticas específicas atribuídas aos “não índios”.

Parto assim, de uma etnografia dos acontecimentos onde o território *mbyá-guarani* vai ganhando expressividade a partir de discursos e dispositivos em negociação. Não pude negligenciar, no entanto, um acontecimento que se mostrou como parte constitutiva nesse processo de construção: a pós-colonialidade do poder.

1.1 ENTRE PÓS-COLONIALIDADE (DO PODER) E COSMOPOLÍTICAS: EXPLORANDO POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO

Pesquisar a temática do território relacionada ao campo de mediação político-cultural em um programa multidisciplinar é um grande desafio, apresentando limites e potencialidades. Como principal limite está o risco de não alcançar um aprofundamento necessário para tratar um tema tão complexo; por outro lado, há a potencialidade de não fechar essa problemática tão ampla no interior de uma disciplina científica.

Buscando lidar com esses limites e me beneficiar dessas potencialidades me posiciono enquanto pesquisadora entre os *Mbyá*, pesquisadores(as) da área da antropologia, sociologia, biologia, geografia entre outras áreas que dialogam com o Desenvolvimento Rural criticando - a partir do interior das disciplinas ou de forma interdisciplinar⁸ - o modelo de desenvolvimento urbano-industrial hegemônico.

⁶ Me utilizo da noção de “devir” para pensar a constituição de sujeitos em processo onde apenas circunstancialmente fronteiras de identidade necessitam ser fixadas. Igualmente, as reflexões presentes nesse trabalho estão povoadas por esses deslizamentos, constituindo-se a partir de uma multiplicidade de vozes e intervenções dos *Mbyá*, de colegas, professores, teóricos, etc. que atravessam minha reflexão, tornando uma tarefa bastante difícil demarcar as próprias fronteiras desse trabalho. Mas na circunstância de um trabalho acadêmico, torna-se necessário referenciar que utilizo a noção de “devir” a partir de uma apropriação livre da contribuição filosófica de Deleuze e Guattari (1997) em todo esse contexto multivocal.

⁷ “*Jurua*” é como os *Mbyá* se referem aos “não índios”.

⁸ Convém alertar que os termos “multidisciplinar” e “interdisciplinar” não são sinônimos, nem são utilizados aqui como se fossem. A alternância dos termos não é aleatória, apenas diz respeito à posição ocupada em cada contexto: quando me refiro ao Programa de Pós-Graduação do qual faço parte, me refiro à multidisciplinaridade que se constitui enquanto desafio do programa, buscando estabelecer uma síntese sobre a temática do Desenvolvimento Rural a partir do diálogo entre diversas áreas do conhecimento (disciplinares). A interdisciplinaridade é utilizada aqui quando estou na posição, compartilhada por outros pesquisadores em

As fronteiras entre os posicionamentos de pesquisadora, mediadora e mesmo integrante da rede de relações dos mbyá também são até certo limite bastante fluidas, em que esses papéis são constantemente deslocados entre posicionalidades, discursos, teorias e práticas. Minha pesquisa é fruto desse processo e este produto final encontra-se situado em uma zona de conforto epistemológico também provisória.

Dentre esses deslocamentos, as disputas epistemológicas entre estudos relacionados a diferentes perspectivas do pós-colonialismo e da antropologia pós-social têm repercutido em meu campo de pesquisa. Temos buscado conjuntamente colocar essas perspectivas em diálogo, contrastando-as para nos beneficiarmos dessa disputa.⁹

Nesse sentido, pretendo me beneficiar do que perspectivas vinculadas ao pós-colonialismo têm a oferecer em termos de enquadramento teórico-analítico, buscando superar seus constantes limites metodológicos através de um diálogo com a antropologia pós-social e a partir do campo de pesquisa.

A análise encontra-se situada dentro de tensões que denunciam a dimensão pós-colonial dos processos que envolvem o reconhecimento dos direitos territoriais *mbyá-guarani*, conferindo uma amplitude macrossociológica à problemática de pesquisa, já que envolve mediações político-culturais em torno da temática do território.

No entanto, se tratando de coletivos diferenciados (tanto da sociedade em geral, quanto entre si), um enquadramento dessa amplitude incorre no risco de conduzir a uma análise que negligencie multiplicidades de discursos, localidades, temporalidades, vozes, práticas, etc. É aqui que entra a importância da antropologia pós-social, buscando resgatar essa multivocalidade e essa complexidade de discursos e práticas, operacionalizando essa crítica social mais ampla.

Além disso, tais perspectivas também diferem em relação à simetria entre seres humanos e extra-humanos¹⁰, presente em cosmologias diferenciadas e não admitida ou negligenciada em análises fundamentadas em pressupostos estruturalistas. Nesse sentido, a compreensão desse universo humano em conflito está permeada de contribuições de algumas

grupos do qual faço parte, de transcender a multidisciplinaridade e aprofundar o debate entre as disciplinas, provocando deslocamentos que acabam (des)(re)territorializando epistemologias e produzindo conhecimentos “outros”. Esforço que poderia alcançar ainda uma “transdisciplinaridade” na medida em que for possível recusar o conhecimento disciplinar para constituir esse saber.

⁹ Esforço conjunto realizado no grupo formado pelos (as) pesquisadores (as) sob orientação do Prof. José Carlos Gomes dos Anjos, que tem nos conduzido nesse debate.

¹⁰ Na perspectiva *mbyá*, o atributo de humanidade é compartilhado com outros seres além de “nós, humanos”. Utilizo o termo “extra-humanos” para tratar dessas forças e agenciamentos outros que temos limites em reconhecer.

das perspectivas pós-coloniais¹¹ enquanto, por meio da experiência de campo fundamentada na antropologia pós-social, busquei ampliar esse conflito, abarcando relações pautadas na cosmovisão *mbyá*.

É possível um diálogo que relacione perspectivas pós-coloniais com a antropologia pós-social? Sendo que uma delas frequentemente parece negligenciar o posicionamento dos atores sociais e impor suas análises críticas de fora das relações, sem operacionalizar de fato essa crítica, enquanto a outra corre o risco de limitar sua análise a um recorte presentista e localista, negligenciando dimensões de poder que também estruturam as relações sociais. Meu trabalho, situado dentro de grupos com um posicionamento acadêmico que demarca a possibilidade de fazer uma ciência “outra”, aposta que sim.

Busco fazer isso a partir da própria interlocução com os *Mbyá*, que denunciam essa dimensão pós-colonial. Ignorar a crítica, dos próprios *Mbyá*, seria não levar meus interlocutores a sério. Pode ser que essa crítica seja mesmo enfatizada em espaços públicos de disputa e de representação política, mas ela está presente e não deve ser negligenciada.

O sentido que essas críticas dos próprios *Mbyá* fazem atualmente, além de denunciar a presença marcante da dimensão pós-colonial nos cenários atuais de conflito, ainda dota os atores de uma capacidade crítica não menos significativa que a teoria social crítica a respeito.

Em relação ao fato de que essa crítica “nativa” é feita em espaços de representação e que pode não estar presente de maneira generalizada entre os *Mbyá*, o que menos encontrei ao longo de meu percurso de pesquisa foram *Mbyá* passíveis de serem enquadrados em generalizações. Cada contexto e cada relação devem ser particularizados e explicitados. De fato, nem todos os *Mbyá* me trouxeram essa denúncia em campo, obviamente ela é atenuada em outros espaços de menor tensão e conflito, mas não deixa de se fazer presente e de fazer sentido, dentro de cada contexto, apresentando-se em diversos tons.

Mas como qualquer tema e análise, o tom da denúncia também é relacional, e eu mesma estando entre os *Mbyá* por vezes esqueci, no cotidiano das aldeias ou em visitas em minha própria casa, a dimensão de poder presente nas relações, e me rendi à alegria e à leveza, características marcantes entre os *Mbyá* com quem tive oportunidade de conviver. Esse esquecimento tendeu a ser temporário, e logo as posições se demarcam novamente: por meio do conflito entre temporalidades e espacialidades diferenciadas.

¹¹ A banca me alertou sobre o risco de engessar e substancializar o pós-colonialismo. Nesse sentido, cabe a ressalva de que há diferentes perspectivas associadas a esse debate e que elas ainda são apropriadas de múltiplas formas. Igualmente, me aproprio desse debate de uma maneira extremamente particular, vinculando da forma mais livre possível as perspectivas pós-coloniais que contribuíram para refletir sobre os contextos específicos vivenciados ao longo do percurso de pesquisa.

Evidente que esse enquadramento incorre no risco de perda de um rigor disciplinar: ficarei em dívida tanto com certa autoridade antropológica quanto sociológica. A proposta é explorar o diálogo interdisciplinar¹², já que trabalho com problemáticas tão amplas, relacionais e articuladas. O Desenvolvimento Rural foi o espaço onde pude tentar extrair benefícios dessas inter-relações. Não me interessa sustentar nenhum jogo de poder intelectual em torno de quem detém a autoridade para analisar os problemas sociais fora da academia. Parto do pressuposto que a própria academia deve estar em intensa relação com o universo pesquisado.

Não busco com isso colocar as disciplinas científicas em xeque e potencializar uma nova disputa de poder intelectual, mas necessito de mais liberdade para explorar um campo de pesquisa completamente transversal e experimentar novas formas de construção de conhecimento que incorporem epistemologias outras. Prefiro pensar as teorias sociais como sistemas abertos, articulados em rede e não substanciais, assim como busco não classificar e caracterizar de forma essencialista meu campo de pesquisa.

Embora me pareça já ter deixado claro o caráter construtivista e experimental que esta pesquisa assume, tanto em termos teóricos quanto epistemológicos, ainda gostaria de explicitar a forma como essa temática e a relação com os *Mbyá* me atravessa.

1.2 ENTRE MÉTODO E EPISTEME: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO PROCESSO DE TRADUÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTO

Esse enquadramento permite que eu assumo e problematize meu próprio engajamento e minhas posicionalidades na rede de relações dos *Mbyá*-Guarani. Posicionamento que é constantemente (des)(re)territorializado dentro da rede de relações que envolvem tanto a pesquisa acadêmica e projetos de atuação quanto relações de afinidade. Esse movimento contínuo de papéis, que muitas vezes se sobrepõem e se confundem, gera a necessidade de estar constantemente exercitando uma auto-reflexividade e se reposicionando, buscando uma posição de conforto que é sempre relacional e provisória. Essa liminaridade em relação ao posicionamento acaba tendo um papel fundamental na pesquisa pois coloca em xeque qualquer pretensa verdade absoluta e substancial sobre o campo, impondo uma reflexividade e aprendizado constantes.

¹² Mais uma vez esclareço que aqui me refiro à interdisciplinaridade em razão do esforço empreendido em produzir conhecimento sobre meu campo de pesquisa a partir de deslocamentos epistemológicos produzidos na fissura entre as disciplinas de sociologia e antropologia. Reforçando, deste modo, o caráter experimental que essa pesquisa assume.

A crise de posicionalidades repercute em uma dimensão fundamental da construção de conhecimento que é a tradução: como dar caráter de dado científico a uma informação relevante ao campo de pesquisa que me foi narrada por um “amigo” e não um “interlocutor”, demarcando uma relação entre sujeito/sujeito. A própria tradução é fruto de uma negociação inerente ao campo, o que remete à própria escrita esse caráter híbrido de “entre-lugar”.

A própria escrita, portanto, está atravessada de negociações, mesmo eu não tendo a pretensão de me tornar uma porta-voz. O limite da voz dos meus “interlocutores” está na minha capacidade e responsabilidade de traduzir. Em outras palavras, o mérito da minha pesquisa deve ser compartilhado entre todos os que me permitiram acessar mais que “dados”: informações, narrativas e relações; no entanto, a responsabilidade sobre qualquer equívoco de tradução, em que eu não tiver o senso ético de filtrar no processo de tradução é estritamente minha.¹³ Creio que se há alguma autoridade da pesquisa científica, e especificamente da pesquisa etnográfica, reside nessa ambivalência.

Assumir essa responsabilidade enquanto pesquisadora, reconhecendo que o processo de tradução envolve posicionalidades provisórias e relações instáveis é o mínimo que posso fazer para contribuir com o diálogo multidisciplinar dentro do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. Explicitando esse processo de tradução, creio que contribuo com o debate da antropologia contemporânea e também em como ela tem sido apropriada e utilizada em espaços multi e interdisciplinares de construção do conhecimento.

Nesse sentido, a intercientificidade, que envolve a interdisciplinaridade e nesse caso, o reconhecimento de uma epistemologia fora dos muros da universidade deve se debruçar sobre a dimensão da tradução.

Nessa explicitação pretendo diluir qualquer pretensa cientificidade objetivista. A justificativa do meu trabalho está no próprio desvelamento das relações de mediação, rompendo a dicotomia pesquisadores(sujeito)/pesquisados(objeto), inserindo ambos como “sujeitos” nesse processo de tradução que alimenta o campo da mediação político-cultural. Nada de novo, algo sobre o qual, bons pesquisadores já têm se debruçado há algum tempo. Minha intenção é tentar me aproximar dessas formas de construção de conhecimento científico, que constantemente põem em xeque sua própria autoridade etnográfica, ou metodológica, optando por desmistificar a própria ciência ao invés de desmistificar o “outro”.

¹³ Aqui abro parênteses para problematizar o Termo de Anuência e as exigências do Comitê de Ética. Creio que esses mecanismos atualmente funcionem mais como proteção para os pesquisadores do que para os próprios *Mbyá*. O que tenho percebido é que o consentimento se dá a partir de um comprometimento pessoal, não formal (não que os *Mbyá* não possam vir a exigir essa formalização quando acharem necessário).

Toda teoria nos ajuda a compreender um contexto, ou se preferir um “objeto”, mas elas devem se adaptar a esse contexto e não ao contrário. Uma etnografia dos acontecimentos me permitiu uma possibilidade maior de atentar as linhas de fuga¹⁴ do próprio contexto que escapam às teorizações sobre diferença e território.

Gostaria também de problematizar a tradução no sentido de que ela não é algo dado e sim construído. Não é algo que acontece espontânea e instantaneamente, por vezes estive em situações em que muito tempo foi necessário até se estabelecer uma “comunicação involuntária” (FRAVET-SAADA, 1981 *apud* GOLDMAN, 2005, p. 150) em que pude expressar algo compreensível aos meus interlocutores, e enfim também compreender seus retornos. “Primeiro é necessário ajustar a fala, não é assim que os *Mbyá* conversam” me disse Seu Turíbio a respeito de uma reunião que será relatada adiante, onde os participantes se propuseram a negociar/mediar a resolução de conflitos territoriais em relação ao Parque Estadual de *Itapuã*, em meio a uma atmosfera tensa e de troca de acusações.

Creio que as maiores reflexões e contribuições desta pesquisa surgiram exatamente a partir dos desencontros de tempos, espaços, linguagens. Sempre que pude explicitar esses desconfortos, só os ocultei para não expor situações e pessoas desnecessariamente, incorporando as contribuições de cada experiência a partir da dessubjetivação desses deslocamentos.

A própria diferença é uma dimensão do processo de tradução que nunca deve ser ocultada. Frequentemente fui eu mesma interrogada e “pesquisada” pelos *Mbyá*, estando nessa posição é possível encarar a dificuldade de responder algo sobre “nós *Juruá*” sem ser generalista e parcial, tendo que sempre esclarecer a amplitude que esse “nós” alcança e se é que existe, que abarca gradientes de diferença.

Há modos diferentes de se diferenciar (VIVEIROS DE CASTRO, informação verbal¹⁵). A diferença não é substancial e sim relacional, também abarca posicionalidades:

Não se trata da forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente “Outro”. É uma ‘onda’ de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em posições binárias fixas. *Différance* caracteriza um sistema em que cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema,

¹⁴ Novamente a contribuição de Deleuze atravessa minhas reflexões: dentro do meu contexto de pesquisa busquei seguir as “linhas de fuga”, ou seja, atentar ao que foge das categorizações arbitrárias relacionadas à diferença e ao território. Reconheço a parcialidade dessa tarefa, isto é, apesar do meu esforço em analisar os acontecimentos em processo, possivelmente tenha gerado novas arbitrariedades e conseqüentemente, novas linhas de fuga na expectativa que alguém as siga.

¹⁵ Durante conferência “A virada ontológica na filosofia contemporânea”, evento organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), realizado em Porto Alegre, em outubro de 2012.

dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos [significados], através de um jogo sistemático de diferenças' (Derrida, 1972). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre *em processo* e 'posicionado' ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais. (HALL, 2003, p.60-61, grifos do original).

Durante o processo de tradução nunca é demais evidenciar essas relações e contextualizar o posicionamento dos sujeitos.

É a partir da fluidez dessas relações e dos conflitos de posicionalidades que atravessam e interpelam essa pesquisa que sistematizei minha análise em quatro pontos principais, frutos de um diálogo e aprendizado constantes junto aos *Mbyá*-Guarani, a grupos de pesquisa e espaços de mediação político-cultural, que envolvem especialmente a relação dos *Mbyá* com seus territórios.

Busco reconstituir parte do percurso de luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais *mbyá*, resgatando sua historicidade, a partir de um enquadramento que possibilite alertar para a complexidade ao refletir sobre a territorialidade *mbyá*, me distanciando, sempre que possível¹⁶, de análises que generalizem e engessem categorias.

O objetivo central é analisar o território *mbyá*-guarani na região metropolitana de Porto Alegre enquanto expressividade, ou seja, como vai se constituindo a partir de múltiplas vozes em negociação em um espaço de mediação político-cultural, por meio do protagonismo dos próprios *Mbyá* articulados em redes de aliança, sem negligenciar as dimensões de poder implicadas nesses espaços.

Objetivos específicos:

- a) problematizar o território enquanto categoria fixa e substancial;
- b) refletir sobre categorias como natureza, cultura, direito, tecnociência, política a partir do caso *mbyá* na região metropolitana;
- c) discutir as implicações políticas da produção de conhecimento científico e o nosso papel enquanto mediadores;
- d) ampliar as dimensões dos conflitos relacionados ao reconhecimento dos direitos territoriais tentando abarcar a cosmopolítica *mbyá* e agenciamentos outros que incidem nessa esfera de negociação.

¹⁶ Nem sempre foi possível me despir de categorias que serviram por muito tempo para explicar as relações sociais. O contraste incômodo entre os *Mbyá* e sociedade nacional aparece frequentemente no texto. Alertada tanto pelo orientador Prof. José Carlos quanto pelo Prof. Sergio Baptista para atentar a sociabilidades mais alargadas, que condizem mais com o ritmo que as relações se dão em campo, não tive muito sucesso e por hora mantive essas categorias dessa forma fechada e restritiva. Creio que com algum esforço intelectual e amadurecimento acadêmico me livrarei delas no futuro.

No próximo capítulo, discuto a compreensão do território *mbyá-guarani*, a partir de um resgate da historicidade do processo que levou à reivindicação de reconhecimento de áreas *mbyá-guarani* por tradicionalidade na região metropolitana de Porto Alegre. No terceiro capítulo, centro a discussão no conflito de sobreposição do Parque Estadual de *Itapuã* a terras tradicionais *mbyá-guarani* e na divisão entre natureza e cultura que o fundamenta. O quarto capítulo trata da desconstrução de pretensas verdades absolutas que são utilizadas para desqualificar os laudos antropológicos e deslegitimar os direitos territoriais indígenas. No Capítulo 5 busco ampliar o conflito em torno de questões fundiárias, tentando incorporar a perspectiva *mbyá* sobre esses conflitos e sua cosmopolítica. No sexto e último capítulo retomo as principais considerações que esse percurso de pesquisa, permeado por deslocamentos epistemológicos, me permitiu traçar.

As tensões analisadas foram emergindo por meio da relação com os *Mbyá*, que envolvem a demanda pela demarcação de suas terras, a atividade de pesquisadores designados para a elaboração do relatório técnico, pesquisadores acadêmicos, militantes da causa indigenista e ambientalista, bem como todo um aparato institucional e social que difunde o desenvolvimentismo, fortemente atrelado ao pós-colonialismo.

Por insuficiência de tempo e por vezes capacidade, não pude aprofundar conceitos e teorias bastante centrais, busquei a partir da experiência etnográfica, colocar essas tensões em discussão a partir do acúmulo teórico-epistemológico que possuo até então, buscando analisar os acontecimentos da maneira mais processual e relacional que pude.

2 JEGUATÁ: ENTRE TERRITÓRIOS VIVIDOS E NEGOCIADOS

É muito frequente quando se trabalha em conjunto com os *Mbyá* - tanto em projetos de pesquisa quanto atuação – presenciar momentos de conversa “entre eles”, em que as lideranças repassam aos mais velhos as pautas discutidas com os “*juruá kuery*”¹ e tomam posições em relação aos encaminhamentos a partir do conselho dos mais velhos. Em situações menos tensas, a presença dos “*juruá*” é permitida durante essas “reuniões internas”.

É sempre prazeroso escutar a palavra *mbyá*. Por mais que não se alcance uma tradução do que está sendo dito, sempre é possível observar o ritmo da palavra, os momentos onde cada um fala, e mesmo algumas palavras já conhecidas entre “nós *juruá*” que marcam os contextos do que está sendo dito: como quando se fala em *Nhanderú*², por exemplo, que é frequentemente mencionado nas falas.

Outras palavras que se destacam e permitem que entendamos os contextos de fala são os termos que não possuem correspondente no idioma *mbyá-guarani*³, provavelmente por não terem tradicionalmente um sentido no modo de vida *mbyá* (*mbyá rekó*) e por isso têm sido apropriados e ressignificados, atualizando a linguagem para dar conta do contexto de vida dos *Mbyá* contemporâneos.

