

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

**CAMINHOS PARA VIVER O MBYA REKO:
ESTUDO ANTROPOLÓGICO DO CONTATO INTERÉTNICO E DE
POLÍTICAS PÚBLICAS DE ETNODESENVOLVIMENTO A PARTIR
DE PESQUISA ETNOGRÁFICA JUNTO A COLETIVOS GUARANI NO
RIO GRANDE DO SUL.**

MARIANA DE ANDRADE SOARES

Porto Alegre
2012

MARIANA DE ANDRADE SOARES

**CAMINHOS PARA VIVER O MBYA REKO:
ESTUDO ANTROPOLÓGICO DO CONTATO INTERÉTNICO E DE
POLÍTICAS PÚBLICAS DE ETNODESENVOLVIMENTO A PARTIR
DE PESQUISA ETNOGRÁFICA JUNTO A COLETIVOS GUARANI NO
RIO GRANDE DO SUL.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Cornelia Eckert

Porto Alegre

2012

Mariana de Andrade Soares

**CAMINHOS PARA VIVER O MBYA REKO:
ESTUDO ANTROPOLÓGICO DO CONTATO INTERÉTNICO E DE
POLÍTICAS PÚBLICAS DE ETNODESENVOLVIMENTO A PARTIR
DE PESQUISA ETNOGRÁFICA JUNTO A COLETIVOS GUARANI NO
RIO GRANDE DO SUL.**

Aprovado em 30 de março de 2012.

Banca Examinadora

Prof^ª. Dra. Cornelia Eckert (orientadora)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira
Museu Nacional- UFRJ

Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof^ª. Dra. Denise Fagundes Jardim
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



*Dedico este trabalho a **Ara Miri** (in memorian), a todo o Povo Guarani, especialmente, aos Guarani na **Tekoa Porã**/RS.
E, ao meu pai Diogo (in memorian), que esteve comigo parte dessa caminhada.*

AGRADECIMENTOS

A escolha em ingressar num curso de doutorado não é uma decisão individual, mas depende do apoio e do incentivo de uma coletividade formada por familiares e amigos.

Primeiramente, agradeço à dedicação, a fortaleza espiritual e ao amor incondicional do Felipe, com quem compartilhei essa caminhada, sem a qual não teria sido possível. À torcida de toda sua família extensa, em especial, minha sogra Margarida.

A minha mãe Eny, pelo seu amor e sua atenção a todos os meus passos.

À Neidi, por sua amizade, reciprocidade e confiança, na qual tive a honra de compartilhar diversos momentos junto aos Guarani. Por extensão à família Patchamama, por todos rezos e cantos, ao padrinho Antonio e a madrinha Sueli pelas palavras de acolhimento, conforto e incentivo.

Aos colegas da EMATER/RS-ASCAR, que me oportunizaram o exercício do meu ofício como antropóloga, especialmente, Tania e Dionísio pelo exemplo de trabalho junto aos Guarani na **Tekoa Porã**. Ao colega e companheiro de caminhada, Ignacio Kunkel, por alimentar dentro de mim a esperança de um caminho de igualdade de direitos e respeito às diferenças. Ao apoio da Beta e do Paulo que, no primeiro ano de doutorado, facilitaram a conciliação entre o trabalho e o curso. As colegas e amigas: Córdula, Karin, Mirce, Regina e Vera, torcedoras ao longo da caminhada. Aos colegas Antonio, Roseana e Wilmar pelo apoio na elaboração de mapas, gráficos e tratamento de imagens.

Agradeço a Katu Capiotti pela elaboração do abstract.

Aos colegas da Etnologia Indígena: Ana, Bruno, Carleza, Carol, Damiana, Dani, Flavio, Guilherme, Gustavo, Jota, Malú, Maria Paula, Martín Mônica, Nuno, Rita e Vinícius.

Aos profissionais que atuam com muita competência junto aos Guarani na **Tekoa Porã**: Beth, Darci, Flávio, Maria Antonia, Thais e Zalo. À família que me acolheu em Salto do Jacuí: Beth, Fifi e Manu.

Ao professor Dr. José Otávio Catafesto de Souza que apareceu no meu caminho, logo nos anos iniciais da minha trajetória acadêmica, e com seu comprometimento com os coletivos indígenas, teve um papel fundamental na recondução da minha escolha profissional (e pessoal). Ao professor Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa pelas incansáveis orientações,

por sua sensibilidade e sua postura ética com a Etnologia Indígena. A ambos, pelos apontamentos (re)orientadores da tese de doutorado na banca de qualificação.

Aos professores do PPGAS/UFRGS, gratidão especial ao Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva. À Rose, pelo auxílio sempre pronto nas horas de aperto para o cumprimento dos prazos.

A minha orientadora, profa. Dra. Cornelia Eckert, pelo aceite de mais um desafio em orientar uma tese na área de Etnologia Indígena. Agradeço imensamente pelo diálogo, exemplo de ética profissional e apoio à busca de conhecimento e novas relações.

A CAPES, pela oportunidade do intercâmbio na Universidade Federal do Pará (UFPA), onde agradeço pela hospitalidade e orientação do Prof. Dr. Flavio Leonel Abreu da Silveira, da Profa. Dra. Jane Beltrão, e de amigos, em especial, Pedro (vovô e vovó). Ao prof. Dr. José Ezequiel Bassini e ao prof. Me. Raimundo Nonato, pelas trocas de experiências na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Ao prof. Dr. Guillermo Wilde (IDAES/UNSAM), por sua orientação na bolsa de doutorado sanduíche, realizada em Buenos Aires/Argentina, ampliando meu conhecimento sobre os Guarani. A Mônica, bibliotecária do Museu Etnológico José Ambrosetti, por sua atenção e incansável busca de materiais, de grande importância para a presente tese.

Ao CNPQ, pelo apoio financeiro à pesquisa.

Minha gratidão especial a todos os Guarani que me deram a oportunidade e a honra de compartilhar do seu cotidiano e me permitiram o experienciar do seu modo de estar.

RESUMO

A presente tese de doutorado toma como referência a metáfora do caminho [tape], envolvendo trajetórias de indivíduos e de coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, com o objetivo de fazer uma reflexão antropológica sobre os encontros e desencontros na sua relação com o Estado, suas respectivas instituições e políticas públicas de etnodesenvolvimento.

A tese parte do desafio de Roberto Cardoso de Oliveira de refletir sobre a ética e a moralidade nas macro, meso e micro esfera, fórmula dialética que potencializa as complexas relações dos sujeitos, que tanto abrangem a ordem cotidiana de coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, as mediações técnicas e institucionais, que se interconectam os domínios da etnicidade, eticidade e moralidade no âmbito do Estado. Daí tratarmos, as múltiplas esferas em relação, como a instituição oficial de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), os processos políticos macro-estruturais que abrangem complexos sistemas de ideias, dominantes, situações de poder e de execução de ações ideológicas de desenvolvimento, a ação de técnicos e do pesquisador em Antropologia, entre outras mediações.

A partir da categoria analítica de situação histórica, etnograficamente, se busca analisar experiências de contatos interétnicos envolvendo os Guarani e diversos atores sociais (técnicos, indigenistas, antropólogos), onde foram colocadas em relação (tensa, conflituosa) lógicas de desenvolvimento.

No âmbito do debate contemporâneo sobre o tema desenvolvimento e povos indígenas, a presente tese visa contribuir para uma reflexão sobre os desafios e as potencialidades das “novas práticas indigenistas”, no contexto político-social pós-Constituição Federal de 1988, sobre as contradições inerentes a ideia de desenvolvimento da sociedade ocidental na relação com os coletivos indígenas, bem como, para a própria discussão sobre políticas públicas que tem como meta o desenvolvimento Guarani.

Palavras-chave: Antropologia Indígena- Coletivos Guarani- Contato Interétnico- Políticas Públicas –Etnodesenvolvimento.

ABSTRACT

Ways to live the Mbya reko: anthropological study of interethnic contact and public ethnodevelopment policies through an ethnographic research with the Guarani collectives in Rio Grande do Sul.

This doctoral thesis takes as reference the metaphor of the way [tape], involving trajectories of Guarani individuals and collectives in Rio Grande do Sul, in order to perform an anthropological reflection on their similarities and differences in their relationship with the state, their respective institutions and public policies of ethnodevelopment.

The thesis comes from the challenge of Roberto Cardoso de Oliveira on reflecting over the ethics and morality at the macro, meso and micro sphere, dialectical formula that maximizes the complex relationships of the subjects, which include both the daily order of Guarani collectives in Rio Grande do Sul, technical and institutional mediations that interconnect the areas of ethnicity, ethics and morality within the State. Hence we treat the multiple spheres of relationship as the official institution of Technical Assistance and Rural Extension (ATER), macro-structural political processes which include complex systems of ideas, dominants, power situations and enforcement development ideological actions, the action of technicians and researchers in Anthropology, among other mediations.

From the analytical category of historical situation, ethnographically, we seek to analyze the experiences of interethnic contacts involving the Guarani and several social actors (technicians, indigenous, anthropologists), were placed in relation (tense, confrontational) to development logics.

Within the contemporary debate on the development and indigenous people subject, this thesis aims to contribute to a reflection on the challenges and potentialities of "new indigenous practices", in the social-political context post-1988 Constitution, on the contradictions inherent with the idea of the development of the Western society in relation to indigenous collectives, as well as for the discussion of public policies that concerns the Guarani development.

Key-words: Anthropology Indigenous- Guarani Collectives- Interethnic Contact- Public Policies- Ethnodevelopment

NOTAS SOBRE A GRAFIA

A grafia adotada para as palavras em língua guarani foi pesquisada no dicionário léxico guarani, dialeto Mbya (Dooley, 1999). Nas citações de autores, manteve-se a grafia original utilizada pelos mesmos e nas palavras não encontradas no referido dicionário valeu-se da referência dada pelos próprios Guarani.

As palavras em guarani serão destacadas em negrito e, quando citadas pela primeira vez no texto, serão simultaneamente traduzidas para a língua portuguesa. Para facilitar ao leitor, ao final da tese, todas as palavras guarani estão sistematizadas no glossário.

De modo geral, todas as palavras em guarani são oxítonas, somente sendo acentuadas nos casos onde a sílaba tônica não é a última do lexema. Vale mencionar que os fonemas **e** e **o**, quando terminais, são sempre de som aberto **é** e **ó**, não sendo porém acentuadas. Para sons anasalados das vogais **e**, **i** e **y**, foram utilizadas **ë**, **ï** e **ÿ**, que correspondem respectivamente aos sons **en**, **in** e **yn**. Essas vogais são normalmente grafadas com til (~), porém não se dispõe desse recurso gráfico no texto. Além disso, as palavras em guarani não são pluralizadas, por tratar-se de etnônimos.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA: Associação Brasileira de Antropologia

ABE: Acampamento de Beira de Estrada

ANAÍ: Associação Nacional de Ação Indigenista

ASCAR: Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural

ATER: Assistência Técnica e Extensão Rural

BIRD: Banco Mundial

CAPG: Conselho de Articulação do Povo Guarani do Rio Grande do Sul

CEEE: Companhia Estadual de Energia Elétrica

CEPI: Conselho Estadual dos Povos Indígenas

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

COMIN: Conselho de Missão entre Índios

CTI: Centro de Trabalho Indigenista

DATER: Departamento de Assistência Técnica e Extensão Rural

EMATER/RS: Associação Riograndense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural

FEPAM: Fundação Estadual de Proteção Ambiental Luiz Roessler

FIDENE: Fundação de Integração, Desenvolvimento e Educação do Noroeste do Estado/UNIJUÍ

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

FUNASA: Fundação Nacional de Saúde

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IECAM: Instituto de Estudos Culturais e Ambientais

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional

LAE: Laboratório de Arqueologia e Etnologia/UFRGS

MDA: Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS: Ministério do Desenvolvimento Social

MMA: Ministério do Meio Ambiente

MPF: Ministério Público Federal

NIT: Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais/UFRGS

NUPARQ: Núcleo de Pesquisas Arqueológicas/UFRGS

ONG: Organização não-governamental

PNATER: Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para Agricultura Familiar e Reforma Agrária

PMG: Projeto Mbyá-Guarani

PPGAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS

PRONAF: Programa Nacional de Apoio a Agricultura Familiar

PROPESQ: Pró-Reitoria de Pesquisa/UFRGS

RI: Reserva Indígena

SAA: Secretaria da Agricultura e Abastecimento do Estado do Rio Grande do Sul

SDR: Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo

SEAPPA: Secretaria Estadual de Agricultura, Pecuária, Pesca e Agronegócio

SEDHU: Secretaria Estadual de Habitação e Desenvolvimento Urbano

SESAI: Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

SPITLN: Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

TI: Terra Indígena

UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

VIGI-SUS: Projeto de Estruturação do Sistema de Vigilância em Saúde do Sistema Único de Saúde

LISTA DE IMAGENS

| | |
|--|-----|
| Foto da Capa: Ara Miri na Tekoa Porã | 4 |
| Foto 1: Sequência de fotos do sistema tradicional de agricultura Guarani | 80 |
| Foto 2: Sequência de fotos do processo de preparo de alimentos tradicionais | 85 |
| Foto 3: Feijão e Amendoim Guarani | 86 |
| Foto 4: Yxo | 91 |
| Foto 5: Sequência de fotos da opy na Tekoa Porã | 246 |
| Foto 6: Sequência de fotos da construção da opy de Ara Miri reveguá kuéry | 252 |
| Foto 7: Sequência de fotos da construção da opy de Karai Iapuá reveguá kuéry | 254 |
| Foto 8: Kerechu Miri e Ara Poty confeccionando ajaka | 277 |
| Foto 9: Cascata do Saltinho | 280 |
| Foto 10: Visitantes na área indígena | 283 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| Figura 1: Croqui da Tekoa Porã , no ano de 1993 | 33 |
| Figura 2: Mapa da TI Salto Grande do Jacuí | 34 |
| Figura 3: Mapa dos municípios onde estão localizadas as áreas indígenas pesquisadas .. | 38 |
| Figura 4: Desenho da opy | 75 |
| Figura 5: Desenho do Kanuto na escola na Tekoa Porã | 95 |
| Figura 6: Mapa da área cedida aos Guarani pela CEEE, município de Estrela Velha | 130 |
| Figura 7: Croqui da distribuição espacial das unidades residenciais na Tekoa Porã | 221 |
| Figura 8: Diagrama genealógico de Karai Iapuá reveguá kuéry | 231 |
| Figura 9: Diagrama genealógico de Ara Miri reveguá kuéry | 247 |
| Figura 10: Parte do folder dos Pontos Turísticos do Município de Salto do Jacuí/RS | 279 |
| Figura 11: Cartilha Yakã Chyrÿ [Rio que corre] | 282 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|--|-----|
| Quadro 1: Espécies cultivadas e/ou lembradas pelos Guarani na Tekoa Porã | 88 |
| Quadro 2: Situação Atual das Terras Guarani no Rio Grande do Sul | 120 |
| Quadro 3: Público Beneficiário nos convênios entre a EMATER/RS-ASCAR e o MDA (2004-2007) | 184 |
| Quadro 4: Unidades Didáticas implantadas nas comunidades Guarani no RS (2004-2007) | 197 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|---|-----|
| Tabela 1: Projetos Indígenas do Programa RS Rural (1999-2004) | 177 |
|---|-----|

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| 1. O CAMINHAR DE UMA PESQUISA | 21 |
| 1.1. Minha trajetória junto aos Mbya Guarani no Estado do Rio Grande do Sul | 21 |
| 1.2. O caminho como tema | 24 |
| 1.3. O universo Guarani: especificidades de uma trajetória coletiva | 29 |
| 1.3.1. A presença Guarani na região do Alto Jacuí | 31 |
| 1.4. O exercício etnográfico: tempos descontínuos e múltiplos deslocamentos | 38 |
| 1.5. Princípios norteadores da pesquisa | 50 |
| 2. ONDE HÁ MATO É TERRA DE GUARANI OU ONDE TEM GUARANI HÁ MATO? EQUILÍBRIOS E DESEQUILÍBRIOS COSMOLÓGICOS | 57 |
| 2.1. Um caminho percorrido | 60 |
| 2.2. Ser mulher Guarani | 63 |
| 2.3. Tornar-se adulto(a) Mbya | 72 |
| 2.4. Opy: a relação com as divindades | 74 |
| 2.5. A agricultura Guarani | 78 |
| 2.6. A relação dos Guarani com os animais | 89 |
| 2.7. O perigo da relação com os “outros” | 94 |
| 2.8. Desequilíbrios Cosmológicos | 98 |
| 3. GUARANI EM MOVIMENTO | 100 |
| 3.1. Povo Guarani e território | 101 |
| 3.2. O processo de (re)territorialização dos Mbya no Rio Grande do Sul | 105 |
| 3.3. Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul | 116 |
| 3.4. “Indígenas no meio do caminho”: entraves do desenvolvimento | 125 |
| 3.5. Os conflitos socioambientais do “desenvolvimento” sobre o território Guarani: o caso das Pequenas Centrais Hidrelétricas na região do Alto do Jacuí/RS | 127 |
| 4. O “ETNO” NAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE DESENVOLVIMENTO | 138 |
| 4.1. A Constituição Federal de 1988 | 139 |
| 4.2. Legislação e Etnodesenvolvimento | 141 |
| 4.3. O Desenvolvimento Indígena sob a perspectiva da FUNAI | 143 |
| 4.4. O Conselho Estadual dos Povos Indígenas: um espaço de diálogo intercultural? | 149 |
| 4.5. Desenvolvimento Sustentável Indígena e Segurança Alimentar | 159 |
| 5. ATER: ETNOGRAFIA DA AMBIENTALIZAÇÃO DE UMA PRÁTICA CONFLITUOSA DE DESENVOLVIMENTO | 168 |
| 5.1. ATER junto aos Povos Indígenas | 170 |
| 5.2. “Públicos Especiais” no Programa RS Rural | 175 |
| 5.3. O Projeto de ATER em Áreas Indígenas | 181 |
| 5.4. O cacique-geral do Povo Guarani: mediador intercultural | 186 |
| 5.5. ATER Guarani | 189 |
| 5.6. Capacitação Técnica: na busca por novos olhares, outras perspectivas | 197 |
| 5.7. “Antropólogos na Ação”: o exercício do ofício extra-acadêmico | 201 |
| 5.8. Avanços e retrocessos da Política de ATER Indigenista | 207 |

| | |
|--|------------|
| 6. TRAJETÓRIAS GUARANI, VIVÊNCIAS DO MBYA REKO | 216 |
| 6.1. Pete'i Tekoa, Mokoi Kuéry [Uma aldeia, dois coletivos] | 218 |
| 6.2. Ser líder Guarani | 222 |
| 6.3. Reuniões na Tekoa Porã | 232 |
| 6.4. Construindo um projeto da e para a comunidade | 236 |
| 6.5. Opy'i: a verdadeira vivência do Mbya reko | 245 |
| 6.6. A morte da kunha karai | 258 |
| 6.7. Continuando o conflito entre os kuéry | 272 |
| 6.8. Tecendo relações: Artesanato e Turismo na Área Indígena | 275 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 287 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 298 |
| | |
| FILMOGRAFIA | 315 |
| | |
| LEGISLAÇÃO CONSULTADA | 315 |
| | |
| SITES PESQUISADOS | 318 |
| | |
| GLOSSÁRIO | 319 |

INTRODUÇÃO

O tema desta tese de doutoramento está inserido no âmbito dos debates contemporâneos sobre questões dos povos indígenas e os programas de desenvolvimento do Estado-Nação, tendo como foco o de etnodesenvolvimento, a partir do campo antropológico de conhecimento. Cotidianamente, somos “bombardeados” por informações na mídia, envolvendo comunidade de especialistas e lideranças indígenas, sobre situações de conflito que emergem do confronto entre ideias das mais diversas instituições de poder e de mediação técnica e política sobre o conteúdo e a forma de desenvolvimento.

Para fins dessa tese, será aqui utilizado o conceito de etnodesenvolvimento quando se estiver referindo à política indigenista governamental que se constitui, ao nível de discurso, da ideia de que as comunidades indígenas podem garantir sua autonomia frente ao “mundo dos não-indios”, isto é, que são capazes de assumirem um projeto de vida, conforme sua especificidade cultural, como também supõe que a ação indigenista deva ser exercida dentro de padrões éticos (Lima & Barroso-Hoffmann, 2002a), o que Roberto Cardoso de Oliveira (2000b) propôs de estabelecerem-se “relações interétnicas dialógicas”.

A presente tese tem como objetivo fazer uma reflexão antropológica sobre os encontros e desencontros na relação do Estado (suas respectivas instituições e políticas públicas de etnodesenvolvimento) e coletivos Guarani no Rio Grande do Sul.

No contexto político-social, pós-Constituição Federal de 1988, constata-se, por um lado, a luta política dos coletivos indígenas pela efetiva garantia dos seus direitos (direito originário sobre suas terras tradicionais e o direito a sua autodeterminação) e, por outro lado, as ações do poder público (União, Estados e municípios) no sentido de dar respostas as essas reivindicações, através da formulação de políticas públicas.

No Rio Grande do Sul, a partir da segunda metade da década de 90, do século XX, emerge no discurso oficial governamental, a necessidade de políticas públicas de etnodesenvolvimento, a fim de reverter e/ou minimizar os impactos ambientais e sócio-culturais sofridos pelos coletivos indígenas na sua relação (tensa e conflituosa) com o modelo desenvolvimentista adotado pela sociedade ocidental contemporânea, em conformidade aos preceitos determinados pela legislação vigente. Não somente a nível estadual, mas a nível

nacional, foram sendo construídas políticas públicas de etnodesenvolvimento, tendo dois eixos principais, o desenvolvimento indígena sustentável e a segurança alimentar.

Os coletivos Mbya Guarani são um dos públicos-alvo dessas políticas, considerados pelas instâncias governamentais e indigenistas como os mais vulneráveis socialmente, tanto pelo processo histórico de negação e negligência do indigenismo oficial, que os consideravam “estrangeiros”, dada sua concepção de territorialidade e seu *ethos* caminhante, quanto por sua própria tática de se manterem longe do contato com os não-índios. Essa tática também se estendia aos próprios antropólogos, cujas dificuldades de relação com os coletivos Mbya Guarani no Rio Grande do Sul, foram relatadas nas primeiras etnografias desenvolvidas ao longo dos anos 90 (Vietta, 1992 e Garlet, 1997). Tal postura foi sendo alterada, a partir do início do século XXI, quando se deu o interesse dos coletivos Guarani em demarcar sua diferença cultural em relação aos “outros” (demais grupos étnicos e não-índios). Esse processo foi denominado de invisibilidade étnica a uma visibilidade insólita (Souza, 1998), ou seja, a ocupação de lugares e posições pelos Guarani para reivindicação dos seus direitos como tal (Pires, 2007).

Nesse mesmo contexto, se exige o estabelecimento de uma nova relação do Estado e da sociedade brasileira e os indígenas, portanto, uma readequação da própria prática indigenista e a constituição de um espaço de diálogo intercultural, garantindo a participação indígena na formulação, execução e avaliação de suas políticas públicas, e a ocupação do seu lugar nesse campo político. No caso do Rio Grande do Sul, em 1999, é reformulado o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) com esse objetivo.

Atualmente, a experiência etnográfica junto aos Guarani no Rio Grande do Sul nos permite apreender a fluidez e dinamicidade das relações interétnicas e das suas próprias táticas adotadas nessas relações com diversos atores sociais (aliados ou não-aliados), conforme são categorizados por eles mesmos. Cada vez mais os Guarani têm se inserido nos espaços de contato interétnico, seja apropriando-se dos modelos organizativos da sociedade ocidental contemporânea, como o caso do Conselho de Articulação do Povo Guarani (CAPG) ou acionando sua própria forma de organização político-social, através da figura do cacique-geral do povo Guarani no Estado.

Metodologicamente, a tese parte do desafio de Roberto Cardoso de Oliveira (1990, 1994, 1996, 2000a) de refletir sobre a ética e a moralidade nas macro, meso e micro-esfera, fórmula que potencializa as complexas relações dos sujeitos, abrangendo os processos

políticos macro-estruturais, as mediações técnicas e institucionais e a ordem cotidiana de coletivos Guarani no Rio Grande do Sul.

A ideia de tomar como referência a metáfora do caminho [**tape**] foi uma sugestão dada pelo professor Dr. José Otávio Catafesto de Souza, durante a banca de qualificação dessa tese.

O objeto dessa tese foi construído na relação do encontro etnográfico, optando pela com-vivência (estar junto), de agosto de 2009 a março de 2011, na **Tekoa Porã**/Salto do Jacuí, o que me permitiu apreender trajetórias individuais e de coletivos Guarani, que se expandiram para a **Tekoa Ka'aguy Poty**/Estrela Velha, **Tekoa Koenju**/São Miguel das Missões e **Tekoa Tamandua**/Argentina. A partir da compreensão das relações entre os Guarani, seus processos dinâmicos de coletivização e seu modo de estar, que se poderá compreender o que significa desenvolvimento Guarani. Além disso, desde o ano de 2002, exercendo o ofício de antropóloga na instituição oficial de ATER no Estado, a EMATER/RS-ASCAR, responsável pela coordenação das políticas públicas de etnodesenvolvimento junto aos indígenas, me garantiu um lugar privilegiado de escuta e de observação da ação técnica, bem como, das situações etnográficas nos espaços de negociação interétnica.

A presente investigação antropológica visa contribuir para os estudos sobre os povos indígenas no Brasil e, especificamente, sobre os coletivos Mbya Guarani no Rio Grande do Sul.

Nos últimos anos, a Universidade tem participado amplamente da discussão sobre políticas públicas e povos indígenas, juntamente com os indígenas e suas organizações, as instituições governamentais e não-governamentais, assumindo seu papel como mediadora, e contribuindo como o seu conhecimento científico produzido sobre o tema.

A importância de estudos antropológicos, baseados em pesquisa junto aos coletivos indígenas, mesmo que sem potencial de ação política aplicada, é de se somar as forças interpretativas de uma comunidade intelectual, pressionando sobre a contemporaneidade do tema desenvolvimento e etnodesenvolvimento. O esforço é de contribuir para uma reflexão sobre os desafios e as potencialidades dessas “novas práticas indigenistas”, no contexto político-social pós Constituição Federal de 1988, sobre as situações de conflito inerentes a ideia de desenvolvimento da sociedade ocidental contemporânea na relação com os coletivos indígenas, bem como, na discussão sobre políticas públicas que tem como meta o desenvolvimento Guarani.

O capítulo 1 iniciará com a apresentação da minha trajetória (acadêmica e profissional) junto aos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Tal trajetória permitirá a(o) leitor(a) compreender que o presente fazer antropológico se deu ora como estudante, ora como técnica, ora como pesquisadora, onde a observação e a ação não estão dissociados. Em sequência, serão abordados o tema, a metodologia e o universo de pesquisa. A seguir, se buscará contextualizar o tema desenvolvimento e povos indígenas, no âmbito das discussões na contemporaneidade. A ideia de desenvolvimento por si revela o próprio conflito da interculturalidade, onde são colocados em relação à racionalidade ocidental e a racionalidade indígena.

No capítulo 2 será relatada a trajetória de **Kerechu Miri** (e da sua rede), cuja memória nos permitirá, entre outros, compreender o modelo de natureza Guarani, onde os domínios social, natural e sobrenatural estão inter-relacionados. Esse modelo (racionalidade indígena) é de suma importância, para a análise futura, quando ela se coloca na relação com a racionalidade ocidental, ao longo das situações contextuais, com o Estado, suas instituições, mediadores e políticas públicas de etnodesenvolvimento. Como será abordado, para os Guarani e, de modo geral, os coletivos ameríndios, não há uma separação entre natureza e cultura (sobrenatureza), portanto esses estabelecem relações sociais, com humanos, mas também com todos os seres que compõem o seu cosmos.

O capítulo 3 abordará a relação dos Guarani e o seu território, através do seu processo de (re)territorialização no Rio Grande do Sul. Tal processo será de fundamental importância para entender as táticas dos Guarani, na relação com o Estado, no que toca ao acesso a suas terras tradicionais, bem como, as políticas públicas diferenciadas. Não há como falar em desenvolvimento, sem terra. Por meio desse capítulo, também se poderá compreender o cenário atual do campo político Guarani, tendo como foco, o Conselho de Articulação do Povo Guarani, apoiado pelo CIMI, ligado à Igreja Católica. Mesmo diante de um cenário desfavorável, ou seja, a falta de terras demarcadas e as áreas ocupadas pelos Guarani serem consideradas inadequadas para sua reprodução física e cultural, constantemente, eles se defrontam com a política anti-indigenista, sob o lema “muita terra para pouco índio”, colocando-os em relação (desigual) com produtores rurais, tema esse que será relatado com base na realidade atual vivida por eles no Estado. Ainda, nesse contexto, se abordará a relação de coletivos Guarani com grandes projetos desenvolvimentistas, a partir do estudo de caso da **Tekoa Ka’aguy Poty**, município de Estrela Velha/RS, que nos permitirá refletir sobre os

conflitos sociambientais decorrentes da implantação de quatro pequenas centrais hidrelétricas, no rio Jacuizinho.

Tomando como referência, o contexto político-social pós-Constituição Federal de 1988, que garantiu o direito a autodeterminação dos povos indígenas, o capítulo 4 abordará sobre a política indigenista brasileira e o processo de tentativa de consolidação de uma nova relação entre os Estado e a sociedade brasileira com os indígenas. A partir do estudo de caso do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), nos possibilitará fazer uma reflexão antropológica sobre a participação indígena (Guarani) na construção das suas políticas públicas. Tendo como foco, as políticas públicas de etnodesenvolvimento, primeiramente, se buscará remontar a ideia de desenvolvimento colocada em prática pela ação indigenista da FUNAI junto aos coletivos Guarani no Estado e, em segundo, se abordará um dos dois grandes eixos da atual política nacional, o da segurança alimentar. Esse será nosso objeto de análise através do Programa Fome Zero Emergencial, executado no ano de 2003, sob a coordenação do CEPI.

O outro eixo referido acima, o desenvolvimento sustentável indígena será abordado no capítulo 5, através das políticas públicas de etnodesenvolvimento no Rio Grande do Sul, implementadas pela instituição oficial de ATER, a EMATER/RS-ASCAR. Além disso, será analisado o processo de ambientalização da prática indigenista pela ATER, a partir da experiência com coletivos Guarani, entendida como conflituosa, quando está em jogo interesses sobre a ideia de desenvolvimento. Nesse contexto, será também analisado o papel do antropólogo dentro da máquina administrativa do Estado, a partir da minha experiência na EMATER/RS-ASCAR, bem como, dos mediadores que atuam diretamente nas áreas indígenas. Também será objeto de análise a atual política de ATER Indígena, sob a coordenação do MDA, a fim de refletir sobre os avanços e os retrocessos, quando se objetiva a construção de uma política que tenha como meta o “desenvolvimento indígena”.

Por fim, o capítulo 6, a partir da experiência etnográfica na **Tekoa Porã**, terá como objetivo compreender a dinamicidade do processo de coletivização das redes societárias que coabitam dentro de uma mesma área indígena. A reciprocidade, princípio orientador das relações entre os Guarani, não é um estado em si, mas uma busca a se refazer a cada momento. A partir de trajetórias Guarani (e a tessitura das suas redes sociais) se demonstrará como a com-vivência (estar junto), passa por essa busca e o consenso interno. Etnograficamente, situações contextuais, como a construção de um projeto coletivo (da e para

a comunidade) ou que busque satisfazer necessidades e/ou a realização do **Mbya reko**, serão também objetos de análise desse capítulo.

Na tese buscou-se utilizar o nome dos interlocutores indígenas em guarani que, quando citados pela primeira vez, foi feita a referência ao seu nome em português. Em termos éticos, todas as pessoas nas quais se estabeleceu o diálogo ao longo da pesquisa foram incluídas no texto mediante seu consentimento oral.

Ao final, foi elaborado um glossário contendo todas as palavras na língua guarani referidas no texto, com a respectiva tradução para a língua portuguesa. Esse foi impresso em papel tamanho A3, de modo, a facilitar a sua consulta durante a leitura.

O uso de todas as imagens teve o consentimento oral dos Guarani e/ou de parentes, cuja autoria estará referida na legenda, exceto, quando se tratar da minha própria, na qual será utilizada a sigla F.M.S (foto Mariana Soares).

CAPÍTULO 1

O CAMINHAR DE UMA PESQUISA

1.1. Minha Trajetória junto aos Mbya Guarani no Estado do Rio Grande do Sul

A escolha em ingressar no curso de graduação em História (1995-1998), na UFRGS, foi movida pelo interesse em trabalhar na área de Arqueologia aonde, desde o primeiro semestre, investi na minha formação como pesquisadora¹.

Em 1995, participei do II Mutirão do Projeto Integrado de Valorização das Missões, coordenado pelo IPHAN, no Sítio Arqueológico de São João Batista quando, no município de São Miguel das Missões-RS, fui apresentada à primeira família de Mbya (José Acota e Paula), residente no acampamento da Fonte Missioneira, através do antropólogo Dr. José Otávio Catafesto de Souza². Confesso que, apesar de me deparar com uma realidade de total exclusão daqueles indígenas do contexto que representa às Missões para os não-índios (Patrimônio da Humanidade), meu “olhar” estava totalmente voltado para os vestígios do passado, sem pensar em estabelecer qualquer relação com o presente.

Aos poucos, as pesquisas arqueológicas foram me instigando a relacioná-las não somente com a História, mas também a Antropologia, o que me levou a cursar as disciplinas como optativas no meu curso e, pude compreender, por meio dos referenciais da Etnologia e Etnografia Indígena, a experiência vivenciada na região das Missões³.

No ano de 1996, participei como ouvinte em dois seminários realizados nos municípios de Riozinho e Barra do Ribeiro⁴, que tinham como objetivo discutir a problemática dos Mbya Guarani no Rio Grande do Sul junto à sociedade envolvente, com a participação de lideranças indígenas e representantes de instituições governamentais e não-

¹ Desenvolvi pesquisas de campo e laboratório, entre 1995-1999, vinculada ao NUPARQ/UFRGS, tanto em sítios pré-históricos (tradições Umbú, Humaitá, Taquara e sambaquis) quanto históricos (Missões, Morro Santana e Solar da Travessa Paraíso, em Porto Alegre, Registro de Viamão, em Santo Antônio da Patrulha, e área cedida para General Motors, em Gravataí).

² Nesse período, José Otávio estava realizando seu estudo de tese de doutoramento, na região Missioneira, intitulado “Aos Fantasmas das Brenhas”: Etnografia, Invisibilidade e Etnicidade das Alteridades Originárias no Sul do Brasil (Rio Grande do Sul).

³ Para mais detalhes sobre a relação dos Mbya Guarani com o Sítio Arqueológico São Miguel de Arcanjo, ver Souza, 1999; Ávila, 2005, Moraes, 2010.

⁴ O 1º e 2º Seminários Mbya Guarani: Cultura, Saúde. Alternativas Econômicas e suas relações com a sociedade envolvente foram organizados pelo COMIN e PMG, nos dois municípios onde há a presença tradicional de coletivos Guarani.

governamentais. Naquela situação, na fala de um dos caciques Mbya, já ficou expressa a reivindicação histórica desses coletivos no Estado: “Precisamos de mato, de terra. Nossa principal riqueza é a mata virgem. O branco tem preocupação, mas não tem solução. O que precisamos não é compreensão, mas solução” (Felipe Brizuela, Riozinho 06 de março de 1996).

Em 1997, fui bolsista de iniciação científica da PROPESQ/UFRGS, orientada pelo Professor Dr. José Otávio Catafesto de Souza, do Departamento de Antropologia, sendo que uma das pesquisas que desenvolvi, foi o levantamento documental nos Arquivos Histórico e Público do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, sobre o processo histórico de ocupação da TI Borboleta⁵, localizada na região do Alto Jacuí/RS. Desde 1987, as famílias que se auto-definem como “Kaingang da Borboleta”, reivindicam junto ao órgão indigenista oficial, o reconhecimento de sua identidade e o direito sobre suas terras tradicionais.

Essa pesquisa acabou resultando na minha nomeação para compor o Grupo Técnico⁶ responsável pela Perícia Antropológica de Identificação e Delimitação da TI Borboleta⁷. O Grupo Técnico foi coordenado pelo antropólogo José Otávio Catafesto de Souza, composto pelo advogado Mozar Artur Dietrich, pelo servidor da FUNAI Gilmar Norberto Basso, e pelos representantes da comunidade indígena, João Carlos Padilha, Abílio Padilha de Matos, Teodoro Linhares e Manuel João Vieira (*in memorian*). A experiência nessa perícia possibilitou a construção do meu objeto de pesquisa, no curso de mestrado em Antropologia Social⁸, no PPGAS/UFRGS (1999-2001).

Ainda, em 1997, durante o trabalho de campo no acampamento dos Kaingang da Borboleta, ao lado da Câmara Municipal dos Vereadores, na sede do município de Salto do Jacuí, aproveitamos para visitar os Mbya Guarani, na **Tekoa Porã** [Aldeia Bonita]. O acesso à aldeia era restringido por uma cancela fechada com um cadeado, controlado por um funcionário da CEEE, que residia no limite entre a área da Companhia e a TI. Seguindo por uma pequena estrada, nos deslocamos em direção à denominada Cascata do Saltinho, para conversar com o então cacique João de Oliveira (*in memorian*), mais conhecido por Juancito.

⁵ Esta área é denominada de Borboleta, devido suas confrontações naturais, os rios Jacuizinho e Caixão que, quase como uma ilha, conforma no mapa o desenho de uma borboleta de asas abertas (Venzon, 1993b).

⁶ Conforme Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996 e Portaria da FUNAI nº 14, de 09 de janeiro de 1996.

⁷ O Grupo foi constituído através da Portaria Interna da FUNAI nº 1.228, de 18 de dezembro de 1995, reafirmado pela Instrução Executiva nº 107, de 01 de setembro de 1997, dentro do Processo Administrativo da FUNAI 000842, de 19 de outubro de 1987.

⁸ Minha dissertação de mestrado “A Lição da Borboleta”: o processo de (re)construção da etnicidade indígena na região do Alto Jacuí, Rio Grande do Sul foi orientada pelo Dr. Oscar Alfredo Agüero (*in memorian*).

José Otávio comentou que Juancito era reconhecido pelos Mbya como uma das mais importantes lideranças político-religiosa no Estado, defensor ferrenho da manutenção do seu sistema cultural, e estabelecia uma relação distante com os **jurua**⁹[não-índios]. Isto ficou evidente na própria forma como fomos recebidos na aldeia, onde nem fomos convidados a sentar e tomar chimarrão¹⁰, prática comum no ritual de recepção aos que chegam à comunidade (Garlet & Soares, 1995), cujo diálogo foi marcado por poucas palavras de ambos os lados. Neste sentido, a permanência na aldeia foi por um período bem curto, principalmente, pela demonstração de desconfiança de Juancito em relação a nossa presença. Entretanto, cabe o registro como minha primeira visita à área que, posteriormente, tornou-se o local escolhido para a realização do presente estudo etnográfico.

No ano de 2000, participei do Diagnóstico Socioantropológico e Participativo da Manifestação do Alcoolismo entre Populações Indígenas no Estado do Rio Grande do Sul, realizado em parceria entre NIT/UFRGS e FUNASA¹¹, financiado pelo VIGI-SUS¹², o que possibilitou minha inserção etnográfica junto aos coletivos Mbya. Tal pesquisa foi coordenada pela antropóloga Luciane Ouriques Ferreira (na época, minha colega de Mestrado) e teve o acompanhamento de representantes que estavam ligados à recém-criada Associação das Comunidades Indígenas Guarani no Estado do Rio Grande do Sul¹³: Felipe Brizuela (RI **Itapoty** [Pedra Bonita], município de Riozinho), Inácio Lopes (ABE Figueira, município de Torres) e, posteriormente, José Cirilo Pires Morinico (TI **Yriapú** [Som do Mar], município de Palmares do Sul).

Em uma conversa com Felipe Brizuela, nas primeiras saídas a campo, me relatou um sonho¹⁴: ele estava pescando no rio e pensou que, se até um determinado ponto, conseguisse pescar três peixes, isso significaria que eu iria seguir como aliada na luta junto aos Guarani.

⁹ Segundo Cadogan (1960), a palavra **jurua** pode ser traduzida como bocas peludas, referindo-se aos paraguaios. Já Ferreira (2001) atribui o sentido de **jurua** como “palavras ao vento”.

¹⁰ Bebida característica do sul, da América do Sul, composta por uma cuia, bomba, erva-mate (*Ilex paraguariensis*) e água quente.

¹¹ No ano de 2011, a responsabilidade federal sobre o atendimento de saúde dos indígenas passou da FUNASA para SESAI, mas que ainda permanece em fase de estruturação. Neste sentido, aqui sempre se fará a citação como FUNASA, quando se referir ao tema na relação com os Guarani.

¹² Minha participação no projeto teve a duração de 8 meses (junho de 2000 a fevereiro de 2001).

¹³ Atualmente, encontra-se desativada, tendo em vista, conflitos internos entre lideranças políticas Guarani.

¹⁴ Aos poucos fui compreendendo a importância do sonho na vida cotidiana dos Mbya. Em muitas situações, logo ao amanhecer, eu me deslocava até a casa de **Kerechu Miri** para tomar chimarrão, sentada ao redor do fogo da sua varanda. O tempo passava, sem pronunciarmos nenhuma palavra, até o momento em que conversávamos sobre como tínhamos passado a noite, procurando relembrar dos nossos sonhos. Essa era uma prática cotidiana entre os Mbya, onde sempre que possível procuravam interpretá-los: se tratava-se de um bom presságio, perigo ou alguma doença (própria ou de um parente mais próximo). Dependendo do sonho, os Mbya organizavam as atividades que seriam realizadas naquele dia ou ficavam no aguardo de algum outro sinal.

Por um determinado instante, fiquei apreensiva, de como um sonho poderia determinar a aceitação do meu trabalho na relação com esse Povo. Senti um alívio, quando, prontamente, respondeu que havia conseguido pescar mais do que três peixes... Esse relato ficou marcado como o início da minha caminhada junto aos Mbya.

No ano de 2001, participei do processo seletivo para o cargo de antropólogo(a), da EMATER/RS-ASCAR, na qual ingressei em 2002, exercendo a função de Coordenadora Estadual dos Públicos Diferenciados (comunidades indígenas e remanescentes de quilombos). A experiência vivenciada, ao longo de sete anos como antropóloga dentro da máquina administrativa pública, principalmente, atuando na mediação da ATER Indígena¹⁵, foi decisiva na escolha pelo ingresso no curso de doutorado.

O ofício de “antropóloga da ação”, envolvida diretamente com o tema desenvolvimento e coletivos indígenas no Rio Grande do Sul, me garantiu um lugar privilegiado e a oportunidade de estabelecer relações com diversos atores sociais (índios e não-índios), subsídios esses fundamentais para a realização da presente pesquisa. Enquanto agente, o papel de observação e ação não foram dissociados, não podendo de nenhuma forma deixar de aqui incluir uma reflexão auto-crítica, tendo em vista, as questões ético-morais envolvidas ao longo de todo processo.

1.2. O caminho como tema

A presente tese de doutorado toma como referência a metáfora do caminho [tape], envolvendo trajetórias de indivíduos e de coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, com o objetivo de fazer uma reflexão antropológica sobre os encontros e desencontros na sua relação com o Estado, suas respectivas instituições e políticas públicas de etnodesenvolvimento.

A bibliografia etno-histórica e etnológica sobre os Guarani¹⁶ é vasta quando o tema em pauta é a busca pela explicação sobre o sentido do seu caminhar. A partir da obra de Curt Nimuendaju ([1914] 1987), os movimentos territoriais dos Guarani passaram a ser explicados,

¹⁵ Ver mais capítulo 5.

¹⁶ Desde 1838, existe um interesse científico sobre o tema da dispersão territorial dos Tupi-Guarani. A partir de 1960, com a incorporação de dados arqueológicos e linguísticos, é que se construíram modelos explicativos, utilizando-se de conceitos como expansão (Noelli, 1996) e migração (Viveiros de Castro, 1996). Atualmente, há um consenso sobre a existência de um centro de origem comum e de distintas rotas de dispersão, onde os Tupi-Guarani se diferenciaram, por meio de processos histórico-culturais distintos, mas não se tem consenso sobre a localização geográfica desse centro, bem como, a direção das suas rotas (Noelli, 1996).

do ponto de vista da sua religião, como um complexo profético-migratório, associado ao mito da “busca da Terra sem Mal” (Schaden, 1962; H. Clastres, 1978, P. Clastres, 1990).

Somente, a partir dos anos 90, essa relação entre deslocamentos e religião passou a ser analisada sobre novas perspectivas dentro da Etnologia Guarani. Melià (1997: 107-108), através de pesquisas a documentação etnográfica dos jesuítas, nos primeiros contatos com os Guarani, afirmou existirem dados sobre migrações nos tempos “históricos”, porém não sendo possível referir que “todo el pensamiento y la práctica religiosa de los índios gravitan en torno a la Tierra sin Mal”. Segundo ele, na obra *Tesoro de lengua guarani* (1639), o padre jesuíta Antonio Ruiz Montoya traduziu a expressão **yvy marane’y** como “suelo intacto, que no ha sido edificado”, portanto indicando que os deslocamentos Guarani são mais uma busca no sentido ecológico e econômico, do que propriamente religioso e místico.

Seguindo a ideia do autor sobre a relação entre economia e profecia, esse afirma que os Guarani têm uma **concepção** de terra perfeita, mas também uma consciência sobre a instabilidade e fragilidade desta terra. A destruição sempre está presente no horizonte Guarani, seja através de uma catástrofe natural ou do desequilíbrio provocado pelo desgaste ecológico da prática da sua agricultura. Não é à toa, a importância que os Guarani atribuem a rotatividade dos seus cultivos, alternando períodos de uso e repouso de suas áreas agricultáveis, porém sempre com a perspectiva da busca por novos lugares. Neste sentido, em termos econômicos, também seja um dos motivos para os deslocamentos Guarani¹⁷ (Melià, 1990).

O rompimento da relação direta e interdependente entre os movimentos migratórios e a religião dos Guarani, ou seja, a busca da terra sem mal, se deu com o conceito de mobilidade social (Garlet, 1997). Apesar do avanço na análise sobre os deslocamentos Guarani, se considera que o conceito mais adequado seja o de mobilidade de grupos locais¹⁸, cujo motivo religioso, ou seja, a busca pela terra sem mal, em nenhum momento, da presente etnografia, foi referido pelos Guarani.

¹⁷ Vietta (1992), na sua dissertação de mestrado, propõe-se a analisar quais as motivações que têm desencadeado os deslocamentos dos Guarani para a região do sul do Brasil, mas ainda dentro da ideia da “busca da terra sem mal”, apesar de reconhecer que essa procura pelas áreas próximas ao litoral, também se desencadeia como uma forma de proporcionar o desenvolvimento adequado do seu modelo econômico.

¹⁸ Conceito sugerido pelo professor Dr. José Otávio Catafesto de Souza durante a banca de qualificação de presente tese. Ver mais detalhes no capítulo 6.

A Etnologia contemporânea tem focado sua análise na questão do *ethos* caminhante Guarani ¹⁹, ou seja, na importância do seu caminhar. Uma importante contribuição foi à etnografia junto aos coletivos Mbya no Rio de Janeiro, realizada por Pissolato (2007), na qual aponta que a sua procura por lugares apropriados para se viver, parte de uma consciência da condição da imperfeição ou da incapacidade de duração desta terra, tornando necessária essa busca permanente por contextos melhores de vida, onde seja possível fazer a própria vida mais durável.

O sentido dos deslocamentos é traduzido em termos da satisfação pessoal de cada Mbya, que passa a buscar uma nova condição de vida para ficar – **vy'a**/alegre, **-iko porã**/estar bem, **- exai**/estar com saúde. A autora propõe

(...) um enfoque da mobilidade mbya a partir de uma percepção mais ampla dos sentidos de *animar-se* que aquela que faz corresponder imediatamente mobilidade e deslocamentos entre lugares. Animar-se na alteração rotineira de afazeres, na produção de relações cotidianas, não se acomodar na situação atual em que se vive, tirando proveito dela para produzir bem-estar são maneiras de fazê-lo, tanto quanto lidar com a possibilidade de ficar ou não em um dado lugar. Mobilidade traduz, aqui, um *modo* de pensar, sentir e querer e fazer que os efeitos práticos visíveis que produz, de deslocamento de indivíduos por locais (Pissolato, 2007: 169).

Sob essa perspectiva, mais do que achar um lugar definitivo ideal para a prática do seu modo de ser tradicional, se busca sempre este modo melhor, em espaços alternativos ao atual. A noção, historicamente, ressaltada de que “sem **tekohá** não há **tekó**” (Noelli, 1993), passa a ter outra significação, uma vez que **teko** não é considerado como algo dado, mas sim uma busca em si mesmo, que se conta tanto com os saberes transmitidos pelos mais antigos, quanto com a experiência vivenciada por cada Mbya, ou seja, cada um tem o seu jeito, o seu costume, a sua sabedoria (Pissolato, 2007: 120-121).

Para tanto, cada Mbya tem o seu próprio caminho, isto é, uma vivência do **Mbya reko**, conceitualmente, entendido como um modo de estar (Souza et.al., 2007).

Uma questão que ainda merece ser analisada quando se está falando de caminho, é a consciência dos Mbya de que todos os seres verdadeiros que estão nesta terra circulam em caminhos da imperfeição [**tape rupa reko achy**]. Portanto, esse caminho é um lugar de

¹⁹ Conforme Geertz (1989: 144), *ethos* é o tom, o caráter e a qualidade de vida, o estilo e as disposições morais e estéticas de um determinado grupo.

provas, tentações, ilusões, onde **Nhanderu** criou o tabaco [**petÿ**] e o cachimbo [**petÿgua**] para eles poderem se defender (Cadogan ([1946] 1992).

Metodologicamente, a tese se apoia em um estudo etnográfico, que tem por base a experiência vivenciada por coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Neste processo, foi fundamental a interpretação sistemática de situações históricas, que nos permitiram evidenciar e, ao mesmo tempo, refletir antropologicamente sobre a relação desses coletivos e o Estado (suas respectivas instituições e políticas públicas de etnodesenvolvimento).

A situação histórica como categoria analítica nos permite interpretar as experiências em que atores vivenciam nas múltiplas camadas do tempo e na diversidade de espaços em que agem, narradas no presente. Nestas narrativas e na observação de suas ações cotidianas, ficam implícitas demarcações das fronteiras étnicas, alianças e interdependências, dentro do campo intersocietário de relações interétnicas. Ações observadas e narrativas escutadas que nos possibilitou apreender a dinâmica do contato interétnico, não somente a partir de uma visão dualista entre índios e brancos, mas a partir da complexidade das relações sócio-históricas que instaura e potencializa a sua existência em situações contextuais (Oliveira Filho, 1988; Oliveira, 2002).

Para tanto, ainda do ponto de vista metodológico, será feita uma análise levando em conta a macro, meso e micro esfera (Cardoso de Oliveira, 1990, 1994; 1996 e 2000a), fórmula dialética que potencializa as complexas relações dos sujeitos nas ações que tanto abrangem a ordem cotidiana, as mediações e negociações técnicas e institucionais, quanto os processos políticos macro estruturais que englobam complexos sistemas de ideias dominantes, situações de poder e de execução de ações ideológicas de desenvolvimento.

Interpretar as dinâmicas políticas na macro-esfera nos permite objetivar a apreensão das lógicas distintas de desenvolvimento que se tornam evidentes nas relações da sociedade ocidental contemporânea (global) e os coletivos Guarani (local), tomando como base o entendimento do seu próprio modelo de natureza²⁰. Além disso, a lógica de desenvolvimento da sociedade ocidental contemporânea é o que constituiu a sua própria política indigenista brasileira e, especificamente, no Rio Grande do Sul, normatizadas por legislação nacional e internacional, bem como, pelos direitos universais.

²⁰ Tema abordado no capítulo 2.

A meso-esfera nos permite apreender as relações sociais permeadas pelas ações do Estado (de direito), por meio das suas instituições e das próprias leis criadas por eles, e os coletivos indígenas (Cardoso de Oliveira, 2000a). Por um lado, será analisada a mediação da instituição oficial de ATER, EMATER/RS-ASCAR, junto aos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, através da execução de políticas públicas de etnodesenvolvimento. Já, por outro lado, se buscará apreender as diferentes táticas²¹ dos Guarani para o estabelecimento de relações com o Estado, com o intuito de efetivamente garantir os seus direitos, principalmente, no que toca ao acesso à terra, bem como, a reivindicação por políticas públicas.

E, por fim, na micro-esfera, através da pesquisa etnográfica realizada na **Tekoa Porã**, se busca compreender as relações sociais que se estabelecem dentro de um mesmo território, marcadas pela dinamicidade do seu processo de coletivização. Tal interpretação nos permitirá desconstruir um dos princípios norteadores das políticas públicas (e de seus mediadores) que toma um determinado território (terra indígena) como uma unidade social dada (coletiva), portanto capaz de construir um “projeto comunitário”. Além disso, por meio da narrativa de trajetórias Guarani (e a tessitura das suas relações sociais), nos permitirá demonstrar como, na cotidianidade, está a sua permanente busca pela reciprocidade e pelo consenso interno, marcada por conflitos e dilemas, quando está em pauta à construção de um projeto coletivo ou a própria realização do **Mbya reko**.

Neste sentido, concordo com Eckert (1996-1997: 35-36) quando afirma que, “(...) a narrativa biográfica permite aos entrevistados dimensionarem as formas antagônicas e complexas de experienciarem a vida cotidiana, considerando as rupturas da história coletiva vivida, onde os sujeitos vivem uma dialética da duração (ou durações)”. Além disso, nas narrativas biográficas, consideram-se as possibilidades que os indivíduos têm ou pensam ter no universo em que se inserem, numa perspectiva projetada para o devir, ao tempo pensado, desejado pelos sujeitos nas suas interações e ações.

²¹ De Certau (1994: 45-47), faz uma distinção entre estratégia e tática. A primeira é entendida como aquilo que “postula um lugar capaz de poder ser circunscrito como próprio, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta”. Já, a segunda, é um cálculo que não se pode contar como próprio, somente tendo lugar o do outro. “(...) a tática depende do tempo, vigiando para ‘captar no vôo’ possibilidades de ganho. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para transformar em ‘ocasiões’”.

1.3. O universo Guarani: especificidades de uma trajetória coletiva

Dentro da família linguística Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi, falantes da língua guarani, está os Guarani, classificados e subdivididos em três parcialidades Mbya, Kaiowa e Nhandeva (ou Chiripa), cujas diferenças apontadas pela Etnologia e Etnografia não se refere somente às linguísticas (dialetais), mas também as suas especificidades na cultura material e não-material²².

Porém, estudos contemporâneos, em aldeias Guarani no sul do Brasil, têm trazidos novos elementos para repensar essas classificações étnicas no século XXI. De acordo com Mello (2006: 121-131), os Chiripa foram etnologicamente classificados como pertencentes ao mesmo grupo étnico dos Nhandeva, por assim serem denominados pelos Mbya, ou por terem ficado subsumidos a esses, devido as suas relações de parentesco e a coabitação numa mesma aldeia. Atualmente, os Chiripa acionam sua própria identidade étnica, cuja origem está relacionada aos antigos Guarani, habitantes do litoral e dos vales dos rios do oeste dos estados do sul, como o rio Paraná e Uruguai e seus afluentes. Para mesma autora, estabelecer tais distinções étnicas é uma tarefa bastante complexa, uma vez que, se numa determinada aldeia coabitarem Mbya e Chiripa, as suas diferenças não serão visíveis somente no idioma, nos preceitos morais e/ou na mitologia. Na maioria das vezes, uma delas pode estar velada, principalmente, quando a liderança aciona a declaração de uma das etnias, expressando a dimensão política dessa autodeterminação. Todavia, essa convivência mútua aponta para uma questão sociológica importante, ou seja, Mbya e Chiripa são grupos complementares na organização social de uma aldeia. Os primeiros possuem mais o hábito do deslocamento, da manutenção da sua religiosidade, do afastamento de outras etnias, da endogamia; já, os segundos, possuem uma postura mais sedentária, uma política distinta de relação com os não-indígenas, marcada por um ativismo na reivindicação dos seus direitos junto à sociedade nacional. Pode-se considerar que essa relação é necessária para a própria continuidade das aldeias.

Propor uma etnografia junto aos Guarani teve como primeiro desafio a delimitação do universo de pesquisa, tendo em vista, a tessitura das suas relações sociais consitui redes. A mobilidade fundamenta as suas dinâmicas sociais, ou seja, a partir de um Guarani, uma família e/ou coletivo [kuéry]²³, numa dada área indígena, a etnografia pode se expandir para

²²Müller ([1934] 1989) aponta que a principal marca da distinção entre as três parcialidades, consiste na forma das suas cestarias, portanto somente se necessita observá-las.

²³ Sobre o conceito de **kuéry**, ver capítulo 6.

muitos locais, dentro do território tradicional Guarani, que inclui outros estados e países. Mesmo delimitando esse universo, a caminhada acabou se tornando uma prática, não somente para a compreensão dessas redes societárias, mas para aspectos fundamentais do seu próprio modo de estar.

Segundo Geertz (1989: 32), “o *locus* do estudo não é o objeto de estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam *nas* aldeias”. O universo de pesquisa está centrado nos coletivos Guarani que residem na **Tekoa Porã**, localizada no município de Salto do Jacuí²⁴, na bacia hidrográfica do Alto Jacuí, Rio Grande do Sul.

A Bacia Hidrográfica do Alto Jacuí localiza-se na porção norte do Estado do Rio Grande do Sul, abrangendo uma área de 14.130,26 km², tendo como principal curso d’água o rio Jacuí, que contribui com 85% das águas formadoras do Lago Guaíba.

O rio Jacuí é caracterizado por sua descida aos saltos, em vales encaixados, atingindo uma altitude próxima de 50m em relativa curta distância. Tal característica possibilitou a construção de cinco Usinas Hidroelétricas em sequência de montante a jusante: Ernestina, Passo Real, Jacuí, Itaúba e Dona Francisca, representando no total 966,8 MW de potência (Cossio, 2008). Algumas delas incidiram diretamente sobre o território tradicional Guarani, cujos impactos desses produtos do desenvolvimento, ainda permanecem na vida cotidiana de muitos deles.

A região está inserida no Bioma da Mata Atlântica, com pouca presença de matas ciliares em rios e nascentes. A formação vegetal da região é classificada como Floresta Estacional Decidual, caracterizada por uma “mata com árvores de 25 e 30m, com a presença de espécies decíduas (derrubam folhas durante o inverno mais frio e seco), com considerável ocorrência de epífitas e samambaias nos locais mais úmidos e grande quantidade de cipós (trepadeiras)” (Ladeira & Matta, 2004: 11).

Em termos do uso territorial das atividades produtivas, o município do Salto do Jacuí tem o predomínio da sua estrutura fundiária com grandes propriedades, reflexo da colonização

²⁴ O município de Salto do Jacuí foi criado através da Lei n° 7.657, de 12 de maio de 1982 (Montagner, 2003: 13), onde existe a presença de coletivos Mbya Guarani e Kaingang. Esses últimos estão acampados, desde 1996, enquanto aguardam a definição da FUNAI em relação ao seu processo de reconhecimento do direito sobre suas terras tradicionais. Por conflitos internos no movimento, hoje as famílias estão distribuídas numa área de posse da CEEE, localizada aproximadamente 4 km da **Tekoa Porã**, e outras na localidade de Júlio Borges, numa área cedida pelo Governo do Estado.

que, historicamente, concentrou grandes extensões de terras em mãos de poucos proprietários. Isso propiciou o desenvolvimento de uma agricultura extensiva, caracterizada pelas granjas de produção de grãos (monocultivo da soja, trigo e aveia), e a atividade pastoril extensiva (pecuária de leite)²⁵.

1.3.1. A presença Guarani na região do Alto Jacuí

A atual TI Salto Grande do Jacuí foi, inicialmente, habitada por famílias Chiripa que, pressionadas por uma epidemia de sarampo, foram obrigadas a abandonar suas aldeias localizadas na fronteira entre Brasil e Paraguai, junto ao rio Iguazu, nos “tempos da Guerra do Paraguai”. Essas famílias deslocaram-se com a orientação do líder religioso Venâncio Pereira, com o objetivo de atingir a primeira cachoeira no rio Jacuí. Ao chegar à região, os Guarani constituíram duas aldeias: uma junto ao Salto do Jacuí, onde existiam laranjais e espécies de papagaios, e outra, no Lagoão, denominada pelos Guarani de **Mbotukarái** (Garlet, 1994: 4).

Na aldeia Lagoão, em 1909, foi identificada a presença de duzentos Guarani (Relatório *apud* Freire, 1994: 13), sendo considerada área indígena até a data de 1929²⁶ (Garlet, 1994: 4). Segundo Jacques (1912: 69), numa visita ao Presidente do Estado, o cacique Guarani solicitou “nós queremos somente que nos dêem terras, roupas e ferramentas (...), nós queremos ficar somente dois annos sómente la na taba do Lagoão. Si nos agradar ficaremos la, si não gostarmos queremos ir para Iguazu”. Todavia, a pressão dos colonos e a política de colonização atrelada à “inconstância” dos Mbya foram responsáveis pelo processo expropriatório de suas terras, acarretando o seu deslocamento para outras aldeias, inclusive para o Salto do Jacuí, na atual **Tekoa Porã**²⁷ (Simonian *apud* Freire, 1994:14).

Quanto à ocupação tradicional dos Mbya no Salto do Jacuí, outra referência foi obtida junto ao líder religioso Perumi (*in memorian*) que, segundo ele, seus pais e avós, saindo de Pepiri-Guaçu, na Argentina, passaram por Santa Rosa e Santo Cristo e lá chegaram em 1935. Segundo Perumi, esse foi inclusive o lugar do seu nascimento (Garlet, 1997: 80).

²⁵ Dados obtidos através do Escritório Municipal do Salto do Jacuí da EMATER/RS-ASCAR.

²⁶ Segundo informações obtidas com o cientista social Rodrigo Venzon, pelo menos uma parte do toldo foi reconhecida, posteriormente, como de posse do fazendeiro João da Rocha Soares, o que mereceria um estudo mais aprofundado sobre essa área de ocupação tradicional dos Guarani.

²⁷ Outra informação dada por Rodrigo Venzon foi que a família de Antonio Mariano, liderança na TI Guabiroba, município de Benjamin Constant do Sul/RS, foi uma das que fez a caminhada saindo do Paraguai, retornando ao Rio Grande do Sul. A família permaneceu na aldeia do Lagoão, passando por Salto do Jacuí, e se instalaram na área que estão até os dias de hoje.

Segundo relatos coletados por indigenistas da ANAÍ/RS, os Guarani tiveram grande interesse na área, permanecendo no local e circulando pelo Estado, desde o final do século XIX (1870) até a década de 50, quando foi construída a Barragem Maia Filho²⁸.

Especificamente desde 1950 ali viveram dentre muitos/as outros/as: Ramírio Benites, hoje com noventa anos e morador da aldeia Guajuvira, seu pai cujo corpo se encontra enterrado em um dos cemitérios locais e demais familiares; Adão Silveira e Venâncio Silveira, que depois se deslocaram para Guarita; Júlio Silva e familiares, que migraram para Morro dos Cavalos (SC); Adolfo Mariano, atualmente vivendo em Boa Esperança, ES; e Claudio Oliveira que vive em Votouro (Simonian, 1993:184).

Durante a construção da barragem, os Guarani se deslocaram para outras áreas, retornando somente no período posterior, quando estava sendo feito o reflorestamento de espécies exóticas (*Pinus sp.* e *Eucalipus sp.*), como medida compensatória à implantação do empreendimento, numa área destinada pela CEEE para proteção ambiental. Segundo Montagner (2003: 133),

os índios Sebastião Narigüi- na língua guarani, narigüi significa mosquitinho- e Vergílio ajudaram a limpar a mata, cortar e depois reflorestar a área que foi desapropriada para a construção da Usina. Nessa época, os índios que aí moravam não mantinham contato com as outras pessoas que moravam na localidade de Salto do Jacuí.

Na década de 70, Benito de Oliveira e sua família, provenientes da Argentina, também residiram no Salto do Jacuí, depois de uma passagem por um período curto na TI Guarita. Segundo Garlet (1994:5), Benito não gostou de ficar residindo numa área juntamente com os **ponge** [expressão utilizada pelos Guarani para denominar a etnia Kaingang] e pelo fato de existir servidores da FUNAI que controlavam a vida dos índios e insistiam para que as crianças frequentassem a escola. Benito- irmão de Juancito- foi um dos primeiros Mbya que saíram da Argentina para procurar um lugar bom para constituir uma **tekoa**, para que depois fosse seguido pelos seus demais parentes²⁹.

A permanência de Benito no Salto do Jacuí, por aproximadamente três anos, exigiu que ele fizesse negociações com os funcionários da CEEE, que em troca exigia-lhe que trabalhasse no plantio de eucaliptos na área (Garlet, 1994:5).

²⁸ O nome da barragem foi uma homenagem a um dos engenheiros-chefes do empreendimento, o engenheiro José Maia Filho, cuja construção da usina data do ano de 1962 (Montagner, 2003).

²⁹ Conforme informação obtida com Ignacio Kunkel.

Em 1993, durante os estudos de identificação e delimitação da TI, a aldeia de Salto do Jacuí era formada somente por uma família extensa, composta por três famílias nucleares: a família de Carlito Pereira e das suas filhas Lúcia e Paula Pereira, essa última, casada com Candino de Oliveira (filho de Juancito), totalizando 15 índios da parcialidade Mbya e Nhandeva. Na época do estudo, a aldeia do Salto do Jacuí estava localizada dentro da área de proteção ambiental da CEEE, ocupando aproximadamente 1.000 m², situada próxima ao lugar denominado de “Casca da do Saltinho”, uma cachoeira que fica na encosta que margeia o rio Jacuí (Freire, 1994).

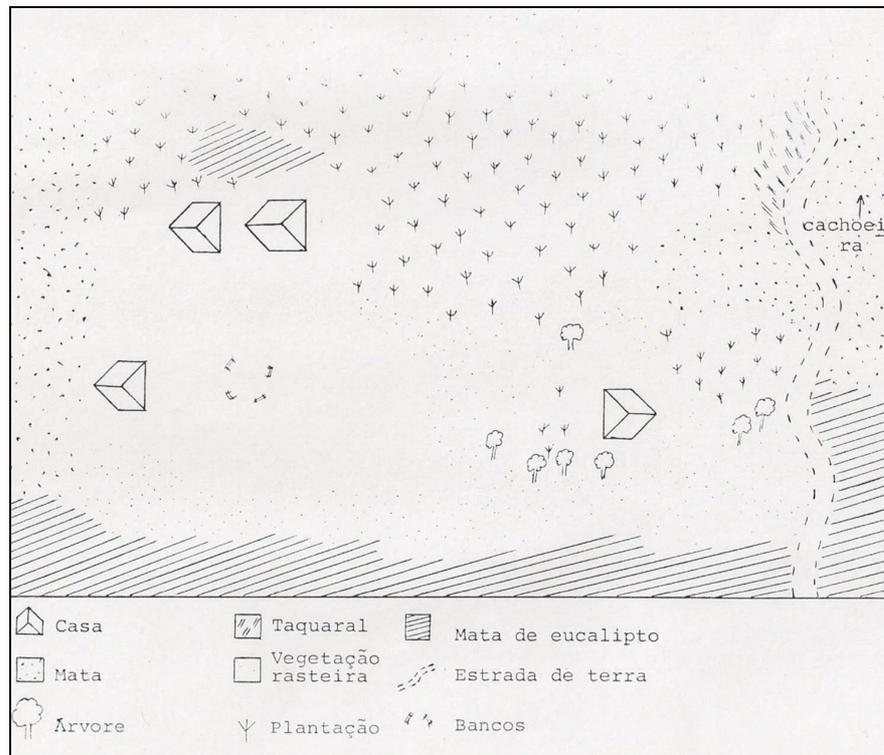


Figura 1: Croqui da **Tekoa Porã**, elaborado durante a realização do estudo de identificação e delimitação como TI, no ano de 1993. Fonte: Freire, 1994.

A TI Salto Grande do Jacuí, denominada pelos Guarani de **Tekoa Porã**, foi criada a partir do Decreto n° 11.775, de 08 de janeiro de 1996, com uma área total de 234 hectares, sendo essa composta por 151 ha de mata nativa, 73 ha de área reflorestada, e 10 ha de roças anuais para consumo da aldeia. Está distante da sede do município, aproximadamente 4,6 km, costeada pelo rio Jacuí, no sentido leste/oeste.

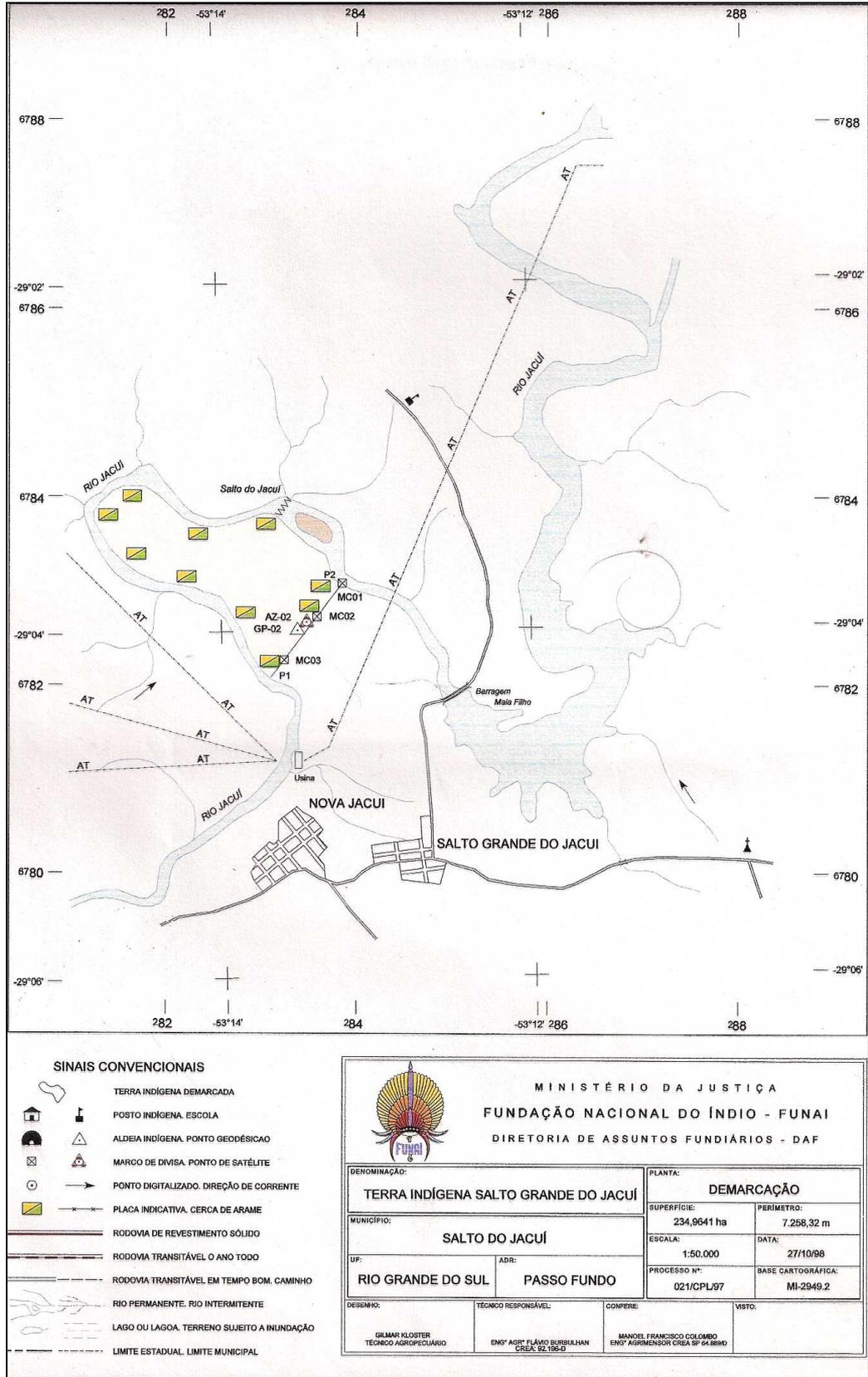


Figura 2: Mapa da TI Salto Grande do Jacuí/RS (Escala- 1:50.000). Fonte: Ministério da Justiça/FUNAI, 1998.

João de Oliveira (Juancito) pode ser considerado uma das figuras centrais na **Tekoa Porã**, onde residiu até o dia do seu falecimento³⁰, cujo nome foi dado à escola indígena, como uma homenagem dos Guarani que conviveram com ele.

Juancito e sua família viviam na Argentina, e seu deslocamento para o Brasil, é o resultado das consequências geradas pela política indigenista argentina, no final dos anos 70, quando o Governo de Misiones passou a intensificar suas ações no sentido de concentrar os Mbya em algumas áreas públicas. Esse processo de redução estatal foi interligado a políticas públicas dentro das áreas indígenas, através de projetos de desenvolvimento, com mecanização agrícola, construções de habitações, Igreja, escola, rede de energia elétrica, saneamento, seguindo o modelo implementado junto aos não-índios. Nesse mesmo período, Dionísio Duarte, então cacique na aldeia, e cunhado de Juancito, que desempenhava o papel de **xondáro ruvicha** [chefe dos soldados], foi nomeado Cacique-Geral na Argentina, uma vez que concordou em estabelecer relações com o Governo. Juancito descontente com tal intervenção e sentindo-se traído por Dionísio, resolveu cruzar o rio Uruguai, para evitar conflitos entre coletivos Mbya (Garlet, 1997: 68).

Segundo Ignacio Kunkel, a saída de Juancito da Argentina foi minuciosamente planejada. Primeiramente, veio seu irmão Benito de Oliveira e seu sobrinho João de Oliveira (**Kondó**), seguido por Francisco Kirimako (**xondáro** [soldado] de Juancito), Aurora Carvalho da Silva (**Tataxi**)³¹, entre outros.

Juancito circulou por diversos lugares no Rio Grande do Sul, como os municípios de Uruguaiana, Quaraí e, em 1981, chefiando três famílias acampou em Santana do Livramento, onde procurou negociar um local que lhe permitisse a reprodução do seu modo de vida, com o sub-prefeito, mas diante de uma solução desfavorável continuou sua caminhada (Freire, 1994).

De acordo com Ignacio Kunkel, ele também constituiu uma aldeia no município de São Miguel das Missões, junto ao arroio Santa Bárbara, mas as casas acabaram sendo queimadas pelos “bombachudos”, expressão que denominou os não-índios descontentes com a sua presença. Juancito permaneceu um tempo no acampamento de Irapuá, município de Caçapava do Sul, Santa Maria e, tempos depois, foi para Osório, participando ativamente do processo de identificação da TI **Nhum Porã** [Lugar Bonito], atual município de Maquiné.

³⁰Juancito faleceu no dia 29 de março de 2006. Ver Pires, 2007.

³¹Sobre a trajetória de Aurora, ver Ciccarone, 2001.

Segundo **Ara Miri** [Marcelina Esquivel], cunhada de Juancito, que o acompanhou na trajetória da Argentina ao Brasil, suas famílias chegaram ao Salto do Jacuí, no ano de 1995, onde já estava residindo Candino de Oliveira. Somente, a partir de 1997, é que se deu o deslocamento de mais famílias Guarani, provenientes da TI Guarita, motivados pelo deslocamento de **Karai Iapuá** [Luiz Natalício].

Dentro da TI tem um local denominado de “Cascata do Saltinho”, caracterizado por suas belezas naturais, cujas quedas d’água formam piscinas naturais, circundada de grandes paredes rochosas. De acordo com o relato de alguns Guarani, Juancito afirmava que nesse local, especificamente, habitava um povo das pedras, que havia lhe dado permissão para que pudessem coabitar. Cabia aos Guarani, estabelecer relações de respeito e reciprocidade com esses seres, para que não desencadeasse alguma reação por parte de **itaja** [dono da pedra]³².

De acordo com os dados obtidos junto a FUNASA, atualmente, a **Tekoa Porã** é composta por 37 famílias e 134 pessoas, podendo variar para mais ou para menos, conforme o fluxo de entrada e saída de pessoas e/ou famílias.

A partir das redes societárias da **Tekoa Porã**, a etnografia se expandiu para a **Tekoa Ka’aguy Poty** [Flor da Mata], município de Estrela Velha/RS, **Tekoa Koenjù** [Aldeia do Alvorecer], município de São Miguel das Missões/RS e a **Tekoa Tamandua**, município de 25 de Mayo, Província de Misiones, Argentina³³.

No caso da **Tekoa Ka’aguy Poty**, a decisão por expandir a etnografia foi fundamentalmente pela demanda para minha atuação como antropóloga-coordenadora do estudo do Componente Indígena, com o objetivo de avaliar os impactos ambientais e sócio-culturais decorrentes da implantação de quatro pequenas centrais hidrelétricas, no rio Jacuizinho, na região do Alto Jacuí. Além disso, eram constantes os encontros com os Guarani que residem nessa área, tendo em vista, as suas relações (parentesco e afinidade) com os Guarani residentes na **Tekoa Porã**, ocorrendo um fluxo permanente para participação de festas, jogos de futebol, reuniões políticas e busca por tratamento xamânico.