Início este capítulo, a partir da discussão sobre a apropriação e ressignificação das palavras em português “cerca” e “limite”⁴ que se destacam em meio à língua nativa. A necessidade de apropriação do termo na língua *mbyá* também reflete a necessidade de compatibilizar a concepção de liberdade com a ressignificação das cercas, consideradas atualmente como fundamentais para proteger o próprio *mbyá rekó* do avanço do modelo dos *juruá*.

Primeiramente, busco de forma breve resgatar a relação histórica dos *Mbyá-Guarani* com os territórios posteriormente divididos e consolidados enquanto Estados Nacionais Latino-americanos, enfatizando a sua ocupação transfronteiriça e a mobilidade característica de sua relação com os territórios ocupados.

¹ “*Juruá*” é como os *Mbyá* se referem aos “não-índios”; “*kuery*” é relativo a coletivo, pode ser traduzido como “grupo” ou apenas “coletivo”.

² Divindade *mbyá-guarani*.

³ Com o tempo, fui também percebendo que a comunicação *mbyá* não se dá apenas pela linguagem, ou melhor, que a palavra *mbyá* agencia outras forças, sendo simplista demais talvez tratar desse aspecto apenas como “idioma”. Espero dar conta disso adiante.

⁴ Já ouvi de alguns *Mbyá* o termo “*ikorá*” para designar “cerca”; embora outros digam que “*ikorá*” se refere ao muro, à parede externa das casas. Logo, em alguns contextos locais, “cerca” também pode ser designada por “*ikorá*”, no entanto o uso das palavras “cerca” e “limite” em português em meio ao idioma *mbyá* é bastante recorrente, especialmente nos espaços de discussão sobre o processo de demarcação.

Na sequência busco reconstituir as condições de possibilidade que fizeram emergir a demanda *mbyá* pelo reconhecimento da tradicionalidade de sua ocupação territorial, em que no contexto específico da região metropolitana de Porto Alegre, coletivos *Mbyá* têm reavaliado as estratégias históricas de invisibilização e fuga para garantir a retomada dos seus territórios, subvertendo a objetividade dos limites das Terras Indígenas a partir da subjetividade das suas relações.

Com a Constituição Federal de 1988, ecoa na sociedade brasileira e nas políticas estatais o paradigma do multiculturalismo, que apesar dos limites que serão discutidos adiante, projeta um espaço para que a luta por reconhecimento dos direitos territoriais, a partir do protagonismo dos próprios *Mbyá* inseridos em redes de aliados, ganhe expressividade.

Nesse contexto, emerge a reivindicação de reconhecimento de áreas *Mbyá-Guarani* na região metropolitana de Porto Alegre, e por meio da constituição de Grupo Técnico (GT) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), áreas em *Itapuã*, Morro do Coco e Ponta da Formiga passam a ser identificadas e delimitadas para o processo de demarcação⁵.

Procuró, ainda, evidenciar a multivocalidade presente nesse contexto de reconhecimento, em que posições diferenciadas em relação à regularização das áreas guarani se equacionam, ora convergindo ora divergindo, em diferentes posições de afirmação. Historicizando essas múltiplas vozes e contextualizando seus posicionamentos busco retirar as aparentes contradições e evidenciar como essas questões têm se conformado nos espaços de representação *mbyá*.

2.1 TERRITÓRIO *MBYÁ*-GUARANI: REFERÊNCIAS HISTÓRICAS GERAIS

Nós Guarani, não viemos de nenhum outro lugar, sempre estivemos aqui. (VHERÁ POTY, comunicação verbal, 2012).

Os Guarani são vinculados à Família linguística Tupi-Guarani, do Tronco Tupi. Sua ocupação territorial é anterior à formação dos Estados Nacionais Latino-Americanos e consequentemente, sua territorialidade tem expressão transfronteiriça entre os territórios do Brasil, Argentina, Paraguai, Bolívia e de forma menos expressiva no Uruguai. Atualmente, fala-se na presença de três parcialidades étnicas guarani com ocupação expressiva no Brasil:

⁵ Portarias FUNAI N°874, de 31 de julho de 2008; FUNAI N°246, de 18 de março de 2009; FUNAI N°1.179, de 30 de janeiro de 2010; e FUNAI N°196, de 25 de fevereiro de 2010. Atualmente, os Relatórios Circunstanciados de Identificação e Delimitação do referido estudo encontram-se sob análise da FUNAI.

Mbyá, *Nhandeva* ou *Xiripá* e *Kaiowá*. (ASSIS; GARLET, 2004)⁶. A interlocução que permitiu o desenvolvimento dessa pesquisa se deu predominantemente com coletivos *mbyá-guarani*, de acordo com classificação própria.

Segundo pesquisas etnográficas, nos discursos *mbyá* o “Centro da Terra/Centro do Mundo” (*Yvy Mbité*), remete a um território de origem comum, identificado pelos *Mbyá-Guarani* com o local onde se situa atualmente a região central do Paraguai (ASSIS; GARLET, 2009).

Catafesto de Souza (2008), apresenta *Yvy Mbité* como uma das quatro grandes unidades geográficas da Região Platina classificadas pela cosmo-ecologia *mbyá-guarani*. “No atual Paraguai, se localiza *Yvy Mbité*, o centro do mundo, ressurgido depois do dilúvio primordial, região outrora recoberta com densas e exuberantes florestas, no estilo que os *Mbyá* acreditam que fosse todo o disco terrestre, no momento da criação.” (CATAFESTO DE SOUZA, 2008, p. 23).

A expansão guarani à leste de *Yvy Mbité*, entre os rios Paraná e Uruguai, corresponde a *Pará Miri*, atualmente Província de Misiones, Argentina. Seguindo à leste do Rio Uruguai, se constitui o “caminho tradicional” (*Tape*), rota traçada para ter acesso à “grande água” (*Pará Guaçu*), denominada geograficamente Oceano Atlântico (CATAFESTO DE SOUZA, 2008).

Num sentido amplo, o território *mbyá-guarani* pode ser remetido a essas unidades geográficas, consolidadas antes da colonização europeia e da formação dos Estados Nacionais Latino-americanos atuais. O território tradicional *mbyá-guarani*, desta forma, transcende as fronteiras dos países Paraguai, Argentina, Brasil e, menos expressivamente, do Uruguai.

As quatro unidades geográficas classificadas por Catafesto de Souza (2008), de acordo com a cosmo-ecologia guarani, nos remetem a sua dinâmica de ocupação territorial. Em um sentido amplo, os deslocamentos dos *Mbyá* estão associados à busca da “Terra sem Mal” (*Yvy Marãey*), em que a atração de grupos migratórios para lugares a serem percorridos e ocupados se dá em razão de um conhecimento territorial anterior, relacionado à memória, relatos míticos e de antepassados, vislumbrando antigos laços de parentesco e solidariedade (LADEIRA, 2008).

Formar aldeias nesses lugares eleitos significa estar mais perto do mundo celestial, pois, para muitos, é a partir desses locais que o acesso a *yvy marãey*, a terra da eternidade, é facilitado – objetivo histórico perpetuado pelos *Mbya* por meio de seus mitos. (LADEIRA, 2008, p. 115).

⁶ Para mais informações sobre projeções demográficas, espaciais e questões fundiárias relativas às três parciaisidades Guarani com ocupação expressiva no Brasil, ver o artigo completo.

Nesse sentido, um aspecto central na territorialidade *mbyá-guarani* é a mobilidade. Assim, o território *mbyá* vai se conformando a partir de deslocamentos mobilizados por diversos fatores. Essas informações são importantes para entender os direitos territoriais dos *Mbyá-Guarani* sobre essas regiões.

Atualmente e de um modo geral, a identidade étnica dos povos indígenas e seu direito territorial são contemplados na Constituição Federal do Brasil e principalmente no compromisso assumido com a assinatura da Convenção nº169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho). Na prática, porém, aspectos específicos da dinâmica do “modo de ser *mbyá-guarani*” (*mbyá rekó*) foram historicamente incompreendidos, dificultando o reconhecimento e respeito a sua diversidade étnica.

Referências às populações indígenas no sul do Brasil persistem reproduzindo e mantendo graves equívocos. Observam-se tendências no sentido de mantê-las reféns de um tempo-espaço que se pretende recuado, circunscrito ao início da colonização. Em relação às populações contemporâneas – quando admite-se a sua existência - as tentativas são no sentido de vê-las como remanescentes, sociedades descaracterizadas, depauperadas, constituindo-se antes em meras molduras onde são projetados a fantasia e o imaginário do que uma preocupação em entendê-las na sua dimensão real e atual [...] Emerge, de tais posturas, uma dupla desespacialização a que foram – e continuam a ser - submetidas as populações indígenas. Em primeiro lugar porque se lhes negam os direitos aos espaços histórico, sociológico, cultural...que ocupam, ou deveriam ocupar, nas desapropriações e esbulhos feitos à sua memória. Em segundo lugar porque, quando insinua-se admiti-las em tais espaços, elas são vistas enquanto deslocadas, desajustadas e residuais. (ONG CERÍ⁷ *apud* PINHEIRO, 2006, p. 3-4).

É atribuído aos *Mbyá-Guarani* um histórico peculiar referente ao reconhecimento e regularização de suas terras, sendo seus direitos territoriais subtraídos sob uma série de justificativas do poder público brasileiro, bem como dos demais países nos quais seus territórios encontram-se inseridos. A mobilidade, apontada como característica do *mbyá rekó*, foi uma das justificativas para a omissão das autoridades em relação à regularização das terras guarani, alegando-se que eles não se fixam nos territórios demarcados (PINHEIRO, 2006).

A ocupação territorial guarani transcende as fronteiras dos territórios posteriormente constituídos nos Estados Nacionais brasileiro, argentino, paraguaio, boliviano e uruguaio. Sendo assim, sua ocupação transfronteiriça também é utilizada para caracterizar a etnia como

⁷ “‘Diagnóstico da População Mbyá-Guarani no Sul do Brasil’ (parte 1) provém de trabalhos de campo realizados nos três estados do sul do Brasil, entre julho de 1996 a julho de 1997, inclusos no projeto ‘Práticas de Gestão Ambiental Mbyá-Guarani’ coordenado pela ONG Paraguaia ‘Centro de Estudios Rurales Interdisciplinares – CERÍ’, com participação de equipes dos seguintes países: Paraguai, Brasil, Argentina e Uruguai.” (PINHEIRO, 2006, p.3-4).

estrangeira, atribuindo a responsabilidade sobre o reconhecimento dos direitos indígenas para os outros países.

Embora seus deslocamentos extrapolem os limites das fronteiras dos países envolvidos, os Mbyá têm uma precisão e uma consciência clara na definição do lugar ideal para se viver, o qual não se restringe apenas aos aspectos geográficos, climáticos e ecológicos, mas, acima de tudo, um lugar onde seja possível viver de acordo com as vontades e determinações divinas. [...] De conformidade com a perspectiva do “oguatá” com seu conteúdo moral e ético, temos ainda o Tekó que é o sistema, modo de ser e viver que só é praticável no Teko’á que é o lugar onde se produz o sistema, o modo próprio de vida. Assim, dentro de um vasto território onde se realiza o “oguatá”, existem determinados pontos que reúnem as condições e características de um Teko’á. A não compreensão dessa dinâmica específica é que dificultou a garantia de suas terras e conseqüente sobrevivência. (PINHEIRO, 2006, p. 18).⁸

Nesse caminhar, configurado por essa busca, são acionadas redes de parentesco, configurando relações de reciprocidade:

Nesse sentido, o território Guarani, enquanto um espaço de uso e de construção, não é fragmentado porque suas aldeias não sobrevivem isoladas umas das outras. Por meio de seu modo de vida, os Guarani mantêm uma dinâmica sociocultural que se desenvolve em toda a sua dimensão territorial. (LADEIRA, 2008, p. 100).

Além da relação estabelecida com os territórios ocupados/vividos, há de igual importância uma rede de territórios associados em que há um fluxo constante de relações e pessoas, humanas e extra-humanas⁹.

Pradella (2009) revisa alguns teóricos aprofundando a questão e contribuindo para uma compreensão mais complexa do sentido que as caminhadas têm para os Guarani, desde os cronistas até as etnografias mais recentes. Com base nessa revisão e em sua própria experiência etnográfica Pradella (2009a)¹⁰ propõe:

⁸ “Oguatá” aqui tem o mesmo sentido de “jeguata”, que tratarei adiante. Já ouvi de ambas as formas, além de “guatá”. Opto por “jeguata” que é a forma que ouvi de maneira mais recorrente em minhas interlocuções diretas. “Tekó” aqui equivale ao que tenho chamado de “*mbyá rekó*” (costume ou modo de ser *mbyá*) e ao que escuto os *Mbyá* se referirem como “*nhanderekó*” (nosso costume).

⁹ Cabe ressaltar aqui que na perspectiva *mbyá*, o atributo de humanidade é compartilhado com outros seres além de “nós, humanos” que optei por chamar, nesse processo de tradução para a linguagem acadêmica de “extra-humanos”. Nunca ouvi dos *Mbyá* essa expressão, se referem apenas a “outros seres” ou “espíritos” quando querem evidenciar essas forças e agenciamentos outros. Optei por utilizar o termo “extra-humanos” pois o termo “não-humanos” pode confundir e remeter novamente à negação do atributo de humanidade que os *Mbyá* concedem a esses seres e que temos limites em reconhecer.

¹⁰ Em sua dissertação de mestrado (2009a) e artigo recente (2009b), Pradella propõe uma análise teórica e ensaística tomando a mobilidade guarani “enquanto forma específica de interação e/ou restrição espaço-corporal (MUNN, 2006), como marcos de alteridade definidora de fronteiras étnicas (BARTH, 2000), e enquanto práticas de mobilidade, nos termos de seus limites e possibilidades, definida e fundamentada pela imaginatividade (CRAPANZANO, 2005).” (PRADELLA, 2009b, p. 103).

[...] a presença do *outro* – não só o *euoreferenciado*, nem somente o humano – mostra-se essencial na definição do *jeguatá*, inscrita no “modo de ser” (*teko*) em que são negociados aspectos da existência (de si e dos *outros*) enquanto sumamente interdependentes. Portanto elementos da política e do xamanismo, da memória e do parentesco, relações com alteridades e noções de corpo, de saúde e de doença, sustentabilidade e necessidade são concebidos e articulados nos termos de uma mutualidade e influenciam consideravelmente uma às outras. (PRADELLA, 2009a, p. 66-67, grifos do original).

Essa análise aprofundada que busca dar conta da complexidade de questões que envolvem as caminhadas para os *Mbyá* está ainda relacionada à existência imperfeita, conforme Santiago Franco em interlocução com Pradella:

[Santiago Franco] O *guatá* é muito importante para nós, faz parte do *nhanderekó* [nosso modo de ser]. Quando acontece alguma coisa, morre criança, no acampamento, tristeza vem e faz o coração pesado, *teko axy* [uma existência imperfeita]. Então pega o *petyngúá* [caximbo] e espera. Espera vir sonho, o *karai* ou outro sonha, e no sonho chega conselho de *Nhãnderú*. Vai por aqui, por ali, *jeguatá porã*, então o coração mais leve. *Nhãnderú* mostra o caminho e cada um anda diferente, pelo sonho vai sabendo o caminho por onde tem que passar. (PRADELLA, 2009a, p. 105-106, grifos do original).

Central na caminhada, é a busca por uma existência que permita seguir os costumes, sentir-se bem e fortalecidos espiritualmente. Sendo assim, a mobilidade:

[..] é encarada como uma **forma de produção de saúde e vida**, de acúmulo de conhecimento, de experiências necessárias para o ato de **existir no mundo**. O caminhar pode ou não se caracterizar como uma busca pelos atributos da divindade. Mas, independentemente desta busca, **estar em movimento é viver**. (PRADELLA, 2009b, p. 107, grifos da autora).

E é nessa análise ampla e complexa que o território guarani deve ser compreendido, de modo a contemplar as formas múltiplas de expressão da territorialidade, configurada a partir da combinação de conceitos aparentemente dicotômicos como fixidez e mobilidade, território e rede.

Os índios Guarani-mbya, que se enquadram nesse contexto [de insuficiência de terras que os fazem compartilhar territórios com outras sociedades], estabelecem suas próprias redes a partir de sistemas de ações que envolvem seus *tekoa* (aldeias), superando distâncias geográficas e administrações oficiais. (LADEIRA, 2008, p. 86-87).

Assis e Garlet (2004, p.54) chamam a atenção sobre a necessidade de se redefinir a noção de território, reivindicando uma descentralização e dessubstancialização dos conceitos e teorias tanto dos poderes institucionais quanto intelectuais, para que se possa “compreendê-

los, garantindo-lhes seus direitos de forma adequada, respeitando suas particularidades étnicas.” .

O desencontro permanece ainda na atualidade, marcado por relações de dominação e tentativas de imposição de concepções euroreferenciadas às coletividades autóctones. O contato segue se dando invariavelmente enraizado em uma série de constrangimentos cosmológicos e projeções através dos quais a população *euroreferenciada* “concebe” o *outro* indígena, nos termos de como deve ser o seu corpo, seu pensamento, seu comportamento e sua relação com o cosmos. Tais constrangimentos se evidenciam em um desejo de sedentarizar e “demarcar” o lugar dos povos originários, geralmente remetendo-os a lugares distantes e isolados, onde estes possam permanecer “fiéis a concepções de *índio*” criadas e sustentadas pelos brancos. (PRADELLA, 2009a, p. 34-35, grifos do original).

Somando a esse esforço, de diminuir esse desencontro, busco a seguir reconstituir as condições de possibilidade que fizeram emergir a demanda *mbyá* pelo reconhecimento da tradicionalidade de sua ocupação territorial, em que determinados coletivos *mbyá*, articulados em torno do Conselho de Articulação do Povo Guarani no RS (CAPG-RS), reavaliam as estratégias de invisibilização e fuga para garantir a retomada dos seus territórios, subvertendo os limites das Terras Indígenas a partir da subjetividade das suas relações.

2.2 JEGUATÁ: SUBVERTENDO LIMITES

Historicamente, tem sido atribuída aos coletivos guarani uma estratégia de invisibilização em relação às frentes de expansão dos modelos de colonização, povoamento, catequização e mais recentemente, de desenvolvimento. No entanto, defendo que essa invisibilização atribuída aos Guarani abarca tanto um contexto de violência quanto de resistência, silenciados e invisibilizados na própria história.

Não vou me deter nesse aspecto, e sim apresentar outro contexto que vem se moldando, onde a ideia de recuar para não entrar em confronto tem sido reavaliada em função da emergência da necessidade da demarcação para garantir a permanência ou retomada das terras tradicionalmente ocupadas pelos Guarani. O contexto de pesquisa emerge dessa recente inversão do posicionamento de coletivos *mbyá* em relação à ocupação de suas terras.

Essa inversão, na verdade, é fruto de um dilema criado por esse histórico de violência e negação dos territórios *mbyá*, em função das restrições de acesso a esses espaços pela colonização, propriedade privada e urbanização. Aspectos que ainda interferiram no costume de mover-se livremente articulando seus territórios em rede. Agora é necessário cruzar cidades, pagar passagens, apresentar documentos, e ainda há áreas onde são impedidos de entrar. Essa nova configuração foi impondo arbitrariamente esse novo posicionamento.

Nesse sentido, é necessário explorar esse tensionamento frequentemente ocultado da demanda em torno da demarcação de áreas guarani: a demarcação, e consequente cercamento do território não é uma questão totalmente dissolvida entre os Guarani. O que emerge como uma demanda legítima e consensual é fruto de um arranjo dos tensionamentos internos, já que há concepções de que a lógica do guarani é de liberdade, onde a terra não teria limites.

Nesse sentido, há um questionamento latente em relação à demarcação de áreas, em que parcelas desses coletivos enfatizam que a terra ideal para viver (*tekoá porã*), tradicionalmente concebida, é livre, não cabendo um cercamento e imposição de limites que restrinjam o modo de ser *mbyá*-guarani (*mbyá rekó*). Por outro lado, há uma defesa da necessidade de demarcação de áreas a fim de proteger o próprio *mbyá-rekó*, que vem sendo igualmente restringido pela expansão da ocupação *juruá* (dos não índios).

Há também uma preocupação de que com a imposição dos limites, os Guarani estariam se rendendo à lógica do *juruá*. De fato, a lógica da propriedade privada é algo incompatível com os preceitos do *mbyá rekó*. No entanto, essa tensão tem sido diluída em função da necessidade de proteção dos próprios *mbyá*, visto que esse ideal de liberdade em relação à ocupação da terra tem se tornado cada vez menos alcançável. Conforme expresso na fala de Maurício Gonçalves, em reunião do Conselho de Articulação do Povo Guarani no RS (CAPG-RS):

Mauricio retoma a fala, [...] Lembra que antigamente, “teoricamente”, expressa, as terras todas eram dos índios, mas hoje não é assim, tendo proprietários, parques, áreas de governo. Lembra dos processos que os índios tem enfrentado ao longo da colonização. Lembra da estratégia do povo Guarani de fugir, organizar-se, para poder manter a cultura, tanto deu certo que apesar de viverem na beira de estradas, mantém o jeito guarani, a sabedoria guarani, e isto se deve a força e a sabedoria dos mais velhos, e nossa luta hoje é para se recuperar um pouco de tudo que se perdeu. (Memória da reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009.)¹¹

Aparentemente, essa questão pode ser vista como uma contradição, no entanto, esse arranjo discursivo se efetiva também na prática, no cotidiano das aldeias, onde os limites e cercas não se constituem substancialmente enquanto referência de territorialidade, se tornam necessários para conter o avanço da ocupação *juruá*, mas não intransponíveis.