³² Ver mais detalhes, capítulo 6.

³³ A Província de Misiones está situada ao extremo nordeste da Argentina, uma das menores, com aproximadamente três milhões de hectares, representando 1,1% da superfície desse país, caracterizada por sua biodiversidade, tendo em vista, a existência de remanescentes do Bosque Atlântico do Alto Paraná (Keller, 2008; Wilde, 2008). A maioria da população Guarani é da parcialidade Mbya, procedente da região Oriental do Paraguai, especialmente, do centro-oriental, também denominada de Guairá (Seró & Kowalski, 1993).

A **Tekoa Ka'aguy Poty**³⁴ também está localizada na região do Alto Jacuí, distante 26 km da **Tekoa Porã**. Segundo o cacique João Paulo Acosta, a denominação da área, refere-se às flores que compõem a paisagem durante a Primavera.

Segundo Gobbi (2008), do ponto de vista sociológico, o coletivo da **Ka'aguy Poty**, pode-se dizer **jojoapy kuéry**, traduzido por um dos irmãos que ali reside como “os que vieram um depois do outro”. Nessa aldeia reside uma única família extensa, composta de sete famílias nucleares, num total de 27 pessoas, guiada e orientada pela genitora, Catarina Duarte. Ao seu lado, reside três dos seus quatro filhos homens³⁵: João Paulo, Eduardo (e respectivas noras) e Alex, e suas três filhas mulheres: Zulma, Nilza e Maria, incluindo seus netos e suas netas.

Anteriormente, ao deslocamento da família, todos residiam na TI Varzinha, no município de Caraá/RS, local esse marcado pelo episódio do falecimento do pai e líder religioso Perumi (Mario Acosta). Cabe apontar que, como referimos acima, Perumi indicava a aldeia do Salto do Jacuí como o local do seu nascimento. Ainda em vida, soube da possibilidade de retornar a essa região, o que segundo relataram seus filhos estava bastante contente, pois havia sonhado com a área, onde constituiria sua nova aldeia, mas acabou falecendo, antes mesmo da definição dos trâmites burocráticos da sua cedência para os Guarani.

Diferentemente de ambas as áreas indígenas referidas, onde a etnografia buscou contemplar a universalidade dos coletivos Guarani que lá residem, a **Tekoa Koenjù** e a **Tekoa Tamandua** se inserem enquanto universo de pesquisa, através da expansão de uma rede de parentesco específica. Neste sentido, a partir da relação estabelecida com a família de **Kerechu Miri** [Elza Ortega], residente na **Tekoa Porã**, se buscou ampliá-la através de visitas pontuais ao seu filho **Kuaray Poty** [Sandro Ariel Ortega], cacique na **Tekoa Koenjù**, bem como, Dionísio Duarte e Aurora Almeida, ex-sogros de **Kerechu**, residentes na **Tekoa Tamandua**. Além disso, essa última também tem grande importância, uma vez que corresponde à área indígena de procedência da maioria das famílias que está, atualmente, em Salto do Jacuí, portanto interligadas por diversas redes de parentesco.

³⁴ Há outras referências para denominação da área indígena, na língua guarani, como **itaixy** (Ladeira & Matta, 2004) ou **tata'itchi** (Mello, 2006), referindo-se as pedras que correm e rolam no local (Gobbi, 2008).

³⁵ No ano de 2011, Claudio Acosta, o filho mais velho de Catarina Duarte, mudou-se para uma aldeia no município de Torres/RS, para assumir a função de professor indígena, bem como, sua esposa foi contratada como merendeira.



Figura 3: Mapa dos municípios onde estão localizadas as áreas indígenas pesquisadas.

1.4. O exercício etnográfico: tempos descontínuos e múltiplos deslocamentos

A presente etnografia foi marcada por tempos descontínuos, o de formação acadêmica, o de militância, o de técnica, o de cidadã, entre outros, o que me permitiu construir uma trajetória de antropóloga preocupada com a causa e a questão Guarani, em seus esforços de continuidade de uma comunidade de identidade. Ora como estudante, ora como técnica, entendo que de uma presença (mal) necessária, foi possível construir o consentimento ético, senão ideal, ao menos negociado e dialogado em diversas etapas de pesquisa.

Nessa trajetória, principalmente, reconheço o acúmulo de conhecimento adquirido durante a minha trajetória profissional, através da coordenação de políticas públicas de etnodesenvolvimento junto aos coletivos Mbya Guarani. Nesse período, além do exercício antropológico nas comunidades Guarani, exerci o papel de mediadora, estabelecendo relações com diversos atores sociais (indígenas e não-indígenas), o que me possibilitou conhecer também as táticas dos Guarani na sua relação com o Estado, visando a garantia dos seus direitos indígenas.

Justamente por essa relação anterior e, especificamente, com os Guarani na **Tekoa Porã**, onde participei ativamente na implementação direta de diversas ações no âmbito de projetos da EMATER/RS-ASCAR, não foi difícil optar por uma nova inserção etnográfica, porém numa posição de pesquisadora. Apesar dessa “mudança de identidade”, ou seja, de uma técnica (servidora do Estado) para uma estudante de Antropologia (da Universidade), eu tinha a convicção de que os Guarani não me identificavam somente como alguém que “trazia recursos materiais”, mas sim como uma aliada³⁶ que, por longo tempo, de uma forma ou de outra, os acompanhava em muitas de suas lutas.

Com tal escolha feita, defini que o meu trabalho de campo seria realizado através do meu convívio cotidiano com os Guarani, residindo dentro da aldeia. Não se pode deixar de apontar que, a ciência antropológica se constituiu como tal, através desse método de investigação. Os primeiros antropólogos, nas décadas iniciais do século XX, como Malinowski, tiveram um papel central na legitimação do pesquisador de campo, cujos dados levantados sobre os ditos “povos exóticos”, produziram interpretações culturais por meio de intensas experiências de pesquisa (Clifford, 1998: 20-21).

O primeiro passo foi retornar à aldeia, tendo como expectativa pedir autorização para a realização da pesquisa, através do detalhamento dos seus objetivos e, para tal cumprimento, permanecer na aldeia. Exatamente completado um ano e um mês da última vez que havia estado na aldeia, no dia 25 de agosto de 2009³⁷, eu e o meu marido Felipe viajamos de Porto Alegre para Salto do Jacuí. O aviso de minha visita, eu havia feito, semanas anteriores, quando encontrei **Karai Iapuá**, conselheiro Guarani representante da comunidade, numa reunião do CEPI³⁸.

Chegando à cidade, após o almoço, nos encaminhamos para aldeia e, logo antes da entrada da estrada que lhe dá acesso, avistamos justamente **Karai Iapuá**, assim como outros Mbya, sentado em frente a um mini-mercado, com sacolas de compras. Prontamente, me reconheceu e, como eu estava com uma caminhonete, já levando alguns pertences para

³⁶ A busca de aliados entre os não-índios sempre foi uma estratégia dos Guarani para o apoio as suas causas (Garlet, 1997; Pires, 2007).

³⁷ Nesta oportunidade, dentro do projeto de ATER Guarani, eu havia participado juntamente com o Escritório Municipal de Salto do Jacuí da EMATER/RS-ASCAR de uma discussão sobre manejo ambiental e produção de alimentos, solicitado pelos Guarani mais jovens da comunidade, tendo em vista, a sua preocupação com a abertura de novas áreas para a realização de suas roças tradicionais.

³⁸ Sobre o CEPI, ver capítulo 4.

aldeia³⁹, num tom de brincadeira, me perguntou se eu estava me mudando para lá. Respondi que sim, mas após uma longa risada, disse que não poderia acreditar. Oferecemos carona a eles, **Karai Iapuá** foi sentado na frente com Felipe, e eu na caçamba juntamente com duas mulheres, duas crianças de colo e um idoso. Observei que, ao longo do trajeto, a área vizinha a TI, pertencente à CEEE, estava toda cercada, dificultando o trânsito de veículos, problema esse mais tarde expresso pelos próprios Guarani. Ao passarmos pelo local onde está localizada a **opy** [casa de rezas] e aonde residia a família de Juancito, percebi que não havia mais moradores, e perguntei as mulheres que estavam comigo, se não estava mais na aldeia. Uma delas respondeu que Candino e sua família haviam se mudado para Santa Catarina. Naquele momento, fiquei um pouco preocupada, pois se tratava da família que mais eu tive contato anteriormente⁴⁰. Ao chegarmos junto ao Posto de Saúde, os Guarani dirigiram-se para suas respectivas casas, e **Karai Iapuá** me apontou a casa do cacique **Karai Miri** [José Fernandes], que é casado com uma de suas filhas. Eu não me recordava dele, mas nos aproximamos da sua casa e, logo apareceu sua esposa **Ywá** [Rosalina Natalício], que determinou a uma menina que trouxesse bancos e avisasse ao cacique sobre a nossa chegada. Ele estava trabalhando no roçado, pois já era época para o plantio das roças e, ao se aproximar, logo foi perguntando “o que nós trazíamos?”. Expliquei meu afastamento da EMATER/RS-ASCAR e do meu interesse de estar junto deles para a realização da minha pesquisa do curso de doutorado e, confesso que busquei da melhor forma que encontrei no momento, relatar seus objetivos, pedindo-lhe se era possível morar na aldeia. Imediatamente respondeu de maneira afirmativa, que não havia nenhum problema, mas no seu semblante estava retratada a dúvida se isso realmente iria acontecer.

Quanto a sua pergunta inicial, falei que não trazia nada em termos materiais, mas que em troca a dívida recebida, me colocava a inteira disposição para ajudar naquilo que fosse demandada pela comunidade. **Karai Miri** prontamente me relatou a importância da ampliação da TI, pois considera a área pequena e ainda há mato disponível no seu entorno. Outra questão levantada foi em relação à quantidade de eucaliptos que tem dentro da TI, e que há bastante tempo aguardam autorização dos órgãos competentes para o corte, pois segundo ele “mata tudo que está em volta”. Após a conversa, ele nos acompanhou até a caminhonete, pois lhe comunicamos que já havíamos trazido alguns pertences e, até o nosso retorno, pediu

³⁹ Como não possuía automóvel próprio, aproveitei o empréstimo feito por minha mãe, e levei uma bicicleta, como forma de me locomover da cidade à aldeia, barraca, liquinho (gás), fogareiro, colchão, cobertores e uma lanterna, já que não existe luz elétrica na aldeia.

⁴⁰ Ver mais detalhes, capítulo 6.

que os colocasse dentro da casa de artesanato, que está desativada⁴¹, ao lado do Posto de Saúde, para que depois nos alojássemos em alguma das casas desocupadas na aldeia. Ainda antes de retornarmos para Porto Alegre, pedi permissão para mostrar a Cascata do Saltinho para Felipe e, quando chegamos lá, **Ara Poty** [Maria Antonia Ortega] e sua irmã estavam lavando roupas. **Ara Poty** se mostrou alegre por minha presença e, em poucas palavras, lhe falei sobre minhas intenções de ficar na comunidade, o que logo comentou que seria importante para todos. Nos despedimos com o propósito de retorno na semana seguinte.

Cabe apontar que, apesar das inúmeras pesquisas etnográficas realizadas junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, somente alguns pesquisadores relataram situações contextuais que envolvesse, especificamente, a **Tekoa Porã** (Garlet, 1997; Ikuta, 2002; Pires, 2007). Nos últimos anos, pelo menos as etnografias junto aos Guarani, no âmbito do PPGAS/UFRGS, têm sido realizadas junto a jovens lideranças que cada vez mais tem ocupado espaços de contato interétnico, inclusive a própria Universidade, bem como, os coletivos Guarani nas áreas indígenas localizadas na região metropolitana, principalmente, orientadas pelo professor Dr. Sergio Baptista da Silva (NIT/UFRGS) (Tempass, 2005; 2010; Gobbi, 2008; Prates, 2009; Pradella, 2009). Já os coletivos Guarani na **Tekoa Koenjù** também vivenciaram a experiência com pesquisadores, fortemente, estimulados pelas pesquisas desenvolvidas pelo professor Dr. José Otávio Catafesto de Souza (LAE/UFRGS) na região das Missões (Ávila, 2005; Pires, 2007; Moraes, 2010). Apesar dessa ampla produção etnológica e etnográfica sobre os Guarani no Estado pode-se afirmar que ela tem se constituído em determinados *locus* centralizados, envolvendo diversos pesquisadores, mas com uma ampla possibilidade de expansão dessas redes societárias e na busca de outras⁴², como no caso da **Tekoa Porã**, também um dos motivos dessa escolha. Além disso, outra questão que merece uma reflexão é que a própria escolha do *locus* também incide diretamente sobre a proposta metodológica, isto é, de ir e vir a uma determinada área ou de realizar uma inserção através da convivência cotidiana com os coletivos Guarani. Não se tem aqui a pretensão de hierarquizar ao valorar tal e qual método, mas que tal escolha, a partir do ponto de vista da minha experiência, apresenta desafios, mas ao mesmo tempo, constitui relações de maior proximidade. Falar em desafios tem o mesmo sentido das provações, conforme apontam os Guarani, que fazem parte de qualquer caminhada, mas, ao mesmo tempo, norteadas pela eterna dúvida de qual o limite da sua inserção na vida cotidiana dos Guarani.

⁴¹ Atualmente, está sendo utilizada como secretaria e cozinha da escola indígena.

⁴² Ver Assis, 2006.

Essa fronteira vai se tornando extremamente fluída, a partir do momento em que se está vivendo na aldeia, realizando as mesmas atividades cotidianas dos Guarani, compartilhando das suas relações, ou seja, da sua com-vivência, no sentido de estar junto com eles (Bergamaschi, 2005). A sua postura, seu jeito de agir e estar, como sentar ao redor do fogo, tomar chimarrão, compartilhar da comida do Guarani, ouvir e saber colocar a palavra são permanentemente observados pelos Guarani, na qual constitui o próprio lugar que será ocupado pelo(a) antropólogo(a) na relação com eles. A partir dessa observação que me foi dado um nome em guarani, cujo processo iniciou na **Tekoa Porã**, com o levantamento de algumas hipóteses pelos Guarani, mas se efetivou na **Tekoa Koenjù**, quando no encontro com Dionísio Duarte me impôs o nome de **Kerechu Re Te**⁴³. Muitos Guarani passaram a me chamar de **Kerechu**, mas para alguns, uma **señora** [mulher branca] e/ou **jurua** não poderiam ter um nome em guarani. A abertura dos Guarani, para aquele que categorizam como “outro” (no caso eu mesma e Felipe), foi sendo percebida ao comparar com a relação que eles estabeleciam com outros não-índios, que também fazem parte do seu convívio, como os profissionais de saúde e da educação que atuam dentro da aldeia. Portanto, demonstrando a relação de interdependência existente entre a imagem que se faz de si e a imagem que se faz desses “vários outros” (Novaes, 1993).

Outra questão que ainda merece ser destacada é que em nenhum momento da minha com-vivência junto aos Guarani, me foi perguntado o que fazia o(a) antropólogo(a) ou para que ou a quem serviria a pesquisa que estava realizando na **Tekoa Porã**. Somente fui questionada, algumas vezes, pelos Guarani que residem na **Tekoa Ka’aguy Poty**, mas considero que se tratava de uma “disputa” para estabelecer uma aliança, como já possuíam com outros pesquisadores. Isto acabou sendo diluído quando a etnografia também se expandiu para a sua aldeia, durante a realização do Componente Indígena.

A partir do meu olhar sobre qual o papel da Antropologia e, especificamente, da Etnologia Indígena, estar realizando uma pesquisa de doutoramento, ou seja, estar pesquisadora, não se sobrepôs ao ser aliada na luta dos Guarani. Portanto, a relação estabelecida com os Guarani foi (e sempre será) de reciprocidade, independente dos papéis desempenhados ao longo da minha trajetória (acadêmica e profissional).

Durante quase toda a realização do trabalho de campo, a viagem para o município de Salto do Jacuí se deu através de ônibus, onde partindo de Porto Alegre, poderia ser feita de

⁴³ Felipe também foi nominado de **Vhera Pya’ Guaçu**.

duas formas: uma linha semi-direta, pelo município de Soledade, nas segundas, quartas e sextas às 19h, chegando por volta 01: 30min da madrugada, ou uma linha direta, diariamente às 8h, com destino ao município de Sobradinho, aonde às 12h se pegava outro ônibus para Salto do Jacuí, chegando às 13: 30min. Essa segunda opção foi o caminho feito por todas as vezes que me desloquei de ônibus, onde após a chegada ao município ainda era necessário pegar um táxi ou carona para chegar à aldeia.

Por experiência anterior, decidi que, pelo menos, nos primeiros dias da minha inserção em campo, fosse realizada com a presença de Felipe. Isso porque, durante a minha participação no diagnóstico sobre o uso de bebidas alcoólicas, mesmo conjuntamente com outra antropóloga, senti as dificuldades enfrentadas pelas mulheres pesquisadoras solteiras, na relação com os Guarani. Por um lado, a nossa interlocução acaba se restringindo ao universo masculino, uma vez que os homens têm o papel de dialogar com os não-índios e, portanto, são conhecedores da língua portuguesa. Mas, do ponto de vista dos Mbya, uma mulher não poderia andar sozinha (Assis, 2006), o que acaba gerando outras interpretações, tanto dos homens quanto das mulheres, sobre a nossa presença na aldeia⁴⁴. Por outro lado, estar na companhia do Felipe, enquanto “uma família”, me viabilizou a abertura ao universo feminino, algo que durante toda minha trajetória, muito pouco tive acesso. Neste sentido, considero que nessa pesquisa a interlocução com homens e mulheres, crianças, jovens e adultos tenha se dado de forma equilibrada, ainda mais que, quanto mais fazíamos parte do seu convívio, mais aprofundávamos nossas relações de confiança, permitindo assim tratar de questões que, na maioria das vezes, não é revelada aos não-índios.

No dia 31 de agosto de 2009, eu e Felipe viajamos para Salto do Jacuí, rumo ao “desconhecido”, teoricamente, preparados para o desapego dos “confortos” da cidade, da nossa casa, das nossas relações, mas com a convicção de nossas escolhas, abertos para experimentar outra forma de estar, junto com os Guarani.

Chegamos à aldeia pela parte da tarde, e ficamos aguardando no Posto de Saúde a recepção de algum Guarani. Enquanto aguardávamos a indicação do local que iríamos nos alojar, brincamos com algumas crianças que estavam no horário do intervalo da escola. **Karai Miri** e **Ywá** se aproximaram e indicaram uma casa desocupada, mais ao fundo da aldeia, distante das demais. **Ywá** levou uma vassoura para fazer a limpeza da casa, enquanto

⁴⁴ Vietta (1992) relatou suas dificuldades, enquanto mulher, para a realização do seu trabalho junto aos Guarani no Rio Grande do Sul, que vincularam seu interesse neles a uma pretensão de casamento por parte da antropóloga.

carregávamos os pertences deixados na casa de artesanato, o que foi ajudada por Beatriz, sua filha mais velha, que se encarregou do lixo acumulado em frente à porta da casa. A casa, assim com as demais da aldeia e de outras áreas Guarani no Estado, foi construída através de um programa governamental⁴⁵. Não existe banheiro dentro das casas, havendo módulos sanitários (pia, vaso sanitário e chuveiro) espalhados em quatro lugares distintos, localizados próximo a um aglomerado de casas. O acesso à água se dá por torneiras do lado de fora cada casa, havendo um poço artesiano e um reservatório no início da aldeia, onde a energia elétrica existente é única e exclusivamente para o funcionamento da bomba d'água⁴⁶.

Como já estava ao entardecer, rapidamente, todos se despediram e fomos organizando nossas coisas, antes do fim da claridade que ainda restava. Depois do nosso lanche, por volta das 20h, começamos a ouvir cantos, cuja voz masculina se destacava, seguida por vozes femininas, mas eram totalmente diferentes dos apresentados aos não-índios ou gravados em CD. Comentamos, entre nós, a força das palavras proferidas e dos cantos, já que a **opy** está localizada bem distante de nossa casa, e salientei para Felipe que não conhecia nenhum **jurua** que havia sido convidado no Rio Grande do Sul a entrar na casa de rezas, durante a realização de um ritual. Imediatamente, me lembrei da fala do colega e amigo Ignacio Kunkel, que quando dormíamos na aldeia, na primeira noite, os Mbya iam até a **opy** rezar e se aconselhar com suas divindades se a presença e/ou intenção trazida de fora era de “coração” (leia-se verdadeira). Ao amanhecer do dia seguinte, se nenhum Guarani viesse ao seu encontro era porque você não era bem-vindo, como uma espécie de rito de iniciação. Confesso que tal lembrança me deu certo medo, não por duvidar dos meus propósitos, mas como diz o provérbio popular “o inferno está cheio de boas intenções”, mas por saber exatamente qual o lugar ocupado pelos **jurua kuéry** na vida dos Mbya. A reza foi até por volta da meia-noite, horário esse que identificamos, pois durante toda a noite lutamos contra as pulgas e os mosquitos que havia na casa. Aliás, após inúmeras tentativas “ecologicamente corretas” para acabar com as pulgas que haviam tomado conta da casa, por estar muito tempo abandonada e ter servido como galinheiro, fomos obrigados a pulverizá-la com veneno, vencendo assim a primeira provação da nossa estadia.

⁴⁵ Ver mais detalhes, capítulo 5.

⁴⁶ Em algumas casas têm energia elétrica, pois os próprios Guarani adquiriram fios e fizeram “gato”, a partir do transformador colocado pela FUNASA, que devido às más condições da rede, se torna um alvo fácil para um eventual curto-circuito.

No dia seguinte, fomos recebendo visitas de diversos Guarani, curiosos pela nossa presença, pouco falavam, mas observavam tudo atentamente. Tomavam chimarrão e seguiam o ritmo das suas vidas, o que para nós também significava a nossa aprovação na aldeia.

Outra questão que deve ser destacada é que quando defini residir na aldeia, não sabia da existência ou não de casas desocupadas que poderiam servir como alojamento, portanto havia decidido levar um material de acampamento, optando assim, por não permanecer em alguma casa junto a uma família específica. Por um lado, porque fazer parte de um mesmo “assento de fogo”, ou seja, comer com e comer como, poderia resultar no meu aparentamento com um determinada família e/ou coletivo (Fausto, 2002). E isso, por outro lado, me identificaria a esse coletivo⁴⁷, o que poderia inviabilizar meu acesso ao diálogo e convívio com os demais. Geograficamente, minha casa estava mais próxima a um coletivo, porém isso não gerou dificuldades na minha circulação entre todas as famílias Guarani e, permanentemente, recebia a visita de crianças [kiringué], que gostavam de ir desenhar com os materiais que havia levado para aldeia, de mulheres que haviam me incluído nas suas relações e de homens, que além do cacique, era frequentada somente pelos jovens solteiros.

Minha presença na aldeia não foi contínua, sendo intercalada por viagens a Porto Alegre para cumprimento de determinados compromissos, inclusive, me permitindo a organização e reflexão sobre os dados coletados em campo. A maioria do trabalho de campo foi realizada com a presença de Felipe, mas tive períodos em que estive sozinha, bem como, acompanhada por outros pesquisadores ligados ao LAE/UFRGS, bem como, uma grande companheira de caminhada Neidi Friedrich⁴⁸.

A pesquisa foi feita nos seguintes períodos, no ano de 2009: 31 de agosto a 16 de setembro, 07 a 19 de outubro, 05 a 18 de novembro, 30 de novembro a 04 de dezembro e 11 a 19 de dezembro; no ano de 2010: 25 de janeiro a 05 de fevereiro, 27 de fevereiro a 05 de março, 14 a 22 de abril, 28 e 29 de maio; 6 a 8 de julho; 6 a 29 de agosto, 17 a 24 de outubro, 30 de novembro a 05 de dezembro e 17 a 20 de dezembro, e, no ano 2011: 09 a 13 de janeiro; 27 a 30 de janeiro; 25 a 27 de março; 16 a 19 de novembro.

O cotidiano na aldeia tinha seu ritmo e tempo totalmente distintos ao da cidade. O despertar se dava logo ao nascer do sol, já que nos recolhíamos bem cedo, por não ter energia

⁴⁷ Ver mais detalhes no capítulo 6.

⁴⁸ Neidi é graduada em enfermagem e está desenvolvendo sua pesquisa sobre as **kunha karai** [liderança religiosa feminina], no curso de doutorado em Educação, na UFRGS.

elétrica, exceto nos momentos em que ficávamos conversando sentados ao redor do fogo. Desde os primeiros dias da nossa presença na aldeia, **Vhera Poty** [Ralf Ortega] demonstrou preocupação em “assentar o fogo” em nossa casa, indo juntamente com Felipe ao mato para buscar lenha, e o mantendo aceso para o preparo de nossos alimentos.

Após tomarmos café, eu sempre caminhava até o centro da aldeia⁴⁹, pois desde muito cedo se reuniam muitos Guarani, tanto os que buscavam atendimento médico (segundas, quartas e sextas-feiras)⁵⁰ quanto os que frequentavam as aulas do ensino fundamental ou de jovens e adultos. Nesse local tomávamos chimarrão e, pelo trânsito de muitos Guarani, sempre surgia uma conversa ou outra sobre os mais diversos assuntos, aonde eu aproveitava para marcar uma visita à unidade residencial ou combinar alguma atividade para aquele dia.

A equipe de saúde é formada por oito profissionais: um motorista, uma médica⁵¹, uma enfermeira, dois técnicos de enfermagem⁵², dois agentes indígenas de saúde e um agente indígena de saneamento, contratada através do convênio entre a FUNASA e a Prefeitura Municipal de Salto do Jacuí. Já a Escola Estadual Indígena Karai João de Oliveira possui uma diretora e uma professora não-indígena, um professor, uma merendeira e um funcionário de serviços gerais indígena. Neste sentido, procurei estabelecer uma relação próxima com os profissionais não-índios da área da saúde e da educação, dialogando sobre a pesquisa que estava realizando e me colocando à disposição para contribuir no trabalho que desenvolvem na comunidade.

Já os Guarani, bem cedo pela manhã, ficavam em suas casas, ao redor do fogo, tomando chimarrão e conversando entre si, preparando-se para as atividades do dia. Durante **Ára Pyau** [começo do ano novo]⁵³, saíam homens, mulheres e crianças para o trabalho nas roças, bem como, algumas mulheres, incluindo todas as faixas etárias, se dividiam para

⁴⁹ Os Guarani consideram o “centro da aldeia”, o local onde estão localizados o Posto de Saúde e a Escola, onde existe um espaço com eucaliptos e bancos construídos por eles mesmos, permitindo a sombra, em momentos de reuniões na e da comunidade.

⁵⁰ Nas terças e quintas-feiras, a equipe de saúde faz o atendimento aos Kaingang que também residem no município de Salto do Jacuí.

⁵¹ A médica foi contratada somente em outubro de 2010, após uma série de reivindicações por parte dos Guarani e dos demais profissionais que integram a equipe de saúde. Os recursos eram mensalmente repassados da FUNASA à Prefeitura Municipal, mas justificava-se a não-efetivação do contrato pela falta de profissionais interessados em atuar junto aos indígenas e o baixo salário, em torno de R\$ 6 mil reais, para uma carga horária de trabalho de 20 horas/semanais. Do tempo transcorrido até a contratação da médica permitiu que com o saldo em depósito na Prefeitura fosse adquirida uma caminhonete modelo 4x4, para fazer o deslocamento da equipe e de pacientes. Entretanto, a médica foi despedida por problemas com o uso de bebida alcoólica, no período que eu estava realizando a bolsa sanduíche do curso de doutorado na Argentina.

⁵² Darci e Flávio trabalham na aldeia, desde o ano de 2000, quando na prática o atendimento de saúde nas áreas indígenas passou a ser responsabilidade da FUNASA.

⁵³ Ver mais detalhes no capítulo 2.

preparo do alimento, cuidado das crianças e lavagem das roupas. Por volta das 10 horas, sempre era feita a primeira refeição do dia, cuja preferência era pelo **reviro** [farinha de trigo cozida na panela, semelhante a uma farofa] ou **xipa** [massa de farinha de trigo frita]. Ao longo do dia, sempre se observou o envolvimento dos Guarani com o artesanato, seja na procura de matéria-prima como na confecção de **ajaka** [cesto], **mboi** [colar], **vixoranga** [escultura de animais talhada na madeira], **guyrapa** [arco], flecha, anel, pulseira, brinco, entre outros. Raramente, os homens saíam para caçar, apesar da disponibilidade de animais na área como **guaxu** [veado], **xi'y** [quati], tatu e alguns **guyra** [ave]. Já a pesca, acessível somente quando as comportas da barragem estão fechadas, era apreciada por todos, tornando-se uma atividade diária. Em inúmeras vezes, acompanhei as pescarias juntamente com as mulheres solteiras, sendo um momento de muita alegria, principalmente, nas situações em que os peixes comiam nossas iscas feitas de farinha de trigo e retornavam para o rio. Sempre voltávamos com as sacolas cheias de peixes, prontos para serem preparados. Os Guarani fazem referência, até hoje, dos impactos na sua atividade de pesca, decorrentes da construção da barragem, uma vez que a maior parte do tempo as comportas estão abertas⁵⁴.

A circulação dos Guarani na cidade do Salto do Jacuí também era uma rotina, seja feita à pé, de bicicleta, carona ou de táxi, cujos motivos eram os mais diversos: atendimento de saúde no hospital e consultório odontológico, recebimento de benefícios (Bolsa-Família, aposentadoria, auxílio-maternidade, doações), aquisição de bens de consumo e acesso à internet nas *lan house*, cuja prática tem sido cada vez mais difundida entre os mais jovens. Antes do entardecer, era feita a segunda e, última refeição, com os alimentos que estão disponíveis no momento. Já ao anoitecer, assim como ao amanhecer, os Guarani tomavam chimarrão ao redor do fogo e conversavam entre si. O ritual na **opy** acontecia sem uma rotina determinada e a participação era feita de acordo com a vontade de cada um, indo até a madrugada do dia seguinte.

O final de semana, além dos afazeres cotidianos, era reservado um tempo às partidas de futebol, envolvendo adultos⁵⁵, que revelavam à habilidade dos Guarani com a bola, e, em

⁵⁴ Segundo o relato de Tania Marisa Treviso, extensionista social do Escritório Municipal do Salto do Jacuí da EMATER/RS-ASCAR, inicialmente, a abertura das comportas era alertada à população através do toque de uma sirene. Numa das situações, oito Guarani haviam saído de barco para pescar e foram surpreendidos pela água, onde felizmente não teve nenhum ferido. Neste sentido, Tania juntamente com uma comissão de Guarani buscaram um acordo com a CEEE, a fim de evitar novas situações como essa. De acordo com o Termo de Ajuste de Conduta, ficou determinado que a cada 30 minutos a CEEE fará a abertura de 20 cm de uma comporta. Uma vez que a aldeia está distante 3,5km, visivelmente a água será percebida pelos Guarani. Realmente, nenhum outro episódio foi referido pelos Guarani.

⁵⁵ Já as crianças jogavam diariamente no intervalo e ao final das aulas.

algumas situações, os “destaques” eram convidados a jogar em outros times de Guarani, de acordo, com a importância do campeonato. Empurrados pela torcida de mulheres e crianças, atentas a cada jogada, os homens sempre treinavam para os campeonatos com times de outras aldeias, geralmente, realizados nas festas de final de ano e do dia do índio, bem como, com times da cidade⁵⁶. No dia 18 de abril de 2009, na primeira festa comemorativa ao dia do índio, realizada na **tekoa**, foi inaugurado o campo de futebol, construído com recursos da Prefeitura Municipal de Salto do Jacuí. Na **tekoa** também estava sendo formado um time de futebol feminino, mas como não existiam jogadoras suficientes, elas contavam com as suas relações com as mulheres da **Tekoa Ka’aguy Poty** para eventuais partidas com times da cidade. Além do futebol, domingo era o dia em que ocorriam as reuniões da comunidade, para discussões de assuntos internos e tomadas de decisões sobre temas que deveriam ser negociados internamente e com os **jurua**⁵⁷.

Quando já estava residindo na aldeia, fui alertada por um dos servidores da FUNAI que eu deveria pedir autorização para ingresso na terra indígena, através da Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas, FUNAI/Brasília. Me relatou que junto a Coordenadoria Regional de Passo Fundo⁵⁸, não havia nenhuma autorização consentindo antropólogo(a)s à ingressarem nas áreas indígenas e, conseqüentemente, para a realização de suas pesquisas. Apesar do meu entendimento que a legislação nacional e internacional garante a autodeterminação dos povos indígenas e, portanto, por si só basta o consentimento (leia-se também entendimento) da comunidade, encaminhei o pedido formal a FUNAI, em março de 2010⁵⁹. Somente no mês de julho, o servidor da FUNAI/Porto Alegre foi designado para averiguar *in locus* o posicionamento dos Guarani sobre a minha pesquisa, cujo convite foi feito para a minha participação, onde conversou com o cacique e alguns representantes das famílias que residem na **tekoa**. Nesse período, **Karai Iapuá** já havia assumido a função de cacique e, ironicamente, falou ao servidor da FUNAI que já havia passado tanto tempo (11 meses) da minha chegada à aldeia, e se eu estava ali até aquele dia era porque a comunidade havia permitido. A partir da visita, o servidor elaborou uma ata, com a assinatura dos Guarani com quem conversou, e encaminhou ao setor responsável dentro do órgão. Até hoje não

⁵⁶ Em 2009, no Campeonato de Futebol de Salão Intermunicipal, os Guarani ganharam o prêmio de melhor torcida, o que compensou a derrota do time de futebol que não possui nenhuma experiência nesse tipo de modalidade.

⁵⁷ Ver capítulo 6.

⁵⁸ A partir do Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, os coletivos Guarani na região sul do Brasil (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) passaram a ser responsabilidade da Coordenadoria Regional da FUNAI-Litoral Sul, no município de São José/SC.

⁵⁹ Conforme Instrução Normativa nº 01/95 PRESI FUNAI, de 29 de novembro de 1995.

recebi a autorização para ingresso na terra indígena, e pelo que tive informação, tal setor foi extinto após a reformulação do órgão. Evidentemente que para mim, por mais que eu já tivesse o consentimento oral da liderança política para a realização da minha pesquisa, essa passaria a se consolidar pelas relações com os demais Guarani, ao longo de todo o empreendimento etnográfico. Cabe apontar que, não disponho de nenhuma autorização escrita para tal.

Além da etnografia nas aldeias, essa também se expandiu para outros contextos, principalmente, o CEPI, um espaço de contato interétnico, onde se dá o diálogo entre as lideranças Guarani (representantes das comunidades frente ao Estado) e os representantes das diversas instituições governamentais e não-governamentais que atuam ou não diretamente com os Guarani. Minha inserção nas reuniões e eventos promovidos pelo CEPI se deu como participação-observante e observação-participante, enquanto exercia a função de antropóloga da EMATER/RS-ASCAR e, posteriormente, como estudante da UFRGS. Sendo uma dessas representantes de instituições governamentais, com a responsabilidade pela execução de políticas públicas de etnodesenvolvimento, a etnografia também se expandiu sobre a prática indigenista da ATER e os coletivos Guarani no Estado.

Para a pesquisa privilegiou-se instrumentos técnico-metodológicos como: revisão bibliográfica sobre o tema; levantamento das políticas públicas de etnodesenvolvimento no Brasil e no Rio Grande do Sul; mapeamento e entrevistas abertas com atores sociais (técnicos, indigenistas e antropólogos) que atuam junto aos coletivos Mbya no Estado; entrevistas abertas e diálogos com os Mbya residentes nas áreas indígenas pesquisadas sobre o tema proposto; uso do diário de campo para registro dos dados etnográficos; e, registro fotográfico, mediante consentimento oral dos Mbya.

Devido meu convívio com os Mbya, aos poucos fui me esforçando para aprender a língua guarani, e sempre fui bastante motivada por eles que, incansavelmente, repetiam a pronúncia correta das palavras. Intercalando palavras na língua portuguesa e guarani buscava a comunicação com os Mbya, mas confesso que minha aprendizagem foi insuficiente para estabelecer um diálogo. Ao fazer visitas nas unidades residenciais de Guarani que pouco ou nada compreendiam da língua portuguesa, sempre fui acompanhada por outro Guarani que se dispunha a fazer a interlocução. Já nas situações em que foram registradas falas na língua guarani, contei com ajuda de **Vhera Poty** e **Kuaray Poty** para fazer as traduções.

1.5. Princípios norteadores da pesquisa

A discussão sobre desenvolvimento não pode ser dissociada da questão da modernidade. Esta última pode ser caracterizada da seguinte maneira: *historicamente*, tem origem temporal e espacialmente identificada, isto é, século XVII, no norte da Europa, envolvida nos processos da Reforma, Iluminismo e Revolução Francesa, cuja consolidação se deu efetivamente no século XVIII, com a Revolução Industrial; *sociologicamente*, caracterizada pelo Estado-Nação e seus traços como reflexividade, descontextualização da vida social do contexto local (Giddens, 1997) e distanciamento do espaço/tempo; *culturalmente*, pela burocratização da vida cotidiana baseada em saberes especializados, ou seja, a racionalização do mundo; *filosoficamente*, a emergência da noção de homem, totalmente separada do mundo natural e divino, e a teoria racional do mundo composto por coisas e seres controlados (Escobar, 2005).

Atingido o estágio mais avançado da modernidade, os efeitos colaterais decorrentes dessa escolha resultaram em riscos, portanto, somos uma sociedade de risco, ou seja, um produto histórico, a imagem refletida das próprias ações humanas e suas omissões, a expressão do grande desenvolvimento das forças produtivas (Beck, 1998).

A noção de desenvolvimento adotada pela sociedade ocidental contemporânea pode ser caracterizada por um conjunto de práticas com os seguintes princípios: o indivíduo atomizado como unidade de referência “social”; a domesticação e a exploração dos recursos naturais sem se preocupar com a sua renovação; o lucro; o mercado mundial; a racionalidade econômica; o pensamento cartesiano, uma concepção linear e objetiva do tempo; e uma mitificação da ciência e da técnica (Perrot, 2008: 222).

Para tanto, na contemporaneidade, as diversas mudanças nas formas de reprodução da vida política, econômica, social e cultural têm levado a uma reformulação dessa noção de desenvolvimento (Ribeiro, 1992).

Não se pode deixar de considerar que, o modelo de desenvolvimento está atrelado à própria visão dualista da sociedade ocidental contemporânea, onde homem e natureza são campos ontologicamente distintos, onde um só tem sentido em oposição ao outro (Descola, 2000). Nessa relação homem/natureza, se podem apontar dois grandes enfoques ideológicos: de um lado, uma visão “biocêntrica” ou “ecocêntrica”, que pretende ver o mundo natural em sua totalidade, com valor em si mesmo, onde o homem está inserido como qualquer ser vivo;

de outro lado, uma visão “antropocêntrica”, onde o homem tem direitos de controle e posse sobre a natureza, sendo que, essa última, não tem valor em si, mas possui recursos a serem explorados pelo homem (Diegues, 1996).

A crise ecológica global, a crise do modelo desenvolvimentista exige uma auto-reflexão da sociedade, cujos riscos tornam-se um tema e um problema para si. Esses mesmos riscos dizem o que não deve ser feito, mas não o que se deve evitar (Beck, 1997; 1998).

Nas últimas décadas, no âmbito das reuniões técnicas que foram realizadas na América Latina e Caribe, a noção de “desenvolvimento sustentável” começou a ser debatida. Nessas reuniões foram sendo levantados os problemas planetários, principalmente, no que diz respeito às consequências dos impactos ambientais decorrentes do modelo ocidental, e da compreensão da escassez e finitude dos recursos naturais. Em suma, o “padrão civilizatório de desenvolvimento” adotado pela sociedade ocidental contemporânea passa a ser considerado insustentável e/ou inadequado do ponto de vista econômico, social e ambiental.

No Relatório de Brundtland publicado, em 1987, se define desenvolvimento sustentável como aquele que “deve satisfazer as necessidades da geração atual sem comprometer a capacidade das gerações futuras para satisfazer suas próprias necessidades”.

No Brasil, esse pretense “novo paradigma da modernidade”, isto é, do desenvolvimento sustentável, resultou no estabelecimento de uma forte associação entre populações detentoras de saberes tradicionais, principalmente, indígenas e a conservação dos recursos naturais. Já, em meados da década de 80, iniciou com os seringueiros ao relacionarem a sua luta política ao discurso enfatizando as preocupações ambientais. Esse processo se impulsionou ainda mais quando, no final do ano de 1988, no estado do Acre, ocorreu uma forte campanha em defesa da preservação da Floresta Amazônica, incluindo diversos atores sociais, entre esses seringueiros, indígenas, ambientalistas, no que foi denominado de “Aliança dos Povos da Floresta”. Além disso, não se pode deixar de referir a reunião de Altamira, em 1989, liderada pelos índios Kayapó contra o projeto hidrelétrico do rio Xingu, tendo em vista, as suas preocupações em relação aos impactos ambientais e sócio-culturais decorrentes desse empreendimento de desenvolvimento⁶⁰ (Carneiro da Cunha & Almeida, 2000; 2001).

⁶⁰ Hoje, mais uma vez esse tema tem tido uma repercussão nacional e internacional com a autorização do órgão ambiental e indigenista para a implantação do projeto hidrelétrico de Belo Monte. Para o tema envolvendo coletivos Guarani na região do Alto Jacuí/RS, ver capítulo 3.

Uma questão que merece ser abordada é que mesmo que, em algumas situações, houve essa apropriação do discurso de desenvolvimento sustentável por parte de povos indígenas (ainda mais amazônicos)⁶¹ e, inegavelmente pela própria política indigenista atual, como será analisado posteriormente, resulta no seu atrelamento ao “mito do bom selvagem”, isto é, os índios como “conservadores naturais da sociedade” (Carneiro da Cunha & Almeida, 2000). Isto constituiu um equívoco, já que para a racionalidade indígena não há uma separação entre natureza e cultura, uma vez que os domínios humanos, naturais e sobrenaturais estão em permanente inter-relação.

Outra questão que não pode ser desconsiderada é a própria política ambiental conservacionista constituída pelo Brasil, a partir dos anos 30, quando foi implantada grande parte das áreas naturais protegidas, tomando o modelo adotado no século XIX pelos Estados Unidos. As chamadas unidades de conservação são necessárias ao próprio modelo de desenvolvimento, uma vez que se delimitam determinados espaços para a preservação do ambiente, sem a presença humana, e o restante é liberado para a busca individual do lucro, por meio da exploração sobre esse ambiente, regulado por uma legislação ambiental (Diegues, 1996). Além disso, grande parte dessas unidades foi constituída sobre territórios tradicionais indígenas, que associado ao desconhecimento do processo histórico vivenciado pelas comunidades indígenas atuais e da sua própria racionalidade (diferente do “mito do bom selvagem”) resultam na negação do seu direito originário, sob a justificativa da defesa do meio ambiente⁶².

Ao longo do debate contemporâneo, a ideia de desenvolvimento sustentável foi englobando uma série de concepções e visões de mundo, bem como, sendo apropriada por uma diversidade de atores sociais, cujas discussões oscilam em dois pólos principais: por um lado, o conceito sendo gestado dentro da esfera da economia, onde a natureza passa a ser um bem de capital e, por outro lado, se busca justamente o rompimento dessa hegemonia do discurso econômico e da visão utilitarista associada a ele (Almeida, 1997).

⁶¹ Pimenta (2004) analisa a integração dos povos Ashaninka a retórica ambientalista do desenvolvimento sustentável nos seus discursos para concretizar suas aspirações etno-políticas e melhorar suas condições de vida. A ideia de desenvolvimento sustentável pode ser apropriada pelos povos indígenas, uma vez que se encontram muitas analogias com a sua cultura. O fato é que seja ela sustentável ou não, continua intimamente ligada à história ocidental e as suas pretensões universalistas, que dificultam a compreensão de outras cosmologias ou visões de mundo.

⁶² Ao mesmo tempo, isso reforça o que foi denominado o “mito da natureza intocada”, ou seja, a noção de que a natureza somente pode ser conservada, quando separada do convívio do homem (Diegues, 1996).

Mesmo que haja a tentativa e, até mesmo, a inclusão de povos indígenas nas políticas públicas de desenvolvimento sustentável, ao falar de desenvolvimento, levando em conta às identidades étnicas, tem se utilizado o termo etnodesenvolvimento. Tal termo surgiu, em 1981, na *Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo e Etnocídio en América Latina*, realizada em São José da Costa Rica, sob os auspícios da UNESCO, contrapondo-se de maneira crítica e alternativa às teorias e ações desenvolvimentistas e etnocidas, que tomavam as sociedades indígenas e as comunidades tradicionais como obstáculos à modernização e ao progresso (Cardoso de Oliveira, 2000b; Verdum, 2002a). Conforme expresso na *Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina*:

Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio cualquiera sea el nivel que considere, e implica una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es unidat político administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión (Gerardo Zuñiga, 1995: 145).

Guillermo Bonfil Batalla, através da sua teoria sobre controle cultural⁶³, foi uma das principais referências na formulação do conceito de etnodesenvolvimento na América Latina, definindo-o como

o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo, com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autónoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (Batalla et al. *apud* Verdum, 2002a: 88).

Para tanto, segundo o mesmo autor, isso requer que as comunidades indígenas sejam efetivamente gestoras, autónomas e capazes de impulsionar o seu próprio desenvolvimento, inclusive, buscando formar os seus quadros técnicos nas diversas áreas de conhecimento (Verdum, 2002a: 88).

Outra referência é Rodolfo Stavenhagen que, através de uma crítica à teoria do desenvolvimento (de onde para onde, e de quê para quê), propõe o conceito de

⁶³ Para Bonfil Batalla (1992: 118), “el conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada, constituye el sistema global de relaciones que denomino control cultural”.

etnodesenvolvimento, com os seguintes princípios norteadores: satisfazer as necessidades básicas; buscar uma visão interna ou endógena; aproveitar as tradições culturais existentes e não rejeitá-las *a priori* como obstáculo ao desenvolvimento; respeitar o meio ambiente; buscar o uso dos recursos locais quer sejam naturais, técnicos ou humanos; e ser participativa. Todavia, para isso se concretizar, significa uma completa revisão das políticas governamentais indigenistas que têm sido adotadas pela maioria dos governos latino-americanos, a fim de garantir aos grupos étnicos o livre exercício da sua própria cultura (Stavenhagen, 1985; Azanha, 2002a).

No âmbito das políticas públicas de desenvolvimento para coletivos indígenas no Brasil tem se adotado o termo etnodesenvolvimento, construído com base nos princípios teóricos acima referidos, bem como, em respeito aos direitos indígenas garantidos na legislação nacional e internacional vigente.

Ao longo da pesquisa, a pergunta que norteou (e perturbou) é que termo utilizar para se referir ao desenvolvimento Guarani, uma vez que essa noção sempre estará associada ao modelo desenvolvimentista da sociedade ocidental contemporânea, se nem ao menos existe uma tradução na sua própria língua. Todavia, para isso esse ponto merece ser mais bem analisado.

Para Escobar (2005), o presente é um momento de transição: um mundo que pode ser definido em termos de uma modernidade (desenvolvimento e modernização) e uma nova realidade global, marcada pela negociação da existência de múltiplas culturas heterogêneas, de muitas realidades culturais, sociais e históricas. Ao propor uma análise local, ou seja, a realidade vivenciada e experienciada por coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, por um lado, não pode ser separada de uma discussão macro na qual se insere e, ao mesmo tempo, está inserida; mas, por outro lado, nos permite (re)pensar a própria ideia de global, especificamente, no que toca à questão do desenvolvimento.

Aqui, o desenvolvimento é entendido como um cenário ou uma expressão do conflito da interculturalidade, gerado a partir e nas relações (assimétricas) estabelecidas entre os Guarani e os diversos atores sociais, que não podem simplesmente serem englobados pela categoria genérica de não-índios⁶⁴. Portanto, o desenvolvimento é o ponto na qual os processos organizativos, no caso dos coletivos Guarani, passam das práticas culturais com um modelo próprio das relações que estabelecem com a natureza (e sobrenatureza) à discussão de

⁶⁴ De acordo com Oliveira Filho, 1988.

qual visão de desenvolvimento que se quer construir, ou já está em andamento. Isso passa pela própria ideia de um contra-desenvolvimento (Escobar, 2005).

Sahlins (1997a; 1997b) aponta que a cultura tem sido utilizada pelos povos autóctones para marcar sua identidade, num processo de retomada do controle do seu próprio destino. Isto se contrapõe a noção de que a modernização acarretaria no seu processo de deculturação, uma vez que a tradição era considerada um obstáculo ao progresso⁶⁵. Além disso, pressupõe a negação de qualquer autonomia ou intencionalidade histórica à alteridade indígena. Especificamente, ao que se refere à modernidade, o autor traz exemplos da apropriação criativa do discurso ocidental pelos povos nativos, daquilo que denominou de processo de “indigenização da modernidade”. Com a utilização do conceito de *develop man*, na tradução literal do termo em inglês, desenvolver o homem, se refere à visão êmica sobre desenvolvimento associado aos fenômenos de intensificação ou florescimento cultural.

Para tanto, assim como afirma Turner (1993), deve-se levar em conta a capacidade de ação (*agency*) histórica dos povos indígenas na construção da situação de contato interétnico, ou seja, a relação que estabelecem (de forma controlada, desejada, distante) com o outro (não-índio).

Segundo Perrot (2009), os povos autóctones apesar de conflitos internos e renúncias impostas, poderão elaborar táticas que lhes permitam reinterpretar uma nova situação ou ambiente, de se adaptar sem se negar. Para tanto, nesse processo pode coabitar níveis tradicionais e modernos, apropriação ou inovação, o que não poderia ser reduzido a uma resistência declarada ou efeito de uma sobrevivência passiva.

Mesmo que de maneira diversa, lideranças Guarani articulam aliados (índios e não-índios) em torno da organização de táticas, a fim de garantir efetivamente seus direitos indígenas. Inegavelmente, há um consenso entre os Guarani em relação à luta política pelo acesso às suas terras tradicionais, entendido como fundamental para sua reprodução física e cultural, mas não sobre a sua forma, ou seja, terra indígena, reserva indígena, terra comprada e/ou acesso livre às propriedades particulares. Por outro lado, as áreas já ocupadas pelos coletivos Guarani são sobras da colonização e inadequadas pela não-existência do **ka'aguy eté** [mata verdadeira], que lhe permite o estabelecimento de relações com diversos seres que compõe o cosmos (humanos e não-humanos), portanto, sendo necessária a busca para o

⁶⁵ Conforme Giddens, 1997.

melhor bem viver, sendo uma das vias, a sua relação com o Estado (suas instituições e respectivas políticas públicas).

Retomando a ideia do caminho, que será reiteradamente falado ao longo da tese, a liberdade de cada Guarani, garante-lhe suas livres escolhas, incluindo a vivência do próprio **Mbya reko** e a busca pela sua realização. Neste sentido, o desenvolvimento Guarani será aqui compreendido através de trajetórias individuais e/ou de coletivos no Rio Grande do Sul, o que nos permitirá apreender as muitas maneiras que pode se dar o caminho para os Mbya.

CAPÍTULO 2

ONDE HÁ MATO É TERRA DE GUARANI OU ONDE TEM GUARANI HÁ MATO? EQUILÍBRIOS E DESEQUILÍBRIOS COSMOLÓGICOS

Ao propor como objeto de análise o lugar ou a cultura local, em relação (tensa e contraditória) ao domínio do espaço, capital e modernidade, se toma como referência que toda e qualquer sociedade humana possui explicações (filosóficas ou mitológicas) sobre o mundo natural⁶⁶ e o lugar que nele o homem ocupa. Neste sentido, os modelos locais não dependem da dicotomia natureza e cultura, como a sociedade ocidental moderna (Dumont, 1993) idealizava nos séculos da industrialização e urbanização progressiva, ao contrário, esses são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as esferas social, natureza e da sobrenatureza (Escobar, 1993).

Se natureza e cultura não são categorias ontologicamente distintas, as relações sociais abrangem mais do que os humanos, ou seja, os animais, as plantas e todos os demais seres que compõem o cosmos são percebidos como sujeitos sociais, dotados de instituições e de comportamentos simétricos aos dos homens (Descola, 1998; 2000).

As diferenças entre humanos e não-humanos são de grau, e não de natureza (Descola, 2000). Isto porque possuem uma interioridade de mesma natureza, ou seja, as plantas e os animais são concebidos como pessoas dotadas de uma alma que lhes permite comunicar-se com os humanos, com materialidades diferentes, cujos corpos com propriedades contrastantes, podem ser denominados de ‘roupagens’ (Descola, 2005).

Nhanderu Tenondegua ao criar o mundo, deixou as matas e tudo que elas contêm para os Mbya (Cadogan, 1960). É com esse ambiente, dotado de intencionalidades, que eles têm estabelecido relações sociais.

⁶⁶ Existem quatro modos de “objetivação da natureza”: o totemismo, onde a relação entre natureza e cultura é descontínua, cujas diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade; o animismo, onde as “categorias elementares da prática social”, essencialmente, as categorias de parentesco (consanguinidade e afinidade) organizam as relações entre humanos e os seres naturais, definindo-as como uma continuidade do tipo sociomórfico; o naturalismo, típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade entre natureza e cultura, separadas por uma descontinuidade metonímica; e, o analogismo, que seria uma transição entre o totemismo e o animismo (Descola, 2000; 2005; Boulier, 2006).

De acordo com Bartolomé (2009), a maior relação que os Guarani estabelecem com as plantas está explícita na própria construção dos seus corpos, uma vez que seus esqueletos, moradas de suas almas, são feitas de madeira⁶⁷. O esqueleto masculino é formado do coração e da parte medular do **yvyrapepé** (*Holocalyx Balansae*), sendo utilizada na confecção da vara insígnia dos antigos chefes. Já o esqueleto feminino é feito de taquara/**takua** (*Guadua* sp.), utilizada na confecção do seu próprio instrumento musical, denominado de **takuapu**. Por outro lado, a mesma carne dos animais é que constitui a sua pele (parte externa), revelando a proximidade da sua relação.

Um aspecto que deve ser observado na relação social entre humanos e não-humanos é a existência de uma hierarquia entre os seres no cosmos, onde existem animais, plantas e outros seres que estão mais próximos ou distantes dos humanos, que se colocam com intencionalidades, com capacidades de agência (agentivas), distribuídas de maneira desigual no cosmos (Gell, 1998; Fausto, 2002).

Os Guarani estabelecem relações sociais (controlada e desejada) seja com humanos ou extra-humanos (Gallois, 1992; Silva, 2001), cuja aproximação ou distanciamento fazem parte da sua cosmopolítica, a fim de garantir o fortalecimento dos seus laços com “os seus”, e controlado com “os outros” (Pradela, 2009).

De acordo com Pissolato (2007), o domínio das relações é entre humanos e deuses, cujas relações com outros seres do cosmos devem ser controladas, uma vez que poderiam resultar na transformação dos Guarani, enquanto afastamento da sua condição humana ou perda da sua humanidade. Isto requer o cumprimento de regras e normas sociais, orientadas pelos seus antepassados, através do **karai** [liderança religiosa masculina] e **kunha karai**, mas sem deixar de considerar o respeito à liberdade de cada um, de estar no mundo.

Neste sentido, compreender a construção do corpo/corporalidade e a noção de pessoa Guarani nos permite também apreender essa co-relação dos seus diferentes domínios cosmológicos (Viveiros de Castro, 1986; Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1987).

A maioria dos dados etnográficos, ora apresentados, foi obtida com o convívio junto à família de **Kerechu Miri** [Elza Ortega], uma das quais constituí um maior vínculo na **Tekoa**

⁶⁷ Mendes da Silva (2010) afirma que tanto os Mbya quanto os Nhandeva referem-se aos seus corpos de duas maneiras: **xerete** [meu corpo], tratando-se do corpo físico, sua forma e as partes que o compõem, e **xe yvyra** [minha madeira], termo, geralmente, utilizado em contexto religioso quando se quer marcar distinção em relação a matéria que constituiu os corpos de outros seres.

Porã, permanentemente, sendo convidada para tomar chimarrão, ao final da tarde, todos sentados ao redor do fogo, bem como, para participar das suas atividades cotidianas na **tekoa**.

Creio que a abertura da nossa relação tenha se dado por sua experiência anterior com outros pesquisadores, durante o tempo que residiram na **Tekoa Tamandua** (Misiones/Argentina), inclusive, uma das filhas de **Kerechu** que permaneceu lá, namora um antropólogo argentino. Além disso, especificamente, tomando como referência a experiência que tive durante a minha caminhada a essa aldeia, em comparação aos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, percebe-se uma maior aproximação na sua relação com os **jurua**, como casamentos e alianças políticas marcadas pela inserção dos Guarani nos espaços de contato interétnico.

Enquanto técnica (servidora do Estado) minha relação sempre foi com homens Guarani, que têm a função de estabelecer a relação (perigosa) com os não-índios. A pergunta que eu me fazia era qual o papel da mulher Guarani? Em qualquer aldeia, podemos observá-la confeccionando artesanato, sentada sozinha ou em grupo, cuidando das crianças, catando piolho uma das outras, lavando roupa, preparando algum alimento. Poucas falam português, cujo diálogo se torna limitado por nossa falta de conhecimento da língua guarani. **Kerechu** certa vez me falou: “tenho tantas coisas para contar, mas não sei como falar”. Como afirmou Ruiz (2008), a mulher Guarani tem a tarefa reprodutora da sociedade, bem como, a atitude de manutenção do seu sistema cultural. Falando um pouco em português, espanhol e guarani ou por meio da tradução dos seus filhos, **Kerechu** me apresentou a esse universo, na qual lhe sou eternamente grata. Não se trata de um estudo de gênero⁶⁸, mas a partir da trajetória de uma mulher (e da sua rede), o que poderia ser de tantas outras, foi possível compreender um pouco mais sobre essa inter-relação entre os domínios social, natural e sobrenatural. Salvo a importância do papel da mulher Guarani, entende-se que esse é complementar ao exercido pelo homem, portanto mesmo que pese a perspectiva da mulher, os homens que integram essa rede foram fundamentais para a presente análise.

Assim como afirmam os Guarani: “a sabedoria [**arandu**] é infinita”, o tema envolve aspectos que são mantidos na esfera do segredo, ou melhor, a distância dos olhos dos não-índios. Neste sentido, algumas lacunas foram preenchidas com dados etnográficos e etnológicos disponíveis na vasta bibliografia já existente.

⁶⁸ Um importante estudo sobre mulher Guarani, ver Ciccarone, 2001.

2.1. Um caminho percorrido...

Kerechu é uma mulher de 59 anos, nascida na TI Guarita⁶⁹, na aldeia Capoeira dos Amaros, localizada nos municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco/RS, cuja mãe Mbya Guarani trabalhava nas colônias do seu entorno, como empregada doméstica, quando conheceu seu pai **jurua**, por quem *se enamorou*. Ao ficar grávida, foi abandonada por ele, que não tinha intenção nenhuma em assumir a criança. **Kerechu** não conheceu seu pai⁷⁰, e conviveu somente com sua família materna (Guarani), mas ao completar seis anos de idade, “sua mãe retornou a sua morada celestial”.

Kerechu recordou-se que, quando muito pequena, os **jurua kuéry** começaram a chegar à aldeia, distribuindo tecidos e roupas, e sua avó pensou que os Kaingang haviam vendido os Mbya em troca de tais mercadorias. Assustada, sua avó decidiu caminhar em direção à Argentina, trazendo consigo **Kerechu** e sua filha **Pará** [Florentina]⁷¹. Após cinco dias de caminhada, chegaram numa antiga aldeia Mbya Guarani, próxima a Soberbo/Misiones⁷², que estava aparentemente sem ocupação, restando somente um **jagua** [cachorro]. Com o alerta do animal, um guarani apareceu informando que os demais Mbya haviam saído para pescar, há mais ou menos 15 dias, mas que já estariam de volta no dia seguinte. Conforme informado, os Mbya chegaram carregados com muitos peixes, compartilhando todo o alimento entre si. Sua avó decidiu ficar na aldeia e ofereceu tecidos em troca de um hectare de **jety** [batata-doce] para garantia do sustento de sua família.

Uma das lembranças de sua avó materna foi que, quando menina, lhe contou que **Kerechu** viveria por muitos anos, se casaria e teria muitos filhos. Após dois anos vivendo na Argentina, sua avó também faleceu que, de acordo com o relato de um dos seus filhos, nesse dia, ela acordou e falou para **Kerechu** ir brincar com as demais crianças da aldeia, deu um beijo em sua testa, como uma forma de despedida.

Kerechu foi para **Kunha Porã**, no município de São Miguel do Oeste/Santa Catarina, onde permaneceu por mais de dois anos. Depois retornou para Argentina e, aos quinze anos,

⁶⁹ Terra indígena reconhecida como de ocupação tradicional Kaingang, mas coabitam coletivos Guarani em duas aldeias: Capoeira dos Amaros e Gengiva.

⁷⁰ O mesmo **jurua** também engravidou a sobrinha de **Kerechu**, que teve uma filha antes do seu casamento com um Guarani.

⁷¹ Atualmente, Florentina reside na RI **Pindo Miri**, município de Viamão/RS.

⁷² **Vhera Poty** comentou sobre a antiguidade da ocupação dos Guarani nesse local, onde ocorreu um surto de sarampo, matando todos os Mbya que, assustados com a aproximação do exército que trazia as vacinas, acabaram contraindo a doença. Somente um casal que havia saído para pescar, sobreviveu, e ao retornar à aldeia, encontrou todos os parentes mortos.

conheceu uma pesquisadora boliviana, com quem construiu uma grande amizade, e por sua afinidade queria levá-la para Buenos Aires, mas ela não aceitou o convite.

Na Argentina, viveu numa antiga aldeia Guarani, tornando-se muito próxima dos que acabaram seus futuros sogros (Dionísio Duarte e Aurora Almeida) que, segundo ela, “tornei-me uma mulher com os ensinamentos de Aurora”.

Aos 17 anos de idade, casou-se com Bonifácio Duarte⁷³, que exercia a função de **xondáro ruvicha** do seu pai Dionísio, uma importante liderança política e religiosa na Argentina. Tiveram nove filhos (seis mulheres e três homens) e ficaram morando na **Tekoa Tamanduá**.

Segundo **Kerechu**, os tempos em que viveu com a sua família na Argentina foram de muita alegria. Na **tekoa** podia cultivar as plantas dos Mbya, cuja terra era propícia para plantação de **xãjau** [melancia] que, atualmente, lamenta não ter na **Tekoa Porã**. Sua família sempre trabalhou com artesanato, onde comercializava na cidade de 25 de Mayo e Buenos Aires.

Seu marido Bonifácio, através das influências políticas da sua família com os não-índios, conseguiu um cargo como “guarda-bosque” (Seró & Kowalski, 1993) que lhe exigia que passasse os dias da semana na cidade, retornando à aldeia somente aos finais-de-semana. Nas palavras de **Kerechu**, “ele tinha muitas amizades com os **jurua**, inclusive, uma mulher que havia apresentado como uma amiga”.

Numa de suas idas à cidade para a venda de artesanato, uma de suas amigas **señora** lhe comentou que Bonifácio estava tendo uma relação amorosa com a “dita amiga”. Segundo **Kerechu**, confiou plenamente no que lhe foi contado e, ao chegar o fim-de-semana, perguntou ao marido se a história era verdadeira ou não. Primeiramente, o marido a negou, reiterando que se tratava mesmo de uma amiga, mas ela insistiu para que o assunto se esclarecesse. Bonifácio acabou confirmando, mas lhe propôs que o casamento continuasse, concomitantemente, com a relação que já havia constituído na cidade. Não aceitando tal proposta, logo revelou o caso aos seus sogros, informando-lhes que iria embora da Argentina com seus filhos mais novos.

Kerechu narrou a história de sua separação com imensa tristeza, onde em alguns momentos o silêncio era acompanhado de um pensar e uma busca pela compreensão sobre o

⁷³ Bonifácio tem dois filhos do seu primeiro casamento: José Catriano e Rufina.

fato ocorrido. Na sua explicação, a mulher havia feito um “trabalho” (referindo-se a feitiço), “tiraram algo da cabeça dele, que o fez ficar encantado”. Perguntou-me se havia isso no “mundo dos **jurua**”, na qual afirmei que, em algumas religiões, também eram praticados alguns rituais com esse propósito, por exemplo, de “prender um homem e/ou conquistar o homem amado”. Bonifácio acabou indo morar definitivamente na cidade e nunca mais procurou nem seus filhos, nem seus pais, o que reforça ainda mais a sua ideia sobre o feitiço, feito por meio de uma foto que a mulher havia tirado do seu marido.

Apesar de **Kerechu** afirmar que tem medo “dessas coisas” (falando sobre feitiços), assim como a maioria dos Mbya que se limita a conversar sobre o tema, ela afirmou que se tivesse condições financeiras iria procurar algum **jurua** para desfazer o trabalho, “para que ele voltasse a ser como era antes”...

Assim como prometido, **Kerechu** seguiu para o Brasil, juntamente com suas filhas e seus filhos, ficando na Argentina somente sua filha mais velha que já havia constituído sua própria família. Inicialmente, pensou em retornar para TI Guarita, onde ainda possui alguns parentes, mas ao chegar a São Miguel das Missões/RS, soube que sua tia **Pará** estava morando em Salto do Jacuí.

Em 2001, sua família chegou a **Tekoa Porã** e, por dificuldades enfrentadas no período inicial até fazerem a sua primeira roça, suas filhas trabalharam na Usina de Reciclagem de Lixo, localizada a 4 km da aldeia, na entrada da estrada que lhe dá acesso.

Na **Tekoa Porã** permaneceu com **Kerechu Miri**, sua filha **Ara Poty** [Maria Antonia Ortega], seus filhos **Vhera Poty** [Ralf Ortega] e **Karai Mindi** [Leonardo Ortega] e seu neto **Karai Tataendy** [Gustavo Ortega Vaz].

Ara Poty exerceu, durante seis anos, a função de agente indígena de saúde e, pelo seu conhecimento da língua portuguesa, estabelecia facilmente relações com os não-índios sendo, inclusive, bem conhecida na cidade de Salto do Jacuí, devido ao seu ir e vir da aldeia ao hospital e aos postos de saúde. Em abril de 2010, foi contratada como professora indígena, responsável pela alfabetização na língua guarani das crianças, mas não permaneceu na função, optando por sua dedicação ao trabalho com o artesanato.

Ara Poty teve um único filho, **Karai Tataendy**, nascido na Argentina, quando ela tinha 15 anos de idade, mas antes de ele completar um ano de vida, separou-se do marido que foi morar numa **tekoa** próxima à Foz do Iguaçu/Paraná. Um menino de 11 anos de idade que

sempre demonstrou sua personalidade curiosa e, quando da chegada de alguém de fora à comunidade, era o primeiro a se aproximar e fazer inúmeras perguntas para saber de onde vinha, o que fazia, quanto tempo ficaria, entre outras.

Ao contrário de **Karai Mindi**, com uma personalidade bastante introvertida e tímida, de pouco conversa, mesmo com seus próprios parentes. Frequentemente, pegava sua bicicleta e ia à cidade, circulando pela *lan house*, e convivendo com os seus amigos **jurua**.

Já **Vhera Poty** era um dos seus filhos que mais gostava de conversar sobre os ensinamentos dos mais velhos a respeito do modo de estar Guarani, ao mesmo tempo, que aumentava seu conhecimento através da bibliografia etnológica produzida sobre os Guarani⁷⁴.

Kerechu passava bastante tempo fora da aldeia, para visitar suas outras quatro filhas que permaneceram na Argentina (Savina, Jorgelina, Marcela e Helena), bem como, o seu filho **Kuaray Poty** [Sandro Ariel Ortega], cacique na **Tekoa Koenjù**. Em algumas situações, também era chamada para visitar sua outra filha (Graciela) que reside na RI **Nhuundy**/Estiva, município Viamão/RS, sendo que uma de suas caminhadas foi para atender ao seu pedido para levar algumas plantas, pois ela estava com problemas no seu ciclo menstrual.

2.2. Ser mulher Guarani

Na aldeia, logo nos primeiros raios de sol, quando eu abria a janela ou saía pela aldeia, observava alguma mulher varrendo o pátio [**oka**] ao redor da sua casa. **Kerechu** não era diferente, também se levantava cedo, reanimava o fogo na sua varanda e preparava o chimarrão. Ficava sentada em silêncio, fumava seu **petýgua**, tomava umas “cuias”, enquanto seus filhos continuavam a dormir, relutando pelo seu despertar. Foram inúmeras as manhãs que eu também despertava bem cedo, caminhava em direção a sua casa e com o “olhar cumprido” sob a sua varanda, aguardava que me convidasse para tomarmos chimarrão juntas. Ficávamos em silêncio, até iniciarmos nosso primeiro diálogo, na maioria das vezes, sobre o despertar de cada uma e os sonhos da noite anterior.

⁷⁴ Por diversas situações, **Vhera** me pediu para levar o livro **Ayvu Rapyta**, de Cadogan ([1946] 1992) à aldeia, cujas “belas palavras” coletadas por esse antropólogo eram como uma espécie de “alimento para o seu espírito”. À noite, ocupávamos nosso tempo, **Vhera** lia na língua guarani e eu na língua espanhola, na qual desencadeava o relembrar e contar de muitos outros ensinamentos recebidos, principalmente, de seu **xeramoi** [avô] Dionísio Duarte.

Aos poucos fui sendo conduzida ao universo feminino Guarani, com o apoio de **Kerechu** e **Ara Poty**, através do compartilhar dos afazeres domésticos, como preparo dos alimentos, lavagem das roupas, cuidado das crianças, confecção do artesanato e plantio das roças.

O espaço feminino pode ser caracterizado pelo trinômio casa-roça-aldeia, raramente, as mulheres circulam pelo mato, ainda mais sem uma companhia masculina. Todavia, é inegável o seu profundo conhecimento sobre plantas, guardadas em segredo, sendo utilizadas para diversas finalidades. Muitas delas para o próprio processo de construção do corpo/pessoa, como ocorreu com uma das noras de **Kerechu**, que já teve duas gestações interrompidas, sendo que a última já estava com período de quatro meses. A partir de diversos exames, do ponto de vista biomédico, ela não tem nenhum impedimento para se tornar mãe. Uma das preocupações de **Kerechu** é que, durante a infância da sua nora, a sua mãe ou avó tenha lhe dado um “remédio” (chá com uma ou mais plantas) para que ela não pudesse nunca ter filhos. Além disso, é bastante comum ouvir histórias de mulheres que as utilizam para conseguir marido ou prender aquele que já conquistou, bem como, para a cura de diversas enfermidades.

Durante minha ida a **Tekoa Koenjù**, fiquei alojada na casa de **Kuaray Poty**, acompanhando a sua família residente na **Tekoa Porã**. Na oportunidade, conheci Dionísio Duarte, **xeramoi** de **Kuaray** que, assim como os demais Guarani, veio participar da Oficina de Difusão de Saberes Artesanais Guarani, realizada entre os dias 30 de maio e 05 de junho de 2010, coordenado pelo CTI.

Durante cinco dias, ao amanhecer e anoitecer, todos sentávamos ao redor do fogo, na varanda da casa, para ouvir histórias contadas por ele. Certo dia, pela manhã, **Kuaray** me perguntou se eu sabia como tinha originado a mulher Guarani. Prontamente, Dionísio começou a contar a história, na língua guarani, simultaneamente traduzida por **Kuaray**. Segundo ele, existem duas versões sobre a origem da mulher: uma contada pelos Guarani do Paraguai e outra pelos Guarani da Argentina.

De acordo com a “versão argentina”, **Nhanderu** tirou uma das suas costelas do lado esquerdo e fez a mulher. Por esse motivo, a maioria dos Guarani trabalha mais com seu lado direito e, nos rituais na **opy**, as mulheres devem sempre ficar do lado esquerdo, cantando e dançando, para dar força aos homens.

Já a “versão paraguaia”, relata uma história diferente, que a mulher teria sido feita a partir de um cesto⁷⁵. **Xariã** (demiurno que competia com **Nhanderu**)⁷⁶ queria casar com uma das filhas de **Nhanderu**, mas esse não queria de jeito nenhum, e para tentar convencê-lo a desistir, sempre lhe dizia que ela era muito jovem e não sabia ainda fazer os deveres de uma mulher. Porém, **Xariã** insistiu muito, sempre indo pedi-lá em casamento. **Nhanderu** fez uma mulher por meio de um cesto, pois temia que **Xariã** fizesse algum mal a ela. Casaram-se e, logo que a levou para casa, a agrediu, e essa se transformou novamente em um cesto⁷⁷.

Segundo Prates (2009: 58), os Mbya contam que **Jaxy** [Lua] (irmão mais novo de **Kuaray** [Sol]), quando ainda vivia no mundo terreno, fez sexo com a tia enquanto dormia. Para no dia seguinte, ter certeza de quem cometeu tal ato, o marcou com **yxy** [cera de abelha]. Isto justifica porque a lua, em fase de lua cheia, aparece com a superfície toda marcada com manchas escuras. Até hoje, **Jaxy** faz sexo com as meninas, enquanto elas dormem, sem elas perceberem, bem como, as fazem sangrar todos os meses a cada “volta da lua”. É por isso também, que elas crescem mais depressa do que os meninos⁷⁸.

Kuaray Poty me relatou que o fato de ser uma mulher Guarani exige uma série de regras e comportamentos a serem cumpridos, não somente quando ela tem a sua primeira menstruação e/ou gestação, apesar de que nesses períodos deve ser ainda mais cuidadosa, devido aos perigos das relações com os não-humanos.

Ao longo de sua vida, uma mulher jamais pode comer frutas geminadas⁷⁹, podendo ocasionar uma gestação de gêmeos ou filho(a)s deficientes físicos; não pode comer uma fruta e conduzi-la até a boca com a ponta da faca, para que a criança não nasça muda; não pode comer a comida direto da panela, porque o filho poderá ser choroso, ou no caso de comer a rapa (sobra do alimento), a criança poderá ter muita remela nos olhos.

⁷⁵ Na versão apresentada por Chamorro (2004), o ser criador golpeou o cesto com a sua vara, e dessa ação originou o homem, cujo corpo tem a forma de um **guyrapa**. Novamente voltou a golpear o cesto, mas com uma taquara, uma espécie de bambu, e dessa vez originou a mulher, cujo corpo tem a forma de um **ajaka**.

⁷⁶ Ver mais item 2.5.

⁷⁷ Cadogan (1980: 54-55) relata o interesse de **Xariã** pela filha de **Pai** (**Nhanderu**), mas não faz nenhuma referência em relação à origem da mulher Guarani. Em uma nota de rodapé afirma que existem outras versões que expressam que **Pai** criou imagens de mulheres para enganar **Xariã**. Em sua versão, quando **Xariã** se comportou de maneira indecente com a filha de **Nhanderu**, ele quis devolvê-la, mas ao cruzar o rio, a mulher teria desaparecido.

⁷⁸ A respeito do crescimento de meninos e meninas, certo dia, ao comentar sobre o crescimento rápido de Sol Milena (neta de **Kerechu**), **Ara Poty** também afirmou que **Jaxy** é casada com as mulheres, por isso crescem todos os dias. Ao contrário, dos homens que crescem todos os anos.

⁷⁹ Também apontado em Assis, 2006.

O caso do nascimento de gêmeos e/ou deficientes físicos é um tema polêmico (na relação com os não-índios) e controverso entre os Guarani⁸⁰. Segundo Cadogan ([1946]1992: 119), os Mbya afirmam que quando um matrimônio ofende aos Deuses, esses permitem que **Mba'e Pochy** seja responsável por sua prole. Para tanto, enviam gêmeos, espíritos malignos para encarnar nos corpos das criaturas que irão nascer, mas que acabam sendo eliminados a fim de evitar a sua presença na aldeia. Uma das filhas de **Kerechu** possui duas filhas gêmeas, sendo que uma delas nasceu com problema de hidrocefalia, mas sempre me colocou que era contrária ao posicionamento de alguns Guarani quanto à morte das crianças.

Pela minha observação na **Tekoa Porã**, em ambas as situações, o destino das crianças coube a decisão dos seus pais, tanto em relação ao nascimento de um casal de gêmeos, quanto de uma criança que ficou com sequelas físicas em detrimento de complicações durante o parto. No primeiro caso, os pais ficaram com as crianças, já no segundo, os pais a deram para adoção para outra mulher na aldeia⁸¹.

Larricq (1993: 29) afirma que “en la version *mbya*, aun teniendo una vida sexual activa, la mujer sólo concibe por decisión divina. Alguno de los cuatro ordenes divinos, Jakaira, Tupã, Ñamandu, o sus versiones femeninas, envían a esta tierra el alma del futuro ser”.

⁸⁰ Recordo-me também de uma discussão sobre a questão dos gêmeos que ocorreu na **Tekoa Anhetenguá** [Aldeia Verdadeira], em 2004, quando estava realizando a primeira reunião do projeto ATER Guarani. Na TI **Jatai'ty**, uma mulher deu à luz a gêmeos, mas não queria ficar com o segundo filho, porque na sua compreensão, somente o último que possuía um espírito mal. Esse acabou sendo criado por seu avô. Tempos depois, não sei precisar, seu avô pegou um ônibus de Viamão em direção a Porto Alegre, e ocorreu uma batida com outro veículo. De todos os passageiros, somente ele acabou indo a óbito. Durante a discussão entre os Mbya, alguns relacionavam esse acidente com a questão das crianças terem permanecido na aldeia, afirmando que “não devemos ficar com os gêmeos”. Infelizmente, não sei o desfecho da história, ou seja, se algum outro Guarani deu andamento aos cuidados da criança. Outros casos também foram tratados em nível de MPF, incluindo encaminhamentos para adoção entre os **jurua**.