Basta circular com os *Mbyá* por uma Terra Indígena (TI), mesmo sendo homologada e cercada, não são **somente** esses os limites da expressão de seu território. Na *Tekoá Jataity*, TI

¹¹ Memória da reunião redigida por Nuno Nunes, indigenista do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a pedido da CAPG-RS. Recorro com frequência a essa memória do encontro, em função de várias falas terem sido enunciadas no idioma guarani e traduzidas pelo indigenista na transcrição da reunião. Quando não citada a memória da reunião, remetendo a uma interlocução direta, as enunciações são reproduções de meu diário de campo e estão contextualizadas ao longo do texto.

localizada no Cantagalo, divisa entre Porto Alegre e o município de Viamão, por exemplo: algumas cercas são ignoradas e transpostas o tempo todo. Há, no entanto, um reconhecimento de áreas vizinhas onde não se pode adentrar. Em áreas de conflito mais intenso é exigido um grande distanciamento da cerca, bem como um silêncio quase absoluto para não chamar a atenção, mesmo estando em área guarani demarcada.

Nos *tekoá* há uma infinidade de relações que transcendem as cercas e os limites entre os *Mbyá* e os *Juruá*, assim como entre as fronteiras de diferença. Para se andar pelo mato é preciso um conhecimento sobre essas possíveis relações a serem agenciadas. A relação com os vizinhos *juruá* é somente um dos possíveis perigos de se andar no mato.

Para transitar nas aldeias, especialmente quando adentramos a mata, somos acompanhados por pessoas preparadas para mediar essas relações: no mato é sempre bom estar na companhia dos cães, ficou claro quando caminhamos com Maria na *Tekoá Pindó Poty* (acampamento do Lami, Zona Sul de Porto Alegre), para que nos mostrasse onde ela encontra o barro para fazer *petyngué* (cachimbo), local esse que somente ela sabia onde era e bastou ela entrar no mato para os cães a seguirem, nos acompanhando. Maria não fala muito em português, provavelmente por opção, como a maioria dos mais velhos e das mulheres, mas acompanhava nossas conversas e ria quando falávamos que os *juruá* não sabem andar no mato, que fazem barulho, que chamam a atenção. Sobre a companhia dos cães: “[...] era bom tê-los por perto: anunciavam qualquer alteração ao redor que fugisse a normalidade.” (COSTA, 2011, p. 31).

Já Alexandre, em todo o percurso que nos acompanhou para um mapeamento do projeto Territorialidades (DESMA)¹², se alimentava fumando tabaco a maior parte do tempo. Não sentia necessidade de se alimentar com comida, em muitas das caminhadas, que eram pesadas para nós, se mantinha bem mais resistente.

Sobre o resultado desses mapeamentos, após os *Mbyá* visualizarem os mapas via satélite, conseguiram perceber o quanto se encontram cercados, e seus territórios fragmentados: “estamos cercados como animais de criação...os *Mbyá*, assim como os animais precisam circular.” (ELOIR OLIVEIRA, 2013, comunicação oral).

Eloir ressalta a importância de conhecerem esses limites do mapa, para conseguirem visualizar as fronteiras, entenderem o contexto do entorno, que nesse contexto da região metropolitana é extremamente urbanizado. Os *Mbyá* que participam da pesquisa e estavam na

¹²“Territorialidades mbyá-guarani, pescadores artesanais, quilombolas e ambientalistas na confluência do Lago Guaíba com a Laguna dos Patos: contribuição da etnoconservação para gestão compartilhada”, do Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica (DESMA).

reunião ficaram impressionados com essa perspectiva sobre as áreas e preocupados com o avanço do modelo *jurua*, conforme expresso por Eloir: “precisamos enxergar esse território, para poder ser livre...” e preocupou-se com a fragmentação das áreas: “Como vão passar os ensinamentos? Como ensinar a pescar?[...]Temos que prestar atenção ao espaço, os mais jovens pensam só no espaço, os mais velhos querem espaço com conteúdo.” (ELOIR OLIVEIRA, 2013, comunicação oral).

O mapeamento que realizamos com a ajuda de Santiago, Eloir, e principalmente Alexandre, que conhecia todos os marcos do território daquela *tekoá* de tanto caminhar na mata. Marcamos o perímetro e o resultado desse trabalho conjunto impressionou os *Mbyá*, foi visto como uma ferramenta de conhecimento e empoderamento sobre o território. Essa visão ampla do território e de seu entorno pode ser um instrumento a mais a contribuir na autonomia dos *Mbyá* sobre seus territórios, mas somente pessoas como o Alexandre podem, de fato, reconhecer aquele território enquanto espaço-conteúdo, de acordo com a perspectiva *mbyá*.

Já que as cercas, os marcos, as fronteiras são limites relativos da existência *mbyá* em seu território, um mapa geográfico é um instrumento a mais, mas sozinho pode dizer pouco ou nada sobre aquele espaço: as cercas que recortam aquele território insistentemente são constantemente atravessadas; os marcos estão escondidos na mata que tem muito mais a dizer sobre as fronteiras das relações.

Conforme colocado em momento de debate acadêmico na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) por Maurício, liderança indígena do povo Ye'kuana: “...a placa, a cerca não fala nada pra mim...”, o que determina o limite da área são as relações de afinidade ou inimizade, constituindo uma fronteira fluída. Há com frequência outras referências que se constituem em relação às áreas, por exemplo, quando se define a direção de uma caminhada até determinada árvore, a *pindó* (espécie de palmeira sagrada para os *Mbyá*).

A aparente contradição vai se diluindo conforme se constituem os territórios existenciais¹³, onde a necessidade de objetivação de limites pode ser equacionada a subjetividades de relações (entre humanos e extra-humanos), permitindo a constituição e garantia dos direitos territoriais a partir de um território fluído, que permita que os *Mbyá* sigam recriando o mundo a partir das relações na sua caminhada, seu percurso, o *jeguata*.

¹³ Novamente a contribuição filosófica de Deleuze apropriada de forma bastante particular para referenciar o equacionamento da objetivação de limites impostos aos territórios *Mbyá* com as subjetividades que permeiam suas relações, conformando continuamente territórios de existência a partir do próprio *jeguata*.

Nesse sentido, a luta por demarcação ou reconhecimento de territórios ancestrais e pela reprodução cultural podem ser interpretadas dentro dessa lógica da caminhada de vida de um povo que anseia mais respeito, reconhecimento, melhores condições de exercerem seus costumes, reproduzirem e atualizarem o *mbyá rekó*.¹⁴

2.3 TEKOÁ NA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE

No caso dos coletivos *mbyá-guarani*, a falta de acesso às terras ocupadas por seus ancestrais e tidas como sagradas limita, ou às vezes inviabiliza, a realização de atividades fundamentais para sua reprodução física, como horticultura, coleta de plantas medicinais, caça, pesca, acesso ao material para construção de suas casas e da “casa de reza” (*opy*), acesso a matéria-prima para produção do artesanato, bem como a mobilidade entre esses espaços, dentre outras práticas, além de todas as relações sociocsmológicas nelas contidas, fundamentais para a reprodução cultural *mbyá-guarani*.

Deste modo, a luta pela terra abarca outras questões relacionadas à saúde, educação, espiritualidade, etc. Assim, direitos territoriais devem englobar essas outras dimensões da sociocsmologia *mbyá*.

Há uma ocupação pré-colonial indígena na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, invisibilizada na história. Dentro desse recente movimento de resgate dos territórios ancestrais, mobilizado pela cosmopolítica *mbyá*¹⁵, as áreas de *Itapuã* e Morro do Coco, no município de Viamão e Ponta da Formiga, em Barra do Ribeiro, encontram-se em processo de identificação e delimitação, que vem sendo realizado pelo Grupo Técnico (GT) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Nesse movimento de reivindicação de seus direitos territoriais emergiu a demanda por áreas na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, sendo terras com ocupação ancestral, tidas como sagradas e que apresentam condições para a reprodução física e cultural *mbyá-guarani*.

Para além desse movimento de luta pela demarcação, a presença *mbyá* na região, incluindo o centro da capital, é muito mais antiga, ampla e complexa.

¹⁴ Indico o filme “Desterro Guarani” de Ariel Ortega, realizado a partir do projeto Vídeo nas Aldeias, para entender melhor esse processo de expropriação e retomada dos territórios tradicionais. O filme traz ainda as múltiplas vozes entre os *Mbyá* sobre a relação com seus territórios.

¹⁵ A cosmopolítica *mbyá* será tema do quinto capítulo. Nesse ponto, basta mencionar que essa reivindicação territorial baseia-se tanto nos direitos constitucionais indígenas (enquanto conquista política), quanto em motivações que vão além dessa esfera, implicando visões de mundo diferenciadas, que agenciam outras forças, bem como são mobilizadas por elas.

Terra Indígena é uma categoria jurídica, resultado da demarcação por tradicionalidade, conforme processo regulamentado pela FUNAI; ou adquirido pelo Estado e cedido à União, como em alguns casos no RS. Também há vozes dissonantes sobre esse tema. Alguns *Mbyá* defendem a demarcação para que seja reconhecida a ancestralidade do território tradicional, enquanto outros preferem a aquisição de áreas pelo Estado, pois assim não se entra em conflito. Essas dissonâncias, no entanto, parecem ter muito mais a ver com contextos e realidades locais do que com divergências propriamente ditas sobre o posicionamento em relação à necessidade da demarcação.

Além dos territórios reconhecidos como TIs, ainda há outras formas de expressar a territorialidade *mbyá*, como os acampamentos de beira de estrada, a presença *mbyá* no centro da capital para venda de artesanato, e a intensa circulação entre esses espaços, característica da mobilidade.

De maneira geral os acampamentos se localizam entre a rodovia e as propriedades privadas, na faixa de domínio público. No caso do acampamento de *Petim* há uma faixa estreita, sendo os limites da *tekoá* bem restritos. Sem ter lugar para plantar as famílias que vivem nos acampamentos dependem basicamente de doações e venda do artesanato. As condições de vida nos acampamentos são mais difíceis, já que enfrentam maior insegurança e poluição sonora e do ar pela proximidade da rodovia. No entanto, a relação entre esses locais e algumas famílias se configura em um laço muito forte que justifica a permanência dos *Mbyá* nesses locais. Os acampamentos geralmente não possuem “casa de reza” (*opy*) por serem considerados habitações temporárias. O *Petim* representa uma exceção nesse aspecto, pois foi regularizada a construção de uma *opy* na sua área. Os rituais realizados na *opy* têm sua função intensificada nesses territórios, sujeitos a tantas dificuldades. Muitos desses acampamentos se configuram como rotas de passagem que garantem a mobilidade entre os *tekoá*. Outros possuem ainda uma relação ancestral por terem antepassados enterrados nas proximidades.

Além dos acampamentos, o centro da cidade de Porto Alegre também se constitui como área de ocupação tradicional indígena, no entanto, a presença guarani no centro urbano ainda causa estranheza para as pessoas que tiveram seus imaginários construídos relacionando a figura do índio genérico e preso ao passado. A presença do índio no meio urbano causa ainda uma proximidade perturbadora, na medida em que dá visibilidade aos problemas sociais que o envolvem, principalmente em consequência dos impasses na questão fundiária.

Os problemas sociais e fundiários que atingem os *Mbyá*-Guarani abriram espaço para que uma prática interna aos coletivos fosse readaptada e ressignificada ao contexto que se coloca, inserindo nessa relação os não índios que agora transitam no centro da cidade:

Tradicionalmente, a prática do *poraró* constitui-se numa forma cotidiana das famílias se relacionarem comunitariamente. Ela está orientada pelos princípios da reciprocidade e da partilha de substâncias e pela lógica da circulação de bens, por meio dos quais os laços de parentesco são atualizados. [...] O *poraró*, então, constitui-se em partilhar palavras, comida, chimarrão, cachimbo, enfim, compartilhar a companhia e a própria presença. (FERREIRA; MORINICO, 2008, p. 43).

A prática de “esperar um troquinho”, como é traduzido o *poraró* é muitas vezes associada à mendicância. Para os coletivos *Mbyá* que o praticam, no entanto, ela se diferencia da prática da mendicância na medida em que as mulheres e crianças que realizam o *poraró* não pedem dinheiro, “apenas esperam que pessoas de ‘bom coração’ lhes dêem algo: comida, roupas ou ‘troquinho’.” (FERREIRA; MORINICO, 2008, p. 37).

Além de ser uma prática associada ao *mbyá rekó*, também se configura em uma forma de expressão da territorialidade guarani, sendo o centro da cidade um dos territórios múltiplos em que os *Mbyá* se territorializam a partir da atualização de relações sociocosmológicas, entre os próprios *Mbyá* e com os não índios, dentro de sua cosmovisão.

A venda do artesanato faz parte do *tembiapó* (que pode ser traduzido como “trabalho”, ou também como “arte de viver bem”)¹⁶, por meio da comercialização de sua arte tradicional, os *Mbyá* hoje têm a possibilidade de conseguir por intermédio da troca, mediada pelo dinheiro, condições melhores de vida, uma alimentação mais saudável, objetos que lhes tragam mais conforto, atualizando costumes que já não encontram meios de se realizarem devido à ausência de terras, à fragmentação entre as áreas e aos impactos do modelo de desenvolvimento econômico hegemônico da sociedade *jurua*.

Em outras palavras, a territorialidade *mbyá* se manifesta em uma multiplicidade de formas, a partir da presença guarani nas áreas que tradicionalmente já ocupavam, agora dentro de um novo cenário histórico, reproduzindo e atualizando relações com o território e com os que nele transitam de acordo com o *mbyá rekó*.

Dessas múltiplas formas possíveis de constituição dos territórios existenciais *mbyá* na atualidade, voltemos à categoria jurídica de Terra Indígena. Essa caminhada pelo reconhecimento jurídico das ocupações tradicionais pode ser demarcada via estudo técnico, no caso da reivindicação de terras por tradicionalidade e pode ser adquirida pelos governos (estaduais) e cedida à União para usufruto dos indígenas.

Os dois caminhos são legítimos e têm sido trilhados pelos *Mbyá* no RS. Alguns defendem que a aquisição das áreas gera menos conflito e possibilita uma relação melhor com

¹⁶ Conforme afirmado anteriormente, a tradução dos termos do *mbyá* para o português é bastante complexa, dependendo do contexto situacional.

os vizinhos e com a sociedade; por outro lado, argumenta-se que o Estado tem a obrigação de reconhecer a tradicionalidade dos territórios ocupados ou expropriados e que a aquisição acaba fazendo com que o Estado se omita sobre essa responsabilidade e a sociedade como um todo não reflita sobre essa exclusão. Conforme mencionei, ambos caminhos têm sido trilhados e cada contexto local faz com que os coletivos *mbyá* optem pela forma mais adequada, de acordo com suas cosmovisão e cosmopolítica.

Apesar de caminhos diferentes e visões diferenciadas sobre o processo de territorialização, ambas são legítimas e têm o mesmo objetivo: respeito aos *Mbyá* enquanto coletivos diferenciados e reconhecimento de seus territórios sociais. Nessa caminhada, é preciso ter no horizonte a perspectiva de mobilidade dos *Mbyá*, e nesse sentido, quanto menos se restringir os territórios e a circulação entre eles, mais livres e autônomos serão para exercerem seus costumes e seguirem o *jeguatá*.

A temática da terra assumiu uma centralidade em meu percurso de pesquisa junto aos *Mbyá*, já que a questão fundiária objetiva e potencializa conflitos e disputas, conflitos estes que abarcam além de dimensões socioambientais, dimensões cosmológicas e cosmopolíticas, como veremos adiante. Na sequencia, essa questão vai ficando mais como pano de fundo, dando espaço para outros tensionamentos que emergiram a partir dessa demanda.

Retomando a questão da demarcação por tradicionalidade das áreas na região metropolitana de Porto Alegre, são muitas as tensões geradas a partir deste estudo, por envolver áreas de preservação, empresa de celulose, propriedades particulares. Vou me ater especialmente à divisão natureza e cultura que fundamenta o projeto moderno, pois ela encontra reflexo em muitos dos tensionamentos que emergiram como desdobramentos desse processo.

3 ITAPUÃ: ENTRE SOCIEDADE E NATUREZA

No capítulo anterior, discuti elementos relacionados à expressividade do território *mbyá* a partir da incorporação e ressignificação dos termos “cerca” e “limite” tanto no idioma *mbyá* quanto na caminhada pelo reconhecimento dos direitos territoriais. O resgate da historicidade do processo de conformação dos territórios *mbyá* enquanto Terras Indígenas evidencia a multivocalidade inerente a essa conformação e ao mesmo tempo busca retirar a aparente contradição presente na mudança da estratégia de invisibilização para a afirmação dos territórios sociais.

A disputa pela terra, desencadeada pela reivindicação dos territórios na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, materializa conflitos de ordem social, econômica, política e entre cosmovisões e epistemologias diferenciadas. Além do conflito com as propriedades privadas do Morro do Coco e com a empresa Celulose Riograndense, na Ponta da Formiga, me parece central a sobreposição do Parque Estadual de *Itapuã* a terras tradicionalmente ocupadas reivindicadas pelos *Mbyá-Guarani*, por suscitar um debate recorrente entre perspectivas diferenciadas em torno da relação entre sociedade e natureza.

A relação de oposição entre natureza e cultura que fundamenta o projeto moderno da sociedade ocidental se desdobra em outras relações de oposição: objeto e sujeito; dado e construído; universal e particular, entre outras. No fundamento dessas divisões, a natureza é vista como objeto, como algo dado e universal, enquanto a humanidade ocupa a posição de sujeito, é construída e particular.

Dentro dessa perspectiva a sociedade se vê como autônoma, exercendo domínio sobre a natureza. Com a emergência da crise ambiental global, passou-se a reconhecer, dentro de certos limites, os agenciamentos da natureza sobre a sociedade. Foi-se demonstrando a importância da natureza do ponto de vista ambiental, bastante vinculada à noção de “recurso”, atrelada a um viés econômico, como se mesmo sua preservação estivesse à disposição da humanidade.

O movimento ambientalista, em suas diferentes correntes, foi o principal responsável pelos avanços no reconhecimento da importância intrínseca do que chamamos natureza dentro do projeto moderno, e da responsabilidade de preservá-la/conservá-la¹. No entanto, me parece fundamentado na mesma divisão entre natureza e cultura do projeto moderno.

¹ Fui alertada pela banca sobre a importância de reconhecer a multiplicidade de formas de expressão do que acabei por categorizar de forma fixa como “movimento ambientalista”. De fato, essa multiplicidade não foi abordada por não ser o objeto desta análise, no entanto, acho necessário a partir das críticas recebidas, incorporar

Em uma publicação recente do núcleo DESMA, do qual faço parte, afirmamos que os movimentos ambientalista e indigenista são contemporâneos e que a constituição de UCs e TIs ocorrem paralelamente na história, justificando a convergência de interesses na conservação da sociobiodiversidade e a sobreposição de TIs e UCs e contextualizando as sobreposições. (COELHO DE SOUZA *et al*, 2009).

Considero necessário, no entanto, para análise da sobreposição do Parque Estadual de *Itapuã* a terras tradicionalmente ocupadas pelos *Mbyá* fazer algumas ressalvas nesse contexto mais micro, aprofundando a historicidade dos acontecimentos que conformam esse caso.

3.1 HISTÓRICO *ITAPUÃ*

A área onde se localiza atualmente o PEI foi declarada área de interesse público em 1957, no entanto, por questões burocráticas o decreto perdera a validade. Em 1973, o poder público estadual decretou a área onde atualmente se localiza o Parque como utilidade pública. Mas ele ainda custou a ser efetivado, o que ocorreu somente em 1991, por pressão da Comissão de Luta pela efetivação do Parque Estadual de *Itapuã* (CLEPEI). (ALMEIDA, 2011, p. 33-34).

Mesmo que o PEI tenha sido implementado somente a partir da elaboração de seu Plano de Manejo, em 1997, e aberto somente a partir de 2001, é possível visualizar uma vantagem histórica da representatividade do movimento ambientalista frente ao indigenismo no estado do RS.

No Rio Grande do Sul, a representatividade dos interesses indígenas foi por muito tempo menos expressiva do que em nível nacional. Enquanto possuíamos um movimento ambientalista bastante forte e articulado, referência para o contexto nacional - o que considero uma vantagem frente às políticas de expansão das fronteiras agrícolas e da urbanização –,

uma breve contextualização desse recorte inegavelmente arbitrário. De forma bastante simplista incorporei apenas uma diferenciação básica entre uma perspectiva ambientalista preservacionista, mais restritiva e explicitamente fundamentada na dicotomia natureza e cultura, e outra conservacionista, que oferece elementos para promover rupturas nessa divisão. Não explorei uma terceira perspectiva que acrescenta o prefixo "etno" à "conservação" com o intuito de radicalizar essa ruptura ao preservacionismo e incorporar na conservação conhecimentos diferenciados acerca da "natureza". Há inúmeras iniciativas nesse sentido, que avançam para um socioambientalismo. No entanto, nenhum rótulo nos livra do risco de reproduzir poder e dominação, o que exige uma auto-reflexividade constante para não esvaziar conceitos e despolitizar práticas. Nesse sentido, minha crítica não se dirige a uma corrente específica do movimento ambientalista e sim a essa imposição do projeto moderno sob os coletivos diferenciados, estando ela sob o rótulo de preservação, conservação ou etnoconservação. Analiso aqui, um episódio emblemático onde se enuncia esse contraste entre diferentes perspectivas sobre a "natureza", com a intenção explícita de denunciar como esses mecanismos de poder e dominação se operam a partir da expressão de um ambientalismo (dentre os possíveis) que impõe sua visão dicotômica de mundo aos coletivos diferenciados. Essa análise está permeada de apropriações livres da contribuição de Latour (1994, 2004).

possuíamos um movimento indígena ainda bastante desarticulado. Muitos coletivos *Mbyá* nesse contexto histórico ainda utilizavam a estratégia de fuga e invisibilização, preferindo não entrar em confronto e buscar espaços longe de disputas para manter seus costumes.