⁸¹ O parto natural do quinto filho de Paula ocorreu no hospital da cidade. Acompanhada de **Ywá**, agente indígena de saúde, a mãe estranhou o fato das enfermeiras não trazerem Tainá (seu nome em português) para ser amamentada. Transcorrido mais de uma hora, a enfermeira comunicou que, durante o parto, a criança havia bebido um pouco de água e tido algumas complicações respiratórias. Retornaram para aldeia, mas a criança não movimentava nem os braços, nem as pernas e acabou sendo internada no hospital de Passo Fundo/RS. Foi necessário fazer uma gastrostomia (procedimento cirúrgico para a fixação de uma sonda alimentar), o que exigia uma série de cuidados e a disponibilidade de um leite especial fornecido pela FUNASA. **Ywá** assumiu o acompanhamento da criança, e mesmo com a recuperação dos seus movimentos, acabou adotando-a como filha, em função do desinteresse da mãe Guarani, cujo marido tem problemas como o uso de bebida alcoólica. A última notícia que recebi dos profissionais de saúde é de que Tainá não estava conseguindo se desenvolver e estava novamente internada no hospital.

O **nhe'ë** [alma]⁸² de uma criança é trazido do mundo divino, através do **apyka** [banco ritual], para se assentar no ventre da mãe (Assis, 2006: 87). Ao longo da gestação e no período pós-parto, tanto a mulher quanto o homem devem cumprir uma série de regras, como a ingestão ou abstenção de determinados alimentos, evitar o adultério e a realização de certas tarefas, tendo em vista, a substancialidade que lhes une aos seus filhos. A partir do momento em que a criança toma assento, o corpo do futuro ser cria relações substanciais com os seus progenitores, onde através de sucessivas relações sexuais, o homem forma o sangue e o corpo do feto, protagonista na construção dessa nova pessoa (Larricq, 1993: 29)⁸³.

Ara Poty me comentou que é possível saber o sexo da criança, sem fazer exame no hospital, através do seu movimento dentro da barriga: se for do sexo feminino, a criança se mexe por volta dos terceiro mês; e, se for do sexo masculino, a criança somente irá se mexer depois do quarto mês de gestação. Foi dessa maneira que descobriu que estava grávida de **Karai Tataendy**. Ao ter o conhecimento do sexo da criança, se for masculino, o pai deverá confeccionar um **guyrapa**, preferencialmente, com madeira de guajuvira; já, se for feminino, a mãe deverá confeccionar um **ajaka**⁸⁴.

Numa das rodas de chimarrão, ao redor do fogo, na casa de **Kerechu**, fui alimentá-lo com uma lenha, e quando fui colocar a madeira, **Ara Poty** me alertou que ela estava virada. Naquele momento, sem entender o significado de tal colocação, **Ara** me contou que as mulheres devem ter bastante atenção ao fazer o fogo, uma vez que o “lado” da madeira que deve ser colocado para queimar é a parte que foi cortada, garantindo assim, durante a sua gestação, que a criança fique na posição virada com a cabeça para baixo, para a realização de um parto tranquilo.

O nascimento de uma criança é motivo de alegria para todos na aldeia. Logo, nos meus primeiros dias de convívio com os Mbya, ocorreu o nascimento de uma menina, chamada em português de Samira. O parto foi realizado em casa, por **Ywá**⁸⁵, durante a

⁸² Segundo H. Clastres (1978: 88), **ñe'e** significa palavra, voz, eloquência, mas também alma, o que anima e é divina no homem.

⁸³ Segundo Schaden (1962), o pai assim que tiver notícia da gravidez, deve deixar de amarrar qualquer coisa e não pode armar laços para pegar animais, havendo o perigo de ferir o feto, bem como, não pode comer carne de bugio.

⁸⁴ De acordo com Mordo (2000: 124), o arco representa a tradição ancestral do caçador, constituindo-se no elemento masculino, como metáfora fálica, em contraposição, ao cesto que se constitui no elemento feminino, como metáfora do útero.

⁸⁵ Segundo Machado (2006), a parteira [**mitã jaryi**] faz parte da rede de parentesco da mulher (mãe ou avó) e somente quando elas estão afastadas é que ela mesma pode fazer o seu próprio parto ou recorrer a uma mulher da rede do seu companheiro.

madrugada, e somente soube do acontecimento quando avistei a enfermeira trazendo a criança, que havia sido levada ao hospital para avaliação das suas condições de saúde, do ponto de vista biomédico. **Ara Poty**, na época, agente indígena de saúde, me relatou que na consulta, o médico cortou um pedaço do cordão umbilical [**puru'ã**], o que causou revolta por parte da avó materna, que havia feito conforme o sistema dos Guarani. O **puru'ã** é utilizado para fazer um cordão que será colocado junto à criança. **Ara** ficou numa situação bem complicada e foi chamada a sua atenção pela família da criança. Num tom de desabafo, falou que “os **jurua** até respeitam que o parto ocorra na aldeia, mas depois acabam sempre impondo seu sistema”. Como a casa era a mais próxima da minha percebi que, nos primeiros dias, ela manteve-se bem fechada e com pouca circulação de pessoas no pátio e para visitação do nascituro. Gradativamente, os parentes mais pr oximos foram realizando r apidas visitas.

Ara Poty comentou que no período p os-parto, a mulher não pode comer carne, sal e doce (conforme Machado, 2006); j a, o homem, tamb em não pode comer carne⁸⁶ e, toda vez que for urinar, não pode fazer diretamente na terra e em qualquer lugar, devendo sempre fazer no mesmo lugar e encima de um toco de madeira. Al em disso, ele deve tomar banho com folhas de uma árvore denominada em guarani de **yvaro**, juntamente com cinzas para evitar a proximidade de seres “outros”, protegendo a si, a sua mulher e ao seu filho.

Especificamente, o adultério deve ser evitado, ao longo da vida do casal, mas ainda mais nesse período, uma vez que o filho poderá saber e contar ao **karai** no dia da imposi o do seu nome. Segundo Cadogan ([1946] 1992: 78), tal atitude pode tamb em resultar no aborto ou no nascimento prematuro da crian a⁸⁷. Essa foi   explica o que **Ara Poty** me deu quando lhe relatei o caso ocorrido na **Tekoa Ka'aguy Poty**, contado a mim pela enfermeira Eliane, responsável pelo atendimento de saúde da FUNASA. Segundo ela, uma menina ficou gr avida e foi encaminhada a realizar os exames do pr e-natal. Durante um exame de ultra-som, foi identificado que a criança tinha uma deformidade, conhecida como síndrome de sereia, na qual as duas pernas estavam sendo formadas como uma só. Eliane buscou esclarecer aos Guarani o que havia sido diagnosticado, mas eles disseram que não acreditavam que isso fosse ocorrer. Passado oito meses de gesta o, a menina começou a entrar em trabalho de parto, apresentando uma hemorragia, e os Guarani chamaram a enfermeira por telefone, cuja

⁸⁶ Segundo Ambrosetti (1895), tanto a mulher quanto o homem devem comer somente milho, porque qualquer outro alimento poderia fazer mal ao umbigo do recém-nascido. No caso específico do homem, ele deve evitar sair, como para caçar ou melar, devendo permanecer em casa, a fim de cuidar da sua mulher e defendê-la tamb em de qualquer rela o com não-humanos.

⁸⁷ Segundo Larricq (1993), o adultério tamb em pode ser identificado ao nascer da criança, uma vez que o umbigo não secar  ou cicatrizar , portanto sendo uma fonte de doença.

situação ainda foi mais grave por se tratar de um sábado. A menina foi levada ao hospital de Salto do Jacuí, quase sem vida, necessitando de uma transfusão de sangue, devido à excessiva perda de sangue. A mãe se salvou e a criança não sobreviveu, mas foi possível constatar que realmente havia uma deformidade. A mãe não quis ver a criança, somente o avô e o tio que constatarem o fato. A criança foi enterrada no cemitério na **Tekoa Porã**. Para **Ara**, quando isso ocorre, tanto a mãe quanto o pai devem ver a criança, e cabe ao **karai** lhes dar conselhos sobre o mau comportamento de um ou do casal (referindo-se ao adultério)⁸⁸.

Desde os primeiros momentos da criança nessa terra é preciso que os parentes lhe agradem para que ela deseje ficar ou “tomar assento” que, somente ocorre, quando a criança começa a balbuciar suas primeiras palavras, após ter se erguido e se colocado de pé (H. Clastres, 1978: 88). **Kerechu** relatou que ao nascer sua filha mais velha, ela teve que ter uma série de cuidados, pois, de acordo com o **karai**, ela não queria ficar nessa terra. Após o cumprimento de determinadas regras, através de uma visão xamânica, foi confirmado que a menina foi convencida por uma amiga a ficar. Anos mais tarde, ela enfrentou novamente a mesma situação na sua família, mas que resultou no falecimento de um neto e uma neta, ainda quando crianças.

Neste sentido, os Guarani têm toda uma preocupação para que a criança se fortaleça e comece a caminhar, onde são utilizados objetos como o **kuasã** [cordão na cintura] e **tetymakuã** [fio utilizado e amarrado atrás do joelho para fortalecimento das pernas] (Assis, 2006; Machado, 2006)⁸⁹.

O assento do **nhe'ë porã** [alma divina] se ajusta quando é realizado o ritual do **Nhemongarai** [batismo]⁹⁰. Segundo Cadogan ([1946] 1992: 73), a nomeação da criança ocorre quando o **karai**,

poniéndose en comunicaci3n con los dioses, averigua la procedencia de la palabra-alma que se ha encarnado en el ni1o. Enciende la pipa, sopla echando humo sobre la coronilla del ni1o y comunica a la madre el patronímico sagrado que le corresponde. Este nombre, parte integrante del ser con 3l se designa, y que lo acompa1ara hasta la tumba, se llama *-ery mo'ãa*: “aquello que mantiene erguido el fluir de su decir.

⁸⁸ Logo depois da saída da menina do hospital, ela foi trazida pelo pai e pela avó a **Tekoa Anhetenguá** para fazer o tratamento com uma **kunha karai**, e o marido (pai da criança) foi embora da aldeia. Segundo o tio da menina, o marido havia feito um feitiço para a mulher, sendo que a criança faleceu para proteger a sua própria mãe.

⁸⁹ Segundo Schaden (1962: 69), pode ser amarrada em cada uma das pernas da criança um cordão com miçangas e pernas de saracura, para aprender a andar depressa.

⁹⁰ Para mais detalhes, ver Ruiz, 1984 e Chamorro, 1998.

O nome Guarani⁹¹ é dado de acordo com a procedência divina da alma, ou seja, a morada [**amba**] de uma das quatro divindades masculinas, acompanhadas de suas respectivas esposas (Cadogan [1946]1992: 81):

| | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| Ñamandu Ru Ete (masculinos) | Ñamandu Chy Ete (femeninos) |
| Kuaray Mimby | Jachuka |
| Kuaray Miri | Jachuka Rataa |
| Kuaray Endyju | Ara i |
| Kuaray Jeju | Ara Miri |
| Kuaray Rataa | Ara Jera, Ara Poty |
| Karai Ru Ete | Karai Chy Ete |
| Karai Rataa, Karai Ñe'ery | Kerechu, Kerechu Rataa |
| Karai Ñe'engija | Kerechu Poty |
| Karai Tataendy | Kerechu Yva |
| Karai Atachi | |
| Jakaira Ru Ete | Jakaira Chy Ete |
| Atachi | Tatachi, Yva |
| Tupã Ru Ete | Tupã Chy Ete |
| Vera, Vera Miri, Vera Chunua | Para, Para Rete, Para Miri |
| Tupã Kuchuvi Veve | Para Poty |
| Tupã Guyra | Para Jachuka |

No que se refere à concepção da alma, não há um consenso na literatura etnológica a respeito do número de almas dos Mbya, podendo ser uma, duas ou até mesmo três⁹². Todavia, é unânime a existência da alma divina [**nhe'ë**] que é enviada pelos verdadeiros pais das almas-palavras (**Nhe'eng Ru Ete**) a terra, para aqui encarnar-se e viver.

Toma-se aqui como referência a noção de que a alma é dual, ou seja, além do **nhe'ë porã**, os Mbya possuem uma alma telúrica [**angué** ou **teko achy kue**], que é produto da verticalidade, do modo imperfeito de viver ou da vida imperfeita, que se desenvolve no percurso da vida terrena da pessoa (Cadogan, 1952; H. Clastres, 1978).

A pessoa Mbya ocupa uma posição média, entre a natureza e a sobrenatureza, dando-lhe o caráter da sua ambivalência (H. Clastres, 1978). De acordo com Viveiros de Castro (1986: 118), “a pessoa não propriamente ‘existe’: enquanto devir, ela não é; enquanto relação móvel entre termos, ela é um ‘entre’ (um entre dois), não um ente”.

⁹¹ Não há um consenso na literatura etnológica a respeito dos nomes Guarani indicarem ou não papéis sociais e relações sociais apropriadas. Para detalhes ver Gorosito Kramer, 1982; Assis, 2006; Ladeira, 2007a e Pissolato, 2007.

⁹² Heurich (2011) propõe a existência de uma terceira alma [**ãgy**], que nasce junto com a pessoa, mas somente se torna visível durante o sonho. Para ele, **ãgy** é o corpo que os Guarani vêem quando estão sonhando, o que caminha durante o sono.

Para fazerem a passagem do social (humano) para o sobrenatural, ou seja, (re)tornarem-se deuses, gradualmente, os Mbya devem diminuir a porção telúrica e, ao mesmo tempo, aumentar a porção divina, visando alcançar o estado de **aguyje** (Ferreira, 2001; Tempass, 2005: 33-34).

Segundo Cadogan (2003), **aguyje** significa perfeição, plenitude de desenvolvimento, maturidade, sendo que, para atingir esse estado, cada Guarani deve passar por um período de provas, cheio de tentações, que ao cumpri-lo, alcançará o estado de **kandire**, criando para si e sua família um mundo igual a sua morada terrenal, mas livre de todo o mal. Para tanto, exige-lhe o cumprimento de determinadas regras que inclui, entre outras, a necessidade da leveza do seu corpo, através da sua purificação por meio da dança, do cumprimento das prescrições e restrições alimentares, do controle (aproximação e afastamento) das suas relações entre os humanos e esses com os não-humanos.

Se tomarmos o sentido de **aguyje** como maturidade, atrela-se a própria ideia do caminho, enquanto um acúmulo de experiências vividas por cada Guarani nessa terra⁹³. Neste sentido, defendo a noção da convivência das duas almas que, num determinado tempo, pode se sobrepor uma em relação a outra, em conformidade com as escolhas individuais que determinam o próprio modo de estar Guarani.

Um exemplo disso está no segundo filme produzido por **Kuaray Poty** (cineasta ligado a ONG Vídeo nas Aldeias), intitulado “Bicicletas de **Nhanderu**”⁹⁴. **Kuaray**, numa das suas visitas a **Tekoa Porã**, estava bastante apreensivo para mostrar o filme a sua família, principalmente, para ouvir a sua opinião, uma vez que vinha de outra aldeia, onde alguns Guarani demonstraram descontentamento sobre a forma em que estava sendo reproduzida a sua imagem aos não-índios. **Kuaray** me convidou para assistir junto com os demais, querendo também ouvir a opinião de uma antropóloga. Um dos seus principais personagens é Solano, uma liderança religiosa, que estava mobilizando a comunidade para a construção de uma **opy**, na **Tekoa Koenjù**. As imagens mesclam os momentos de Solano concentrado, buscando cumprir com o pedido recebido dos deuses, através do sonho, para concretude da obra, ao mesmo tempo, que demonstrava suas “imperfeições”, participando do baile, jogando cartas, fazendo uso de bebidas alcoólicas. Nas palavras de Solano,

⁹³ Gorosito Kramer (1982: 206) propõe que a existência pessoal concilia formas de vida caracterizadas como opostas, concebida como um arco, dividido em dois: o período da juventude, impregnado de contaminação; seguido do período da velhice, descontaminante. A percepção do mundo através da bipolaridade, disposta como oposição e como complementaridade, é congruente com a forma que a sociedade Mbya se reproduz.

⁹⁴ Bicicletas de Nhanderu, do coletivo Mbya Guarani de Cinema, Vídeo nas Aldeias, 48 minutos, 2011.

Eu sou **Karai Tataendy**, me deram esse nome. Eu venho da morada do **Karai**. Apesar de eu meditar pouco e cometer alguns erros... de alguma forma, **Nhanderu** sempre me dá outra chance. Algumas vezes os deuses se enfurecem comigo, mas não querem me fazer mal. E **Tupã** é o mais piedoso dos deuses. Temos que deixar de lado o jogo, a bebida. Vamos falar isso para todo mundo. Pra ouvir realmente o **Nhanderu**, temos que parar com essas coisas. Só meditando todos juntos saberemos como agir. Se poucos meditarem, não ouviremos nada (Bicicletas de Nhanderu, 2011).

Assim, como Solano, a caminhada dos Mbya é marcada justamente por essa “com-vivência”, reforçando a inexistência de uma separação entre sagrado e profano. Ao final da apresentação do filme, as palavras de **Kerechu** foram: “mostrou como é mesmo o Guarani”.

2.3. Tornar-se adulto(a) Mbya

A liberdade de estar no mundo, através do caminhar, permite ao Guarani a sua relação com todos os seres do cosmos (humanos e não-humanos), fundamental para a própria construção do corpo e da pessoa. Por isso, o cuidado para que o **nhe’ë** enviado pelos deuses se erga e pronuncie a sua primeira palavra, optando assim por sua permanência nessa terra.

O ato de cuidar de uma criança é responsabilidade de uma pessoa maior, na qual a criança começa sua aprendizagem por meio da imitação dos seus atos (Larricq, 1993). Aos poucos, vai se dando a sua socialização, aonde as crianças maiores vão compartilhando o seu convívio com os menores, mas sempre ao olhar ou a escuta atenta de um adulto.

Segundo Larricq (1993), entre os 7 e 10 anos de idade, é que o menino começa a acompanhar os seus pais em saídas fora da aldeia, incluindo, a mata, mas também o “mundo dos brancos”. Neste sentido, ele passa a experienciar o espaço masculino, a ter ensinamentos sobre ser um homem Guarani. Assim como a menina, que permanece no espaço feminino da aldeia (casa- pátio-roça), ao lado da mãe ou de outra figura feminina, aprendendo da mesma forma o seu papel.

Na fase de 12-13 anos, o menino deve fazer o uso do **tembekuaa** [adorno colocado abaixo do lábio], uma vez que fala demais e deve aprender a ouvir e não dar opinião quando os velhos estão falando⁹⁵. Ladeira (2007b) aponta que o uso do **tembekuaa** é também uma forma de aprender a falar a palavra “certa” e ter uma fala boa. Além dos ensinamentos da fala

⁹⁵ Pela personalidade de **Karai Tataendy**, mesmo ainda com 11 anos de idade, **Ara Poty** me afirmou diversas vezes que já queria colocar um **tembekuaa**, “para que parasse de falar tanto, mas ainda não chegou à fase certa”.

e da escuta, o homem deve aprender a preparar o chimarrão, cuja importância se expressa nas histórias que são contadas entre eles, geralmente, relacionadas ao período em que ele busca uma aproximação com a família (sogros) de alguma pretendente. **Kuaray** me contou que foi visitar um dos seus irmãos, na época, cacique na **Tekoa Catupiry** (Argentina), e havia se interessado por uma menina. Por ser cacique, seu irmão demonstrou preocupação em suas intenções, alertando-lhe para que não tivesse nenhum “mau comportamento”, para não lhe trazer cobranças por parte da família dela. Aos poucos, começou a fazer visitas aos pretensos sogros e, num determinado dia, estava tão nervoso servindo o chimarrão que colocou café em lugar da água. Apesar de não ter sido um insucesso, acabou desistindo de firmar o compromisso. Outra história contada por ele foi a de um Guaraní, cuja sogra gostava de tomar chimarrão à noite. Como queria se livrar rapidamente da função, ele enchia bastante a cuia com água, para que ela tomasse somente algumas e logo já ficasse satisfeita. A sogra percebendo tal feito, tomava o chimarrão pela metade e devolvia ao rapaz, que tinha que tomá-lo todo na sua vez na roda. A madrugada avançava, e ambos ficavam ali ao redor do fogo, sendo que a sogra é que havia passado a enganar o genro⁹⁶.

Por outro lado, a primeira menstruação é o rito de passagem (Van Gennep, 1977) da menina para a idade adulta. É uma fase de vulnerabilidade na sua relação com os não-humanos, atraídos pelo sangue⁹⁷, portanto devendo ter uma série de cuidados, como ficar reclusa, não ir à mata, longe de casa, cortar o cabelo⁹⁸ (Schaden, 1962; Ladeira, 2007b) e usar uma pintura nos pulsos feita de **yxy** de **jata’i** [abelha-sem-ferrão], com cinzas de folha de **takua’i** [taquarembó]. Silva (2001) relata que o grafismo utilizado na pintura corporal é denominado de **arakú pisá** [dedo da saracura] ou **arakú pipó** [rastro da saracura]. Ao final do ciclo, a menina deve tomar um banho de ervas feito pela mãe, como forma de purificação.

Após a colocação do **tembekuaa** e a primeira menstruação, homens e mulheres já podem buscar constituir sua própria família. Mais frequente, no caso dos homens, é a circulação entre as aldeias à procura de mulheres para casamento, cabendo-lhes a tarefa em agradar os sogros para ter sucesso no seu intento. Por outro lado, no caso das mulheres, como me afirmaram alguns Mbya, antigamente, os pais é que escolhiam seu marido, mas hoje já ficando a cargo de cada uma.

⁹⁶ Raras vezes, vi algum homem preparando chimarrão na aldeia, exceto, os **xondáro** durante a realização de alguma reunião.

⁹⁷ Sobre o tema, ver Prates, 2009.

⁹⁸ O cabelo da menina pode ser transformado em **tetymakuaa** dos adultos, ou seja, longos cordões de finas tranças que são enrolados abaixo dos joelhos dos homens e dos tornozelos das mulheres (Ladeira, 2007b).

2.4. Opy: a relação com as divindades

Muitas noites se passaram na **Tekoa Porã**, embaladas pelo canto que vinha dos rituais na **opy**. Ao final da tarde, mesmo que homens e mulheres, adultos e crianças se reunissem para jogar e torcer no campo de futebol, todos sabiam a hora certa de se recolherem a suas casas e se prepararem para o ritual. Da família de **Kerechu Miri**, somente **Karai Tataendy** frequentava a **opy** conduzida por **Karai Miri**, juntamente com as pessoas articuladas em torno a **Karai Iapuá**⁹⁹. **Ara Poty** sempre justificava sua ausência por se sentir enjoada, com tontura frente à **tataxina**¹⁰⁰ [fumaça soprada pelo **karai**].

Desde o primeiro dia da minha chegada à aldeia, raramente, me aproximava da **opy**, pois sabia exatamente o meu lugar (distante), enquanto **senõra**. Nunca fui convidada a participar dos rituais e sempre fiquei temerosa que Felipe, por sua trajetória no caminho da espiritualidade e por seu interesse pessoal, pedisse aos Guarani para ir também. Ao contrário, Felipe que foi convidado por **Karai Miri** a participar, lhe dizendo: “mas tu nunca pediu para ir!”. Mesmo assim, confesso que temia como os demais Guarani iriam receber a presença de um **jurua**. Roberto me tranquilizou: “se ele foi, porque era merecedor”.

Segundo **Vhera Poty**, para entrar na **opy** se deve ter o cheiro de **tataxina**, sendo que alguns **karai** não permitem a própria entrada dos Guarani que usam desodorante, xampu e/ou sabonete. Portanto, a presença dos **jurua** não é bem vinda, pois seu odor espanta os **nhe'ë kuéry**¹⁰¹.

Durante nossa visita a **Tekoa Tamandua**, pudemos compartilhar dos rituais na **opy**, onde somente participava **karai opyguá** Dionísio Duarte e **kunha karai** Aurora Almeida (nossos anfitriões), seu filho adotivo (**Chovi**), **Pará** [Irma Ortega] e Jorge que nos acompanhavam na viagem. Segundo Duarte,

Nhanderu também criou os **jurua**, da forma que está o mundo, assim mesmo, mas somos diferentes. Os Mbya também, porque vêm de moradas diferentes, mas são todos parentes, pois uma está próxima da outra. Os **jurua** também podem procurar ter **arandu**, mas tem que ser com o coração, por isso permito a entrada dos **jurua** na **opy**.

⁹⁹ Ver mais detalhes, capítulo 6.

¹⁰⁰ Segundo **Vhera Poty, Tupã Re Te**, por meio de um raio, deu aos Mbya a **tataxina**, ou seja, a chama sagrada que não queima, mas que jamais pode se apagar.

¹⁰¹ Chamorro (1998) aponta que os Mbya no Rio Grande do Sul não permitem a presença dos **jurua** na **opy**, porque, na sua avaliação, eles não suportariam o ambiente religioso, ou seja, não resistiriam à presença das divindades.

Quanto a ausência dos Guarani, Dionísio comentou que na sua comunidade tem uma Igreja, cujo culto é ministrado aos finais de semana¹⁰². “Cada Guarani é livre para ir à Igreja ou na **opy**, mas a **opy** é a nossa religião. O pastor traz alimento, roupa. Se prega a espiritualidade, não posso expulsá-lo, não fazem mal par os Mbya”.

Nas palavras de **Vhera Poty**: “você não pode ir à **opy**, só porque te convidam, tem que querer ir mesmo, dentro do coração. Ninguém é obrigado a ir, vai quem quer”.

O rito na **opy**: o canto, a dança, a cura, aponta como fundamental para a comunicação, ou seja, a relação dos Guarani com suas divindades, bem como, um espaço de reunião, compartilhamento entre os Mbya.



Figura 4: Desenho da **opy**, elaborado por **Vhera Poty** (Tekoa Porã, setembro de 2009).

Segundo **Vhera Poty**, antes mesmo do pôr-do-sol, todos que queiram ir à **opy** já devem estar reunidos, organizados numa fila, primeiro, homens, depois mulheres, para fazer o ritual de entrada. O **karai opygua** deve ficar em frente à porta, enquanto a fila deve dar uma volta em torno da **opy** e depois, na segunda volta, fazer a saudação **aguyjeve te** [saudação

¹⁰² Segundo Duarte, aos sábados o pastor é ligado à Igreja Católica e aos domingos são ministrados cultos da Igreja Evangélica.

tradicional], e ir entrando. A porta é fechada, depois da entrada de todos, e aqueles Guarani, que não chegaram a tempo, devem esperar o momento para entrar.

De acordo com Quezada (2007), a figura do **okaigua** é zelar pela **opy**, cuja responsabilidade é manter afastados os **mbogua**, soprando **tataxina** ao seu redor. Isto se deve também a preocupação com os **nhe'ë kuéry**, exigindo todo um cuidado para que eles se aproximem durante o ritual. É mais comum a presença dos **nhe'ë i** [alma das crianças], devido a sua facilidade para se deslocar e trazer notícias de outras **tekoa**¹⁰³, porém o de qualquer Guarani pode fazê-lo.

Numa das noites, nos preparamos para ir à **opy**, Dionísio e Aurora já estavam cantando, e Jorge nos comentou que não poderíamos entrar, pois já havia começado os cantos e a porta já estava fechada. Em seguida, ouvimos que os cantos haviam cessado (a unidade residencial de Dionísio e Aurora fica localizada a frente da **opy**), e ambos voltaram para casa. Duarte comentou que todos os **nhe'ë kuéry** haviam ido para outra **tekoa**, pois algum parente estava precisando, inclusive o seu **nhe'ë**, por isso “sentia um vazio”. Segundo ele, isso acontece quando um Guarani não está se sentindo bem, meio cansado e/ou desanimado.

A experiência religiosa é individual, isto é, cada Guarani pode se comunicar diretamente com as divindades e os espíritos através da meditação, canto, sonho, transe. Para tanto, **Jakaira** (uma das quatro divindades) deu aos Guarani o **petÿ** e o **petÿgua**, para que possam se defender dos maus espíritos, das doenças e dos feiticeiros inimigos (Cadogan, 1968).

O cachimbo é formado por duas peças: o corpo, geralmente, feito de madeira ou barro preto [**nhe'ü**] que representa a terra ou seu personagem mítico (**Nhandetchy Tenonde**), e o canudo feito de taquara [**takua ete'i**] que representa o raio do sol, **nhe'ë** ou a divindade que o representa (**Nhamandu Nhe'ë**). Já o tabaco, entendido como o alimento para o espírito, foi deixado por **Nhanderu Tenonde**, para que os Guarani possam sempre que quiser se comunicar com ele. Quando os Guarani fumam **petÿgua** têm o hábito de cuspir ao chão, o que é feito a todo momento, o que lhes permite que sejam plantados, nesse mundo, os seus desígnios (Oliveira, 2009).

¹⁰³ Segundo Pradela (2009), na fase em que a criança já fala, caminha e tem seus nomes reconhecidos, alcançam uma condição de quase sacralidade, tendo uma proximidade relativa com as divindades. Porém, com o passar dos anos, tende a diminuir essa relação com as divindades, tendo em vista, que vai se desenvolvendo seu **ãng** [espírito telúrico].

Não há um horário fixo para se fumar o **petÿgua**. Segundo Dionísio Duarte, o indicado é fumar pela manhã, ao despertar, ainda em jejum, rezando para **Jakaira Re Te**. Se sair à fumaça “erguida” indica que tudo está bem naquele dia, caso contrário, se espalhar, algo ruim poderá acontecer. É importante meditar para saber quais atividades podem ser desenvolvidas, como caçar, ir a mata ou ficar mais recluso. Outro momento fundamental é à noite, para pedir proteção dos seres noturnos e meditar para o recebimento das “belas palavras”.

Numa tarde na casa de **Kerechu Miri**, iniciou um forte vento, com raios e trovões, o que me alertou que se tratava de **Tupã kuéry**, fazendo seu trabalho de purificação aqui na terra, das doenças, **itaja**, espíritos do **teko achy**, na qual não se pode nem fumar **petÿgua**, nem tomar chimarrão, para não competir com a presença dessa divindade.

O caminho espiritual, ou seja, a busca pela sabedoria também é cheia de provações e tentações. Dionísio comentou que existe a “ciência boa” e a “ciência má”, essa última, pode ser de três tipos: por brincadeira; pela colocação de vermes, bichos, sujeira, que causam doenças; e aquela que o **ipaje** [feiticeiro] manda o espírito mal que lhe acompanha, sendo muito difícil de reverter à situação. Por sua experiência vivida, uma tia lhe avisou que haviam lhe feito um feitiço, sentou-se, meditou e ficou esperando, até que apareceu uma bruma (“espírito ruim”), mas conseguiu impedir sua presença, que vinha realmente para matá-lo.

Essa separação entre boa e má ciência, ou a sabedoria verdadeira [**arandú eté**], bastante presente no discurso dos Guarani, acaba gerando uma disputa pela autenticidade e legitimidade de tal e qual liderança religiosa.

Segundo Ferreira (2001) existe o **karai opygua** [dono da **opy**]; o **karai puan're omba'apovae** [conhecedor dos remédios tradicionais]; e o **karai mba'e peá'a** [responsável por fazer os curativos das doenças causadas por feitiçaria]. Se tratando de uma experiência individual, cada liderança aumentará seu prestígio social através dos seus feitos: receber mensagens, as “belas palavras”, mostrar as suas curas¹⁰⁴, reunir o maior número de pessoas na sua **opy**, etc. Todavia, não se pode deixar de referir que a ação ritual do homem, principalmente, das suas práticas musicais, depende da mulher. Já uma **kunha karai** pode conduzir o ritual independentemente do homem (Ruiz, 2008). De acordo com Dionísio Duarte, na **opy**, as mulheres têm mais força no canto, para chegar aos deuses. Além disso, os **karai** recebem as mensagens através dos **nhe'ë kuéry**, porém “não se sente dono do seu

¹⁰⁴ A maioria dos **karai** tem a capacidade de “mostrar a cura”, através da retirada de objetos (pedra, terra, agulha, inseto, cabelo, etc) do corpo do paciente, por meio da sua sucção.

corpo, mas recebe as belas palavras”, ou seja, a linguagem divina que lhe permite a comunicação com as suas divindades. Essa linguagem não é compreendida por todos que participam do ritual, exceto os mais velhos, sendo que as mensagens que são recebidas pelo **karai**, são traduzidas pela **kunha karai**, somente sendo repassadas para os demais Mbya na manhã seguinte.

Um dos rituais na **opy** que deve ser apontado é o **Nhemongarai** realizado tanto para a nomeação dos Guarani, mas também para o “batismo das sementes”, que devem ser fumegadas, preparando-as para o plantio, no período em que inicia **Ára Pyau**. Esse rito também ocorre, quando se realiza a primeira colheita de cada uma das espécies (Cadogan, 1970; Ruiz, 1984).

2.5. A agricultura Guarani

O início de **Ára Pyau** pode ser identificado pelo florescimento do Ipê [**tajy**], o que significa época da plantação. É um período que corresponde de setembro a março, onde a cada novo ciclo que se inicia **Nhanderu Tenondeguá** envia **Jakaira** para soltar **tataxina** sobre a terra, evidenciado pela bruma que se visualiza no céu, idêntica a soprada pelos **karai** em cima da cabeça dos Guarani. Além disso, é o tempo em que as divindades também rejuvenescem, assim como tudo aqui nessa terra. O céu está mais aberto, pois **Nhamandu** ilumina com mais força, cuja presença dos **nhe’ë kuéry**, facilita a comunicação dos Guarani, através da retomada dos seus rituais na **opy**.

Os Guarani ao deslocarem-se da região amazônica, no sentido do norte para o sul, desde a Amazônia até o foz do Prata, pelos cursos dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai até Buenos Aires, adequaram seu sistema de manejo e cultivo ambiental, realizando amplas modificações fitogeográficas e fitosociológicas (Noelli, 1994; 1996).

São inúmeros os estudos do conhecimento botânico e agroflorestal Guarani, principalmente, com foco na sua prática agrícola (Ikuta, 2002; Felipim, 2001; 2004; Medeiros, 2006; Aguirre Neira, 2008; Oliveira, 2009).

Noelli (1993), a partir do levantamento bibliográfico, apontou que foram registradas 305 plantas utilizadas pelos Guarani que, com exceção das roças, puderam ser identificados

seus respectivos múltiplos usos - como alimento, medicinal ou confecção de objetos¹⁰⁵. Portanto, se onde há mato [**ka'aguy**] e, conseqüentemente, água, plantas, animais, áreas agricultáveis, é terra de Guarani, constata-se que onde tem Guarani há mato, em função dos seus saberes, práticas, usos e manejos que garantem não somente a sua conservação, mas também a recuperação ambiental.

Pela minha observação em campo, geralmente, as roças plantadas [**kokue**] são situadas em pequenas clareiras, onde os homens realizam o trabalho de roçada e queimada (denominado sistema de coivara). Ao redor fica um cordão de floresta, que mantém um micro clima, portanto conservando por mais tempo a umidade. Em meio aos tocos de madeira, que não foram totalmente queimados pelo fogo, e o material orgânico acumulado juntamente com as cinzas, homens e mulheres fazem o trabalho de capina e plantio. É prática comum o cultivo múltiplo de culturas: milho [**avaxi**], feijão [**kumanda**], mandioca [**mandi'o**], batata-doce [**jety**], abóbora [**andai**], melancia [**xãjau**].

Segundo Cadogan ([1946] 1992), as normas de agricultura deixadas por Pai Primeiro são de que nenhuma semente poderá ser plantada em lua nova, sendo que o milho e a mandioca deverão ser plantados na lua minguante. Os Guarani devem rezar por aquilo que plantaram, para que as divindades se encarreguem do crescimento das plantas, para que as mande levantar. Quando os frutos estiverem maduros, deverão ser compartilhados com todos, para que possam cultivar repetidas vezes.

Cada família pode ter a sua própria roça, cujo cultivo depende da mão-de-obra disponível ou da sua capacidade de realizá-la em cooperação. Portanto, a área plantada está relacionada com o número de pessoas, raramente, excedendo a dois hectares por família.

A família de **Kerechu** sempre se preocupava em começar o seu plantio logo que iniciava **Ára Pyau**, assim como as demais famílias, tanto que a **Tekoa Porã** é bem conhecida por suas **kokue**. Juntamente com os filhos, realizava o preparo da área e o plantio, porém, em algumas situações, tinha dificuldade na sua manutenção, principalmente, quando esses saíam para outras aldeias e ela mesma tinha que atender algum chamado de suas outras filhas. No ano de 2010, uma mulher recém chegada da Argentina que veio visitar o seu pai, que estava fazendo tratamento de hemodiálise, ficou responsável pela capina da sua roça, enquanto **Kerechu** estava fora, combinando a partilha dos cultivos maduros.

¹⁰⁵ Um estudo recente feito na **Tekoa Yin Moroti Whera M'biguaçu**, município de Biguaçu/SC, foram identificadas 210 plantas, revelando o forte vínculo entre os Guarani e os recursos florestais (Oliveira, 2009).



Foto 1: Sequência de fotos do sistema tradicional de agricultura Guarani. **1.1.** Queimada (coivara); **1.2.** Mutirão para roça; **1.3.** Capina; **1.4.** Plantio tradicional utilizando **vyra rakuã** [pau com ponta]; **1.5.** Prática do cultivo múltiplo: feijão e milho; **1.6.** Sementes tradicionais de milho Guarani (**Tekoa Porã**, 2004). Autora Tania Marisa Treviso. Acervo do Escritório Municipal de Salto do Jacuí da EMATER/RS-ASCAR.

A roça fornece aos Guarani o alimento para seu corpo, mas também para o seu espírito, pois as “sementes verdadeiras” existentes nas moradas dos deuses e deixadas a eles, permite-lhes a leveza do seu corpo e a busca pelo seu estado de **aguyje**. Segundo Souza (2002: 248): “os espíritos interferem diretamente na manutenção estática do subsistema econômico, porque a vivência e o simbolismo religiosos, eram e são fatores determinantes, mais do que qualquer outro, à restrição do ‘desenvolvimento econômico’”.

Neste sentido, o ato de plantar não é somente uma fonte para obtenção do alimento, mas também uma forma de garantir a própria manutenção desses cultivares. Porém, tendo em vista, o confinamento dos Guarani em áreas reduzidas e limitadas, é bastante comum a preservação das áreas com cobertura vegetal, através da redução na abertura de novas áreas, resultando na intensificação do plantio num mesmo local. Isto por um lado, acarreta o desgaste do solo, não permite a rotatividade e o tempo de pousio (recuperação), mas, por outro lado, garante o processo de reprodução das sementes.

Já na **Tekoa Porã** acompanhei a discussão entre os Guarani, a partir da demanda dos mais jovens ligados à família de **Kerechu** sobre manejo ambiental. Apoiados pelos técnicos da EMATER/RS-ASCAR, tal discussão era fruto da preocupação sobre o número grande de famílias, num espaço reduzido, o que exigia a abertura de novas áreas agricultáveis (de cobertura florestal), tendo em vista, a competição com uma quantidade excessiva de eucaliptos. Além disso, as antigas áreas de roças estavam esgotadas, pelo seu uso sucessivo, o que gerava uma série de descontentamento por parte dos Guarani quanto ao plantio dos seus cultivares, principalmente, a não-produção de **xãjau**, devido a presença de pragas e insetos. Na fala da **kunha karai Ara Miri** [Marcelina Esquivel], ficou expressa duas questões centrais para os Guarani: primeiro, que as roças não devem ser ampliadas, com a abertura de novas áreas, porque na lógica Guarani as **kokue** são fundamentais para a manutenção das sementes deixadas por **Nhanderu** e para o cumprimento das suas práticas rituais associadas; e, em segundo, caso houvesse o esgotamento das áreas já utilizadas existia sempre a possibilidade da caminhada em busca de novas aldeias, com melhores recursos ecológicos. Na oportunidade **Kuaray Poty** falou das dificuldades em construir um consenso em torno ao tema:

Eles (referindo-se aos mais velhos) não conseguem acreditar que as matas já acabaram, porque antes viviam livres, porque antes essa terra era só mata, e como o tempo passa muito rápido, eles pensam que estamos nos tempos, daqueles tempos ainda, ainda tão vivendo onde tinha muitas matas ainda. Por exemplo, aqui tem mata (referindo-se a **Tekoa Porã**), eles pensam que aqui pra fora também, não se dão conta que tem muita plantação de soja. Por isso, que também não plantam ou não querem dar conta, porque ficaria muito triste pensar nessas coisas que as matas já acabaram (**Tekoa Porã**, 16 de junho de 2008).

Sem dúvida nenhuma, a manutenção da biodiversidade está também relacionada ao intercâmbio de sementes, outras espécies vegetais e animais, que se dá dentro das redes societárias que se expandem para diversos lugares e diferentes ecossistemas.

Segundo Freitas (2004: 52),

Os Guarani em trânsito constituem verdadeiros corredores biológicos no mosaico de paisagem e o fluxo de plantas e animais através deste corredor, selecionadas a partir das intencionalidades culturais Guarani, define padrões particulares em termos da biodiversidade dos espaços que efetivamente estas pessoas ocupam.

Quando fizemos a caminhada até a **Tekoa Tamandua, Pará** trouxe algumas ramas de batata-doce [**jety**], cuidadosamente, armazenadas dentro de uma sacola plástica. No retorno a **Tekoa Porã**, estávamos entre cinco pessoas no carro, e sugeri a **Pará** que colocasse a sacola no porta-malas com as demais bagagens, tendo em vista, a longa viagem de aproximadamente cinco horas. Prontamente, disse que não se importava de carregá-la em seu colo, junto ao seu corpo, revelando o seu respeito e o cumprimento de seu papel de guardião daquela “planta divina”, que já não havia mais disponível na sua aldeia e tinha a intenção de compartilhá-la dentro da sua rede de parentesco.

Neste sentido, a circulação de pessoas nas **tekoa**, para visitação aos parentes, participação em jogos de futebol, festas, busca de tratamento xamânico, procura de mulheres para casamento, pode ser potencialmente uma oportunidade para intercâmbio de sementes. Além disso, nos últimos anos, têm tido um movimento por parte de lideranças jovens Guarani, com apoio de instituições e/ou aliados, para viabilizar essa circulação, visando o intercâmbio de sementes (e outros materiais). Em março de 2011, quando estava realizando o trabalho de campo na **Tekoa Ka’aguy Poty**, os Guarani estavam organizando um percurso de visitas a diversos parentes que residem em aldeias na Argentina, com a participação de representantes de outras áreas no Estado, para busca de sementes, por meio de recursos da Petrobrás, na qual foram selecionados dentro do Prêmio Cultura Indígena, do Ministério da Cultura¹⁰⁶. João Paulo, cacique na comunidade, estava um pouco apreensivo pelo fato de que a visitação [**po’u**] entre os Guarani exige, entre outros, o cumprimento de uma ritualidade própria¹⁰⁷, de ter conhecimento de como chegar e o quê falar, ainda mais se tratando de lideranças religiosas. Isto porque o caminhar por si mesmo é um horizonte de possibilidades de relações com os diversos seres que compõe o cosmos. Por isso, quando se chega a alguma

¹⁰⁶ Edital destinado exclusivamente às comunidades e organizações indígenas que tem como objetivo incentivar iniciativas de fortalecimento de expressões culturais dos povos indígenas do Brasil e estimular o seu protagonismo na elaboração e realização dos projetos culturais (Disponível em: www.cultura.org.br/site/2010/12/16/premio-culturas-indigenas-3/Acesso: 05.fev.2012. Com o projeto intitulado “**Ka’aguy Poty**: Fortalecendo a **Opy**”, os Guarani ganharam o valor total de R\$ 20 mil reais.

¹⁰⁷ De acordo com Garlet & Soares (1995), o ritual de recepção, com maior ou menor grau de solenidade, pauta-se em alguns critérios como posição hierárquica, prestígio do visitante e caráter da visita.

aldeia, sempre o anfitrião tem a preocupação de saber pelos lugares onde passou, com quem esteve, ou seja, buscando apreender as suas relações até alcançar aquele destino. Portanto, colocar-se “em marcha”, também deve ser algo a ser meditado, pedido às divindades para que se alcance o propósito com êxito. Além da preocupação de João Paulo quanto à formalidade do ritual de recepção, no caso específico, era necessário também encontrar as “palavras certas” para explicar da melhor maneira o objetivo do percurso e a intenção da busca pelas sementes.

Na oportunidade que estivemos na **Tekoa Tamandua**, Felipe perguntou a Dionísio Duarte, como era o ritual de recepção de algum Guarani que vinha visitar a sua aldeia, pois observou, em algumas situações, que não se trata somente da saudação tradicional [**aguyjeve te**]. Dionísio se propôs a fazer uma espécie de simulação e pediu para que as palavras fossem gravadas, pois não conseguiria falá-las em espanhol. Segundo ele, posteriormente, deveríamos solicitar a algum dos seus netos para que fizesse a tradução em português. Ao retornar a **Tekoa Porã**, assim como essa gravação, todas que foram feitas com Dionísio e Aurora foram repassadas à família de **Kerechu**. **Vhera Poty** começou ouvir uma a uma e lhe falei sobre essa, especificamente, que Felipe havia solicitado ao seu avô. Como estava próximo do Natal, **Vhera** quis presenteá-lo com a tradução e pediu para que trabalhássemos juntos. Enquanto ele ouvia atentamente a fala no gravador, eu escrevia a tradução diretamente no computador. Demonstrou preocupação, pois Dionísio havia falado parte na língua divina, e nem sempre era compreendido por ele ou mesmo era possível de fazer uma tradução do sentido literal para a língua portuguesa. Durante duas noites, trabalhamos na seguinte tradução, na qual as palavras que não puderam ser traduzidas permaneceram em guarani, ou foi registrado o seu significado aproximado:

O visitante entra na **opy** e o **karai** lhe pergunta:

Então **karai** estava caminhando? Já para isso em sua aldeia quantas noites [**kuarây`ã rupa**] e quantos dias [**mbovy Nhamandu nhemo pu`ã hare ranga vê yma**] você já falou e os fez e alcançou por isso **haveiko** [tipo agradecimento] . Então por isso, fique bem nem que agora qualquer coisa não está bem nesta terra já não somente de uma coisa que não deixa mais que nós falemos belas palavras, mas no meio disso você para o seu bem meditou para colocar-se boas formas para falar, para sorrir, para que o **Nhamandu** os veja, por isso ele concedeu mais um dia de sol então fale e sorria em boas formas e todas as crianças [**nhe`e pyau`i kuery**] atentas nas tuas falas elas brincam **Kunha karai`i kuéry**, **Yvyra`i ja miri`i kuéry** todos escutando as tuas falas deixem que fiquem bem e com esses tomara que você não tenha notícias que ainda não ouvimos antes, notícias que até mesmo deixa você sem coragem para nos contar. **Haveiko**

O visitante lhe responde:

Estava caminhando mesmo, para isso me forcei para chegar até aqui em sua aldeia, em sua morada e por isso depois de tantos dias e noites eu cheguei a incomodar os caminhos cheios de espíritos maus, meditei bastante, e me forcei. Isso me fez alcançar a sua morada, eu alcancei, por isso a esse **haveiko**. E com esses, você também fique bem, nem que qualquer coisa não esteja bem, não somente aqui da terra e do céu, mas de qualquer coisas que vem encima de nossos espíritos. Já não dá mais pra nós falar belas palavras agora nesta terra de **Papa`i**, mas mesmo assim eu continuo meditando com todas as aldeias que meditam juntas em torno desta terra. Então dali você aqui falando e sorrindo em boas formas, mas com esse espero que não tenhas notícias, todos perguntando, querendo saber como estão todos e não tem nada que possa deixar todos sem coragem. Por isso esse **haveiko**.

Após a realização do percurso, João Paulo comentou que não conseguiram trazer nenhuma semente, entre outros, pelo fato de não terem conseguido serem claros na explicitação dos seus objetivos, principalmente, no diálogo com os mais velhos, restringindo-se a um momento de visitação e compartilhamento com seus parentes.

O milho [**avaxi**] é a planta mais cultivada entre os Mbya¹⁰⁸. Na **Tekoa Porã** sempre era possível ver as suas sementes selecionadas, penduradas nas varandas das casas, próximas ao assento do fogo que, constantemente, esfumaçadas, impedia o seu carunxamento e garantia a sua reprodução para o ano seguinte.

Além disso, sem dúvida nenhuma é a fonte principal de alimentação, onde são preparados diversos pratos: **kaguijy** [caldo de farinha de milho], **mbojape** [pão de farinha de milho, sem fermento, assado na brasa], **mbyta avaxiku`i** [pão de milho verde ralado, sem fermento, assado na brasa, e **avaxiku`i manduvi reveguá** [paçoca de milho torrado pilado juntamente com amendoim].

Por diversas vezes que doei alguns alimentos a família de Vitória, moradora mais próxima a nossa casa, recebi como retribuição um fardo de sementes de **avaxi**. Na primeira delas, ofereci a família de **Kerechu** para que pudesse ser preparado o **avaxiku`i manduvi reveguá**, para o seu compartilhamento na festa comemorativa ao dia do índio. Na oportunidade, os demais Guarani somente tinham disponível as sementes selecionadas para o plantio do ano seguinte, bem como, os alimentos que são armazenados, principalmente pelos mais velhos, em utensílios feitos de porongo, como **rora** [farofa] e, em garrafas, como

¹⁰⁸Segundo Tempass (2005), Jakaira é o dono do milho, quando ainda está pequenino, essa divindade vem até a Terra e dança até que se frutifique e amadureça.

kaguijy. Este último é preparado somente pelas mulheres, sem a presença dos homens, sendo apreciado o seu consumo após os rituais na **opy**.



Foto 2: Sequência de fotos do processo de preparo de alimentos tradicionais. **2.1.** Maria Helena Ortega debulhando milho para o preparo de **avaxiku'i manduvi reveguá**; **2.2.** **Kerechu Miri** torrando milho debulhado por sua filha; **2.3.** **Ywá** preparando **mbojape**; **2.4.** Zuma, sua filha Fernanda, e Ana Acosta ralando milho para o preparo de **mbyta**; **2.5.** **Mbojape** assando na brasa (**Tekoa Porã**, 19 de abril de 2010); **2.6.** **Mbyta** colocado na panela, enrolado na folha de bananeira (**Tekoa Ka'aguy Poty**, janeiro de 2011). Autor Luiz Felipe Fonseca da Rocha e F.M.S.

Além do milho, os Guarani cultivam feijão [**kumanda**], mandioca [**mandi'o**], batata-doce [**jety**], amendoim [**manduvi**], sem deixar de referir a melancia [**xãjau**], bastante apreciada por todos.



Foto 3: Feijão e Amendoim Guarani. **3.1 e 3.2.** Amancio, Armando e Valdir debulhando feijão (**Tekoa Porã**, janeiro de 2010); **3.3. e 3.4.** Vitória e Maria Rosa colhendo amendoim (**Tekoa Porã**, abril de 2010). Autor Luiz Felipe Fonseca da Rocha e F.M.S.

Numa conversa com **Ara Poty** lhe perguntei se algum Guarani poderia se transformar em planta, como acontece no caso do **ojepotá**, em animal. Segundo ela, a única vez que isso aconteceu foi quando uma menina se transformou em mandioca¹⁰⁹. Acompanhada do seu filho **Karai Tataendy**, narraram a história da mandioca, na qual a registrei no computador na

¹⁰⁹ Segundo Tempass (2005), tanto a mandioca quanto o feijão nasceram simultaneamente sobre a sepultura de um menino cheio de feridas.

língua guarani, mas por problemas técnicos acabei a perdendo. Numa tarde tomando chimarrão na casa de **Kerechu**, que estava recebendo a visita da sua tia **Pará**, **Ara** lhes falou em guarani que gostaria de me contar novamente a história da mandioca. A partir do diálogo entre as três (**Ara Poty**, **Kerechu Miri** e **Pará**), relembro detalhes da história, registrei-a de acordo com a transmissão de **Ara** que, posteriormente, já residindo na **Tekoa Koenjù**, fez a tradução para a língua portuguesa:

Há muito tempo atrás existia um casal que tinha uma menina muito feia e muito magrinha, por isso as outras crianças não gostavam de brincar com ela, então a menina ficava muito triste. Um dia ela fugiu pro mato e naquele dia veio uma chuva forte e veio um raio nela. Depois a mãe a procurou e não a encontrou. Naquela noite a mãe sonhou com uma voz que lhe falava para ir novamente ao mato e enterrar a filha dela. A mãe foi, a encontrou, enterrou e voltou para casa. Depois de alguns dias, a mãe voltou onde estava enterrada a filha e viu que tinha um pé (planta) nascendo. A mãe viu a planta nascendo e ficou muito assustada, porque não a conhecia. Depois ela sonhou de novo, naquela noite, com uma voz que falava que era a filha que tava brotando, e daí lhe falou o nome que era mandioca que iria alimentar toda a aldeia para sempre, e que tinha que guardar a rama para sempre tê-la.

Assim como a rama da mandioca, já disponível no mês de maio, os Guarani também têm a preocupação em guardar a batata-doce, devendo armazená-la no mês de janeiro. Geralmente, essas ramas são todas enterradas no mesmo local e, quando é chegado o período de seu cultivo, são distribuídas entre os demais Guarani que compõem a sua rede de parentesco.

A partir do levantamento feito na **Tekoa Porã**, tomando como referência tanto as espécies ainda cultivadas no local, quanto às apontadas dentro do seu conhecimento, foi possível registrar (7) espécies de **avaxi**, (6) espécies de **jety** e (3) espécies de feijão, conforme demonstra o quadro abaixo:

Quadro 1: Espécies cultivadas e/ou lembradas pelos Guarani na **Tekoa Porã**

| NOME GUARANI | NOME PORTUGUÊS |
|---------------------|--------------------------|
| Avaxi ete | Milho amarelo verdadeiro |
| Avaxi xin | Milho branco |
| Avaxi yvy i | Milho branco baixinho |
| Avaxi para'i | Milho colorido |
| Avaxi pororó | Milho pipoca |
| Avaxi ju'i | Milho amarelinho |
| Avaxi hovy | Milho azul |
| Jety | Batata-doce |
| Jety karao | Batata-doce azul |
| Jety mandi'o | Batata-doce mandioca |
| Jety vira | Batata-doce branca |
| Jety rope | Batata-doce lilás |
| Jety hiu | Batata-doce preta |
| Kumanda hiu | Feijão preto |
| Kumanda pytã | Feijão vermelho |
| Kumanda Pará | Feijão verde com preto |

Entretanto, nem todas as plantas vêm de **Nhanderu Ete**, pois algumas foram criadas por **Xariã**. Segundo Dionísio Duarte, **Xariã** foi criado sozinho¹¹⁰, vindo do seu próprio **amba**, assim como as divindades **Tupã Re Te**, **Karai Re Te**, **Jakaira Re Te** e **Nhamandu Re Te**. Ele veio para acompanhar **Nhanderu**, mas sempre competia com ele. **Nhanderu** queria que nas árvores sempre tivesse mel disponível, mas **Xariã** não concordava, somente depois de dois ou três dias procurando mel e cansados é que os Guarani poderiam encontrá-lo. Tudo que **Nhanderu** fazia, **Xariã** queria fazer melhor. Todavia, um dia, ele quis pegar **kuaray** para ele. Quando estava levando aquela “luminosidade”, começou a enxergar uma fumaça, mas não sabia de onde vinha. Quando percebeu, ele estava pegando fogo. No último sopro das suas entranhas, originou a saracura, e das suas cinzas os insetos.

Cadogan (1980) faz uma descrição da caminhada de **Pai Re Te Kwaray** e **Charia**, no momento da criação da segunda terra, onde o segundo sempre coloca as provações e as

¹¹⁰ Segundo Cadogan (1970: 35): “Charia era sumamente inteligente, porque carecia de ombligo (no había sido engendrado; como los dioses había aparecido, **ojera**, espontaneamente). Acompañaba a **Pa'i Re Te Kwaray**, el héroe solar”.

dificuldades no caminho dos Guarani. Assim como afirmou Duarte, **Pai Re Te Kwaray** queria que cada árvore tivesse uma colméia de abelhas, mas **Charia** se opôs afirmando que os homens deveriam trabalhar se quisessem encontrar o mel. **Pai** queria que todas as árvores fossem frutíferas, mas também se opôs, alegando que os homens se tornariam vagabundos. **Pai** propôs que os cultivos maturassem em um dia, mas **Charia** afirmou ser necessária a passagem de meses, entre outros.

Segundo informações dos Guarani foi possível levantar algumas criações feitas por **Nhanderu** e **Xariã**: chuva-granizo; bergamota-limão; laranja-pomelo; guajuvira-uva; pindo-butia. Tudo que foi criado por **Xariã**, assim como os insetos originados das suas cinzas, chamados na língua guarani de **mbarigui**, está no mundo como um aviso de atenção frente às provações, ilusões, tentações, mas que fazem parte do caminho de cada Guarani¹¹¹. Nem por isso, especificamente, em relação aos alimentos, que os Guarani não possam consumi-los.

2.6. A relação dos Guarani com os animais

Ára Pyau também é época de ir à mata para coletar mel, colocar armadilhas [**mundéu**] e caçar. **Ka'aguy** é um espaço masculino, que tem como guardião **Jakaira**, protetor das plantas e dos animais (Oliveira, 2009).

Segundo **Kuaray Poty**, o animal mais sagrado para os Guarani é o javali [**koxi**]¹¹²: “diz que o deus do javali é o melhor que tem, que mora aqui na terra, só que num plano invisível, tão perto de nós, mas ao mesmo tempo, muito distante, porque somos incapazes de compreender”. É um animal bastante difícil de caçar, sendo possível somente quando o deus do javali permite ao **karai**. Os seus ossos devem ser guardados, não podendo dá-los aos cachorros, e o **karai** deve levá-los para longe, num lugar onde ninguém deva saber. A partir desses ossos se gerará outro javali. Dionísio Duarte relatou que quando se caça um javali, que denominou de **mymba** [mascote dos deuses], as mulheres entre si se ajudam para prepará-lo, devendo ser compartilhado por todos na aldeia.

¹¹¹ Souza et al. (2007: 21) aponta que “o mito é uma fábula sobre as desavenças comuns entre os homens, uma lição de que sempre haverá a inveja e a avareza na vida terrena, mas que tais sentimentos apenas ridicularizam e consomem aqueles que querem se equiparar ao poder criador de *Nhamandu*”.

¹¹² Assis (2006) aponta que o **kochi** [porco-do-mato/javali] é citado como o principal alimento animal, uma das melhores carnes. É referido como o animal de estimação de **Karai** (uma das quatro divindades) ou que o **Karai** é seu criador. Para a autora, seria o afim mais próximo aos Mbya.

Assim como os cultivares tradicionais, a caça de determinados animais é uma importante fonte de alimentação (corpo e espírito) dos Guarani. De acordo com Tempass (2005), para os Mbya cada animal tem uma forma específica de ser comido, sendo que só se alimentam dos que não trazem potenciais problemas a sua saúde e a sua relação com os deuses, porém havendo muitas restrições a alimentos dessa origem.

Um ponto comum é o fato dos Guarani não poderem comer carne crua ou sangue em geral, tendo em vista, o cuidado que devem ter com o seu espírito denominado de **tupichua/pichua**. De acordo com Cadogan ([1946]1992), esse espírito da carne parece ser parte integrante do homem, como uma espécie de “espírito familiar”. **Vhera Poty** ao se referir ao **pichua** me afirmou que ele está dentro dos Guarani, como a preguiça, aquilo que impede-lhes de ir ou permanecer nos rituais na **opy**. Realmente, participar de um churrasco entre os Guarani demonstra sua preocupação com o consumo de carne crua ou mal assada, uma vez que essa é servida bem torrada. Além disso, o **pichua** pode causar moléstias, pesadelos e a transformação em algum animal (H. Clastres, 1978). Essas reações se devem ao fato de que quanto maior a quantidade de **pichua** no corpo de uma pessoa, mais o seu **nhe’** é **porã** se afastará do seu corpo, permitindo que a pessoa e o seu espírito telúrico sejam influenciados pelos **ja** (Souza Pradela *apud* Pradela, 2009).

Uma fonte de proteína animal bastante apreciada pelos Guarani é o **yxó** [larva]. Para conseguí-lo, o **pindo** (coqueiro jerivá/palmeira, *Syagrus romanzoffiana*) deve ser cortado, preferencialmente, na lua nova, uma vez que o processo de apodrecimento é mais rápido. A árvore deve ser deixada no mesmo local, no mato, para que a “mãe do **yxó**” deposite o ovo na madeira podre. Após um mês, o **yxó** estará disponível para o seu consumo. **Karai Tataendy** sempre falava com entusiasmo a respeito do **yxó**, mas duvidava de que os **jurua** (referindo-se a mim e ao Felipe) iriam comê-lo, sem ter nojo. Na primeira tentativa, cortou um **pindo**, bem próximo a nossa casa, mas quando foi pegá-lo, algum Guarani mais esperto já havia feito. Decepcionado e querendo encontrar o culpado, lhe sugeri para que fizéssemos uma nova tentativa. Então decidi preparar o **yxó** para a festa do dia do índio, pois seriam consumidos outros alimentos tradicionais Guarani. Por diversos dias, ficou atento à ação de outro Guarani. No dia da festa foi buscá-lo, juntamente com Bruno e Vinícius, estudantes da graduação das Ciências Sociais/UFRGS. Ao trazer para casa para ser compartilhado conosco e a sua família, pediu para a sua mãe para que os fizesse fritos, considerada a melhor forma para ser consumido. Ao mesmo tempo, dava muita risada ao contar que falou para os seus dois

acompanhantes para comerem o **yxo** cru e vivo, o que prontamente foi feito por Vinícius, que acabou virando motivo de piada entre os demais Guarani.



Foto 4: 4.1. Karai Tataendy preparando o **Pindo** e **4.2. Yxo (Tekoa Porã, março/abril de 2010)**.
Autor **Karai Tataendy** e F.M.S.

Os Guarani detêm todo um conhecimento sobre os atributos e as qualidades dos animais¹¹³, o que lhes permite também fazer o uso de substâncias e/ou objetos que são dotados de intencionalidades e com capacidade de agência sobre a própria construção do corpo e da pessoa.

Ara Poty me relatou que a gestante deve sempre comer carne de **mbyku** [gambá], para que a criança fique bem segura junto ao corpo da mãe, limitando eventuais problemas que possam ocorrer nesse período. Já quando a criança começa a comer, as mães devem dar-lhe carne de beija-flor, para que toda a sua vida fique magrinha (leve), não comendo demais.

Além disso, pode ser utilizada a banha de algum animal para “batizar” uma criança, com intuito de adquirir seus dons e potenciais. **Karai Tataendy** me relatou que seu **xeramoi**, o “batizou” na Argentina com a banha de dois animais: esquilo-voador e tamanduá. Aliás, permanentemente, se vangloriava da sua agilidade para subir em árvores ou locais altos, devido à habilidade adquirida do primeiro¹¹⁴. Outro Guarani que também identifiquei na

¹¹³ Segundo Cadogan (1972), cada espécie animal também é dono de uma determinada planta.

¹¹⁴ Todos os dias que eu saía de casa, deixava a porta encostada para impedir a entrada do **jagua**, ainda mais depois que eu havia ganhado um gato negro. Quando retornei para casa, acompanhada de **Karai Tataendy**, o gato havia colocado a cabeça por baixo da fresta da porta e, eu não podia puxá-la nem pra frente, nem para trás. **Karai** pulou num piscar de olhos pela janela, uns 2 metros de altura do chão, e puxou o gato para dentro de casa. Salvo o susto vivenciado, o fato tornou-se comentário, durante muitos dias na aldeia, tanto por **Karai** considerar-se e ser reconhecido pelos demais como “salvador do gato”, mas também por suas habilidades de “esquilo-voador”.

aldeia, foi Narciso (filho de **Karai Miri** e **Ywá**), “batizado” com a banha de **tatu-ai** [tatu-de-rabo-mole] por seu pai¹¹⁵.

Por outro lado, existem determinados animais que consomem os mesmos alimentos divinos e humanos dos Guarani, mantidos em **kokue**, como por exemplo, **avaxi**, **kumanda**, **jety**, **xãjau**, portanto possuem atributo de humanidade. Isto porque, a partilha do alimento fabrica pessoas da mesma espécie, ou seja, a comensalidade (comer como e comer com) é um dispositivo identificatório entre os seres (Fausto, 2002)¹¹⁶. Portanto, tal atributo comportamental que indica aos Guarani quem são os “outros humanos”, sujeitos com potencialidade para se manter relações de afinidade e socialidade (Freitas, 2008).

Para o estabelecimento destas relações, os Mbya dão abertura da sua casa, pátio e roça à comensalidade com estes outros seres, que quando pequenos são trazidos ao seu convívio e alimentados com seus cultivares tradicionais (Freitas, 2008), processo denominado de amansamento (Descola, 1998)¹¹⁷.

É bastante comum encontrar nas aldeias, quati, pássaros, urubu, bugio, gambá, entre outros, convivendo com os Guarani. Freitas (2008) também aponta que quando estes animais atingem a idade reprodutiva, sua territorialidade se expande para a floresta, a fim de buscar parceiros para acasalamento, entretanto não há um abandono completo das áreas centrais da **tekoa** (casa, pátio, roça), eventualmente, podendo fazer visitas nesse período. Neste movimento de retorno, os animais amansados podem trazer suas famílias para também comerem os alimentos da **kokue** que, em termos ecológicos, acabam servindo como atratores de caça. Sendo assim, os Mbya não caçam os animais amansados, mas podem caçar os animais trazidos como dádiva no ato de reciprocidade.

Na **Tekoa Porã**, os Guarani comentavam muito sobre a relação de Lúcia (filha de Juancito) com um **xi’y**, na qual presenciei quando ela ainda estava residindo por lá. Segundo o relato, Lúcia mudou-se para outra aldeia, em Barra do Ribeiro/RS, e repassou a quati para outro Guarani. Passado muito tempo, a quati apareceu atrás da antiga dona (mais de 300 km de distância), juntamente com seus filhotes, o que foi imediatamente identificada ao ir direto ao seu colo e permanecendo novamente ao seu convívio. Já a **Tica**, uma quati que convive

¹¹⁵ Tempass (2010) aponta que na gordura dos animais caçados estão seus atributos imateriais, inclusive, podendo ser estocada para eventuais necessidades futuras em relação a eles.

¹¹⁶ De acordo com alguns Guarani, os animais que podem ser amansados são aqueles que foram humanos na primeira terra e são facilmente identificados, porque entendem a linguagem dos Mbya.

¹¹⁷ Termo proposto em oposição à domesticação de animais dos ocidentais.

com a família de **Karai Miri**, desde filhote, por diversas situações procuraram levá-la ao mato, porém todas as vezes retornou novamente para junto dos seus parentes.

Já os animais como cachorro e gato fazem parte da vida dos Guarani. Dificilmente se chegará a alguma aldeia sem perceber a sua presença, permanecendo próximo ao assento do fogo, acompanhando os homens ao mato, buscando algum alimento em meio às panelas. Para os Guarani, esses animais são considerados protetores aos malefícios exteriores, às relações indesejadas com os “outros”, como no caso de feitiçaria de alguma alteridade ou a reação de outros espíritos que resultaria em alguma doença ou até mesmo a morte de alguma pessoa. A relação com esses animais, ou melhor essa proximidade, revela os próprios ciclos vivenciados pelos Guarani de abundância e carência. Quando se observa que esses animais estão magros, o mesmo ocorre com os Guarani, pois o alimento é compartilhado entre todos os parentes. O mesmo ocorre quando algum Guarani quer caminhar para outra aldeia, na qual busca o apoio externo para conseguir o transporte, alegando a necessidade de carregar os seus bens, mas tratando-se do interesse em levar os animais. A família de **Kerechu** ao mudar-se para **Tekoa Koenjù** deixou o cachorro chamado Jonathan aos cuidados de um Guarani, pois o transporte que havia sido contratado não permitia a presença de animais. **Karai Tataendy** não ficou nada contente com a situação, mas conseguiu com apoio da antropóloga Ana Popp buscá-lo na **Tekoa Porã**. Por outro lado, não poderia deixar de referir que essa relação de proximidade não é vista com bons olhos pelos profissionais de saúde, tendo em vista, as más condições sanitárias que resultam em algumas doenças, principalmente, respiratórias e de pele.

Algo que não poderia deixar de referir são os animais identificados pelos Guarani que foram humanos durante a primeira terra¹¹⁸. Segundo Cadogan (2003), aqueles Guarani que não conseguiram alcançar o estado de **aguyje**, ou seja, não conseguiram vencer as tentações foram metamorfoseados em animais, aves, répteis ou insetos, mas conservando alguma

¹¹⁸ Para os Guarani, **Nhanderu Tenonde** [Nosso Pai Primeiro] fez o primeiro mundo, onde não havia **jurua**, mas foi destruído por um terremoto, surgindo um novo mundo. A partir da criação da segunda terra, **Nhanderu** retornou ao seu lugar [**Nhanderu retã**], determinando ao seu filho **Kuaray** que viesse ao mundo, como seu herdeiro, que gerou o seu irmão **Jaxy** para ser seu companheiro no mundo. Naquele tempo, um **yvyraija [karai]** (proveniente de **Tupã retã**) teve uma revelação sobre um dilúvio, onde todos os Mbya deveriam se reunir para conseguirem chegar numa palmeira [**pindo etef**], para salvarem-se juntamente com outros animais. Do dilúvio restaram uma mulher (tia) e um homem (sobrinho) que pediram ajuda à **Nhanderu**. Somente dois dias depois, ambos pegaram novamente um **apyka**, mas não conseguiram alcançar o lugar de **Nhanderu**, por causa do seu erro incestuoso e, desde então, os Guarani não podem casar com pessoas do mesmo sangue, nem com aqueles que não são Mbya. Após o dilúvio, quando as águas baixaram, **Nhanderu** enviou para o mundo mais dois casais, duas mulheres **Kuaray retã** e dois homens **Karai retã**, que se juntaram para ter seus próprios filhos (Ladeira, 2007a: 85-91).

característica para que possam ser (re)lembrados pelos demais. Desta forma, que essa terra foi sendo povoada de animais.

A família de **Kerechu** fez algumas referências a esses animais, entre eles, o grilo [**kyju**] que era um **karai opygua** que tocava instrumentos musicais nos rituais até o amanhecer; o papagaio [**parakau**] que era o **okë'ja** [dono da porta], responsável por garantir a proteção da **opy** dos espíritos malignos e facilitar a proximidade dos **nhe' ë kuéry**; o pássaro joão-de-barro que era um **karai** construtor de **opy**; e o urubu que também desempenhava a função de **karai**.

2.7. O perigo da relação com os “outros”

Apesar do **ojepota** não ser um assunto muito conversado entre/pelos Mbya, pois poderia atraí-lo, desde Schaden (1962), existe referência sobre o seu significado, ou seja, a passagem da condição humana a ser pertencente a alguma espécie animal.

Segundo Pissolato (2007: 245), o **ojepota** pode ocorrer com qualquer homem, mulher ou criança, no momento em que um animal se metamorfoseia¹¹⁹ em humano e, na maioria das vezes, através do encantamento sexual, seduz uma pessoa, fazendo-a acompanhá-lo até o seu universo social.

Pode ocorrer tanto com pessoas vivas, cujo controle é possível pela alimentação, conduta e/ou participação nos rituais da **opy**, quanto com pessoas mortas, que quando o corpo começa a entrar em decomposição, o **angué** pode estabelecer relações com seres com perspectiva (Prates, 2009).

Nem sempre é possível perceber essa transformação, uma vez que essa pode durar vários anos, completando com a morte, ou seja, estando morto todo mundo é suspeito (Heurich, 2011). Isto me faz recordar uma das visitas a **Tekoa Porã**, de Orivaldo Nunes (Nuno), na época a serviço do CTI, que no seu computador de mão tinha o registro de algumas fotos de “um homem **ojepotá**”, numa aldeia de São Paulo. Segundo ele, ninguém na

¹¹⁹ Viveiros de Castro (1987: 32-33) ao fazer um estudo sobre a fabricação do corpo xinguano, dos Yawalapíti, afirma que a metamorfose reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem humana, pois transforma os homens em animais ou espíritos. Segundo ele: “a metamorfose é desordem, regressão, transgressão- mas não se trata de uma volta, de uma recuperação pela Natureza daquilo que lhe foi roubado pela Cultura. Ela é também criação; pois além de manifestar uma ordem do mundo que totaliza Natureza e Cultura (...) ela permite a reprodução da Cultura como transcendência”.

aldeia havia percebido sua transformação e com sua morte foi enterrado como os demais Guarani. Passada a primeira noite, após seu sepultamento, o **karai** recebeu uma mensagem que o homem tratava-se de um **ojepotá**, sendo necessário imediatamente desenterrá-lo. Ao fazê-lo, o homem estava transformado, sem nenhum pêlo no corpo, os braços compridos, conforme expressavam os Guarani, uma espécie de cobra, minhoca ou animal aquático. O pequeno computador circulou por entre as unidades residenciais e foi alvo de comentário entre os Guarani na aldeia que, acabaram apelidando Orivaldo de “Nuno **ojepotá**”. Segundo Orivaldo, foi colocado fogo ao corpo, como forma de impedimento de qualquer tipo de relação com os demais Guarani. **Karai Mindi**, o filho mais novo de **Kerechu**, ficou bastante impressionado com as fotos, e mesmo que sua mãe já havia lhe contado o caso do Kanuto, agora estava colocando pela primeira vez a possibilidade de realmente “essas coisas acontecerem com os Guarani”.

O caso **Kanuto** foi relatado pelos filhos de **Kerechu Miri (Kuaray Poty e Vhera Poty)** que lhes contava à história que havia sido presenciada por ela na **Tekoa Tamandua**.



Figura 5: Desenho do **Kanuto** na escola indígena na **Tekoa Porã**, elaborado por **Vhera Poty**.

Segundo eles, **Kanuto** era um homem que caçava muito, indo dentro da mata tanto de dia quanto de noite, que trazia para aldeia apenas algumas partes dos animais caçados, como por exemplo, tatu, javali, justificando tal atitude por causa de uma onça que comia os pedaços das caças.

Seu avô, Dionísio Duarte, **karai opygua**, já havia sonhado que algum guarani não estava bem espiritualmente e, pouco tempo depois, isso acabou se revelando quando foi procurado por **Kanuto**, já que bebia muita água durante a noite e tinha uma febre permanente. Na consulta, Dionísio identificou que ele estava mesmo muito doente, já que com o **petygua** soprava-lhe a fumaça na cabeça e essa não ficava, indo tudo embora, devido ao seu comportamento com os animais.

Certo dia, o homem pegou uma corda e foi ao mato para se matar. Como ele não retornou, alguns Mbya decidiram ir atrás dele, mas não o acharam. À noite, o **karai** meditou e orientou aos Guarani para procurá-lo novamente, o que acabaram o encontrando enforcado.

De acordo com **Kuaray**, **Kanuto** sabia que não estava bem, pois seu corpo já estava em transformação: as pernas começaram a diminuir, as unhas havia trocado, o peito também, e já possuía manchas na pele como as onças. Isto ocorreu “porque ele caçava demais e o Deus da natureza fez isto para cobrar”.

Por estar se transformando em onça, naquela noite choveu e **Tupã**¹²⁰ o matou com um raio. Os Guarani preocupados em matá-lo bem, para enterrá-lo dentro da mata, fizeram um pau com uma ponta, colocaram no peito dele e bateram. Mas, no primeiro momento, não conseguiram matá-lo, porque a pele estava dura, somente depois de algumas tentativas.¹²¹

Kuaray afirmou que o homem se matou para que a alma dele, **nhe'ë porã** pudesse ir embora, voltar para sua morada. Porém, ao mesmo tempo, a alma da onça havia lhe possuído e **Tupã** nunca deixa isto acontecer, pois somente ele pode matar quando ocorre a transformação do homem em animal.

¹²⁰ Na cosmologia Mbya Guarani é **Tupã**, através de suas trovoadas, quem transporta as almas das pessoas quando morrem (Ladeira, 2008: 151).

¹²¹ Em nossa visita a **Tekoa Tamandua**, **Kuaray Poty** mostrou interesse em nos levar ao local onde **Kanuto** estava enterrado. Numa de nossas incursões a mata, para observar algumas espécies vegetais, **Kuaray** aventurou-se à procura de tal local, mas em seguida retornou a estrada, com receio de realmente encontrá-lo. De acordo com **Kuaray**, ele mesmo dirigirá um filme sobre a história de **Kanuto**.

Depois do falecimento, sua esposa contou que **Kanuto** a mandava dormir cedo, pois vinha uma pessoa para visitá-lo e, que essa pessoa não era deste mundo, mas de outro, tratando-se de uma onça.

Segundo **Kuaray**, **Kanuto** também desrespeitou a relação com **ja** [dono]¹²² dos animais, na qual os Guarani devem estabelecer uma relação controlada, através do cumprimento de uma série de normas, como não caçar demais, não comer carne crua e dentro da mata (habitat). Caso contrário, pode desencadear uma “guerra”, a partir do espírito do animal, que em troca pode apoderar-se do seu corpo e transformá-lo em parente, ou seja, em animal (Fausto, 2002)¹²³.