Após a saída dos *Mbyá* da área em 1970, por pressão da ocupação não indígena, somente em 2000 retornaram para áreas próximas ao PEI, obtendo da Prefeitura de Viamão cessão de uma área próxima em 2003, onde se localiza atualmente a *Tekoá Pindó Mirim* (Terra Indígena de *Itapuã*). Resgatar essa historicidade, enfocando esse contexto é importante para entender a vantagem histórica do movimento ambientalista sobre o indigenista nessa região.

Nesse sentido, na época da efetivação do PEI, o movimento indígena não tinha expressividade suficiente para lutar por ele. O movimento ambientalista, portanto, a partir de sua vantagem histórica como agente político teve um papel fundamental na conservação das próprias áreas indígenas, que se não fosse a expressividade desse movimento na época, teriam sido destruídas em nome do projeto de desenvolvimento que ambos movimentos contestam.

Ao mesmo tempo, os próprios indígenas, em sua ocupação histórica, também tiveram um importante papel ao defender este (e muitos outros) território(s) da ocupação *juruá*, resguardando essa biodiversidade até que o movimento ambientalista também ganhasse expressividade para reivindicar espaços de conservação/preservação da biodiversidade e constituir o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC (Lei Nº 9.985, de 18 de julho de 2000). Não é à toa que muitas áreas de interesse para a conservação/preservação da biodiversidade são as mesmas ocupadas pelos coletivos indígenas e vice-versa. Parece razoável inferir que esses movimentos se revezaram historicamente como guardiões dessa natureza, mesmo que a “natureza” de uns não seja a mesma “natureza” de outros (SZTUTMAN, 2009).

Posteriormente, após a implementação do PEI, os *Mbyá* mobilizaram redes para buscar um diálogo com os gestores da Unidade de Conservação (UC), reivindicando ao Ministério Público Federal (MPF) seu direito de acesso à área. Com o apoio do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS), apresentaram proposta de ocupação envolvendo oficinas de artesanato *mbyá* no PEI, educação ambiental e *mbyá rekó*, pesquisa etnobiológica no PEI – natureza e saberes tradicionais *mbyá*; pesquisa e preservação do patrimônio cultural guarani, antigos espaços habitacionais e cerimoniais localizados tanto em espaços tangíveis quanto intangíveis. Na comissão constituída pelo Ministério Público Federal (MPF) iniciou um embate entre os interesses indigenistas e ambientalistas, estes reivindicando

que a proposta seja analisada pelos órgãos ambientais competentes (COELHO DE SOUZA *et al*, 2009).

Após tentativas de mediação dos interesses indigenistas e ambientalistas no âmbito do Conselho Consultivo, prevalece a posição da Secretaria do Meio Ambiente:

O conselho encerra o debate sobre os índios com as seguintes decisões: a) **é expressamente contra a entrada de índios no Parque**. O auxílio deverá ser dado através de projetos voluntários com apoio de várias entidades; b) aceita o quiosque fora da área do PEI, porém **com definição de horários e regras, a fim de evitar que o referido quiosque se transforme em moradia indígena**; c) as outras propostas apresentadas pelo grupo de trabalho têm apoio do Conselho Consultivo, com o objetivo de apresentar uma **contra-proposta àquela existente que prevê livre trânsito de índios na UC**. (Conselho Consultivo, ATA 03/2004 *apud* COELHO DE SOUZA *et al*, 2009, p.11, grifos da autora).

Fica evidente a perspectiva que permeia tais decisões, embasadas tanto em uma divisão entre natureza e cultura, que não concebe a presença indígena na área, quanto o preconceito em relação aos coletivos *mbyá* na região metropolitana.

Já a perspectiva *mbyá*, a partir da fala de Seu Turíbio sobre o PEI: "nem formiga entra lá" (MPF, 2003a *apud* COELHO DE SOUZA *et al*, 2009, p.10), evidencia o incômodo em tratar a "natureza" nessa visão dicotômica.

A antropologia pós-social tem feito esforços em reconhecer uma relação diferenciada entre natureza e cultura a partir da perspectiva das sociedades ameríndias e tem avançado muito na desconstrução desse modelo dicotômico, relacionando ontologias e cosmologias em sistemas abertos. Nesse sentido, as cosmologias ameríndias não se constituem apenas como objeto de estudo, mas como abordagens teóricas que embasam diversas questões analíticas.

Isso quer dizer que além de reconhecer a diferença em relação aos rótulos de natureza e cultura, a fluidez de seus posicionamentos, também torna-se necessário simetrizar essas diferentes visões de mundo ao pensamento ocidental, colocando-os em posição simétrica às epistemologias ocidentais, ou seja, reconhecendo que a concepção que esses coletivos diferenciados têm sobre o mundo está no mesmo patamar das concepções da ciência ocidental.

Para isso, arrisco afirmar que dois movimentos epistemológicos são necessários: o primeiro, é reconhecer e enfatizar a parcialidade das produções científicas atuais, ressaltando que elas não detêm a verdade sobre os acontecimentos, apenas uma verdade parcial de acordo com seu ponto de vista. A partir daí reconhecer que coletivos diferenciados também têm o seu ponto de vista, e que apesar de também não trazerem uma verdade absoluta sobre o mundo, podem ser complementares ou provocar nossos pressupostos epistemológicos ao reconhecer

que outros elementos do cosmos, plantas, animais, espíritos, também possuem pontos de vista. É um movimento realmente difícil e desafiador, mas esse exercício é extremamente importante caso se pretenda um diálogo de fato intercientífico² com essas epistemologias “outras”.

3.2 OS JÁ DAS BROMÉLIAS E OUTRAS ESPÉCIES EM EXTINÇÃO

Agora a ciência tem reconhecido coisas que os mais velhos já sabiam há muito tempo. Mas precisa sempre comprovar pela ciência. Por que é assim? (PATRÍCIA FERREIRA, comunicação oral, 2013).

Difícil falar aos não indígenas, aos cientistas, aos políticos, aos gestores, mas na concepção *mbyá*: as plantas, os animais, o que chamamos “natureza” também têm “espírito”³.

Esse entendimento da relação entre natureza e cultura, fundamentado em concepções perspectivistas e multinaturalistas⁴, é frequentemente incompreendido, conforme expresso na fala de Santiago:

Lembra que foram acompanhar o campo nas áreas de Itapuã, morro do coco, ponta da formiga, e viram vários sinais e objetos guarani, além da mata, e sentiu dor, por ver tudo abandonado, **mal cuidado**, por isso reforça o interesse pelas áreas. Lembra que não-índios tem interesse nas áreas, empresas, advogados, governo, e se tratam de áreas guarani, de interesse do povo para viver bem. **Lembra em guarani, quando os guarani vão a pesca, rezam e pedem ao dono das águas, e isso é difícil dizer aos não índios.** Para nós isso é dolorido, que não querem acreditar nas coisas que os mais velhos falam, como as pessoas do governo. Para nos que

² Entendo por intercientificidade quando epistemologias diferenciadas se colocam em diálogo e constroem um conhecimento científico outro, que abarca concepções de ambas perspectivas, mas não se fundamenta apenas em uma. Quando reconhecemos a perspectiva do “outro” no mesmo patamar da ciência ocidental, tratamos o conhecimento desses coletivos diferenciados e suas visões de mundo como epistemologias, que também entram no diálogo para produzir conhecimento intercientífico, ou deveriam entrar.

³ “Espíritos” é como frequentemente os *Mbyá* se referem a esses seres “outros” para tornar sua existência compreensível para nós. Opto por manter esse termo nos contextos em que foi a partir dele que acessei a existência desses seres, mas deixo um alerta para que o termo não obstrua a visibilidade das materialidades implicadas nessas relações (DE LA CADENA, 2009).

⁴ O “perspectivismo” diz respeito à “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347). O “multinaturalismo” é sugerido por Viveiros de Castro (2002) para contrastar o pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas, a partir da reconfiguração de dicotomias tradicionalmente relacionadas aos rótulos de Natureza e Cultura: como universal e particular, objetivo e subjetivo, dado e construído, corpo e espírito, animalidade e humanidade, entre outros. Segundo Viveiros de Castro (1996, 2002), o multinaturalismo está relacionado à unicidade do espírito e diversidade dos corpos. Dentro dessa perspectiva a “cultura” ou o sujeito seriam a forma do universal, a “natureza” ou objeto a forma do particular. Pressupõe-se assim, que todos os seres – humanos e não humanos – são dotados de atributos que a visão ocidental considera como exclusividade humana como subjetivação, memória, agência, etc. Daí a ideia de universalidade da cultura. Assim, a diferença é marcada pelo corpo físico, pela forma, pela “roupagem”, demarcando o multinaturalismo. O ponto central está em torno da “concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo - [...] -, é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350).

caminhamos, é simples, mas as vezes para sociólogos e estas pessoas, é difícil. (Memória da Reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009, grifos da autora).

O mundo *mbyá* encontra-se povoado por diversos “espíritos”, que exercem influências sobre eles e sobre o mundo, continuamente estabelecendo relações, que não são só constantemente agenciados pelos *mbyá* como também têm agência sobre os mesmos. A sociocosmologia *mbyá*, que nos remete a uma filosofia da diferença, norteia tanto como os *Mbyá* concebem o mundo e suas relações quanto como o vivenciam.⁵

Ao contrário do que normalmente se pensa, os *Mbyá* não vivem em perfeita harmonia com essas potências e agências outras que denominamos genericamente como “natureza”, pelo contrário, são necessários uma vigilância e um esforço constantes para driblar a vulnerabilidade da condição humana, relacionada à existência imperfeita (*tekoaxy*) e domesticar essas relações:

Relações perigosas que podem transformar as pessoas, fazendo com que deixem de pertencer ao *Mbyá Kuery* e passem a pertencer a coletivos *Outros*, até a transformação final: a morte, o fim da pessoa nesta terra. Das partes que compõem a pessoa, não apenas como parte, mas como duplo, duas delas têm destino póstumo distintos: o *nhee porã* volta para junto de seu “pai”, e o *angã*, esse “é daqui mesmo, dessa terra”, “vira *mbogua*”, o Outro/Inimigo. E começa tudo de novo, querem “levar os vivos”.... (COSTA, 2011, p. 121-122).

Costa (2011) trouxe importantes contribuições para compreensão da influência que esses “seres sem corpo” têm sobre os *Mbyá*, e explica que o cosmos guarani é povoado tanto por seres *vaikue*⁶ quanto *porã*:

[...] lembram que nem só de seres *vaikue* é povoado o mundo, existem os “seres do bem”: “tem seres do bem da terra mesmo, seres das matas dos rios... espírito das águas... deus dos insetos tem!”. Há também os “espíritos das plantas”: “uma planta tem espíritos, e esses espíritos podem nos ajudar... e tem os *yvyra ja*, os *ita ja*, *kaguy ja* [...] Explicaram Aldo e Patrícia que esses espíritos como os das árvores, dos rios e do mato, os *ja*, costumam chamar de *nhanderamoi kuery*, “nossos avós”. (COSTA, 2011, p. 96).

⁵ Sztutman (2009) chama atenção à cosmopraxis ameríndia: sendo importante refletir não apenas sobre como os ameríndios concebem a passagem da natureza para a cultura, mas também sobre como eles a vivenciam. Passagem que ocorre no cotidiano, reconfigurando continuamente os conceitos de Natureza e Cultura a partir das relações estabelecidas. São todos sujeitos dotados de comportamento, intencionalidade e consciência, inseridos em redes de parentesco e afinidade. “O que está em jogo, aqui, portanto, é a diferença entre perspectivas, o que nos envia a uma ‘filosofia ameríndia da diferença’.” (SZTUTMAN, 2009).

⁶ Esses seres desejantes de relação devem ser tratados com muito respeito e cuidado: “[...] não convém atualizá-los nem em pensamento, muito menos através da palavra; melhor seria não falar *deles*.” (COSTA, 2011, p.121).

Os “*ja*” podem ser considerados tanto como antepassados dos *Mbyá* quanto como “donos” ou espíritos protetores das árvores (*yvyra ja*), das pedras (*ita ja*), das matas (*kaguy ja*):

[Gustavo] [...] sempre lembrava da recomendação de que, se for brincar, mas não muito, com as pedras, deve-se dizer “*xeramoï eïporuka ndeita*: meu avô me empresta a sua pedra para jogar na água. Não nos passarinhos”. [...] Falavam-me que os *yvyra ja* [espírito das árvores], *yvyã ja* [das montanhas], *yakan ja* [dos rios], *ita ja* [das pedreiras], *kaguy ja* [do mato], “são seres que são imperfeitos, pensam que é deles [certos lugares], mas o dono é quem criou, *Nhanderu Papa Tenonde*”. E esses seres “pensam que são donos, porque estão habitando, tem sua aldeia nas pedreiras, nas montanhas, nos caminhos, nos rios... mas quem criou foi *Nhanderu*, para todos, inclusive para nós, seres humanos, não só para aqueles espíritos que têm sua aldeia naquele lugar”. Ao ler para Marcelo, ele complementa: “quem é dono, é *Nhanderu*”, as pessoas e os seres só podem habitar o espaço; e esclarece: dono no sentido de “protetor”. Outras pessoas falaram sobre esses “espíritos” que são “os responsáveis, os que cuidam, como cacique; mas não são donos”, como aquele que toca *mbaepu* no *opy*: “o que toca violão é *ja*, mas isso não é ser dono”.⁷ (COSTA, 2009, p. 98).

É nesse sentido que a vida para os *Mbyá* é perigosa, assim como para esses seres, sendo que as relações estão em constante desequilíbrio, exigindo vigilância e cuidados constantes.

[Ralf] [...] “porque os *pytũ rupigua* [como são chamados os seres *vaikué* para não aborrecê-los] querem matar a gente, mas já se sabe como lidar com isso, a gente sabe que estão lá, tem que esquecer e continuar vivendo, igual é como gente. Nós somos os *pytũ rupigua* para eles, e diz também que “eles [os *pytũ rupigua*] sabem que somos seres humanos”, então suspira e comenta: *há’erami ra’aema jaiko...* Pergunto o que ele havia falado, responde em tom de lamento: “a vida é assim mesmo”. (COSTA, 2011, p. 115-116).

Nós “humanos”, somos os “*pytũ rupigua*” **para** os *pytũ rupigua*. No entanto, a ênfase está mais no “para” denotando o perspectivismo do que no “ser” enfatizando ontologias.⁸ Nesse contexto, a hierarquia de uma perspectiva sobre outra não é dada, está sob equilíbrio provisório, em luta constante. Não se trata, no entanto, de um monismo, e sim da reconceitualização de um dualismo. Trata-se de “um dualismo provisório, em que os pólos não são jamais fixos, devendo ser refeitos a cada novo momento” (SZTUTMAN, 2009). O sujeito é o que menos importa, importam as perspectivas em relação.⁹

⁷ Os *Mbyá* costumam ser enfáticos ao afirmar que a terra também é de *Nhanderú*, conforme colocado no dilema sobre a demarcação e cercamento dos territórios.

⁸ “Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349).

⁹ O conceito de multinaturalismo evoca a noção de “animismo” elaborado por Descola (1992, 1996 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002), que pressupõe a extensão das categorias que organizam a vida social humana para o domínio da natureza, o que significa que seres não humanos são dotados de atributos humanos. A contribuição de Descola, no entanto, privilegia o aspecto de identificação e relação do homem

Nhanderú é a autoridade máxima que rege essas relações e para lidar com esses seres é necessário meditar (*japyxaka*), e saber interpretar as mensagens enviadas por *Nhanderú*: “Ralf acompanhava seu avô, que contava ser preciso ‘saber ouvir *Nhanderu*’; e que é preciso se preparar para ouvi-lo.” (COSTA, 2011, p. 104).¹⁰

Um exemplo bem interessante e ilustrativo de como essas relações se estabelecem é a agência dos *Tupã Kuery*:

[Ralf] “Nossos pais sempre falam: ‘a gente tem que ficar quieto quando os *Tupã kuery* estão vindo’... quando vem chuva já fica quieto. (...) Quando os *Tupã kuery uguata* (caminham), não pode fazer mais nada, nem fumar cachimbo, só meditar. Tem pessoas que, quando vem a chuva forte, com vento, correm para suas casinhas tradicionais e pegam o cachimbo. Não tem que se assustar. Tem que pedir: *Tupã kuery begue katu quepegueta*.” Peço que traduza: “Se pede para ter mais piedade, para vir mais devagar, com calma, que nós não temos uma casa boa. *Xeraã enrive*, meu filho fica quieto, não faz mais nada, *japyxaka Tupã kuery uguata oiny*, medita porque os *Tupã kuery* estão fazendo caminhada. Tem que respeitar, não é o momento de estar com o cachimbo, é como se estivesse competindo com os *Tupã kuery*, essa hora é para ficar quieto e respeitar os *Tupã kuery*”. (COSTA, 2011, p.106).

Os *Tupã kuery* respeitam mais as moradias construídas com *yxipóu* do que as de material e prego, certa vez disse José Cirilo Morinico, cacique da aldeia da Lomba do Pinheiro, em uma palestra na UFRGS:

O prego, segundo Cirilo, é perigoso em caso de tempestade, pode atrair relâmpagos e raios, já o *yxipóu* lhes garante segurança já que a fibra natural possui uma relação com o vento, em caso de tempestade “*a fibra conversa com o vento*” (JOSÉ CIRILO, comunicação verbal), impedindo que qualquer mal recaia sobre a casa tradicional. O exemplo mostra como na perspectiva *mbyá* seres extra-humanos estão inseridos dentro de uma rede de relações que os conectam, possibilitando a agência de uns sobre os outros.

A mensagem de *Nhanderú*, trazida pelos *Tupã Kuery*, deve ser interpretada pelos *Mbyá*, especialmente com a ajuda dos *Karai* e *Kunhã Karai Kuery*, na maioria das vezes vem purificar, transformar relações e acontecimentos que não estão sendo bem conduzidos.

Lembro então de Professor Mariano explicando sobre os espíritos das árvores: as árvores também têm dois espíritos; em algumas, como o angico, o espírito mau prevalece, ao contrário do cedro, árvore de espírito bom e poderoso remédio para muitos males que afligem os *Guarani*. Quando um raio cai em uma árvore, está

com o “mundo natural”, onde o animismo se configura como um “modo de identificação entre humanos e não-humanos por meio de uma interioridade compartilhada; sua alma” (SZTUTMAN, 2009).

¹⁰ Costa (2011, p.104) esclarece, a partir de Ralf, “que quando o avô fala *Nhanderu*, está se referindo aos *Tupã*, aos *Karai*, aos *Nhamandu* e aos *Jakaira*.”

espantando o *yvyra ja* – “o espírito dono da árvore, o espírito que tomou, se adonou, está morando na árvore” [explicações de Ralf durante a leitura do texto] – ; “e *Tupã* faz isso porque não quer que faça mal para as crianças, não quer que os espíritos das árvores olhem para as crianças e as adoçam, por isso envia o raio. E o espírito pode se mudar para outra árvore ou continuar nela, mas não fará mais mal para as crianças. Conta Aldo que geralmente *Tupã* mata, mas que, às vezes, só quer “dar um susto no espírito”. Por esse motivo é que “os raios de *Tupã Ru Ete* acertam mais o angico, para afastar os *mbogua*”, continua Professor Mariano: “por isso que tem que ficar quietinho quando os *Tupã* visitam. Não pode lidar com faca...e isso branco não sabe.” Conta que, por volta do ano de 2003, um raio atingiu uma “menininha”, e que não sabe ao certo quais foram os motivos que ensejaram o acontecimento. “Talvez porque os pais dela tenham feito a casa com angico, e *Tupã* não gostou”. (COSTA, 2011, p. 96-97).

E, assim, as relações dos *Mbyá* são permeadas de intencionalidades extra-humanas, de espíritos das divindades, das plantas, dos animais, etc., tornando necessário estar sempre atento às mensagens de *Nhanderú*.

Recentemente, tem sido censurada no âmbito de instituições ambientalistas a comercialização de bromélias, prática realizada eventualmente por coletivos *Mbyá*, especialmente da região metropolitana de Porto Alegre/RS. Por ser considerada uma espécie em extinção, a preocupação com sua preservação/conservação tem incidido sobre o comércio eventual praticado pelos *Mbyá*. Nesse sentido, tem se tentado articular alternativas de manejo e cultivo para garantir a sustentabilidade da espécie, dentro da perspectiva de mediação dos conflitos.

No entanto, algumas questões sobre essas relações humanos-natureza-sobrenatureza¹¹ devem permear esse debate e esse processo de mediação.

Quando informado sobre a problemática, Santiago, liderança da CAPG-RS e da Comissão *Yvy Rupá*, informou que se isso está acontecendo é por necessidade das famílias que estão sem alternativas. O artesanato tem sido uma importante alternativa de renda para além dos auxílios do governo e das práticas produtivas, mas não garante a sustentabilidade das comunidades indígenas, e não são muito valorizados pela sociedade *juruá*. O artesanato, prática tradicional, é pouco valorizado entre boa parte dos *juruá kuery*. O dinheiro, que medeia essas trocas, para os *Mbyá* é uma forma de viver melhor, se alimentar melhor, por meio de sua arte, de seu trabalho (*tembiapó*).