Heurich (2011) aponta que **ja** é a capacidade reflexiva humana que conecta várias espécies, portanto homóloga a **nhe’ë**, permitindo a socialidade virtual entre humanos e não-humanos.

De acordo com **Kuaray**, a relação dos Guarani com os **ja**, é de troca, não material, mas espiritual feita através dos seus rituais. Por exemplo, se a mulher está grávida, o marido não pode pescar muito, caso contrário, o filho pode morrer durante a gestação ou após o seu nascimento. Isto porque, o dono, o “Deus do peixe”, ao lhe entregar muitos peixes, pede alguma coisa em troca.

Outra relação perigosa é com os **mboguá**, ou seja, a alma telúrica [**teko achy kue**] que fica vagando na terra pós-morte e se converte num fantasma perigoso (Cadogan [1946]1992; 1968). Segundo os Guarani, durante **Ára Yma** [fim do ano velho], entre os meses de abril a agosto, é o período de maior aproximação desses seres, uma vez que ficam mais fortalecidos. Os deuses se recolhem a **yvaropy** [grande **opy**] para meditar, ficando com a barba e os cabelos longos. É tempo de recolhimento, os Guarani não podem sair muito à noite, inclusive, não ocorrem os rituais na **opy** somente, em casos excepcionais, como doença ou morte. É importante que os Guarani façam fogo fora da casa para que os **mboguá** não queiram lá entrar.

De acordo com **Kuaray Poty**, os **mboguá** dormem durante o dia e acordam ao entardecer, sendo seres noturnos. Quando **Nhamandu** ilumina, ao amanhecer, todos **teko**

¹²² De acordo com Ladeira (2008), **Nhanderu** designou um **ja** para todas as criações que existem nas matas e **Nhanderu Mirim** é o dono, sendo necessário pedir a ele, cada vez que forem usar.

¹²³ Segundo Fausto (2002), humanos e não-humanos procuram capturar pessoas para transformá-las em parentes, naquilo que ele denominou de predação familiarizante.

achy caem no chão, mas ao pôr-do-sol despertam novamente. Os Guarani devem ter alguns cuidados, por exemplo, com os alimentos que sobram de um dia para outro, devendo guardá-los bem nas panelas, uma vez que o **mboguá** pode cheirar ou tocar na comida, o mesmo pode acontecer se a mãe deixar as roupas dos filhos espalhados pelo lado de fora da casa. Outro cuidado é durante a fase de gestação, quando a mulher fica mais suscetível emocionalmente e, na maioria das vezes, se deixa tomar por sentimentos de raiva, nervosismo e preguiça, atraindo os **mboxy ja** [dono da raiva, ira], através da sua imitação.

Essa relação pode trazer alguma doença, inclusive o aparentamento com esses seres, identificado pelos demais quando algum Guarani começa a falar “a língua dos mortos”¹²⁴, afastando-se dos humanos. Segundo **Vhera Poty**, a pessoa começa a incluir no meio das letras que compõem uma palavra, a letra “t”. Por exemplo: se pronunciasse o meu nome Mariana da seguinte forma: Mat rit at nat. Entretanto, percebi que **Vhera** ao falar sobre a existência dessa linguagem demonstrou preocupação, como algo que não deva ser comentado para não atrair para si essa vivência.

2.8. Desequilíbrios Cosmológicos

Ter acesso a terra, ou seja, ao mato [**ka’aguy**] deixado por suas divindades, garante aos Mbya relações cosmológicas equilibradas, ou seja, controladas e desejadas com todos os seres que compõem seu cosmos (plantas, animais, espíritos e divindades).

Todavia, situações históricas de contato interétnico (Oliveira Filho, 1988) marcadas pela negligência e omissão do Estado-Nação frente à garantia dos direitos Guarani, resultaram na perda gradativa das suas terras tradicionais ou a ocupação de terras consideradas inadequadas para essas relações, portanto, acarretando desequilíbrios cosmológicos.

Atualmente, na fala da maioria dos mais velhos, tem sido expressa a sua preocupação em relação aos mais jovens, referindo-se a manutenção do modo de estar Guarani. **Kerechu** não era diferente, sempre preocupada em aconselhar seus filhos e suas filhas a terem uma bela caminhada [**oguatá porã**], mas respeitando a escolha de cada um deles. Não se pode deixar de considerar que a maturidade adquirida ao longo do caminho de cada Guarani, pode demonstrar a possibilidade do (re)estabelecimento de outras relações:

¹²⁴ Essa foi identificada como uma terceira etnolíngua, ao lado, da terrena e a divina. Essa última é a língua falada na comunicação dos deuses e os homens, através da fala dos **karai** e **kunha karai** (Silva, 2001: 226).

a gente vai começando, cada vez que eu vou ficando mais velho né, eu tô começando a perceber mais o significado de todas essas coisas né, porque a minha mãe acredita muito né, em todas as coisas, e ela falava e quando eu era mais criança eu não conseguia entender. Mas agora, eu acho que alguma coisa bem no fundo assim, a gente como Guarani nos obriga a entender ou acreditar nessas coisas, ter outra visão que a dos brancos, por mais que a gente sabe tudo dos brancos, já usamos coisas dos brancos assim, acho que uma coisa que eu percebo é que eu nunca vou acreditar numa coisa que os brancos acreditam, sempre vou ter uma visão diferente, isso é que eu tô percebendo agora (**Kuaray Poty, Tekoa Porã**, 16 de julho de 2008).

Isto passa pelo próprio estabelecimento de relações com os **jurua kuéry**, considerados “outro”, mas também de forma controlada e desejada. Mas como a caminhada e suas bifurcações, as escolhas por essas relações não são feitas por todos os Guarani, e nem a forma de chegar a um determinado lugar também supõe as mesmas trilhas. Essa busca tem um objetivo comum, ou seja, garantir o direito sobre as suas terras tradicionais e melhores condições de vivência do seu **Mbya reko**. O equilíbrio e o desequilíbrio cosmológico são ciclos que fazem parte da vida Guarani.

CAPÍTULO 3

GUARANI EM MOVIMENTO

O presente capítulo tem como objetivo fazer uma discussão sobre a relação dos Guarani com o seu território. Atualmente, os coletivos Guarani no Rio Grande do Sul não têm a garantia do direito sobre as suas terras tradicionais, nem as terras ocupadas por eles são consideradas adequadas para a sua reprodução física e cultural. Para tanto, se busca apreender o processo histórico de (re)territorialização dos Mbya no Rio Grande do Sul.

Por um lado, tem sido unânime o discurso dos Guarani na relação com os não-índios, de que não há como falar em desenvolvimento, sem terra. Por outro lado, não há um consenso, entre eles, a respeito das táticas para alcançar tal objetivo. Neste sentido, se pretende compreender o cenário atual do campo político Guarani pela reivindicação do direito sobre suas terras tradicionais, tendo como objeto de análise, o Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul.

Salvo os limites e entraves para a efetiva garantia do direito a terra, ainda mais em relação aos Guarani, não se pode deixar de analisar que as terras indígenas também são consideradas uma antítese do desenvolvimento, cujas extensões de terras destinadas aos indígenas são improdutivas, pela própria noção de sua indolência, ou competitivas ao processo de expansão agrícola, pecuária, extrativa ou granjeira, portanto à própria produção de alimentos (Oliveira, 1998).

Segundo dados oficiais, atualmente, a população indígena brasileira é de cerca de 600 mil pessoas, divididas entre 227 etnias, falantes de 180 línguas diferentes, correspondendo a 0,2% da população total¹²⁵. Essas etnias habitam mais de 480 áreas, que correspondem cerca de 105 milhões de hectares, perto de 11% do território nacional, envolvendo importantes e extensas jazidas minerais, florestas, recursos hídricos e se localizam, muitas vezes, nas regiões de fronteira ou de eixos de transporte e intercomunicações. Do espaço de 105 milhões de hectares, 97% se localizam nas regiões Norte e Centro-Oeste do Brasil, onde vivem 60% da população, em contrapartida, os outros 3% restantes são divididos entre as regiões Nordeste, Sul e Sudeste, para os 40% dessa população indígena (ISA, 2006). Após mais de

¹²⁵ No censo demográfico de 2000, realizado pelo IBGE, aproximadamente 730 mil pessoas se auto-identificaram como indígenas, representando 0,4% do total da população brasileira (Verdum, 2007).

vinte anos da Constituição Federal de 1988, onde no artigo 67, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, ficou determinado que “a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação”, ainda há um longo caminho a ser percorrido, ainda mais na região do sul do Brasil, marcada por uma intensa colonização européia sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas. Mesmo assim, o senso comum, continua afirmando que tem “muita terra para pouco índio”¹²⁶, colocando em relação lógicas distintas de desenvolvimento. Nesse contexto, não se pode deixar de lado, a política anti-indigenista, onde são colocados em relação (desigual) os produtores rurais e os indígenas.

Além disso, os indígenas têm sido considerados um empecilho ao próprio projeto de desenvolvimento da sociedade ocidental contemporânea. Os conflitos ambientais e sócio-culturais decorrentes de quatro pequenas centrais hidrelétricas no rio Jacuizinho, na região do Alto Jacuí, sobre o território Guarani, nos permite apreender os diversos atores sociais envolvidos (antropólogos, ambientalistas, empreendedores, FUNAI, indígenas) no processo, e as respectivas lógicas que são acionadas quando o que está em jogo é a própria noção de desenvolvimento.

3.1. Povo Guarani e Território

Em termos territoriais, os Guarani- Mbya, Kaiowa, Nhandeva e Chiripa- estão concentrados na Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil. Neste último, estão distribuídos pelos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pará e Tocantins (Ladeira & Matta, 2004).

No Brasil, as terras indígenas reconhecidas pelo governo federal, incluindo as reservadas pelo SPI, demarcadas pela FUNAI e homologadas por Decreto Presidencial estão distribuídas da seguinte maneira: os Kaiowa e Nhandeva concentram-se em 22 áreas no estado do Mato Grosso do Sul, e os Mbya, Nhandeva e Chiripa encontram-se em mais de 100 aldeias distribuídas na região sul e sudeste- do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo (Ladeira, 2008: 41).

Atualmente, estimativas apontam que a população Guarani no Brasil é de aproximadamente 34.000 pessoas, sendo entre 18.000 a 20.000 Kaiowa, entre 8.000 a 10.000 Nhandeva, e entre 5.000 a 6.000 Mbya e Chiripa (ISA, 2006).

¹²⁶ Título de um documentário produzido pela ABA, duração de 24 min.

No Estado do Rio Grande do Sul existem cerca de 25 milhões de hectares de terras. Dessas, aproximadamente 90 mil hectares dizem respeito a terras indígenas, ou seja, somente 0,37% das terras gaúchas pertencem aos coletivos indígenas, tratando-se das duas etnias com a maior população no Brasil (Guarani e Kaingang)¹²⁷. Os Guarani pertencentes às parciaisidades Mbya e Chiripa têm uma população de aproximadamente 370 famílias e 1.800 pessoas (Soares, 2008).

O diagnóstico da situação atual dos coletivos Mbya Guarani no Estado aponta, por um lado, a escassez de terras demarcadas e, por outro lado, que as áreas que estão sendo ocupadas por eles, são empobrecidas em qualidade e quantidade de recursos naturais, devido à ação anterior dos colonizadores, ou pelo fato de serem “sobras da colonização” (Soares, 2008).

Terra indígena (território) é uma categoria jurídica definida por lei, que não inclui a noção de territorialidade, uma vez que a área demarcada revela o seu valor fragmentário, e reserva o conteúdo estratégico de poder e controle do Estado por meio do confinamento. Especificamente, em relação aos coletivos Guarani, a redução do conceito de território aos limites das terras demarcadas, não dá conta da sua concepção de territorialidade, cuja extensão territorial para manter o seu modo de vida eles não detêm o uso exclusivo (Ladeira, 2008).

No Brasil, o conceito de território indígena foi elaborado pelos não-índios, na década de 50, quando o governo, preocupado com a preservação das culturas indígenas, criou o Parque Nacional do Xingu. Os limites geográficos da área foram estabelecidos por meio dos recursos naturais existentes, visando à garantia da reprodução do sistema cultural indígena e do seu modo de vida. Essa noção fundamentou a própria Constituição Federal de 1988, onde estão os critérios para o processo de reconhecimento de terras indígenas (Oliveira Filho, 1999).

Por outro lado, a territorialidade¹²⁸ pode ser definida “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’(...)”. A expressão dessa territorialidade se mantém viva na memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e

¹²⁷ Recentemente, foi reconhecida oficialmente pela FUNAI a etnia Charrua da Aldeia Polidoro, município de Porto Alegre, e está em processo de identificação à comunidade Zagaia da etnia Xokleng, município de Riozinho (Silva, 2008).

¹²⁸ Segundo Little (2002b), o conceito de territorialidade também não é algo novo na Antropologia, mas apesar da sua importância na constituição de grupos sociais, nas décadas recentes, não tem recebido uma atenção especial dentro da disciplina.

identitárias na relação do grupo com sua área, dando consistência temporal ao território (Little, 2002b).

A terra idealizada pelos Mbya é aquela que permite condições para vivência do seu **Mbya reko** ou **nhande reko** [nosso sistema], cujo local para estabelecimento de uma **tekoa**, fundamentalmente, deve ter condições do ponto de vista ecológico, como por exemplo, mata, áreas agricultáveis para o plantio de seus cultivares tradicionais, caça, pesca, espécies vegetais, entre outros (Freitas, 2007), e deve ser confirmado por uma “revelação” em sonho (Ladeira, 2008).

Na língua guarani, a palavra aldeia é denominada de **tekoa**, ou seja, **teko** que abrange os significados de ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes, e **a** significa lugar (Ladeira, 2008: 161). Neste sentido, **tekoa** foi compreendida, historicamente, pela Etnologia Indígena como um lugar que “(...) signifca y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización política-religiosa esenciales para la vida guaraní” (Melià, 1997: 106).

Estudos contemporâneos de coletivos Guarani têm apontado outras traduções para o significado de **tekoa**. Por um lado, a partir da experiência dos Kaiowa e Nandeva no Mato Grosso do Sul, a **tekoha**¹²⁹ passa a ser concebida como o resultado de um processo continuado de ajuste situacional, num contexto de relações interétnicas, e não como determinado pela projeção de uma unidade político-religiosa Guarani do espaço geográfico. Ou seja, a **tekoha** atual é fruto da ação indigenista do Estado, cujo contexto de dominação colonial, limita e condiciona as regras de acesso dos Guarani a suas terras tradicionais, que correspondem a uma área geográfica mais ampla, denominada de **tekoha guasu**, que lhes permite o estabelecimento de suas próprias relações intercomunitárias (Thomaz de Almeida & Mura, 2004). Por outro lado, no caso dos Mbya, também tem se apontado que a concepção de **tekoa** pode ser entendida como a realização do **Mbya reko**, o que envolve uma dimensão espacial (espácio-temporal), mas que não se define inicialmente por ela. Essa relativização do conceito espacial de **tekoa** lhe atribui o significado de manifestação do **teko**, (um) modo de ser (Pissolato, 2007).

A questão da territorialidade dos Mbya Guarani tem sido amplamente trabalhada pela Etnologia Brasileira (Ladeira, 1989; 2007a e 2008; Litaiff, 1996; Garlet, 1997; Ladeira & Matta, 2004; entre outros).

¹²⁹ **Tekoa** é a forma de grafia dos Mbya e **tekoha** dos Kaiowá.

Segundo Ladeira (2008: 68): “a noção de terra está, pois inserida no conceito mais amplo de território que sabidamente pelos Mbya se insere num contexto histórico (mítico) cíclico, e portanto infinito, pois ele é o próprio mundo Mbya”.

O Guarani enquanto um povo caminhante, se orienta pelos marcos de localização deixados por seus parentes vivos e os vestígios deixados por aqueles que vieram antes, sejam eles pertencentes a **yvy teko achy** [mundo imperfeito] ou a **nhanderu aguydje** [mundo das deidades] (Pradela, 2009: 50).

Do ponto de vista Guarani, **Nhanderu Tenondegua** ao criar o mundo, destinou o mato [**ka’aguy**] e tudo que ele contém aos Mbya, destinando os campos e as pradarias para os brancos criarem seus animais (Cadogan, 1960: 134). Portanto, a sua reivindicação tem sido que “onde há mato é terra de Guarani”, e se **yvy** [terra] é o mato [**ka’aguy**], a Mata Atlântica ou Selva Altoparaense, que atravessa as fronteiras nacionais impostas pelos não-índios, é o verdadeiro território dos Guarani (Bartolomé, 2009).

Além disso, os Guarani também buscam lugares relacionados à toponímica, ou seja, aqueles que são denominados na língua guarani, bem como, aqueles por onde passou o **kechuíta**¹³⁰ (Garlet, 1997).

Souza et. al. (2007: 22) afirma que a cosmo-ecologia Mbya classifica a Região Platina em quatro grandes unidades geográficas: o atual Paraguai, considerado **Yvy Mbité** [centro do mundo], ressurgido pós-dilúvio, caracterizada por exuberantes matas, nas quais os Guarani acreditavam que fosse o disco terrestre, no momento da criação; a atual Província de Misiones, na Argentina, denominada de **Pará Miri**, resultado da inundação ocorrida na região leste do centro do mundo; a banda oriental do Uruguai, por onde adentra-se a região **Tape** [caminho tradicional], zona de acesso à borda do estrato aquático, a grande água [**Pará Guaçu**], mais conhecido como Oceano Atlântico.

Neste território amplo, não-contínuo, é que se dá a circulação dos Guarani, de forma cíclica, cujo processo de (re)territorialização é justificado através da sua memória coletiva, que é reatualizada nos seus mitos (Garlet, 1997).

¹³⁰ De acordo com Cadogan (1970: 17): “el lugar que **kechuíta** ocupa en la mitología mbyá: un varón virtuoso que, gracias a su amor al prójimo [**porayu**], alcanza la perfección espiritual [**agwyje**] y, sin sufrir la prueba de la muerte, se traslada al país de los bien aventurados en donde él mismo crea, a igual que los demás héroes divinizados, su morada de tierra áurea”.

3.2. O processo de (re)territorialização dos Mbya no Rio Grande do Sul

Ao tempo da Conquista, apesar das controvérsias sobre os dados demográficos desse período histórico, a população que falava a língua guarani ocupava uma ampla área:

desde el río Miranda del Alto Parguay hasta el medio río Paraná; en el este había cierta tendencia aglomerativa en el actual estado de Paraná de Brasil, siguiendo luego al sur del río Yguazú una importante zona de pinares (*Araucaria angustifolia*), siempre ocupada por los protopobladores Kaingang; el poblamiento guaraní en la zona entre el río Paraná y el río Uruguay y en la area de Rio Grande do Sul era algo discontinuo, con enclaves de otros grupos étnicos; el poblamiento de la costa atlántica y tierra adentro entre la isla de Santa Catarina hasta la Laguna de los Patos; estaba en pleno proceso de “ocupación”, amenazando desde el norte los tupinaquí; algunas avanzadas canoeras cario ocupaban las islas de bajo río Paraná y del río Uruguay hasta posterior misión de Yapeyú, ya en los límites del dominio charrua (Susnik & Chase-Sardi, 1995: 30-31).

De acordo com Monteiro (1992), com base em dados históricos e etnográficos, os Guarani tiveram suas estratégias em cada contexto de relação com as estruturas coloniais, buscando preservar ou mesmo recriar o seu **Mbya reko**. Para alguns Guarani, a mobilidade apresentou-se como a melhor maneira de se preservar a autonomia política e cultural; já, para outros, foi dentro da própria situação colonial que se buscou esse espaço.

Os primeiros contatos com os Mbya se deram na segunda metade do século XVII, quando ocorreu a expansão no Paraguai colonial, na busca de recursos naturais de erva-mate e madeiras (Garlet, 1997).

A historiografia oficial faz uma correlação dos Mbya aos Guarani que não se submeteram ao sistema reducional. Denominados de **ka'yguá** ou monteses, tal designação pejorativa é proveniente de **ka'aguÿguá** [habitantes das matas], ou seja, àqueles que se mantiveram em áreas inóspitas, longe do contato com os não-índios.

Para Rehnfeldt (2000), os Mbya são descendentes dos Guarani, habitantes das matas que evitaram a redução jesuítica, durante a primeira metade do século XVII, mas que viviam em territórios ao entorno das Missões do Guairá (atual Estado do Mato Grosso. Brasil), Itatín (norte da região oriental do Paraguai, território tradicional dos **Pai Tavyterã**- Kaiowa) e Alto Paraná (parte superior do rio Paraná, território tradicional dos Mbya e Chiripa). Segundo a autora, havia mais indígenas vivendo fora do que propriamente nas reduções, sendo que

alguns deles se mantiveram nas matas, outros nas Missões, mas todos permaneceram nas matas com a saída dos jesuítas.

Por outro lado, estudos etnológicos dos atuais Mbya têm revelado a sua estreita ligação com as Missões, identificadas como **Tava Miri** [Aldeias de Pedra] em que os jesuítas foram recebidos pelos antigos Guarani. Essas pesquisas demonstram a permanência dos laços entre os Guarani, dentro e fora das reduções, inclusive, com a preservação de práticas tradicionais entre aqueles que tiveram sua convivência com os jesuítas. Exemplo disso é a apropriação do **rave** [violino], cujo uso se perpetua até hoje entre os Mbya (Souza et.al, 2007)¹³¹.

Muitas pesquisas ainda estão por desvelar essa ligação dos Mbya e as Missões, rompendo com análises estritamente sob a perspectiva da hermenêutica jesuítica, cuja experiência pode não ter sido compartilhada da mesma forma entre todos os indígenas.

A partir de 1750, com o Tratado de Madrid, onde Portugal trocou com a Espanha a Colônia de Sacramento pelos Sete Povos das Missões, os Guarani começaram a confrontar-se com as disputas pelas fronteiras, cujo processo de alteração dos seus territórios tradicionais se agravou ainda mais com a independência do Paraguai e do Brasil, em 1811 e 1822, respectivamente (Brand et al., 2009).

A partir do regime ditatorial do presidente Francia (1814-1840), o Estado paraguaio passou a ter controle quase que absoluto das terras, provocando mudanças significativas na relação dos Mbya com seu território. Em 1848, Carlos Antonio López, presidente do Paraguai, após a morte de Francia, decretou a liberdade dos últimos povos, ou seja, a dissolução definitiva das antigas Missões. O Guarani foi equiparado ao paraguaio, inclusive, com a obrigação ao serviço militar, a sua conversão em um arrendatário agrícola, com isenção de dízimo por oito anos, direito sobre o trabalho e uma vaca leiteira por família (Susnik, 1970).

O processo de desterritorialização dos Guarani do Paraguai é o resultado da política implementada a partir da Guerra da Tríplice Aliança (1865-1870), cuja solução para a sua situação de crise financeira foi a implementação da venda massiva de terras públicas (Brand et al., 2009). Neste sentido, ocorreram deslocamentos para a Província de Misiones, na

¹³¹ No âmbito do PPGAS/UFRGS, não poderia deixar de fazer referência as pesquisas realizadas por Souza (1998); Silveira (2004) e Moraes (2010), as duas últimas orientadas pela profa. Dra. Cornelia Eckert.

Argentina, e para o Uruguai, principalmente, de famílias compostas por casamentos interétnicos entre Mbya e Nhandeva, oriundas da fronteira entre o Paraná e o Paraguai. Num primeiro momento, a permanência dos Mbya em território uruguaio foi breve, uma vez que tal país orgulhava-se da “extinção” dos Charrua e da inexistência de população indígena (Garlet, 1997: 59).

A maioria dos coletivos Mbya que reside no Rio Grande do Sul teve passagem por Misiones, na Argentina. Essa região, até o final do século XIX, era considerada um território disponível, cujo povoamento se constituía numa necessidade política estratégica para o Estado Nacional. A segunda metade do século XIX pode ser caracterizada por três frentes econômicas: a exploração de ervais naturais e madeiras (na zona central e norte), a exploração de gado (na zona sul) e a exploração agrícola (também na zona sul). Essa última é característica da região das antigas Missões, formada por pequenos agricultores, em sua maioria, proveniente dos países vizinhos. Esse processo migratório foi o resultado da aplicação da *Ley Avellaneda*, promulgada em 1876, através da venda de terras fiscais e o incentivo do processo de colonização com a população européia. Todavia, a partir dos anos 40, tendo seu auge na década de 60, é que a relação dos Guarani com seu território se agravou, tendo em vista, a chegada da denominada frente neo-florestal, fruto da organização da frente extrativa, que se modificou e constituiu uma empresa para o desenvolvimento da atividade de reflorestamento integrada a grande indústria. É inegável, a interdependência de alguns Guarani ao “sistema do branco”, por meio do seu ingresso aos mercados de bens e trabalho (Gorosito Kramer, 1982).

As primeiras referências dos Mbya no Rio Grande do Sul datam no ano de 1910, no Relatório da Secretaria de Negócios e Obras Públicas, que registra a existência de duzentos Guarani, em 1909, no toldo Lagoão, município de Soledade (Relatório *apud* Freire, 1994: 13). No mesmo ano, também foram encontrados coletivos Mbya e Chiripa, nos municípios de Santo Cristo e Santa Rosa sendo que, nesse último, foi constituído um toldo, em 1919, com vinte famílias Guarani, provenientes do Paraguai, localizado junto ao rio Uruguai, entre os rios Turvo e Buricá, correspondendo aos atuais municípios de Criciumal e Três Passos (Venzon, 1993c: 170).

O governo do Estado, no início do século XX, também criou e demarcou os toldos Santa Rosa, Paiol Grande, Guarani e Santa Lúcia, além de ter identificado os toldos Lagoão, Liso e Santo Cristo. Entretanto, a pressão dos colonos e a política de colonização do Estado

atrelada a “inconstância” dos Mbya foram responsáveis pelo processo expropriatório de todas essas áreas, permanecendo somente um toldo Guarani, no município de São Valentim¹³² (Simonian *apud* Freire, 1994: 14). Esse processo acarretou a ida dos Mbya para o toldo Guarita¹³³, cuja presença já existia desde o final da Guerra do Paraguai, tornando a área “ponto obrigatório de passagem aos indígenas provenientes de Misiones, à procura de seus parentes” (Venzon, 1993c: 170).

Em meados ou final da década de 60 e início da década de 70 é que se intensificou a circulação de Mbya, provenientes de Misiones, tendo em vista, a gradativa perda dos direitos sobre as suas terras e a relação de proximidade com os não-índios. Na medida em que as primeiras famílias se organizavam satisfatoriamente em determinados espaços, criavam condições para a chegada de outros parentes que, logo avisados, iniciavam outro movimento, e assim sucessivamente (Vietta, 1992: 29). Nesse período, foi registrada a presença de coletivos Mbya na Campanha gaúcha (região do Ibicuí), Lagoa dos Patos e litoral do Rio Grande do Sul (Venzon, 1993c: 170).

A presença dos Guarani no Estado foi se consolidando em locais referenciados¹³⁴, mas que não lhes geravam conflitos com proprietários de terras, principalmente, permanecendo em acampamentos nas margens das rodovias, como tática na sua relação com os não-índios.

Primeiramente, descartaram qualquer possibilidade de áreas demarcadas, pelo fato de acreditarem que **Nhanderu Tenondegua** ao criar o mundo, já havia colocado os limites entre os espaços destinados a eles e aos brancos, como relatado anteriormente. Além disso, a demarcação era entendida como uma forma de controle do Estado, ocasionando processos de intervenção na cultura dos povos indígenas, a exemplo do que vinha acontecendo com os Kaingang. E, por fim, a demarcação também era concebida como sinônimo de propriedade particular (Garlet, 1997: 91).

Nesse contexto deve-se incluir a própria omissão do poder público, uma vez que os Guarani foram ignorados pelo órgão de assistência aos índios, que os consideravam “estrangeiros” e acreditavam no seu retorno ao seu “país de origem”.

¹³² Atual TI Guabiroba, localizada no município de Benjamin Constant do Sul/RS.

¹³³ Neste processo de deslocamento, os Mbya eram acolhidos pelos Chiripa, onde através de casamentos estabeleciam uniões entre eles (Mello, 2001: 50).

¹³⁴ Entende-se por locais referenciados aqueles que fazem parte do território original, bem como, os que são eleitos pelos Guarani, cuja presença tem uma justificativa para ser incorporada ao território que é expandido (Garlet, 1997: 18).

No intuito de remontar algumas situações históricas vivenciadas pelos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, no que se refere à luta política pelo direito as suas terras tradicionais, se buscou o relato de indigenistas e indígenas, bem como, o apoio de dados disponíveis na bibliografia.

Segundo o relato de Ignacio Kunkel¹³⁵, na década de 80, a ANAÍ foi a primeira instituição não-governamental a desenvolver um trabalho junto aos Guarani que encontravam-se acampados na ponte do rio Guaíba, na região metropolitana de Porto Alegre. Pela situação de extrema vulnerabilidade desses coletivos, Mauro de Castro¹³⁶ (integrante da ANAÍ) conseguiu organizar uma comissão de representantes Guarani, entre outros, formada por Avelino Gimenez (atual cacique da RI Sol Nascente, município de Osório), João de Oliveira-**Kondó** (*in memorian*), Benito de Oliveira, Mário de Oliveira (*in memorian*), para reivindicar terras junto ao governador Synval Guazzelli (1975-1979)¹³⁷.

Em 1977, o governador ofereceu duas áreas públicas no litoral norte para os Guarani: uma localizada entre os municípios de Tramandaí e Capão da Canoa, e outra no interior do município de Torres. Após a comissão Guarani realizar uma visita às áreas, avaliou que não eram adequadas para a reprodução do seu **Mbya reko**, então foi lhe oferecida à área da Serra do Umbú, onde hoje é a TI **Nhum Porã** (Venzon, 1993c).

Entre os anos 1980 e 1981, os Guarani foram para a área e formaram diversas aldeias: a primeira chamada de aldeia da Gruta, localizada no vale entre o rio Maquiné e o rio do Ouro; aldeia Sete de Setembro, próxima ao arroio Pedra Branca, afluente do rio Rolante, no município de Riozinho; e, a atual aldeia do Campo Molhado.

No ano de 1984, na área da Serra do Umbú começaram a surgir problemas com os Guarani, devido a presença de um grileiro que havia titulado as terras por usucapião, com o apoio de um advogado, no cartório de Rolante, cujos limites iam “até onde houverem reclamações de interdito proibitório”. Em 1985, aproximadamente 150 hectares, foram vendidos para a Companhia Zaffari de Supermercados que, determinada a expulsar os Guarani da área, fizeram intimidações e ameaças a sua integridade física, inclusive, com a queimada das suas casas (Garlet & Assis, 1998: 62). Somente quando os funcionários da

¹³⁵ Ignacio Kunkel é graduado em Filosofia, atualmente, funcionário da EMATER/RS-ASCAR, cedido na Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo, exercendo um papel importante no processo de construção de políticas públicas estaduais para os povos indígenas. Sua trajetória junto aos coletivos Guarani iniciou na década de 80, atuando na ANAÍ, PMG e CIMI.

¹³⁶ Atualmente, atua como farmacêutico no Hospital de Clínicas de Porto Alegre.

¹³⁷ Ver também Venzon, 1993c.

fazenda passaram a cerca no meio da aldeia do Campo Molhado é que os Guarani denunciaram o fato à ANAÍ.

Anuncio Benitez, um dos Mbya moradores na aldeia durante o conflito, me relatou numa das suas visitas a **Tekoa Porã**, que um dos capangas foi armado com duas pistolas para matar ele e Avelino Gimenez, e os Guarani assustados correram e se esconderam no mato: “no momento, fiquei com raiva mesmo, e queria matar o **jurua**, pegar uma flecha e matar...”. Segundo ele, já havia um galpão na área da família Zaffari, construído para criação de cabritos, e os Guarani pensaram em jogar querosene e colocar fogo, mas foram aconselhados pelos indigenistas da ANAÍ a não fazê-lo. No dia seguinte, fizeram uma busca no mato para reunir os Guarani que haviam se dispersado. Alguns Mbya foram a Porto Alegre, chamar a Brigada Militar ou a Polícia Federal, mas os capangas haviam sumido da região. Francisco Witt (servidor da FUNAI) teve uma atuação decisiva na garantia da posse da terra, tirando a cerca e encaminhando ao órgão competente a solicitação para a realização do estudo de identificação e delimitação da área como terra indígena.

No mesmo ano, a FUNAI nomeou uma Portaria para identificação da TI **Nhum Porã**, que incluiu também estudos nos municípios de Camaquã (TI Pacheca) e Tapes, cujo responsável foi o antropólogo Rubem Ferreira Thomaz de Almeida. Inicialmente, a área foi identificada com um total de 1.026 ha, mas somente, em 1988, uma Portaria de Interdição garantiu o usufruto exclusivo à comunidade indígena, que acabou sendo efetivada no ano de 1992.

Em 1986, foi demarcada a primeira terra Guarani no Estado, a TI **Jatai'ty**/Canta Galo, no município de Viamão, inclusive, reconhecida como a primeira Terra Indígena Municipal do Brasil. O então prefeito municipal Tapir da Rocha, que afirmava ter “um pouco de genética indígena”, desapropriou a área de 47, 2 ha¹³⁸ de propriedade particular, em nome da Prefeitura, para fins de utilidade pública.

De acordo com Kunkel, ao longo da década de 80, a circulação dos Guarani em Porto Alegre era uma constante, principalmente, em busca de atendimento de saúde, cuja referência era a sede da ANAÍ, localizada na rua Albion, no bairro Partenon, onde ele trabalhava juntamente com Ivori José Garlet (*in memoriam*)¹³⁹. Em 1987, Ignacio e Ivori tomaram conhecimento de uma área na Lomba do Pinheiro, onde hoje é a RI **Tekoa Anhetenguá**, de

¹³⁸ Atualmente, essa área está em processo final de ampliação.

¹³⁹ Para detalhes da trajetória de Ivori José Garlet, ver Assis, 2004.

propriedade da Ordem dos Franciscanos, que estava para ser vendida. Ambos acabaram negociando a ocupação temporária da área, uma vez que lhes permitia à produção de alimentos, como forma de manter os Guarani que vinham à cidade.

Segundo ele, a primeira família Guarani que foi morar na área, foi Rosalino Esquivel e sua esposa Paula, vinda de um acampamento na esquina do município de Tapes. Com recursos próprios e apoio de terceiros, compraram materiais para construção de um galpão na área. Já para sua aquisição definitiva, a própria Ordem dos Franciscanos motivaram-lhes a enviar um projeto para sua sede na Alemanha. Em 1990, o projeto foi aprovado e o recurso depositado na conta da ANAÍ, mas a ideia de adquirir uma área na cidade para os Guarani gerou divergências entre os integrantes da instituição. Impasses colocados, o recurso aplicado na poupança acabou sendo confiscado pelo governo do Presidente Fernando Collor de Mello. Para sua liberação, foi necessária uma ação judicial, mas em função da desvalorização da moeda e supervalorização dos bens, a ANAÍ somente conseguiu comprar quatro (4) hectares, do total de 10 hectares¹⁴⁰. Por outro lado, essa situação acabou desencadeando o desligamento de Ignacio e Ivori da instituição que, a partir do acúmulo de conhecimento da experiência com os Guarani, criaram o PMG, entidade indigenista não-governamental, juridicamente regulamentada no ano de 1991.

Em 1992, o PMG realizou um seminário na Lomba do Pinheiro, com a presença de diversas lideranças Guarani, para discussão sobre as terras no Estado. Até o presente momento, o interesse dos Mbya Guarani havia sido pelas terras de domínio público (federal, estadual e/ou municipal) que, pelo fato de não pertencerem a nenhuma pessoa física em particular, constituíam locais adequados para a constituição de suas **tekoa**, justificados por seus referenciais culturais. Todavia, os Guarani já haviam constatado que era necessário e urgente ter terras demarcadas para garantia da sua própria sobrevivência, uma vez que seus locais referenciados eram “sobras da colonização” e nem todas adequadas para a reprodução do seu **Mbya reko** (Garlet & Assis, 1998).

Nessa oportunidade, a discussão girou em torno de qual seria a nova tática para a garantia de terras adequadas, de maneira que não fizesse nenhum afrontamento aos donos de terras, conforme era a vontade dos Guarani. Segundo Ignacio Kunkel, essa “estratégia pacífica” era bem clara para os Guarani, porque a partir de rumores junto aos proprietários de

¹⁴⁰ Somente na década de 90, através de recursos da Áustria, o PMG conseguiu adquirir os seis hectares restantes da área da Lomba do Pinheiro que, até hoje, está titulada em nome da instituição.

terras sobre o suposto interesse em demarcar terras, onde está localizada o ABE Passo da Estância, município de Barra do Ribeiro, sofreram uma ação repressora direta de capangas “que deram tiros por cima dos seus barracos”. A estratégia definida foi à compra de terras no Estado, como a única forma de garantir diversas áreas fragmentadas, inseridas em diferentes ecossistemas.

Nos anos de 1993 e 1994, o PMG fez um projeto para levantamento de quais áreas seriam definidas pelos Guarani no Estado. A partir de uma comissão de lideranças Guarani, a proposta inicial era realizar quatro viagens, incluindo o litoral norte, Missões (região Noroeste e Alto Uruguai), litoral sul e Pampa. Entretanto, em função do corte de recursos foram realizadas somente duas viagens. A partir do estudo preliminar em mapas do exército, elegeram locais onde havia mata nativa, nascentes, terras férteis e matéria-prima disponível para confecção do artesanato. Durante uma semana, fizeram a primeira viagem para a região do litoral sul, passando pelo Taim, onde foram reprimidos pelo IBAMA, fazendeiros locais e a Brigada Militar de Rio Grande; Jaguarão, nas nascentes do rio Jaguarão; Pedro Osório; interior do município de Camaquã, nas localidades de Água Grande e Pessegueiro; Barra do Ribeiro, na localidade da Coxilha da Cruz; Sertão Santana; Mariana Pimentel e Arambaré, no arroio Velhaco. Já, na segunda viagem para a região das Missões, visitaram a Mata São Lourenço, Esquina Ezequiel, as margens do rio Piratini, e uma propriedade particular em nome de Marcelo Negrão, junto ao Arroio Santa Bárbara, em São Miguel das Missões; e pela falta de recursos não chegaram aos municípios de Garruchos e São Francisco de Assis.

Num novo seminário de discussão com as lideranças Guarani foram apresentados 23 pontos vistoriados pela Comissão, onde foram definidas quatro terras prioritárias para aquisição: Mata São Lourenço e Inhacapedum, às margens do rio Piratini, em São Miguel das Missões; Coxilha da Cruz, em Barra do Ribeiro, Água Grande, em Camaquã. Seguindo a lista, foram também priorizadas Esquina Ezequiel e a propriedade de Marcelo Negrão, em São Miguel das Missões e Garruchos. Além disso, foram apontadas as áreas referenciadas que deveriam ser demarcadas pela FUNAI: Ponta da Formiga, em Barra do Ribeiro; Itapuã, em Viamão; Gruta, em Maquiné; e, ampliação da TI Varzinha, em Caraá.

Em 1993, a FUNAI instituiu um novo GT para reavaliar a proposta da TI **Nhum Porã**, conforme reivindicação dos Mbya que, em 1995, por iniciativas próprias e respaldados legalmente, decidiram realizar uma auto-demarcação, fixando os limites da área num total de 2.266 ha. Durante a realização desse estudo, foi incluída na mesma Portaria a identificação da

área indígena da Varzinha, localizada entre os municípios de Maquiné e Caará, que se constituiu em uma extensão da Barra do Ouro, limitando com ela seu extremo noroeste. Essa área somente foi demarcada, após novos estudos realizados, em 1996, pela antropóloga Arilza Almeida, com um total de 776 ha (Garlet & Assis: 1998).

No mesmo ano, a Portaria nº 1.136, de 12 de novembro, constitui o Grupo de Trabalho para identificação e delimitação das áreas indígenas Pacheca, Taim, Tapes, Irapuá e Salto Grande do Jacuí, cujo antropólogo responsável foi Carlos Augusto da R. Freire, servidor do Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Dessas áreas foram somente demarcadas, em 1995, a TI Pacheca, com uma área total de 1.852 ha, e TI Salto Grande do Jacuí, em 1996, com uma área de 234 ha.

Somente no ano de 1998, foi encaminhado um relatório para FUNAI, identificando as terras que deveriam ser objeto de estudo para identificação, delimitação e demarcação, e aquelas que deveriam ser adquiridas pelo governo do Estado, incluindo três das áreas prioritárias elegidas pelos Guarani: Coxilha da Cruz, Água Grande e Inhacapetum. Já, a Mata São Lourenço, também em São Miguel das Missões, foi encaminhada uma proposta de aquisição ao IBAMA, através das ações mitigadoras da linha de transmissão entre as hidrelétricas de Ita e Guarabi¹⁴¹.

Segundo Kunkel (1999: 14) constatou-se que, durante as duas últimas décadas, a estratégia de luta por terras do Povo Guarani se baseou em acessar terras públicas, por não exigirem um confronto direto com os não-índios e, ao mesmo tempo, estarem mais preservadas ambientalmente, permitindo a reprodução do seu sistema cultural. Entretanto, as terras públicas disponíveis e adequadas tornaram-se insuficientes para os coletivos indígenas que, na maioria dos casos, estava vivendo à margem das rodovias. Neste sentido, os Mbya Guarani conscientes da necessidade de garantir terras para sua sobrevivência física e cultural, e das dificuldades encontradas nos processos de identificação, delimitação e demarcação das suas terras tradicionais, mantiveram sua “estratégia pacífica” de luta, escolhendo terras e reivindicando ao Estado a sua negociação (compra ou desapropriação) junto a particulares.

Essa decisão desencadeou uma discussão ampla entre diversos atores sociais, com posicionamentos prós e contras, envolvendo a questão da compra de terras para os Mbya Guarani.

¹⁴¹ No caso específico da Mata São Lourenço, o IBAMA investiu os recursos das ações mitigadoras dos empreendimentos em infra-estrutura de unidades de conservação no Estado.

A posição mais contrária foi a manifesta pela direção nacional e assessoria jurídica do CIMI, ligado à Igreja Católica¹⁴²:

Entendemos portanto que quaisquer reivindicações provenientes de comunidades indígenas devam ser sempre encaminhadas a estudos preliminares de identificação, de modo a considerar a possibilidade de ocorrência dos elementos contidos no §1º do art. 231 da Constituição Federal.

(...)

Portanto só estando descartada- mediante estudos de identificação e delimitação, a caracterização tradicional da ocupação indígena, é que se pode dar a uma área reivindicada encaminhamento diverso, ou seja, conforme os demais tipos previstos no Estatuto do Índio¹⁴³ (CIMI, 2000: 11-12).

Segundo Souza (1998: 242),

Para quem pensa a sociedade humana funcionando como cópia fiel da regra abstrata da lei e da teoria do direito, os intelectuais do CIMI têm razão; mas para quem não está avaliando o assunto apenas pela equidade lógica do direito abstrato, que pensa conquistar o possível e não a utopia legalista que leva à inércia, eles estão, completamente equivocados. Não adianta hoje reivindicar todo o território tradicional dos Guarani, dentro do qual estão centenas ou milhares de cidades e latifúndios, e ficar por isso mesmo, apenas em respeito a preceitos conceituais rígidos, sem dar início a qualquer forma prática de encaminhamento na reintegração de posse dos direitos e territórios tradicionais.

Somente na gestão do governador Olívio Dutra (1999-2002), do Partido dos Trabalhadores (PT), através do Decreto Estadual nº 4.082, de 29 de novembro de 2000, foram desapropriadas a RI **Tekoa Porã**/Coxilha da Cruz, com uma área total de 202,11 ha; a RI **Tekoa Ka'a Miridy**/Água Grande, com um total de 165,34 ha; e a RI **Tekoa Koenjù**/Inhacapetum, com um total de 236,33 ha¹⁴⁴.

Mesmo após a efetivação dos processos de desapropriação das terras, os posicionamentos contrários continuaram a ser manifestos.

¹⁴² Tal posicionamento já fora explícito numa Audiência Pública, em Porto Alegre, no dia 30 de junho de 1997, promovida pela Procuradoria da República do Estado (Souza, 1998: 241), que desencadeou a saída de Ignacio Kunkel da instituição, por manter sua posição em favor da compra de terras.

¹⁴³ No artigo 17, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, prevê dois outros tipos de terras indígenas: as áreas reservadas aos indígenas, e as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas. Ainda no seu artigo 26 afirma: "A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas distintas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais indígenas (...)".

¹⁴⁴ Para efetivação do processo, foram feitos laudos antropológicos para descaracterização das áreas como terras tradicionais, sob responsabilidade do antropólogo José Otávio Catafesto de Souza, conforme reafirma o Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, no anexo I, capítulo 1, artigo 5º.

Durante o III Fórum da Cidadania dos Povos Indígenas: “Autodeterminação dos Povos Indígenas”, realizado em Porto Alegre, em junho de 2001, a questão da compra das terras dos Guarani novamente foi debatida entre os conselheiros indígenas do CEPI. Nas palavras do conselheiro Kaingang Juvino Sales foi manifestada uma das posições dessa etnia: “não admitimos a compra de terras para os índios. Para os Guarani têm prova maior que as Missões que foram construídas pelos seus antepassados?”

Ladeira (2008: 96), ao afirmar que para os Guarani o valor da terra não se mede por negociações, também se posiciona em relação à situação do Rio Grande do Sul como “parte de um jogo de direitos que envolve o reconhecimento da propriedade privada, da qual os Guarani não participam”.

Já Carreira (2005: 243-244), antropóloga do Ministério Público da 6ª Câmara, em Brasília, concorda com o posicionamento do CIMI, já que as glebas desapropriadas estão inseridas nos limites da área historicamente delimitada como o vasto território Guarani. Segundo ela,

para os que apoiaram a solução do Governo do Estado, entre eles o próprio Ministério Público, as terras adquiridas não podem ser consideradas como *terras indígenas*, tal como definidas pela Constituição, onde o aspecto histórico da imemorialidade não é mais determinante para se falar de *ocupação tradicional*, e sim o antropológico do modo de ser, das formas atuais e peculiaridades a cada grupo de ocupação, na contemporaneidade.

Não se pode deixar de considerar que, no caso específico dos Guarani, os estudos de identificação e delimitação justamente têm sido alvo de contestações no sentido da imemorialidade das áreas reivindicadas como de ocupação tradicional. O conceito de ocupação tradicional levanta duas questões: a antiguidade dessa ocupação, por meio do estabelecimento da relação desses coletivos atuais com os ancestrais pré-colombianos; e, a forma como se dá essa ocupação, o que deve ser segundo seus usos e costumes. De acordo com a procuradora do MPF, acima, as formas atuais que devem ser avaliadas, ou seja, como uma determinada terra garante a reprodução física e cultural do grupo que a reivindica. Todavia, na maioria dos casos, a interpretação jurídica tem sido na busca pela comprovação da antiguidade da ocupação, o que acaba no desencontro da própria concepção de territorialidade e a forma de estar no mundo do Guarani, enquanto um povo caminhante.

Atrelado a essas questões está à morosidade da máquina administrativa pública e os próprios entraves burocráticos da FUNAI¹⁴⁵.

Além disso, o acesso a terra pelos Guarani também tem se dado por meio das compensações de empreendimentos de desenvolvimento que incidem sobre o seu território tradicional. No Rio Grande do Sul foram adquiridas três áreas, tendo em vista, a duplicação da rodovia BR-101: Aldeia Pitangueira, município de Torres; Aldeia Sol Nascente, município de Osório, e uma área contígua a RI **Itapoty**, município de Riozinho. Ainda há a possibilidade da aquisição de mais uma área no litoral norte. Essa questão também não tem sido unânime entre os diversos atores sociais envolvidos (indigenistas e antropólogos) e lideranças Guarani¹⁴⁶.

3.3. Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul

Assim como a compra de terras foi uma tática utilizada e defendida por alguns Guarani, como uma resposta frente à situação fundiária vivenciada por esses coletivos no Estado, outras surgiram, e creio que tantas outras ainda surgirão ao longo das suas caminhadas.

A inicialmente chamada Comissão de Terras Guarani [**Nhembaé Apo Yvyreguá Mbyá-Guarani**] que, desde 2008, passou a ser Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul (CAPG) é uma nova tática de luta política, defendida por algumas lideranças Guarani. Seu objetivo principal é garantir os direitos indígenas assegurados legalmente, tendo como foco principal a questão da terra, mas também as políticas públicas diferenciadas.

De acordo com Liebgott (2011), em 2003, após a realização de uma Assembléia de Caciques Guarani, em Itanhaem/São Paulo, que contou com a participação de 23 representantes dos Guarani no Rio Grande do Sul, foi tomada a decisão de formar uma comissão, incluindo pessoas de diversas comunidades, com o intuito de buscar a regularização

¹⁴⁵ Para detalhes sobre os impasses nos processos de demarcação de terras indígenas, ver Oliveira & Almeida, 1998.

¹⁴⁶ Aguirre Neira (2008) aponta que as lideranças Guarani em Santa Catarina, articuladoras da Comissão de Terras, são contrárias a compra de terras, pois consideram uma forma indireta de aceitar que o Guarani não possui direitos tradicionais sobre a terra. Além disso, segundo elas, tem sido um mecanismo que permite a consecução de áreas relativamente pequenas, não tendo a possibilidade de áreas mais amplas contínuas, conforme sua cosmologia.

das terras Guarani no Sul e Sudeste do Brasil. No dia 12 de setembro, do mesmo ano, ocorreu uma Assembléia, em Porto Alegre, com a presença de diversas lideranças das mais diversas áreas no Estado, e foi então constituída a Comissão de Terras Guarani.

O CAPG tem como luta política a garantia do direito originário das suas terras tradicionais, conforme preceitos assegurados constitucionalmente¹⁴⁷. Apoiada fortemente pelo CIMI, ligado à Igreja Católica, como relatado anteriormente, veemente contrária ao processo de compras de terras para os Guarani no Estado, tal Conselho também compartilha do mesmo entendimento.

Numa entrevista feita com Roberto Antonio Liebgott¹⁴⁸, ligado ao CIMI Regional Sul, me relatou que o foco central da sua atuação é o apoio a assessoria aos indígenas que buscam a retomada das suas terras tradicionais. Segundo ele: “entendemos que a terra é alicerce de toda força e resistência indígena e sua garantia é a única possibilidade de uma vida futura e em plenitude”.

Entre os principais articuladores Guarani do CAPG está Maurício da Silva (RI **Pindo Miri/Viamão**) e Santiago Franco (RI **Tekoa Anhetenguá/Porto Alegre**). Cabe apontar que, esse último, juntamente com sua família, no ano de 2008, sofreu um processo de reintegração de posse quando estava acampado às margens da Estrada do Conde, divisa dos municípios de Guaíba e Eldorado do Sul, próxima a área reivindicada como de ocupação tradicional Guarani. De acordo com Heurich et. al. (2010), a remoção dos indígenas do local se deu em cumprimento a liminar ajuizada pela Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (FEPAGRO), com a alegação que estavam dentro da área do seu Instituto de Pesquisas Veterinárias Desidério Finamor. Tal ação foi executada pela Brigada Militar, juntamente com servidores da instituição, o que resultou na coerção dos Guarani, onde mulheres e crianças foram empurradas para dentro do transporte coletivo e levadas para a RI **Tekoa Porã/Barra do Ribeiro**, e Santiago foi algemado. Atualmente, o processo de reparação à violência sofrida

¹⁴⁷ De acordo com o artigo 231, § 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”.

¹⁴⁸ Roberto é graduado em Filosofia e, atualmente, é graduando em Direito na PUC-RS. É membro do CIMI há 21 anos, sendo que em sua trajetória atuou no Amazonas, junto aos povos Kambeba, Mayoruna, Kanamari, Kulina, Maku, Tikuna, Kokama e Miranha (1990 até 1996). Depois foi secretário do CIMI, em Brasília (1996 a 2001) e, em 2002, foi designado para trabalhar em Chapecó/SC, onde conviveu com comunidades Kaingang e Guarani. Desde 2005, atua na região de Porto Alegre. Exerceu também a função de vice-presidente do CIMI entre 2007 a 2011.

pelos Guarani e a responsabilidade aos descompassos legais do episódio, ainda tramitam junto ao MPF¹⁴⁹.

O CAPG, além do apoio do CIMI, também conta com o COMIN, ligado à Igreja Luterana, bem como, o CEPI, na qual a última coordenadora executiva tem sido uma forte parceira, e o próprio NIT/UFRGS, na figura do professor Dr. Sergio Baptista da Silva. Não poderia deixar de referir o apoio do CTI, uma vez que as Comissões de Terra Guarani no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo se reúnem (duas ou três vezes ao ano) na Comissão Nacional de Terras Guarani **Yvy rupa**¹⁵⁰.

Segundo Liebgott (2011), mensalmente, o CAPG busca se reunir para refletir sobre a realidade vivenciada pelos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul e elaborar propostas a serem encaminhadas ao Ministério Público e/ou órgãos competentes. Além disso, a articulação envolvendo não somente lideranças Guarani locais, mas de outros estados e países, tem sido possível através dos encontros realizados no município de São Gabriel/RS, no mês de fevereiro, data comemorativa à morte de Sepé Tiarajú. Tal personagem foi apropriado pela Igreja Católica, bem como, por diversos movimentos sociais, como o primeiro defensor da terra, através do lema “essa terra já tem dono”.

A partir da luta política do CAPG, no dia 03 de abril de 2008, na RI **Tekoa Porã**/Barra do Ribeiro, ocorreu um encontro com a participação de lideranças Guarani, pesquisadores do NIT/UFRGS, representantes de instituições governamentais (SEAPPA e Ministério da Justiça), não-governamentais (CIMI e CTI) e o antropólogo Paulo Santilli, na época, responsável pelos processos de identificação, delimitação e demarcação de terras indígenas na FUNAI-Brasília. Na oportunidade fui convidada e participei como representante da EMATER/RS-ASCAR.

Nesse encontro ficou manifestado o interesse da FUNAI em compor GTs¹⁵¹, para dar andamento ao que, historicamente, foi negligenciado pelo órgão, no sentido de garantir terras aos Guarani à nível nacional. Segundo o relato do cientista social Rodrigo Venzon, há pelo

¹⁴⁹ O registro fílmico de tal episódio está disponível em <http://wethetv.org/node/8>.

¹⁵⁰ A Comissão Nacional de Terras Guarani **Yvy Rupa** foi criada numa Assembléia realizada entre os dias 01 a 05 de novembro de 2006, na TI **Peguaoty**, no município de Sete Barras/SP, com a participação de 300 lideranças políticas e religiosas Guarani. Seu papel é articular nacionalmente a luta do povo Guarani pela recuperação de seu território tradicional (Disponível em: www.trabalhoindigenista.org.br/pagina.php?p=yvy-rupa.php. Acesso: 15.jan.2011).

¹⁵¹ Conforme estabelece a Portaria n° 14, de 09 de janeiro de 1999. O Grupo Técnico (GT), coordenado por um antropólogo, é responsável pela elaboração do relatório circunstanciado de identificação e delimitação das terras indígenas.

menos 15 anos, que não há um processo de identificação de terras Guarani no Estado, exceto a **Tekoa Ka'a ty**/Mato Preto, localizada na região Norte.

No caso específico do Estado, para atender a reivindicação dos Guarani, foi apontada a necessidade da formação de seis (6) GTs, com os seguintes conjuntos de áreas a serem feitos estudos: GT-1. ABE Petim/Guaíba, área do Arroio do Conde/Guaíba e Eldorado do Sul, ABE Flor do Campo e RI **Tekoa Porã**/Barra do Ribeiro¹⁵²; GT-2. RI **Tekoa Anhetenguá** e ABE do Lami/Porto Alegre, RI **Nhundy**/Viamão, ABE Capivari/Capivari do Sul e ampliação da TI **Yriapú**/Palmares do Sul; GT-3. Área de Itapuã (atualmente Parque Estadual) e RI **Pindo Mirim**/Viamão, Morro do Coco/Porto Alegre e Viamão, Morro e Ponta da Formiga/Barra do Ribeiro; GT-4. Ampliação da RI **Itapoty**/Riozinho, acampamentos da Gruta, Pinheiro e Espreado/Maquiné, nascente do Rio dos Sinos/Caraá, área de Três Fourquilhas, Alto Rolante/Rolante, Paranhã/Canela e Três Coroas, e ABE Figueira/Torres; GT-5. RI **Tekoa Koenjù**, Mata São Lourenço, Esquina Ezequiel e Caaró/São Miguel das Missões, e ampliação da TI **Tekoa Porã**/Salto do Jacuí; e GT-6. RI **Ka'a Miridy** e Mato Castelhana/Camaquã, área de Mariana Pimentel e Pessegueiro/Cerro Grande do Sul¹⁵³.

Diante desse cenário, Paulo Santilli expôs que dentro do quadro de servidores da FUNAI não existiam profissionais (antropólogos e ambientalistas) suficientes para a realização dos estudos, propondo uma parceria com as Universidades locais. Pela trajetória de pesquisas do NIT/UFRGS e as relações já estabelecidas com a Comissão de Terra Guarani, ficou firmada uma parceria com a FUNAI, para assumir tais estudos no Estado.

Segundo Santilli, a FUNAI fez um convênio com a UNESCO para contratação de pesquisadores, uma vez que servidores do governo (municípios, Estados e União) somente podem ser remunerados através do pagamento de diárias.

Na fala de lideranças Guarani foi exigido que ficassem, previamente, elencados os pesquisadores que iriam coordenar os GTs, garantindo a sua participação em todo o processo. De acordo com a liderança Guarani Santiago Franco: “quando cria o GT, o trabalho tem que

¹⁵² Os GTs também incluíam estudos nas áreas desapropriadas pelo Governo do Estado. Na ocasião, Paulo Santilli manifestou a sua desaprovação em relação ao processo de compras de terras ocorrido no Rio Grande do Sul. Segundo ele, é “uma inversão perversa, pois como comprar terras que são tradicionalmente dos Guarani? É necessário reparar o erro e compatibilizar as terras compradas com as terras tradicionais”.

¹⁵³ Na RI **Ka'aguy Poty**/Estrela Velha foi realizado o estudo de identificação por demanda da antropóloga Valéria Assis (Universidade Estadual de Maringá), em janeiro de 2008, que teve a colaboração dos antropólogos Flavio Gobbi e Maria Paula Prates, ligados ao NIT/UFRGS.

vir na frente. O GT tem que trabalhar seriamente. O antropólogo tem que reconhecer a terra do Guarani”.

Após o encontro, foi realizada uma reunião na UFRGS, com a participação de antropólogos, estudantes da graduação de Ciências Sociais e ambientalistas, onde foram divididos os GTs, conforme o interesse e a trajetória de pesquisa dos envolvidos¹⁵⁴. Entre os antropólogos-coordenadores foram definidos os itens a serem incluídos nos respectivos Planos Operativos, cabendo a cada um a responsabilidade em elaborará-los.

No dia 15 de julho de 2008, o NIT/UFRGS encaminhou a FUNAI um ofício acompanhado de todos os Planos Operacionais para identificação e delimitação das terras Guarani. Entretanto, o convênio entre a FUNAI e a UNESCO não havia ainda se concretizado e com a saída de Paulo Santilli da FUNAI¹⁵⁵, em dezembro de 2008, todos os acordos firmados não estavam mais valendo.

Somente, no ano de 2009, foram emitidas duas portarias para dar andamento a dois GTs: a primeira delas, Portaria da FUNAI n° 551/PRES, de 02 de junho de 2009, nomeou o GT-3; e a segunda, Portaria da FUNAI n° 902/PRES, de 18 de agosto de 2009, nomeou o GT-1, coordenado pela antropóloga Maria Paula Prates. Atualmente, os processos estão sob análise da Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação (CGID)/FUNAI.

Quadro 2: Situação Atual das Terras Guarani no Rio Grande do Sul (Silva, 2009)

| | |
|---|----|
| Acampamento/situação fundiária indefinida | 9 |
| Desapropriação/aquisição por indenização/cedida pelo Estado | 10 |
| Identificada/em processo de identificação | 4 |
| Identificada/em processo de demarcação | 2 |
| Homologada | 8* |
| Total | 33 |

*Incluiu-se a presença Guarani na TI Nonoai e TI Guarita, homologadas como território tradicional Kaingang.

Sem dúvida nenhuma, a tática do CAPG tem o viés do modelo organizativo da própria sociedade ocidental contemporânea, que busca se apropriar dos seus códigos, a fim de estabelecer uma relação mais equilibrada com os não-índios.

¹⁵⁴ Os antropólogo(a)s responsáveis pelos GTs eram: Flavio Schardong Gobbi (GT-1), Daniele de Menezes Pires (GT-2), Sergio Baptista da Silva (GT-3), Mariana de Andrade Soares (GT-4), José Otávio Catafesto de Souza (GT-5) e Bruno Ribeiro Marques (GT-6).

¹⁵⁵ Paulo Santilli era cedido a FUNAI pela Universidade Estadual Paulista.

Durante uma reunião realizada no CEPI, em Porto Alegre, no dia 13 de março de 2008, com a participação de lideranças Guarani do CAPG, representantes do CIMI, EMATER/RS-ASCAR, SEAPPA, entidades civis ligadas ao movimento de combate à fome, coordenadora executiva do CEPI, com o intuito de discutir e buscar alternativas de projetos de etnossustentabilidade para a população Guarani no Estado do Rio Grande do Sul, ficou expresso nas palavras de Maurício da Silva, presidente do CAPG: “Não dá pra discutir um projeto de agricultura sustentável se não tem terra. Primeiro é preciso discutir a terra, garantir a terra. De que forma? Estamos num processo de entender a lei dos brancos sobre a questão do território”.

Em conversa com Santiago Franco, vice-presidente do CAPG, atualmente, está sendo feita uma discussão para registrá-lo como uma entidade de personalidade jurídica, a fim de buscar uma autonomia maior da sua organização. Explicitamente no seu discurso está o respeito e a despretensão de não se sobrepor ou negar a própria forma de organização política dos Guarani. Todavia, são inegáveis os decorrentes conflitos internos entre os Guarani e o campo de disputa pela legitimidade e reconhecimento na relação com os não-índios. Na figura do cacique-geral José Cirilo Pires Morinico, cunhado de Santiago, está articulado o grupo de Guarani contrário ao CAPG¹⁵⁶. Posteriormente, será mais bem desenvolvido o papel que vem sendo desempenhado pelo cacique-geral na relação com os não-índios, no que se refere às políticas públicas, porém para fins da presente análise, à disputa também tem sido sobre a tática de acesso a terra.

Esse grupo de Guarani, articulado em torno ao cacique-geral, tem reivindicado o direito ao acesso livre aos locais que ainda tem mata e aos recursos disponíveis e necessários para o seu **Mbya reko**, mas sem questionar e/ou ferir o direito de propriedade (Souza et al., 2007). Durante o I Fórum Internacional da Temática Indígena, realizado em Porto Alegre, em junho de 2010, em que participei como ouvinte, José Cirilo fez a seguinte fala:

Muito devagar essa história de laudo. Tá discutindo só no galho, na folha, mas tem que discutir na raiz. Discutir com os mais velhos que sabem, só pegam os que estão na cidade, que sabem o português. Tem que falar com os mais velhos, com o cachimbo, o chimarrão, falando da nossa cultura. O problema não é só da FUNAI, mas os antropólogos também. Nós somos índios, nós somos diplomatas, antropólogos. Tínhamos acesso livre, sem limite. A questão da terra tem que deixar os índios se organizarem para depois vir um confiante. A cultura entra quando tem terra. Quando fala do índio, tá no livro, tá bonito. Só no livro, porque tá sofrido. Hoje os Guarani tão na gaiola, tem limite. Onde tá o direito indígena? Não tá na prática. Índio

¹⁵⁶ Ver Pires, 2007.

dono da terra, era dono da terra. A língua é um segredo, é bom para nós, não levaram como a terra. No mato, com o cachimbo, o chimarrão conversando com os **karai**, tem a visão e consegue enxergar a necessidade (Porto Alegre, 29 de junho de 2010).

A questão do acesso livre está em consonância à fala dos mais velhos que, inclusive, vivenciaram essa experiência na sua caminhada, sendo os maiores apoiadores de José Cirilo. Todavia, algumas lideranças mais jovens, que circulam nos espaços interétnico, estabelecendo relação direta com os não-índios, também fazem essa defesa, tendo em vista, o gradativo confinamento vivenciado pelos Guarani e as dificuldades em reverter essa situação. Conforme as palavras de **Kuaray Poty**¹⁵⁷, cacique na **Tekoa Koenjù**:

Meu avô, na época dele ou, por exemplo, até a minha mãe falava que quando ela tinha nove anos, os Guarani podiam andar livremente. Por exemplo, se construíam uma aldeia aqui, depois tinha época de pesca, de caça que eles iam lá no território, não sei de onde, não era área indígena e podia ficar lá três meses lá, caçando. Podiam ficar, voltava e traziam muitas carnes na aldeia. Então era assim, acho que pensam que tão naquele momento ainda, (referindo-se aos mais velhos) pensam que hoje em dia podem fazer suas caminhadas, mas na verdade não podem. É muito difícil de aceitar os mais velhos de que não pode mesmo, porque é tudo propriedade hoje, tem muito proprietário, nem dá mais para ir, construir num qualquer propriedade, onde tem mata, tem o rio que passa por lá, mas é poluído, até essas coisas dificulta. É muito difícil pros mais velhos aceitar que é assim né, não existe mais mata. Porque antes os Guarani pensavam que a terra, as matas eram de todo mundo, que eles podiam ir construir uma aldeia aqui e daqui a cinco anos ir lá, porque era livre né todo. Nunca imaginava que um dia o branco ia vir e destruir tudo né, construir cidades enormes, jamais iam pensar né, se era tão grande a mata, onde o rio não era poluído, como iam pensar que em pouco tempo iam destruir tudo (**Tekoa Porã**, 16 de julho de 2008).

Outro episódio que merece ser relatado, ocorreu no dia 03 de outubro de 2011, na RI **Nhundy/Viamão**, representando uma terceira via tática dos Guarani, mas que contou com a presença de lideranças Guarani ligadas ao CAPIG, bem como, o próprio cacique-geral e alguns dos seus apoiadores.

A informação sobre a “prisão pacífica do presidente da FUNAI por lideranças Guarani”, durante um ato de entrega de casas construídas naquela aldeia, me foi obtida através da imprensa televisiva e jornalística e, posteriormente, em conversa com algumas

¹⁵⁷ **Kuaray Poty** que reside numa das áreas compradas pelo Governo do Estado, defende o acesso a terra, seja por compra ou demarcação como reserva ou terra indígena, bem como, a possibilidade de ter acesso aos recursos naturais disponíveis em propriedades privadas, como já ocorreu, em algumas situações, quando negociou a presença dos Guarani na Mata São Lourenço/São Miguel das Missões.

lideranças Guarani que estiveram presentes. Segundo consta, Márcio Meira (presidente da FUNAI), já na sua chegada, comentou que permaneceria no local por pouco tempo, uma vez que iria inaugurar uma exposição na UFRGS, bem como, seguir viagem para o município de Passo Fundo, para no dia seguinte, ter uma reunião com lideranças Kaingang. “Queríamos conversar, entender o que está acontecendo com a questão das terras e as compensações dos empreendimentos sobre as nossas terras”, foi a fala de João Paulo, cacique na **Tekoa Ka’aguy Poty**, quando o telefonei após ver a reportagem no Programa Bom Dia Rio Grande, transmitido pela Rede Brasil Sul (RBS), das 6h30min às 7h30min. Cansado da noite não dormida, comentou num tom de desabafo que havia ficado apreensivo quando alguns Guarani fecharam a porta do galpão, onde estava ocorrendo a reunião. Segundo ele, a ação tinha sido pacífica, mas era a primeira vez que os Guarani haviam feito uma escolha como essa. Neste sentido, a tática dos Guarani foi a de falar e se fazer escutar pela FUNAI. Todas as lideranças Guarani puderam fazer o uso da palavra, conforme o sistema do Guarani, fumando **petÿgua**, caminhando. Todavia, as respostas não foram satisfatórias, pois o próprio presidente da instituição não tinha informações sobre os questionamentos feito pelos Guarani. A conversa se estendeu até a madrugada, sendo que somente por volta das duas horas é que todos puderam seguir a sua caminhada. O encaminhamento da reunião foi à formação de uma comissão com dez representantes Guarani para ir até a FUNAI-Brasília, tratar sobre os assuntos.

Na semana seguinte, fui ao CEPI para conversar com Roberto do CIMI e Santiago Franco do CAPG e aproveitei a oportunidade para saber o resultado da viagem à Brasília. Parto do pressuposto que o CAPG havia articulado tal ação, mas surpresa foi ouvir de Santiago que ele mesmo não sabia nada a respeito de que iriam “segurar o presidente”, afirmando que tal tática havia sido organizada por alguns Guarani que fazem parte da Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL)¹⁵⁸, na figura de Mario **Karai** (também coordenador do Conselho Guarani no CEPI). Cabe apontar que, a ARPINSUL é fortemente

¹⁵⁸ Segundo os dados do site oficial da ARPINSUL, trata-se de uma organização que conta com a participação de representantes da etnia Kaingang, Guarani, Xokleng, Xetá e Charrua. Em fevereiro de 2006, em Curitiba/ PR, após inúmeras tentativas de articulação de lideranças políticas, principalmente, Kaingang, cujos resultados esbarravam nos seus conflitos internos, foi possível realizar a discussão sobre o seu estatuto e a eleição da sua diretoria. O objetivo da ARPINSUL é promover e articular os povos indígenas na região sul, visando à proposição às organizações o incentivo social, cultural, econômica e política; fortalecer a autonomia destes povos e suas respectivas organizações; formular estágios, parcerias de cooperação técnica financeira e política com as comunidades indígenas, organismos de cooperação nacional e internacional, objetivando a garantia e promoção dos direitos indígenas, junto às instâncias governamentais e da sociedade civil, visando o respeito aos direitos indígenas assegurados na legislação nacional e internacional, bem como, a aplicação dos seus instrumentos (arpinsul.org.br/index.php?p+hi. Acesso: 05.jan.2012).

articulada por lideranças Kaingang, cuja tática de luta política pela garantia dos seus direitos e a própria relação com os não-índios é bem diferenciada dos Guarani. Mesmo os próprios Guarani considerando que a detenção do presidente da FUNAI se deu de forma pacífica, inegavelmente, trata-se de uma “guaranização” da tática, historicamente, utilizada pelos Kaingang de enfrentamento direto e pressão política. Segue, abaixo, a carta entregue ao presidente da FUNAI pela organização:

CARTA ABERTA À NAÇÃO BRASILEIRA Nós, Lideranças Indígenas Guarani, reunidos na Aldeia Estiva, Município de Viamão, RS vimos por deste ATO manifestar o nosso repúdio, indignação e inconformismo com o descaso do Estado Brasileiro para com os nossos Povos. Habitamos este país desde os primórdios, e estamos presentes nos estados do RS, SC, PR, SP, RJ, ES, MG e MS, onde a absoluta ausência de políticas públicas tem sido a tônica dos governos que se sucedem. A falta de respeito é notória, levando o Povo Guarani a uma situação de absoluta miséria, vivendo em acampamentos e ignorados pelo Estado Brasileiro, que permite situações como a do MS, onde há mais de trinta anos os governos estaduais se colocam contrários às demarcações de nossas terras. É inadmissível que este país, que em poucos anos será a quinta potência mundial, trate seus povos nativos com tamanho descaso e abandono. Somente no litoral sul e sudeste do Brasil são centenas de famílias sem terras demarcadas, sem teto para viver e sem a mínima assistência do estado. Nossas crianças passam fome, e não têm perspectivas de futuro; nossas comunidades estão na mais plena invisibilidade, sem perspectivas de acesso ao mercado de trabalho e sem as mínimas condições de alcançar uma condição de vida minimamente digna. Temos direito a uma política justa de demarcação de terras, habitação, saúde diferenciada, agricultura familiar, educação e todos os direitos conferidos pelo estado a todos os brasileiros. Somos nós, Povos Indígenas, os mais brasileiros dos brasileiros, e reivindicamos assim todos os direitos conferidos aos que habitam este país. Este não é um ato de violência. É um ato de repúdio com o qual pretendemos dar visibilidade à gravíssima condição social que vivemos no Brasil. QUEREMOS JÁ A DEMARCAÇÃO DE TERRAS E TODOS OS DEMAIS DIREITOS QUE NOS CONFERE A CONSTITUIÇÃO FEDERAL.

Santiago não compôs a comissão que foi à Brasília e, inclusive, estava aguardando a ata da reunião. De acordo com os comentários de algumas das lideranças, Santiago afirmou que nada de concreto havia sido decidido a respeito dos processos administrativos de identificação e delimitação das terras indígenas em andamento, mas com a promessa que novos estudos seriam feitos no âmbito do Estado, no ano de 2012.

3.4. “Indígenas no meio do caminho”: entraves do desenvolvimento

Se, por um lado, como seguirá nossa análise, a política indigenista tem sido construída com o discurso da autodeterminação dos povos indígenas em relação a sua própria noção de desenvolvimento, por outro lado, os indígenas (e suas terras) são considerados à antítese do desenvolvimento da sociedade ocidental contemporânea. Aqui será brevemente apresentado mais um exemplo, entre tantos, de uma política anti-indigenista que, busca antes de tudo formar opinião junto à sociedade e colocar em relação (desigual, conflituosa) “produtores rurais” e indígenas. A opção por inserir aspas no termo produtores rurais é para enfatizar que o que está em relação são lógicas distintas de desenvolvimento, prevalecendo a que defende a ideia de produtividade, lucratividade, progresso.

O senso comum é de que tem “muita terra para pouco índio”, atrelada a isso à indolência dos indígenas, isto é, as terras que ocupam não são produtivas, portanto, não geram impostos aos cofres públicos. Além disso, no discurso dos defensores de tal visão, a FUNAI ainda quer demarcar mais terras para indígenas (como se isso fosse uma prerrogativa verdadeira), mas que segundo sua argumentação o preço dessa fatura é a retirada de pequenos agricultores familiares, que possuem títulos da posse da terra e, mais do isso, são os “braços fortes” que produzem os alimentos para o resto da população no meio urbano.

No texto elaborado por Roberto Liebgott (CIMI-SUL), intitulado “A farsa parlamentar do diálogo pela busca de soluções para os problemas indígenas e quilombolas”¹⁵⁹, do dia 24 de outubro de 2011, nos dá subsídios para a narrativa da audiência pública convocada pela Comissão de Agricultura e Reforma Agrária do Senado Federal, realizada no dia 21 de outubro de 2011, no Teatro Dante Barone, na Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre. A audiência foi coordenada pela senadora federal Ana Amélia Lemos (PP), auxiliada pelos deputados estaduais Edson Brum (PMDB) e Gilberto Capoani (PMDB), e pelos deputados federais Alceu Moreira (PMDB) e Luiz Carlos Heinze (PP)¹⁶⁰. O objetivo da audiência era estabelecer o diálogo com os atores sociais envolvidos, a fim de buscar soluções para a questão da demarcação das terras indígenas e quilombolas no Estado, porém a presença

¹⁵⁹ Disponibilizado pelo correio eletrônico.

¹⁶⁰ Entre os apoiadores estavam representantes das instituições: Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), Federação da Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul (FARSUL), Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Rio Grande do Sul (FETAG/RS), Federação da Associação dos Municípios do Estado do Rio Grande do Sul (FAMURS), Fundação Cultural Palmares, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Ministério Público Estadual (MPE), a subchefe da Casa Civil do Estado Mari Peruzzo, e ainda representantes da FUNAI e do INCRA.

de representantes indígenas e quilombolas somente foi possível de maneira forçada, sem nenhuma articulação prévia por parte da FUNAI, em meio a um auditório lotado por representantes dos pequenos agricultores.

Essa audiência também era o resultado da pressão dos pequenos agricultores, tendo em vista, a portaria emitida pela FUNAI reconhecendo a área Guarani **Ka'aty** (Mato Preto) como terra indígena, localizada nos municípios de Erechim e Getúlio Vargas, na região Norte do estado, com aproximadamente quatro (4) mil hectares. Aliás, região essa caracterizada pelo agronegócio, por meio da monocultura da soja que, segundo seus defensores, a extensão da área destinada aos indígenas representa 40% do município de Getúlio Vargas. Segundo Pradella & Eltz (2010), no ano de 2010, o presidente do sindicato dos produtores de Getúlio Vargas, Leandro Granella, numa entrevista concedida ao programa Mercado & Cia do Canal Rural, já havia se manifestado que a demarcação da terra Guarani afetaria 300 produtores rurais (pequenos e médios proprietários) para beneficiar somente 60 índios¹⁶¹.

Aqui cabe uma ressalva de que, a partir do momento em que uma terra é considerada indígena, após o período de contestação das partes interessadas, ou seja, os agricultores, àqueles que provarem a titulação sobre a posse da terra, terão somente suas benfeitorias pagas pelo governo federal, através da FUNAI. Todavia, somente serão reassentados e/ou indenizados pela terra, aqueles agricultores que foram ali assentados pelo governo do Estado, a quem também cabe a responsabilidade. Numa conversa com o professor Dr. José Otávio Catafesto de Souza a respeito desse tema, sugeriu que se os governantes estão preocupados pelo fato de que nem todos os agricultores são indenizados pela terra, caberia ao Estado criar um instrumento legal que lhes permitisse fazê-lo, uma vez que os agricultores devem ser indenizados por terem sido enganados ao obterem tal titulação da posse da terra, bem como, por pagarem impostos sob uma terra que não lhes é de fato de direito.