Santiago esclareceu ainda que não foram os *Mbyá* que fizeram plantação, cidades, criação de gado, em cima da mata que *Nhanderú* deixou. E que a mata é para eles viverem bem, que também preservam, mas que eles podem usar as bromélias para viverem melhor,

¹¹ Lembrando que a divisão entre esses domínios é fluida e por isso deve ser constantemente contextualizada: nesse caso, trata-se de um recurso didático, algumas de suas reconfigurações possíveis serão abordadas adiante.

para trocar por dinheiro, já que não têm mais a mata, para se alimentarem melhor. Eles têm autorização de *Nhanderú* para isso. Que respeitam os *já* das bromélias. E que os *jurua* nunca entendem que se eles utilizarem demais, na perspectiva de “explorar esse recurso natural” não terão mais essa autorização. Receberão mensagens de que não estão agindo certo. Sofrerão as conseqüências por isso, podem mesmo ficar doentes se continuarem agindo sem respeitar os *já* das bromélias.

Esse caso também é emblemático para mostrar essa relação entre epistemologias diferenciadas. A sabedoria *mbyá* sobre a natureza (que inclui também o que relacionamos ao domínio humano e da sobrenatureza) os conduz para uma relação consciente dentro de sua visão de mundo com esses elementos “naturais”. Os *Mbyá* não devem respeito ao mundo *jurua*, ao mundo que os expropriou de territórios e destruiu suas matas, devem respeito a *Nhanderu*, ele se encarrega de equilibrar o cosmos *mbyá*, reestabelecendo e reequilibrando as relações. De forma recorrente, epistemologias das ciências ocidentais têm a obsessão de se sobrepor a essa sabedoria/epistemologia outra, sem reconhecer que esse não é um problema para os *Mbyá*, e se for, ao menos não é visto dessa forma.

Levi-Strauss (2009) deixou em aberto a passagem entre natureza e cultura, falando da dificuldade em compreender a passagem de um para outro estado:

Negar ou subestimar a oposição é privar-se de toda compreensão dos fenômenos sociais, e ao lhe darmos seu inteiro alcance metodológico corremos o risco de converter em mistério insolúvel o problema da passagem entre as duas ordens. Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura? É possível conceber vários meios de responder a esta dupla questão. Mas todos mostram-se até agora singularmente decepcionantes. [...] o meio que satisfizesse as condições rigorosas de isolamento exigido pela experiência não é menos artificial do que o meio cultural ao qual se pretende substituí-lo. (LEVI-STRAUSS, 2009, p. 40).

Apesar de já questionar essa oposição e se debruçar em compreendê-la, Levi-Strauss ainda parte de uma visão antropocêntrica, como se cultura fosse um atributo exclusivo da humanidade, o que dá um viés equivocado a análise sobre a passagem entre um estado e outro. O perspectivismo ameríndio explora positivamente esses limites:

O que me interessa explorar, e franquear, são os “limites internos” da antropologia estrutural, utilizando-a positivamente para pensar o que ela mesma precisou excluir para se constituir; e me interessa porque, ao fazê-lo, ela excluiu ou minorou certos aspectos que estimo fundamentais do pensamento e da prática indígenas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 19).

Para esse autor, nada mais antropocêntrico que a filosofia moderna... já os indígenas são antropofágicos, o oposto do antropocentrismo. Se tudo é humano, não somos especiais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, comunicação verbal)¹².

Na filosofia ameríndia, o que chamamos de “cultura” não é um atributo exclusivo da humanidade, podendo se estender a outros seres, animais, plantas, que se vêem como humanos e que também exercem influência sobre “nós” humanos.

No entanto, não somos todos seres humanos ao mesmo tempo. O que está em jogo é o estabelecimento situacional das posições de presa e predador, onde cada ponto de vista tem o objetivo de desumanizar o outro. Por sermos todos humanos é que tudo é tão perigoso (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, comunicação verbal). Esse perigo eminente está presente na cosmovisão *mbyá*, em que a vulnerabilidade da sua condição humana permeia a lógica de suas relações.

É um desperdício científico nossa surdez para ouvir as mensagens da “natureza”, nossa cegueira para enxergar seus agenciamentos. Essa falta de comunicação com essa natureza que insistimos em “desumanizar”, catalogando, classificando, objetivando/dessubjetivando. Colecionamos borboletas ou bromélias, mas não sabemos quase nada sobre elas, a não ser enquanto espécies, não compreendemos nada do que elas têm a nos dizer.

Não estamos atentos aos pequenos sinais dessas relações, e por isso só ouvimos a natureza quando ela grita, quando ela age: quando um tsunami, quando uma erosão, quando uma tempestade mata milhares de nós “humanos”. Os *Tupã kuery* podem ser violentos para trazer as mudanças necessárias. Acho que uma perspectiva antropofágica sendo incorporada nas ciências atuais pode ampliar essa dimensão humana e nos destituir da posição de humanos únicos ou seres superiores instituída pela ciência moderna.

Cultivar bromélias para comercialização pode ser um desrespeito muito maior aos seus *já* do que se apropriar eventualmente para incorporar nas redes de reciprocidade *mbyá*, vendendo para alguém que vai cuidar bem da planta, pois a comprou porque lhe dá algum valor, além de propiciar uma alimentação, um conforto melhor para os *Mbyá*.

Uma crítica que tem se direcionado a como esses estudos tem sido apropriados denuncia o risco que se corre em essencializar e romantizar essa relação que coletivos diferenciados mantêm com o que chamamos de natureza. A consequência mais grave no caso de essa acusação encontrar fundamento é a apropriação desse conteúdo de forma engessada, de modo a regular como esses coletivos devem se relacionar com a natureza. Ou seja, que

¹² Durante o evento “A virada ontológica da filosofia moderna”, PUC-RS, 2012.

associe de forma imediata e apressada cosmologias perspectivistas com conceitos como o de sustentabilidade, por exemplo, autenticando o que é legítimo e admissível e excluindo formas outras que não se encaixam nesse padrão exotizado.

Na reunião na TI Cantagalo, essa questão aparece em meio a outras preocupações:

Juruá destrói tudo e quer preservar em unidade de conservação com a justificativa de beneficiar a humanidade. O manejo do guarani é de muito tempo, **a palavra “manejo” é que é nova.** (MAURÍCIO GONÇALVES, comunicação verbal, 2009).

A própria perspectiva sobre a extinção, de acordo com essa visão de mundo é diferenciada: “os *Juruá* desmataram tanto que os pássaros se mudaram para outro mundo”, diziam as crianças no filme “Bicicletas de *Nhanderú*”¹³.

Nesse sentido, a consequência grave é passar a caracterizar esse “manejo guarani tradicional” dentro de um modelo de sustentabilidade imposto pela ciência convencional, pautada na mesma dicotomia que fundamenta o projeto moderno, e não reconhecendo os limites do antropocentrismo e a dinâmica processual dessa relação entre cultura e natureza.

Os Guarani consideram que são parte do meio ambiente e constituem uma relação histórica com a Mata Atlântica, bioma objeto dessa luta de preservação da biodiversidade, o que cria conflitos de sobreposição. Segundo eles, a Mata Atlântica é território guarani.

Desta forma, o trabalho técnico, e portanto, também político, realizado tanto por pesquisadores quanto pelos próprios mediadores indígenas, é tanto tornar aceitáveis outras formas de relação entre natureza e cultura quanto colocar sua fixidez em xeque, impedindo que seja apropriada para controlar e regular os coletivos indígenas.

Essa explanação se torna necessária para explicitar conflitos entre epistemologias diferenciadas no que se refere à sustentabilidade ou a preservação do meio ambiente.

3.3 QUE DESENVOLVIMENTO? SOBRE QUAL SUSTENTABILIDADE?

As reflexões e suposições acima devem ser amplamente debatidas com os *Mbyá*. Muitas vezes, a essa postura de problematização e questionamento é atribuída uma condição de preservação de uma tradição também engessada e inerte, em uma aparente tutela como se não se aceitassem modificações nesse modo de ser e não se permitissem atualizações nas relações. E é justamente dessa forma que eu não gostaria que soasse essa perspectiva crítica.

¹³ Filme de Ariel Ortega e Patrícia Ferreira, pelo Projeto Vídeo nas Aldeias, 2011.

No entanto, essa posição de reflexividade é de extrema importância para não cairmos na ingenuidade epistêmica de acreditar ser suficiente para resolver conflitos dar suporte “técnico” (quando não impor) aos indígenas realizarem um “manejo sustentável da biodiversidade”, essa biodiversidade que nos é tão distante, porque a impessoalizamos nesse processo de “desumanização”.

A questão é colocar em discussão essa ideia de sustentabilidade imputada aos *Mbyá*, como se a responsabilidade de restituir um meio ambiente equilibrado (conforme previsto no direito constitucional) fosse dos indígenas, nesse caso dos coletivos *Mbyá*. E ainda se estabelecesse em que termos, a partir de epistemologias ocidentais, essa restituição deva se dar.

Isso é uma grande perda, um desperdício muito grande não incorporar elementos dessa epistemologia outra à noção de sustentabilidade, que tem aparecido de diversas formas, mas quase invariavelmente pautada na mesma oposição entre natureza e cultura que fundamenta o projeto moderno. E que, de tão fechada nesses pressupostos, tem sido esvaziada para servir ao “capitalismo verde”:

Desenvolvimento sustentável é uma adaptação cultural feita pela sociedade quando ela se torna consciente da necessidade emergente do crescimento nulo. Até mesmo “crescimento verde” não é sustentável. Há um limite para a população de árvores que a terra pode suportar, assim como há um limite para as populações humanas e de automóveis. [...] Desenvolvimento sustentável deve ser desenvolvimento sem crescimento – mas com o controle da população e a redistribuição da riqueza – se é para ser um ataque sério à pobreza. (DALY, 2004, p.198).

A ideia de que se pode continuar crescendo sem repensar o padrão de consumo, redistribuição de renda, justiça socioambiental, desde que se preservem áreas intocáveis, sem intervenção humana pode soar reformista, como se essa divisão entre natureza e cultura ainda legitimasse o modelo de desenvolvimento hegemônico atual¹⁴. Esse modelo excludente tem revelado sua face perversa: parece não estar em jogo reduzir impactos, frear o consumo, redistribuir renda e fazer a transição para um modelo de desenvolvimento sustentável, está em jogo medidas de compensação e quem pode pagar por elas. Por isso é um modelo excludente: gera impacto quem pode pagar por ele:

As florestas tropicais se tornam, literalmente, um recurso global, para ser explorado por vários agentes, no interesse da “ciência”, bem como no do mercado. Antes da mercantilização dos benefícios da biodiversidade, eles precisam ser, primeiramente,

¹⁴ É necessário explicitar que minha crítica carece de bases econômicas para analisar esse modelo de desenvolvimento. Não tive fôlego para fundamentar melhor essa análise baseada em um diálogo com a disciplina de economia. No entanto, reconheço sua importância nessa interface de conhecimentos para trazer críticas mais contundentes ao modelo de desenvolvimento hegemônico e aos modelos alternativos.

privatizados, e sua propriedade claramente estabelecida. (McAFEE, 1999¹⁵ *apud* REDCLIFT, 2002, p.127).

A privatização dos “recursos naturais” para posterior mercantilização gera contradições com a lógica *mbyá*, assim como o limite e a cerca também geraram e por contingência dos acontecimentos históricos passaram a ser incorporados. Se não repensarmos esse modelo será mais uma imposição que com certeza trará impacto em seus modos de vida.

Os processos, através dos quais a globalização ocorre e os acordos ambientais são firmados, envolvem sistemas de informação e de capital altamente desiguais, aos quais grupos de pessoas e governos têm um acesso altamente desigual. [...] A ilusão da negociação e a legitimação do expediente da “aceitação” asseguram que a distribuição de poder existente no sistema global não seja nem confrontada nem desafiada. (REDCLIFT, 2002, p. 127-128).

Desta forma, se o desenvolvimento sustentável seguir pautado nessa divisão, tende a reproduzir a mesma desigualdade e relações de poder e dominação. Esse momento torna-se crucial no sentido de incorporar outras formas de relação entre natureza e cultura e aprofundar esse debate do desenvolvimento sob novos pressupostos. Do contrário, já tem se mostrado o quão violento, injusto e excludente pode ser.

Sugeri que a sustentabilidade, como um conceito estabelecido, tem freqüentemente disfarçado, em vestimentas mais novas, os conflitos entre agendas do passado. Como Habermas afirma em Teoria e Prática (1971), a maneira pela qual entendemos a “natureza” atualmente é determinada pelo passado. Os “novos” discursos da sustentabilidade têm se revestido de uma nova linguagem – a deliberação, a cidadania, até mesmo os direitos das espécies – mas escondem, ou marginalizam, as desigualdades e as distinções culturais que têm determinado a agenda ambiental internacional. (REDCLIFT, 2002, p. 134).

E nesse sentido, a agenda “ambiental” internacional pode ser mais um instrumento colonial, onde o capital local é apropriado para o sistema econômico:

A segunda questão se refere à maneira pela qual a “ciência” vem sendo utilizada para conferir legitimidade a nosso conhecimento sobre o que está acontecendo com o meio ambiente. Essa tem sido uma marca central dos novos discursos da sustentabilidade e tem dado origem a um conjunto de coalizões políticas entre partes interessadas em negociar. Muitos desses grupos, liderados pelas ONG’s (sem nem sempre conseguir), têm tentado se distanciar dos efeitos das políticas neoliberais, promovendo visões da sustentabilidade mais inclusivas, capazes de dar mais atenção à equidade, à justiça social e ao fortalecimento das comunidades. Em alguns casos, essas coalizões têm invocado a ciência, argumentando que o que é bom em termos ambientais é também mais justo e mais equânime. A elisão desses dois fatores – o “cientificismo” e o discurso da “justiça natural” – tem também criado confusão.

¹⁵ MCAFEE, K. Selling Nature to Save it? Biodiversity and Green Developmentalism. In: MCAFEE, K. Environment and Planning, D, 17 (2), 1999.

Ambos podem ajudar a legitimar políticas ambientais, mas nem “ciência” nem “justiça” representam “verdades” objetivas. (REDCLIFT, 2002, p.135).

Processos de descolonização, desta forma, devem abarcar uma noção de pós-sustentabilidade que supere essas nuances da dicotomia entre natureza e cultura. De outro modo, o discurso ambiental da sustentabilidade poderá se transformar em um instrumento do colonialismo, que gerará consequências graves sobre as epistemologias locais.

Naturalmente, como tenho evidenciado aqui, os grupos locais têm um grande potencial para subverter esses processos, no entanto, essa margem de resistência parece diminuir na medida em que avançam modelos hegemônicos e seu pacote de inovações tecnológicas homogeneizantes¹⁶ para os sistemas locais.

Além do direito constitucional ao reconhecimento dos territórios indígenas, a sociedade como um todo tem direito a um meio ambiente equilibrado:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (BRASIL, 1988).

Mas o que seria um meio ambiente ecologicamente equilibrado? Há também uma multiplicidade de arranjos possíveis para garantir esse ambiente equilibrado, no entanto, a maioria deles segue amparada em um conhecimento técnico embasado estritamente na ciência moderna. Talvez precisemos de ajuda dos *Mbyá* e outras epistemologias diferenciadas para repensar o que é um meio ambiente equilibrado. Algo que rompa com esse antagonismo entre desenvolvimentismo a qualquer custo *versus* unidades de conservação de proteção integral.

A semente do milho (*avaxi*), por exemplo, é sagrada para os *Mbyá*. O que pensam os *já* do *avaxi* sobre os OGMs (Organismos Geneticamente Modificados)?

Certa oportunidade, falávamos sobre as plantas e suas propriedades agentivas, o cacique Ariel esclareceu que na perspectiva *mbyá* a planta passa sua constituição para a gente: “é como se o que vocês chamam de ‘DNA’ da planta, passasse para a gente”. O quanto sabemos sobre biossegurança em relação aos organismos transgênicos? Temos de fato, ciência sobre a consequência que esses organismos terão em médio e longo prazo sobre nossos organismos? E sobre o meio ambiente? E mais, a decisão política de aprovar sua produção e comercialização está embasada em quais estudos técnicos? Sob qual perspectiva epistêmica? Isso é algo que discutiremos adiante, por ora é importante ter em mente o quanto

¹⁶ Acorados em uma pretensa universalidade da divisão entre natureza e cultura que tentei relativizar por meio da perspectiva *mbyá*.

essa epistemologia “outra” pode contribuir para a construção de um conhecimento técnico menos parcial e menos ingênuo ou menos comprometido com interesses econômicos.

Romper esse modelo da ciência moderna não é algo fácil, não devemos substituir uma certeza por outra. Não estou argumentando que devemos incorporar fundamentalmente a cosmologia *mbyá* em nossa sociedade. Até porque não tenho me deparado com muitos fundamentalismos na cosmovisão *mbyá*. Pelo contrário, é uma filosofia bastante aberta, que tem preceitos gerais que são atualizados no cotidiano individualmente: “somos seres imperfeitos” argumentava o cacique Ariel quando discutíamos sobre a diferença entre o que os mais velhos falam que se deve fazer e o que se faz na prática. Mas se tem plena consciência de que a “natureza e sobrenatureza” têm agência sobre nós “humanos” e que arcamos com as consequências dos nossos atos. O princípio é buscar o melhor de nós mesmos enquanto existência, que ainda é algo imperfeito, mas consciente de que nossas ações refletem reações entre nós humanos, natureza e sobrenatureza.

Uma sociabilidade como a *mbyá*, nesse sentido, tem muito a nos ensinar, na medida em que as relações são centrais, não somos indivíduos substanciais, estamos articulados em redes de reciprocidade, entre humanos e extra-humanos. Estamos tão vulneráveis aos agenciamentos e potências do que chamamos de “natureza” quanto ela a nós.

Discutir sustentabilidade e mediação de conflitos somente entre nós humanos é um grande desperdício e subestimação dessa epistemologia “outra”. Qualquer diálogo que se pretenda intercientífico deve se questionar sobre essas questões e fundamentalmente sobre os rótulos de natureza e cultura.

Quando, enquanto pesquisadora, que ocupa também uma posição de atuação, critico propostas de mediação que busquem conciliar interesses sobre a conservação de determinada área ou espécie, minha intenção não é ocupar uma posição de tutela e de porta-voz. A ideia é reforçar a importância para que essa comunicação se dê, a partir de diálogos de fato intercientíficos. Nesse sentido, é necessário constituir um terceiro espaço, esse “entre-lugar” (BHABHA, 2008), onde prevaleçam “nem um nem outro”, mas algo mais transformado pelo atravessamento de ambos.

Tenho visto e participado de muitas iniciativas importantes nesse sentido, mas ainda é bastante comum a ciência ocidental, mesmo sob o prefixo “etno”, não realizando o exercício de abertura necessário para ser de fato atravessada pela epistemologia de seus interlocutores. Nesse sentido, esse terceiro espaço está muito aquém de ser simétrico, estando ainda muito baseado em pressupostos da ciência ocidental hegemônica, faltando um longo caminho a ser percorrido nesse processo de hibridização, por mais que não se pretenda uma homogeneização

absoluta, mas uma manutenção da diferença a partir de relações mais simétricas na transformação de si e do outro.

O potencial universalizante aqui não está na crença em *Nhanderu* como mediador das relações terrenas, mas no reconhecimento de que essa lógica é suficiente na perspectiva *mbyá* para explicar as relações, e que essa lógica pode nos ensinar a tratar a natureza como sujeito, daí a universalidade da cultura que nos fala Viveiros de Castro (2002) e os limites da nossa filosofia antropocêntrica.

4 ANHETENGUÁETÉ: ENTRE DIREITO, TECNOCIÊNCIA E POLÍTICA

Nós não estamos pedindo tudo, estamos pedindo o que é justo, o que *Nhanderú* deixou para nós vivermos. (SANTIAGO FRANCO, comunicação verbal, 2012).

Santiago é uma liderança muito respeitada entre os coletivos *mbyá* articulados a CAPG-RS, especialmente entre os mais velhos que apóiam a luta pelo reconhecimento dos territórios *mbyá* via demarcação. Durante o encontro da Comissão *Yvy Rupá*¹ era uma das lideranças que tinha suas falas constantemente interrompidas com um coro coletivo, puxado pelos mais velhos: *-Anhetenko!* (abreviatura de *Anhetenguaeté*, que pode ser traduzida como “verdade verdadeira”).

Mas a luta pela demarcação, apesar do apoio bastante expressivo tanto de lideranças políticas quanto espirituais *mbyá*, é constantemente deslegitimada e desqualificada de diversas formas: questionando-se o direito originário em si; questionando-se os trabalhos técnico-científicos que legitimam esses direitos; questionando-se a autoridade da técnica que os respalda; e frequentemente quando admitido esse direito constitucional questiona-se a identidade ou tradicionalidade dessas populações.

Conversávamos Ariel, Patrícia e eu durante uma das visitas em minha casa em Porto Alegre sobre as “verdades verdadeiras”: “O que pensa aquele cachorro? [...] O que pensa aquele cachorro sobre o que as pessoas pensam? [...] O que você pensa?” Ariel questionava em tom de brincadeira o que pensa cada um, sobre si, sobre o outro. A proposta da brincadeira era refletir sobre nossas “verdades”. Não chegamos a nenhuma conclusão, acreditamos estar longe dessa “verdade verdadeira”, mas reconhecemos a importância de seguir essa busca.

O que para nós foi uma conversa descontraída, quase uma brincadeira, encontra reflexo em muitas questões que tenho analisado durante todo esse percurso de pesquisa, especialmente a relação entre direito, tecnociência e política. Nesse capítulo trago essas reflexões, que no meu entendimento, estão nos fundamentos da discussão sobre território, natureza e cultura, sujeito e objeto, dado e construído.

A política, o direito e a tecnociência não são “verdades verdadeiras” em seu sentido absoluto, são frutos de construções sociais e se expressam a partir de uma negociação entre Estado e sociedade com um todo (convém ressaltar que nem todos são iguais nesse jogo de

¹ O encontro da Comissão *Yvy Rupá*, realizado na *Tekoá Koenju*, em São Miguel das Missões, será descrito e analisado no próximo capítulo.

poder), por esse motivo, devem incorporar a perspectiva dos coletivos *mbyá* sobre essas categorias.

4.1 REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE RECONHECIMENTO DOS DIREITOS TERRITORIAIS

Conforme discutido no segundo capítulo, há muitas formas de expressar a territorialidade *mbyá* além da demarcação das áreas por tradicionalidade. Esse processo de reconhecimento é complexo e tem sofrido constantes e insistentes golpes de deslegitimação.

De qualquer forma, é um direito constitucional, conforme previsto no Art. 231 e tem sido acionado por coletivos *mbyá*-guarani para retomar ou garantir territórios expropriados ou ameaçados.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e **os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam**, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, 1988, grifos da autora).

Mas “nenhum direito fundamental é um direito absoluto” disse certa vez um procurador em seminário sobre a presença *mbyá* no centro da cidade de Porto Alegre². Obviamente não estamos falando de um direito absoluto, do contrário teríamos que fixar categorias como identidade e território de tal modo que só nos restaria “voltar para a Europa”, conforme posicionamento de Vherá Poty:

A única forma de pagar a dívida histórica com os indígenas e com o meio ambiente é inverter o início de tudo, pegar seus barquinhos e voltar pra Europa. Não é que os brancos [técnicos] querem colocar os *mbyá* no mato. Nós é que estamos pedindo. (VHERÁ POTY, comunicação verbal, 2009).

A fala do cacique foi enunciada em um contexto de tensionamentos, em que por orientação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Brasília, o GT apresentou a situação em estudo para a comunidade de uma das áreas a ser identificada e delimitada. Trata-se da área onde foi constituído o Parque Estadual de *Itapuã* (PEI), configurando a presença bastante

² Realizado em 08 de novembro de 2011.

expressiva de ambientalistas que lutaram pela efetivação do PEI, bem como a comunidade que foi deslocada para que a constituição da Unidade de Conservação (UC) se efetivasse.

Apesar do reconhecimento da importância da transparência do GT em relação às comunidades de *Itapuã*, para não repetir o cenário de imposição durante a criação do PEI, a assembleia ganhou uma conotação de conflito, que constrangeu e preocupou os indígenas presentes. Especialmente pelos questionamentos sistemáticos ao direito originário. Alguns *Mbyá* saíram de lá bastante tristes com a situação, com a dificuldade de contrapor o que estava sendo questionado pelos participantes, tanto por parte do GT quanto dos *mbyá* presentes, alguns se recusaram a se pronunciar naquele momento, por considerar uma atmosfera muito tensionada de debate, ficando a questão de como expressar suas perspectivas em relação ao território em um tempo controlado de fala. Esse padrão discursivo de debate não corresponde a como os *Mbyá* entendem a palavra. Seu Turíbio, importante liderança que transita tanto no espaço político quanto espiritual, saiu de lá extremamente constrangido com as falas sobre ele, sobre seus parentes e disse: “Não é assim que o Guarani conversa, primeiro é preciso ajustar a palavra.” (TURÍBIO GOMES, comunicação verbal, 2009).

No entanto, a própria recusa em falar naquele ambiente e os acontecimentos que se seguiram ao episódio desestabilizaram a ordem política estabelecida, evidenciando uma postura diplomática dos *Mbyá*, marcada por um entendimento próprio desses espaços de mediação, o que faz das lideranças *mbyá*-guarani também sujeitos desses espaços, mesmo quando silenciados, articulando a importância dos seus territórios às estruturas que permitirão sua retomada.

Passado esse momento de conflito mais explícito, os *Mbyá* chamam o GT para uma reunião no Cantagalo. Essa reunião colocou os membros do GT em uma condição de constrangimento e tensão semelhante a que os *Mbyá* foram submetidos na reunião anterior.

Na oportunidade, foram acionados diversos agenciamentos para restaurar um espaço mais simétrico de debate entre os *jurua* e *mbyá*. A reunião iniciou com a apresentação do Coral guarani e seguiu com a intensa interferência das lideranças espirituais (*Karai kuery*). Após a apresentação do coral, Santiago, liderança da CAPG-RS, inicia a reunião destacando a presença dos mais velhos e dizendo: “os deuses estão nos observando, e estão nos protegendo frente aos não-índios.” (Memória da reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de agosto de 2009).

Longas falas em *mbyá* enunciadas pelos *Karai* e *Kunhã Karai kuery* presentes, restabeleceram uma atmosfera de diálogo propícia para que os *Mbyá* pudessem efetivamente colocar seus posicionamentos em relação aos estudos que estavam sendo feitos e aos conflitos

decorrentes da abertura de diálogo com os demais atores sociais. O protagonismo *mbyá*, nesse sentido, foi fundamental para que o GT cumprisse seu papel.

Esse momento foi fundamental ainda para que os *Mbyá* pudessem se expressar sobre os constrangimentos sofridos na reunião de *Itapuã*:

É o juruá que derruba tudo, destrói as florestas e depois diz que os índios não exploram bem as terras, que não sabem plantar...e dão as terras boas para criar gado, porco, ovelha...zoológico de Sapucaia, mortandade de peixes no rio dos sinos...isso é coisa de *juruá*. (TURÍBIO GOMES, *karai* da *Tekoá Pindó-Mirim*, comunicação verbal, 2009).

Outro questionamento bastante recorrente e legítimo nas falas indígenas, que também apareceu nas falas dos *karai* e *kunhã karai kuery*, traduzida pelas lideranças políticas é “Quantas leis foram criadas em cima do território indígena?”. E conforme ressalta Maurício Gonçalves na mesma oportunidade:

Hoje a gente depende de governo para devolver as terras que foram tomadas do povo Guarani, e para os Guarani a terra nunca teve dono, o dono dela é Nhanderu, mas hoje infelizmente as terras estão nas mãos de quem comprou, hoje infelizmente a gente depende para demarcar terra dos profissionais como antropólogos, biólogos, e outros profissionais que integram o GT, para dizer se a terra guarani é ou não é indígena. (Memória da Reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de agosto de 2009).

De fato, a demarcação de áreas indígenas, na categoria jurídica de Terra Indígena, é uma questão administrativa, contendo, portanto, forte caráter político, em que a peça antropológica, assim como ambiental e arqueológica tem o papel de subsidiar essa decisão político-administrativa.

Repetindo, o direito ao território não é um direito absoluto, se assim o fosse caberia aos próprios indígenas decidirem o que fazer da ocupação *juruá* de suas terras. Ao se tratar de direitos constitucionais, temos que reconhecer essa assimetria nas relações e minimamente corrigi-las.

Devido aos acontecimentos históricos temos que lidar com esses direitos a partir de construções entre o Estado, a sociedade não indígena e indígena. O mínimo que se tem a fazer é dar voz a esses atores que foram excluídos historicamente do processo de decisão sobre o reconhecimento de seus direitos a diferença e ao território.

É esse o papel dos estudos técnico-científicos de identificação e delimitação de Terras Indígenas. Mas ao contrário do que se leva a crer, não são somente esses estudos que determinam a demarcação das áreas. E apesar de serem parciais, nunca reivindicaram a

autoridade de “verdade verdadeira”, apenas configuram construções legítimas dos contextos em questão.

Os laudos antropológicos, acusados de serem fraudulentos por setores contrários à demarcação, são apenas peças de um processo administrativo e jurídico:

O relatório ou laudo, produzido pelos pesquisadores precisa ser “convincente e sustentável não apenas no processo administrativo de administração, como também na arena jurídica”, pois tem sido questionado em juízo ou dentro do próprio processo. (ALMEIDA, 2011, p. 44)

Além disso, apesar das frequentes acusações de fraudes antropológicas nos relatórios de demarcação de áreas indígenas, que visam explicitamente deslegitimar os direitos territoriais indígenas, se levarmos a técnica a suas últimas consequências, “tecnicamente” as terras onde se localiza o Brasil agora, são integralmente territórios indígenas.

Como os técnicos encarregados do estudo não podem demarcar o território tradicional *strictu senso* da etnia em questão, se ancoram em uma série de evidências, arqueológicas, antropológicas, ambientais interpeladas pela voz desses coletivos, e constroem a partir dessas evidências a delimitação que melhor corresponderia nas circunstâncias analisadas ao território do coletivo em questão, por isso são passíveis de revisão e ampliação quando esse contexto se modifica.

Dessa forma, “não se trataria apenas de um mandato técnico, mas de uma exigência de contribuição para a institucionalização de processos administrativos que tendem a imobilizar e fixar fronteiras fundiárias” (ANJOS, 2005, p. 89 *apud* ALMEIDA, 2011, p.48).

Essa tarefa de fixar identidades e territórios, no processo de demarcação é complexa e questionável, mas tem se mostrado necessária. Assim como a objetividade dos limites dos territórios vai se equacionando a subjetividade de relações vivenciadas pelos coletivos que o ocupam, o trabalho técnico se ancora nesse equacionamento baseado na concepção *mbyá* sobre seus territórios para fixar seus limites. Nesse sentido, os estudos técnicos se constituem em “[...] um documento de grande responsabilidade em seus desdobramentos políticos sociais para a vida da comunidade em questão.” (LEITE, 2004, p.68 *apud* ALMEIDA, p. 48). Mesmo assim:

O *expert* ou perito, porém, não é um operador do Direito, como um juiz, e também não pode ser considerado como um pesquisador como os outros, pois em ciência “não existe tal coisa como ‘a autoridade do caso julgado’”. (LATOURETTE, 2004a, p.80 *apud* ALMEIDA, 2011, p. 62).

4.2 REFLEXÕES SOBRE A AUTORIDADE DA TÉCNICA

Durante as longas conversas entre os *Mbyá*, em sua língua nativa, assim como “cerca” outras palavras saltam aos ouvidos como: “antropólogo *kwery*”, “biólogo *kwery*”, “ambientalista *kwery*”. A palavra “*kwery*” como já sabemos, denomina coletividades, podendo ser traduzida como “grupo”. Busco então refletir sobre a relação dos *Mbyá* com esses grupos e a partir disso discutir técnica e política, dando continuidade à discussão sobre o diálogo entre epistemologias diferenciadas iniciada no capítulo anterior.

Registrada essa amplitude que o papel do GT assume, cabe ressaltar que os questionamentos e inseguranças por parte dos *Mbyá* em relação ao mundo *juruá* vão mais longe. A atmosfera de conflito estabelecida na reunião de *Itapuã* gerou desconfianças em relação aos próprios membros pesquisadores do GT, no qual me incluo como colaboradora. Se há tanta resistência em relação à demarcação das Terras Indígenas, qual seria o “interesse” dos técnicos do GT em auxiliar os *Mbyá* nesse processo?

A presença do coral guarani na reunião foi explicitada como uma forma de sensibilizar os não índios e em diversos momentos foi questionada a lógica *juruá*, e foi colocado que “[...] existem pessoas que pesquisam o mundo guarani, e isso deveria servir também aos guarani, mas tem servido muito ao curriculum do branco e para sua vida.” (Memória da Reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009).

Cabe lembrar que essa atmosfera de desconfiança foi gerada em função do acirramento do conflito com a comunidade de *Itapuã* e com o movimento ambientalista representado naquela ocasião. Essa crise de desconfiança e insegurança tem se diluído ao longo do processo, a minha intenção em registrá-la nesse trabalho é relacioná-la com uma crítica bastante contundente e pertinente sobre a transparência do intelectual.

Um argumento como o de Spivak (2010, p.20), de que “[...] a produção intelectual ocidental é de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente”, não assume em minha reflexão um caráter irrevogável, por outro lado, a partir do próprio contexto de pesquisa e questionamentos dos próprios *Mbyá*, também não é uma posição a ser ignorada.

As preocupações trazidas pelos *Mbyá* na oportunidade certamente fizeram com que cada um dos participantes da reunião se questionasse sobre o que norteia suas pesquisas e atuações. Santiago mencionava o incômodo e constrangimento que algumas pesquisas trazem aos *Mbyá*:

Nossa preocupação hoje, com todos os sociólogos e antropólogos que estão fazendo estudos do *mbya reko*, todos que vem trabalhando para ajudar, estudam, pesquisam para ver se está bem, se é verdade, será que não vão matar tudo que tem na mata, isto tudo é preconceito. Comenta que sempre se pergunta aos guarani, como que veio a arvore, como que surgiram as coisas, e isso cansa, isso quem tem que perguntar é somente *nhanderu*.[...] Zico da Estiva pede a palavra para reforçar algumas coisas que Santiago colocou, que há muitos amigos que estão trabalhando com os guarani mas agente não sabe qual o interesse por traz, aponta a preocupação de que os não índios não fazem trabalho com a alma, mas por interesse, e isso é a preocupação dos guarani. (Memória da Reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de agosto de 2009).

Apesar de essa atmosfera de desconfiança ter se diluído aos poucos, conforme íamos caminhando ao longo do trabalho, a dúvida em relação ao interesse dos *juruá* é extremamente pertinente, deve ser constantemente repensada e reavaliada.

A intenção de trazer essa discussão a tona não é realizar um julgamento de valor sobre áreas do conhecimento, ou valores profissionais e pessoais de pesquisadores específicos. A intenção é explicitar esse questionamento, por entender que essa questão, que emergiu da própria interlocução com os *Mbyá*, deve permanecer sempre aberta na academia, em todas as áreas do conhecimento, pois nenhuma delas, inclusive a antropologia, está livre de reproduzir poder e dominação dentro de seus campos de pesquisa e/ou atuação, pelo contrário: a tendência é que a estrutura acadêmica nos coloque insistentemente esse risco.

Além disso, o questionamento ainda retira os pesquisadores de sua condição privilegiada em relação aos *Mbyá*. No momento em que a autoridade científica é posta em xeque pelos próprios *Mbyá* é oportuno e necessário discutir epistemologia das ciências, ou seja, que concepção de conhecimento fundamenta nossos estudos, pesquisas, atuações.

Penso que a produção de conhecimento científico deve servir à sociedade como um todo, embora a ideia de “bem comum” ainda seja discutível, há coerências mínimas e provisórias que devem prevalecer no processo de construção do conhecimento. O conhecimento não deveria servir ao poder econômico, nem somente satisfazer à realização profissional do indivíduo, principalmente em universidades públicas.

Os colegas lêem, os colegas citam e ficamos felizes. Felizes *interni corporis*, mas se desejarmos que o nosso trabalho realmente seja uma produção que apresse o desenvolvimento social, será outra a forma de produção do saber. (SANTOS, 1999, p. 22).

A crítica à pesquisa acadêmica não pode ser radicalizada nem ignorada. Longe de desqualificar pesquisas científicas bem-intencionadas, que buscam conhecer e revelar o outro, busco, com a elucidação dessa crítica potencializar a necessidade que a pesquisa acadêmica

seja cada vez mais multivocal, multilocalizável, permeada de devires e afetos. Somente incorporando as lógicas diferenciadas, direta ou indiretamente³, produziremos outra forma de saber. Daí o papel fundamental do protagonismo dessas alteridades na academia e em outros espaços.

Conforme já colocado no capítulo anterior, há uma multiplicidade de epistemologias outras que têm muito a acrescentar na construção dessas “verdades” por mais relativas e provisórias que sejam.

O sentido que guia nossas pesquisas parte de uma construção entre subjetividade e objetividade: entre a nossa concepção sobre o conhecimento e a epistemologia que nos forma enquanto cientistas. Essa relação, que pode conduzir a uma epistemologia consciente ou ingênua, tem implicações políticas, de qualquer uma das formas.

A perspectiva epistemológica que adotamos a partir dessa construção é utilizada pelos interesses políticos, pressionados pelos interesses econômicos. É nesse sentido que os critérios técnicos dos laudos antropológicos são frequentemente contestados e desqualificados, argumentando-se que são tomados pela subjetividade dos pesquisadores que o realizaram.

A relatividade dos critérios técnicos utilizados nos estudos de impacto ambiental de grandes empreendimentos, por exemplo, não é questionada ou ao menos os questionamentos não repercutem tanto ao ponto de alterar decisões políticas. A autoridade da técnica parece ter dois pesos e duas medidas, dependendo de onde se situa no campo econômico e político. A negação da política e reconhecimento de uma autoridade absoluta da técnica são acionados conforme for mais conveniente para os setores econômicos.

Organismos geneticamente modificados, licenciamento ambiental de grandes hidrelétricas, zoneamento para a silvicultura, flexibilização do Código Florestal são alguns exemplos de controvérsias científicas. Mas ao contrário dos laudos antropológicos, pouco se fala em mídia nacional e se mobiliza opinião pública contra essa “autoridade técnica”, tampouco se cria grupos de trabalhos para rever os “critérios técnicos” desses licenciamentos e modificar a legislação criando restrições para que sejam executados. Isso exemplifica o quanto o poder político pressionado pelo campo econômico exerce influência sobre o que é reconhecido ou não enquanto ciência. Nosso posicionamento nesse campo científico, deve

³ Coletivos indígenas caminham cada vez mais no sentido da auto-representação. Têm ocupado cada vez mais vagas em universidades, nas mais diversas áreas do conhecimento. Além disso, utilizam outras linguagens, como a audiovisual, para passarem suas mensagens à sociedade, através de sua música, dança e costumes. Nesse sentido, há uma tendência muito grande de que esses coletivos cada vez mais se auto-representem, nos mais diversos espaços. Isso não significa, a meu ver, que áreas do conhecimento como a antropologia ou sociologia estejam perdendo importância, pelo contrário, acredito que saiam extremamente fortalecidas com essa auto-representação dos coletivos diferenciados. O que sai enfraquecida é qualquer pretensa autoridade científica que não esteja pré-disposta a dialogar com esse conhecimento intercientífico.

levar esses aspectos em conta, já que o conhecimento que produzimos será utilizado para fins políticos.

A antropologia, por muito tempo serviu aos interesses do Estado colonial, o conhecimento sobre populações diferenciadas era utilizado para controlá-las e servir aos interesses do Estado. Nesse sentido, a crítica de Spivak (2010) encontra reflexo: a própria antropologia foi por muito tempo “cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente”.

Esse tipo de profissional, no entanto, não está de acordo com o papel social da disciplina de antropologia atualmente. A disciplina enquanto ciência amadureceu e reviu seus paradigmas e fundamentos, e atualmente tem um papel bastante claro:

Essas discussões passam pela autocritica do papel exercido pela antropologia, nos seus primórdios, praticada fora do circuito acadêmico, que visava atender demandas dos governos coloniais. [...] Nos anos seguintes, essa atividade pericial em antropologia foi radicalmente contestada, e criticada como omissa e colaboracionista, por vários antropólogos, que se posicionaram abertamente contra a violação dos direitos humanos por governos autoritários e interesses privados. (ALMEIDA, 2011, p.46).

A atuação dos profissionais da Antropologia nos trabalhos técnicos está vinculada ao “[...] esforço de reorganização jurídica e institucional do país, tendo em vista a modificação das práticas legais e estruturas administrativas autoritárias implantadas pelos governos militares precedentes.” (LEITE, 2005, p.17 *apud* ALMEIDA, 2011, p.47).

A partir de então, a questão ética se coloca como algo fundamental na prática e perícia antropológicas, encontrando respaldo em um Estado de Direito e um projeto de sociedade democrática que permitam a convivência com a diferença, ou seja, com o pluralismo cultural. (ALMEIDA, 2011, p.46)

Essa função social dos estudos antropológicos, no entanto, sofre diversos golpes dos setores que se sentem prejudicados: o próprio Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) é utilizado para desqualificar os estudos antropológicos, com vistas a atingir os direitos indígenas.

Já o argumento de Rosenfield defende que os laudos “permitiriam uma forma de prevalência de interesses parciais e corporativos desvinculados de qualquer universalidade” (ROSENFELD, 2010 *apud* ALMEIDA, 2011, p. 50). Ou ainda:

“Critérios frouxos para a delimitação de reservas indígenas e quilombos ajudam a engordar as contas de organizações não governamentais e diminuem ainda mais o

território destinado aos brasileiros que querem produzir” (COUTINHO⁴ *et al*, 2010, p.A7). Segundo os autores do texto, existiria uma verdadeira “indústria da demarcação”, na qual a maioria dos laudos seria elaborada sem nenhum rigor científico e com “claro teor ideológico de uma esquerda que ainda insiste em extinguir o capitalismo imobilizando terras para a produção”. (ALMEIDA, 2011, p.51).

São muitos os pontos discutíveis nessa argumentação, que vão desde os princípios de universalidade até as dimensões de modelo produtivo. Inclusive arrisco dizer que uma questão possa responder a outra: já que o mesmo princípio da universalidade reivindicado nos estudos antropológicos serviria para questionar esse modelo de produção hegemônico que se impõem como universal. Mas isso é outro assunto.

Me parece necessário enfatizar dois pontos centrais: o primeiro é que os estudos antropológicos não reivindicam essa autoridade absoluta da técnica que tem sido questionada, os estudos antropológicos tendem a assumir seu caráter parcial e construtivista, mesmo que baseadas em evidências e em critérios objetivos; o segundo é que o laudo antropológico tem a função apenas de subsidiar uma decisão jurídica e administrativa:

Porém, o poder de decidir “de quem é ou não é o direito, que pode ou não pode, quem vai ou não vai ter direito à condição pleiteada” pertence à autoridade do juiz. O mesmo não pode ser esperado do antropólogo, embora sua voz seja importante na decisão do juiz. (ALMEIDA, 2011, p. 50).