O monólogo dos parlamentares foi pela defesa de uma política anti-indigenista, impulsionada pelos interesses do agronegócio que propunha, entre outros, na suspensão das demarcações das terras indígenas; revisão do Decreto 1.775, de 8 de janeiro, de 1996 que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas; garantia de observância do devido processo legal e da ampla defesa dos agricultores, disponibilizando-lhes assessoria antropológica e jurídica; votação e aprovação da proposta de emenda constitucional 215/2000 que visa transferir a autorização pela demarcação de terras ao

¹⁶¹ Grifo meu.

Congresso Nacional e não ao Poder Executivo; bem como, políticas públicas para os indígenas, sob alegação de se tratar de um problema social e não fundiário.

O fato é que tal discussão teve desdobramentos pós-audiência, quando o então Secretário do Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo Ivar Pavan, no dia 27 de outubro de 2011, na presença de outros governantes, reuniu-se novamente com os pequenos agricultores para debater sobre o tema da demarcação de terras indígenas. É inegável a defesa de Ivar Pavan¹⁶² pelos agricultores familiares que, ainda quando exercendo o seu mandato de deputado estadual (2007-2010) já havia feito manifestações que levantavam suspeitas sobre os laudos antropológicos de demarcação de terras indígenas (Lewkowicz & Pradella, 2010).

A reunião resultou numa assinatura de um Termo de Cooperação entre o Governo do Estado e a FUNAI, entre outros, suspendendo todas as demarcações em andamento no Rio Grande do Sul. Cabe apontar que, a responsabilidade sobre as terras indígenas é competência única e exclusiva da União, conforme assegura os artigos 22 e 231 da Constituição Federal de 1988.

Em outro texto, com caráter de denúncia em relação à atual gestão do governador Tarso Genro (2011-2014), do Partido dos Trabalhadores (PT), intitulado “Povos Indígenas do Rio Grande do Sul: mais um capítulo de desrespeito aos seus direitos”, elaborado por Roberto Liebgott, no dia 2 de novembro de 2011, faz referência a fala de Santiago Franco, do CAPG, pronunciada na reunião:

Se suspenderem as demarcações, que já têm processos muito demorados, qual será o futuro das comunidades indígenas? Vamos continuar por mais 100 anos em barracos de lonas, na beira das estradas? Essa atitude do governo em pedir a paralisação das demarcações vai afetar a nossa vida, vai matar mais o nosso povo.

3.5. Os Conflitos Socioambientais do “Desenvolvimento” sobre o território Guarani: o caso das Pequenas Centrais Hidrelétricas na região do Alto do Jacuí/RS

Nas últimas décadas, os coletivos Guarani no Rio Grande do Sul têm se deparado com a implementação de grandes empreendimentos desenvolvimentistas, como as duplicações de

¹⁶² Atualmente, está exercendo essa função de Secretário, na Secretaria de Governo que tem como atribuição a construção de políticas públicas não só dos agricultores familiares, mas também indígenas e quilombolas, bem como, onde está o setor responsável pela indenização dos agricultores assentados dentro das terras indígenas. Seu posicionamento pessoal de defesa aos agricultores tem gerado descontentamento em relação às lideranças e organizações indígenas.

rodovias (BR-101, BR-290 e BR-116), bem como, projetos para geração e transmissão de energia elétrica, que incidem sobre suas terras tradicionais, onde a maioria delas, ainda depende do processo de regularização junto a FUNAI. Independentemente, da situação fundiária, a legislação vigente garante a participação dos coletivos indígenas no processo de licenciamento ambiental dos empreendimentos, viabilizada através do Estudo de Impacto Ambiental do Componente Indígena, com a mediação do órgão indigenista oficial, que tem a responsabilidade sobre a defesa dos seus direitos e interesses.

O Componente Indígena deve ser elaborado conforme o termo de referência encaminhado pela Coordenação-Geral de Gestão Ambiental (CGGAM)/FUNAI ao órgão licenciador, cujo instrumento fixa requisitos mínimos e aspectos essenciais relacionados à questão indígena para o levantamento e análise dos componentes ambientais e sociais existentes na área de influência dos empreendimentos. Cabe ao empreendedor, custear todas as despesas dos referidos estudos que, obrigatoriamente, devem ser realizados por no mínimo dois profissionais (um da área da Antropologia e outro da área das ciências naturais), incluindo, a contratação de colaboradores indígenas, escolhidos pelas comunidades envolvidas no processo.

Tendo em vista, minha trajetória junto aos coletivos Guarani e Kaingang na região do Alto Jacuí, acabei sendo indicada por outro colega da área ao empreendedor que necessitava a realização dos estudos do Componente Indígena para a implementação de quatro (4) Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs), na Bacia Hidrográfica do Alto Jacuí, no rio Jacuizinho¹⁶³. No caso específico, os empreendimentos abrangiam os municípios de Arroio do Tigre, Estrela Velha e Salto do Jacuí, envolvendo os coletivos Guarani da TI **Ka'aguy Poty** e os coletivos Kaingang da TI Borboleta, ambas em processo de identificação e delimitação junto a FUNAI. Para fins dessa análise, se fará algumas reflexões que foram constituídas na relação com a experiência vivenciada pelos Guarani.

O processo de licenciamento ambiental dos empreendimentos é responsabilidade do órgão ambiental estadual ou federal, composto por três etapas¹⁶⁴: Licença Prévia (LP), onde devem ter sido realizados os Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto sobre o Ambiente (RIMA), incluindo o Componente Indígena; Licença de Instalação (LI),

¹⁶³ A ENERGER Empreendimentos em Energia Ltda é o empreendedor das PCHs, denominadas PCH Taquaral, PCH Floresta, PCH Lagoão e PCH Barra dos Caixões, localizadas a montante da Usina Hidrelétrica Dona Francisca.

¹⁶⁴ Conforme Resolução CONAMA n° 001, de 23 de janeiro de 1986 e Resolução CONAMA n° 237, de 19 de dezembro de 1997.

onde já deve ter sido elaborado o Plano Básico Ambiental Indígena (PBA) com as medidas mitigatórias, compensatórias e/ou indenizatórias; e Licença de Operação (LO), que somente deve ser autorizada com a implementação do PBA. No caso das PCHs, a FEPAM já havia emitido a LP dos empreendimentos, com base no EIA/RIMA, mesmo sem a realização do Componente Indígena, mas que não deu andamento ao processo, após a intervenção da CGGAM junto ao órgão ambiental.

Como abordado anteriormente, tanto pesquisas arqueológicas quanto históricas demonstram a circulação dos Guarani na região do Alto Jacuí, inclusive sendo reconhecida sua ocupação tradicional, como no caso da TI Salto Grande do Jacuí¹⁶⁵.

Devido ao processo histórico de apropriação das terras por colonos europeus (alemães e italianos), a estrutura fundiária da região foi sendo constituída por pequenas e médias propriedades, com a utilização da mão-de-obra familiar, cuja produção é voltada para a agricultura de subsistência. O uso territorial das atividades agropastoris praticadas nessas unidades familiares é, em sua maioria, com a cultura do fumo (74%), a cultura do milho (9,4%), e outras culturas como feijão, soja, leite e suínos (16,6%)¹⁶⁶.

O processo de (re)territorialização dos coletivos Guarani na região, especificamente, no município de Estrela Velha, foi viabilizado através da solicitação do CEPI à CEEE, no ano de 2001, para concessão de áreas dentro da Área de Preservação Permanente da Usina Hidrelétrica Dona Francisca¹⁶⁷. Dentro da área de 3.600 ha, foram destinadas três áreas não-contínuas para os Guarani: Pedra Lisa (87,39 ha), Linha Dalcin (288,02 ha) e Linha Somavilla (133, 12 ha), totalizando 458, 95 ha. Entretanto, a doação das áreas à União, não ocorreu, até o presente momento, apesar do interesse da CEEE na transferência da responsabilidade sobre sua proteção.

¹⁶⁵ Essa área foi referida no Termo de Referência do Componente Indígena, mas por estar localizada na Bacia Hidrográfica do Jacuí, a partir de dados secundários, não foram constatados impactos em decorrência das PCHs. Porém, foram registrados os impactos negativos apontados pelos coletivos Guarani em decorrência da construção da Usina Hidrelétrica Maia Filho que, posteriormente, mesmo com o reconhecimento da tradicionalidade da sua ocupação, ainda hoje sofrem as consequências desse projeto de desenvolvimento.

¹⁶⁶ Dados obtidos no Escritório Municipal de Estrela Velha da EMATER/RS-ASCAR.

¹⁶⁷ A UHE Dona Francisca pertence à CEEE e ao Grupo DFESA (Dona Francisca Energética S.A.) formado pelas seguintes empresas: INEPAR Energia, Companhia Paranaense de Energia (COPEL), Centrais Elétricas de Santa Catarina (CELESC), Santa Felicidade Importação e Exportação de Produtos Metalúrgicos (Empresas do Grupo GERDAU) e Desenvix (do Grupo Engevix Engenharia S.A.).



Figura 6: Mapa da área cedida aos Guarani pela CEEE, município de Estrela Velha. Fonte: Folder do Grupo Defesa e CEEE: Usina Hidrelétrica Dona Francisca e o Meio Ambiente: Um compromisso pela preservação, sem data.

Se, por um lado, mesmo que ainda parcialmente, os Guarani garantiram o direito sobre suas terras tradicionais, através da construção de uma barragem, por outro lado, os impactos ambientais e sócio-culturais decorrentes da implementação de novos empreendimentos reincidia sobre esse mesmo território, cujos danos e consequências somente foram avaliadas nesse momento específico.

Cabe destacar que, a notícia sobre a vinda de famílias indígenas ao município gerou uma série de manifestações contrárias por parte do poder local e dos agricultores do entorno da área que, segundo o cacique João Paulo Acosta foram sendo minimizadas com a sua convivência cotidiana e a demonstração sobre o modo de estar Guarani. Atualmente, os Guarani falam sobre a conquista de certos aliados nas instâncias administrativas da esfera municipal, mas, ao mesmo tempo, ainda relatam problemas com a comunidade do entorno, principalmente, com a introdução de gado dentro da sua área, que impede tanto o seu processo de regeneração vegetal quanto prejudica a implantação de suas roças, inclusive, resultando na perda de algumas das suas sementes tradicionais.

Na primeira reunião na **Ka'aguy Poty**, com a participação de servidores da FUNAI (regional e CGGAM), na fala dos Guarani já ficou explícito o seu desconhecimento em relação aos empreendimentos na região, bem como, a sua preocupação em relação aos impactos sobre o seu território e, conseqüentemente, seu modo de vida. “Vai alagar a terra onde vivemos?”, foi o questionamento de João Paulo. Como os Guarani dispõem de três áreas não-contíguas, se procurou demonstrar a sua localização em relação às PCHs, utilizando-se do recurso da cartografia, na qual nenhum dos empreendimentos se sobrepunha a elas. Entretanto, prontamente, foi constatado pelos próprios Guarani que uma das suas áreas (Pedra Lisa), estava localizada bem próxima de uma das PCHs (Taquaral), cujo rio Jacuizinho era utilizado para a sua atividade da pesca e como espaço de lazer. Neste sentido, se procurou demonstrar que o Componente Indígena tinha como objetivo compreender essa relação dos Guarani com o ambiente (áreas indígenas e entorno) e avaliar os possíveis impactos ambientais e sócio-culturais decorrentes desses empreendimentos que, uma vez identificados, seriam construídas ações mitigadoras, e/ou compensatórias. Na fala do servidor da CGGAM/FUNAI, foi enfatizado aos Guarani que a avaliação dos impactos deveria seguir uma lógica de “causa e efeito”, por exemplo, se eles utilizam o rio para pesca, quais são os impactos (negativos ou positivos) com a implantação das obras sobre essa atividade e, caso constatadas modificações, que medidas deverão ser tomadas em caráter preventivo, corretivo ou compensatório. Creio que desse encontro inicial é que tenham se gerado os “desencontros” durante toda a realização dos estudos.

Um dos aspectos a serem levantados é em relação ao próprio papel que cumpre o Componente Indígena dentro do processo de licenciamento ambiental, ou seja, uma peça técnica que visa garantir a participação dos indígenas e tem como objetivo orientar a manifestação da FUNAI junto ao licenciador competente, mas cujo órgão indigenista não tem

a responsabilidade (entende-se poder decisório) sobre a viabilidade ou não do projeto de desenvolvimento em questão. No caso das PCHs, se o Componente Indígena considerasse a sua inviabilidade, e a FUNAI respaldasse tal parecer, esse de maneira alguma estaria numa relação (simétrica) com o parecer técnico ambiental (EIA/RIMA), na qual se fundamenta a avaliação do órgão ambiental. Portanto, na prática, os estudos do Componente Indígena têm como ponto de partida a implantação dos empreendimentos, cabendo a avaliação técnica dos impactos ambientais e sócio-culturais sobre os coletivos indígenas e a proposição de medidas de mitigação e/ou compensação. A participação indígena no processo pode ser considerada como uma política de “reparação de danos”, onde não está em discussão o projeto de desenvolvimento em si, pois esse já é *a priori* justificado estritamente pelo seu viés econômico, cujos impactos ambientais e sócio-culturais são passíveis de soluções técnicas.

De acordo com o EIA/RIMA, a implantação das PCHs se justifica como uma resposta positiva frente à demanda da sociedade majoritária por mais geração de energia elétrica que, sob o ponto de vista ambiental, é mais “politicamente correta” em comparação com outras matrizes tecnológicas, como por exemplo, usinas hidrelétricas de grande porte ou termoelétricas:

As quatro pequenas centrais hidrelétricas do EIA em questão proporcionarão o fornecimento de energia hidrelétrica limpa ao Sistema Interligado Nacional Brasileiro, utilizando áreas bastante reduzidas de reservatórios e baixos impactos ambientais relativos.

Além disso, os projetos reduzem as emissões de gases de efeito estufa (GEEs) evitando a geração de eletricidade via fontes de combustíveis fósseis com conseqüentes emissões de CO₂, que estariam sendo geradas se o projeto não existisse (EIA/RIMA, 2010: 23).

Neste sentido, mesmo que os empreendimentos resultem em impactos ambientais, “os participantes do projeto realizarão investimentos consideráveis em programas e ações ambientais”, incluindo, prioritariamente, monitoramento e educação ambiental, bem como, a implantação de uma Área de Preservação Permanente (EIA/RIMA, 2010). Assim como os danos ambientais, também são levantados os impactos que incidem sobre a população local, conforme legislação vigente, porém são apontados com destaque os impactos positivos, em termos econômicos, uma vez que tais empreendimentos poderão “atrair investimentos à região e impulsionar o desenvolvimento industrial e o crescimento sócio-econômico, envolvendo os municípios próximos”.

O que se constata reiteradamente é a relação (assimétrica) entre duas lógicas de mundo distintas: o da sociedade ocidental contemporânea e a indígena. Tudo isso acaba se atrelando a ideia de desenvolvimento que, historicamente, foi dado pelo grau de industrialização e avanço tecnológico alcançado por uma sociedade, onde o ambiente natural tem como finalidade gerar riquezas materiais e, conseqüentemente, a lucratividade e o progresso. Por outro lado, está à concepção Guarani, conforme apresentada no capítulo anterior, onde os domínios humano (social), natural e sobrenatural estão inter-relacionados, cuja implantação das PCHs representa mais uma situação de pressão dos não-índios sobre o seu sistema cultural/**Mbya reko**. Para tanto, tomou-se como referência que os impactos ambientais e sócio-culturais de projetos de desenvolvimento, são impactos globais, ou seja:

Os povos indígenas, quando confrontados com empreendimentos econômicos como do porte de usinas hidrelétricas, sofrem danos globais, influência deletéria em todos os setores de sua vida, desde as condições materiais de sua sobrevivência, até as suas concepções de vida e visões de mundo. Os danos raramente são exclusivos a um número populacional restrito, mas atingem a um povo como todo, a uma etnia, a uma cultura (IPARJ *apud* Helm, 2007: 167).

Durante todo o trabalho de campo, emergiram inúmeras dúvidas por parte dos Guarani sobre o processo de implantação das PCHs e o seu funcionamento, a fim de compreender quais as modificações que poderiam ocorrer na sua vida e na sua relação com aquele território. Neste sentido, tanto a mim como antropóloga quanto ao ambientalista, nos foi colocado o desafio de obter essas informações nos diálogos com o empreendedor e no EIA/RIMA. De forma cumulativa, os empreendimentos foram concebidos pelos Guarani como mais uma ação predatória dos **jurua**, portanto, para a sua viabilidade foram condicionadas medidas compensatórias e/ou mitigadoras. Todavia, do ponto de vista dos Guarani, essas medidas não eram sistematizadas numa “causa e efeito”, como exigia a matriz de avaliação específica do Componente Indígena, mas sim era levantado um conjunto de demandas e necessidades resultante dos impactos globais e cumulativos do processo histórico colonial do “sistema do **jurua**”.

Nesse contexto, foram sendo feitas discussões com os Guarani, no sentido de contemplar todas as suas reivindicações, mas exigindo-nos a atribuição de competências, de um lado, do empreendedor frente à implantação das PCHs e, de outro, do poder público, registradas no Componente Indígena.

Sem dúvida nenhuma, a maior preocupação dos Guarani foi sobre a indefinição da situação fundiária das terras que ocupam. Para a própria avaliação dos impactos ambientais e sócio-culturais decorrentes dos empreendimentos, tomaram-se como referências as três áreas não-contíguas, informalmente cedidas a eles. Durante os estudos, se buscou o diálogo com a CGID/FUNAI, no sentido de obter informações sobre o processo administrativo sob a sua responsabilidade, uma vez que nem os Guarani as dispunham, mas não se teve êxito. Tal descaso ficou evidente já na informação inicial da FUNAI ao empreendedor sobre a localização da TI **Ka'aguy Poty**, cujo mapa apontava como pertencente ao município de Sobradinho¹⁶⁸, portanto fora da área de influência dos empreendimentos. Tal equívoco foi ratificado, já no meu primeiro contato com o empreendedor e com a própria CGGAM/FUNAI que, posteriormente, incluiu-a no Termo de Referência do Componente Indígena.

Em termos dos impactos ambientais, os Guarani avaliaram a necessidade de medidas compensatórias, através de um Programa Estruturante da TI **Ka'aguy Poty**, dividido em dois Subprogramas: um fundiário e outro de habitação indígena. Especificamente, sobre o Subprograma Fundiário, inicialmente, os Guarani relataram o interesse em ampliar a área, onde atualmente está constituída a sua aldeia, na linha Somavilla, localizada mais distante dos empreendimentos, a fim de garantir tanto novos fragmentos naturais, com disponibilidade de fauna e flora, quanto terras para a implantação do seu sistema tradicional de agricultura, mesmo sem compensar os danos na sua relação com o corpo hídrico (rio Jacuizinho). Segundo João Paulo Acosta, durante os estudos de identificação e delimitação da TI, juntamente com a equipe técnica, conversou com moradores do entorno, onde alguns demonstraram interesse frente à oportunidade de buscarem novos locais de moradia, evidentemente se indenizados. A maioria dos agricultores do entorno caracteriza a região como “terra dobrada”, ou seja, por apresentar uma feição ondulada bem definida, cujo relevo não propicia a agricultura extensiva, visto que as áreas destinadas à agricultura são bastante descontínuas, permitindo somente o desenvolvimento de cultivos em pequenas parcelas. Associado a isso, o interesse dos agricultores pela busca de novas alternativas também se deve aos impactos negativos apontados por eles em decorrência da construção da UHE Dona Francisca, como por exemplo, o aumento da predação das suas roças e da sua criação de pequenos animais (galinhas) pela fauna nativa, bem como, a serração que, no período de inverno, permanece até o início da tarde (Cossio, 2008). Por essa experiência anterior de caminhada nas localidades, os próprios Guarani já tinham interesse numa gleba de terra

¹⁶⁸ Distante aproximadamente 50 km da TI.

específica (28 hectares), mas que não é contínua a sua área, inclusive, ficando entrecortada por uma propriedade, na qual os Guarani relataram situações conflituosas com o proprietário¹⁶⁹. Nesse contexto, se procurou fazer uma discussão com os Guarani sobre a escolha dessa área que, sob o seu ponto de vista, compensaria algumas das perdas em decorrência dos empreendimentos, contribuindo para a constituição de um local melhor para as famílias viverem. O Subprograma Fundiário foi proposto tendo como referência o processo de identificação e delimitação da TI, ou seja, caso não seja reconhecida a tradicionalidade da ocupação indígena, a medida deveria ser a aquisição da área em si, caso contrário, a indenização das benfeitorias em questão.

Na análise do Componente Indígena realizada pela CGGAM/FUNAI¹⁷⁰, o Subprograma Fundiário não foi considerado “causa e efeito”, ou seja, “o impacto identificado teria que apresentar nexos casual com a medida compensatória”:

Especificamente no que se refere ao Subprograma fundiário, informamos que de forma que foi proposto, o mesmo não é justificável. Tanto pelas alegações utilizadas para a aquisição quanto pela sugestão de 28 hectares sem nenhum parâmetro que tenha balizado tal quantitativo. Nesse sentido, na ausência de justificativa técnica e argumentação plausível na próxima etapa do licenciamento ambiental- elaboração do PBA- o programa é injustificável.

Em conversa informal com um dos servidores dessa Coordenação, me foi informado que a aquisição de terras para os indígenas somente é justificável, mas mesmo assim, de modo geral, questionada pelos empreendedores, quando o empreendimento incide diretamente sobre os coletivos indígenas, ou seja, quando ocorre supressão territorial. Além disso, como as terras indígenas são responsabilidade da União, através do seu órgão indigenista, tal proposição é facilmente contestável na tentativa da sua transferência a terceiros.

A questão que se levanta diz respeito às quais parâmetros utilizados para argumentar que os empreendimentos incidem direta ou indiretamente sobre os coletivos indígenas, uma vez que os impactos são considerados globais e cumulativos.

Do ponto de vista dos Guarani, ao contrário da racionalidade ocidental, os danos ambientais não são compensados tecnicamente com medidas ambientais, como por exemplo,

¹⁶⁹ Segundo a família Acosta, o proprietário “não gosta de índio”, inclusive, fez denúncias junto ao Ministério Público sobre a coleta de frutas e pesca nos açudes pelas crianças Guarani dentro da sua propriedade.

¹⁷⁰ De acordo com o Ofício nº 983, de 19 de setembro de 2011 encaminhado pela Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável-FUNAI a FEPAM.

a sugestão da própria CGGAM/FUNAI para que o impacto sobre a ictifauna fosse compensado com o repovoamento de peixes no rio Jacuizinho. Outra contradição ficou evidenciada na aprovação do Subprograma de Habitação Indígena como uma medida compensatória aos impactos ambientais, que se seguirmos a lógica da “causa e efeito”, essa não foi de maneira alguma questionada pela Coordenação.

Ora, se as terras indígenas são responsabilidade da União, o que chama a atenção é que em nenhum momento, independente da setorialização do órgão indigenista, foi dada alguma resposta aos Guarani sobre o andamento do seu processo, nem se quer referida oficialmente dentro do processo de licenciamento ambiental dos empreendimentos.

Outro aspecto que deve ser apontado é que não há uma unanimidade dentro da FUNAI em relação ao Componente Indígena e o PBA. Um exemplo disso foi o relato do próprio cacique Guarani João Paulo, durante a reunião de apresentação dos estudos, realizada na **Tekoa Ka’aguy Poty**, no dia 7 de junho de 2011, que não contou com a participação de nenhum servidor da FUNAI (regional ou CGGAM), mesmo que tenha sido agendada previamente e de forma pactuada, mas que foi registrado em Ata, anexada ao Componente Indígena. João Paulo Acosta relatou que na reunião realizada na sede da FUNAI, em Porto Alegre, no início de junho, foi debatido entre as lideranças Guarani, entre outras pautas, o tema referente aos estudos do Componente Indígena para os processos de licenciamento ambiental de empreendimentos e as dificuldades que vêm sendo enfrentadas pelos Guarani para a execução dos PBAs (Plano Básico Ambiental), em decorrência do não-cumprimento ou questionamento de empreendedores. Segundo um dos servidores da FUNAI, os empreendimentos devem ser considerados uma oportunidade para o atendimento das demandas e necessidades dos indígenas, uma vez que geram consequências negativas na sua relação com o seu território. Ao ouvir experiências de outras lideranças Guarani com empreendimentos, João Paulo avaliou que os Programas, inicialmente, propostos foram poucos em relação aos impactos que sofrerão com a construção de quatro PCHs. Segundo ele, uma liderança Guarani relatou que sua comunidade, mesmo distante 34 km do empreendimento, foi beneficiada com uma série de medidas compensatórias e mitigadoras, o que fez pensar em relação a sua realidade vivida, cujos empreendimentos estão situados mais próximos da área indígena. Após seu retorno da reunião na FUNAI, fez uma nova discussão na sua comunidade, cujos encaminhamentos foram apresentados: inclusão da construção de oito (8) moradias, uma para cada família da comunidade, a aquisição de uma caminhonete 4 x 4, devido as dificuldades enfrentadas pelos Guarani para deslocamento da aldeia para

qualquer destino (distante 4 km da sede da vila Itaúba), que é feito à pé ou de táxi, bem como, o curso de formação para dois condutores Guarani. Neste sentido, ficou pactuado na reunião que seriam incluídas as reivindicações no Componente Indígena, através da proposição do Subprograma de Habitação Indígena, como referido anteriormente, em compensação aos impactos ambientais, e os demais itens dentro do Programa de Sustentabilidade Indígena proposto como medida mitigadora frente aos impactos sócio-culturais das PCHs. Tanto a caminhonete quanto o curso de formação de condutores, igualmente, foram desconsiderados pela CGGAM/FUNAI, uma vez que também não tinham justificativa de “causa e efeito”, portanto não deverão ser incluídos no PBA¹⁷¹.

Ao final desse capítulo, nos foi possível apreender a situação atual vivenciada pelos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, mas também de modo geral ao que toca a etnia, em relação à sua luta política pela garantia do direito as suas terras tradicionais.

As situações históricas que resultaram no confinamento e na perda gradativa sobre o seu território tradicional faz parte da realidade experienciada pelos Guarani que, na sua diversidade, buscam táticas distintas capazes de revertê-la e/ou minimizá-la, em busca da realização do seu **Mbya reko**.

Além do não-reconhecimento dos seus direitos, os Guarani têm estabelecido relações (conflituosas e desiguais) com diversos atores sociais (produtores rurais, empreendedores, órgão indigenista), quando o que está em jogo é a própria lógica de desenvolvimento.

Fazer uma reflexão sobre desenvolvimento requer compreender para quem e/ou para quem. Quando toca ao desenvolvimento, em nome dos interesses da maioria (leia-se sociedade ocidental contemporânea), como os grandes projetos para produção de energia e ampliação de rodovias, a minoria (indígenas) cabe compensar os produtos desse mesmo desenvolvimento. Esse cenário é de fundamental importância, à medida que se pretende fazer uma análise sobre o discurso e a prática da ação indigenista, no que toca à tentativa de construção de políticas públicas de etnodesenvolvimento.

¹⁷¹ Para mais detalhes sobre o Componente Indígena, ver Soares e Rocha, 2011.

CAPÍTULO 4

O “ETNO” NAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE DESENVOLVIMENTO

Ao propor uma reflexão antropológica sobre a prática indigenista, através da implementação de políticas públicas de etnodesenvolvimento, deve-se considerar que, no âmbito do discurso, seus princípios são orientados por um conjunto de leis internacionais e nacionais que garante o direito dos indígenas a sua autodeterminação e, enquanto povos culturalmente diferenciados devem ser respeitados como tal. O Brasil é signatário da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho- OIT sobre Povos Indígenas e Tribais¹⁷² e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, bem como, em termos da sua própria legislação, em sua Carta Magna, foi destinado um capítulo específico denominado Dos Índios.

O presente capítulo tem como objetivo compreender como foi sendo construída a política indigenista no Brasil, no contexto político-social pós-Constituição Federal de 1988, na qual através dessa legislação e da própria organização do campo político indígena, exigiu o estabelecimento de uma nova relação entre o Estado e os povos indígenas.

A responsabilidade sobre as políticas indigenistas, antes exclusividade da União, através do seu órgão indigenista oficial, passou a serem tanto setorializado e transversalizado no âmbito federal, como também de atribuição dos estados e municípios.

De acordo com Bonfil Batalla (1972), toda ação indigenista é uma atividade política, mas não somente uma ação oficial, uma vez que também é formada por um conjunto de ações da sociedade envolvente que tem efeito direto sobre os povos indígenas, ou seja, que se identifica com a situação concreta, na qual estão inseridos dentro do sistema nacional correspondente. Neste sentido, toma-se como análise somente a ação indigenista oficial, ou seja, do Estado, e as suas respectivas políticas indigenistas, entendida aqui, como medidas e práticas que são formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas (Lima, 1995).

Além disso, ao nível de discurso, a política indigenista tem sido construída em conformidade com os preceitos legais, tendo como premissa, a defesa da autodeterminação

¹⁷²Conforme o Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.

dos povos indígenas. Para tanto, cabe ao Estado a constituição de mecanismos e canais de comunicação (diálogo) com os indígenas, bem como, a própria adequação da sua máquina administrativa pública, a fim de incidir diretamente sob a sua prática.

A partir do estudo de caso do Rio Grande do Sul, por meio do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), se tem como objetivo fazer uma reflexão antropológica sobre a participação indígena no processo de construção das suas políticas públicas. O conselho foi criado justamente para garantir essa participação, sendo tripartite, formado por representantes Kaingang, Guarani e de órgãos estaduais e federais. O foco aqui é a relação dos conselheiros Guarani com o CEPI, buscando compreender o lugar que ocupam e os seus diversos posicionamentos nessa fronteira interétnica¹⁷³, bem como, os choques (inter)culturais decorrentes no estabelecimento dessa relação com os não-índios.

Especificamente, a respeito das políticas públicas de etnodesenvolvimento, atualmente, no cenário político elas são regidas por dois grandes eixos temáticos: desenvolvimento sustentável indígena e segurança alimentar. O primeiro será analisado com maior profundidade no capítulo posterior, através da política de ATER Indígena, já, o segundo, se tomará como objeto de análise o Programa Fome Zero Emergencial, executado no ano de 2003, sob a coordenação do CEPI. O objetivo é dar início a nossa aproximação entre discurso e prática da ação indigenista.

4.1. A Constituição Federal de 1988

No final da década de 70 e início dos anos 80, o movimento de organização política dos indígenas foi no sentido de trazer às aldeias e à opinião pública uma consciência da necessidade da demarcação das suas terras e do reconhecimento da sua diversidade cultural, apoiado fortemente pelo CIMI (Cardoso de Oliveira, 1988).

Essa organização não pode ser considerada isolada em meio a um período aonde movimentos políticos eclodiram, principalmente, no chamado Terceiro Mundo (como o caso do Brasil) e no próprio mundo industrializado (como o movimento dos negros nos Estados Unidos). Tais movimentos étnicos ou “etnonacionalistas” buscavam, ou ainda buscam o

¹⁷³ As fronteiras são sociais, ou seja, em situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes que, a partir da organização de determinados traços culturais estabelecem o seu limite, podendo variar no tempo e no espaço (Barth, [1969]1998; 2000).

reconhecimento a sua diferença em meio a uma sociedade construída como culturalmente homogênea (Tambiah, 1997).

No caso da construção de uma unidade social brasileira foram necessários dois movimentos para solucionar o problema da pluriethnicidade: um no plano ideológico, e outro no plano das estratégias da ação social. No primeiro plano, toma-se como ponto de partida, a construção de uma noção deturpada e distorcida a respeito da diversidade. O chamado “mito das três raças” (branco, negro e índio) é considerado o fundador da nacionalidade brasileira. Ou seja, se considera a diversidade, na origem do Estado-Nação brasileiro, mas logo em seguida já é negada e substituída pela ideia de mistura, progressivo processo de branqueamento da população brasileira, por meio do incentivo cada vez maior para a migração de colonos europeus. Já, no segundo plano, isto é, das estratégias de ação social, é a própria representação genérica e abstrata do índio, personificada na figura amazônica que vive nu, em harmonia com o mundo natural, dotado de tecnologias rudimentares e longe do contato com os não-índios. E, essa mesma representação que permaneceu no próprio plano estratégico do órgão indigenista, quanto as suas práticas na relação com os povos indígenas no Brasil (Oliveira Filho, 1999: 192-208).

Desta forma, a Constituição Federal de 1988 pode ser considerada uma resposta positiva à luta política dos indígenas, tanto em função do reconhecimento do direito originário sobre suas terras tradicionais, como da explicitação do respeito as suas diferenças culturais e linguísticas (Santos,1995). Além disso, também foi reconhecida a capacidade processual das comunidades e das organizações indígenas para a defesa dos próprios interesses e direitos, atribuindo a responsabilidade ao Ministério Público de garanti-los e intervir em todo e qualquer processo judicial, sob a competência da Justiça Federal (Araújo & Leitão, 2002c).

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.

(...)

Art. 232: Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

O texto constitucional, bem como, a legislação internacional referida anteriormente, garantiu a autodeterminação dos povos indígenas, rompendo com a questão do poder tutelar¹⁷⁴ (Lima, 1995) e indicando novos parâmetros para a relação do Estado e da sociedade brasileira com os indígenas (Araújo & Leitão, 2002c; Souza, 2004). Para tanto, não foi à toa uma série de denúncias de lideranças e representantes de diversas etnias em relação ao descaso do órgão indigenista oficial (FUNAI), responsável por sua assistência e proteção.

A partir dos anos 90, se intensificou o processo de sucateamento da FUNAI, por meio de repasses cada vez menores de recursos, falta de contratação e qualificação de seus servidores, aumento da burocracia e morosidade no cumprimento das suas atribuições, o que revelou as próprias indefinições políticas sobre o papel e os rumos da instituição.

Nesse contexto, foram tomadas as primeiras medidas que resultaram na quebra da hegemonia da FUNAI sobre a “solução dos problemas indígenas” (Verdum, 2010), por meio da descentralização da ação indigenista governamental: a área da educação passou a ser responsabilidade dos Estados, através das suas Secretarias Estaduais de Educação, e a área da saúde da União, por meio da FUNASA¹⁷⁵. Portanto, a política indigenista deixa de ser somente exclusividade da União¹⁷⁶.

4.2. Legislação e Etnodesenvolvimento

À medida que foi conquistado o direito dos povos indígenas a sua autodeterminação, isso inclui o reconhecimento da sua capacidade de decisão de assumir um projeto de vida, de acordo com a sua especificidade cultural, entre outros, ao que se refere ao seu próprio desenvolvimento, o que também lhes é assegurado pela legislação internacional.

Na Convenção n° 169 da OIT, no seu artigo 7°, determina que:

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida

¹⁷⁴Cabe destacar que, a tutela permanece vigente na Lei n° 6.001, de 19 de dezembro de 1973-Estatuto do Índio. No seu art. 7° determina que os índios e as comunidades indígenas, ainda não integradas à comunhão nacional, ficam sujeitos ao regime tutelar. Conforme §2°, a tutela está incumbida à União, que a exercerá através do órgão federal de assistência aos silvícolas. Desde 1991, a reformulação dessa lei, em sua íntegra, está para ser votada no Congresso Nacional.

¹⁷⁵ Conforme o Decreto n° 26, de 4 de fevereiro de 1991 e Decreto n° 3.156, de 27 de agosto de 1999.

¹⁷⁶ Mesmo a ação indigenista governamental estar centralizada no órgão indigenista oficial, a mediação sobre as comunidades indígenas não lhe era exclusiva, envolvendo a participação de outros atores sociais como a Igreja e, posteriormente, ONGs (ambientalistas e indigenistas).

em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

Da mesma forma, na Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas também fica explicitado:

Artigo 20: 1. Os povos indígenas têm direito de manter e desenvolver seus sistemas ou instituições políticas, econômicas e sociais, de que lhes seja assegurado o desfrute de seus próprios meios de subsistência e desenvolvimento e de dedicar-se livremente a todas as suas atividades econômicas, tradicionais e de outro tipo.

2. Os povos indígenas privados de seus meios de subsistência e desenvolvimento têm direito a uma reparação justa e equitativa.

(...)

Artigo 23: Os povos indígenas têm o direito de determinar e elaborar prioridades e estratégias para o exercício do seu direito ao desenvolvimento. Em especial, os povos indígenas têm o direito de participar ativamente da elaboração e da determinação dos programas de saúde, habitação e demais programas econômicos e sociais que lhes afetem e, na medida do possível de administrar esses programas por meio das suas próprias instituições.

Nesse contexto político-social o que se constata, por um lado, é que os coletivos indígenas têm buscado a garantia dos seus direitos assegurados por lei e, por outro lado, que cabe ao poder público à responsabilidade em efetivamente atender a essa luta política, principalmente, através da própria adequação da sua ação indigenista e da formulação de políticas públicas diferenciadas.

Nos últimos anos, em termos de discurso, a ação indigenista brasileira passou de um modelo tutelar de gestão para um modelo que prega o protagonismo, a participação, a autonomia, a autodeterminação indígena, entre outros, mas, na prática atribui a responsabilidade aos indígenas para superação de seus próprios problemas (Lima & Barroso-Hoffman, 2002a). Isto se expressa na própria forma em que a política indigenista foi se consolidando, ao nível nacional, por meio da sua transversalização e setorialização, onde também a maioria dos recursos governamentais tem sido destinada às próprias organizações indígenas.

Isto exige que os indígenas dominem códigos da sociedade ocidental contemporânea, onde o Estado lhes repassa atribuições burocráticas e administrativas (Souza, 2004), na

maioria das vezes, eximindo-se da sua própria responsabilidade. Neste aspecto, já se pode considerar uma, entre tantas outras, contradição do discurso e da prática indigenista brasileira. Mesmo construída com base em preceitos legais, que garantem à autodeterminação dos povos indígenas, ao mesmo tempo, se impõe para a efetivação desse direito à forma de organização da nossa sociedade. Ou seja, para a construção de um projeto próprio, de uma determinada etnia e/ou coletivo (leia-se autonomia), essa deve constituir uma entidade com personalidade jurídica (associação) para ter acesso a recursos, ferindo, na maioria das vezes, a sua própria forma de organização político-social, bem como, impondo-lhe às atribuições do Estado.

No caso específico dos Guarani no Rio Grande do Sul, as táticas para a relação com os não-índios são diversas, em conformidade, com a sua própria liberdade de estar no mundo. Porém, como será analisado no capítulo posterior, a maioria dos Guarani tem utilizado como tática à busca de aliados (mediadores), capazes de colocar em prática ações construídas por eles mesmos, desta forma, garantindo a sua autonomia tanto no projeto quanto na preservação da sua própria forma de organização.

Esse cenário se contrapõe à situação vivenciada pelos Mbya Guarani, na Argentina e no Paraguai, cujo reconhecimento da personalidade jurídica das suas comunidades é um critério obrigatório tanto para a garantia das suas terras quanto para o seu acesso a políticas públicas¹⁷⁷ (Mereles, 2000; Gorosito Kramer, 2008).

4.3. O Desenvolvimento Indígena sob a perspectiva da FUNAI

A partir de 1910, com a criação do SPITLN e, especificamente, em 1918, com o SPI, a União passa a ter a responsabilidade sobre a assistência e proteção aos indígenas. Desde o início, as políticas indigenistas foram concebidas dentro de uma visão paternalista, tutelar e sob a ótica de que os povos indígenas deveriam ser integrados à sociedade brasileira.

No ano de 1967, o SPI foi substituído pela FUNAI, após inúmeras denúncias de maus tratos, corrupção e conivência com não-índios, responsáveis pela exploração das terras e pelo extermínio de milhares de índios (Lima, 1995).

¹⁷⁷ De acordo com Brighenti (2004), a necessidade da personalidade jurídica é utilizada como um meio de controle sobre os Guarani, uma vez que o Estado possui informações sobre o seu número populacional, deslocamentos e reivindicações políticas. Wilde (2008) aponta há existência de aproximadamente quatro (4) mil Mbya, distribuídos em mais de 50 comunidades, todas na Província de Misiones.

Ao longo das suas trajetórias, tanto o SPI quanto a FUNAI estiveram ligados a diversas esferas do governo federal (Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, do Interior, da Reforma e do Desenvolvimento Agrário, Extraordinário para Assuntos Fundiários, da Justiça), conforme interesses e entendimentos políticos sobre a “problemática indígena” na relação com a sociedade envolvente (nacional).

A partir de 1969, na tentativa de transformar o legado do SPI, os indigenistas da FUNAI centraram seus esforços na implementação de projetos econômicos nas terras indígenas (agrícolas, de criação de gado, extração de madeira, comercialização de artesanato e contratos de arrendamento), capazes de gerar renda para as famílias indígenas e, conseqüentemente, diminuir o ônus do Estado e a sua responsabilidade na aplicação de recursos. A ideia era transformar o exercício da tutela em um gerenciamento de bens (terra, trabalho e outros meios), para tornar a assistência aos índios uma atividade autofinanciável da própria burocracia estatal (Oliveira & Almeida, 1998; Thomaz de Almeida, 2001).

Essa “ideologia do desenvolvimento do índio” se justificou, através da construção da ideia de que as comunidades indígenas tinham anseios ao acesso de tecnologias modernas, o que resultou na prática integracionista da FUNAI, como a aquisição de tratores e caminhões, cuja sucata é ainda visível em muitas aldeias em todo o Brasil (Thomaz de Almeida, 2001: 57).

O processo histórico vivenciado pelos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul difere de outras etnias, tanto pelo seu processo de (re)territorialização no Estado¹⁷⁸, bem como, das suas táticas de distanciamento na relação com os não-índios. Todavia, neste mesmo período, final dos anos 70, na Argentina, também começou a surgir os primeiros projetos de intervenção junto aos Mbya Guarani, na qual se destaca o “*Proyecto de Desarrollo Integral de las Comunidades Guaraníes*”, elaborado por iniciativa do Instituto Superior Antonio Ruiz de Montoya, com apoio do governo militar vigente, para ser desenvolvido por dez anos. Envolvendo uma série de subprogramas- habitação, higiene, trabalho agropecuário, educação, cooperativismo, entre outros- o projeto tinha como objetivo principal possibilitar, gradativamente, a integração dos Guarani ao processo de desenvolvimento da Província, favorecendo a sua participação. Anos mais tarde, todos os subprogramas foram sendo abandonados, uma vez que não correspondiam aos interesses dos próprios Mbya (Enriz,

¹⁷⁸ Cabe referir que, historicamente, a FUNAI somente prestava assistências aos indígenas limitados dentro das áreas indígenas regularizadas pela União.

2010). Sem dúvida nenhuma, a experiência de alguns Guarani com esses projetos e/ou a sua postura de negação podem ter sido um dos motivos desencadeadores para a sua caminhada em busca de outros lugares, como o Rio Grande do Sul. Além disso, alguns Guarani, saídos da Argentina, tiveram passagem em áreas onde seus parentes coabitavam com a etnia Kaingang, o que também lhes permitiu experienciar, enquanto observadores ou participantes, dessa relação com os indigenistas e suas respectivas políticas.

À medida que foram sendo demarcadas áreas no Estado, coube a FUNAI à sua gestão e proteção, bem como, assistência aos Guarani. A fim, de remontar a trajetória da ação indigenista, no que se refere ao tema do desenvolvimento e os Guarani, se buscou o diálogo com o servidor da FUNAI, Francisco Dornelles Witt¹⁷⁹. No dia 01 de fevereiro de 2012, após algumas conversas anteriores, por meio do correio eletrônico, na qual relatei o objeto da presente tese e os temas que gostaria de abordar sobre o trabalho desenvolvido pela FUNAI e a sua trajetória propriamente dita, nos encontramos na biblioteca da Química, no Campus do Vale da UFRGS.

A trajetória pessoal e profissional de Witt junto a esses coletivos iniciou quando a família de Benito de Oliveira, no ano de 1978, acampou a margem do arroio Jaguarzinho, no município de São Francisco de Assis, sua terra natal. Segundo ele, um ano anterior, em Porto Alegre, quando fazia um curso técnico, participou da reunião de criação da ANAÍ, onde conheceu Rodrigo Venzon e, posteriormente, Ignacio Kunkel e Ivori Garlet.

Em 1985, Witt cursava a graduação de Farmácia/Bioquímica na UFRGS, já com a intenção de trabalhar com indígenas, e lhe surgiu à oportunidade de fazer o concurso da FUNAI, onde ingressou como técnico indigenista. Somente, no ano de 1992, ele veio para o Rio Grande do Sul, na qual sua experiência com outras parcialidades Guarani, em diversos estados, serviu como subsídio para o seu trabalho com os Mbya. Assim como ele, todos os técnicos concursados na FUNAI realizaram um curso de indigenismo, em Brasília, a fim de serem capacitados para atuarem como indigenistas, principalmente, na região Amazônica, onde havia o interesse nacional em projetos desenvolvimentistas, sendo indispensável à construção de rodovias e estradas. Todavia, Witt foi enviado para Curitiba, no Paraná, aonde os Guarani, saídos de Chapecó/SC, haviam ocupado a Ilha da Cutinga. Em seguida, sempre

¹⁷⁹ Chico Witt, como é mais conhecido, nasceu em São Francisco do Sul/RS, atualmente, é graduando no curso de Engenharia Cartográfica na UFRGS. Ao longo de quase 25 anos atuou sozinho, como chefe do Posto Indígena da Barra do Ouro/Osório, no litoral norte gaúcho, responsável pelo atendimento dos coletivos Guarani em todo o Estado, cuja experiência lhe permitiu o conhecimento da língua guarani.

exercendo a função de chefe de Posto, Witt atuou junto aos Nhandeva, na aldeia Bananal, em Peruíbe, no litoral de São Paulo, com os Mbya, em Bracuí no Rio de Janeiro; e, por fim, com os Kaiowa no Mato Grosso do Sul¹⁸⁰.

Ao assumir o Posto Indígena Barra do Ouro, convidado pelo amigo e colega Irani Cunha, os coletivos Guarani no Rio Grande do Sul não dispunham de nenhuma terra indígena demarcada (conforme analisado no capítulo anterior), na qual Francisco teve um papel ativo nos seus processos de identificação e demarcação.

Além da demarcação de terras, coube a FUNAI construir ações para garantir o sustento das famílias Guarani. Segundo Francisco, a maioria dos Guarani, proveniente da margem das rodovias, sobrevivia de doações do poder público e/ou particulares, da prestação de serviços nas propriedades do entorno como diaristas, e da venda de artesanato, que lhes permitia a obtenção de alimento e dinheiro. Para tanto, foi necessário criar condições para que os Guarani pudessem permanecer e ter sustento dentro das terras indígenas, na qual foram adotadas duas estratégias principais: a previdência social e o apoio as suas atividades tradicionais.

De acordo com Francisco, “a previdência social é o que impede hoje as famílias indígenas de morrerem de fome no Brasil”, cuja importância como fonte de renda também foi constatada por mim entre os Guarani, cujo recurso de uma única aposentadoria pode garantir o sustento de uma ampla rede de parentesco. Segundo ele, a FUNAI garantiu o acesso dos indígenas a tal direito, tendo como base legal a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio), no seu artigo 14 que determina que “não haverá discriminação entre trabalhadores indígenas e os demais trabalhadores, aplicando-se-lhes todos os direitos e garantias das leis trabalhistas e de previdência social”. Seu esforço, enquanto chefe de Posto, foi fazer o registro administrativo de nascimentos dos Guarani¹⁸¹, também conhecido como certidão da FUNAI, para que eles pudessem ter o acesso a todos os direitos como cidadãos brasileiros, incluindo esse da previdência social. Para garantir o acesso à aposentadoria rural,

¹⁸⁰Witt apontou a diferença entre as parciaisidades Guarani por meio das suas casas de rezas. Segundo ele, entre os Nhandeva a casa de rezas [o’y guachu] é quadrada, aberta na frente, altar com cruz e demais adornos; entre os Mbya a opy é barreada, fechada com uma porta, sem janelas; e entre os Kaiowa não há casa de rezas, cujos rituais são realizados no pátio, tendo como referência, o curuçu, isto é, uma cruz cravada no chão, servindo como altar [amba].

¹⁸¹No artigo 13, da Lei nº 6.001/73 fica determinado que “haverá livros próprios, no órgão competente de assistência, para o registro administrativo de nascimentos e óbitos dos índios, da cessação de sua incapacidade e dos casamentos contraídos segundo os costumes tribais. Parágrafo único: O registro administrativo constituirá, quando couber, documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente, admitido, na falta deste, como meio subsidiário de prova”.

o direito dos indígenas foi equiparado ao dos trabalhadores rurais, cuja comprovação e contribuição por tempo de trabalho foram justificadas através de documento emitido pela própria FUNAI, passando a contemplar mulheres a partir de 55 anos e homens de 60 anos. Foram inúmeras vezes que, durante o trabalho de campo na **Tekoa Porã**, o cacique **Karai Iapuá** me pediu para entrar em contato com o Witt, para solicitar o registro da FUNAI e/ou encaminhar o processo de aposentadoria de algum Guarani. Segundo Witt, atualmente, existe dois mil e cem (2.100) Guarani registrados em todo o Estado.

No que se refere ao apoio às atividades tradicionais, Francisco relatou que, assim como a definição de criações de terras indígenas, as ações sempre foram decididas em campo, na hora, na frente dos problemas e das demandas levantadas nas comunidades Guarani. Neste sentido, o método utilizado por ele, ao longo da sua trajetória, e defendido como adequado ao trabalho com os indígenas, foi e é a não-realização de reuniões, amplamente adotada pela maioria das instituições indigenistas. Do seu ponto de vista, geralmente, as reuniões são realizadas na cidade, onde somente participam lideranças e/ou representantes indígenas que dominam a língua portuguesa, mas que nem sempre são reconhecidos e/ou legitimados internamente nas suas comunidades. Entretanto, são esses indígenas que definem ou acabam sendo coniventes com as definições já pré-estabelecidas que, segundo ele, revelam um distanciamento da realidade vivida pelos indígenas, mas satisfazendo interesses pessoais e/ou institucionais.

Em uma das mensagens recebidas por Witt, através do correio eletrônico, no dia 25 de janeiro de 2012, ele denominou o seu método como “pecado original”, ou seja, “estando na terra, somos sempre cúmplices, seja pela felicidade ou a agonia, não há como se eximir do processo...”. Tomando como base o contexto atual da ação indigenista, Witt afirma que “quem oferece interfere na escolha, não poderá nunca mais eximir-se das consequências de sua ação”.

Enquanto chefe de Posto, Witt teve a liberdade de construir seu próprio método de trabalho, administrando localmente, com ou sem o apoio do próprio órgão, os problemas e as demandas dos Guarani, viabilizando ações no sentido do fortalecimento do seu sistema cultural. Segundo ele, ao longo de muitos anos, mas não conseguiu precisar exatamente o período, a FUNAI possuía uma rubrica denominada “suplementos de fundo”, o que lhe permitiu o atendimento de demandas pontuais no que se refere ao apoio às atividades produtivas e a geração de renda dos Guarani. Por meio da elaboração de pequenos projetos,

encaminhados para FUNAI-Brasília, via Superintendência da FUNAI-Passo Fundo, esses recursos eram utilizados para aquisição de pequenos animais (pintos) e ração¹⁸²; sementes; materiais para pesca (linha, anzol, chumbadinha); ferramentas; combustível para o preparo do solo, necessário em algumas aldeias; e alimentação para a realização de mutirões. Mesmo sempre dependendo da disponibilidade orçamentária para cada ano, através dessa rubrica, os Guarani residentes nas terras indígenas eram beneficiados com essa espécie de *kit* que, em algumas situações, Witt também destinava algum recurso para apoio na construção de casas (tradicionais e/ou lona preta). Tal rubrica foi extinta dentro da FUNAI, bem como, o apoio nas comunidades Guarani.

Somente no ano de 2008, que a FUNAI apresentou o Manual de Promoção do Etnodesenvolvimento em Terras Indígenas, com a finalidade de disciplinar o relacionamento entre a Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário¹⁸³ e as Unidades Regionais da FUNAI, estimulando-as ao planejamento dessas ações, bem como, fortalecer a interlocução com as demais instituições parceiras (indígenas, indigenistas e organismos governamentais). No artigo 2º, item 7 do capítulo 1 do Estatuto da FUNAI (Anexo 1 do Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009), fica determinado que a FUNAI tem por finalidade “promover e apoiar o desenvolvimento sustentável nas terras indígenas, em consonância com a realidade de cada povo indígena”. Neste sentido, o repasse de recursos para projetos de etnodesenvolvimento nas terras indígenas somente é feito por meio dessa Coordenadoria, com sede em Brasília, a partir da demanda das respectivas Administrações Regionais. No caso dos Guarani no Rio Grande do Sul, até hoje, não foi implementado nenhum projeto com recursos dessa Coordenação.

Não se pode deixar de considerar que, no contexto pós-Constituição Federal, a mudança no modelo de gestão, bem como, a setorialização e a transversalização da política indigenista exigiram uma nova ação indigenista que, nem sempre, é internalizada nas rotinas das instituições, marcadas pela multiplicidade de práticas e seus respectivos mediadores. Além disso, o fato da ação indigenista não ser mais competência exclusiva do governo

¹⁸² Do ponto de vista de Witt, era necessário viabilizar proteína animal para os Guarani, na qual por sua observação a melhor maneira era através de pintos, uma vez que a vaca depende de pastagem, cercamento, e o porco causa problemas em relação a higiene. Por sua observação, passou a incluir no *kit* sacos de ração de 5kg, ao contrário de 20kg, por serem mais fáceis de carregar e pelo fato dos Guarani mais velhos terem interesse na criação desses animais.

¹⁸³ Essa coordenação é responsável pelo apoio às atividades tradicionais, de subsistência e de geração de renda das comunidades indígenas.

federal, também permitiu o surgimento de novos atores sociais atuando dentro das áreas indígenas, com ou sem a parceria da FUNAI (como será abordado no capítulo seguinte).

A partir do Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, a FUNAI é reestruturada, onde todos os postos indígenas são extintos, e criadas novas Coordenadorias Regionais e Coordenadorias Técnicas Locais (CTL)¹⁸⁴, assim como, Comitês Regionais.

De acordo com o artigo 10, § 1º: “os Comitês Regionais serão compostos pelos Coordenadores Regionais, que presidirão, Assistentes Técnicos, Chefes de Divisão e de Serviços e representantes indígenas locais, na forma do regimento interno da FUNAI”. Em termos de sua competência, fica determinado no artigo 12 que, o Comitê deverá colaborar na formulação das políticas públicas de proteção e promoção territorial dos Povos Indígenas; propor ações de articulação com outros órgãos dos governos estaduais e municipais e ONGs; colaborar na elaboração do planejamento anual para a região e apreciar o relatório anual e a prestação de contas da Coordenação Regional. Neste sentido, por meio desse Comitê é que passa a ser garantida a participação dos indígenas na gestão da ação indigenista.

O Comitê Regional da Coordenadoria Regional do Litoral Sul-SC foi constituído através da Portaria nº 920/PRES, de 14 de junho de 2011, tendo como principal objetivo fortalecer a política indigenista com a participação ativa das comunidades indígenas na discussão, proposição, deliberação, gestão e controle social nas políticas públicas. É formado por 13 representantes titulares da FUNAI (e 15 suplentes); nove (9) representantes Guarani (titulares e suplentes), e quatro (4) representantes Xokleng titulares.

No caso do Rio Grande do Sul, em termos da construção de políticas públicas estaduais para os povos indígenas, o CEPI já tem uma trajetória anterior, o que nos permite fazer uma reflexão antropológica sobre a participação dos indígenas nesse processo.

4.4. O Conselho Estadual dos Povos Indígenas: um espaço de diálogo intercultural?

O conselho é uma das estratégias de controle social dos não-índios, que busca garantir a participação da sociedade civil nos processos de planejamento, acompanhamento,

¹⁸⁴ No Rio Grande do Sul, somente tem uma CTL responsável pelo atendimento dos Guarani, sediada em Porto Alegre. Está em discussão a possibilidade de criação de uma CTL, no município de Cruz Alta, para o atendimento dos coletivos Guarani no interior.

monitoramento e avaliação das ações da gestão pública, bem como, da execução das políticas e programas públicos.

No Rio Grande do Sul, o Conselho Estadual do Índio (CEI), através do Decreto nº 35.007, de 09 de dezembro de 1993, foi criado com o objetivo de garantir os direitos dos indígenas no Estado, inicialmente, formado somente por representantes de órgãos estaduais.

Durante a gestão de Olívio Dutra (1999-2002), o CEI passou a ser denominado de CEPI, através do Decreto nº 39.660 de 11 de agosto de 1999, cuja alteração permitiu à participação paritária dos indígenas no Conselho e, conseqüentemente, no processo de controle social das ações governamentais voltadas as suas respectivas comunidades. No ano de 2003, o CEPI foi assegurado por lei¹⁸⁵, dando-lhe um caráter permanente dentro do Estado, cuja existência, mas não o funcionamento, independe das vontades político-partidárias das gestões administrativas.

A análise que aqui se propõe é fruto de uma participação-observante e de uma observação-participante não-contínua, que perpassou pelo menos três gestões administrativas do Estado e, conseqüentemente, diferentes coordenações executiva do Conselho. Não se tem a pretensão de avaliar pessoalmente nenhuma delas, cuja característica comum é que tal função sempre foi exercida por mulheres, com alguma experiência anterior com o trabalho junto aos coletivos indígenas ou demonstração de pré-disposição para tal, ligadas político-partidariamente à gestão em curso. Assim como no caso dos conselheiros Guarani, que se buscará compreender, de maneira geral, o lugar ocupado por eles e, em alguns casos de maneira específica, através de seus diversos posicionamentos no CEPI, uma vez que os discursos nos contextos de contato interétnico se expressam de diferentes formas de organização e de “conteúdos culturais” acionados na fronteira (Barth, [1969] 1998; 2000).

O CEPI é um órgão de caráter deliberativo, normativo, consultivo e fiscalizador das políticas e das ações relacionadas aos povos indígenas no Rio Grande do Sul. Entre suas responsabilidades, cabe ao CEPI definir e propor diretrizes para a política indigenista estadual, garantindo-lhes seus direitos constitucionalmente assegurados.

O Conselho está ligado técnico-administrativamente a Secretaria da Justiça e Direitos Humanos¹⁸⁶, dependendo dos seus recursos orçamentários para o seu funcionamento, sendo

¹⁸⁵ Conforme Lei nº 12.004, de 12 de novembro de 2003.

¹⁸⁶ Anteriormente, Secretaria do Trabalho Cidadania e Assistência Social (STCAS). Essa Secretaria também abrange os Conselhos de Desenvolvimento e Participação do Negro, Segurança Alimentar, Assistência Social,

formado por 14 representantes da etnia Kaingang, 14 representantes da etnia Guarani, 1 representante de etnia Charrua¹⁸⁷ e 14 representantes de secretarias de Estado¹⁸⁸, incluindo representantes dos órgãos federais- FUNAI, FUNASA e IBAMA.

O Fórum Estadual da Cidadania dos Povos Indígenas é o evento onde são eleitos e nomeados os conselheiros indígenas, realizado a cada dois anos. O processo eleitoral inicia dentro de cada comunidade indígena, onde são escolhidos seus representantes, titular e suplente, junto ao CEPI. Durante o Fórum, participam os conselheiros eleitos (cada conselheiro pode ter no máximo dois mandatos consecutivos) e são convidados os caciques e um número de representantes (pré-definido pelo Conselho) que são escolhidos pela comunidade. No último dia do Fórum, os conselheiros indígenas elegem seus coordenadores (um para cada etnia) que irão compor a coordenação tripartite do Conselho. Essa última é composta pela coordenação executiva, escolhida entre os conselheiros governamentais, um coordenador estadual Kaingang e outro Guarani.

Já os conselheiros governamentais são escolhidos a cada quatro anos, cuja indicação é feita por cada órgão participante, mediante o convite da coordenação executiva do CEPI. Uma questão que deve ser analisada é que nem sempre o(a) conselheiro(a) indicado(a) por um determinada Secretaria e/ou órgão tem algum conhecimento ou relação com os coletivos indígenas, ainda mais quando esse nem atribui para si alguma responsabilidade no processo de construção de políticas públicas para indígenas. Por diversas situações, tanto eu como antropóloga quanto outros conselheiros, fizemos intervenções, a fim de desconstruir a noção genérica de “índio”, que desconsidera a diversidade cultural, ou seja, que existem diferenças entre as etnias Guarani e Kaingang (no caso do Estado) e, até mesmo, romper com pré-conceitos explícitos, como a argumentação de que os índios atuais já perderam sua identidade por estarem usando roupa, celular, entre outros¹⁸⁹. Neste sentido, o conselho governamental

do Idoso, Direitos das Crianças e do Adolescente, Direitos da Mulher, Pessoas Portadoras de Deficiência e de Defesa do Consumidor.

¹⁸⁷ A inclusão da etnia Charrua no CEPI foi uma decisão tomada durante o VI Fórum Estadual da Cidadania dos Povos Indígenas, realizado entre os dias 23 a 25 de junho de 2010, no Parque de Exposições, em Esteio/RS. Trata-se da sua representatividade, através de um conselheiro, mas não foi garantida a sua paridade junto a Coordenação do CEPI, ao lado, dos coordenadores da etnia Guarani e Kaingang. Esse tema e a discussão sobre a inclusão da etnia Xokleng, ficou para ser feita em outro momento.

¹⁸⁸ As Secretarias de Estado que possuem conselheiros titulares e suplentes no CEPI são: Cultura, Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo, Educação, Habitação e Saneamento, Justiça e dos Direitos Humanos, Meio Ambiente, Obras Públicas, Irrigação e Desenvolvimento Urbano, Planejamento, Gestão e Participação Cidadã, Saúde, Segurança Pública, e Universidade Estadual do Rio Grande do Sul.

¹⁸⁹ Pires (2007) também aponta as dificuldades dos executores públicos no reconhecimento dos direitos originários constitucionais, como o da diversidade cultural, que acaba sendo englobado pelo conceito de “minorias”.

acabava se reduzindo a uma atuação dos órgãos, estaduais e federais, que efetivamente desenvolvem um trabalho junto aos indígenas. Em alguns casos, a participação dos demais conselheiros ocorre quando são demandados oficialmente para tratar de alguma questão pontual.

As reuniões não têm uma periodicidade, podendo ocorrer em forma de plenárias gerais, com a participação dos conselheiros indígenas e governamentais, separadas por etnia ou somente com os conselheiros governamentais, variando de acordo com os temas em pauta. Para convocação dos conselheiros indígenas, a coordenação executiva depende, em sua maioria, do apoio de instituições governamentais e não-governamentais que atuam nas áreas indígenas, para repasse de dinheiro ou passagem do conselheiro até o local da reunião. Geralmente, as reuniões são realizadas em Porto Alegre, apesar da reivindicação dos conselheiros indígenas para que elas ocorram, de maneira rotativa, dentro das próprias áreas indígenas.

Difícilmente em todas as reuniões do CEPI, participam todos os conselheiros indígenas e governamentais. Estar presente na reunião não pode ser considerado sinônimo de participação, porém se o nome e a assinatura de um indígena estiverem numa lista de presença ou num abaixo-assinado, pode legitimar uma tomada de decisão sobre uma determinada questão sob o rótulo de “autodeterminação, protagonismo indígena ou participativo”. Todavia, a noção de participação merece ser tomada como um objeto de análise, uma vez que essa se constitui a partir da apropriação que os conselheiros Guarani, no caso específico, fazem do Conselho, resultando no próprio lugar que acabam ocupando nesse espaço de negociação interétnico. Tanto um quanto outro não podem ser pensados, de maneira generalizante, mas como um processo contínuo e dinâmico, onde cada um dos atores sociais envolvidos (conselheiros Guarani) percebem e se colocam nessa relação de forma diferenciada.

Em 1999, ano da reformulação do CEPI, o Conselho Guarani era formado por representantes de dez comunidades no Estado¹⁹⁰, cujos conselheiros, na sua maioria, exercia também a função de cacique que, entre suas atribuições, tem justamente o papel de estabelecer essa relação com os não-índios. Por meio da minha trajetória acadêmica e

¹⁹⁰ Os primeiros conselheiros do CEPI foram: Felipe Brizuela (RI **Itapoty**/Riozinho), Jair Mariano (TI Guabiroba/Benjamin Constant do Sul), Teófilo Gonçalves (TI **Jataity**/Viamão), Claudio Acosta (TI Varzinha/Caraá), Nicanor Benitez (atual RI **Koenjù**/São Miguel das Missões), Juarez da Silva (RI Estiva/Viamão), Candino Oliveira (TI **Tekoa Porã**/Salto do Jacuí), José de Souza (ACBE Passo Grande/Barra do Ribeiro), Santiago Franco (TI **Yriapú**/Palmares do Sul) e Inácio Lopes (ACBE Figueira/Torres). Este último foi Coordenador Guarani entre os anos de 1999-2001.

profissional, ao lado de algumas lideranças políticas Guarani (e também conselheiros), me foi possível compreender o que representa o seu percurso entre a aldeia e a cidade, na busca pela garantia de seus direitos¹⁹¹.

O prestígio social de uma liderança política Guarani depende, entre outros, da sua capacidade de acumulação e distribuição dentro da sua comunidade. Portanto, sair da aldeia para ir a uma reunião do CEPI, exige desse representante dar respostas e/ou soluções concretas para os problemas enfrentados por sua comunidade. Caso contrário, essa liderança passa a não ser mais reconhecida internamente, sendo que, algumas delas, podem ser acusadas de “vir a Porto Alegre, dormir no hotel, comer comida do branco e não trazerem nenhum retorno imediato”.

Por outro lado, o exercício dessa função junto aos espaços de negociação interétnico acaba por legitimar determinadas lideranças Guarani, através do apoio dos não-índios, inclusive, podendo ocasionar conflitos internos entre grupos de parentelas e/ou disputas pelo poder entre essas lideranças. Dificilmente, uma liderança política Guarani, concomitantemente, será reconhecida e legitimada interna e externamente. Esse processo pode ser uma explicação plausível para o fato de alguns Guarani que, por algum tempo determinado, tiveram grande circulação entre os não-índios como mediadores culturais e, atualmente, não tem nenhuma participação nesses contextos interétnicos, como por exemplo, a experiência vivenciada ao lado de Felipe Brizuela e Inácio Lopes.

Se o percurso entre aldeia e cidade tem esse significado para as lideranças Guarani, a reunião e a palavra “conselho” também devem ser compreendidas sob a lógica êmica, o que reflete diretamente na própria postura dos seus conselheiros. Essa questão é de fundamental importância, uma vez que, em diversas situações, tanto por minha própria observação quanto na fala de conselheiros Kaingang e governamentais se sobressaiu “o silêncio” dos conselheiros Guarani.

Como será analisada posteriormente, a reunião entre os Guarani¹⁹² é também um momento de dar conselhos, direcionados individual ou coletivamente. Numa das minhas visitas a **Tekoa Koenjù**, em novembro de 2011, perguntei a **Kuaray Poty** como era falada a palavra conselho, na língua guarani. Segundo ele, os Guarani denominam de **ogueroyvu**, ou

¹⁹¹ Mais detalhes sobre as implicações de ser um representante Guarani, ver Ferreira, 2001.

¹⁹² Ver capítulo 6, item 6.3.

seja, lhes dá conselho, falar dessa maneira ao outro, fazer transmitir as palavras. Todavia, não se trata aqui das “belas palavras”.

O sujeito que fala tem uma performance corporal, ou seja, caminha de um lado a outro, geralmente, ao centro do círculo que se forma com a presença dos demais Guarani, sentados a volta. De acordo com o que é falado, os Guarani ficam em silêncio ou têm reações, que se entrecruzam, sendo bastante comum ouvir a expressão **anhetë** [verdadeiramente, na verdade]. Neste sentido, além do ato de falar (como, quando, o quê, para quem), também é fundamental o ato de escutar. Dificilmente, se um Guarani não concordar com algo que foi dito, ao se tornar o sujeito da fala, altera a forma do seu discurso que, também de maneira ritmada e com pouca variação no tom da voz, fala o seu ponto de vista, mesmo sendo uma completa reação a fala anterior¹⁹³. Por outro lado, o ato da escuta não exige o ato da fala, portanto, concordando ou não, essa última depende única e exclusivamente da vontade de cada indivíduo, a não ser quando lhe compete dar alguma resposta.

Na maioria das vezes, o conselho é dado por uma liderança política ou religiosa, ou por uma pessoa mais velha, que não deve ter um tom de cobrança, ao mesmo tempo, que deve ser respeitado por aquele na qual lhe é dirigido.

A situação contextual de diálogo interétnico é totalmente distinta, marcada por relações com os diversos atores sociais (conselheiros governamentais, Kaingang e entre os próprios Guarani). Se pensarmos numa plenária geral, onde estão presentes todos esses atores sociais, sempre conduzida pelos **jurua kuéry**, cuja fala, além da dificuldade na tradução linguística, é permeada por códigos, ainda em mais em se tratando de políticas públicas e/ou máquina administrativa e burocrática do Estado, raramente, são compreensíveis para os Guarani.

Além disso, sendo o CEPI um espaço de negociação interétnico, onde os conselheiros levam as reivindicações das suas comunidades, a diferença também se explicita na forma como se dá a relação dos conselheiros Kaingang e os não-índios se sobrepondo, em sua maioria, aos Guarani. Num dos retornos de **Karai Iapuá** de uma reunião do CEPI, realizada no dia 6 de outubro de 2009, em Porto Alegre, ficou explícita essa diferenciação. Segundo ele, somente havia seis conselheiros Guarani, cujo objetivo da reunião era organizar o fórum para a eleição dos novos conselheiros. Para tanto, ficou definido que cada comunidade deveria fazer uma reunião com ata, elegendo seu representante (titular e suplente) no Conselho, uma

¹⁹³ Ver também Souza et.al., 2007.

vez que para garantir a participação de todos, estava sendo prevista a contratação de um ônibus, que passaria em cada uma das áreas indígenas. Uma questão que foi colocada em pauta de discussão foi sobre a participação ou não dos prefeitos dos municípios, onde têm presença indígena. **Karai** comentou que para os conselheiros Guarani, tal participação era considerada extremamente importante, mas conforme sua fala “nem pudemos colocar nossa ideia, pois a maioria dos Kaingang votou contrária a participação, e assim ficou definido”.

A postura dos conselheiros Guarani também está relacionada ao seu próprio entendimento sobre o significado do CEPI como governo, ou seja, o espaço para a busca pelo atendimento das demandas das suas comunidades, nas áreas da saúde, educação, terra, sustentabilidade. Durante as reuniões, a todo o momento é reivindicado para que a coordenadora executiva e os conselheiros governamentais sejam capazes de suprir, ou pelo menos, minimizar a situação vivenciada pelos coletivos Guarani no Estado. Como contraponto é, permanentemente, explicado pela coordenadora que “o Conselho não é governo”, mas sim um mediador entre as Secretarias e os órgãos executores da política do Estado e as comunidades indígenas, onde todos (conselheiros indígenas e governamentais) devem se organizar, propor e reivindicar políticas públicas para os indígenas. Assim como os conselheiros governamentais, inclusive, eu quando questionada pela execução de um determinado projeto ou programa institucional¹⁹⁴, afirmavam que o seu papel também é de mediação entre o CEPI e o seu respectivo órgão, cabendo aos seus superiores (traduzidos como “caciques dos brancos”), ou seja, os secretários de Estado, tomar decisões políticas, prever orçamentos e, muitas vezes, romper burocracias, algo bastante difícil de ser explicado e entendido pelos Guarani¹⁹⁵.

Esse papel de mediação exercido pelo CEPI junto às instâncias de governo, por diversas situações, foi colocado em discussão, tendo em vista, a relação do conselheiro indígena e do cacique da comunidade. Como apontado anteriormente, nos dois primeiros mandatos, a maioria dos conselheiros Guarani (e também Kaingang) também acumulava a função de cacique. Porém, como estabelece o regimento interno do CEPI, um mesmo conselheiro não pode exercer mais do que dois mandatos consecutivos. Creio que essa não possa ser a única explicação para o fato dos caciques não ocuparem mais o espaço como

¹⁹⁴ A EMATER/RS-ASCAR não tem representação no CEPI, sendo representada pelo conselheiro da SDR.

¹⁹⁵ Não poderia deixar de abordar uma das falas de Santiago Franco (CAPG), durante uma plenária do CEPI, sobre a participação de conselheiros governamentais e Kaingang, na qual expressa o entendimento do CEPI como mediador: “porque tem a FUNAI, porque criamos o CEPI e a FUNASA? Não enfrentam o governo, porque é um órgão (referindo-se ao CEPI), temos que lutar junto, eles tem que colocar na obrigação (referindo-se às instâncias governamentais)” (Porto Alegre, junho de 2005).

conselheiros, delimitando distintivamente o papel de um de outro¹⁹⁶. Sem dúvida nenhuma, essa questão era mais levantada pelos Kaingang, onde há uma centralização de poder na liderança política. Por diversas situações, caciques Kaingang participavam de reuniões do CEPI, com recursos próprios, para reivindicar para si a atribuição do papel de mediador com o governo, na qual já aproveitavam a oportunidade para ter audiência com alguns secretários, pautando suas próprias reivindicações, muitas vezes, para seus interesses próprios.

Na fala de José Cirilo Pires Morinico, durante uma reunião do CEPI, no mês de dezembro de 2003, essa situação ficou também expressa: “quem tem poder, cacique ou conselheiro? O Guarani se confunde, criam distrito de saúde, conselhos, mas o cacique que é cobrado pela comunidade”. Em se tratando, especificamente, dos Guarani, onde não existe essa centralidade na liderança política, a fala acima, deve ser analisada como uma crítica à forma de organização da sociedade ocidental contemporânea que, cada vez mais constituiu espaços de negociação interétnica, mas que nem sempre resultam em melhores condições de vida para os indígenas. José Cirilo foi coordenador Guarani do CEPI de 1999-2001, conselheiro representante da **Tekoa Anhetengúá**/Porto Alegre e, no ano de 2003, foi nomeado cacique-geral, defendendo outra tática para a relação com os não-índios e, lhe sendo atribuído o papel de mediador intercultural¹⁹⁷.

Independentemente do lugar e do entendimento dos indígenas em relação ao CEPI, do ponto de vista dos órgãos governamentais, mas também de outros setores da sociedade (ONGs, entidades religiosas e/ou filantrópicas, estudiosos), o Conselho é um espaço reconhecido e legítimo para construção de projetos, programas e políticas públicas voltadas aos coletivos indígenas no Rio Grande do Sul, na medida, em que eles estão ali representados, através de seus respectivos conselheiros, bem como suas expectativas e reivindicações. Neste sentido, o CEPI é considerado como um espaço, onde se estabelece uma negociação de pontos de vistas interculturais, visando à construção de políticas públicas.

Além de um espaço de negociação interétnica, o CEPI, ao nível do Estado, acaba sendo um espaço onde se busca a solução de questões relacionadas aos povos indígenas. Como bem explicitou Pires (2007: 57), que atuou como estagiária no CEPI, “o Conselho era um local de entrecruzamento dos problemas indígenas”. Por um lado, acaba sendo absorvido

¹⁹⁶ Uma hipótese que pode ser levantada, inclusive, apontada anteriormente, é o fato de que o cacique/conselheiro indígena não sendo capaz de dar respostas às demandas da sua comunidade se enfraquece internamente, podendo ser ameaçado pela emergência de uma nova liderança política. Além disso, como cacique pode construir suas próprias táticas para aumentar seu prestígio social.

¹⁹⁷ Ver capítulo 5, item 5.4.

pela solução de problemas emergenciais, tanto reivindicados por parte dos indígenas quanto por diferentes segmentos da sociedade¹⁹⁸. Neste ponto, entra o papel desempenhado pela coordenação executiva que conta, mas nem sempre, com o apoio de algum(a) estagiário(a). O êxito na solução de um determinado problema ou efetivamente na formulação de alguma política pública indigenista no Estado está ainda interdependente ao seu grau de articulação político-partidária e, conseqüentemente, aos interesses políticos da gestão administrativa. Cabe apontar que, o CEPI não sendo governo, ele pode passar a ser o seu próprio denunciante, visando à garantia efetiva dos direitos indígenas. Esse papel pode ser desempenhado de forma isolada ou juntamente com os coordenadores indígenas. Esses últimos, historicamente, reivindicam pelo custeio de suas despesas, a fim de buscar uma articulação política interna dentro das áreas indígenas e/ou o pagamento de um salário pelo exercício da sua função no CEPI. Sempre em meio a disputas orçamentárias, o Conselho somente tem recursos para a realização das suas reuniões, onde são custeadas as despesas de cada conselheiro:

Esse Conselho fizeram muita coisa, muita coisa mesmo, mas também, saúde tá um pouco parado, o Estado também tem obrigação e não está na prática, o município também. Mas avançou na moradia, continua alguma família no acampamento (Passo Grande, Petim, Capivari), não avançamos nessa parte. O Conselho tem que ter dinheiro para movimentar o Guarani, o Kaingang também. Ficou parada essa discussão. O conselheiro tem que ter acesso para chegar na Secretaria, no governo. Muita coisa quem conquista é o **jurua**. (Santiago Franco, V Fórum Estadual da Cidadania e Povos Indígenas, Porto Alegre, setembro de 2007).

Neste sentido, algumas decisões acabam ficando centralizadas na mão da coordenação executiva e/ou dos coordenadores indígenas. Um exemplo disso me foi relatado pelo colega Ignacio Kunkel, durante o processo de definição dos projetos de segurança alimentar e artesanato indígena, no ano de 2011. Segundo ele, os recursos disponíveis para as comunidades Kaingang e Guarani, no âmbito da SDR, era no valor total de R\$ 250.000, 00 (duzentos e cinquenta mil reais). Esse valor foi dividido pelo número total de famílias indígenas no Estado, o que representou a quantia de aproximadamente R\$ 59,00 (cinquenta e nove reais/família). Para tanto, foi elaborada uma proposta pelo Departamento de Pesca, Aquicultura, Pesca e Cooperativismo– Coordenadoria Indígena, mas que foi questionada pela coordenação executiva do CEPI, pelo fato de ela não ter sido discutida, dentro do Conselho, apesar da utilização dos mesmos critérios já definidos anteriormente nesse mesmo espaço.

¹⁹⁸ Creio que com a criação de uma Coordenadoria Técnica Local da FUNAI, em Porto Alegre, esse campo de força tenha sido distribuído entre ambos.

Tendo em vista, essa reclamação, foi encaminhada tal proposta para sua avaliação, visando garantir a participação dos indígenas no processo. Entretanto, a contraproposta foi elaborada somente pela coordenação do Conselho (governamental e indígena), na qual ficou evidente o beneficiamento das comunidades dos respectivos coordenadores indígenas, em detrimento da exclusão de outras. Impasses colocados, a SDR optou por sua proposta elaborada, inicialmente, com a justificativa da garantia dos mesmos critérios utilizados nos seus projetos anteriores, que haviam sido discutidos de forma ampla com todos os conselheiros indígenas.

Outra discussão que também perpassou diversas reuniões do Conselho foi à possibilidade da criação de uma Secretaria e/ou Coordenadoria que tivesse o papel de executor das políticas indigenistas no Estado, ou a criação de departamentos específicos, dentro das Secretarias Estaduais, para cumprimento de tal atribuição. Do ponto de vista dos conselheiros indígenas, principalmente, Kaingang, discordavam da primeira proposta sob alegação que seria “uma FUNAI dentro do Estado” (leia-se sem eficácia nenhuma). Entretanto, a segunda proposta somente se efetivou no âmbito da SDR, conforme indicado acima.

Em termos de comparação com a Província de Misiones, na Argentina, a conquista da participação Guarani no processo de construção de políticas públicas foi garantida, pela primeira vez, quando com a maioria parlamentar do Partido Radical, foi sancionada a Lei Provincial do Índio nº 2435, de 12 de junho de 1987. De acordo com o previsto na Lei, seria constituída uma Associação das Comunidades do Povo Guarani (ACPG), como modalidade de expressão legal da figura do Povo Guarani, composta por representantes de todas as comunidades, escolhidos em Assembléia Geral de Assentamentos/**Aty Guachú**, organizada através de um estatuto próprio. Entretanto, essa lei foi substituída pela Lei nº 2727/89, onde foi criada a *Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes*, tendo como atribuição a promoção integral das comunidades Guarani, através da implementação de diversos programas de governo (Seró & Kowalski, 1993).

A lei acima referida determina a constituição de uma Junta Assessora Indigenista, como parte da *Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes*, formada por membros de ONGs e um número limitado de representantes Guarani de comunidades cadastradas no Registro de Pessoas Jurídicas (Gorosito Kramer, 2006). A essa Junta cabe a avaliação dos projetos demandados pelas comunidades, cuja ação estatal está restrita aos grupos considerados “comunidades” e onde a situação fundiária está resolvida ou em vias de resolver. Portanto, a

assistência traz como consequência a sedentarização dos coletivos Guarani, bem como, a obrigatoriedade do seu registro enquanto comunidade com personalidade jurídica (Brighenti, 2004). Os recursos para assistência dos indígenas provêm de 1% dos benefícios do Instituto Provincial de Loteria e Cassinos, e 1,5% da co-participação federal.

Além dessa Junta Assessora, outras formas de organização foram criadas pelo Estado para o estabelecimento de relação com os Guarani, como por exemplo, agregação de novos caciques-gerais do Povo Guarani na Argentina à organização, com diversos graus de reconhecimento e remuneração; a recriação do Conselho de Caciques Mbya da Província de Misiones, cujas críticas feitas a própria ação estatal, resultou na criação do Conselho de Anciãos e Guias Espirituais da Nação Guarani, denominado por decreto de *Consejo de Ancianos Arandú y Opyguá del Pueblo Mbya Guaraní de la Provincia de Misiones*. Não se pode deixar de considerar que essas formas de organização constituídas externamente têm trazido consequências como a crescente multiplicação das unidades residenciais, buscando a sua autonomia em diversos lugares, constituindo um número expressivo de acampamentos em toda a Província, e a fragilidade das alianças políticas para manter a sua própria forma de organização política (Gorosito Kramer, 2006).

4.5. Desenvolvimento Sustentável Indígena e Segurança Alimentar

No Brasil, a política de etnodesenvolvimento para os povos indígenas pode ser caracterizada em dois eixos principais: desenvolvimento sustentável indígena e segurança alimentar.

Neste sentido, mesmo que essa política esteja sendo construída, com base aos preceitos legais, bem como, teóricos que fundamentam o conceito de etnodesenvolvimento, o que está em jogo não é a construção de projetos e programas de desenvolvimento, a partir da perspectiva indígena, mas sim a busca pela sua inclusão nas políticas que são elaboradas para os demais segmentos da sociedade, principalmente, no que tem sido englobado no conceito de populações tradicionais¹⁹⁹.

¹⁹⁹ De acordo com Grünewald (2003), apesar do discurso do *etno*, na prática, não se tem observado a construção de uma sustentabilidade étnica, mas sim, a garantia de inclusão das comunidades indígenas ao processo de desenvolvimento sustentável, que visa conciliar as questões ambiental, econômica e sócio-política.

O primeiro eixo será analisado no capítulo posterior, a partir dos programas e projetos de etnodesenvolvimento no Rio Grande do Sul, implementados pela instituição oficial de ATER junto aos coletivos Guarani.

Já, o segundo eixo, de segurança alimentar que, em termos de uma política mais emergencial do que estruturante, pode ser considerada uma das principais pautas de discussão dentro da política indigenista, com exceção da política de terras, em função da realidade vivenciada pelos povos indígenas em todo o Brasil, será aqui nosso objeto de análise.

Falar em política de segurança alimentar está associado à garantia de um dos direitos universais, isto, o direito humano à alimentação adequada. Porém, mesmo que todas as pessoas dependam da alimentação para viver, nem todas reconhecem tal direito como sendo fundamental (Pozzebon, 2008).

No Brasil, nos anos 90, foram inúmeros os programas com incidência sobre a fome e a segurança alimentar nutricional. Em 1993, no âmbito do governo federal, foi criado o Conselho Nacional de Segurança Alimentar (CONSEA), estabelecendo uma parceria entre o Estado e a sociedade civil na implementação de uma política de combate à fome e a pobreza. Encerrado, em 1994, o CONSEA é recriado, em 2003, juntamente com o lançamento do Programa Fome Zero (EMATER/RS-ASCAR, 2006).

No Rio Grande do Sul, o Conselho Estadual de Segurança Alimentar foi criado no ano de 2003²⁰⁰, sendo que somente, em 2006, com a assinatura da Lei nº 11.346, se estabeleceu o conceito de segurança alimentar:

Artigo 3- A Segurança Alimentar e Nutricional consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, quantidade suficiente²⁰¹, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis.

Especificamente, a discussão sobre a fome entre os Povos Indígenas no Brasil começou com o “Projeto Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil”, no ano de 1994, onde foi feito um levantamento envolvendo 128 TIs, correspondente a 19,75% em relação ao seu número oficial no país, e uma população total de 129.858 indígenas. Tal levantamento

²⁰⁰ Conforme Lei nº 11.914, de 20 de maio de 2003.

²⁰¹ Grifo meu.

apontou que pelo menos 28,27% da população indígena no Brasil estava com dificuldades para garantir com segurança um bom padrão alimentar e de saúde, sendo a situação ainda mais grave nas regiões nordeste e centro-sul, essa última, incluindo os estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul²⁰². Entre os motivos foram levantadas as seguintes questões:

(1) a extensão dos territórios (terras indígenas) garantidos efetivamente pelo Estado e sociedade nacional para reprodução e desenvolvimento físico, social, econômico e cultural dos povos indígenas; (2) a qualidade do ambiente natural no interior destes territórios e entorno; (3) a intrusão destes territórios por não-indígenas (posseiros, garimpeiros, fazendeiros, etc.), o que tem sérias implicações sobre as condições de acesso aos recursos naturais e alimentares, sobre sua organização social e econômica e sobre a qualidade de vida dos homens e mulheres indígenas; e (4) as chamadas políticas governamentais de desenvolvimento regional, que acabam por induzir, voluntária ou involuntariamente, mudanças nos padrões de ocupação territorial e de exploração dos recursos naturais, acompanhado de rupturas nos processos nativos preexistentes de percepção e relacionamento com este ambiente (Verdum, 2003: 153-154).

No ano de 1995, foi elaborado um novo “Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil”, na qual o levantamento foi ampliado para 297 TIs (de um total de 577 TIs), atingindo uma população de 254.904 indígenas. Novamente foram apontadas as regiões nordeste, centro-oeste e sul, incluindo a sudeste, com problemas de sustentação alimentar na maioria das TIs. De acordo com Verdum (2003: 137), esse mapa revelou que

o “problema indígena” não se resume a questão fundiária (demarcação de TIs), mas inclui e depende sobremaneira da manutenção e a criação de condições para que estes povos indígenas se desenvolvam, por intermédio de estratégias ambientalmente sustentáveis, socialmente participativas e culturalmente aceitáveis.

Somente em novembro de 2002, durante o 1º Seminário Nacional de uma Política Pública de Segurança Alimentar, deliberou-se a realização de oficinas regionais para discussão e aprofundamento dessa questão dentro das comunidades indígenas, ficando a coordenação sob a responsabilidade do MDA²⁰³ (Salgado, 2007). Os resultados das oficinas, que contaram com a participação de organizações indígenas e indigenistas, e o apoio de outros Ministérios, serviram como subsídios para elaboração de uma proposta de política nacional de

²⁰² Onde está localizada grande parte das áreas Guarani (Chiripa, Kaiowa, Nhandeva, Mbya).

²⁰³ De acordo com Verdum & Moreira (2005), anteriormente, a questão de segurança alimentar entre os povos indígenas vinha sendo amplamente debatida no âmbito da Comissão Intersetorial de Saúde do Índio (CISI).

segurança alimentar e desenvolvimento sustentável dos povos indígenas, apresentada ao Congresso Nacional, no dia 27 de novembro de 2003 (Verdum & Moreira, 2005). Em termos da proposta, a nível nacional, é criado o Programa Carteira Indígena e a inclusão dos indígenas no PRONAF, ambos serão abordados no próximo capítulo.

No caso do Rio Grande do Sul, a partir do mês de março de 2003, no âmbito do MPF, iniciaram as discussões para a elaboração do Programa Fome Zero para Populações Indígenas no Rio Grande do Sul- Fase Emergencial²⁰⁴, com a participação de representantes de diversas instituições que atuam junto aos indígenas no Estado, na qual foi formando um comitê gestor²⁰⁵, onde participei como representante da EMATER/RS-ASCAR. Em termos de recursos do Programa, além do Rio Grande do Sul, fez parte de um projeto-piloto o estado do Mato Grosso do Sul²⁰⁶.

O objetivo do programa foi fornecer mensalmente, em caráter emergencial, 50% das necessidades básicas de nutrição das comunidades Guarani e Kaingang no Rio Grande do Sul. Para tanto, coube ao comitê gestor à superação de dois grandes desafios: primeiro, estabelecer critérios de enquadramento dos beneficiários e, segundo, a elaboração de uma cesta básica, de acordo, com os hábitos alimentares das etnias indígenas.

O CEPI, como coordenador do Programa, fez uma forte discussão com os conselheiros indígenas, visando vencer os desafios apresentados. Especificamente, no caso dos Guarani ficou firmado que todas as famílias receberiam o auxílio, por ser considerada entre as instituições, como a mais vulnerável socialmente²⁰⁷. Além disso, para a composição da cesta básica foram levantados todos os alimentos tradicionalmente consumidos e/ou considerados importantes para as famílias indígenas.

²⁰⁴ Este Programa foi resultado de uma parceria entre o governo federal, através do Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome (MESA), atualmente, Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e o governo do Estado, através da STCAS. O valor total do Programa foi de R\$ 2.012.952,00, sendo R\$ 1.829.952,00 (MESA) e a contrapartida de R\$ 183.000,00 (STCAS).

²⁰⁵ O comitê gestor era um órgão interinstitucional, integrado pelas seguintes instituições: FUNAI, FUNASA, EMATER/RS-ASCAR, Secretarias Estaduais da Agricultura e Abastecimento, Saúde, Educação, Cultura, COMIN e Fórum Estadual de Segurança Alimentar Nutricional Sustentável (FESANS), conselheiros Kaingang e Guarani do CEPI.

²⁰⁶ Ambos Estados escolhidos pelo governo, devido à grave situação de insegurança alimentar dos coletivos indígenas, conforme o Mapa da Fome (1995).

²⁰⁷ No caso dos Kaingang foram estabelecidos critérios de enquadramento, pois como afirmaram alguns caciques e conselheiros, “às vezes a cesta básica vem para atrapalhar”. Os beneficiários foram: crianças de 6 meses a 7 anos com desnutrição e/ou em risco nutricional (o índice de mortalidade infantil é bastante alto entre os Kaingang), gestantes, nutrízes, idosos, pessoas portadoras de deficiência, mulheres separadas e/ou viúvas, atingindo 55% das famílias Kaingang no Estado.

A cesta foi elaborada, com o apoio de nutricionistas, para suprir às necessidades básicas de uma família composta por 5 membros (2 adultos e 3 crianças), incluindo alimentos perecíveis e não-perecíveis, sendo um avanço em relação à doações feitas historicamente por outras instituições.

A proposta inicial da cesta básica era composta dos seguintes alimentos com seus respectivos substitutivos: 2kg de açúcar (mascavo ou melado), 5kg de arroz (tipo 2, integral, massa, pão), 7kg de batata (inglesa, doce, mandioca, cará, inhame), 4kg de canjica (canjiquica), 5kg de farinha de milho (farinha de mandioca), 5kg de feijão (lentilha, ervilha seca), 12kg de frango (carne de porco, carne de gado, peixe, charque, sardinha), 30l de leite (integral, tipo C, longa vida), 9kg de banana (abacate, caqui, goiaba), 8kg de abóbora (mogango, cabotiá, cenoura, chuchu, berinjela, beterraba, abobrinha) e 6 dúzias de ovos. Ao mesmo tempo, o comitê gestor propunha que a escolha dos alimentos fosse feita localmente, ou seja, em cada comunidade indígena, e que a sua aquisição fosse feita regionalmente, incentivando à compra de produtos dos agricultores familiares e dos próprios indígenas, uma vez que algumas comunidades Kaingang dispõem de uma produção excedente.

Para colocá-las em prática, o MPF fez reuniões com representantes da Contadoria e Auditoria Geral do Estado (CAGE), entretanto, devido à legislação em vigor²⁰⁸, que regulamenta o processo de licitação para a realização de compras pelo Estado, esse processo não foi viabilizado, exigindo que as compras fossem centralizadas pela STCAS, em Porto Alegre, e a cesta padronizada, sem a possibilidade dos alimentos serem escolhidos pelas comunidades.

Neste sentido, a cesta básica distribuída entre as famílias Kaingang e Guarani foi, em termos de alimentos perecíveis, composta de 2kg de açúcar refinado, 5kg de arroz branco tipo 1, 1 lata de óleo de soja, 4kg de milho para canjica, 5kg de farinha de milho, 5kg de farinha de trigo, 5kg de feijão preto, 1kg de sal iodado e 30 litros de leite; e de alimentos não-perecíveis composta de 7kg de batata inglesa, 9kg de banana prata, 8kg de abóbora ou moranga, 6 dúzias de ovos de galinha e 4 frangos vivos.

Para o acompanhamento da distribuição dos alimentos nas comunidades foram formados comitês locais, compostos por representantes de diversos órgãos municipais, juntamente com entidades parceiras. O Programa teve a duração de janeiro a julho de 2004,

²⁰⁸ Lei N° 8.666, de 21 de junho de 1993, que regulamenta o art. 37, inciso XXI, da Constituição Federal, institui normas para licitações e contratos da Administração Pública e dá outras providências.

prorrogado por mais dois meses, com recursos próprios do Estado, tendo em vista, o período de inverno e a entressafra nas comunidades.

Desde o início da elaboração do projeto, foi levantada pelo comitê gestor a preocupação em construir uma proposta para a implementação de ações estruturantes nas comunidades indígenas, no intuito de avançar à questão de segurança alimentar, além do ponto de vista emergencial. Essas ações, no primeiro momento, também foram colocadas pelo MPF, mas com as mudanças ocorridas no Programa Fome Zero, ainda durante a gestão do governo federal de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006), elas não foram viabilizadas.

Em termos da avaliação do presente Programa, feita por algumas lideranças indígenas, tanto Guarani quanto Kaingang, foi considerado um avanço na adequação das cestas básicas, aproximando-se em muitos aspectos dos seus hábitos alimentares, mas principalmente pela regularidade na sua entrega. Todavia, não se pode deixar de referir que pela impossibilidade das proposições feitas pelo comitê gestor, em algumas situações, eram entregues alimentos não-perecíveis, já disponíveis nas comunidades, o que foi constatado algum desperdício.

De acordo com Tempass (2010), na sua pesquisa sobre práticas alimentares Guarani, essas cestas básicas disponibilizaram alimentos mais próximos da sua cultura, através do oferecimento de produtos semelhantes no que diz respeito ao sabor. Além disso, em quantidades próximas às proporções consumidas tradicionalmente de cada alimento.

Com o fim do Programa, as famílias indígenas no Estado passaram a receber uma cesta básica doada pelo governo federal, elaborada de maneira igualitária para os demais segmentos da sociedade, sem uma regularidade de entrega. Raramente, na minha convivência com os Guarani na **Tekoa Porã**, acompanhei a entrega das cestas básicas que, localmente, é feita com o apoio da FUNAI. Numa das oportunidades, durante a divisão dos alimentos entre as famílias indígenas, cujo número total de cestas básicas nem sempre corresponde ao número de famílias que residem na aldeia, tanto pela morosidade na atualização dos dados junto ao governo, quanto pela própria mobilidade dos Guarani, percebi que havia sobrado um saco de feijão com aproximadamente 40 kg. Perguntei aos Guarani que ali estavam reunidos, próximo ao Posto de Saúde, porque não estavam partilhando àquele feijão, e surpresa fiquei, quando responderam que “o feijão da cesta básica nunca cozinha”. Uma das sugestões foi que eu levasse todo aquele feijão para minha casa, na qual recusei prontamente. Ao contrário dos Guarani, eu dispunha de uma panela de pressão, na qual sempre que eu a utilizava, nenhum Guarani gostava de ficar perto ao fogo. Coloquei-me a disposição para “testar o feijão”

fazendo um cozimento no fogão da escola. O fato é que mesmo utilizando da tecnologia da panela de pressão, o feijão que havia sido doado estava em boas condições, portanto acabou sendo aceito e partilhado entre os Guarani. Outras críticas frequentes à cesta básica eram em relação à entrega de alimentos com prazo de validade vencido, bem como, a quantidade insuficiente para alimentar uma família indígena.

Durante minha visita ao **Tekoa Tamanduá**, no mês de agosto de 2010, pude presenciar a mudança que estava ocorrendo em termos da sua política de segurança alimentar. Pela própria comparação que eu já havia escutado por parte de alguns Guarani, na Argentina, a cesta básica também era composta de alimentos perecíveis e não-perecíveis, nas palavras de **Karai Tataendy** “tem até **xo’o** [carne de gado/vaca]”. Segundo informações dos próprios Guarani, por problemas de má distribuição e alguns desvios, a cesta básica foi substituída por um cartão no valor de 400 pesos argentinos/mês, por família Guarani para aquisição de alimentos. Na oportunidade, acompanhei Dionísio Duarte durante uma das suas idas à cidade para fazer compras no mercado local com o seu cartão. Segundo ele, o consumo de bebidas alcoólicas é uma das regras restritivas do Programa, na qual cada família pode fazer as suas próprias escolhas em relação à aquisição dos alimentos. Todavia, aquilo que é consumido pelos Guarani, se alimento, roupa e/ou até mesmo bebida, depende única e exclusivamente do posicionamento e/ou relação com cada comerciante no local.

Em Buenos Aires, quando estava realizando minha bolsa de sanduíche exterior, fui ao *Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)*²⁰⁹, ligado ao *Ministerio de Desarrollo Social*, buscar informações sobre esse Programa de Segurança Alimentar. Conforme indicação de Jorgelina Ortega, filha de **Kerechu Miri** e também servidora do órgão sediada em Misiones, procurei Soledad Gaitán, responsável pela Província de Misiones (etnia Guarani). Segundo Soledad, um dos maiores problemas atuais entre os Guarani na Argentina é a falta de documentação, na qual estão sendo planejadas ações pelo órgão para reverter essa situação. Em termos do Programa, para aqueles Guarani que não dispõem de algum documento legal é distribuído um *ticket* no valor de 100 pesos argentinos/mês, cujo cacique da comunidade tem a responsabilidade na entrega às famílias que estão nessa condição.

²⁰⁹ O INAI foi criado pela Lei nº 23.302, de setembro de 1985, com o objetivo de dar atenção e apoio aos indígenas e as comunidades indígenas existentes no país, assegurar sua defesa e desenvolvimento, sua plena participação no processo socioeconômico e cultural da Nação, respeitando seus próprios valores e modalidades, implementando planos que permitam seu acesso à propriedade da terra e o fomento de sua produção agropecuária, florestal, mineira, industrial ou artesanal em qualquer de suas especializações, preservação de suas pautas culturais em planos de ensino e proteção da saúde de seus integrantes (Disponível em: www.desarrollosocial.go.ar/inai/104. Acesso: 21.maio.2011).

Se fossemos comparar com o Brasil, esse cartão equivale à política de transferência de renda, ou seja, Bolsa-Família, na qual grande parte das famílias Guarani também tem acesso. Em menor valor, em comparação a Argentina, mas permite aos Guarani a aquisição dos seus bens, conforme a sua necessidade, sem restrição nenhuma, ou seja, cada Guarani faz a sua escolha sobre o que será feito com o dinheiro.

Mesmo que o tema segurança alimentar será novamente objeto de análise, no capítulo posterior, sob o olhar da prática da ATER junto aos Guarani no Estado, não poderia deixar de referir que, assim como, o eixo de desenvolvimento sustentável indígena, esse também tem tido como objetivo a inclusão dos povos indígenas nas políticas públicas que visam o cumprimento do direito universal.

Tomando como preceito legal o direito humano à alimentação adequada, Pozzebon (2008), a partir do estudo de caso da RI **Tekoa Porã**/Coxilha da Cruz, município de Barra do Ribeiro/RS, se propõe a verificar se os Guarani têm ou não acesso a esse direito. O autor conclui:

A comunidade não tem direito humano à alimentação adequada assegurado pelas seguintes razões: i) pela falta de garantia do acesso à terra adequada e ao alimento (terras exíguas e degradadas, ausência de sementes, equipamentos e assistência técnica para o plantio das culturas); ii) pela ocorrência de desnutrição infantil; iii) pelo desrespeito à cultura e aos hábitos alimentares; iv) pela ausência de alimentos em quantidade, variedade e qualidade adequadas; v) pela dependência de auxílio para alimentação através de programas como Bolsa Família ou Cestas Básicas; vii) pela inadequação da atual cesta básica de alimentos, devido a sua insuficiência em termos de quantidade, qualidade e de regularidade, desconsiderando a cultura alimentar indígena (Pozzebon, 2008: 76).

Como havia sido grifado anteriormente, segurança alimentar e nutricional pressupõe o “acesso regular e permanente a alimentos de qualidade e quantidade suficiente”. Todavia, qualquer pesquisa e/ou política pública propriamente dita, deve levar em conta a percepção dos indígenas do que seja fome, segurança ou insegurança alimentar. Para os Guarani, assim como para maioria dos povos indígenas, a subsistência nada mais é do que a busca a cada dia para satisfazer as suas próprias necessidades e daqueles que se deseja atender, principalmente, daqueles que fazem parte da sua rede de parentesco (Azanha, 2005). Tudo se atrela a própria noção de tempo, caracterizado por sua presentificação, ou seja, quando se tem algo disponível, alimento ou dinheiro, não se vislumbra o futuro, a acumulação, o lucro, práticas tão comuns da nossa racionalidade ocidental. Além disso, pensar a questão alimentar indígena

sob a perspectiva da quantidade suficiente e permanente, rompe com a sua própria noção sobre o que seja produção e/ou obtenção dos alimentos. No caso dos Guarani, o acesso à terra, ou melhor a **ka'aguy ete** [mata verdadeira] lhes possibilita tanto a relação com diversos seres e, portanto, a caça, a pesca, a coleta de frutas e plantas, a obtenção do mel, quanto a prática do seu próprio sistema de agricultura. Entretanto, como apontado anteriormente, essa não se destina única e exclusivamente para a obtenção de alimentos suficientes, mas a manutenção dos seus próprios cultivares tradicionais, bem como, a continuidade dos seus rituais associados. Como afirmou Melià & Temple (2004), a abundância e a carência fazem parte da cultura Guarani. É evidente que a situação atual vivenciada pelos Guarani no Rio Grande do Sul, especificamente, em relação à falta de terras e/ou a inadequação das áreas ocupadas por eles, apontam para uma situação de insegurança alimentar. A FUNASA apresenta dados sobre essa situação no Estado, porém cabe ainda uma reflexão sobre os parâmetros que são utilizados em termos científicos (peso e altura) para tal avaliação em relação aos indígenas, bem como, em geral, da sociedade brasileira, construídos no padrão norte-americano. Numa das reuniões do MPF, do Comitê Gestor do Programa Fome Zero, José Cirilo Pires Morinico (cacique-geral) afirmou

a desnutrição que o branco fala, que a criança tá desnutrida não é um problema de alimento, mas um problema do espírito. Falta de alimento, sempre teve, mas se tem **opy** o Guarani tá forte, se não teria tudo morrido. Agora querem que a gente como a multimistura. Nós parecemos porco, engorda. Porco quando come demais não serve pra nada (Porto Alegre, abril de 2003).

Cabe lembrar que a construção do corpo, a sua leveza e purificação são constitutivos da pessoa Guarani, mas para tanto reivindicam o acesso à terra, a busca pela vivência do seu **Mbya reko**.

Como sempre afirmou minha colega e amiga, Regina da Silva Miranda, nutricionista da EMATER/RS-ASCAR e presidente do Conselho Estadual de Segurança Alimentar/RS, “quem tem fome, tem pressa”²¹⁰. Neste sentido, concordo com Gallois (2005) quando propõe a sustentabilidade indígena como uma meta, ou seja, há necessidade de pensar em políticas públicas indígenas de consolidação de metas de sustentabilidade.

²¹⁰ Lema do Programa de Combate à Fome no Brasil, de autoria de um dos seus idealizadores o sociólogo Herbert José de Sousa (*in memorian*).

CAPÍTULO 5

ATER: ETNOGRAFIA DA AMBIENTALIZAÇÃO DE UMA PRÁTICA CONFLITUOSA DE DESENVOLVIMENTO

José Sérgio Leite Lopes, tratando do tema da participação e controle público da poluição industrial, coordenou um projeto intitulado “A ambientalização dos conflitos sociais” (Leite Lopes, 2004). Este conceito tem sido reiteradamente citado em estudos antropológicos recentes para tratar dos processos de desconstrução de lógicas desenvolvimentistas nas diversas áreas públicas apontando para a complexidade das percepções sobre os fenômenos que tendem a reduzir ou despolitizar as práticas e ações micro sociais que agenciam novas questões públicas e sociais.

Inspirada nesta provocação conceitual - pela eficácia com que tensiona as diferentes esferas de relações no que tange a política indigenista relacionada ao seu processo histórico de ambientalização, incluindo a vigilância epistemológica às próprias ambições científicas sobre a questão indígena - objetivamos etnografar a ação política da ATER como uma prática de ambientalização de conflitos de interesse. O potencial etnográfico sempre se coloca como estratégia para apontar os limites e os próprios desafios da execução de uma política que se propõe de fato de “desenvolvimento indígena”.

A partir do quadro analítico sobre a política indigenista no Brasil, no contexto político-social pós-Constituição Federal de 1988, podemos agora nos deter nesta espécie de estudo de caso, interpretando ações e discursividades da instituição oficial de ATER, responsável pela implementação de políticas públicas de etnodesenvolvimento, na experiência vivenciada pelos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul.

Desde a sua Constituição Estadual de 1989, no artigo 264, fica determinado que “o Estado promoverá e incentivará a autopreservação das comunidades indígenas, assegurando-lhes o direito a sua cultura e organização social”, cabendo ao poder público estadual à responsabilidade sobre a construção de políticas públicas específicas, com a participação dos indígenas, por meio do CEPI.

A partir da segunda metade da década de 90, emerge no discurso oficial governamental do Estado, a necessidade de políticas públicas de etnodesenvolvimento, a fim

de reverter e/ou minimizar os impactos ambientais e sócio-culturais sofridos pelos coletivos indígenas diante do desenvolvimento da sociedade ocidental contemporânea. A SAA²¹¹ assume um papel de protagonista, nesse processo de construção, sob a execução da instituição oficial de ATER (EMATER/RS-ASCAR), que passa a ser um novo ator social no campo de mediação da ação indigenista governamental.

Entende-se aqui por mediação, a objetivação de sistemas de regulação instituídos que orientam os modos diferenciados de visões de mundo e formas de comportamento diferenciadas entre mediadores e mediados. Essa se constitui num campo de relações assimétricas, cujos conflitos são gerados na dinâmica do seu próprio exercício, que tem como objetivo final, a negociação de pontos de vistas culturais e a construção de uma nova percepção de mundo (Neves, 1998).

Primeiramente, se busca apresentar o contexto histórico, social e político que constituiu a extensão rural no Rio Grande do Sul, por meio da sua instituição oficial EMATER/RS-ASCAR, bem como, o seu processo de adaptação a diferentes situações, em distintas épocas, até assumir o papel na mediação da ação indigenista no Estado. Neste sentido, se interpreta o Programa RS Rural junto aos coletivos Guarani, consolidado na gestão governamental do Partido dos Trabalhadores (PT) no Estado que, posteriormente, pautou a política nacional de ATER, que também os incluiu entre seus beneficiários.

Em 2003, com a criação do MDA, é assegurado aos coletivos indígenas o direito sobre uma ATER pública, sendo colocado às instituições oficiais de ATER, o desafio para a construção de uma ATER Indígena no plural. A experiência do projeto de ATER Guarani foi desenvolvida entre os anos de 2004-2007, com recursos do Ministério, construído de forma participativa, envolvendo os extensionistas rurais e os coletivos Guarani, cujo princípio norteador foi definido pelos próprios Guarani, ou seja, pelo apoio ao fortalecimento do seu sistema cultural [**Mbya reko**]. Pode-se partir de uma questão central, que trata da implantação de unidades didáticas (UDs): como se deu o processo de apropriação dos Guarani ao projeto? Questão que só pode ser interpretada reconhecendo a atuação e a articulação do cacique-geral do Povo Guarani.

Esse processo exigiu uma série de negociações, tanto dentro da instituição quanto com a financiadora. Foi importante tratar da capacitação do quadro funcional da instituição de

²¹¹ Na gestão da governadora Yeda Crusius (2007-2010), a SAA passou a ser denominada de SEAPPA.

ATER, tanto técnica (antropológica) quanto através do experienciar junto com os Guarani, mediante a sua apropriação nesse processo.

Por fim, não se poderia deixar de considerar que, todo esse processo teve minha participação, como antropóloga da instituição, na qual se pretende também fazer uma auto-reflexão sobre o exercício do ofício dentro da administração pública.

5.1. ATER junto aos Povos Indígenas

Os serviços privado ou paraestatal de ATER iniciaram no Brasil, no final da década de 40, inseridos no contexto da política desenvolvimentista do pós-guerra, com o objetivo de promover o desenvolvimento de um determinado segmento social, os agricultores, através da modernização da agricultura, visando o processo de industrialização do país (MDA/SAF, 2004).

No Rio Grande do Sul, inicialmente, foi fundada a ASCAR, no dia 2 de junho de 1955 e, posteriormente, a EMATER, em 14 de março de 1977 que, mediante um protocolo, passaram a atuar conjuntamente como a empresa oficial de ATER²¹², responsável pela execução de projetos e programas das três esferas de governo: União, Estado e municípios. Neste sentido, não se pode deixar de considerar que sua própria missão institucional é orientada pelas lógicas de desenvolvimento das gestões administrativas, principalmente, do Estado (atualmente, ligada a SDR)²¹³. Posteriormente, com a criação do MDA, e a retomada da responsabilidade do governo federal sobre a prestação de serviços de uma ATER pública, nem sempre os entendimentos foram mútuos entre o Estado e a União, constituindo-se assim um campo permeado por disputas político-partidárias, inclusive, ocasionando divergências nas próprias ações institucionais, de acordo, com a execução dos projetos e programas governamentais de cada uma das esferas de governo.

A EMATER/RS-ASCAR está presente em quase toda a totalidade dos 496 municípios gaúchos, nas quais 491 possuem Escritórios Municipais, instalados através de convênios com as Prefeituras Municipais. Os Escritórios Municipais estão agrupados em microrregiões,

²¹² A EMATER/RS-ASCAR é uma sociedade civil, com personalidade jurídica de direito privado, sem fins lucrativos (EMATER/RS-ASCAR, 2005).

²¹³ A partir de 2011, na gestão administrativa de Tarso Genro (2011-2014), do Partido dos Trabalhadores (PT), é criada a Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo, que passa a ter a responsabilidade sobre as políticas e programas da agricultura familiar, incluindo os serviços de ATER.

ligadas administrativamente a um dos 10 Escritórios Regionais (Bagé, Caxias do Sul, Erechim, Estrela, Ijuí, Passo Fundo, Pelotas, Porto Alegre, Santa Maria e Santa Rosa) que estão vinculadas ao Escritório Central. Tal capilaridade justifica a sua capacidade de execução das políticas no meio rural do Estado.

Desde os primórdios da extensão rural²¹⁴, sob o enfoque teórico do desenvolvimento rural, seu objetivo era diminuir a pobreza rural entendida como decorrência da ignorância e da resistência às mudanças que caracterizavam os agricultores.

Entre os anos 60 e final dos 70, o modelo extensionista era baseado na Teoria da Difusão de Inovações, cujas ações de ATER foram desenvolvidas com o objetivo de aumentar a produção agrícola, através da transferência das tecnologias ditas modernas (insumos químicos, monocultura e mecanização), dentro dos pacotes da Revolução Verde (EMATER/RS-ASCAR, 2005; MDA/SAF, 2004). O método difusionista tinha como princípio norteador à transmissão vertical de conhecimento dos técnicos, detentores do saber científico, para os agricultores, considerados um objeto de nenhum ou pouco saber. Esse método, amplamente utilizado pelas Ciências Agrárias, ou seja, à base da formação dos profissionais da extensão rural, posteriormente, incidia sobre a sua prática, estabelecendo um diálogo dominante e assimétrico (Araújo, 2010: 58).

Nos anos 80 e 90, assistiu-se a reorganização dos movimentos sociais, inclusive, do campo, que tiveram fortes consequências no trabalho da extensão rural. As fortes críticas ao modelo tecnológico da Revolução Verde, tanto do ponto de vista ambiental, devido à degradação do meio ambiente com o uso de agrotóxicos, mecanização e monocultura, como do ponto de vista socioeconômico, cujo resultado era o aumento da diferenciação social, o processo de expulsão dos agricultores das suas terras e a sua submissão às grandes agroindústrias, impulsionaram o surgimento do movimento “Repensar da Extensão” (1986-1987), a fim de propor reflexões sobre o papel que as instituições de ATER vinham desempenhando e eram responsáveis nesse contexto. A partir daí, começaram a fazer parte dos discursos e dos esforços institucionais, por meio de capacitações, a utilização oficial de

²¹⁴ No Brasil, a primeira experiência de trabalho com a extensão rural data no ano de 1948, com a criação da Associação de Crédito e Assistência Técnica Rural, em Minas Gerais, patrocinada pela entidade *American Association for Social Development*, do empresário Nelson Rockefeller, interessado na difusão da Revolução Verde nos países da América Latina. A política de extensão estava então comprometida com o fomento do aumento da produtividade, mecanismos como o crédito rural, o associativismo, o cooperativismo, a sindicalização e um sistema de educação agrícola adequado aos objetivos de modernização do campo (Verdum, 2010).

metodologias participativas, sob a base teórica da obra pedagógica de Paulo Freire (Soares, 2008).

Em 1995, a instituição, com assessoria do *Centre de Cooperación Internacional en Recherche Agronomique pour Développement* (CIRAD) da França, inicialmente, nos assentamentos de reforma agrária, começou a aplicar o Diagnóstico Rural Participativo (DRP), ou seja, um conjunto de técnicas e ferramentas que permite que as comunidades façam o seu próprio diagnóstico, portanto um processo de auto-reflexão, visando o planejamento e a autogestão do seu projeto de desenvolvimento (Verdejo, 2006).

A partir de 1997, a EMATER/RS-ASCAR instituiu um processo de formação dos seus técnicos visando prepará-los para assessorar ações, em nível de município e de comunidades, dentro da perspectiva do “desenvolvimento rural sustentável”²¹⁵.

Na gestão administrativa do governador Olívio Dutra (1999-2002), o paradigma científico da Agroecologia começa a ser perseguido como o foco central da atuação da ATER, explicitado na própria missão da instituição:

Promover a construção do desenvolvimento rural sustentável, com base nos princípios da Agroecologia, através de ações de assistência técnica e extensão rural e mediante processos educativos e participativos, objetivando o fortalecimento da agricultura familiar e suas organizações, de modo a incentivar o pleno exercício da cidadania e a melhoria da qualidade de vida.

Dentro desse novo paradigma, as metodologias participativas e os processos construtivistas de educação não-formal- com ênfase para o empoderamento das comunidades, exercício da cidadania, visão sistêmica e holística, respeito ao saber e cultura de diversos grupos étnicos, em diálogo com o conhecimento acadêmico, passaram a embasar práticas de reflexão-ação coletivas nas comunidades (EMATER/RS-ASCAR, 2005). Cabe destacar, entre outros, o papel desempenhado pelo então Diretor Técnico da EMATER/RS-ASCAR Francisco Roberto Caporal na defesa da Agroecologia, atuando na formulação de documentos orientadores e na própria formação, ainda mais sistemática, do quadro funcional da instituição. Essa referência também se deve ao fato de que, no ano de 2003, na primeira gestão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006), Caporal foi cedido ao então

²¹⁵ Navarro (2001) aponta que a definição de desenvolvimento rural tem variado ao longo do tempo, embora nenhuma das propostas deixe de salientar a melhoria do bem-estar das populações rurais como o objetivo final desse desenvolvimento. As diferenças podem surgir nas estratégias escolhidas, na hierarquização das prioridades e nas ênfases metodológicas.

recém-criado MDA, passando a coordenar o DATER, sendo um dos responsáveis pelo processo de discussão e formulação da PNATER, bem como, pela formação de técnicos prestadores desses serviços. A partir do acúmulo de conhecimento da ATER desenvolvida no Rio Grande do Sul, incluindo a experiência com a diversidade dos públicos da agricultura familiar, lhe serviu como subsídio para elaboração de uma proposta em termos nacional.

Nesse contexto, que se dá a inclusão das comunidades indígenas como um público da ATER²¹⁶ que, de uma atuação ao nível de Estado, anos seguintes, passa a ser pautada ao nível nacional, colocando o desafio às instituições, da construção de ATER Indígena no plural.

No Rio Grande do Sul, esse processo, foi impulsionado pelo Programa RS Rural²¹⁷, primeiramente, denominado de Pró-Rural 2000, elaborado como uma política estadual de apoio ao desenvolvimento em comunidades rurais, visando o combate à pobreza e a degradação ambiental do meio rural, com recursos de empréstimo do BIRD²¹⁸ e contrapartida do Tesouro do Estado²¹⁹ (Lima et al., 2004). O contrato foi assinado em 11 de junho de 1997²²⁰, porém somente no ano de 1999, após a reformulação do Programa, tornou-se uma política pública de acesso universal das comunidades Guarani e Kaingang no Estado.

Os indígenas foram considerados como público-alvo do Programa, atendendo os critérios de pobreza²²¹ e residência no meio rural, estabelecidos como condicionantes para serem beneficiários. Porém, independente da situação fundiária ou localização, foram incluídas as terras indígenas, reservas indígenas e acampamentos de beira de estrada, o que se contrapôs à prática da ação indigenista oficial restrita às terras demarcadas, portanto

²¹⁶ Deve-se registrar que a EMATER/RS-ASCAR, desde os anos 80, desenvolveu trabalhos pontuais junto às comunidades Kaingang, na região Norte do Estado.

²¹⁷ Entre os anos de 1997-2004, o Programa RS Rural foi executado em 465 municípios, totalizando 3.414 projetos, abrangendo 131.785 famílias no meio rural, com um investimento total de R\$ 256.199.131,06 (EMATER/RS-ASCAR, 2004).

²¹⁸ Em 1973, através do presidente Roberto MacNamara, o Banco Mundial anunciou a sua adoção por uma política de programas destinados à pobreza, principalmente, no meio rural, cujo entendimento era de que para os projetos alcançarem algum resultado positivo, deveriam ter um conteúdo social e ser culturalmente adequados, envolvendo diretamente seus beneficiários (Escobar, 1997).

²¹⁹ O Acordo de Empréstimo foi o financiamento de US\$ 100 milhões do Banco Mundial, em contrapartida ao valor de US\$ 108 milhões do Estado do Rio Grande do Sul, de seus orçamentos anuais, durante o período de execução do Programa (RS Rural, 2001).

²²⁰ Na gestão administrativa de Antonio Britto (1995-1998), nos anos de 1997 e 1998, foram executados projetos emergenciais em algumas comunidades Kaingang no Estado.

²²¹ É inegável o processo histórico de negligência e omissão do poder público em relação aos coletivos indígenas, mas a sua classificação como “pobres” merece uma melhor análise, não só pelo acesso, mesmo que restrito de bens e recursos, mas o que pode representar e contribuir esse discurso para reforçar ainda mais a sua marginalização e vitimização frente à sociedade, em oposição, ao seu direito e a sua capacidade de autodeterminação. Entretanto, não se pode deixar de considerar que o próprio discurso de algumas lideranças indígenas ainda é permeado por essa lógica que reflete diretamente na formulação de políticas públicas.

reconhecidas pela União, exceto nos casos em que por demanda dos próprios indígenas, judicialmente são determinados pelo Ministério Público. Esse acesso também foi facilitado pela não-exigência de documentação (certidão de nascimento, carteira de identidade e/ou CPF) para ser um beneficiário do Programa, com exceção, do coordenador do projeto de cada comunidade indígena. Em respeito aos direitos constitucionais, os indígenas que não tinham ou não optaram pela documentação como cidadãos brasileiros, eram cadastrados no *software* do Programa, através de um número gerado pelo próprio sistema.

A transferência de responsabilidades aos extensionistas rurais para atuarem junto às comunidades indígenas, através da execução desse Programa, exigiu mais uma vez que a instituição investisse na qualificação do seu quadro funcional²²².

Por outro lado, esse processo, veio acompanhado pela geração de conflitos, envolvendo outros setores da sociedade, que não aceitavam que a EMATER/RS-ASCAR se dedicasse ao trabalho com indígenas, na qual ela não dispunha de “domínio de conhecimento”. Exemplo disso foi às disputas locais nas comunidades Kaingang, envolvendo técnicos da instituição e servidores da FUNAI, principalmente, chefes de Postos Indígenas, geradas por divergências na forma de atuação e responsabilidade sobre a assistência aos indígenas²²³. Nesse contexto, a Secretaria Executiva do Programa RS Rural desenvolveu algumas capacitações envolvendo essas instituições, visando minimizar tais conflitos e à construção de ações conjuntas em prol dos projetos propostos em cada comunidade. Não se pode deixar de apontar que também houve situações em que as Prefeituras Municipais questionaram a atuação da instituição junto às comunidades indígenas²²⁴, alegando os limites das equipes municipais para o atendimento da diversidade de público no meio rural, o que representava menos dedicação ao público dos agricultores, entende-se geradores de impostos aos cofres públicos municipais, e sobre a destinação de recursos por parte do Estado, mais uma vez, sendo alegada a responsabilidade da União. Em alguns casos, esse descontentamento também foi pautado por agricultores, principalmente, os residentes ao entorno às áreas indígenas que, a partir de estereótipos pré-estabelecidos, reclamavam em relação aos recursos do governo para os “preguiçosos, indolentes e bêbados”.

²²² Ver item 5.6.

²²³ Nesse ponto cabe fazer referência ao conceito de campo proposto por Bourdieu (1997: 50) como “o *locus* do conflito entre sujeitos sociais que disputam a legitimidade de certas concepções e ações, a partir do domínio de um capital específico, contribuindo assim para a conservação ou transformação de sua estrutura”. Aqui inclui também o conceito de poder.

²²⁴ Deve-se considerar que os Escritórios Municipais da EMATER/RS-ASCAR são mantidos através de convênios com as Prefeituras Municipais, cuja política da gestão administrativa municipal também incide sobre a atuação da ATER.

5.2. “Públicos Especiais” no Programa RS Rural

As comunidades indígenas foram incluídas no Programa RS Rural, como “públicos especiais”, ao lado das comunidades remanescentes dos quilombos, pescadores artesanais profissionais, pecuaristas familiares e assentados da reforma agrária.

A EMATER/RS-ASCAR foi responsável por mais de 90% da execução do Programa, no caso específico do atendimento das comunidades Guarani e Kaingang, somente a TI Kaingang Guarita ficou sob a responsabilidade da FIDENE.

As regras do Programa RS Rural²²⁵ foram determinadas pelo BIRD, cujos projetos foram estruturados de forma integrada, divididos em três ações prioritárias: manejo e conservação dos recursos naturais (ação obrigatória), geração de renda e infra-estrutura social básica (que não poderia exceder a 30% do valor total do projeto). Para cada ação, foi elencado um conjunto de práticas, que deveriam ser definidas pelas próprias famílias beneficiárias e, dentro das práticas, havia uma série de itens a serem adquiridos para execução do projeto. Além disso, todos os projetos integrados tinham que incluir recursos para a assistência técnica e a formação do público beneficiário (RS RURAL, 2001)²²⁶. Por um lado, é preciso contextualizar que a própria fase da extensão rural marcada pela transformação na sua concepção metodológica, dentro de uma visão participativa e construtivista, na qual seus técnicos começaram a ser capacitados a serem mediadores nos processos de mobilização e organização de diferentes grupos de interesses, e não meros condutores desses processos, também foi o resultado das próprias exigências feitas pelo BIRD, que aportou recursos financeiros significativos para a instituição²²⁷. Por outro lado, a exigência da formação do público beneficiário, atrelada ao projeto proposto por cada comunidade, segue a lógica dos programas destinados à pobreza, onde os próprios beneficiários, classificados como “pobres”, passam a ser responsáveis pela superação da própria situação vivida.

Nas comunidades indígenas, o projeto era discutido, em uma ou mais reuniões²²⁸, cuja regra do Programa exigia a participação de pelo menos 50% dos representantes das famílias

²²⁵ Para ver detalhes, RS Rural, 2001.

²²⁶ A estrutura geral do Programa era comum a todos os públicos beneficiários, incluindo os agricultores familiares.

²²⁷ Em cada projeto elaborado pela EMATER/RS-ASCAR, 3% do valor financiado pelo Estado era destinado à remuneração da sua prestação de serviços. Já para a assistência privada, o valor poderia atingir até 8% em cada projeto.

²²⁸ Em termos de uma metodologia de trabalho, entre os anos de 1999-2001, as reuniões nas comunidades indígenas deveriam ser realizadas no mínimo em dois dias, com a disponibilidade de refeições para os seus participantes. Essa orientação foi no sentido de garantir um tempo a mais para a discussão interna, respeitando o

beneficiárias para elaboração de uma Carta de Intenções. Depois de elaborada, contendo a lista dos beneficiários, práticas demandadas e estimativas de valores dos projetos, a Carta era repassada ao CEPI, responsável pela análise conjunta de todos os projetos indígenas no Estado. O valor de cada projeto/ano era estabelecido pelo critério da proporcionalidade ao número de famílias em cada comunidade indígena, previamente discutido junto ao CEPI. Quando aprovada, o técnico elaborava o projeto propriamente dito e o encaminhava para sua avaliação final, incluindo os orçamentos dos itens a serem adquiridos.

Apesar de não ser uma regra pré-estabelecida, mas uma orientação técnica do Programa, os projetos foram elaborados através de práticas coletivas, ou seja, o valor total de cada projeto era o resultado da soma do valor individual de cada família indígena beneficiária²²⁹. Ressalta-se que, a maioria dos projetos foi elaborada conforme essa orientação, apesar de que, em algumas comunidades Kaingang, a partir da sua própria organização em grupos de parentela, de forma autônoma, propuseram ações que juntas compuseram o projeto da comunidade. Essa noção de “coletividade indígena” tem sido à referência das políticas indigenistas, cujas consequências se tornam evidentes nos resultados da má aplicabilidade dos recursos, e no próprio fomento de conflitos internos entre os coletivos (grupos de parentela) que ocupam uma mesma área indígena²³⁰.

Os projetos dispunham de recursos de custeio e investimento, sem necessidade de pagamento (a fundo perdido), onde cada família indígena pôde acessar o valor máximo de R\$ 6 mil reais, distribuído ao longo dos anos em que foram executados. Em contrapartida, todos os beneficiários tinham que participar com pelo menos 20% do valor total dos projetos, através da disponibilização da sua mão-de-obra, materiais ou recursos financeiros. Na tabela abaixo, os dados do Programa RS Rural, entre os anos de 1999-2004, executado nas comunidades Guarani e Kaingang:

ritmo na tomada de sua decisão. Entretanto, essa metodologia foi abandonada, depois de amplamente criticada pelos extensionistas rurais que afirmavam que “os indígenas só participavam na hora das refeições”. Uma metodologia utilizada nas comunidades Guarani para o levantamento das demandas e priorização das ações dos projetos de cada ano foi o estímulo ao desenho da **tekoa** desejada por cada uma delas, feito por eles mesmos.

²²⁹ A noção de família é entendida tanto como o casal com ou sem filho/as, como homens e mulheres solteiras com filho/as.

²³⁰ Nos primeiros projetos nas comunidades Kaingang, a maior demanda foi pela aquisição de animais bovinos leiteiros e de tração, utilizados como moeda de troca com a sociedade do entorno, servindo como apoio a centralização de poder de coletivos indígenas (Lima et al., 2004). Na maioria dos casos, essa situação foi sendo minimizada e/ou superada, tanto pela apropriação dos indígenas em relação aos projetos, quanto pela organização interna dos seus coletivos. Sobre os Guarani, ver capítulo 6.

Tabela 1: Projetos Indígenas do Programa RS Rural (1999-2004)

| ANO | Nº DE PROJETOS | VALOR TOTAL (R\$) |
|------|----------------|----------------------|
| 1999 | 29 | 512.000,00 |
| 2000 | 51 | 1.375.682,90 |
| 2001 | 48 | 1.893.061,00 |
| 2002 | 51 | 2.236.014,69 |
| 2003 | 0 | 0 |
| 2004 | 45 | 6.016.758,59 |
| | | 11.227.051,34 |

É no âmbito dos projetos do RS Rural nas comunidades Guarani, que podemos reconhecer significativas dificuldades no diálogo entre extensionistas rurais e indígenas (Lima et. al, 2004), tanto pela deficiência de conhecimento e recursos humanos da instituição, quanto pelo hermetismo (linguístico e cultural) dos próprios Guarani. Ao contrário dos coletivos Kaingang que, desde o século XIX²³¹, foram alvo de políticas indigenistas, tendo continuidade com a assistência e proteção paternalista, tutelar e integracionista do SPI e da FUNAI, os coletivos Guarani mantiveram-se a margem desse processo, primeiramente, por negação do poder público, mas, principalmente, por suas próprias táticas de relação com os não-índios.

Neste sentido o Programa RS Rural foi à primeira política pública estadual que incidu sobre o conjunto dos coletivos Guarani no Estado, o que exigiu a construção de entendimentos mútuos, tanto por parte dos mediadores quanto dos próprios Guarani.

Em algumas situações, os primeiros projetos foram construídos de “cima para baixo”, a partir da visão dos técnicos sobre uma dada realidade. Um exemplo bastante conhecido foi à aquisição de matrizes de bovinos leiteiros para famílias Guarani que, devido ao número de crianças na comunidade, levou o técnico a sugerir-lá como “forma de garantia do leite diário”. No processo de elaboração do projeto, quando questionados, prontamente os Guarani aceitaram tal aquisição, mas tempo depois afirmaram que “não sabiam o que havia por trás da vaca”. Por falta de conhecimento dos Guarani sobre o processo de ordenhamento ou trato dos animais, não fazem parte da sua cultura, as matrizes foram à óbito ou abatidas para

²³¹ A partir do Ato Institucional de 1834, as políticas indigenistas ficaram sob a responsabilidade das Províncias, que tinham o interesse na liberação de terras dos indígenas para os imigrantes europeus (Santos, 1995), em nome do seu progresso e desenvolvimento. Na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, a política indigenista do século XIX, apoiou-se no trinômio aldeamento, catequese e civilização, através da ação de padres missionários, auxiliados pela força armada, resultando na configuração dos aldeamentos Kaingang que, posteriormente, foram demarcados com a atuação do SPI (atuais terras indígenas).

alimentação das famílias²³². Isso, por um lado, reforçou a visão preconceituosa dos técnicos de que os Guarani eram preguiçosos e difíceis de trabalhar, transferindo-lhes a responsabilidade do fracasso dos projetos. Por outro lado, também geraram insatisfação aos Guarani quanto à assistência técnica e aos programas que não respeitavam seu modo de estar.

De acordo com os objetivos do Programa, a ação de manejo e conservação dos recursos naturais era obrigatória, ou seja, alguma prática necessariamente deveria ser proposta no projeto da comunidade. Mesmo diante do diagnóstico feito pelos próprios Guarani da situação das áreas ocupadas por eles e seu entorno que apontou à ação predatória dos não-índios, resultando na degradação do mato, ficou evidente o choque entre o conhecimento técnico-científico e o conhecimento tradicional indígena.

Do ponto de vista dos técnicos, poderiam ser equacionados os problemas de desgaste de áreas agricultáveis (usos sucessivos), de correção de solo, visando qualidade e quantidade da produção agrícola, e de recuperação ambiental. Entretanto, do ponto de vista dos Guarani, essa racionalidade prática, técnica e utilitarista do ambiente, nem sempre era facilmente traduzível e/ou adaptável às suas práticas, como vimos, regidas por seus princípios cosmoecológicos. Na fala de uma liderança Guarani, temos um exemplo dessas assimetrias:

como que o **jurua** errou durante muito tempo, com uso de agrotóxico, e agora propõem alternativas? Vamos seguir com o nosso sistema, plantando pequenas roças. O Guarani precisa de mais terra... O técnico nos obrigou a pedir o pó branco (referindo-se ao calcário). Não vamos distribuir, não faz parte do nosso sistema de agricultura (**Tekoa Porã**/Coxilha da Cruz, município de Barra do Ribeiro, maio de 2002).

De acordo com Tempass (2005: 72-73), o uso de fertilizantes (naturais e/ou químicos) nas roças Guarani, são categorizados como venenos, tornando os alimentos impuros e, assim, impedindo a busca do seu estado de **aguyje**. Seguindo essa mesma lógica, as plantas dos brancos (em oposição às “sementes verdadeiras”) também devem ser evitadas por serem contaminadas com defensivos agrícolas, porém, quando utilizadas, pode ser feito o uso de adubos orgânicos. Isso revela que os Guarani procuram estabelecer uma distinção entre o seu sistema tradicional de agricultura e o sistema de agricultura dos **jurua**, que podem coexistir dentro de uma mesma aldeia, mas dificilmente um será substituído pelo outro. Todavia, essa fronteira não é estática, pois, de acordo com cada realidade, os coletivos Guarani vêm se

²³² Cabe ainda destacar que, os **kiringué** se alimentam de **kamby** [leite] até quando sua mãe o tenha disponível, geralmente, cessando numa nova gestação. Neste sentido, após essa interrupção, raramente, os Guarani utilizam o leite em sua dieta alimentar, exceto, quando recebem em doação.

apropriando de determinados recursos, como o uso da mecanização agrícola e de tração animal, plantio de espécies nativas e exóticas, adubação verde, como táticas de enfrentamento à redução das suas terras e ao seu confinamento.

Na ação de geração de renda, também ficou evidenciado o conflito entre a lógica governamental e indígena ao significado de “renda”. A principal atividade de fonte de renda dos coletivos Guarani é o artesanato, cuja demanda nos projetos foi para construção de locais para a sua venda, quanto para aquisição de ferramentas e materiais para sua confecção. Entretanto, pelos diagnósticos e planejamentos nas comunidades, o artesanato serve, entre outros, para suprir a necessidade de alimentos, o que poderia ser minimizada através do apoio a sua produção pelas e nas comunidades.

Mesmo a agricultura também não sendo uma atividade de lucro, porém, entre outras, de subsistência, a produção de alimentos não estava contemplada nas ações do Programa. No ano de 2003, atendendo a essa reivindicação, a ação de geração de renda foi submetida a uma reformulação pelo BIRD, criando-se uma nova prática denominada de segurança alimentar, o que representou uma demanda unânime entre os coletivos Guarani.

Já na ação de infra-estrutura, cuja regra do Programa, não poderia exceder 30% do valor total do projeto integrado, a demanda foi em relação à habitação que, também em função da situação ambiental das áreas ocupadas pelos Guarani, não lhes permitia o acesso aos recursos necessários para a construção de suas casas tradicionais [oga]. Inicialmente, tendo em vista, o valor limitado para a implementação dessa ação, a cada ano, foi sendo viabilizado um número restrito de habitações, construídas nos modelos (madeira e/ou alvenaria), conforme a escolha de cada comunidade. Porém, diante da demanda, não só dos Guarani, mas também dos Kaingang, em 2004, o Programa RS Rural foi incluído no Programa de Inclusão Indígena²³³, criado com o objetivo de zerar o déficit habitacional das comunidades indígenas no Estado. A partir da parceria de órgãos governamentais, a SAA, através do Programa, adquiriu telhas, pregos e dobradiças; a CEEE forneceu as tábuas de madeiras de reflorestamento e/ou reutilizadas de antigos postes de luz; e a SEDHU elaborou o projeto técnico e contratou a mão-de-obra, numa tentativa de viabilizar a construção de um número maior de casas. Os modelos das construções foram elaborados, de forma participativa,

²³³ O Programa foi criado pelo Decreto n° 43.018, de 19 de abril de 2004, ficando sob a coordenação da Secretaria de Coordenação e Planejamento do Estado do Rio Grande do Sul.

com os conselheiros indígenas do CEPI que, para o caso Guarani, foi disponibilizado um modelo para habitação²³⁴ e outro para centro comunitário.

Zanin (2006) faz uma análise dos impactos dessa intervenção externa, em algumas comunidades Guarani, a partir do ponto de vista dos não-índios (executores, planejadores e apoiadores), quanto dos beneficiários e usuários (os próprios Guarani). Aqui cabe apontar os problemas mais evidentes, como os que também constatei na **Tekoa Porã**, como a má construção de algumas unidades residenciais, tanto pela desqualificação do serviço de mão-de-obra contratado (via processo licitatório), quanto pelas dificuldades encontradas no manejo das madeiras cedidas pela CEEE, onde muitas estavam em estado “verde” que, com o passar do tempo, geraram enormes frestas no assoalho e nas paredes das casas. Além disso, muitos Guarani mantiveram suas casas tradicionais, dispostas ao lado das novas habitações, tanto por lhes permitirem o uso do fogo, que tem significado simbólico e prático para os Guarani, quanto por não se “sentirem tão seguros” com a habitação, tendo em vista, entre outros, o pé direito alto e a falta de acabamento do telhado. Outra questão foi à descontinuidade do processo, pois com a mudança de gestão do governo estadual, em 2007, o Programa de Inclusão Indígena foi extinto, e algumas comunidades Guarani não tiveram as casas construídas, ocorrendo o acúmulo de materiais nas áreas indígenas já adquiridos pelo RS Rural. É claro que não se pode deixar de considerar que, mesmo não correspondendo plenamente a todas as expectativas dos Guarani e os problemas na execução da política pública, os Guarani tiveram liberdade na sua escolha²³⁵, a grande maioria das famílias ocupa as habitações, inclusive, fazendo adaptações, principalmente, para viabilizar o uso do fogo, e melhorias nas construções, como nos vedamentos, bem como, foi possível substituir as casas de lona preta, cujo número era bastante significativo entre os Guarani.

No relatório final de avaliação dos projetos indígenas do Programa RS Rural, elaborado pelo então consultor Ignacio Kunkel, foi feito um estudo de caso na **Tekoa Koenjù**. Sua análise fez as seguintes considerações finais:

Tendo presente de que este programa é pioneiro em aplicar recursos significativos do Estado em comunidades indígenas com um regramento específico, ainda que previamente definido com regras gerais do programa, teve enormes méritos. Ao mesmo tempo em que produziu resultados

²³⁴ A casa possui 45 m², com cinco metros de frente e nove metros de comprimento, dividida em quatro ambientes: varanda com piso de chão batido, uma sala e dois quartos individualizados com assoalho de madeira, coberta com telhas de cerâmica (ver mais detalhes, Zanin, 2006).

²³⁵ Os Guarani, na TI Pacheca/Camaquã, optaram pela não-construção dessas habitações, onde todas as famílias possuem suas casas tradicionais.

admiráveis, demonstrou limites e dificuldades importantes do trabalho público com comunidades tradicionais e que necessitam serem contornados ou superados. Para isto as experiências deste programa devem ser tornadas públicas a fim de que assim possam orientar novas atividades públicas com estas comunidades e melhor ainda se este programa puder ser continuado sem interrupção, através de recursos próprios do orçamento, mantendo o processo iniciado com todas as conquistas alcançadas e garantir a implementação de um plano estratégico de melhoria de qualidade de vida através da inserção efetiva dos indígenas à sociedade de forma diferenciada, numa visão de processo continuado de curto médio e longo prazo e com a seriedade que merece e acompanhado com as outras garantias necessárias para a efetiva inclusão destes povos, eliminando definitivamente a sua miserabilidade sem a desfiguração cultural e com significativa autonomia, acessando os recursos do avanço tecnológico da humanidade quando e da forma que entenderem possível e desejável (Kunkel, 2005: 14).

5.3. O Projeto de ATER em Áreas Indígenas

Desde o Decreto nº 1.141, de 19 de maio de 1994, está garantido por lei o direito indígena a uma ATER:

Capítulo III: Do apoio às Atividades Produtivas

Art. 10: As ações voltadas para o apoio às atividades produtivas das comunidades indígenas dar-se-ão somente quando estiver ameaçada sua auto-sustentação ou quando houver interesse manifesto dos índios, evitando-se a geração de dependência tecnológica e econômica.

Parágrafo único: As ações de que trata o caput deste artigo serão fundamentadas em diagnóstico socioambiental, e contemplarão:

- I- Utilização racional dos recursos naturais das Terras Indígenas;
- II- Incentivo ao uso da tecnologia indígena e de outras consideradas apropriadas do ponto de vista ambiental e antropológico;
- III- viabilização, quando se fizer necessário, dos meios para produção, beneficiamento, escoamento e comercialização;
- IV- atividades de assistência técnica e extensão rural, necessárias ao adequado desenvolvimento dos programas e projetos;
- V- apoio às iniciativas associativistas das comunidades indígenas, objetivando o fortalecimento de suas instituições próprias.

O direito a uma ATER, não somente para os indígenas, mas a toda população do meio rural, passou a ser novamente pauta de discussão, no âmbito do governo federal, com a criação do MDA, através do Decreto Nº 4.739, de 13 de junho de 2003, com o intuito de retomar a sua responsabilidade sobre a prestação desse serviço, diante de um cenário nacional

marcado por um processo histórico de sucateamento das instituições oficiais de ATER e de sua subordinação aos interesses políticos estaduais²³⁶.

Essa discussão resultou na construção da PNATER, instituída pela Lei nº 12.188, de 11 de janeiro de 2010, visando contribuir para uma ação institucional, capaz de implantar e consolidar estratégias de desenvolvimento rural sustentável junto à agricultura familiar, buscando assegurar uma produção qualificada de alimentos e melhores condições de vida para a população rural e urbana. No seu artigo 5º, fica determinado que são beneficiários da PNATER:

I- os assentados da reforma agrária, os povos indígenas, os remanescentes de quilombos e os demais povos e comunidades tradicionais; e
 II- nos termos da Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006, os agricultores familiares ou empreendedores familiares rurais, os silvicultores, aquicultores, extrativistas e pescadores, bem como os beneficiários de programas de colonização e irrigação enquadrados nos limites daquela Lei.
 Parágrafo único. Para comprovação da qualidade de beneficiário da PNATER, exigir-se-á ser detentor da Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – DAP²³⁷ ou constar na Relação de Beneficiário- RB, homologada no Sistema de Informação do Programa de Reforma Agrária- SIPRA.

Todos os beneficiários da PNATER são classificados como agricultores familiares, cujo conceito é entendido como:

em que os trabalhos em nível de unidade de produção são exercidos predominantemente pela família, mantendo ela a iniciativa, o domínio e o controle do *que* e do *como* produzir, havendo uma relação estreita entre o que é produzido e o que é consumido, ou seja, são unidades de produção e consumo, mantendo também um alto grau de diversificação produtiva, tendo alguns produtos relacionados com o mercado. O conceito de agricultor(a) familiar subentende: agricultores familiares tradicionais, famílias assentadas por programas da Reforma Agrária, extrativistas florestais, quilombolas, ribeirinhos, indígenas, pescadores artesanais e outros beneficiários dos programas do MDA (MDA/SAF, 2004).

²³⁶ Desde a gestão do presidente Juscelino Kubitschek, com a criação da Associação Brasileira de Crédito de Assistência Rural- ABCAR, no ano de 1956, o governo federal buscou a constituição de um sistema nacional articulado das prestadoras de serviços de ATER. As tentativas de articulação foram retomadas durante o governo do presidente Ernesto Geisel que, em meados da década de 70, estatizou as empresas executoras de ATER, implantando o Sistema Brasileiro de Assistência Técnica e Extensão Rural- SIBRATER, cujos serviços passaram a ser coordenados pela EMBRATER. Entretanto, em 1990, no governo do presidente Fernando Collor de Mello foi extinta a EMBRATER e desativado a SIBRATER, cuja responsabilidade sob a coordenação nacional de ATER passou a ser da EMBRAPA e, posteriormente, do Ministério da Agricultura (MDA/SAF, 2004).

²³⁷ Grifo da autora, cujo tema será desenvolvido no item 5.8.

Especificamente, para os indígenas, essa classificação é problemática em dois sentidos principais: primeiro, por atribuir a “família” a forma em que se estabelecem as relações sociais de coletivos indígenas, cujo entendimento pode variar tanto em relação aos agricultores quanto entre os diversos grupos étnicos que são englobados pela categoria genérica de “índio”; e, segundo, por considerar que pelo menos parte da produção familiar seja destinada para o mercado que, na maioria dos casos, não ocorre entre os indígenas e, na exceção, deve ser mais bem aprofundada como se dão essas relações (Souza, 2005).

Para tanto, a PNATER, mesmo valendo-se do conceito englobante de agricultor familiar, passa a ter no seu discurso o reconhecimento e o respeito à pluralidade e às diversidades sociais, econômicas, étnicas, culturais e ambientais do país, buscando incluir nos seus projetos e programas os enfoques de gênero, geração, de raça e de etnia.

Em conformidade aos princípios, as diretrizes, a missão, os objetivos, as orientações estratégicas e as metodologias da sua Política, por meio de Editais de Chamadas de Projetos, o MDA passou a fazer repasses de recursos às prestadoras de serviços de ATER, tanto instituições governamentais como não-governamentais.

No primeiro convênio com a EMATER/RS-ASCAR (2003-2004) foi repassado pelo MDA, o montante de R\$ 1.600.00,00 (um milhão e seiscentos mil reais), sendo que 10% do valor total, ou seja, R\$ 160.000,00 (cento e sessenta mil reais) foi destinado às ações de ATER Indígena, por decisão da diretoria da instituição. Concomitantemente, a EMATER/RS-ASCAR também estava executando o último ano dos projetos do Programa RS Rural.

Como responsável na instituição pelos públicos diferenciados, incluindo os indígenas, a diretoria me solicitou a elaboração de uma proposta de trabalho, na qual tomei como estratégia levar a discussão ao CEPI, no sentido de definir juntamente com os conselheiros (Kaingang, Guarani e governamentais) quais as comunidades seriam beneficiadas e quais as suas linhas gerais.

Na reunião do CEPI, além dos conselheiros, participou o cacique-geral do Povo Guarani²³⁸ e, após longo debate, foi priorizada a etnia Guarani considerada pelas instâncias governamentais e indigenistas como a mais vulnerável socialmente, tanto pelo processo histórico de negação e negligência do indigenismo oficial, que os consideravam “estrangeiros”, dada sua concepção de territorialidade e seu *ethos* caminhante, quanto por sua

²³⁸ Ver item 5.4.

própria tática de manterem-se longe do contato com os não-índios. Tal definição também foi tomada em razão do volume de recursos disponíveis no convênio, inviável para elaboração de um projeto com a inclusão da universalidade das famílias indígenas no Estado.

Após a negociação, a EMATER/RS-ASCAR elaborou uma proposta inicial do projeto ao Ministério, visando à construção de uma ATER Guarani, cujas ações foram desenvolvidas entre os anos de 2004 a 2007, envolvendo 24 aldeias Guarani, localizadas em 19 municípios, beneficiando, direta e indiretamente, 359 famílias e 1.847 pessoas²³⁹.

Quadro 3: Público Beneficiário nos convênios entre a EMATER/RS-ASCAR e o MDA (2004-2007)

| ESREG | Município | Área Indígena | Nº de Famílias | Nº de Pessoas | |
|------------------|--------------------------|---------------------------|---------------------|----------------------|-----|
| Bagé | Caçapava do Sul | ABE Irapuá | 10 | 55 | |
| Erechim | Benjamin Constant do Sul | TI Guabiroba | 11 | 28 | |
| | | ABE Mato Preto | 07 | 41 | |
| | Planalto | Aldeia M'baraka Miri | 10 | 37 | |
| | | Aldeia Passo Feio | 13 | 66 | |
| Ijuí | Salto do Jacuí | TI Salto Grande do Jacuí | 31 | 231 | |
| Passo Fundo | Erval Seco | Aldeia Gengiva | 30 | 170 | |
| Porto Alegre | Barra do Ribeiro | RI Tekoa Porã | 25 | 136 | |
| | | ABE Flor do Campo | 07 | 41 | |
| | Camaquã | RI Caa Miri | 12 | 40 | |
| | | TI Pacheca | 12 | 63 | |
| | Caraá | TI Varzinha | 12 | 47 | |
| | Guaíba | ABE Petim | 03 | 28 | |
| | Maquiné | TI Nhum Porã | 03 | 17 | |
| | Osório | RI Sol Nascente | 04 | 39 | |
| | Palmares do Sul | TI Yriapú | 07 | 23 | |
| | Porto Alegre | RI Tekoa Anhetenguá | 21 | 81 | |
| | Riozinho | RI Itapoty | 04 | 18 | |
| | Torres | Viamão | Aldeia Pitangueira | 09 | 49 |
| | | | TI Jataity | 30 | 156 |
| | | | RI Nhundy | 26 | 114 |
| | | RI Pindo Miri | 30 | 156 | |
| Santa Maria | Estrela Velha | RI Ka'aguy Poty | 05 | 29 | |
| Santa Rosa | São Miguel das Missões | RI Tekoa Koenjù | 37 | 182 | |
| 07 ESREGs | 19 municípios | 24 áreas indígenas | 359 famílias | 1.847 pessoas | |

Conforme reivindicação dos Guarani, o primeiro passo do projeto foi viabilizar um encontro entre os representantes das comunidades Guarani para discutirem sobre desenvolvimento e o papel da extensão rural, a ser realizado na aldeia, permitindo a eles

²³⁹ Os dados apresentados correspondem ao universo beneficiado durante toda a execução do projeto, variando em cada ano, conforme a demanda dos próprios Guarani.

organizarem, coordenarem e realizarem seus rituais, ao contrário, da maioria das reuniões entre e com os indígenas que são feitas na cidade.

Nos dias 17 a 21 de maio de 2004, foi realizado o I Encontro Estadual sobre ATER nas Comunidades Guarani no Rio Grande do Sul, na **Tekoa Anhetenguá**, na Lomba do Pinheiro, no município de Porto Alegre. De acordo com a organização dos Guarani, durante quatro dias, os representantes de 20 comunidades estiveram reunidos para fazer uma discussão interna para elaboração de uma proposta de trabalho. Concomitantemente, os extensionistas rurais²⁴⁰ também se reuniram para debater sobre o papel da ATER junto aos coletivos indígenas. No último dia, houve um encontro entre ambos, com a participação de representantes de instituições parceiras convidadas pelas próprias lideranças Guarani²⁴¹. Ao chegar todos os **jurua kuéry** na aldeia, o **xondáro** anunciou que seria realizado um ritual de boas vindas a todos os participantes, conforme o sistema cultural Guarani. Todos tiveram que se organizar em fila, primeiramente os homens e depois as mulheres, para cumprimentar os Guarani que esperavam dispostos em círculo, dançando ao som do **mbaraka miri** [violão] e **rave**. A fila foi conduzida pelo **karai** para dar a primeira volta e, na segunda, cada um foi cumprimentando os Guarani com os dois braços levantados, pronunciando **aguyjeve te**. Após essa saudação, todos os **jurua kuéry** foram conduzidos até um espaço à sombra, aguardando o final do ritual entre os Guarani.

O primeiro a falar foi o cacique-geral, cujo discurso foi uma reivindicação para que todas as instituições atuassem no sentido do fortalecimento do sistema cultural Guarani. Tanto na sua fala como na dos demais representantes Guarani, ficou expressa a preocupação sobre a realidade vivida por eles no Estado, salientando mais uma vez a ausência de terras e de **opy** nas comunidades. Segundo José Cirilo, a comunidade que não tem **opy**, “surge a doença, a ausência de roças, o uso da bebida alcoólica”, portanto o projeto deveria viabilizar a construção das **opy**, entendida como fundamental na reprodução da sua cultura. Ficou acordado que caberia aos extensionistas rurais fazer a discussão nas comunidades Guarani, respeitando a organização e especificidade de cada uma delas, a fim de levantar essa demanda e outras prioridades de ações de ATER. Além disso, foi solicitado que esse processo de discussão nas comunidades fosse acompanhado pelo cacique-geral, atuando como mediador nos diálogos entre os extensionistas rurais e as famílias Guarani.

²⁴⁰ Durante todo o projeto de ATER Guarani foram envolvidos 29 técnicos, entre engenheiro agrônomo, técnico agrícola e extensionista social rural.

²⁴¹ Estiveram presentes representantes da FUNAI, FUNASA, COMIN, CIMI, IECAM, UFRGS, SAA e CEPI.

5.4. O cacique-geral do Povo Guarani: mediador intercultural

Durante a realização da III Reunião dos **Karaí**, caciques e representantes Mbyá Guarani²⁴², na RI **Tekoá Porã**, município de Barra do Ribeiro, em julho de 2003, José Cirilo Pires Morinico foi escolhido como cacique-geral do Povo Guarani²⁴³.

Sua nomeação foi anunciada aos não-índios, no último dia da reunião, quando eu, juntamente com outros representantes de instituições governamentais e não-governamentais que atuam junto às comunidades Guarani, participava do evento.

Segundo os representantes Guarani presentes, o conselho dos caciques e o cacique-geral são formas tradicionais de organização política dos Mbya. Ao José Cirilo, cabia a responsabilidade, tanto em organizar internamente às comunidades Guarani no Estado, como articular e negociar com os não-índios a garantia de seus direitos.

Na fala do cacique-geral foi feita uma reivindicação, para que toda e qualquer instituição que desenvolvesse um trabalho com os Guarani, deveria legitimar e reconhecer sua própria forma de organização. Neste sentido, o cacique seria o interlocutor, ou melhor, o “mediador intercultural” entre os Guarani e os não-índios, na elaboração e execução de políticas públicas.

Essa nomeação se revelou como uma tática, construída a partir do seu próprio sistema cultural, para estabelecimento de suas relações interétnicas (Cardoso de Oliveira, 1976), visando à garantia dos seus direitos. Cabe ressaltar que, os Mbya Guarani sempre tiveram táticas construídas na sua relação com o “outro”, ou seja, na fronteira (Barth, 1988), variando-as de acordo com as forças dispostas entre as partes envolvidas e o contexto histórico (Garlet, 1997; Pires, 2007).