4.3 O DONO DA TERRA É *NHANDERÚ*: ENTRE TÉCNICA, POLÍTICA E COSMOPOLÍTICA

Santos (1999) chama a atenção ao conteúdo social do território, criticando “territoriólogos” (como se refere aos especialistas na temática do território) que evidenciam a dimensão técnica, normatizando o território apenas enquanto forma, negligenciando seu conteúdo social.

Este [conteúdo social] aparece apenas como estatísticas, que são caixinhas que vamos abrindo à medida que necessitamos produzir o discurso. Mas está excluído o conteúdo – o dinamismo socioterritorial, socioespacial, essas formas-conteúdo que têm a ver com a existência.” (SANTOS, 1999, p. 19).

Nesse sentido, é inviável resolver conflitos fundiários apelando-se para uma autoridade absoluta da técnica que ignore os conteúdos sociais que envolvem as áreas em

⁴ COUTINHO, Leonardo, PAULIN, Igor e MEDEIROS, Júlia de. A farra da antropologia oportunista. Veja. São Paulo, 5 mai. 2010. Disponível em: < <http://veja.abril.com.br/050510/farra-antropologia-oportunista-p-154.shtml> > Acesso em: 15 ago. 2010.

questão. Atentando-se a esse conteúdo, torna-se ainda necessário analisá-lo sob uma perspectiva dinâmica, relacional e processual:

Essa ideia de território usado, a meu ver, pode ser mais adequada à noção de um território em mudança, de um território em processo. Se o tomarmos a partir de seu conteúdo, uma forma-conteúdo, o território tem de ser visto como algo que está em processo. [...] Ele tem de ser visto – e a expressão de novo é de François Perroux – como um campo de forças, como o lugar do exercício, de dialéticas e contradições entre o vertical e o horizontal, entre o Estado e o mercado, entre o uso econômico e o uso social dos recursos. (SANTOS, 1999, p. 19).

É essa lacuna de conhecimento técnico que o laudo antropológico preenche no processo de identificação e delimitação de Terras Indígenas. Para se alcançar esse território enquanto forma-conteúdo, torna-se indispensável a participação dos coletivos que reivindicam o território e inclusão de sua perspectiva sobre o território usado. O laudo antropológico tem ainda a função de simetrizar essas relações do Estado, sociedade e coletivos diferenciados no processo de mediação:

Em situações de conflito, geralmente étnicos, políticos e territoriais, o antropólogo que se dedica à pesquisa em grupos desfavorecidos de poder e condições materiais está propenso a se tornar aliado e intercessor dos mesmos. O laudo pericial antropológico tornar-se-ia, assim, uma tentativa de dar voz a esses agrupamentos nas instâncias jurídicas e políticas mais elevadas, onde seus membros não têm a chance de falar (OLIVEIRA, 2005⁵, p.150-151 *apud* ALMEIDA, 2011, p. 49).

A necessidade de simetrizar as relações entre o Estado, sociedade e coletivos diferenciados se evidencia a partir da influência que os agentes econômicos hegemônicos exercem sobre o poder público. Atualmente, busca-se romper esse viés colonial.

É nesse sentido que o território hoje é nervoso, instável...E é por isso que, a partir do território, se verifica no Brasil a crise da Nação. Não há melhor indicador da crise por que passa a Nação que o território; pela sua nervosidade, pela sua instabilidade, pela sua ingovernabilidade, como território usado. [...] Aqui faço um parêntese para sugerir que a noção de poder não seja estudada somente a partir do Estado, porque na realidade, o poder maior sobre o território deixa de ser do Estado e passa a ser das grandes empresas. A gestão do território, a regulação do território são cada vez menos possíveis pelas instâncias ditas políticas e passam a ser exercidas pelas instâncias econômicas. O que acontece é que hoje a economia se realiza pela política. Não é a economia que ocupa hoje a posição central; é a política exercida pelos agentes econômicos hegemônicos. [...] O que é grave é que as necessidades das empresas globais, e **isso o território mostra**, arrastam os governos – nacional, estaduais, no caso do Brasil, e locais.” (SANTOS, 1999, p. 20-21, grifos da autora).

⁵ OLIVEIRA, Osvaldo M. de. O trabalho e o papel do antropólogo nos processos de identificação étnica e territorial. In: Leite, Ilka B. Laudos periciais antropológicos em debate. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

Nesse sentido, mecanismos pós-coloniais - respaldados pelo poder econômico que exerce uma influência significativa sobre a política, tema que será debatido no próximo capítulo – têm buscado, de diversas formas, desqualificar esse direito originário e desautorizar a técnica que o legitima.

É nesse sentido que pesquisadores, especialmente os que se colocam explicitamente na posição de mediadores devem atentar para as questões que estruturam as relações econômicas, políticas e sociais: elas incidem sobre o território, enquanto forma-conteúdo. Falar em gestão ambiental e territorial, especialmente a partir de uma política pública configurada a partir dessas correlações de força, exige uma ciência sobre os pressupostos das questões que estão em jogo.⁶

Esses mecanismos de poder foram surgindo em diversos discursos ao longo do trabalho do GT, são amplamente difundidos na sociedade, mobilizando a opinião pública e fragilizando tanto o reconhecimento dos direitos territoriais quanto o próprio direito a diferença cultural dos coletivos indígenas diante da sociedade e entre si. Pelo alcance que esses argumentos têm, e pelas implicações que essa difusão pode obter, são argumentos que merecem ser amplamente discutidos. O conhecimento científico deve estar à disposição da sociedade para compreender melhor esses processos, essa dinâmica e desconstruir preconceitos.

Talvez devêssemos aprender com os *Mbyá*, que o dono da terra é *Nhanderú*, podemos traduzir de outra forma, basta reconhecer que o que chamamos natureza (que inclui sobrenatureza, na perspectiva *mbyá*) possui subjetividade, agência, intencionalidade, cultura. E que dessa forma, nós “humanos” somos também vulneráveis a esses agenciamentos e relações. O que poderia equivaler a dizer que: temos que ter em mente que somos apenas aqueles que ocupam a terra e negociam seus limites, o dono dela na perspectiva *mbyá* é *Nhanderú* e se for preciso “ele tapa tudo de água novamente”, conforme afirmação de Santiago (comunicação verbal, 2011).

Os brancos se apropriaram de toda terra como se dela “dono” fossem. Os brancos têm ciúmes da terra, por isso nos intimida e nos retira à força, mas através de *Nhanderú* e dos espíritos dos nossos filhos e netos vai ser possível acompanhar essa luta frente aos brancos para conseguir a terra. Através de *Nhanderú* isso vai se resolver, pois ele criou a terra e, por isso, a terra é dele. *Nhanderú* não tem ciúmes da terra, pois a deixa para nós vivermos. Mas como disse meu cunhado, *Nhanderú* pode destruir a terra se ele quiser (*Kunhã karai* Laurinda *Kerexú*). Uma semana após sua família ser violentamente removida da beira de uma estrada no município. (PRADELLA, 2009b, p. 105).

⁶ Para uma análise detalhada sobre a elaboração e implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI e seus possíveis desdobramentos ver Printes (2012).

A negação desse direito ao território e a diferença apesar de inconstitucional, tem se expressado de diversas formas no contexto político atual.⁷ A pressão dos agentes econômicos hegemônicos tem feito o governo cogitar políticas baseadas em propostas de lei inconstitucionais, anti-éticas e anti-democráticas. O argumento para passar a demarcação para o legislativo seria de que as demarcações não são representativas dos interesses da sociedade como um todo. Mas o que é necessário enxergar é que não é porque se tem uma bancada ruralista expressiva na Câmara e no Senado que podemos afirmar que vivemos numa democracia plena. A democracia, assim como a técnica e a política, também é uma categoria construtiva e em disputa.⁸

⁷ Na fase de finalização deste trabalho diversas medidas que visam relativizar ainda mais os direitos indígenas têm sido discutidas em âmbito nacional. A Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, se aprovada passaria a decisão sobre as demarcações do executivo para o legislativo; a Portaria 303 da Advocacia Geral da União (AGU) ampliaria as condicionantes da Raposa Serra do Sol para todas as demarcações. Não satisfeitos, setores do agronegócio seguem pressionando o governo para revisão dos critérios de demarcação. A proposta que está sendo discutida atualmente é a suspensão das demarcações até a formação de um grupo, constituído pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) para opinar sobre os estudos. É nesse contexto político de insegurança jurídica que esta pesquisa está sendo concluída.

5 YVY RUPÁ: ENTRE PÓS-COLONIALIDADE DO PODER E COSMOPOLÍTICA MBYÁ

Analisando essas tensões apresentadas corre-se dois riscos: o primeiro de vitimizar as populações indígenas, nesse caso específico os *Mbyá-Guarani*, retirando sua capacidade crítica e poder de resistência; o segundo é negligenciar a dimensão de poder que os oprime, conferindo uma autonomia nas tomadas de decisão dos *Mbyá* sobre os aspectos que os afetam direta ou indiretamente que parece não se efetivar na prática.

Num primeiro momento, no início de meu trabalho junto aos *Mbyá*, a terra sempre se colocou como aspecto central nos espaços que etnografava, nesse “entre-lugar”, espaço de negociação. Desta forma, sempre analisei o tema de forma concreta, presumindo que a disputa pela terra materializava os conflitos sociais, econômicos, políticos e culturais.

O que a experiência etnográfica me possibilitou, foi dar mais atenção à perspectiva *mbyá* sobre o conflito, e essa perspectiva inclui uma ampliação da visão materialista da disputa em torno da terra, pressupondo agenciamentos e potências que eram negligenciadas em uma análise mais sociológica dos conflitos.

Essa experiência foi me colocando a necessidade de resgatar esses agenciamentos outros que configuram esse conflito a partir da problematização da dimensão de exterioridade do estruturalismo proposta por Viveiros de Castro (2002):

O que me interessa explorar, e franquear, são os “limites internos” da antropologia estrutural, utilizando-a positivamente para pensar o que ela mesma precisou excluir para se constituir; e me interessa porque, ao fazê-lo, ela excluiu ou minorou certos aspectos que estimo fundamentais do pensamento e da prática indígenas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 19).

Nesse sentido, aposto em uma interface entre essa antropologia e a sociologia para pensar as relações sociais e de poder engendradas no contexto dos *Mbyá* que venho acompanhando. Essa interface busca transcender o recorte presentista e os localismos de uma antropologia ou micro sociologia sem, no entanto, descuidar-se das particularidades presentes nesse contexto. Busco relacionar essa experiência etnográfica específica com mecanismos de poder operados numa esfera macrossociológica que incidem nesse contexto local, o transformando a partir da relação de resistência e contra-poder, vinculada à cosmopolítica *Mbyá*.

O que tenho percebido a partir do contato com os *Mbyá* é que esse conflito abarca dimensões cosmológicas também negligenciadas nessa esfera pública de negociação. Sob o

rótulo de simbólicas, as ações negligenciam dimensões que constituem as próprias relações sociais estabelecidas pelos *Mbyá*, conforme tratarei adiante.

A terra apontada, desde o início no discurso guarani, como fundamental, segue sendo reivindicada nos espaços de mediação. Mas como tudo é posição e relação, na medida que fui adentrando a rede de relações e integrando um sistema de reciprocidade, como ser desejanter, outras preocupações foram vindo à tona. Simultaneamente à luta pela terra, a enunciação de um direito construído politicamente e fundamentado cosmologicamente, há outras lutas, outras preocupações locais, que passavam longe de mim enquanto não me dispus a sair da zona de conforto de analisar as coisas com certo distanciamento.

A relação sujeito-objeto criada pelo pensamento moderno explica, segundo Dussel, a “totalização” da Europa porque bloqueia de entrada a possibilidade de um intercâmbio de conhecimentos e de formas de produzir conhecimentos entre diferentes culturas. Entre “o sujeito” que conhece e o “objeto” conhecido só pode existir uma relação de exterioridade e assimetria. Assim, a “ontologia da totalidade”, característica central da civilização europeia, tem olhado para tudo o que não pertence a ela (a “exterioridade”) como “falta de ser” e “barbárie”, quer dizer, como natureza crua que precisa ser “civilizada”. (Dussel, 1995:200-204). (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 43-44, tradução nossa).¹

Romper com essa relação entre sujeito e objeto foi essencial para os resultados dessa pesquisa. Situar-me nesse *entre-lugar* de hibridização possibilitou uma série de deslocamentos epistemológicos fundamentais para o aprendizado acadêmico e pessoal junto aos *Mbyá*.

Me permitir relações para além desse espaço público de mediação político-cultural, que não necessariamente se constituíram na aldeia, mas também em outros espaços, como minha própria casa, permitiu que outras preocupações fossem ganhando expressividade, assim como a reivindicação territorial é mais expressiva nos espaços públicos. Internamente, ou melhor, num espaço de relações mais restritas e particulares, outras preocupações, como o *Nhemongarai*, cerimônia de revelação dos nomes, por exemplo, vão ganhando expressividade.

O primeiro tópico deste capítulo enfatiza essa dimensão de poder, da pós-colonialidade do poder, sobre o processo de mediação dos conflitos; o segundo, enfatiza a

¹ Original em espanhol: “La relación sujeto-objeto creada por el pensamiento moderno explica, según Dussel, la «totalización» de Europa porque bloquea de entrada la posibilidad de un intercambio de conocimientos y de formas de producir conocimientos entre diferentes culturas. Entre el «sujeto» que conoce y el «objeto» conocido sólo puede existir una relación de exterioridad y de asimetría. Por ello la «ontología de la totalidad», característica central de la civilización europea, ha mirado todo lo que no pertenece a ella (la «exterioridad») como «carencia de ser» y «barbarie», es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser «civilizada». (Dussel, 1995:200-204).” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 43-44).

perspectiva *mbyá* sobre o conflito, como eles se articulam, mobilizando outras formas de agenciamento que tomam parte na disputa; a terceira parte busca apontar como essas duas perspectivas tem se articulado, evidenciando a legitimidade, tanto política quanto cosmológica, da caminhada *mbyá – jeguatá* – pelo reconhecimento dos direitos à diferença e ao território.

5.1 O MITO DA DEMOCRACIA E A PÓS-COLONIALIDADE DO PODER

Nesse período de acompanhamento do GT, tive a oportunidade de participar de muitas discussões que envolvem a temática indígena: reuniões informativas do próprio GT, audiências públicas sobre diversos assuntos relacionados aos indígenas em geral, ou aos *Mbyá* particularmente.

Foram nesses espaços que as tensões descritas no capítulo anterior se evidenciaram. Nesse momento queria registrar que esse espaço de mediação é um espaço onde as diferenças se evidenciam e se chocam. Por vezes mencionei que as fronteiras da diferença são fluidas e se estabelecem em termos relacionais. Nessa posição ocupada pelos mediadores *Mbyá* é um momento onde essas fronteiras se demarcam e as diferenças são enunciadas e afirmadas. Podem ser inúmeras, dependendo com que perspectiva se olha. Eu gostaria de registrar duas especialmente: o espaço-tempo e a palavra.

O primeiro porque esse espaço de mediação acontece majoritariamente nos centros urbanos, onde as decisões políticas são tomadas, correndo na temporalidade ocidental. Esse espaço-tempo é submetido à lógica do sistema *juruá*. Espaços restritos, discussões redundantes, resoluções apressadas. São muitas as críticas para esses espaços “democráticos” de mediação e resolução de conflitos. Parece que aos poucos há melhorias nas questões relacionadas à saúde, educação e demarcação das terras, mas quando se participa de debates como esse é frequente a sensação de que as questões se repetem, que as pautas e seus encaminhamentos são repetições sistemáticas das reuniões anteriores.

Na semana do Dia do Índio, as programações parecem perpetuar a mesma ladainha de sempre sobre a necessidade de afirmação dos direitos. Esses espaços, frequentemente constituídos por instituições aliadas à causa indígena, parecem pouco avançar na efetivação desses direitos.

Já quando o espaço é constituído por setores opostos aos direitos indígenas, é possível ver com mais clareza os artifícios que essa crença na democracia plena impõe.

Para criar um “espaço democrático” e discutir os critérios de demarcação de terras indígenas e quilombolas, foi convocada uma audiência pública no Teatro Dante Barone, no dia 21 de outubro de 2011.²

Esse evento poderia ser considerado democrático se o auditório não estivesse lotado com uma plateia majoritariamente ligada aos proponentes da audiência pública, que agiam feito torcida organizada, com camisetas uniformizadas e faixas vaiando falas favoráveis aos direitos indígenas e quilombolas.

Uma plenária constituída majoritariamente por apenas um dos lados cujos interesses estão em discussão não me parece uma boa estratégia para garantir a voz dos opositores e constituir de fato uma esfera pública de negociação.

Num espaço onde os ânimos estão sobressaltados tampouco parece possível aprofundar questões complexas como o litígio entre proprietários rurais e indígenas ou quilombolas.

O discurso que ouvi na fila, ainda ao lado de fora do auditório (porque quando cheguei, já estava lotado), foi de um produtor que possui o título de sete gerações sobre a terra, “um trabalhador que paga impostos e que produz alimento para o país”. Discurso que, coincidentemente ou não, foi executado da mesma forma por um dos deputados proponentes da audiência que compunha a mesa e que foi ovacionado pela plateia.

Conforme tentei abordar nos capítulos anteriores, o território não é algo substancial e sim uma categoria fluida que ganha expressividade conforme são reconhecidos seus direitos que também não têm um sentido absoluto e fazem parte de uma construção sociopolítica desde que leve em conta a perspectiva dos atores envolvidos. Cada caso que envolve esse tipo de conflito, entre produtores rurais deve ser analisado com profundidade e seriedade.

Aquele ambiente da assembleia, no entanto, que buscava reproduzir um espaço “democrático” de resolução de conflitos, calou muitas das vozes que deveriam ser ouvidas. Silenciou atores que já têm menos representatividade tanto na Câmara quanto no Senado, para onde querem levar as decisões sobre a demarcação de terras indígenas e quilombolas, transferindo do Executivo para o Legislativo o poder de decisão sobre as demarcações, com a justificativa de que conduziria a decisões mais democráticas.

² Esse episódio no âmbito estadual antecede uma série de tentativas em nível nacional de relativizar ainda mais os direitos territoriais indígenas, a partir da desqualificação dos laudos antropológicos que subsidiam as decisões jurídico-administrativas que envolvem as demarcações. Atualmente, há uma proposta em discussão que acrescentariam outros atores como Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) a serem consultados nos processos de demarcação.

Esses espaços, por mais democráticos que se pretendam parecer, ainda estão longe de garantir que as vozes indígenas e quilombolas sejam ouvidas, simplesmente por impor de forma autoritária e normativa uma relação espaço-tempo que não corresponde a como esses atores concebem e vivenciam nem o espaço, nem o tempo e nem a linguagem.

5.2 AGUYJEVETE: COMISSÃO YVY RUPÁ

Tive a oportunidade de participar do encontro da Comissão *Yvy Rupã*, em São Miguel das Missões, na *Tekoá Koenju*, entre os dias 07 e 12 de abril de 2013. Pude observar e sentir como essa democracia na perspectiva *mbyá* é atravessada por outras forças, outras intencionalidades.

Fomos recepcionados com a dança dos *xondaro kuery* (guerreiros) e através da saudação “*Aguyjevete*”³ era dado boas-vindas às delegações que chegavam de vários estados do Brasil (RS, SC, ES, RJ, SP e PR) além de delegações de duas aldeias da região de Misiones, Argentina, que vieram acompanhar o encontro. Além da função de institucionalizar a Comissão *Yvy Rupã*, encontros como esses têm sempre outras motivações como:

[...] parentes se reencontrarem, para se ouvirem os “mais velhos”, para se saber notícias daqueles que não se vêm há muito tempo, para tomar conhecimento de como anda a vida em outras aldeias e, como costuma ocorrer em outros encontros, para passeios, mudanças e casamentos se arranjamem. (COSTA, 2011, p.16).

Nesse sentido, além de um momento de articulação política, foi um espaço de muitas trocas, vivências e aprendizado, incluindo para nós, *juruá kuery*. As delegações foram chegando entre domingo e segunda-feira, enquanto estávamos no centro de São Miguel das Missões em uma atividade do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) na *Tava*, ruínas de São Miguel. Muitos *xeramói* e *xejaryi* de outros estados não conheciam o local, então foi uma oportunidade de trocarem suas impressões e opiniões sobre as reduções jesuíticas. Depois, num espaço dentro das próprias ruínas, assistimos ao filme *Tava*, feito pelos *Mbyá* dentro do projeto Vídeo nas Aldeias. As atividades foram intensamente registradas por eles, seus celulares ou câmeras registravam a fala dos mais velhos, e também por meio de equipamentos do projeto vídeo nas aldeias, que deve gerar uma nova produção cinematográfica *mbyá*.

³ “*Aguyje*” segundo Baptista da Silva (2009) remete a um “estado de totalidade acabada”, de perfeição espiritual-religiosa. “*Aguyjevete*” é utilizado em rituais como o de boas-vindas ou despedida, tendo uma tradução também situacional, como “bem-vindo” ou “bom descanso” embora saibamos que para os reais sentidos das palavras, especialmente as de uso ritual, é difícil se alcançar uma tradução precisa.