Mesmo que essa decisão não tenha sido unânime²⁴⁴, através desse grupo, os Mbya buscaram como alternativa estabelecer outras relações de aliança com os não-índios, tendo

²⁴² Essa reunião estava inserida dentro do projeto sobre o uso abusivo de álcool e o alcoolismo, financiado com recursos do VIGI-SUS em parceria com a FUNASA.

²⁴³ Na Argentina, durante o período da ditadura militar, foi organizada uma reunião dos Guarani, na localidade de Acaraguá, próximo a cidade de 25 de Mayo, para eleição de um cacique-geral, na qual foi nomeado Dionísio Duarte. Arelada a estratégia de nomeação do “*cacique general de los Guaraníes de Misiones*” estava à intenção da criação de uma única reserva de 3.200 ha, para solução racional da aplicação das políticas públicas de proteção aos indígenas, concentrando todos seus recursos num único espaço geográfico. Nesta mesma época, foi reconhecida e titulada a Reserva Tamanduá, porém somente se estabeleceram os parentes consanguíneos e afins de Dionísio Duarte, e os demais Guarani mantiveram seus padrões tradicionais de localização sobre o seu território (Gorosito Kramer, 2006). Para mais detalhes sobre o cacique-geral no Rio Grande do Sul, ver Pires, 2007.

como pauta de reivindicação o fortalecimento de aspectos fundamentais da sua cultura como a **opy**, a figura do **karai** e as suas belas palavras [**nhe'ë porã**] (Pires, 2007). Por meio da interlocução e do trabalho do cacique-geral, os Guarani conquistaram avanços na construção de políticas públicas de saúde, como a garantia do percurso do **Xondáro Marãgatu** levando às belas palavras dentro das comunidades Guarani como tática frente ao uso abusivo de bebidas alcoólicas (ver Ferreira, 2004) e o reconhecimento da figura do **karai** no processo terapêutico da doença por parte dos profissionais de saúde da FUNASA.

Na mesma reunião, também já foi apontada a necessidade de viabilizar a construção das **opy** nas comunidades Guarani, inclusive, ocorrendo uma demanda direta a EMATER/RS-ASCAR. Todavia, diante da falta de perspectivas para o atendimento dessa reivindicação, somente foi firmado o compromisso da instituição, através da minha palavra, em apoiar a construção da **opy** na TI **Jataity**, município de Viamão/RS, com o transporte de taquara, cujo processo já estava em andamento, com a viabilização de um mutirão dos Guarani para a coleta e transporte do capim-santa-fé da TI **Yriapú**, através da própria FUNASA.

Desde o momento em que o projeto de ATER em Áreas Indígenas foi definido no CEPI para ser desenvolvido junto aos coletivos Guarani, a instituição procurou estabelecer uma relação de diálogo com o cacique-geral, ou seja, respeitando essa forma de organização dos Guarani, mas primando pela liberdade na tomada de decisão em cada uma das comunidades.

No início da discussão do projeto, esse já foi percebido e apropriado pelos Guarani como uma possibilidade de novamente se colocar a mesma reivindicação em torno ao fortalecimento do **Mbya reko**, anteriormente, pautada dentro da área da saúde como uma tática frente ao uso abusivo de bebidas alcoólicas, mas agora na área da agricultura, como a ATER é identificada por muitos Guarani, com a justificativa ao desenvolvimento indígena, entendida não pelo viés econômico e/ou ambiental, mas na complexidade do significado que foi sendo acionado enquanto desenvolvimento cultural. Ou seja, do ponto de vista holista indígena, a **opy** não se refere exclusivamente ao tema da saúde, da agricultura ou da educação, mas se torna necessário a criação de táticas e mecanismos êmicos para que diante de uma “abertura do outro”, tal objetivo seja alcançado.

²⁴⁴ A divisão interna entre os Guarani, a respeito do cacique-geral, chegou a ser discutida no âmbito do MPF, anos mais tarde, a partir de um documento elaborado por um grupo de Mbya deslegitimando essa forma de organização e não-reconhecendo tal autoridade.

De acordo com a reivindicação no I Encontro, se buscou viabilizar a participação do cacique-geral como mediador nas discussões locais, que definiu por critérios próprios (alianças, parentes e afins) quais as comunidades que necessitariam dessa interlocução. No primeiro momento, José Cirilo por sua experiência anterior com o projeto do VIGI-SUS/FUNASA, solicitou uma remuneração pelo trabalho a ser desempenhado, porém por regramento do próprio MDA, os recursos disponíveis nos convênios às instituições oficiais de ATER não prevêm o pagamento e/ou ressarcimento de despesas de profissionais, sejam do quadro da instituição conveniada e/ou contratação de terceiros. Desde o primeiro momento, deixei claro da impossibilidade da sua remuneração, em contrapartida, sugerindo que durante suas viagens, além do pagamento das suas despesas fosse assegurada a alimentação dos seus parentes que ficavam na aldeia, uma vez que Cirilo deixava de obter algum tipo de renda para se dedicar a esse trabalho. Mesmo não expressando contentamento em relação a essa proposta, Cirilo a aceitou e, em todas suas viagens, entregava uma lista com os itens (gêneros alimentícios e higiene) a serem adquiridos para sua família.

Quando da presença do cacique-geral, as reuniões locais foram mediadas por ele, que na língua guarani tinha a preocupação em esclarecer as definições do I Encontro e fazer uma fala sobre a importância da **opy** para organização interna dos próprios Guarani e o fortalecimento do seu **Mbya reko**. Após sua participação, em algumas reuniões, que resultaram na construção dos próprios eixos das ações do projeto, José Cirilo ficou mais na coordenação dos encontros de avaliação²⁴⁵, que sempre ocorreram na sua aldeia. Não se pode deixar de considerar que, nesses Encontros, nunca participaram as lideranças Guarani que eram contrárias ao cacique-geral, atuantes no Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul, mas todas as comunidades sempre tiveram seus representantes.

Posteriormente, Cirilo se envolveu no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), desenvolvido pelo prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza, do LAE/UFRGS, com recursos do IPHAN, aonde contou com “aliados”, principalmente, para a formatação e apoio ao projeto **Jeguatá Tape Porã** [Tradição no Belo Caminho], que tem como objetivo:

garantir condições ao restabelecimento de suas antigas práticas de organização social, recuperando a centralidade da posição dos líderes espirituais mais velhos, realizando visitas intercomunitárias frequentes, articulando parentelas e comunidades em torno do propósito de valorização das tradições cosmo-sócio-ecológicas dos *Mbyá* (Pires, 2007: 146-147).

²⁴⁵ Foram realizados encontros gerais de avaliação do projeto, envolvendo representantes Guarani, extensionistas rurais e representantes de instituições parceiras, nos anos de 2005 e 2006. No último ano, foram feitas avaliações pelos técnicos em cada uma das comunidades Guarani.

5.5. ATER Guarani

No primeiro ano do projeto se deu a formatação dos eixos principais da ATER Guarani, que permaneceram até o último ano da sua execução, construídos no I Encontro e nas discussões realizadas em cada uma das comunidades, cujas ações foram sendo (re) planejadas a cada ano, com base na sua avaliação anterior.

Tanto nas reuniões com a participação do cacique-geral quanto nas realizadas somente pelos extensionistas rurais, na qual estive presente em todas as comunidades, se buscou o respeito à “ritualidade”, exigida pela presença de pessoas de fora, e ao ritmo do processo de discussão entre os coletivos Guarani dentro de cada uma delas. Essa questão é fundamental, uma vez que a maioria dos técnicos é orientada pela lógica temporal do relógio, onde suas demandas, dificuldades de deslocamento, distância e prazos exíguos para o cumprimento de suas tarefas se sobrepõe ao tempo dos próprios Guarani.

Na aldeia, os não-índios são sempre recepcionados por algum Guarani, geralmente, o **xondáro** que, prontamente, indica o local para a realização da reunião e designa alguém para servir o chimarrão. Aos poucos os Guarani vão se aproximando do local, sendo que cada família tem liberdade na sua decisão de participação.

Todos vão se sentando em círculo, os homens dispostos mais próximos aos não-índios, cuja reunião será conduzida por alguma liderança (cacique, vice-cacique ou sargento), e as mulheres ficam mais afastadas cuidando dos **kiringué**, catando piolho uma das outras ou fazendo algum artesanato. Cabe salientar que, os homens têm o papel de dialogar com os não-índios, função essa quase inexistente entre as mulheres Guarani, porém não significa que elas estejam “excluídas” e/ou “marginalizadas” do processo de tomada de decisão de qualquer projeto da comunidade.

Um aspecto que deve ser analisado é a dificuldade do controle social indígena, mesmo para as lideranças e representantes indígenas que circulam entre os espaços de contato interétnico, em relação à complexa gama de projetos que são propostos e imbuídos de “racionalidades outras”, nem sempre inteligíveis na sua cultura. Como pondera José Sérgio Leite Lopes, trata-se de pedagogias que tendem a “fornecer códigos de comportamentos corretos sobre usos cotidianos”. Leite Lopes se refere à educação ambiental que promove uma “interiorização dos direitos e dos argumentos ambientais, pressionando por leis e controles

estatais e, ao mesmo tempo, sendo alimentados por tais instrumentos estatais” (Leite Lopes, 2004: 27).

Diante de cada proposta levada de fora às comunidades, mesmo com o discurso do protagonismo indígena, se observa o exercício individual e/ou coletivo Guarani para uma tradução cultural, ou seja, para que pelo menos parte daquilo que é entendido como prioritário ou até mesmo indispensável para os coletivos indígenas se adapte às lógicas compartimentalizadas das instituições. Há uma consciência clara, nem sempre homogênea dentro da mesma aldeia (o que pode vir a ser consensuada), daquilo que é fundamental ou necessário num dado momento para o “bem viver” dos coletivos indígenas que, na maioria das vezes, não se encaixa nas rubricas e/ou nos objetivos daquilo que está sendo proposto. Em convergência com o ambientado sobre a questão da participação da experiência dos movimentos sociais brasileiros emergentes com a Constituição de 1988, como sugere Leite Lopes “nem sempre as formas e os instrumentos participativos oferecidos por essas políticas encontram eco nas práticas da população ou na pequena política local. E nem sempre as propostas políticas democráticas sabem lidar com as demandas da população” (Leite Lopes, 2004: 28).

Nesses processos de diálogos interculturais, marcados por relações assimétricas (Cardoso de Oliveira, 2000b), uma vez que não existe a produção de consenso e códigos comuns, pode ocorrer simplesmente um jogo de perguntas e respostas, onde o agente que propõe um dado projeto pode colocar em pauta algo pré-estabelecido, que dificilmente será negado ou questionado pelos indígenas, mesmo sem ter claras as consequências dessa ação para si mesmo ou para o coletivo. Assim, como afirmou Thomaz de Almeida (2001: 41-42), na sua análise antropológica sobre o Projeto Kaiowa-Guarani no Mato Grosso do Sul, “a reação dos Guarani pode tornar exasperante a vida profissional de um agente, pois suas negativas não são explícitas”, raramente dizem não diretamente ao interlocutor.

A construção ou reforma das **opy** foi praticamente unânime em todas as comunidades, exceto nas que já haviam sido viabilizadas pelos próprios Guarani, com ou sem o apoio de outros projetos (TI **Jataity** e ABE Mato Preto), nas áreas adquiridas como compensação aos impactos da duplicação da rodovia BR- 101 (RI Sol Nascente- Osório e RI Pitangueira-Torres) e nas áreas ocupadas por coletivos Chiripa Guarani (Aldeia **M’baraka Miri**- Planalto e TI Guabiroba- Benjamin Constant do Sul).

As principais dificuldades apontadas pelos Guarani foram a precariedade ambiental das áreas ocupadas por eles, onde não há a disponibilidade de recursos naturais necessários para a construção ou reforma das **opy** (barro, taquara-mansa, madeira, capim-santa-fé, coqueiro jerivá), e a falta de recursos financeiros para a sua viabilização por meio de mutirões (gêneros alimentícios e ferramentas).

Em muitas situações, os Guarani eram conhecedores de locais dentro e fora de áreas indígenas, onde tinham os recursos naturais para a viabilização de suas **opy**, porém o seu acesso esbarrava nos entraves burocráticos exigidos pela legislação ambiental. Por exemplo, o capim-santa-fé (*Panicum rivulare*), utilizado na cobertura do telhado, que é uma espécie vegetal nativa de ambiente alagado, considerado como Área de Preservação Permanente (APP), é exigido o licenciamento para o seu corte e transporte. Por um lado, em se tratando de áreas particulares, muitos agricultores eram sensíveis ao acesso dos Guarani aos recursos, uma vez que não possuíam nenhum interesse econômico e/ou utilitário sobre eles, entretanto até o ponto em que não houvesse qualquer tipo de oficialização, como no caso do licenciamento ambiental, mesmo mediante a oferta de aportes financeiros. Por outro lado, dentro das áreas indígenas, se esbarrou na indefinição e/ou disputas entre FUNAI e IBAMA quanto à responsabilidade sob o licenciamento ambiental (terras indígenas são consideradas legalmente APPs). Diante desses impasses, as comunidades tiveram que adaptar suas construções conforme os recursos disponíveis em cada **tekoa**, por exemplo, substituindo a cobertura do telhado de capim-santa-fé por folha do coqueiro jerivá ou taquara-mansa (*Merostachys sp*). Além disso, houve situações em que diante da inviabilidade de acesso aos recursos, foi necessária a sua aquisição através de empresas licenciadas ou de acordos locais não-oficiais com os agricultores do entorno das áreas indígenas.

Todo o processo de implantação das **opy** foi realizado pelos próprios Guarani, o que exigiu a organização intra e inter-aldeias, onde, em alguns casos, foram realizados mutirões com apoio de cooperação e ajuda mútua entre as comunidades, tanto de mão-de-obra como de conhecedores das técnicas tradicionais de construção.

No II Encontro sobre ATER nas Comunidades Guarani no Rio Grande do Sul, realizado entre os dias 14 a 17 de março de 2005, foi feita a avaliação do primeiro ano do projeto de ATER Guarani, cuja fala de uma liderança religiosa expressa à importância da **opy**:

Achei bom, reconheceu o índio guarani, o próprio dono da terra. Desde o princípio do mundo habitam a terra, depois veio o Cabral, e depois os brancos veio destruir a terra, o mato. Algum abriu o coração, reconhece.

Essa maneira tá certa. Destruiu tudo, não tem taquara, não tem capim, tem que comprar com o quê? Algum vizinho reconhece. Esse pra sempre Deus vai acompanha. É importante uma **opy** pequena, nem que seja só pra mim, uma capelinha... (Adolfo Vherá, RI **Tekoa Anhetenguá**, março de 2005).

Independentemente de se tratar de uma terra indígena demarcada ou um acampamento de beira de estrada, a **opy** se revelou como o princípio fundante e norteador para que internamente os Guarani pudessem, entre outros, iniciar uma discussão sobre desenvolvimento, a partir da realidade de cada uma das suas comunidades. Nesse aspecto, me recorde da crítica feita por uma antropóloga argentina frente à apresentação do meu artigo “O fortalecimento do sistema cultural Guarani como estratégia de atuação do poder público”, no Grupo de Trabalho 09- Guaraníes, empresas e Estado, na VII Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em Porto Alegre, no ano de 2007, ao fato de serem construídas **opy** em acampamentos de beira de estrada, cujo argumento era por se tratar de um estímulo para a permanência dos Guarani nesses locais²⁴⁶. A única resposta que me foi permitida naquele momento foi justamente a defesa da autonomia dos Guarani no processo de construção do seu projeto de vida e ao respeito a realidade vivenciada por eles localmente (Rio Grande do Sul), que poderia se contrapor aos Guarani que residem na Argentina. A própria literatura etnológica reiteradamente reforça que somente na situação de uma **tekoa**, ou seja, terra demarcada, portanto com as mínimas condições para reprodução física e cultural dos Guarani, que seria construída uma **opy**, uma vez que um acampamento não seria um espaço adequado para atividades rituais xamanísticas (Assis, 2006). Todavia, ficou explícito que mesmo sem essas “condições ideais”, a **opy** se mantém fundamental para a reprodução do modo de estar Guarani. Outro aspecto que também deve ser relativizado é a ideia do caráter provisório e temporário dos acampamentos Guarani que, muitas vezes têm sido uma alternativa aos Guarani, entre outros motivos, frente a situações de conflitos internos e o acesso facilitado a bens e serviços²⁴⁷.

²⁴⁶ Outra crítica foi no sentido da atuação extra-acadêmica dos antropólogos, como por exemplo, na administração pública, contribuindo para o controle e dominação da “sociedade branca” em relação aos indígenas.

²⁴⁷ De forma alguma se pretende fazer uma alusão aos acampamentos de beira de estrada que também são o resultado do processo histórico de negligência do poder público em relação à garantia do direito dos Guarani a suas terras tradicionais, mas esse tema merece ser aprofundado em novos estudos etnológicos. O exemplo disso é a situação dos coletivos Guarani a margem da rodovia BR-116 que, mesmo com a aquisição da RI **Tekoa Porã**, município de Barra do Ribeiro, conforme reivindicação dos Guarani, não resultou no fim dos acampamentos, contrapondo-se as próprias expectativas do poder público e da sociedade envolvente. Agregaria à discussão, também a ideia do acampamento como uma interconexão (caminho/passagem) entre as **tekoa**.

Diante da possibilidade da construção das **opy**, também houve demanda de algumas comunidades em relação à viabilização de casas tradicionais, como foi o caso na TI **Jataity**, onde uma liderança me falou: “quero construir 26 **opy** (entende-se casas tradicionais) na minha comunidade”. Especificamente, nessa TI foram construídas casas de alvenaria, através de recursos da Igreja Católica, mas, em outros casos, havia também o descontentamento em relação às casas construídas através do Programa RS Rural. Porém, pelos limites orçamentários e os próprios objetivos do projeto não foi possível incluir tal reivindicação.

Além do eixo de valorização cultural, no projeto de ATER Guarani também foram desenvolvidas ações nos eixos de segurança alimentar e geração de renda²⁴⁸, cuja instituição já dispunha de algum acúmulo de conhecimento na relação com os coletivos Guarani.

No eixo de segurança alimentar, um dos maiores desafios foi justificar ao MDA à aquisição de gêneros alimentícios, concomitantemente aos demais insumos (sementes, mudas, ferramentas), exigida como condição básica pelos Guarani. Isto porque, lhes foi expresso que um dos motivos porque não faziam roças nas comunidades era pela necessidade de um suporte para poder interromper as atividades de artesanato ou de venda de mão-de-obra como diarista, portanto pela entrada de recursos, em alguns casos, indispensáveis para sua sobrevivência. Porém, não se pode deixar de considerar que a própria entrada de recursos nas comunidades, além de suprir outras necessidades, também pode ser um fator de desmotivação para a efetivação das roças.

Neste sentido, a EMATER/RS-ASCAR acabou-se valendo da estratégia de suplementação alimentar às famílias indígenas, adquirindo “ranchos” durante o período da implantação das UD's. A composição dos ranchos foi definida por cada comunidade, cujo preparo dos alimentos era feito de forma coletiva durante a realização dos mutirões.

A demanda dos Guarani foi fundamentalmente pelo fortalecimento do seu sistema tradicional de agricultura. Em praticamente todas as comunidades, os Guarani dispõem de sementes de seus cultivares tradicionais deixados por suas divindades, cujas roças anuais, o manejo dos seus ambientes e o sistema de trocas e intercâmbios intra e inter-aldeãs são fundamentais para a manutenção e conservação desta agrobiodiversidade. Em algumas situações foi apontado pelos Guarani a perda e/ou diminuição de suas sementes tradicionais,

²⁴⁸ Também foram executadas ações de ATER na área de saneamento ambiental, por meio de oficinas sobre o destino adequado dos dejetos sólidos, mesmo que a responsabilidade coubesse a FUNASA, inclusive, havendo agentes indígenas de saneamento contratados nas comunidades Guarani.

tanto ocasionada pelas intempéries quanto pela invasão de animais de agricultores do entorno das áreas indígenas. Para tanto, a aquisição de sementes serviu mais como uma complementação de alguns cultivares tradicionais, cujas matrizes nem sempre são armazenadas e/ou suficientes, como **kumanda**, **manduvi**, **xãjau**, **andai** e ramas de **mandi'o** e **jety**. Com alguma exceção, exclusivamente nas áreas indígenas que possuem criação de pequenos animais, foi solicitada a aquisição de sementes de “**avaxi jurua**”, cuja roça era cuidadosamente separada para não ocorrer o processo de hibridização com as sementes de **avaxi** Guarani.

Além disso, na fala do cacique-geral, sempre ficou explícita a defesa das sementes verdadeiras, do sistema tradicional de agricultura, pois não conhecem o espírito das outras plantas, “não sabemos fazer levantar as plantas”, referindo-se a hortaliças, cebola, tomate, etc. Segundo José Cirilo, algumas situações são questionadas pelos não-índios porque em vez de dependerem da compra nos mercados, não poderiam plantá-las nas aldeias. Isto justifica o fracasso de algumas iniciativas de implantação de hortas, incluindo projetos ligados às escolas, como forma de obtenção desses alimentos para a merenda escolar.

Como apontado anteriormente, a prática agrícola para os Guarani significa mais do que produzir alimentos, sendo fundamental na garantia das suas práticas rituais associadas, como por exemplo, a cerimônia do **Nhemongarai**, da produção do seu **Mbya tembiú** [alimento tradicional], importante alimento para o corpo e o espírito, do fortalecimento das suas relações de reciprocidade e da transmissão de saberes entre as gerações. Além disso, a atividade produtiva é permanentemente interrompida por atividades não-produtivas, como as cerimônias, sociabilidade, repouso, cujo trabalho tem um sentido lúdico, e a sociedade é voltada para o ócio (Souza, 2002: 243).

Outra demanda das comunidades Guarani foi por ações que pudessem suprir outras necessidades de alimentos como a proteína animal, através da aquisição de matrizes de pequenos animais (aves, suínos, ovinos, alevinos), já que nem todas as áreas indígenas são ambientalmente adequadas para a prática da caça e da pesca; frutas, por meio da implantação de pomares de frutíferas nativas e exóticas; e a apicultura, com a introdução da melipolinicultura (abelhas nativas sem ferrão), próximas as matas existentes nas áreas, cujo mel além de uma fonte alimentar bastante apreciada pelos Guarani, sua cera também tem uma importância ritualística.

No eixo de geração de renda, entendido pelos Guarani, como atividades capazes de garantir a sua obtenção de recursos, a fim de suprir suas necessidades de consumo imediato (gêneros alimentícios e bens em geral, como roupa, calçado, celular, entre outros), teve a demanda ao apoio do artesanato e ao grupo de canto e dança Guarani²⁴⁹.

Em relação ao artesanato, o principal problema enfrentado pelas comunidades era a falta de recursos para a sua confecção, como por exemplo, colares, cestarias, esculturas de animais em madeira, entre outros. Mesmo diante dessa realidade apontada pelos próprios Guarani, raramente, foi levantada a possibilidade de buscar a garantia de determinadas espécies, através do seu plantio como **kurupya'y** (*Sapium glandulatum*), madeira utilizada na confecção dos **vixoranga**, guaimbé, taquara. Um exemplo foi o trabalho desenvolvido na **RI Tekoa Koenjù**, onde foram plantadas 500 mudas de **kurupya'y**, já que a maioria dos Guarani se envolve com a venda de artesanato junto ao Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Mesmo o artesanato representando a fonte principal de renda para os coletivos Guarani, não está inserido dentro de uma lógica produtivista e de lucratividade, muitas vezes, sendo confeccionado quando possível o acesso de recursos, seja dentro da área indígena, em propriedades do entorno ou através de trocas entre as aldeias. Neste sentido, a demanda foi pela aquisição de materiais complementares que são utilizados pelos Guarani na confecção dos artefatos, e que lhes exige aportes financeiros, como fios para os colares, corantes artificiais para a cestaria, assim como, a introdução de novos recursos como as miçangas para pulseiras e braceletes.

Nos últimos anos, algumas comunidades Guarani têm formado grupos de canto e dança como uma alternativa de geração de renda, através de apresentações artísticas e, em alguns casos, venda de CDs. O canto [**porai**] e a dança [**jerojy**] fazem parte do cotidiano Guarani, inclusive, tendo uma importância simbólica-religiosa nos seus rituais. Portanto, essa prática Guarani, não se refere tão somente a geração de renda, como expressa o texto de abertura do CD do Grupo Tekó-Guarani **Mbae'Pú Ñendu'í** que, no ano de 2002, teve apoio da EMATER/RS-ASCAR para a sua reprodução²⁵⁰:

²⁴⁹ Outras formas de obtenção de dinheiro são: o trabalho como diarista nas propriedades de agricultores, o emprego remunerado como professor/a indígena, merendeira, agente indígena de saúde e saneamento, e as políticas sociais, como Bolsa-Família e auxílios-previdenciários.

²⁵⁰ Esse CD teve a produção executiva da antropóloga Luciane Ouriques Ferreira e da liderança Guarani José Cirilo Pires Morinico.

O CD **Mbaepú Nhendu'í** [Som Sagrado] é uma das expressões da cultura Mbyá-Guarani que pretende revelar a sonoridade tradicional ao mundo não-índio. Para levarem estes cânticos [**pora'í**] à sociedade envolvente, os Mbyá receberam autorização dos Deuses [**Nhanderu**], pois estes cantos sagrados [**pora'í**] inspirados por **Nhanderu** aos Mbyá-Guarani e que são repassados às gerações mais jovens através dos rituais realizados na **Opy** [casa de reza]. Os cânticos sagrados se constituem num instrumento de manutenção da língua e atualização da tradição oral e da memória ancestral, constituindo-se em elementos fundamentais para a continuidade do modo de ser Guarani. A formação do grupo de canto e dança **Tekó Guarani** [Vida Guarani] é uma das ações enraizadas nesta cultura tradicional e desde agosto de 2000 vem preparando-se para levar ao “mundo do branco” uma mensagem de paz, amor e respeito à diferença e aos distintos modos de ser no mundo.

Entre as maiores demandas destaca-se a confecção de roupas para o grupo e a aquisição de instrumentos musicais. Tive a oportunidade de acompanhar o trabalho desenvolvido na **Tekoa Porã**, onde o grupo de canto e dança tradicional também foi formado em função da atividade do Turismo dentro da área indígena²⁵¹. Os integrantes do grupo foram escolhidos pela liderança religiosa, o **Karai** João de Oliveira que, por meio de uma ritualidade própria no pátio da aldeia, foi chamando individualmente cada um pelo seu nome em guarani, incluindo homens, mulheres e crianças, que se perfilaram lado a lado. Juancito proferiu algumas palavras, aconselhando sobre o compromisso e a responsabilidade do grupo na representação da comunidade e da cultura Guarani dentro e fora da aldeia. O modelo das roupas foi escolhido pelos próprios Guarani, onde através de desenhos expressaram as formas dos trajes (blusa, calça, saia), motivos e cores, que foram confeccionadas pelas mulheres: no caso, as saias na cor verde e as bermudas na cor marrom. Para cada um foi também confeccionada uma camiseta, onde na frente foi impressa sua foto e o respectivo nome em Guarani. O grupo, além de fazer apresentações aos turistas dentro da aldeia, tem sido incluído na programação de eventos culturais da região, onde, geralmente, recebem o pagamento em doações de alimentos, raramente, um cachê, mas também é apreendido pelos Guarani como uma oportunidade para a venda de seus artesanatos.

²⁵¹ Ver mais detalhe, capítulo 6, item 6.8.

Quadro 4: Unidades Didáticas implantadas nas comunidades Guarani no RS (2004-2007)

| EIXO | 2004 | 2005 | 2006 | 2007 |
|----------------------|--|---|--|--|
| Valorização Cultural | 14 UD:s: (14) opy | 3 UD:s: (1) opy ; (1) apoio ao grupo de canto e dança Guarani e (1) mudas de espécies vegetais | 3 UD:s: (2) opy e (1) mudas de espécies vegetais | 5 UD:s: (1) opy e (4) apoio ao grupo de canto e dança Guarani |
| Segurança Alimentar | 20 UD:s: (18) roça e (2) apicultura | 28 UD:s: (19) roça, (5) pomar de frutíferas nativas e exóticas, (2) suínos, (1) piscicultura e (1) apicultura | 34 UD:s: (20) roça, (5) pomar de frutíferas nativas e exóticas; (3) aves, (4) apicultura e (2) horta comunitária | 53 UD:s: (18) roça, (9) pomar de frutíferas nativas e exóticas, (15) aves, (3) pesca, (1) ovinos, (2) suínos e (2) horta |
| Geração de Renda | 3 UD:s: (2) material para artesanato e (1) mudas de espécies vegetais utilizadas no artesanato | 2 UD:s: (2) material para artesanato | 6 UD:s: (3) material para artesanato, (1) curso de artesanato não-indígena, (1) mudas de espécies vegetais utilizadas no artesanato e (1) apoio na comercialização do artesanato através do quiosque | 6 UD:s: (4) material para artesanato; (1) curso de artesanato não-indígena e (1) mudas de espécies vegetais utilizadas no artesanato |
| Saneamento Ambiental | 2 UD:s: (2) oficinas sobre o destino adequado do lixo | 1 UD: (1) construção de uma unidade hidrossanitária | 2 UD:s: (2) oficinas sobre o destino adequado do lixo | 1 UD: (1) oficina sobre o destino adequado do lixo |

5.6. Capacitação Técnica: na busca por novos olhares, outras perspectivas

No início a EMATER/RS queria ensinar a plantar, trouxeram calcário. Pra nós não serve. Minha mãe plantou, pediu pra Deus e a planta cresce. A terra era fraca, tinha eucalipto antes, não tinha saúde. Agora tem **opy**, lavoura, o técnico da EMATER/RS entendeu a necessidade, levou no coração. Não pode sair da reunião e esquecer nossa necessidade. Tem que vir o recurso permanente. Nosso sistema tem que cada ano renovar (José Cirilo Pires Morinico, Cacique Geral do Povo Guarani, RI **Tekoa Anhetenguá**, Porto Alegre, 2005).

Sem dúvida nenhuma, um dos grandes desafios da ATER, assim como das instituições que atuam junto aos coletivos indígenas, seja a capacitação de seus profissionais. Como bem expressa à fala acima, o trabalho da EMATER/RS-ASCAR junto aos Guarani iniciou sem um aporte de conhecimento e recursos humanos adequados para o cumprimento de suas novas responsabilidades, por meio da implementação de políticas públicas. Essa tarefa não é nada fácil, por um lado, pela própria formação dos profissionais que, detentores de um saber científico, na prática expressam o discurso da sua superioridade em relação a outras formas de ciência (Little, 2002a); e, por outro lado, pelo próprio imaginário coletivo civilizador, que

reconhece a existência dos povos indígenas numa distância temporal, ou seja, como os primeiros habitantes e uma das raças fundadoras da identidade nacional; e espacial, como uma categoria genérica e abstrata, mas personificada na figura do índio amazônico que vive nu, em harmonia com a floresta (meio ambiente), dotado de tecnologias rudimentares e longe do contato com os não-índios (Oliveira Filho, 1999).

No caso da EMATER/RS-ASCAR, inicialmente, foram inúmeras as dificuldades no estabelecimento de um diálogo com uma cultura diferenciada, o que reforçou a visão preconceituosa dos técnicos de que os índios eram preguiçosos e difíceis de trabalhar, e a insatisfação dos indígenas quanto à assistência técnica e aos projetos que não atendiam as suas necessidades. Diante dessa situação, a instituição realizou algumas capacitações em áreas específicas, como Antropologia Social, com o apoio da UFRGS e, posteriormente, contratou especialista na área.

No projeto de ATER Guarani, a diferença cultural demarcou a fronteira étnica, de forma situacional e relacional, o que exigiu da instituição a capacitação dos seus técnicos, visando uma atuação qualificada e diferenciada em relação aos coletivos Guarani. Esse processo foi entendido como permanente e construído através de encontros periódicos como espaço de formação, discussão, troca de experiência e avaliação do trabalho. Além da teoria, por meio dos referenciais da Antropologia Social, onde se buscou instrumentalizar os técnicos para o exercício do trabalho com a alteridade, principalmente, olhar e ouvir, os próprios Guarani tiveram um papel determinante no processo de sua capacitação. Primeiramente, nos Encontros sobre ATER nas comunidades Guarani no Rio Grande do Sul, realizados dentro da aldeia, aonde se exigiu uma postura dos técnicos de respeito frente à ritualidade Guarani, mas também na sua inserção na vida cotidiana em cada uma das comunidades. Como afirmou José Cirilo (acima), “o técnico da EMATER/RS-ASCAR entendeu a necessidade, levou no coração”, isto é, a partir de uma estratégia tradicional acionada nas situações de contato interétnico, que os Guarani denominam de “caminho do coração” (Pires, 2007), conseguem aliados a sua causa.

No II Encontro sobre ATER nas comunidades Guarani no Rio Grande do Sul, quando foi feita a primeira avaliação conjunta do projeto, por decisão dos próprios Guarani, cada representante das comunidades Guarani no Estado fez a avaliação individual do trabalho da ATER, inclusive, atribuindo-lhe uma nota. Os extensionistas rurais ficaram todos sentados, um ao lado do outro, e os Guarani dispostos a sua frente, lado a lado, todos em pé. Cada

representante Guarani que tomava a palavra, dava um passo a frente, e fazia uma rápida apresentação, dizendo seu nome e a comunidade que estava representando. Todos os não-índios demonstraram surpresa, e creio que os próprios técnicos ficaram um tanto apreensivos pela forma da avaliação. Em nenhum momento, mesmo diante das dificuldades e limites do trabalho da EMATER/RS-ASCAR, foi feita alguma crítica direta ou repreensiva por parte dos Guarani que, em algumas situações, inclusive, atribuíam aos técnicos a equivalência como um amigo ou irmão (aliado). Recordo-me do momento em que o cacique Avelino Gimenez, da TI **Nhum Porã**, município de Maquiné, foi fazer sua avaliação em relação ao trabalho do técnico que atuava em sua comunidade. Isto porque, foram inúmeros os problemas enfrentados na implementação do Programa RS Rural, nessa comunidade, tanto pela dificuldade de acesso, na qual a instituição dispunha de um antigo jipe para o deslocamento dos técnicos, mas que consumia muito combustível, portanto era limitado o seu uso, como por complicações burocráticas de execução dos projetos. Essa situação somente foi minimizada, e os projetos implementados, através da mediação feita por mim e o colega Ignacio Kunkel, em 2003, que nos utilizando de nossa trajetória de experiência junto aos Guarani, buscamos estabelecer um espaço de diálogo entre os Guarani e o escritório local. Nas palavras de Avelino ficou expresso que o trabalho da EMATER/RS-ASCAR havia começado mal, o técnico não ia à aldeia, os projetos não chegavam. Por outro lado, hoje considerava que “a EMATER acompanha mais na comunidade, vai mais à comunidade, conversa com as comunidades, visita mais as comunidades. Tem que fazer mais trabalho assim, não pode terminar aqui, tem que continuar”. Para ele, o técnico agora era nota dez. Confesso que pela minha observação, a partir daquele momento, esse técnico agrícola passou a ser um grande aliado dos Guarani, construindo um trabalho conjunto e de respeito com a comunidade, e diante do deslocamento das famílias para a RI Sol Nascente, município de Osório, em função da aquisição de uma nova área, em compensação aos impactos da duplicação da rodovia BR-101, solicitou a instituição para apoiar a mudança e a instalação dos Guarani, mesmo não sendo de sua competência direta.

Para tanto, entendo que a análise de toda e qualquer mediação social, perpassa pelo papel do mediador, que ultrapassa os seus próprios sistemas (instituição), uma vez que atua num campo onde lhe permite o estabelecimento de relações personalizadas com os mediados, por interesse e projetos próprios. Ou seja, muitas vezes, os mediadores valorizam a transmissão de seu saber para assegurar a viabilidade da instituição que representam, ou a defesa da própria posição que ocupam num determinado campo (Neves,1998). Neste sentido,

a EMATER/RS-ASCAR, enquanto instituição, poderia não ter um trabalho qualificado e/ou ideal para os Guarani, porém pontualmente era evidente o processo de cooptação mútuo entre extensionistas rurais e indígenas. Entretanto, não se pode deixar de considerar que, em se tratando de relações assimétricas, existem relações de poder, cujo domínio do discurso hegemônico dos que exercem a ação indigenista, pode resultar na supressão de vontades (individuais e coletivas) dos próprios indígenas.

No caso do Rio Grande do Sul, essa questão dos aliados se torna ainda mais fundamental, porque os Guarani têm optado pela mediação de agentes externos aos seus projetos, não só da EMATER/RS-ASCAR, mas também de ONGs, buscando assim o reconhecimento da sua própria forma de organização, sem a institucionalização no modelo dos não-índios, através de associações e/ou cooperativas²⁵². No Estado, são poucas instituições com experiência no trabalho com indígenas, pré-requisito exigido na maioria dos editais e/ou chamadas públicas.

Um exemplo disso foi a experiência vivenciada pelos Guarani, através do Programa Carteira Indígena²⁵³, sob a responsabilidade do MMA e do MDS, que tem como objetivo executar projetos estruturantes voltados à segurança alimentar e nutricional e desenvolvimento sustentável de comunidades indígenas, respeitando a autonomia das comunidades e suas identidades culturais, em todo o território nacional. De acordo com as normas, os projetos podem ser elaborados, prioritariamente, pelas próprias associações indígenas, mas também por organizações indigenistas e socioambientalistas, Universidades e Centros de Pesquisa, mediante a autorização da comunidade beneficiária. A Carteira Indígena apóia projetos nas seguintes linhas temáticas:

- I. ampliação, melhoramento e implantação de práticas sustentáveis para produção, beneficiamento e comercialização de alimentos.
- II. práticas sustentáveis de produção, beneficiamento de matéria-prima e comercialização de artesanato.
- III. práticas sustentáveis de beneficiamento e comercialização de produtos agroextrativistas.
- IV. revitalização de práticas e saberes tradicionais associados à produção de alimentos, ao agroextrativismo e ao artesanato (transversal aos temas I a III).

²⁵² Segundo informações obtidas no CEPI, alguns coletivos Guarani têm feita a opção pela criação de associações indígenas como da RI **Tekoa Porã**, município de Barra do Ribeiro, TI **Jataity** e RI **Nhundy**, município de Viamão. Essa última é a única que tenho conhecimento que teve a experiência de um projeto autogestionado pela associação, com recursos do VIGI-SUS/FUNASA.

²⁵³ Programa referido no capítulo anterior, elaborado como uma política de desenvolvimento sustentável indígena, a partir da consulta nacional junto a organizações indígenas e indigenistas, realizada sob a coordenação do MDA.

V. capacitação técnica e operacional das organizações e comunidades indígenas para gerir os projetos.

Durante a realização da 1ª Oficina Nacional de Trabalho da Carteira Indígena, em junho de 2004, em Brasília, foram escolhidas as comunidades Guarani prioritárias do Programa no Estado: a RI **Tekoá Porã**, município de Barra do Ribeiro e a TI **Jataity**, município de Viamão. No ano de 2005, numa reunião no MPF para discussão da Carteira Indígena, houve o questionamento por parte do cacique-geral a coordenação do Programa sobre os critérios para escolha dessas comunidades, na qual não teve a participação de nenhum representante Guarani do Estado na referida oficina, o que resultou na priorização de todas as comunidades Guarani²⁵⁴. No Estado foram executados três projetos da Carteira Indígena nas comunidades Guarani: na RI **Tekoa Porã**, município de Barra do Ribeiro (COMIN em parceria com a EMATER/RS-ASCAR), na RI **Tekoa Anhetenguá**, município de Porto Alegre (IECAM) e na TI **Yriapú** (EMATER/RS-ASCAR).

5.7. “Antropólogos na ação”: o exercício do ofício extra-acadêmico

Desde a origem da Antropologia, através da sua forte relação com o colonialismo, tem sido debatido dentro da disciplina o papel dos antropólogos, e os problemas de ordem ética, intelectual e política associados a sua atuação. Já em 1971, durante a realização do *Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur*, ocorrida em Barbados, já foram explicitadas a responsabilidade e as funções da Antropologia²⁵⁵, num contexto caracterizado pela situação colonial dos povos indígenas, em diversas partes da América Latina:

3- La Antropología que hoy se requiere en Latino-américa no es aquella que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación.

4- En este contexto es función de la Antropología:

Por una parte, aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime a fin de colaborar con su lucha de liberación;

²⁵⁴ O Programa Carteira Indígena não dispõe de prazos para a entrega de projetos, que conforme vão sendo enviados ao Ministério são inseridos num sistema (uma fila de espera), cuja avaliação é feita por um Comitê Gestor (formado por 8 representantes de organizações indígenas e 8 representantes governamentais) e, caso aprovado, os recursos são liberados dependendo da disponibilidade orçamentária em cada ano. Os projetos das comunidades prioritárias do Programa têm preferência para a sua execução. O valor máximo de cada projeto é de R\$ 50.000, 00 (cinquenta mil reais), sendo analisados separadamente, casos excepcionais.

²⁵⁵ A Declaração inclui também as responsabilidades do Estado e das missões religiosas. Entre os participantes, destacam-se os antropólogos Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Miguel Chase-Sardi, Georg Grünberg, Darci Ribeiro, entre outros.

Por la otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas desenmascarando su carácter ideológico colonialista.

5. Con miras a la realización de los anteriores objetivos, los antropólogos tienen la obligación de aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar en favor de las comunidades indígenas. Cumple el antropólogo denunciar por todos los medios los casos de genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio, así como volverse hacia la realidad local para teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadores de teorías ajenas (*Declaración de Barbados- Por la liberación del Indígena apud Grünberg, 1972*).

Prioritariamente, nas questões relacionadas às minorias étnicas (povos indígenas e remanescentes de quilombos) é aonde tem uma grande demanda pela atuação de antropólogos, ainda mais no período pós-Constituição de 88, em função da sua conquista de direitos específicos, principalmente, em torno ao tema fundiário. Neste sentido, com a participação ativa da própria ABA, travou-se debates entre os profissionais da área sobre as implicações do exercício do ofício extra-acadêmico, envolvendo laudos e perícias judiciais²⁵⁶. De forma mais permanente, fazendo parte do quadro funcional de instituições, ou pontual, por meio de consultorias e pareceres técnicos, os antropólogos têm desempenhado seu papel em processos que incidem diretamente sobre a vida dos seus “objetos de estudo”, na qual se tornaram especialistas através da academia. Atualmente, dificilmente um antropólogo que atue junto a essas populações não será demandado por elas mesmas a ser um aliado na defesa de suas causas, como reciprocidade em relação a suas investigações antropológicas²⁵⁷. No caso específico, o que se pretende aqui é fazer uma reflexão (também auto-crítica) sobre a atuação de antropólogos na ação indigenista, tendo como foco os projetos de desenvolvimento²⁵⁸, mesmo entendendo que essa perpassa todo e qualquer exercício do ofício da profissão.

Ao final dos anos 90, pode-se considerar a consolidação de duas correntes de pensamento sobre a relação da Antropologia e o Desenvolvimento: a Antropologia para o Desenvolvimento e a Antropologia do Desenvolvimento. A primeira surge, em meados dos

²⁵⁶ Ver mais detalhes, Silva et.al, 1994; Oliveira, 1998 e Leite, 2005.

²⁵⁷ Geertz (2001) propõe que o próprio trabalho de campo antropológico é uma forma de conduta, onde não há uma separação significativa entre as esferas ocupacional e extra-ocupacional da vida. Esse processo impõe o esforço de combinar duas atitudes fundamentais em relação à realidade- a engajada e a analítica- numa atitude única.

²⁵⁸ Cardoso de Oliveira (2000b) justamente faz uma análise dessa modalidade de atuação governamental, inclusive, propondo que a política indigenista deva ser capaz de auto-avaliar-se, de maneira sistemática, para atender minimamente as questões éticas que estão envolvidas nesse tipo de diálogo interétnico, contrapondo-se as suas motivações meramente políticas, conduzidas pelos Estados Nacionais.

anos 70, quando o conceito de desenvolvimento, apoiado pelos próprios antropólogos, passou por uma transformação, incluindo no seu escopo fatores sociais e culturais. Com a perspectiva de implementar projetos de desenvolvimento, capazes de gerar transformações a partir das comunidades, inicialmente, pela demanda das agências internacionais e depois pelo número crescente de ONGs, ficou evidente o aumento de antropólogos atuando como intermediários culturais, tanto dentro das instituições que fomentam o desenvolvimento, quanto exercendo o ofício na sua gestão prática nas comunidades. A crítica sofrida por essa vertente é de via dupla: dos defensores do modelo desenvolvimentista ocidental/capitalista que os consideram românticos e utópicos, e dos antropólogos acadêmicos que lhes fazem crítica do ponto de vista moral e intelectual. Já a segunda, propõe o distanciamento do antropólogo de qualquer tipo de intervenção, mas tomando o desenvolvimento como um objeto de análise, porém sem a pretensão de oferecer novas bases de pensamento e de prática (Escobar, 1995; 1997).

No dia 4 de fevereiro de 2002, iniciei minha atuação como antropóloga da EMATER/RS-ASCAR, tendo como responsabilidade não só coordenar os projetos e programas governamentais, mas, prioritariamente, capacitar o quadro de profissionais que atuava diretamente nas comunidades indígenas, formado por técnicos das ciências agrárias (engenheiros agrônomos, médicos veterinários, técnicos agrícolas) e da área de bem estar social (formação inicial em Magistério).

A partir de um diagnóstico do trabalho de ATER junto às comunidades Kaingang e Guarani, o que constatei foi à reprodução do mesmo “olhar” e paradigma proposto aos agricultores familiares que, constantemente, foi estendido às comunidades indígenas como se as expectativas de vida fossem similares. Para tanto, se os indígenas também eram considerados agricultores, a maioria dos técnicos implementava as políticas públicas de desenvolvimento sob a lógica produtivista, ou seja, visando uma produção agrícola para a subsistência e de um excedente para a comercialização, capaz de gerar renda (lucratividade), cuja única diferença era que se tratava de um público ainda mais desfavorecido. O entendimento sobre a diversidade cultural se restringia a comparação entre as duas etnias no Estado²⁵⁹, partindo de uma concepção substancializada e estática de cultura, isto é, os Guarani eram considerados “índios autênticos” que haviam preservado traços da sua cultura, e os Kaingang “aculturados”, devido ao seu processo histórico de contato com os não-índios. Para fins dessa análise, toma-se mais uma vez o caso dos Guarani.

²⁵⁹ Somente, anos mais tarde, a ATER foi estendida à etnia Charrua, no município de Porto Alegre.

Nesse contexto, concretamente ficou evidente a urgência das capacitações para esse quadro heterogêneo de profissionais que, desde o primeiro momento, já transferiu para mim, como antropóloga, a incumbência de lhe dar uma “receita” de como trabalhar com os indígenas. Na minha compreensão, por mais experiência etnográfica e etnológica que eu pudesse ter ao longo de minha trajetória, não caberia a mim essa função, mas, ao contrário, dar instrumentos teórico-metodológicos, através dos referenciais da Antropologia Social, para que os extensionistas rurais pudessem estabelecer por si uma comunicação (dialogia) com os coletivos indígenas e ter a capacidade de refletir sobre si e esse encontro com o “outro”. No meu entendimento, essa questão não era restrita ao trabalho com os indígenas, mas justamente o método a ser adotado pela ATER que, inclusive, já havia sido tão fortemente reiterado nas inúmeras capacitações realizadas pela instituição para os seus técnicos. Entretanto, fui percebendo que mesmo com possíveis dificuldades enfrentadas pelos extensionistas rurais na relação com os agricultores familiares, esses se sentiam capacitados, legítimos para executar seu papel de mediação, pois muitos deles também são agricultores ou filhos de agricultores e, portanto, dominam os códigos (mesmo mundo), ou pelo menos são capazes de estabelecer uma comunicação (disposição de dialogar). Muitos deles afirmavam que “entendiam o que os agricultores queriam”, ou seja, são capazes de prestar assistência técnica a esse público. No caso específico dos Guarani, existiam fatores limitantes como o conhecimento de uma língua diferenciada, e mais do que isso, uma cultura diferenciada.

Como antropóloga, também exerci o papel de mediadora, assim como os demais extensionistas rurais que atuavam diretamente nas áreas indígenas. Justamente, por essas dificuldades apontadas, foram inúmeras vezes que fui demandada pela própria instituição para estabelecer o diálogo junto aos Guarani para a elaboração de projetos. A meso-esfera (Cardoso de Oliveira, 1990; 2000a) exige dos mediadores, na relação do Estado e os coletivos indígenas, o comprometimento em assumir a ética da responsabilidade, ao mesmo tempo, a percepção de que nem sempre o diálogo interétnico é realizado em termos argumentativos e democráticos. Ao antropólogo, cabe ainda o papel de fazer a leitura e a tradução das contradições inerentes nesse processo.

Cardoso de Oliveira (2000b) propõe que o diálogo interétnico (intercultural) deve se estabelecer através da construção de um espaço social, que permita um acordo intersubjetivo em torno das regras explicitamente ou tacitamente admitidas, voltadas para a busca de um consenso, o que denomina de “comunidade de comunicação e argumentação de natureza interétnica” (ou “fusão de horizontes”, como denominado pelos hermeneutas). Entretanto, isso

implica na própria organização do campo político indígena, ou seja, que tenham lideranças tanto legitimadas internamente pelas comunidades que representam quanto reconhecidas externamente como interlocutores no processo de negociação com o Estado. Nesse processo de negociação de pontos de vistas culturais existe uma série de fatores que podem vir a compromê-lo, como as assimetrias e o poder (Cardoso de Oliveira, 2000b), mas pela experiência vivenciada é indispensável e fundamental que ela seja perseguida e proposta pelo campo indigenista que, através dessa postura ética, ou seja, dessa “abertura ao diálogo com a alteridade”, os próprios indígenas possam ocupar e determinar seu lugar nesse espaço de diálogo intercultural.

O caso dos Guarani no Rio Grande do Sul é um exemplo de que esse campo não é único, cujas relações dialógicas sobre os projetos de desenvolvimento indígena devem incluir as diversas esferas de sua organização, como o CEPI, o CAPG, o cacique-geral, cada área indígena e até na micro-esfera social dos grupos de parentela. Em se tratando da micro-esfera, uma prática frequente dos técnicos era de buscar, dentro das aldeias, o diálogo restrito com o cacique para elaboração do projeto, entendido como “o representante maior da comunidade”. O papel da liderança política/cacique Guarani é de estabelecer o contato com os **jurua**, tendo a função de dialogar com os agentes externos, mas isso não significa que o processo de tomada de decisão seja feito somente por ele. Para isso, é indispensável que os técnicos tenham conhecimento das relações sociais e a forma como são feitas as negociações para a busca do consenso na comunidade para a decisão de um projeto.

Além de contribuir na construção de uma metodologia de trabalho de ATER Guarani, minha atuação como antropóloga também foi de “mediadora cultural”²⁶⁰, tanto para o corpo técnico e administrativo da instituição, quanto na relação com outras instâncias do governo, visando minimamente instrumentalizá-las com referências da sociocosmologia Guarani, a fim de garantir o reconhecimento e o respeito a sua diferença cultural. Esse processo de mediação, ou melhor, defesa sobre os direitos indígenas, acabou me gerando uma série de apelidos pejorativos dentro da própria instituição como “a guria dos índios”, “a cacica dos índios”, “a defensora dos índios”, ou seja, como aquela pessoa que sempre iria pautar a responsabilidade

²⁶⁰ Lima (2002b) denomina o antropólogo em trabalhos “aplicados” como o “profissional do estranhamento”, isto é, aquele que deve exercer uma atitude dialógica seja no interior da administração pública, debatendo diretamente junto aos coletivos indígenas ou na negociação envolvendo diversos profissionais e os indígenas, mas, fundamentalmente, sendo capaz de “ler” os conflitos inerentes à vida social, bem como, textualizar e registrar essas experiências.

do poder público em relação aos coletivos indígenas, algumas vezes entendida como “uma pedra dentro do sapato”.

Em se tratando de Guarani, um tema que me chamou atenção foi à relação da mobilidade dos grupos locais (entendida como nomadismo) com a atuação dos técnicos e da própria implementação de políticas públicas²⁶¹. Isto porque houve situações em que os técnicos demonstravam perplexidade ou estranhamento pelo fato dos Guarani caminharem e “deixarem para trás” o que havia sido investido através das políticas públicas ou pelo esforço do seu trabalho. O caso mais extremo foi o da TI Cacique Doble, que os Guarani coabitavam dentro da mesma área dos Kaingang, e todas as famílias tomaram a decisão de acamparem junto aos trilhos da ferrovia, no município de Getúlio Vargas, em busca do reconhecimento do direito sobre suas terras tradicionais na TI **Ka’aty**/Mato Preto. Outro exemplo se refere à situação em que o extensionista rural apoiava uma determinada atividade junto a um coletivo [**kuéry**] que, por algum motivo, deslocava-se para outro local, o que era considerado um retrocesso e/ou fracasso do seu trabalho. Não se pode deixar de considerar que, alguns mediadores, também atribuem para si um papel de emancipador e/ou salvador, pela transmissão de outras visões de mundo e pela incorporação de saberes diversos daqueles de que o grupo mediado se encontra dotado. E, justamente, a conquista de legitimidade das ações dos mediadores depende dessa capacidade de construir e circular por redes associativas de intercomunicação e interconhecimento (Neves, 1998). Isso não era uma exclusividade da EMATER/RS-ASCAR, mas uma prática bastante comum na rotina de outras instituições, como FUNASA e Secretaria da Educação que, em diversas situações, presenciei o discurso de seus servidores de que haviam sido investidos recursos nas áreas indígenas, como na implantação de postos de saúde e escolas, e algumas famílias Guarani haviam se deslocado para outro local. Nas palavras de uma enfermeira: “eles têm que evoluir, ficar parado num mesmo local”. Porém, justamente, o não-consenso entre todos Guarani que residem dentro de uma mesma área indígena, em relação a qualquer projeto, pode ser o motivador para a sua caminhada.

Mesmo que de uma forma bastante sistemática, percebe-se que a atuação do antropólogo para o desenvolvimento lhe exige a tomada de decisões e respostas frente as mais diversas situações que envolvem os coletivos indígenas, diferenciando-se totalmente do ritmo e tempo necessários de uma investigação antropológica. Inegavelmente, o antropólogo

²⁶¹ O “nomadismo Guarani”, assim como é entendido equivocadamente a mobilidade dos grupos locais, historicamente, foi uma justificativa para a própria omissão da atuação do poder público.

também ocupa um lugar no campo de poder e, mesmo fazendo parte disso, não possui o controle absoluto sobre o processo²⁶² (Colmegna, 2005). Neste sentido, assim como os demais mediadores sociais, o antropólogo deve fazer uma reflexão sobre si mesmo ou ser avaliado por terceiros, cujos princípios de ética e moralidade devem fazer parte desde a sua formação na Universidade que, inclusive, tem o papel fundamental no seu treinamento para a entrada nesse tipo de mercado de trabalho (Souza, 2010).

5.8. Avanços e Retrocessos da Política de ATER Indigenista

Se pensarmos que, somente a partir de 2003, com a criação do MDA e a consolidação da PNATER, foi reconhecido o direito dos coletivos indígenas a uma ATER pública, há um longo caminho a ser percorrido no sentido da construção de uma ATER Indígena no plural.

De acordo com o gestor da política de ATER com os povos indígenas, no âmbito do MDA, “não existe uma concepção predefinida ou fechada do que é ATER Indigenista e de como deve ser praticada” (Araújo, 2010: 64), isto é, um processo que está e deve ser construído em conjunto com os indígenas, as instituições prestadoras de serviços de ATER e os demais parceiros.

A experiência recente do projeto de ATER Guarani, já nos permite fazer uma reflexão antropológica dos limites e avanços da política nacional de ATER Indigenista (como denominada pelo MDA). Cabe destacar que, essa experiência no Rio Grande do Sul foi considerada pioneira pelo Ministério, em relação às demais instituições oficiais de ATER no Brasil, o que resultou numa série de publicações de artigos²⁶³ e apresentações em diversos espaços de discussão envolvendo o tema desenvolvimento e os povos indígenas²⁶⁴.

²⁶² Em algumas reuniões no CEPI, diante da ausência de uma política pública ou da má qualidade nos serviços prestados pela EMATER/RS-ASCAR, fui questionada pelos representantes indígenas sobre o que estava fazendo em prol das suas comunidades, ainda mais recebendo uma remuneração para tal. O antropólogo, assim como os demais “aliados da causa indígena”, é permanentemente questionado pelos próprios indígenas sobre a sua atuação na instituição que representa e chamada a sua responsabilidade diante da ineficiência da máquina burocrática do Estado. Entretanto, o que também está presente nesse jogo de forças é a disputa dos próprios indígenas para assumirem essa posição dentro da administração pública, ou serem remunerados pelo Estado pela própria posição que ocupam enquanto liderança.

²⁶³ Ver Soares, 2006; 2008 e 2010.

²⁶⁴ Em 2006, fui premiada no 3º Seminário Estadual de Sistematização de Experiências da EMATER/RS-ASCAR, em Veranópolis/RS, com o trabalho intitulado “A construção de uma ATER diferenciada: o caso dos Guarani no Rio Grande do Sul”, e fui palestrante no VII Seminário Internacional sobre Agroecologia e VIII Seminário Estadual sobre Agroecologia: Educando para a Cidadania e o Desenvolvimento Rural Sustentável,

Apesar do fomento de projetos anteriores, principalmente, de ONGs e organizações indígenas, somente em 2008, com a consolidação do setor específico da ATER Indigenista²⁶⁵, ligado a Secretaria da Agricultura Familiar/DATER, é que o MDA buscou um canal de diálogo mais estreito com as instituições oficiais, através da realização de uma reunião para formação da Rede Temática de ATER para Populações Indígenas do MDA, em Brasília, na qual fui convidada a fazer uma apresentação do projeto de ATER Guarani. O principal objetivo da reunião era justamente formar uma rede de articuladores estaduais, com representantes escolhidos por cada uma das instituições oficiais de ATER, que passariam a exercer o papel de mediadores, no sentido de sensibilizá-las para a inclusão de ações específicas junto a esse público, nos seus convênios com o MDA. Na ocasião participaram representantes de instituições oficiais de ATER de 21 Estados, sendo que em torno de 70% não tinham desenvolvido nenhum trabalho com os indígenas e/ou não tinham nenhuma capacitação específica para tal. Cabe apontar que, das 21 instituições, somente o Rio Grande do Sul e Santa Catarina dispunham em seu quadro de servidores profissionais da área da Antropologia. A partir da formação da rede, ainda no convênio de 2008, 17 Estados incluíram ações para o público indígena, tendo como foco, a estruturação de equipes para tal cumprimento, e não de ações com uma incidência direta nas comunidades. Posteriormente, também foram incluídos na rede representantes de ONGs e organizações indígenas (Ferrari, 2010).

Os recursos provenientes do primeiro convênio entre o MDA e a EMATER/RS-ASCAR, inicialmente, foram pensados pela diretoria da instituição para serem destinados exclusivamente para o custeio da sua prestação de serviço de ATER junto às comunidades indígenas. Essa questão merece ser analisada, uma vez que todo e qualquer programa ou edital de chamada de projetos já prevê *a priori* o tipo de recurso (custeio e/ou investimento), tipo de atividades (rubricas) e público-alvo (instituição ou beneficiários) do projeto.

Por um lado, havia o interesse da EMATER/RS-ASCAR para que o recurso fosse centralizado em atividades de capacitação do seu quadro profissional e no custeio dos seus serviços junto aos coletivos indígenas (combustível, manutenção de veículos, gastos

sobre o papel da extensão rural com públicos diferenciados (comunidades indígenas e remanescentes de quilombos).

²⁶⁵ Entre 2003-2008, a ATER Indigenista esteve sob a coordenação da Assessoria Especial de Gênero, Raça e Etnia, diretamente ligada ao gabinete do ministro do MDA, por meio do Programa da Igualdade, Gênero, Raça e Etnia (PPIGRE). Esse Programa tinha como responsabilidade promover a inclusão social e os direitos econômicos das trabalhadoras rurais, indígenas e quilombolas, através do apoio a sua produção e o acesso a sua terra (Ferrari, 2010).

administrativos); mas, por outro lado, havia a demanda dos próprios indígenas na realização de ações concretas de ATER, como por exemplo a construção das casas de rezas, mas que não estavam todas definidas, no momento da elaboração do projeto, justamente pelo fato do processo ser entendido como participativo. Além disso, uma das perguntas que eu mesma me fazia era para quem custear os serviços de ATER, uma vez que não tendo recursos disponíveis para ações diretas nas comunidades, dificilmente, os extensionistas rurais desenvolveriam seu trabalho, ainda mais que sempre há outras prioridades por parte da própria instituição.

Foi necessário um processo de negociação e de convencimento da própria EMATER/RS-ASCAR para que destinasse recursos para implementação de ações de ATER, beneficiando diretamente aos Guarani, e do próprio MDA para que os aportes financeiros fossem repassados sem rubricas pré-estabelecidas, respeitando a tomada de decisão das comunidades ao longo da execução do projeto.

Para tanto, se optou por adotar como ferramenta metodológica, as unidades didáticas (UDs), uma vez que viabilizariam o processo participativo dos Guarani e a concretização de ações de ATER nas comunidades. Essa opção, também rompeu com a utilização de outras técnicas bastante utilizadas na extensão rural como as unidades demonstrativas e as unidades de observação, cujo método de pesquisa-ação é a mera transferência de uma tecnologia (saber) pelo extensionista rural ao público assistido (geralmente agricultores).

Cabe destacar que, em sendo recursos para custeio, o que se tomou como referência foi à aquisição de todo e qualquer material indispensável para a implantação de uma dada UD. Quanto à flexibilização das rubricas, ou seja, a possibilidade da definição das ações serem construídas ao longo da própria execução do projeto ocorreu no primeiro ano de convênio, sendo que, a partir do convênio de 2005, foram feitas exigências para que já no plano de trabalho fosse feito o planejamento *a priori* do que seria feito, como, quando, porque, quem e quanto. Todavia, considera-se como um fator limitante ao respeito do ritmo e do tempo do processo de discussão e organização das comunidades indígenas, e a burocratização de qualquer eventual mudança ao pré-estabelecido. Isto acaba comprometendo o processo de negociação em si e incidindo diretamente na própria execução do projeto, a exemplo, das situações em que ocorreu o descompasso entre a liberação dos recursos e o período adequado para a implementação de uma determinada atividade.

Neste sentido, nos planos de trabalho foram definidos os eixos de ações de ATER Guarani (valorização cultural, segurança alimentar e geração de renda) e elencados os

diversos itens que poderiam ser adquiridos para implantação das UDs. Porém, foram inúmeras as situações em que tive que justificar frente ao setor financeiro, responsável pela prestação de contas dos convênios, a aquisição de determinados itens, revelando a falta de entendimentos e, inclusive, contradições dentro da própria instituição, no que seja o trabalho com a alteridade. Como exemplo um violino adquirido para o grupo de canto e dança da TI **Yriapú**, município de Palmares do Sul, onde fui questionada por se tratar de um “instrumento musical europeu” (referindo-se aos brancos). Para tanto, além de justificar o que um violino tem a ver com um projeto de desenvolvimento indígena, leia-se de “agricultura”, foi necessário argumentos histórico-culturais, uma vez que devido à falta de matéria-prima nas áreas indígenas e de conhecedores da própria técnica de confecção do **rave**, os Guarani têm optado pela aquisição do violino que, através de um processo de “guaranização”, torna-se um instrumento apto para tocar os seus cantos tradicionais. Além de uma importância na reprodução da sua cultura, como relatado anteriormente, a formação de grupos de canto e dança tradicional, também tem sido uma alternativa para obtenção de recursos em algumas comunidades Guarani. O mesmo ocorreu na experiência da ATER desenvolvida pela Associação Rondon de Santa Catarina, em 21 aldeias Guarani de Santa Catarina, onde foi necessária a sensibilização dos gestores governamentais, já que a equipe executora foi questionada pelo setor financeiro do MDA, em relação aos gastos com erva-mate e fumo, com a justificativa de não ter relação com o objeto do convênio. Para tanto, foi necessário demonstrar além da importância de ambos para a sociabilidade e simbolismo dos Guarani, que tanto a erva-mate [**ka’a**] e o **pety** poderiam ser enquadrados dentro das despesas relativas à alimentação, uma vez que do ponto de vista dos Guarani, a primeira propicia a leveza e a agilidade necessárias para a subsistência dos indivíduos e sua transcendência, e o segundo como alimento do espírito, serve como elemento purificador (inclusive das sementes dos cultivares tradicionais), bem como, mediador entre os humanos e o mundo espiritual (Almeida e Medeiros, 2010: 245-246).

O projeto de ATER Guarani foi encerrado no ano de 2007, principalmente, pela burocratização dos órgãos de tomada e prestação de contas, com a implantação do Sistema de Convênios- SICONV/Ministério do Planejamento, na qual todos os projetos apresentados ao Governo Federal, incluindo o MDA, devem tramitar por essa via. Anteriormente, já havia sido questionado junto ao MDA, o fato da sua exigência de comprovação de cada atividade implementada no projeto, através de uma lista de presença, com a assinatura e/ou identificação digital do indígena e registro de algum documento legal, com a obrigatoriedade

do Cadastro da Pessoa Física- CPF. A partir dessas listas, era feito o cadastro de todos os beneficiários dos projetos no Sistema de Convênios e Finanças-SICOFIN, o que no caso dos indígenas, foi flexibilizada a questão do CPF, em cumprimento legal aos seus direitos específicos.

No mês de novembro de 2011, recebi o telefonema de uma colega da EMATER/RS-ASCAR solicitando para que eu elaborasse uma nota técnica como resposta ao apontamento feito pela consultoria do MDA ao relatório técnico-financeiro do projeto de ATER Guarani, do ano de 2007. De acordo com o parecer, a meta prevista era a implantação de 22 UD's (uma em cada área indígena), beneficiando 353 famílias e 1.609 pessoas, entretanto a meta executada foi de 66 UD's, beneficiando 1.195 pessoas. Neste sentido, a sugestão era pela devolução dos recursos “não-aplicados” aos cofres públicos, partindo da lógica da fragmentação do valor total por beneficiário, como previsto em algumas metas com agricultores familiares.

No relatório técnico-financeiro já havia sido feita uma justificativa pelo não-cumprimento da meta planejada, porém em conversa com a responsável pelos convênios, optou-se pela elaboração de uma nota técnica, mesmo que isso não resultasse na mudança do parecer do Ministério.

No caso específico dos Guarani, mas também de outras etnias, o que está colocado é o desafio de como equacionar a sua mobilidade com a implementação de políticas públicas²⁶⁶. Sendo fundamental para tanto a compreensão do **oguatá** e das suas relações sociais, uma vez que os beneficiários não são indivíduos, mas áreas indígenas, cuja unidade social não está dada, podendo ser compostas por coletivos constituídos por relações de parentesco (consanguíneos e afins), num período de tempo específico.

Isto se reflete nas diferenças dos dados demográficos das instituições que atuam junto aos Guarani, como FUNAI, FUNASA e EMATER/RS-ASCAR, tendo em vista, que um mesmo indígena pode ser contado duas vezes, em locais distintos, ou muitos deles podem ficar de fora do controle social por estarem temporariamente fora da abrangência do Estado ou em trânsito. Por outro lado, não se pode deixar de considerar, a própria tática dos Guarani no sentido de fugir desse controle, entendido como uma forma de dominação por parte dos

²⁶⁶ Pradella (2009: 35) também aponta que a mobilidade dos grupos autóctones desafia a perspectiva de implantação e formulação de políticas públicas, passando até mesmo a considerá-los como semi-homens, ilógicos ou pré-lógicos.

jurua sobre o seu sistema cultural, resultando que dificilmente se terão dados precisos sobre a sua população²⁶⁷.

Nesse contexto, muitos Guarani ainda são excluídos de políticas sociais, por sua escolha em não ter documentação como cidadãos brasileiros, ou pelo fato das fronteiras nacionais terem se colocado sobre o seu território tradicional, os diferenciando como paraguaios, argentinos, uruguaios e brasileiros, mas que nada mais são do que Guarani.

Ora, se a meta prevista era a implantação de 22 UD's e foram implementadas ao todo 66 UD's, evidencia a própria capacidade de resposta da instituição frente a algumas demandas dos Guarani, e a aplicação dos recursos disponíveis, conforme demonstrativo do relatório financeiro. A projeção da meta, em termos do número de beneficiários, se baseou no banco de dados da instituição, mas que pelos argumentos anteriores, se justifica o seu não alcance. O fato é que todo recurso foi investido, através da implantação de mais UD's, mesmo que o número de beneficiários previsto não corresponda ao alcançado.

Essa situação é um exemplo de quanto ainda é necessária a adequação nos regramentos burocratizados dos órgãos financiadores, que acabam resultando na inoperância das políticas públicas que se ditam diferenciadas. A partir de experiências vivenciadas pelas instituições e diretamente através do diálogo com os indígenas que serão possíveis ter subsídios para essa reflexão e a constituição de novos regramentos, capazes de construir uma ATER Indígena no plural.

Outra questão que deve ser apontada como um retrocesso, é a obrigatoriedade que todos os beneficiários da política de ATER, sem exceção, tenham a Declaração de Aptidão de Agricultores (DAP), já exigido para o acesso ao crédito do PRONAF²⁶⁸.

Por se tratar de um instrumento elaborado para a finalidade do acesso aos agricultores familiares à linha de crédito (custeio e/ou investimento), são exigidas informações (e suas respectivas comprovações), entre outros, documentação (registro civil e CPF), renda, produtividade e garantia da terra. No caso específico do PRONAF, já havia sido feito uma

²⁶⁷ Também apontado por Assis e Garlet, 2004.

²⁶⁸ O PRONAF foi criado em 1996, cujo principal objetivo é promover o desenvolvimento sustentável do meio rural por meio de ações destinadas a implementar o aumento da capacidade produtiva, a geração de empregos e a elevação da renda, visando à melhoria da qualidade de vida e o exercício da cidadania pelos agricultores familiares (Souza, 2005: 118). A inclusão dos povos indígenas nesse Programa se efetivou como uma resposta a necessidade de construção de políticas públicas de desenvolvimento sustentável indígena, como relatado no capítulo anterior.

série de críticas em relação a essa política para indígenas²⁶⁹, agora, todavia o MDA está se utilizando do mesmo instrumento (e diga-se lógica produtivista) para o acesso aos próprios serviços da ATER, como por exemplo, o projeto de ATER Guarani.

Vamos tomar como objeto de análise somente um desses critérios, na qual se refere à terra, devendo ser identificado se trata-se de proprietário, posseiro, arrendatário ou parceiro. Ora, as terras indígenas são bens da União, destinadas à posse permanente dos índios e, conforme artigo 231, da Constituição Federal de 1988, § 4º: “as terras de que trata esse artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis”. Portanto, ter a posse permanente não significa o mesmo que ser posseiro, ou ter o direito a qualquer tipo de transação com a terra (Souza, 2005). Num acordo feito entre o MDA e a FUNAI, essa última tem desempenhado o papel de avalista dos indígenas, para o seu acesso ao PRONAF²⁷⁰, o que seguiria fazendo para a elaboração da DAP. A questão que se levanta é o que dizer dos indígenas que não têm acesso a terra, ocupando a margem das rodovias, terras de terceiros, o que ainda é a situação vivenciada por muitos em todo o Brasil. Será o retorno da política indigenista exclusiva para os indígenas que vivem dentro das terras indígenas? Essa definição pode representar um dos maiores retrocessos de uma política de ATER pública que, no seu discurso busca a igualdade no seu acesso e a diferença no seu atendimento. Especificamente, para o caso dos Guarani, se torna inviável a elaboração de uma DAP e, conseqüentemente, a sua exclusão do direito a ATER.

Se, por um lado, havia avanços no sentido da estruturação do serviço oficial de ATER junto aos coletivos indígenas, sua articulação com diversas organizações indigenistas e indígenas e fomento de projetos diretamente nas suas comunidades; por outro lado, os regramentos do Estado acabam por mais uma vez desrespeitar os direitos garantidos aos povos indígenas.

Além disso, se revela mais uma vez o ciclo vicioso, isto é, como pensar políticas públicas de etnodesenvolvimento sem terra e vice-versa. A política pública de ATER Indígena deve estar em consonância com uma política indigenista que equacione a questão da terra.

²⁶⁹ Para mais detalhes, ver Souza, 2005.

²⁷⁰ No caso do PRONAF, em muitas comunidades no Estado, os Kaingang organizados em grupos possuem a DAP e têm acesso às linhas de crédito do PRONAF, principalmente, para investimento na produção agrícola de soja, feijão e trigo. Os indígenas, juntamente, com as populações tradicionais estão incluídos em um dos quatro grupos da linha de crédito- Grupo B, identificados por suas piores condições socioeconômicas, ao mesmo tempo, que recebem os menores créditos. Pela regra, é possível ter acesso ao valor de até R\$ 1.5000, 00 (um mil e quinhentos reais), tendo 40% de rebate (pago pelo governo), juros de 1% ao ano e seis meses de carência. Cabe apontar que, o acesso ainda é bastante restrito aos indígenas que desejam, pela falta de credibilidade na relação com o Banco do Brasil (financiador do PRONAF B).

Todavia, também traz a tona um dos problemas da própria política indigenista nacional, ou seja, que concebida de forma fragmentada, envolvendo diversas instâncias e esferas de governo, demonstra a sua incapacidade de diálogo, articulação e convergência de ações, capazes de contribuir ao processo de construção da autonomia e autodeterminação dos povos indígenas.

Cabe ainda fazer referência que, no Rio Grande do Sul, após inúmeras pressões por parte do CEPI e de outros movimentos sociais, inclusive, com uma ação pública do Ministério Público Estadual contra o Estado, movida pelo Conselho Estadual de Segurança Alimentar, no sentido de cobrar a sua responsabilidade frente à formulação de políticas públicas para os coletivos indígenas (Pozzebon, 2008), foi elaborado o programa denominado “Projetos de Segurança Alimentar”, através da SEAPPA, com recursos próprios do seu orçamento, no valor de R\$ 475.000, 00 (quatrocentos e setenta e cinco mil reais), previstos em 2007, executados em 2008, também pela EMATER/RS-ASCAR e FIDENE.

Seguindo alguns dos preceitos do Programa RS Rural, os projetos foram executados em todas as comunidades Kaingang e Guarani, cujos valores foram pré-definidos para cada uma delas, com a aprovação do CEPI. As ações eram voltadas a produção de alimentos, com recursos de custeio, onde através de uma ou mais reuniões nas comunidades era definido o seu projeto. Nas comunidades beneficiadas com recursos acima de R\$ 8.000, 00 (oito mil reais), os itens foram adquiridos mediante processo licitatório de pregão eletrônico, e os abaixo desse valor com a apresentação de três orçamentos. Para o caso dos Guarani, foi uma possibilidade, mesmo que restrita, de continuidade, principalmente, ao apoio a sua produção de alimentos, tendo em vista, a finalização do projeto de ATER Guarani²⁷¹.

No ano de 2010, houve uma promessa por parte do então Ministro do Desenvolvimento Agrário Guilherme Cassel de subsidiar o Programa “RS Índios: Produção Alimentar e Geração de Renda num socioambiente agradável, equilibrado e etnossustentável”, numa parceria entre a SEAPPA e a FUNAI, junto com as mesmas executoras. Porém, com a mudança de gestão, mesmo com a continuidade do mesmo partido no governo federal, o MDA definiu pelo não-repasse dos recursos ao Programa, colocando como premissa a obrigatoriedade do Programa se adaptar as diretrizes dos demais projetos apresentados ao Ministério, com recursos de custeio voltados para capacitação dos beneficiários (indígenas e

²⁷¹ De acordo com Kunkel (2008), no caso dos Guarani, foram beneficiadas 336 famílias, num total de 1.499 pessoas, onde foram investidos R\$ 86.136, 00 (oitenta e seis mil e cento e trinta e seis reais), sem contar com as aldeias Guarani dentro da TI Kaingang Nonoai.

técnicos das prestadoras de serviços de ATER). Além disso, o Delegado Federal do MDA no Estado, afirmou categoricamente que a política do Ministério para os indígenas é o PRONAF, na qual existem recursos disponíveis, mas não o acesso por parte deles. Mais uma vez a racionalidade acumulativa (ocidental) se coloca na relação com a racionalidade distributiva (indígena), cuja produção não é voltada para o mercado, portanto inadequada, mas ao mesmo tempo imutável para aquele que elabora a política.

Tendo em vista, o insucesso na negociação entre o Governo do Estado e a União, ao final do ano de 2011, foram destinados recursos do orçamento do Estado, através da SDR, no valor de R\$ 250.000,00 (duzentos e cinquenta mil reais) para investimento em ações de segurança alimentar e geração de renda nas comunidades indígenas. Após inúmeras negociações, marcada por disputas desiguais e interesses diversos, a atual gestão do governador Tarso Genro (2011-2014), do Partido dos Trabalhadores, garantiu a implementação do seu primeiro programa destinado aos coletivos indígenas²⁷².

O esforço do exercício antropológico, desse capítulo, foi desvendar em parte essas contradições das múltiplas esferas que estão em jogo, na relação do Estado (e suas respectivas instituições e políticas públicas de etnodesenvolvimento) e os coletivos Guarani.