Na terça-feira, de volta à aldeia, a atividade inicia com o coral guarani e a presença dos mais velhos celebrando o momento. Todos os *xeramói* e as *xejaryi* são chamados para se apresentarem ao som da música *mbyá*. Na sequência todas as delegações se apresentam, dizendo de onde vem, seu nome *mbyá* e *jurua*. Além disso, depois são chamados todos os *Mbyá* pesquisadores, todos os que estejam desenvolvendo alguma atividade sobre o povo guarani. E por último, todos do *jurua kuery* também são chamados a se apresentarem.

Todo o encontro se deu no idioma *mbyá*, e eventualmente era traduzido também para o português, principalmente avisos que diziam respeito também aos não índios, como as regras do acampamento.

A palavra *Mbyá*, portanto, é uma força marcante em todo o evento, demarcando ainda uma comunicação que se estabelece em outros níveis: “A palavra guarani não é política, é espiritual.” (VHERÁ POTY, comunicação verbal, 2012).

Baptista da Silva (2009) nos indica que há pelo menos duas formas de linguagens entre os Guarani:

[...] uma usada nas relações terrenas, e a outra divina, utilizada pelos deuses ao se dirigirem aos homens, e que falam pela boca do *karai* ou *kuña karai* (*xamã*, respectivamente homem ou mulher). Segundo os *Mbyá*, sempre há “a palavra divina e a palavra dos homens”. (BAPTISTA DA SILVA, 2009, p.10).

“O *karai* vai alcançar, se conectar com os *nhee kuery* e eles vão falar, transmitir. E outras pessoas vão interpretar junto com o *karai*. Porque ele, quando fala, está falando na língua dos *nhee kuery*, os mais velhos, os *karai*, já sabem essa língua *yvara*, divina. Quando o *karai* tá conectado com os *nhee porã*, ele fala as mensagens que esses *nhee kuery* lhe transmitem. As pessoas que estão participando do ritual ficam atentas ao que é falado para depois comentarem. O *karai* não consegue interpretar no momento que ele está conectado.”

A interpretação se dá posteriormente, quando aqueles que estavam presentes no “ritual” conversam entre si e com demais, lhes contando o que foi falado: “aí é que vão entendendo as mensagens transmitidas pelos *nhee kuery* ao *karai*... aí que se informam de outras aldeias, do que está acontecendo...”. (COSTA, 2011, p. 94).

Essa diferenciação evidencia a importância da palavra entre os *Mbyá*, e que a linguagem reforça outros agenciamentos e potências, como ficou evidente durante a fala de alguns *Karai* e *Kunhã Karai Kuery*, durante o encontro.

Houve uma intensa presença e participação dos mais velhos respaldando a representação *mbyá*, interrompendo suas falas com coros coletivos: “*Anhetenko*” (uma abreviação para *Anhetenguáeté*, que pode ser traduzido como “verdade verdadeira”). A interferência dos mais velhos, respaldava as lideranças que mantinham a palavra espiritual sobre a palavra política. Também eram as lideranças mais aplaudidas, mais registradas

(fotografadas ou filmadas pelos próprios *Mbyá*) e também foram os eleitos/ou reeleitos como membros da Comissão *Yvy Rupá*.

O *petyngúá* (cachimbo) também era utilizado constantemente, indicando intensa meditação durante todo o evento.

Além disso, a Comissão ainda conta com um Conselho de *Xeramói* e *Xejaryi*, que são os mais velhos e que devem aconselhar a tomada de decisão nos momentos de conflito ou tensão. Outro braço da articulação *mbyá* é a Comissão *Mirim*, formada por jovens lideranças para que aprendam como se luta pelos direitos *mbyá*. Assim como em outros costumes, o aprendizado se dá no cotidiano, na prática, com a formação política não é diferente. A Comissão *Mirim* deve auxiliar a Comissão *Yvy Rupá* na organização de eventos e assim acompanhar e aprender sobre a luta guarani.

Já em relação aos representantes da Comissão *Yvy Rupá* como um todo foram escolhidos dois representantes de cada estado, um para a Comissão Nacional e outro para Comissão Regional. Além disso, foi eleito um representante geral da comissão, o Coordenador *Tenondé* e discutido e aprovado um estatuto para regulamentar e institucionalizar a Comissão.

Apesar do empenho em institucionalizar a Comissão, é muito forte o esforço de manter a representação política fortalecida “espiritualmente”⁴. E de mais uma vez, subverter os mecanismos que o sistema *jurua* impõe para preservar aspectos imprescindíveis do *mbyá rekó*. Além disso, veremos adiante que a posição dos *mbyá* nessa esfera de negociação é apenas uma das instâncias de resistência desses coletivos, assim como as TIs são apenas uma das formas possíveis de expressar a territorialidade *mbyá*.

5.3 ENTRE PÓS-COLONIALIDADE E COSMOPOLÍTICA *MBYÁ*

E é nesse contexto que lideranças políticas *mbyá* se inserem em redes de mediação junto ao Estado e sociedade civil, protagonizando suas lutas e desestabilizando temporalidades e ordens políticas pré-estabelecidas, muitas vezes de forma sutil, outras enfaticamente.

De fato, o protagonismo indígena tem alterado significativamente a relação de tutela exercida pelo Estado e por outros setores da sociedade, no entanto, ainda prevalecem os termos do Estado nos espaços de negociação.

⁴ Assim como é traduzido para que nós “jurua” entendamos que a liderança política, para ter o respaldo entre os *Mbyá*, siga vivendo conforme o *mbyá rekó*, de acordo com os ensinamentos de *Nhanderú*.

Davi Kopenawa Yanomami, durante sua participação em eventos acadêmicos na UFRGS, denuncia a violência a qual os povos indígenas são submetidos: “o índio tem que aprender a ler e escrever para fazer documento para falar com a autoridade”.

Dorvalino Kaingang, em evento acadêmico organizado pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), também desestabiliza o espaço de discussão, apresentando uma outra temporalidade quando se debatia a produção de conhecimento sobre os coletivos indígenas: “nem gosto de falar nesse assunto porque nós temos um tempo estabelecido, o índio quando fala anoitece e amanhece”.

Conforme a interlocução guarani no mesmo evento: “hoje o índio tem dois problemas: se cheira à fumaça e se não cheira à fumaça”. Se “não cheira à fumaça” deixou de ser índio, é considerado “aculturado” e é destituído de seus direitos enquanto povo diferenciado, mas para continuar “cheirando à fumaça” tem de se adequar às regras impostas pela sociedade ocidental de como “ser índio”.

Numa análise macrosociológica essa dimensão de violência pode ser enfatizada, as possibilidades de subversão são constantemente reduzidas e enfraquecidas por um modelo hegemônico de desenvolvimento ancorado em mecanismos pós-coloniais.

Nessa esfera as representações indígenas têm feito todo o tipo de concessões, se adequando às normas do Estado para fortalecer suas representações e ter direito a voz e voto nas questões que lhe afetam.

No entanto, além da resistência empreendida por esses atores para subverter sua condição de subalternidade por meio de suas representações políticas, a maioria desses coletivos diferenciados possui formas de resistência que perpetuam uma imunidade a essas forças repressoras. Os *Mbyá* têm suas próprias estratégias de resistência, seus *xondaro kuery*, suas *opy*, fontes de alegria, força e sabedoria. Ou seja, sua cosmopolítica.

É no campo da cultura e nas relações entre o poder e a cultura que as sociedades indígenas conseguem articular seus processos de resistência à sociedade envolvente. (NOVAES, 1993, p.46 *apud* BAPTISTA DA SILVA, 2009, p.7)

No caso *Mbyá*, as forças que são agenciadas e os agenciam, tanto no cotidiano quanto nos espaços públicos de negociação, os mantêm fortes e alegres, capazes de resistir há mais de 500 anos de violência.

Em conversa com Santiago perguntei como apesar de todo esse contexto de violência e de preconceito, os *Mbyá* conseguem permanecer alegres e fortes, Santiago responde:

Nhanderú fala na *opy* que sabe que é justo [o que os *Mbyá* vem reivindicando][...] fala que vem muita dificuldade por aí, mas que tem que seguir vivendo bem...com fé e esperança. [...] *Nhanderú* protege as pessoas que estão no caminho do bem. Rezar protege não só a pessoa que reza, protege todos que tem essa fé...não reza só pra 4/5 pessoas. (SANTIAGO FRANCO, comunicação verbal, 2012).

Conta ainda sobre as dificuldades que se tem nessa luta pela demarcação, que ela gera ansiedade e expectativas, que às vezes são difíceis de lidar e nos fazem ficar ansiosos com os resultados, querer que as coisas aconteçam rapidamente e então “vai na *opy* e reza pra *Nhanderú*, pede pra fazer as coisas com o coração, no seu tempo”. (SANTIAGO FRANCO, 2012).

Com a mesma mobilidade com que subvertem os limites e a fixidez dos territórios, buscando liberdade, alegria e sentir-se bem, da mesma forma, com a mesma liberdade, se movem nas redes de relações para subverter a violência de Estado e da sociedade, buscando alianças para viver melhor, multiplicando as possibilidades de viver conforme *Nhanderú* ensina. E esses agenciamentos também mobilizam os *Mbyá* nessas redes.

Em nível global (macro) a crítica é extremamente necessária. Tem que se ter em mente as condições estruturantes que estão em jogo. Em nível micro, há um espaço de subversões, de se utilizar desses mecanismos de acordo com as lógicas locais, é nesse sentido que o próprio *jeguatá* pode ser visto como um universo de mudança política.

Nesse ponto que o enquadramento que me guiou até aqui vai perdendo o sentido ou ganhando um novo. O “entre-lugar” não se configura em um terceiro espaço de negociação pré-definido, como as esferas públicas de mediação. Todas as relações implicam negociações e transformações de si e do outro, mesmo que a tendência seja a permanência da diferença sob novos termos. Essa configuração múltipla do terceiro espaço coloca os próprios *mbyá* como mediadores/tradutores. Nesse sentido, a mediação ocorre não só em arenas pré-definidas, mas o tempo todo, demarcando a pós-colonialidade do poder e a cosmopolítica *mbyá* para subverter essa correlação de forças e seguir pertencendo ao *mbyá kuery*.

Assim, como em contextos situacionais e provisórios, seres desejanter exercem influência sobre os *Mbyá*, da mesma forma leis, normas, técnicas, direitos os colocam numa posição de tradutores que necessitam negociar os termos das relações para que sigam pertencendo ao *Mbyá kuery*.

Porque é importante enfatizar, que esse espaço híbrido de negociação também é situacional e relacional, onde mudanças políticas são necessárias para garantir os próprios termos da diferença e do território que se encontram suspensos apenas provisoriamente.

O acontecimento do colonialismo coloca desafios diários que precisam ser mediados. Os *Mbyá* têm se colocado em várias posições para mediar esses conflitos. Relativizar “posturas radicais” pra proteger o *mbyá rekó*. No entanto, nesse parlamento ditado de acordo com as regras da sociedade ocidental, me parecem ter feito todas as concessões possíveis. A exigência agora, que tem partido dos próprios coletivos diferenciados respaldada em cosmopolíticas próprias é de reconhecimento e respeito aos direitos à diferença e ao território, para que sigam re-criando o mundo a partir de seu percurso de vida, o *jeguatá*, que tem sido sistematicamente restringido. De modo que a crise de posicionalidades, o papel de tradutor e qualquer autoridade não são exclusividade de antropólogos, sociólogos e/ou técnicos.

Dessa forma, a demanda por território não deve ser fundamentada em uma identidade e territorialidade residuais e a-históricas, mas como uma luta pela autonomia de definir politicamente – abarcando uma cosmopolítica própria - a direção das suas mudanças (ZHOURI; OLIVEIRA, 2010, p.445). Do contrário, estaremos ainda tentando colonizar os povos indígenas, que têm nos mostrado, de inúmeras formas, há mais de 500 anos, uma forte indisposição e resistência em serem colonizados.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi concluído em uma zona de conforto provisória, que tende a ser revisada, questionada, complementada, aprofundada, a partir da dinâmica da produção do conhecimento intercientífico. No entanto, o percurso de pesquisa - a partir de insistentes deslocamentos epistemológicos produzidos nesse aprendizado junto aos coletivos *Mbyá* com quem tive contato - me possibilitou tecer as seguintes considerações:

O território *mbyá* na região metropolitana de Porto Alegre vai ganhando expressividade numa conformação fluida de discursos e dispositivos em negociação, a partir do protagonismo *mbyá* articulado em redes de aliança nesse processo sem, no entanto, negligenciar mecanismos de controle, tutela e repressão por parte do Estado e sociedade em geral.

A aparente contradição entre uma concepção de território livre e a necessidade de seu cercamento vai se diluindo conforme se constituem os territórios existenciais, onde a necessidade de objetivação de limites pode ser equacionada a subjetividades de relações, possibilitando a constituição de um território fluido, que permita que os *Mbyá* sigam recriando o mundo a partir das relações na sua caminhada, seu percurso de vida, o *jeguatá*.

Um enquadramento centrado nos acontecimentos permitiu articular dimensões que frequentemente são recortadas e analisadas descontinuamente produzindo contradições no campo de pesquisa. Reconhecer um “entre-lugar” possibilitou analisar as relações que se constituem a partir de espaços híbridos de negociação e mudança política e analisar continuamente o processo de conformação de um território *mbyá-guarani*.

Isso implica ainda em pensar as ontologias e cosmologias como sistemas abertos, reconhecendo perspectivas móveis e posicionalidades na conformação da diferença. O que não implica negar sua existência, as fronteiras da diferença e do território se constituem, desconstituem e reconstituem sistematicamente. O enquadramento teórico-epistemológico centrado no “entre-lugar” buscou explicitar esse espaço de liminaridade provisório que implica reposicionamentos, possibilitando a suspensão de identidades essencializadas e territórios fixos.

Nesse sentido, analisar o território enquanto expressividade permite desconstruir identidades e territorialidades residuais e a-históricas, conferindo à luta *mbyá* autonomia para definir politicamente, e de acordo com sua cosmopolítica, a direção das suas mudanças. Nesse sentido, busquei ainda explorar possíveis ligações entre perspectivas associadas à

antropologia pós-social e aos estudos pós-coloniais, abrindo questões e instigando um aprofundamento em torno das relações de poder presentes nos campos de pesquisa e atuação.

Os *Mbyá* não são o que projetamos, enquanto “sujeitos” têm uma potencialidade de colocar nossos pressupostos em causa. E qualquer construção de conhecimento ou atuação que se pretenda intercientífico deve estar pré-disposto e aberto para subverter a relação de sujeito/objeto que fundamenta até hoje a ciência moderna.

Busquei, mesmo que superficialmente, colocar em discussão a divisão entre natureza e cultura que fundamenta o projeto moderno e é imposta sobre outras epistemologias, reproduzindo relações de poder na construção de conhecimento científico que não questiona a parcialidade desses pressupostos. Explicito a forma como essa imposição incide sobre o reconhecimento de epistemologias outras e conseqüentemente sobre a conformação de territórios *mbyá* especialmente no caso de sobreposição de áreas do Parque Estadual de *Itapuã*.

Busquei explicitar como uma pretensa autoridade absoluta da técnica e conseqüente negação da política são mecanismos discursivos utilizados para desautorizar os laudos antropológicos que fundamentam os direitos aos territórios tradicionais previstos na Constituição Federal de 1988. Enfatizo as implicações políticas da produção de conhecimento científico e do nosso papel enquanto mediadores, alertando sobre como a autoridade absoluta da técnica e negação da política tem produzido discursos convenientes aos mecanismos pós-coloniais e ao desenvolvimentismo.

Desta forma, o trabalho técnico, e também político, realizado tanto por pesquisadores quanto pelos próprios mediadores indígenas, é tanto tornar aceitável uma outra forma de relação entre natureza e cultura quanto colocar sua fixidez em xeque, impedindo que seja apropriada para controlar e regular os coletivos indígenas.

Nos fundamentos dessas problematizações estão as reconceitualizações de dicotomias como objetividade/subjetividade, natureza/cultura, dado/construído, universal/particular, evidenciando a debilidade de categorias substanciais, que não ocorrem na prática e cujo engessamento e essencialização servem aos mecanismos pós-coloniais.

Nesse sentido, não romper com esses fundamentos reforça a pós-colonialidade do poder como acontecimento que joga os indígenas, no caso específico, os *Mbyá* para a condição de subalternidade. Condição esta que tem sido historicamente subvertida em escala micro, dentro de certos limites, e que tem lhes permitido permanecer e resistir durante os mais de 500 anos de colonização.

Parece-me que os acontecimentos recentes em escala nacional relacionados aos direitos indígenas sendo questionados e relativizados, ainda mais pelos setores desenvolvimentistas, nos coloca em um momento crucial de revisão dos paradigmas científicos que são acionados para desautorizar esses direitos e a técnica que os legitima.

Nesse sentido, a discussão inicial sobre território *mbyá* foi abrindo um leque de outras questões que envolvem desde a divisão entre natureza e cultura até os pressupostos epistemológicos que desqualificam ou legitimam esses direitos, nos remetendo ainda a uma discussão sobre intercientificidade e as implicações políticas de nossas escolhas epistemológicas, sejam elas conscientes ou ingênuas.

Fui percebendo no percurso da pesquisa, a partir de constantes deslocamentos, que os conflitos relacionados aos direitos territoriais implicam dimensões que são frequentemente negligenciadas. A cosmopolítica *mbyá* mobiliza outros agenciamentos que têm influenciado nessa correlação de forças.

A dimensão de denúncia e a perspectiva crítica em relação aos mecanismos pós-coloniais é muito importante para simetrizar esses espaços e está presente também na perspectiva *Mbyá* quando ocupam também a posição de mediadores, no entanto, há outras formas de resistência que os fortalecem a partir da sua “espiritualidade”, alegria, da sua busca em sentir-se bem.

Espero ter dado conta, minimamente, em diminuir esses desencontros e ter deixado clara a necessidade do fortalecimento dos territórios sociais dos coletivos *mbyá*, em suas múltiplas formas de expressão, especialmente no processo de demarcação que tem sido sistematicamente atacado em nome do modelo de desenvolvimento hegemônico e sua pretensa universalidade.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Situation ethnographique et mouvements ethniques: notes sur le terrain post-malinowskien. *In: LES COMPOSANTES ÉTHIQUES ET POLITIQUES DE LA RECHERCHE*, 1994, Orstom, p. 9-18.

ALMEIDA, Felipe Vianna Mourão. **Mobilizar o mundo, seguir normas, transportar por redes**: a atuação de experts na identificação e delimitação da Terra Indígena Itapuã, Viamão, RS. 2011. 144 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

ASSIS, Valéria; GARLET, Ivori José. Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. **Revista de Índias**, [S.l.], v. 64, n. 230, p. 35-54, 2004.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani. *In: PROUS, A.; LIMA, T. A. (org.). Os Ceramistas Tupiguarani*. Belo Horizonte: IPHAN, 2009. p. 2-38.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Ed. Universidade Del Cauca, 2005.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. Territórios e povos originários (des)velados na metrópole de Porto Alegre. *In: FREITAS, Ana Elisa de Castro; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (org.). Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, 2008. p. 14-24.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1998.

COELHO-DE-SOUZA, Gabriela. *et al.* Itapuã dos Farrapos, dos índios e de todos nós: sobreposição entre terras Mbya-Guarani e unidades de conservação em território transfronteiriço. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL*, 8., 2009, Buenos Aires. **Anais...** Buenos Aires, 2009.

COSTA, Ana Cristina Popp da. **Ha'erami ra'ema jaiko**: vamos levando a vida desse jeito: relatos de experiências etnográficas junto a uma família mbyá-guarani. 2011. 132 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

DALY, Herman E. Crescimento sustentável? Não, obrigado. **Ambiente & Sociedade**, [S.l.], v. 7, n. 2, p. 197-201, jul./dez. 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DE LA CADENA, Marisol. Política indígena: um análisis más allá de ‘la política’. **Red del antropologías del mundo (RAM)**, [S.l.], n. 4, p. 139-171, ene. 2009.

FERREIRA, Luciane Ouriques; MORINICO, José Cirilo Pires. O poraró mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre, RS. *In*: FREITAS, Ana Elisa de Castro; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (org.). **Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, 2008. p. 36-50.

GARLET, Ivori J.; ASSIS, Valéria S. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá-guarani através das fontes históricas. **Fronteiras**, Dourados, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 149-153, 2005.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico guarani-mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: EdUEM: EdUSP, 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, Bruno. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. **Common Knowledge**, [S.l.], v. 10, p.450-462, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 5.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 47-77, 1998.

PINHEIRO, Maria Helena Amorim. **Diagnóstico de demanda fundiária: relatório preliminar da Terra Indígena de Itapuã**. Portaria N° PRES1342-2006. Curitiba: FUNAIAER, 2006.

PRADELLA, Luiz Gustavo S. **Entre os Seus e os Outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica Guarani**. 2009. 166 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009a.

PRADELLA, Luiz Gustavo S. Jeguatá: o caminhar entre os guarani. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 99-120, jul./dez. 2009b.

PRINTES, Rafaela Biehl. **Gestão territorial e ambiental: contribuições de um emergente debate para a afirmação dos territórios sociais indígenas**. 2012. 252 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

REDCLIFT, Michael R. Pós-sustentabilidade e os novos discursos de sustentabilidade. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 124-136, 2002.

SANTOS, Milton. O território e o saber local: algumas categorias de análise. **Cadernos IPPUR**, Rio de Janeiro, ano 13, n.2, p. 15-26, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista: um sobrevoo. **Ponto Urbe (USP)**, São Paulo, ano 3, v. 3, p. 1-18, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: CosacNaify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-143, 1996.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel. Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização. *In*: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (org.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010. p. 439-461.