Segundo Cardoso de Oliveira (1990), na meso esfera, ou seja, no espaço de ação do Estado é onde se procura articular, ou pelo menos compatibilizar, os valores particularistas dos coletivos indígenas (da micro esfera), com os valores universalistas, humanistas (da macro esfera). Torna-se, portanto, um espaço privilegiado para a própria investigação antropológica, por revelar as situações de conflito, envolvendo diversos atores sociais, incluindo indígenas, instituições, mediadores sociais, quando está em pauta a negociação de pontos de vistas culturais.

²⁷² Conforme tive a oportunidade de acompanhar a discussão do projeto na **Tekoa Koenjù**, no mês de novembro de 2011, houve uma crítica por parte da comunidade, traduzida pela liderança política, quanto ao seu atraso, uma vez que para a inclusão de ações de segurança alimentar, como no caso apoio às roças anuais, estava em descompasso com o período agrícola vigente.

CAPÍTULO 6

TRAJETÓRIAS GUARANI, VIVÊNCIAS DO MBYA REKO

No capítulo anterior, o relato da experiência dos Guarani com políticas públicas de etnodesenvolvimento no Estado, nos permitiu compreender como essas foram apropriadas por eles, ou seja, como se estabeleceram “relações interétnicas dialógicas” (Cardoso de Oliveira, 2000b), de maneira que pudesse contemplar ou, pelo menos, satisfazer algumas das suas necessidades, na busca pela realização do seu **Mbya reko**.

Especificamente, no projeto de ATER Guarani, os Guarani expressaram que essa busca passa pelo próprio fortalecimento do seu sistema cultural, articulados pelo cacique-geral, figura que ocupou a posição na “comunidade de comunicação e argumentação interétnica” (Cardoso de Oliveira, 2000b).

Essa postura tanto delimitou o lugar e a contribuição da ATER, nesse processo, quanto apontou algumas das táticas Guarani, entre outras, sendo reiterada a **opy** como um dos seus aspectos fundante nessa busca. Todavia, não foi desconsiderada a autonomia de cada uma das comunidades na definição de suas próprias táticas. Neste sentido, coube a ATER promover a discussão em cada uma delas, na qual não se restringiu somente às terras demarcadas, mas a toda e qualquer ocupação independente da posse e/ou controle por parte dos Guarani.

Uma questão que ainda merece ser objeto de reflexão antropológica é a situação de conflito entre as esferas (macro, meso e micro) que pode ocorrer justamente quando a ação indigenista (e suas políticas públicas) parte da premissa que cada área indígena é uma unidade social dada, cujas relações sociais configurariam uma coletividade e/ou comunidade, capaz de elaborar um projeto comum²⁷³. Isto não quer dizer que o projeto de uma “comunidade indígena” não possa contemplar a heterogeneidade e os diferentes interesses dos grupos locais que a compõe, mas, em muitas situações, esse “desencontro de tradução” se dá quando os mediadores ou agentes financiadores das políticas públicas acionam essa ideia de “coletividade”, atribuindo a ela a responsabilidade sobre a sua execução (ainda mais quando as metas não são alcançadas e/ou executadas).

²⁷³ Tema também levantado por Mura, 2005; Azanha, 2005; Matos, 2007 e Pissolato, 2007.

A experiência etnográfica na **Tekoa Porã** nos permite compreender as relações sociais entre os Guarani, mas sem deixar de considerar sua dimensão extra-local. Não se trata de um estudo do parentesco Guarani, mas através dessa compreensão da dinamicidade do processo de coletivização das redes societárias que coabitam dentro da mesma área indígena, nos permite entender como se dá as relações e interações entre os diversos coletivos que são englobados pela noção de “comunidade indígena”.

Assis (2006) afirma que **mborayu rapytarã** [reciprocidade], generosidade é um valor central e explícito na sociedade Mbyá-Guarani. Para tanto, esse valor norteia as próprias relações dos Mbya com seus afins, o que permite as interações entre grupos locais, organizando pessoas e grupos em vários âmbitos, não somente do parentesco.

Na língua guarani, **jopói** significa reciprocidade de pessoa para pessoa ou a singularidade da mão estendida e aberta ao outro, e **potirõ** se refere a uma reciprocidade coletiva, traduzida literalmente “de todas as mãos”²⁷⁴. Todavia, a reciprocidade como o princípio orientador das relações sociais, não é um estado em si, mas uma busca a se refazer a cada momento (Melià, 1990; Melià e Temple, 2004).

Para tanto, as relações que se estabelecem entre os Guarani e/ou famílias dentro de um mesmo grupo local ou entre grupos locais distintos podem ser relações de reciprocidade, positiva ou negativa, levando em conta a autonomia das unidades domésticas e a própria dinâmica do seu processo de coletivização.

Não se pode deixar de considerar outros valores que são apontados pelos Guarani como importantes nas suas relações, ou seja, o respeito [**nhembojerovia**] como uma atitude apropriada para sua convivência (Heurich, 2011), e o comportamento doce como modo de se relacionar com os outros, permitindo-lhes o afastamento da animalidade e o seu ingresso no domínio da divindade (Tempass, 2010).

²⁷⁴ Ferreira e Morinico (2008) ao analisarem a prática que os não-índios consideram como mendicância de mulheres Mbya Guarani, no centro da cidade de Porto Alegre, apontam que se trata do **poraró**, isto é, esperar o troquinho (**pó**= mão; **aró**= esperar). Tradicionalmente, a prática do **poraró** se constitui numa forma cotidiana das famílias se relacionarem comunitariamente, cujas relações são orientadas pelo princípio da reciprocidade. Por exemplo, na **Tekoa Porã** quando chegava um Guarani e/ou família de visitantes na casa de alguém, era servido o chimarrão e caso estivesse sendo feita alguma refeição também era compartilhado o alimento. Para tanto, o **poraró** atual, ou seja, esperar troquinho no centro de Porto Alegre, constitui uma forma de apropriação dos Mbya no meio urbano, configurando-se em um processo de indigenização, como uma forma cultural híbrida.

Num determinado período, a reciprocidade positiva ou negativa pode estar mais em evidência, cuja sequência de fatos vivenciados na **Tekoa Porã** que ora serão relatados revela esse processo.

A partir de trajetórias Guarani (e a tessitura das suas redes sociais) também se busca demonstrar como a com-vivência (estar junto) dentro de um mesmo território, passa pela busca em si dessa reciprocidade e do consenso interno. Essa questão se torna ainda mais evidente quando está em jogo a construção de um projeto de comunidade e/ou que contemple a heterogeneidade desse “coletivo”. As trajetórias revelam vivências do **Mbya reko**, ou a busca pela sua realização, como forma do bem estar, daquilo que pode ser traduzido como desenvolvimento Guarani.

6.1. Pete’i Tekoa, Mokoï Kuéry [Uma aldeia, dois coletivos]

Alguns estudos pré-coloniais apontam que a organização social Guarani está estruturada em quatro níveis principais, abrangendo espaços definidos: no primeiro nível, a família extensa [**teÿ y**]; em segundo nível, o conjunto de casas que acolhem essas famílias extensas, ou seja, a aldeia; em terceiro nível, o conjunto de aldeias que estão inseridas dentro de um território [**tekoa**]; e, por fim, o quarto nível, o conjunto de aldeias que forma uma região ou província [**guará**] (Soares, 1997).

Desde Schaden (1962), a família extensa foi considerada como a unidade social básica, ou seja, a unidade de produção econômico-religiosa e política, compreendendo o casal, as filhas casadas, genros e a geração seguinte, caracterizada pela co-residência matrilocal e uxorilocal (o noivo deixa a casa dos seus pais e passa a viver no lugar em que vive a sua esposa, prestando obediência aos sogros).

Uma família extensa [**joapyguá**]²⁷⁵ é constituída por vários casais nucleares e seus filhos [**joegua’í**], que estão ligados por relações de filiação ou descendência a um casal de antigos, denominados de **tcheramoi** [nosso avô] e **tchedjaurÿi** [nossa avó] (Bartolomé, 2009; Mello, 2001).

²⁷⁵ Bartolomé (2009) traduz a palavra **joapyguá** como “aqueles que estão ou pertencem a um mesmo lugar”, sendo que essa modalidade nominativa para referir-se a grupos de parentela é denominada por outras parcialidades Guarani como **ty’y**.

Historicamente, a literatura etnológica apontou que em termos da dispersão geográfica dos Mbya, cada família extensa ocuparia uma determinada localidade, representada por uma figura masculina como liderança política. Do ponto de vista da forma da sua organização sociopolítica, dificilmente, duas famílias extensas coabitariam no mesmo espaço, uma vez que uma das lideranças de uma família teria que ficar subordinada a outra (Assis e Garlet, 2004; Assis, 2006).

Estudos contemporâneos junto a coletivos Guarani têm demonstrado o contrário, ou seja, a coabitação de uma ou mais famílias extensas ampliadas numa mesma **tekoa**, que se denominou de **kuéry** [plural, coletivo]²⁷⁶ que, constantemente, é submetida a processos de estruturação e desestruturação, devido ao dinamismo e a mobilidade dos grupos e/ou pessoas que a integram (Bartolomé, 2009).

A noção de **kuéry** refere-se a esse processo dinâmico de coletivização dos grupos de parentelas que podem ter como referência tanto um lugar (X **pyguá kuéry**) como uma pessoa em particular (Y **revegúá kuéry**) (Gobbi, 2008; Heurich, 2011).

Partindo da concepção das relações sociais Guarani como rede, a família extensa se constituiu por laços de consanguinidade, tornando-se ampliada à medida que outras famílias se associam a ela por relações de afinidade²⁷⁷. Neste sentido, também deve se considerar que a rede societária Guarani se expande sobre o seu território tradicional, uma vez que os parentes são muitos e estão em muitos lugares (local e supra-local) e sempre se pode buscá-los²⁷⁸ (Pissolato, 2007).

Minha chegada para residir na aldeia acabou coincidindo com a proposta do NIT/UFRGS para a realização de um estudo de caso do projeto intitulado “Apoio ao Fortalecimento das Políticas Públicas dos Índios Guaranis na Região Transfronteiriça- Brasil, Argentina e Paraguai”, na qual participei como pesquisadora-colaboradora²⁷⁹. Em termos

²⁷⁶ Esse termo foi proposto por Assis, 2006. Para o caso da RI **Pindo Mirim** e da TI **Jataity** (ver Tempass, 2005; Gobbi, 2008 e Heurich, 2011).

²⁷⁷ Segundo Mello (2006), parentes de sangue [**uguyretarã**] são chamados de **tcheretarã** e aqueles ligados por relações de afinidade chamam-se de **tchetovadjá**. Esse último termo também pode ser utilizado para se referir aos cunhados homens ou por um homem ao referir-se ao ex-marido da esposa.

²⁷⁸ Já para Mello (2006), entre os Guarani, a distância espacial entre parentes produz um distanciamento que se reverte em aliança potencial.

²⁷⁹ O presente projeto foi desenvolvido em cooperação entre diversas universidades e instituições dos três países, através de recursos oriundos da *Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo* (Silva, 2009). A partir da realização de um diagnóstico sobre o acesso dos Guarani às políticas públicas e direitos a cidadania, o objetivo do projeto era buscar a integração entre as políticas nesses países, devido a sua mobilidade e as implicações da sua transnacionalidade. No Brasil, esse projeto foi coordenado pela Universidade Católica Dom Bosco, em Campo Grande, sendo que no Rio Grande do Sul foram realizados dois estudos de caso, na

metodológicos, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com cada chefe de família, cujos dados sobre a composição das unidades domésticas me permitiram iniciar o levantamento das suas genealogias.

O objetivo era conhecer as famílias que residiam na **Tekoa Porã**, sem a pretensão de realizar um estudo do parentesco Guarani. Tomando isso como referência, primeiramente fui compondo as redes societárias, partindo da etno-genealogia (Viveiros de Castro, 1986), ou seja, das categorias de parentesco acionadas pelos próprios Guarani, mas que sempre me foram ditas em português. Isso não foi uma tarefa nada fácil, pois, em algumas situações, afirmavam que uma determinada pessoa era irmão, e quando perguntava novamente, por exemplo, respondia: “não é irmão de sangue, é um primo distante”. Além disso, no levantamento genealógico se buscou registrar tanto os parentes que residiam ou não na **Tekoa Porã**, conforme era referido pelos Guarani, sendo uma constante a indicação dos diversos lugares por onde se têm parentes, abrangendo outros Estados e países. Outro desafio era o fluxo de circulação de pessoas na aldeia, ou seja, a entrada e saída de pessoas e/ou famílias. Neste sentido, a partir de uma visão sincrônica, nos permitiu apreender a variação em termos demográficos e do processo de mobilidade e dinamicidade das redes.

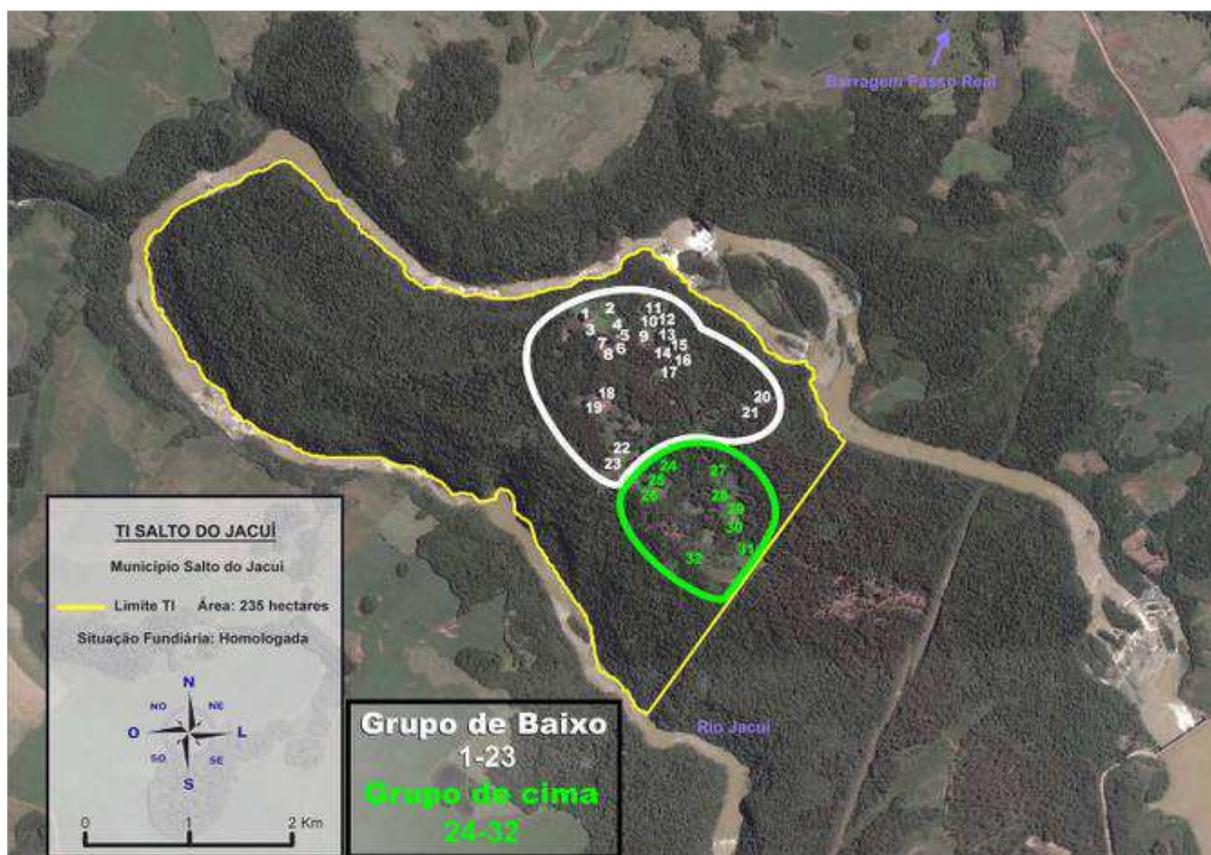
Aos poucos foram sendo desveladas as redes societárias que compunham a **Tekoa Porã**, articuladas em torno a duas pessoas em particular: **Ara Miri reveguá kuéry** e **Karai Iapuá reveguá kuéry**. Todavia, não se pode deixar de apontar a existência de famílias e/ou Guarani que não estão ligados a um ou outro **kuéry**.

Os processos de coletivização articulados em torno de **Ara Miri** ou **Karai Iapuá**, não somente se constituía pelas relações de consanguinidade, mas de afinidade²⁸⁰, envolvendo o compartilhamento seja do assento do fogo [**tataypy rupa**], do pátio [**oka**], do ritual na **opy** ou de outras atividades sociais.

Em termos da ocupação espacial da área, existe uma definição quanto à localização das unidades residenciais, ou seja, as famílias que compõe um mesmo **kuéry** residem próximas entre si.

Tekoa Porã e no ABE Irapuá, município de Caçapava do Sul. Especificamente, na **Tekoa Porã**, a pesquisa foi coordenada pela antropóloga Carolina Schneider Comandulli, com o apoio dos pesquisadores Bruno Nascimento Huyer e Orivaldo Nunes e do líder guarani Santiago Franco.

²⁸⁰ A afinidade é uma estratégia relacional que permite interações entre os grupos locais, não só ao nível do parentesco, mas englobando os demais fenômenos sócio-políticos e rituais (Viveiros de Castro, 2002).



| | | | |
|----|------------------|----|----------------------|
| 1 | Vitória Benitez | 17 | Marinês Natalício |
| 2 | Cirilo Benitez | 18 | Luiz Mariano Benitez |
| 3 | Diego Duarte | 19 | Amancio Benitez |
| 4 | Elza Ortega | 20 | Dionísio Benitez |
| 5 | Posto de Saúde | 21 | Júlio Mariano |
| 6 | Escola | 22 | Eusébio Lopez |
| 7 | Antonio Bogado | 23 | Leandro Franco |
| 8 | Valdir Mariano | 24 | Vitoriano Benitez |
| 9 | João Silveira | 25 | Alexandre Campo |
| 10 | Opy | 26 | Vitória Ortega |
| 11 | José Fernandes | 27 | Jorge Gimenez |
| 12 | Anísio Natalício | 28 | Neuza Ortega |
| 13 | Fábio Benitez | 29 | Marcelina Esquivel |
| 14 | Augusto Benitez | 30 | Opy |
| 15 | Luiz Natalício | 31 | Pedro Benitez |
| 16 | Júlia Natalício | 32 | Cipriano Campo |

Figura 7- Croqui da distribuição espacial das unidades residenciais na **Tekoa Porã**. Elaborado pela geógrafa Rafaela Biehl Printes. Fonte: Silva, 2009.

De acordo com a própria categorização dos Guarani, de um ou outro **kuéry**, “o grupo de baixo” está situado mais próximo ao centro da aldeia e, o “grupo de cima” na área localizada mais na entrada da aldeia (sentido cidade-aldeia). Por nossa observação constatou-se que a chegada de novos Guarani e/ou famílias nucleares na aldeia ocorria o mesmo padrão de ocupação, ou seja, a proximidade entre os seus parentes e/ou afins, seja residindo junto a

uma determinada unidade residencial ou pela construção improvisada de casas com lona preta. A própria dinamicidade das relações também resulta em mudanças residenciais dentro da aldeia.

Nem todos os parentes do mesmo **kuéry** compartilham do mesmo assento do fogo ou do mesmo pátio, porém isso ocorre com determinados **joegua'i**, que integravam uma rede mais ampla. Heurich (2011) afirma que não há uma ênfase na comensalidade, ou seja, não são parentes por comerem juntos ou compartilharem do mesmo fogo.

O compartilhamento do ritual na **opy** se dava entre os Guarani do mesmo **kuéry** que, como será analisado mais adiante, a existência de duas casas de rezas na mesma aldeia ocasionou uma série de conflitos e rivalidade entre ambos.

Por outro lado, havia atividades que tinham a participação de Guarani, de ambos os **kuéry**, como mutirões²⁸¹ (construções, roças), reuniões, jogos de futebol, festas. Essa última, entendida como uma forma de reciprocidade entre todos da comunidade, sendo também uma forma de legitimidade do prestígio da própria liderança política.

6.2. Ser líder Guarani

A autonomia dos grupos domésticos resulta no caráter fluído e móvel do líder político Guarani²⁸², uma vez que todo chefe de família é sempre um líder potencial. Neste sentido, há uma instabilidade constante da liderança política, uma vez que cada grupo doméstico e/ou família extensa ampliada [**kuéry**] pode ter como referência ou articular alianças políticas em torno da figura de uma pessoa em particular (Gorosito Kramer, 1982 e 2006).

Um líder político, além do dom da oratória, constrói seu prestígio social, a partir da sua capacidade de acumulação e distribuição, sendo está última, o que lhe permite o aumento do seu poder. Para tanto, o líder é o que mais dispõe de bens materiais, tendo em vista, a própria intervenção da estrutura de poder no sistema de produção e circulação, porém cabendo-lhe a imediata redistribuição como garantia da manutenção da sua posição, o que acaba vivenciando um ciclo contínuo e circular de enriquecimento e empobrecimento. Ora, se

²⁸¹ Schaden (1962) afirma que o puxirão ou mutirão entre os Guarani é uma expressão da solidariedade de um grupo de vizinhança ou de um grupo local.

²⁸² Sobre o aspecto dinâmico da liderança política entre os **Pai-Tavyterã** [Kaiowa Guarani], ver Schmundt, 1997.

o incremento do prestígio do líder político está na sua capacidade de manipulação do seu grupo doméstico, que funciona como uma unidade de distribuição e consumo, seu poder se incrementa na medida em que também atrai outros afins, cuja legitimidade enquanto líder está condicionada a sua generosidade e desprendimento com o todo (Gorosito Kramer, 1982).

Desde Pierre Clastres (1990), os Tupi-Guarani representam uma “sociedade contra o Estado”, ou seja, quando havia a imposição do poder político da autoridade dos chefes, entrava o apelo dos profetas, resultando no abandono da estrutura e do sistema de normas da sociedade. Neste sentido, as migrações tinham como propósito a afirmação da religião, concomitantemente, ao processo de negação do social e a reação ao surgimento de chefes. Salvo que a tese de Clastres está enraizada na centralidade da religião Guarani, através da compreensão da sua busca da Terra sem Males, para fins de nossa análise, o que deve ser considerada é a concepção de que a liderança política Guarani não dispõe de nenhuma autoridade ou poder de coerção, cabendo-lhe o papel de resolver os eventuais conflitos que possam surgir, enquanto um pacificador.

Cabe a liderança política a tarefa constante da produção de consenso, cuja falha na sua conduta pode ocasionar tanto o abandono dos seus apoiadores quanto a sua própria substituição (Gorosito Kramer, 2006).

Entre os Guarani, a **Tekoa Porã** sempre foi apontada como o local onde residiu Juancito, uma das mais importantes lideranças político-religiosa no Rio Grande do Sul. Ao longo da sua trajetória, exerceu a função de **mburuvicha** [cacique] e **karai opygua**.

Desde minha primeira visita a TI e nas diversas conversas com os Guarani sobre Juancito, lhe era atribuído a característica de uma liderança bastante rígida que exigia, daqueles que morassem na mesma aldeia, o cumprimento de regras e comportamentos, conforme a sua experiência e entendimento sobre a vivência do modo de estar Guarani. Juancito era lembrado por sua postura em manter uma relação controlada e distante com os **jurua kuéry**, como vimos anteriormente, motivo que desencadeou sua caminhada da Argentina ao Brasil. Não admitia “o que vinha junto com os **jurua kuéry**”, ou seja, a escola, a instalação de energia elétrica, a construção de casas no modelo dos não-índios, etc.

Juancito, ao lado de sua esposa Doralice Almeida, vivia na **opy**²⁸³ e tinham somente um filho, Candino de Oliveira²⁸⁴. O pai atribuiu ao filho o papel de **xondáro ruvicha**, ou seja,

²⁸³ Segundo **Vhera Poty**, um **karai opygua** é sempre acompanhado por uma esposa.

como auxiliar nas relações políticas, principalmente, na relação com os não-índios, permitindo-lhe a sua caminhada enquanto liderança religiosa²⁸⁵, mesmo que mantivesse também a de liderança política.

Com a morte de Juancito, seu filho não manteve sua posição enquanto liderança política, principalmente, pelo uso de bebidas alcoólicas²⁸⁶. Ainda por escolha do próprio Juancito, Maurício Messa assumiu o papel de cacique, e repassou a função que exercia de agente indígena de saúde ao seu filho Candino.

No final de 2008, Candino foi morar em Santa Catarina, juntamente com sua mãe, esposa e filho(a)s, onde reside sua sogra, sendo um dos motivos apontados, a busca por um tratamento com um **karai** para deixar de fazer uso de bebidas alcoólicas²⁸⁷. Logo em seguida, Anuncio Benitez, cunhado de Juancito, também foi com sua esposa Lúcia e neto(a)s morar na TI **Tekoa Porã**/Barra do Ribeiro, para viver junto com seu filho Fernando²⁸⁸. Do grupo da parentela de Juancito somente permaneceu na **Tekoa Porã**, as famílias articuladas em torno da sua cunhada **Ara Miri**.

Maurício permaneceu como cacique durante o período de março de 2006 a outubro de 2007 quando, juntamente com sua família saiu da **Tekoa Porã**²⁸⁹, cujo motivo apontado por alguns Guarani foi pelo seu descontentamento sobre a decisão pela implantação da escola²⁹⁰.

²⁸⁴ Juancito teve uma filha no seu primeiro casamento que também co-residiu na **Tekoa Porã**.

²⁸⁵ Gorosito Kramer (2006) afirma que o líder religioso não possui funções políticas, pois exerce o papel de mediador entre homens e deuses, impedindo sua manifestação em espaços interétnicos, incluindo o seu pronunciamento na língua não-indígena. A sua relação com os líderes políticos se estabelece através da orientação da sua conduta e garantia das condições de harmonia espiritual.

²⁸⁶ Em 1999, Candino de Oliveira assumiu como conselheiro Guarani no CEPI, representando a **Tekoa Porã**, na qual era demandado para participar de reuniões e eventos fora da aldeia. Me recordo do IV Fórum da Cidadania dos Povos Indígenas do CEPI, realizado em Viamão, no ano de 2003, quando juntamente com Ignacio Kunkel tive que buscar Candino que estava alcoolizado, caído na beira da estrada, cuja postura gerou uma série de comentários entre os demais conselheiros Guarani. Frente a essas situações, foi substituído por Maurício Messa, indicado por Juancito. Na tentativa de enfrentamento ao uso de álcool, Candino foi hospitalizado em Porto Alegre, mas abandonou logo em seguida o tratamento.

²⁸⁷ Em janeiro de 2011, Doralice, em visita ao Salto do Jacuí, comentou que ela e sua família estavam mudando-se para a TI **Biguaçu**/SC, pois Candino estava doente, em função do uso de bebida alcoólica, onde permaneceriam por três meses para realização de um novo tratamento com o **karai** Alcindo Moreira.

²⁸⁸ Fernando, mais conhecido entre os Mbya como Kambito, faleceu em outubro de 2011, no município de Torres, atropelado por um ônibus, quando andava de bicicleta embriagado pela rodovia.

²⁸⁹ Maurício Messa constituiu uma aldeia nos fundos da TI **Jatai'ty**/Viamão, denominada de **Arakua** [conhecimento, inteligência].

²⁹⁰ Outro motivo relatado foi o envolvimento de Maurício Messa numa relação extra-conjugal com outra Guarani residente na aldeia.

Karai Miri assumiu o lugar de Maurício Messa, sendo a pessoa que articulou junto aos não-índios a vinda da escola indígena²⁹¹, mesmo que não tivesse sido construído um consenso entre os Guarani na aldeia.

Karai Miri nasceu em Santa Catarina e ao completar 14 anos de idade, seu pai lhe mandou para Argentina, pois não queria que ele constituísse uma família tão jovem. Quando tinha 16 anos, seu pai e sua mãe morreram, ambos alcoolizados e congelados pelo frio na TI **Nhum Porã**/Maquiné.

Passado um período, foi morar na mesma TI e, segundo ele, seu primo lhe “apresentou a bebida alcoólica”. Casou-se com a irmã do cacique Avelino Gimenez e teve três filhos, mas sua primeira esposa quis a separação devido ao fato de **Karai** fazer o uso constante do álcool. A partir disso, decidiu caminhar para Salto do Jacuí, onde vive a onze anos, casando-se novamente com **Ywá** (filha de **Karai Iapuá**) que já tinha duas filhas do seu primeiro casamento.

Quando cheguei à aldeia, em agosto de 2009, **Karai Miri** exercia o papel de cacique, agente indígena de saneamento e coordenador do Grupo de Canto e Dança **Tekoa Porã**.

Aos poucos, nas conversas com **Karai Iapuá**, ele demonstrava a sua insatisfação em relação à atuação do seu genro como cacique: “Ele (**Karai Miri**) é muito parado e a comunidade não está contente”. O significado de “estar parado” era a falta de articulação com o externo, ou seja, a busca por parceiros para garantir o atendimento das demandas que eram feitas pelos demais. Percebi que **Karai Iapuá** iria assumir o papel de liderança política, fato esse confirmado em novembro de 2009.

Segundo informações dos Guarani, **Karai Iapuá**, numa das reuniões na comunidade, expôs o seu descontentamento sobre a atuação do cacique, mas afirmando que era também dos demais, o que sem gerar qualquer tipo de discussão, fez com que **Karai Miri** deixasse o cargo ao sogro.

Karai Iapuá nasceu na TI Guabiroba, município de Benjamin Constant do Sul/RS, aonde permaneceu até os nove anos de idade, mas permaneceu por 17 anos longe do convívio na aldeia com seus parentes.

²⁹¹ Mais detalhes sobre o tema ver Bergamaschi, 2005.

Ao longo de 13 anos, trabalhou como mão-de-obra no “soque da erva-mate”²⁹² e, segundo **Karai**, conheceu muito sobre o sistema do **jurua**: “alguns afirmam que não sou índio puro, por que entendo a língua portuguesa e adotei algumas práticas dos **jurua**”. Cansado do trabalho pesado nos ervais e nas lavouras, retornou para a TI Guarita.

Aos 26 anos, casou-se e teve seis filhos: três mulheres (Rosalina, Letícia e Cristina) e três homens (Anísio, Adélcio e Márcio)²⁹³, cujo matrimônio perdurou por 17 anos.

Karai Iapuá recordou-se da primeira vez que esteve na capital do Rio Grande do Sul: a rodoviária era ainda toda de chão batido e, na guarita central, pernoitou junto com outros Guarani. Estava indo para a TI **Jataity**, onde havia somente duas famílias residindo. Segundo **Karai**, os Guarani viviam também nas TIs Guarita, Guabiroba e Pacheca, “somente depois que os Guarani começaram a vir da Argentina”.

Karai veio para Salto do Jacuí, no ano de 1997, quando somente residia a família extensa de Juancito, chegando à mesma época que **Karai Miri**. Depois que decidiu permanecer na área, trouxe sua mãe Quirina (aproximadamente 90 anos), seus irmãos (Júlia e Júlio Mariano), filho(a)s e neto(a)s. Atualmente, é casado com Karina, uma menina de aproximadamente 17 anos, que foi abandonada por outro Guarani grávida, na qual ele cria Sabrina como sua filha.

Seu pai, que faleceu com 115 anos, lhe falou que ele tinha sido enviado para essa terra para trabalhar com a cura de pessoas, tanto Guarani como **jurua** e, a partir disso iniciou essa caminhada. Segundo ele, “têm pessoas que já não é possível fazer mais nada, pois vieram pré-destinadas para passar por aquilo” (referindo-se a alguma doença).

Inegavelmente, **Karai Iapuá** sempre foi apontado e reconhecido entre os Guarani como um **karai**²⁹⁴, com habilidades e dons para tratamentos xamânicos²⁹⁵, principalmente, com o uso de ervas.

²⁹² **Karai Iapuá** relatou a localidade de Sete Léguas, município de Venâncio Aires, caracterizado pela quantidade imensa de ervais, onde alguns Guarani constituíram aldeias e trabalhavam como mão-de-obra.

²⁹³ Adélcio é o único filho de **Karai Iapuá** que não reside na **Tekoa Porã**, vivendo na TI Biguaçu/SC. **Karai** também tem um filho adotado (correspondendo a neto) que reside junto a sua unidade domiciliar.

²⁹⁴ Também denominado de **ipaeje vaé** [curador, feiticeiro]. **Karai Iapuá**, após assumir a função de cacique, diminuiu seus atendimentos de saúde, inclusive, repassando-os a outro na **Tekoa Porã**.

²⁹⁵ Geralmente, quando um(a) Guarani tem alguma enfermidade, faz uma consulta ao **Karai**, ou seja, apresenta-se a ele, para saber o tipo de enfermidade e, se deverá realizar um tratamento com o **karai** ou com os **jurua** (referindo-se aos profissionais da área da biomedicina). Mais detalhes sobre o tema, ver Ferreira, 2001.

Ara Poty me contou que seu filho **Karai Tataendy** não gostava de ir ao hospital, porque quando pequeno, ficou internado durante treze dias, no município de Ijuí/RS. Segundo ela, **Karai** teve um problema na perna e não podia andar, mas lhe deram dois diagnósticos biomédicos: o primeiro como apendicite, inclusive, o encaminhando para uma cirurgia; e o segundo como artrite. **Karai** se submeteu ao tratamento do **jurua**, retornou para aldeia, sem nenhuma melhora, mas com a prescrição para realizar sessões de fisioterapia. **Ara Poty** decidiu levá-lo “para se apresentar” ao **Karai Iapuá** que, após três sessões, tirou uma pedra do joelho e duas da “cabeça da perna”. Conforme o diagnóstico de **Karai Iapuá** se tratava de **itaja**, ou seja, o fato de **Karai Tataendy**, principalmente, com a chegada do verão, ir pescar todos os dias e tomar banho nas piscinas que se formam junto a Cascata do Saltinho, pulando e gritando em meio às pedras, desencadeou essa reação.

Outro relato feito por **Ara Poty** sobre a eficácia dos tratamentos de **Karai Iapuá** foi à situação vivenciada por um dos operários que veio construir as casas na aldeia, que tinha um problema no joelho e que, durante anos, recorreu a inúmeros tratamentos terapêuticos. Durante a empreitada de construção, o operário conheceu **Karai Iapuá**, que através do diagnóstico, fez o tratamento, que resultou na sua cura.

Outra situação, foi a da médica contratada para trabalhar na aldeia que, comentou que não estava dormindo a noite, e quando chegava pela manhã tomava muito chimarrão e fumava para manter-se acordada, o que era visivelmente identificado pelos tremores das suas mãos. Eu a sugeri que se apresentasse ao **Karai Iapuá** que, segundo ela, lhe repassou algumas ervas e que estavam dando bons resultados.

Além disso, constantemente, **Karai Iapuá** era procurado pelos Guarani da TI **Ka’aguy Poty**, inclusive, onde residiu sozinho por um tempo, logo em seguida a vinda das famílias para área, mas acabou retornando para o Salto do Jacuí.

Numa de nossas conversas, **Karai Iapuá** me contou sobre os conflitos de interesses com os **ponge**, no município de Salto do Jacuí. Segundo ele, ainda na época que Candino era **xondáro ruvicha**, algumas lideranças Kaingang foram até a aldeia pedir autorização para a retirada de espécies vegetais que lhe permitissem a confecção do seu artesanato e, conseqüentemente, a obtenção de dinheiro para as famílias que se encontravam acampadas próxima dali. Segundo **Karai**, os Guarani ficaram apreensivos, devido essa proximidade com o acampamento, mas enfaticamente negaram qualquer tipo de aproximação e/ou relação.

Karai afirmou que para os Guarani, assim como a relação com os não-índios, com os Kaingang também deveria ser controlada, principalmente, com base na sua própria experiência vivida nas TIs Guarita e Cacique Doble, onde coabitavam na mesma área. No caso da **Tekoa Porã** apontou que, durante um período, a cesta básica era entregue pela FUNAI no acampamento Kaingang do Horto Florestal e, resultava no repasse de um menor número de cestas do que o registro oficial das famílias Guarani. Outra questão apontada como um problema referia-se ao compartilhamento da mesma equipe de profissionais de saúde que, segundo **Karai**, era exclusivamente contratada para o atendimento das famílias Guarani, mas por decisão do MPF passou a atendê-los duas vezes por semana. Por outro lado, nesse jogo de disputas, inclusive, pela conquista de espaços e aliados junto a instâncias de poder, **Karai** comentava que “nem todos que estavam acampados era realmente **ponge**, sendo a maioria **jurua**”.

A experiência de **Karai Iapuá** na relação com os não-índios e, conseqüentemente, o seu domínio da língua portuguesa²⁹⁶, mesmo não sendo alfabetizado, o legitimavam enquanto liderança política, permitindo sua circulação nos espaços de contato interétnico²⁹⁷, conquistando aliados e recursos a ser distribuído entre os demais Guarani na **Tekoa Porã**.

Apesar das constantes declarações a respeito dos Kaingang, **Karai Iapuá** estabeleceu uma forte relação com Albertina Rosana Dias, mais conhecida como Beth, que é filha de mãe Kaingang e pai Guarani, nascida no município de Cacique Doble/RS. Atualmente é aposentada como servidora da FUNAI, onde durante anos atuou na TI Guarita, ao lado do chefe de Posto, um Kaingang, com quem foi casada e teve filhos.

Albertina veio para Salto do Jacuí, aliando-se ao movimento político dos Kaingang pela retomada da TI Borboleta, na qual alguns dos seus parentes são descendentes. Durante seis anos, esteve casada com Abílio Padilha (cacique da TI Borboleta): seu filho Luiz Adriano Dias Sales tornou-se professor Kaingang na Escola Estadual Indígena Almerinda de Mello (acampamento do Horto Florestal e área da Júlio Borges), e ela foi assessora do seu marido, durante a sua gestão como Secretário Municipal de Trabalho e Ação Social. Com o fim do seu relacionamento, Albertina iniciou uma aproximação aos Guarani, que considera “como parentes”, ao mesmo tempo, que começou a organizar famílias Kaingang que vivem no meio

²⁹⁶ Nos últimos anos tem sido crescente o número de caciques jovens nas aldeias, representando os interesses de sua comunidade, cujo domínio da língua portuguesa tem sido uma característica indispensável para o desempenho dessa função, visando o estabelecimento da relação com os não-índios e uma forma de luta pela garantia dos seus direitos.

²⁹⁷ **Karai Iapuá** é conselheiro no CEPI a dois mandatos consecutivos.

urbano de Salto do Jacuí, aliando-se a uma liderança rival do seu ex-marido. Durante a sua atuação como Secretária Municipal de Mineração, Indústria, Comércio, Serviços, Turismo e Desporto²⁹⁸, Albertina começou apoiar mais intensamente **Karai Iapuá**, tanto nas relações com a Prefeitura Municipal, quanto com a FUNAI- Coordenadoria Regional de Passo Fundo²⁹⁹.

Mais intensas ficaram as suas relações, quando sua nora Kátia, professora de séries iniciais, conseguiu transferência, em março de 2010, para a Escola Indígena Guarani. Isso desencadeou um fluxo de visitas por parte de toda a sua família, incluindo Albertina, o marido (Adriano) e seu casal de filhos que, passaram a ser convidados aos eventos na comunidade. Entretanto, a permanência de Kátia na escola foi por um período muito curto³⁰⁰, mas fortaleceu os vínculos de amizade e de confiança com a parentela de **Karai Iapuá**.

Tal relação de proximidade com a família de Albertina foi questionada pelos demais Guarani, que os consideravam **ponge**, quando Kátia e seu filho buscaram atendimento no Posto de Saúde. A médica recém-chegada na aldeia os recebeu no consultório, justificando não poder cometer uma negligência médica. Ao final da consulta, falou para Kátia que ela e sua família deveriam buscar o atendimento nos dias destinados aos Kaingang, terça ou quinta, e, em caso de emergência procurar um posto de saúde ou o hospital da cidade. Kátia tentou explicar que estão morando na cidade e devido a conflitos com a liderança não fazem parte de nenhum dos grupos que recebem o atendimento da FUNASA. Adriano ao ouvir o comentário da médica, falou bem alto em frente ao Posto “agora existem regras”. Eu estava tomando chimarrão com alguns Guarani e acompanhei toda a situação, até a sua saída da aldeia. A equipe de saúde chamou **Karai Iapuá** para uma conversa, relatando o ocorrido, inclusive, seu posicionamento em não atender nenhum outro paciente que não fosse Guarani. O comentário dos Guarani que presenciaram os fatos foi de descontentamento em relação a presença deles

²⁹⁸ A gestão municipal de Salto do Jacuí (2009-2012) é uma coligação entre diversos partidos políticos, sendo o Prefeito Municipal Ilton Larri Costa filiado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) e a vice-prefeita Joice Zimmer filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT). Albertina Rosana Dias é filiada ao Partido Comunista do Brasil (PC do B) e permaneceu no cargo político até novembro de 2010.

²⁹⁹ Após a reestruturação da FUNAI, passou a ter a responsabilidade no atendimento dos coletivos Kaingang no Rio Grande do Sul.

³⁰⁰ Em janeiro de 2010, **Ara Poty** deixou o cargo de agente indígena de saúde, substituída por **Ywá** (filha de **Karai Iapuá**) e assumiu como professora Guarani responsável pela alfabetização de crianças. Como o genro de **Karai Iapuá** havia se mudado da TI Guarita para a **Tekoa Porã**, e já era professor Guarani vinculado a Secretária Estadual de Educação, foi necessário que se abrisse mais uma vaga na escola e, neste sentido, foi excluída uma vaga para professor não-indígena. **Ara Poty** trabalhou na escola somente até julho de 2010, por sua própria decisão.

(**ponge**) na aldeia. Numa das falas registrada: “agora vêm dois, daqui a pouco são muitos, vão querendo tomar o espaço dos Guarani”.

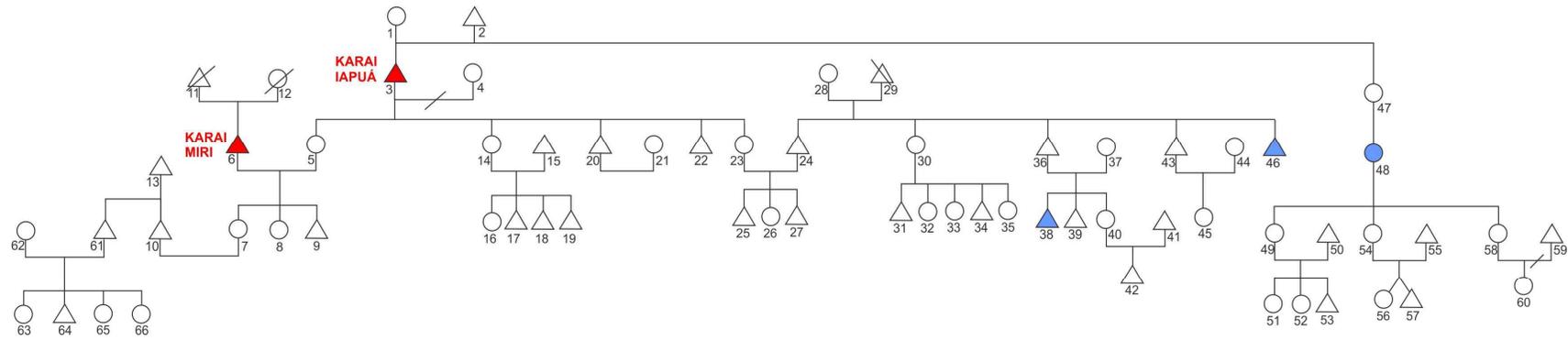
Inegavelmente as relações políticas, pessoais e institucionais de Albertina, contribuíram na garantia de algumas demandas dos Guarani: maior visibilidade frente ao poder local; construção do campo de futebol na aldeia; recursos para a realização da primeira festa alusiva ao Dia do Índio; aumento no número de cestas básicas e entrega direta através do servidor da FUNAI, entre outros.

Karai Iapuá demonstrava-se orgulhoso ao relatar essas conquistas, ao mesmo tempo, que sempre expressava as dificuldades em “contentar toda a comunidade” e o receio na instabilidade da sua função enquanto liderança política. Essa era uma constante, pelo potencial de qualquer outro Guarani, dentro ou fora do seu próprio grupo de parentela³⁰¹. Todavia, sem dúvida nenhuma, essa instabilidade era ainda maior pelo não-reconhecimento da sua autoridade por **Ara Miri reveguá kuéry**. Isto se devia a dois motivos principais: primeiro, pela reivindicação na anterioridade de ocupação da área e sucessão do cacicado pelo parentesco com Juancito sendo, por diversas situações, expressa por Jorge Gimenez (neto de **Ara Miri**) e, segundo, pela própria postura de **Karai Iapuá** (como será detalhado a seguir).

Logo que **Karai Iapuá** assumiu como cacique, nomeou como seu vice-cacique Pedro Benitez (casado com a neta de **Ara Miri**), dessa forma, com essa aliança política, buscando relações de reciprocidade com o outro **kuéry**. Entretanto, nem passado um mês da sua nomeação, Pedro foi substituído, pois havia saído para visitar seus parentes em Santa Maria.

Uma questão que merece ser destacada é que no grupo articulado em torno a **Ara Miri**, além de Pedro Benitez, o único chefe de família que poderia ser potencialmente uma liderança política (homem) é justamente seu neto Jorge, mas que não tem legitimidade e reconhecimento entre eles mesmos, pelo fato de também fazer o uso abusivo de bebida alcoólica. Como será analisado mais adiante, por duas situações, o grupo da parentela de **Ara Miri** buscou novamente essa aliança política entre os **kuéry** ou a própria substituição de **Karai Iapuá**, através da chegada de homens Guarani de fora, que se integraram ao grupo por meio do matrimônio com alguma das suas mulheres.

³⁰¹ Júlio Mariano, irmão de **Karai Iapuá**, morou na **Tekoa Porã**, até o mês de maio de 2010, mas por divergências entre eles, inclusive, disputa pelo cargo de cacique, foi com sua família morar numa aldeia próxima do município de Joinville/SC.



Legenda:

- △ - Homem
- - Mulher
- △/○ - Homem Falecido
- Mulher Falecida
- ┌──┐ - Casamento
- └──┘ - Filiação
- └──┘ - Separação
- - Não mora na Tekoa Porã

Levantamento Genealógico Karai Iapua reveguá kuéry .

Elaborado por: Mariana de A. Soares
 Arte Gráfica: Roseana C. Kriedt
 Dez/ 2011

| | | | | | |
|----|---------------------------|----|--------------------|----|----------------------|
| 1 | Quirina Natalício Mariano | 23 | Letícia Natalício | 45 | Nome Desconhecido |
| 2 | Augusto Benitez | 24 | Fábio Benitez | 46 | Adécio Natalício |
| 3 | Luiz Natalício | 25 | Edson | 47 | Júlia Natalício |
| 4 | Nome desconhecido | 26 | Scheila | 48 | Augustina Natalício |
| 5 | Rosalina Natalício | 27 | Michael | 49 | Márcia Natalício |
| 6 | José Fernandes | 28 | Vitória Benitez | 50 | Luiz Mariano Benitez |
| 7 | Beatriz | 29 | Nome Desconhecido | 51 | Jocélia |
| 8 | Marilú | 30 | Maria Rosa Benitez | 52 | Edinei |
| 9 | Narciso | 31 | Cirilo | 53 | Celima |
| 10 | Roberto Fernandes | 32 | Laura | 54 | Marinês Natalício |
| 11 | Pedro Venâncio Fernandes | 33 | Lucimara | 55 | Leandro Silveira |
| 12 | Maria Gonçalves | 34 | Pedro | 56 | Nome Desconhecido |
| 13 | Izidoro Brizuela | 35 | Samira | 57 | Nome Desconhecido |
| 14 | Cristina Natalício | 36 | Antonio Bogado | 58 | Neuza Natalício |
| 15 | Márcio | 37 | Norma Benitez | 59 | Marco |
| 16 | Nome Desconhecido | 38 | José | 60 | Letícia |
| 17 | Nome Desconhecido | 39 | Roberto | 61 | Armando Brizuela |
| 18 | Nome Desconhecido | 40 | Graziela | 62 | Iracema Benitez |
| 19 | Nome Desconhecido | 41 | Márcio | 63 | Claudia |
| 20 | Anísio Natalício | 42 | Marcelo | 64 | Diego |
| 21 | Vanessa | 43 | Márcio Natalício | 65 | Camila |
| 22 | Adilson Natalício | 44 | Nome Desconhecido | 66 | Karina |

Figura 8: Diagrama genealógico de **Karai Iapuá reveguá kuéry**.

6.3. Reuniões na Tekoa Porã

Nos domingos era uma prática ter reuniões [**nhemboaty**] na aldeia: momento para tomar decisões, buscar consenso e discutir problemas, sem a presença dos **jurua** e, ao final, o que poderia durar um dia inteiro, havia jogo de futebol.

Como eu nunca recebia um convite formal para participar nas reuniões, ficava sempre em dúvida sobre a minha presença ou não, ao ouvir o chamado do **xondáro**, para que os Guarani se dirigissem ao centro da aldeia. A grande maioria dos grupos domésticos frequentava as reuniões, nem que seja através da presença de um ou mais representante, cuja coordenação era feita pelos três **xondáro** da comunidade³⁰².

As mulheres e os homens ficavam sentados nos bancos ou ao chão, formando um círculo maior e, no meio, ficavam as crianças perfiladas em pé, meninas de um lado e meninos de outro, dispostos frente a frente.

O Guarani que tomava a palavra se dirigia ao meio das duas filas de crianças, sempre caminhando de um lado a outro, acompanhado ou não por um ou mais **xondáro**. Conforme o

³⁰² Amancio Benitez, Valdir Mariano e Luiz Mariano Benitez.

que era dito, se escutava os comentários dos demais, principalmente, quando estavam de acordo, por diversas vezes, repetiam a expressão **anhetë**.

Nas primeiras vezes que fui às reuniões, ficava um pouco distante do círculo maior, tomando chimarrão, sentada ao chão, escutando o que era dito pelos Guarani, tentando compreender com o pouco conhecimento que tenho da língua. Após algum tempo na aldeia, **Karai Iapuá** me disse que eu não precisava de convite para participar nas reuniões, porque “já me considerava como parte da comunidade”. Assim, fui me inserindo no meio dos Guarani, no círculo maior e, conforme iam sendo feitas as discussões, sempre algum Guarani preocupava-se, em alguma medida, me traduzir de forma resumida o que estava sendo colocado.

Minha primeira participação nas reuniões da comunidade foi no dia 08 de novembro de 2009, como de prática realizada por volta das 10h, cuja discussão inicial foi sobre a organização da oficina sobre Turismo em Áreas Guarani³⁰³. Como o encontro iria reunir lideranças e representantes de comunidades Guarani dos Estados de Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro, havia uma preocupação quanto à organização interna na **Tekoa Porã**. Na reunião foram escolhidos os Guarani que iriam desempenhar a função de **xondáro**³⁰⁴ e a equipe de mulheres que iria trabalhar no preparo das refeições. Além das questões logísticas, foi o momento em que o cacique aconselhou a todo(a)s para o cumprimento de determinadas regras de comportamento, durante a realização do evento, entre elas, não ir demais à cidade, somente se necessário; não comprar “porcarias” (referindo-se aos produtos industrializados como balas, salgadinhos, refrigerantes); e, não namorar com os Guarani que vinham de fora. Após esse momento, passou-se a discussão sobre problemas que estavam ocorrendo na comunidade.

Ara Miri proferiu algumas palavras sobre o uso da bebida alcoólica e os “bebedores na **tekoa**”, se referindo ao seu neto mais velho Jorge Gimenez. Sua fala foi no sentido de que alguma providência fosse tomada por parte do cacique e/ou demais membros da comunidade, uma vez que, em algumas situações, Jorge chegava em casa agressivo e por apreensão da sua mulher e seus cinco filhos, iam dormir no mato, retornando somente com o fim do seu estado de embriaguez. Jorge não estava no meio do círculo, mas sentado em uma pedra em frente à

³⁰³ Ver mais detalhes, item 6.8.

³⁰⁴ Antes do evento, os **xondáro** trabalharam no conserto e na montagem de mesas e bancos de madeira, cortaram grama, buscaram lenha para o preparo das refeições e organizaram mutirões com a participação de crianças e mulheres para o recolhimento do lixo acumulado em torno às unidades residenciais.

escola, de cabeça baixa, ouvindo atentamente sua **tchedjary** [avó], sem pronunciar nenhuma palavra. Após a fala de **Ara Miri**, dirigiu-se ao meio do círculo Izidoro Benitez (outro bebedor) que, numa das últimas madrugadas, havia chegado embriagado em casa e fazendo “baderna e gritaria na aldeia”. Proferiu algumas palavras e depois, atentamente, ficou em pé no meio do círculo, enquanto o cacique **Karai Iapuá** lhe dava conselhos. Assim como Jorge, Izidoro não respondeu uma só palavra e, ao final, recolheu-se em sua casa, voltando mais tarde à reunião.

Recordo que a reunião tornou-se um pouco tensa, quando um dos **xondáro** (Valdir) começou a chamar todas as crianças que frequentavam a escola e, pela primeira vez, seu tom de voz era alto e sua atitude repreensiva, inclusive, indo buscar àquelas que não estavam participando naquele instante da reunião. Reorganizadas as filas dos meninos e das meninas que, com o passar das horas, tomavam a liberdade de sair, mas sempre permanecendo alguma criança, no meio ficaram dispostos mais dois **xondáro** e o professor Guarani³⁰⁵. O primeiro assunto foi sobre o mau comportamento dos **kiringué** diante da professora **señora**. Segundo o professor, uma das filhas de Jorge mandava a professora calar a boca (em guarani) e colocava a língua para fora. À medida que o professor relatava o comportamento de cada um na escola, alguns pais levantavam e falam em tom alto e apontavam o dedo para seus filhos. Outra situação colocada foi em relação aos namoros, principalmente, com a “escrita de cartas de amor”, pois esse não era o objetivo de estarem frequentando a escola. Segundo o professor, havia circulado cartas entre dois adolescentes, portanto a família da menina queria explicações sobre tal relação. O menino foi chamado e, timidamente, no meio do círculo, afirmou que alguém havia escrito a carta no seu lugar, ao mesmo tempo, que não havia nenhum compromisso com a menina (uma das netas de **Ara Miri**), que foi aconselhada pela avó. **Karai Miri** também comentou que, no intervalo das aulas, muitos **kiringue** saíam para comer a merenda ou brincar no pátio, e não retornavam a aula. O professor Guarani reafirmou a importância da escola, sendo apoiado pela fala de outro professor Guarani na **Tekoa Ka’aguy Poty**³⁰⁶. Entretanto, confesso que os argumentos de defesa da escola, referiram-se a

³⁰⁵ Em 2009, antes da escola ser reconhecida como indígena, seu funcionamento se dava como um anexo da Escola Estadual de Ensino Médio Castelo Branco e do Instituto Estadual de Educação Miguel Calmon, no município de Salto do Jacuí. Neste sentido, o professor indígena contratado foi Anísio Natalício (filho de **Karai Iapuá**) que, após a regularização, não pôde continuar com a função, por não ter a escolaridade exigida pela Secretaria de Educação. Em fevereiro de 2010, a escola foi regulamentada, e assumiu como professor Guarani Márcio (genro de **Karai Iapuá**). Atualmente, Anísio Natalício é agente indígena de saneamento.

³⁰⁶ Eduardo Acosta tem dois filhos do seu primeiro casamento com Vitória (neta de **Ara Miri**) que residem na **Tekoa Porã**. Além das visitas aos filhos, Eduardo vem seguidamente jogar futebol aos domingos. A escola da **Tekoa Ka’aguy Poty** ainda não é reconhecida como uma escola indígena, sendo anexa à Escola Estadual de

necessidade da frequência assídua dos alunos como garantia da manutenção da política de transferência de renda³⁰⁷ e da própria merenda escolar³⁰⁸. A reunião foi encerrada por volta das 15h e 30 min. Ao final me dirigi à casa de **Ara Poty**, que foi quem me resumiu os fatos debatidos na reunião. Por alguns momentos, **Ara** demonstrava descontentamento na forma como alguns Guarani lidavam com os problemas internos e na postura de cobrança de determinados padrões de comportamento, inclusive, na figura do cacique. Isto porque o menino envolvido no suposto relacionamento amoroso era seu irmão mais novo (**Karai Mindi**). No seu desabafo comentou: “em **Tamanduá** era bem diferente que aqui no Salto”. Ainda indignada, recordou-se de outra reunião em que Candino (cacique) a acusou de estar namorando um **jurua** na cidade. Tal conclusão se deu pelo fato do **jurua** ter perguntado a ele por notícias dela Sua reação foi falar na frente de todos que estavam presentes que não era verdade, ao mesmo tempo, demonstrando seu descontentamento em relação às insinuações feitas pelo cacique.

No dia 1º de fevereiro de 2010, presenciei outra reunião na comunidade que, entre outros, tratou de uma relação extraconjugal, sendo que ambos eram casados³⁰⁹. O homem estava sozinho na aldeia, pois a esposa, juntamente com as duas filhas do casal, havia ido para outra aldeia à procura do avô, possivelmente, pela desconfiança ou a certeza das suas relações extraconjugais. A mulher, com quinze anos de idade, havia se casado por decisão da família, mas o marido residia também em outra aldeia, por estar concluindo seus estudos. Diante do pronunciamento inconformado da mãe da mulher, que passou mal na reunião, e do seu padastro (mas também sogro), ambos confirmaram o relacionamento e falaram da intenção em permanecerem juntos, mas isso era inadmissível para a família dela³¹⁰. O casal teve que ficar, em frente a todos, por aproximadamente uma hora, ajoelhados em cima de pedras [**nhexu**]. Nos dias seguintes a reunião, percebi a expressão de tristeza da mulher que, além da proibição da continuidade do relacionamento, me comentou que sua mãe não conversava com ela e suas tias lhe falavam “duras palavras” sobre o seu comportamento. Passado um tempo, o casal está junto, aguardando o nascimento do seu primeiro filho.

Ensino Fundamental Itaúba, no município de Estrela Velha. Na escola são disponibilizadas as séries iniciais (1ª a 4ª séries) pelo professor Guarani, e não existem professores e/ou funcionários não-indígenas.

³⁰⁷ Tendo em vista, a evasão escolar, muitas famílias acabaram perdendo o acesso ao Programa o que, entre outros motivos, em 2011, levou 100% dos **kiringue** em idade escolar a frequentarem a escola assiduamente.

³⁰⁸ Pela minha observação, principalmente, no período de inverno, a merenda escolar é o único alimento disponível para os alunos e, inclusive, para seus pais, que circulam próximo a cozinha esperando pelo oferecimento por parte de algum dos funcionários da escola. Todos que chegam, são convidados a compartilhar do alimento.

³⁰⁹ Neste caso específico, serão omitidos os nomes dos envolvidos.

³¹⁰ Entretanto, esse mesmo Guarani estava também se envolvendo com duas outras meninas solteiras.

Esses são alguns exemplos, entre tantos, de como internamente os Guarani se organizam, sendo a reunião um espaço destinado à livre expressão oral de cada um dos integrantes da comunidade. Dá-se importância a fala dos mais velhos, bem como, da liderança política no sentido do “conselho” que é acionado tanto através do (re)lembrar dos ensinamentos dos antepassados, como a partir do entendimento individual sobre a vivência do **Mbya reko**.

Não há uma separação entre o privado e o público, onde dificilmente a prática de algum dos Guarani e/ou famílias não se tornará de conhecimento dos demais. Evidentemente, dependendo da reação desse coletivo, a liberdade como um valor intrínseco do Guarani, pode ser um motivador para a caminhada para outro lugar.

Conforme o tema que está em pauta, a partir da fala de cada um, vai-se dando a reação dos demais, na busca pelo consenso. Essa é a principal tarefa da liderança política que, reafirma a sua posição justamente pela sua capacidade de conseguir consenso e a integração dos reunidos, reiterando que o seu poder político depende, entre outros, da vontade dos Guarani que constituem a comunidade (Schmundt, 1997).

Após o episódio que será ora relatado, não houve mais reuniões na aldeia, cujo rompimento do diálogo (fala e escuta) e a ausência na produção do consenso, desencadearam uma série de conflitos internos³¹¹ que, inclusive, tiveram que ser administrados com o apoio de lideranças Guarani de outras aldeias.

6.4. Construindo um projeto da e para a comunidade

A presença dos eucaliptos na aldeia sempre foi manifestada como um problema para os Guarani. Na memória de muitos ainda está vivo o tempo em que trabalharam no seu plantio, como contrapartida ao consentimento da CEEE para que pudessem permanecer morando dentro da área (antes de ser reconhecida como TI), constituindo-a como uma Área de Preservação Ambiental, fruto das ações mitigadoras da construção da Barragem Maia Filho.

Por um lado, os Guarani sempre apontaram o perigo de serem derrubados naturalmente, principalmente, os eucaliptos que estão localizados próximos às casas, a estrada

³¹¹ Gluckmann (1974) aponta que o estado normal de uma sociedade não é de harmonia, mas de conflitos e contradições, na qual a solidariedade é constantemente construída e mantida.

e a rede de energia elétrica. Fato que ocorreu no dia 30 de novembro de 2009 quando, após uma tormenta, dois eucaliptos caíram no meio da estrada e na rede de energia elétrica, cujo resultado foi à interrupção temporária do acesso de veículos (conseqüentemente dos serviços prestados no Posto de Saúde e na Escola) e a falta de abastecimento d água, por dois meses, até serem tomadas providências por parte dos responsáveis³¹².

Por outro lado, os discursos Guarani eram no sentido que a grande quantidade de eucaliptos, em parte, poderia ser substituída por espécies vegetais nativas, através do processo natural de regeneração da mata, plantio de mudas importantes dentro da sua “cosmoecologia”, ou pelo plantio das suas roças, cujos espaços disponíveis estão sendo cada vez mais reduzidos em detrimento do número de Guarani residindo na **tekoa**.

Após inúmeros telefonemas e viagens à sede da FUNAI, os Guarani conseguiram que no dia 1º de março de 2010, fosse até a comunidade, um representante da instituição para tratar o assunto do corte de eucaliptos. O engenheiro agrônomo João Alberto Ferrareze, acompanhado de Albertina, realizou uma reunião com a participação de poucos Guarani, onde o cacique **Karai Iapuá** explicitou a demanda para o corte de alguns eucaliptos, principalmente, os que estavam ameaçando cair em cima das casas e próximos a estrada, solicitando que toda madeira fosse transformada em tábuas para ser utilizada na reforma e/ou construção de moradias. Além disso, em substituição aos eucaliptos, foi relatado o interesse no plantio de mudas de árvores frutíferas nativas. Diante da demanda, Ferrareze solicitou uma ata da reunião para dar andamento ao processo de licenciamento ambiental³¹³ do corte dos eucaliptos que, inclusive, **Ara Poty** sugeriu que fosse incluída a necessidade da contratação, além da empresa responsável pelo corte, transporte e serraria, de um carpinteiro, porém nada foi constado em ata. No dia 2 de março de 2010, Ferrareze identificou 58 eucaliptos (com uma marca de tinta preta), considerados mais vulneráveis, cujo projeto para licenciamento do corte seria encaminhado ao órgão ambiental.

³¹² A rede de energia elétrica foi implantada com recursos da FUNASA, em função da instalação do poço artesiano e da rede de abastecimento de água. Outra demanda da comunidade é pelo acesso também da energia elétrica em cada uma das unidades domiciliares, através do Programa Luz para Todos. Entretanto, como já existe uma rede até a entrada da aldeia, é necessário que a FUNASA a repasse à Concessionária responsável pela distribuição de energia. Ainda em março de 2011, numa visita feita pelo cacique ao MPF, em Cruz Alta, o Procurador da República Fredi Everton Wagner lhe informou que a FUNASA (sede Brasília) havia negado esse repasse, mas que com o apoio da FUNASA (sede Porto Alegre), estava encaminhando novamente um documento para tentar reverter o posicionamento oficial da instituição e solucionar o problema da energia elétrica. Ressalta-se que, não há energia elétrica nem no Posto de Saúde, nem na Escola, aonde existem equipamentos que poderiam estar em funcionamento e benefício dos coletivos Guarani. Destaca-se ainda que, o município de Salto do Jacuí é considerada “Capital Gaúcha da Energia Elétrica”.

³¹³ Por se tratar de terra indígena, ou seja, pertencente à União, é considerada uma Área de Preservação Permanente (APP), e o IBAMA é o órgão responsável pelo licenciamento ambiental.

Nenhuma resposta oficial foi dada pela FUNAI, mas segundo **Karai Iapuá**, em agosto de 2010, com a presença de um dos seus servidores da CR- Passo Fundo (Hélio Adão Kozikoske) e um servidor do IBAMA (informação que não pude confirmar) foi feito um acordo com uma empresa local para o corte dos eucaliptos, envolvendo somente o cacique, cujo pagamento determinado pelos serviços prestados seria em madeira, sendo que “a comunidade indígena” receberia sua parte em dinheiro e tábuas.

No dia 26 de agosto de 2010, eu havia retornado à aldeia, e logo na entrada, observei homens trabalhando com ajuda de um trator e um caminhão, no corte de árvores, em frente à casa de **Ara Miri**, identificado como um dos locais de risco, próximo a rede de energia elétrica. Estávamos de passagem na **Tekoa Porã**, e nosso propósito era convidar **Ara Miri** para nos acompanhar a **Tekoa Tamanduá**³¹⁴, na Argentina, já que, em muitas das nossas conversas, sempre falava da sua vontade em ir visitar sua irmã mais velha Aurora.

Fomos prontamente visitá-la, porém estava doente, sentindo dores na cabeça, no estômago e na garganta. Sentamos em frente a sua casa, mas o diálogo era permanentemente interrompido pelo ruído perturbador da motosserra e do trator puxando e colocando toras de árvores (pela minha observação de eucaliptos e nativas) em cima de um caminhão. Essa cena já revelava para mim, um dos motivos e/ou o agravamento da doença de **Ara Miri** que, inicialmente, afirmou não poder nos acompanhar. Tomamos chimarrão e **Ara** conversou com **Pará** (sua filha mais velha) que, depois de algum tempo, nos perguntou quantos dias iríamos ficar e se estávamos viajando de carro ou ônibus. Afirmamos que estávamos indo de carro e que iríamos nos encontrar com **Kuaray Poty**, diretamente na cidade de 25 de Mayo, uma vez que ele iria antes para Argentina junto com algumas famílias da sua comunidade numa festa em Posíto. Depois de alguns minutos, ainda em conversa com sua filha, **Ara** afirmou que iria conosco a Argentina, acompanhada de **Pará**, mas como ficaríamos ainda três dias na aldeia, ficamos de retornar no dia seguinte para conversar sobre a caminhada³¹⁵.

Conforme o combinado, retornamos à casa de **Ara**, aonde pudemos ficar sentados ao pátio mais tranquilos, porque os homens não estavam trabalhando no corte e na retirada das árvores. **Ara Miri** falou que não iria mais nos acompanhar, solicitando-nos para que

³¹⁴ Tal viagem foi acertada com Dionísio e Aurora, durante a realização da Oficina de Artesanato, em São Miguel das Missões, sendo que **Kuaray Poty** era um dos nossos acompanhantes.

³¹⁵ Lembrei-me do que **Kerechu Miri** havia me contado das inúmeras vezes que **Ara Miri** se comprometia em acompanhá-la a **Tekoa Tamanduá** e chegava na hora desistia. A última vez foi quando **Kerechu** chegou a chamar o táxi da cidade para levá-las até a rodoviária e mesmo assim **Ara** não quis mais ir à Argentina. Segundo ela, ficou tão braba que retornou para casa, seguindo viagem somente dias depois do ocorrido.

levássemos sua filha **Pará** juntamente com seu neto Jorge. Confesso que fiquei extremamente preocupada, pois Jorge tinha problemas com o uso de bebida alcoólica, porém não havia como negar tal pedido. **Pará** ficou encarregada de avisar a Jorge sobre a nossa caminhada na segunda-feira próxima.

Enquanto ficamos tomando chimarrão e fumando **petygua** se aproximou um jovem Guarani, que ainda não conhecia, nem havia tido nenhuma informação da sua presença na aldeia. Pegou o banco, sentou-se de costas para **Ara Miri** e começou a conversar em guarani com **Vhera Poty** que nos acompanhava. Pela sua fala pude entender que estava fazendo uma série de perguntas a respeito de nossa presença ali: quem éramos, o que fazíamos, aonde trabalhávamos e assim por diante. Como eu havia entendido o pronunciamento de suas palavras, falei a **Vhera** que se tivesse alguma questão ou dúvida a nosso respeito que poderia ser feita diretamente a nós, porque todos na aldeia nos conheciam, não éramos novos por ali. Talvez um pouco dura nas minhas palavras, mas tal atitude não havia me caído muito bem, tanto pela forma como havia se colocado entre nós (inclusive sua performance corporal em relação a **Ara**) quanto o seu discurso político sobre os **jurua kuéry**.

Apresentou-se como Marco, vivia na **Tekoa Pindoty**, Vale do Ribeira, em São Paulo, mas já estava caminhando por algum tempo em várias aldeias do Estado, até chegar ao Salto do Jacuí. Há pelo menos 20 dias na **Tekoa Porã**, estava morando junto à parentela de **Ara Miri**, e havia se casado com uma de suas netas (Adriana, filha de Neuza). Ao mesmo tempo, havia sido nomeado vice-cacique da comunidade, pois segundo **Karai Iapuá** possuía experiência na relação com os não-índios. Marco seguiu falando em guarani, após sua breve apresentação, mas não abriu espaço para estabelecer qualquer diálogo que fosse conosco. Diante do inconveniente, nos despedimos e retornamos para casa.

No dia seguinte, fomos à casa de **Karai Iapuá** que não comentou quase nada a respeito de Marco, entretanto demonstrava preocupação em ir ao centro da aldeia, uma vez que havia sido avisado pelo **xondáro** que iria ocorrer uma reunião da comunidade. Como era sábado e o cacique estava sendo chamado para participar, supus o caráter de urgência do tema que seria discutido, o que logo constatei referia-se ao corte dos eucaliptos.

A maioria das famílias estava presente, sentada em círculo, nos bancos da Igreja que haviam sido doados à escola, cuja reunião foi organizada pelos dois **xondáro** (Amancio e Valdir) e a abertura feita por **Karai Miri**, recentemente, nomeado “sargento”. **Karai Iapuá**

sentou-se numa cadeira fora do círculo, em silêncio, observando atentamente tudo que estava sendo colocado pelos integrantes da comunidade.

O vice-cacique Marco foi o primeiro a tomar a palavra, caminhando de um lado a outro, durante e após a sua fala, causou a reação de homens e mulheres que começaram a falar juntos e ao mesmo tempo, concordando ou não com aquilo que estava ou havia sido colocado por ele. Pelo que pude compreender, mas também auxiliada pela tradução de **Vhera Poty**, Marco falou que já fazia algum tempo que caminhava em muitas aldeias por onde vivem os Guarani, mas que nunca havia presenciado (referindo-se a **Tekoa Porã**) seus parentes passando fome (referindo-se a parentela de **Ara Miri** e outras famílias que haviam chegado recentemente da Argentina), sem serem auxiliados pelos demais.

Após essa explicação, confirmou diante de todos que havia negociado com a empresa responsável pelo corte de madeira, a venda de algumas carretas (não sei precisar a quantidade de carregamentos, nem de árvores, mas incluindo espécies nativas), no valor de R\$ 300,00 (trezentos reais) para a compra de alimentos. Segundo Marco, os alimentos haviam sido distribuídos entre as famílias do “grupo de cima”, uma vez que o “grupo de baixo” também já estaria recebendo algum auxílio (monetário ou de bens) através da negociação de **Karai Iapuá**.

Prontamente, **Karai Miri** se manifestou contrário a tal atitude, em tom alto de voz e olhando fixamente nos olhos de Marco, o questionou sobre o porquê não havia consultado a comunidade. Marco deu uma risada, o que gerou um embate de ambos, colocados frente a frente, em meio ao círculo, onde **Karai** estava “escoltado” pelos dois **xondáro**. Imediatamente, foi seguido pela fala de Marcio (professor indígena), que defendeu que as árvores eram patrimônio da comunidade, se começassem a tirá-las iria chegar um momento que não haveria mais nada.

Ara Poty comentou que assim como ela, sua família também ficava muito triste diante da realidade de algumas famílias (referindo-se a situação de fome), principalmente, aquelas que chegavam recentemente a **tekoa** e não haviam feito a sua primeira roça. Quando podiam, do pouco alimento que tinham, dividiam entre si. **Ara Poty**, apoiada por sua mãe, não questionou a atitude em si de Marco, uma vez que foi uma alternativa para sanar a fome, mas sim o valor que havia sido pago pela empresa (nunca confirmei o valor real). Também comentou que sua família não recebeu nada, nem alimento, nem dinheiro, supostamente recebido pelo cacique, e que estariam na mesma situação dos demais. As demais famílias

articuladas em torno de **Karai Iapuá** também alegaram não terem ganhado nada com o corte das árvores.

Karai Iapuá tomou a palavra uma única vez, dirigiu-se ao centro do círculo, e pediu desculpas pelo ocorrido, mas não esclareceu nenhum dos questionamentos feito anteriormente. Sua atitude gerou descontentamento na maioria das famílias que, inclusive, exigiu-lhe que fosse agendada uma nova reunião com a participação da FUNAI para explicar exatamente o que havia sido negociado com a madeireira, ou seja, a quantidade de árvores que seriam retiradas e o que a comunidade ganharia com essa venda. Essa falta de entendimento da comunidade também se gerou porque estava sendo feito o corte de eucaliptos que não haviam sido identificados pela FUNAI e de outras espécies.

Ara Miri não estava na reunião, devido seus problemas de saúde, mas sua filha **Pará** também tomou a palavra, sendo ouvida atentamente pelos demais. Segundo ela,

pode tirar um pouco, porque tem muito eucalipto, mas não muito. Se tem família passando fome, tem que se preocupar com a plantação, já está na época de preparar as roças, plantar milho, feijão, batata-doce. Esse é o costume do Guarani, não podemos ficar brigando por causa de dinheiro.

A reunião foi encerrada e **Karai Iapuá** comprometeu-se a marcar uma próxima com a participação da FUNAI, afirmando que seria interrompido o corte das árvores até que houvessem os esclarecimentos exigidos por todos.

Ao regressar da Argentina (uma semana depois da reunião), fomos contar sobre a nossa caminhada a **Karai Iapuá** que logo foi comentando que havia destituído o vice-cacique Marco, “pois queria mandar demais, inclusive, fez confusão com o pessoal da saúde” (referindo-se ao técnico de enfermagem Darci). Marco já havia ido embora da **Tekoa Porã**, deixando sua esposa que, depois de alguns meses, se constatou que estava esperando seu primeiro filho.

Por certo, após esse episódio, por algum tempo, foi suspenso o trabalho da madeireira dentro da aldeia. O assunto veio à tona, somente no mês de dezembro, quando **Karai Iapuá** mostrou todo orgulhoso uma junta de bois que, no primeiro momento, pensei ter sido doada pela FUNAI, uma vez que no ano anterior, a comunidade havia sido beneficiada com uma carroça e um arado, mas por falta de recursos faltaram os animais. Entretanto, **Karai** me relatou que havia negociado com o dono da madeireira e proprietário dos animais, em troca de

madeiras, uma vez que facilitaria o trabalho da “comunidade” no plantio das roças³¹⁶. O trabalho havia sido retomado com “força total”, onde o barulho da motosserra e o trânsito do caminhão e do trator havia se tornado parte da rotina de todos na aldeia. Perguntei-lhe se havia ocorrido uma reunião na comunidade, com a participação da FUNAI, mas informou-me que havia telefonado várias vezes e, inclusive, teria ido a Passo Fundo, mas não obteve nenhuma resposta.

A família de **Kerechu Miri** foi a que mais questionou diretamente para mim à ação de **Karai Iapuá**, ou seja, o que havia sido negociado com a FUNAI (o número de árvores que seriam cortadas, qual o valor que a comunidade receberia, o que seria feito com os recursos, quem estava fiscalizando o serviço da empresa), mas eu também não dispunha de nenhuma informação sobre a sua negociação. **Ara Poty** me comentou que, desde a última reunião (com a participação do então vice-cacique Marco), a comunidade não havia mais se reunido, como era sua prática todos os domingos. Segundo ela: “coloquei minha opinião (contrária a **Karai Iapuá**) e, desde então, ele começou a não me cumprimentar ou fazer cara de emburrado”.

No mês de janeiro de 2011, os homens seguiam trabalhando no corte dos eucaliptos, e **Karai Iapuá** começou a me pedir para ajudá-lo no diálogo com a FUNAI. Por um lado, a maioria dos Guarani demonstrava descontentamento e desconfiança em relação à ação do cacique e, exigiam a participação de um dos seus representantes para prestar esclarecimentos. Por outro lado, diariamente, circulava na aldeia o caminhão transportando as toras de eucaliptos, retiradas próximas às unidades domiciliares do grupo de **Karai Iapuá** que, conseqüentemente, estava gerando divergências e tensões dentro da comunidade.

No dia 10 de janeiro de 2011, **Vhera Poty** foi avisar em minha casa que a FUNAI estava esperando para falar comigo no centro da aldeia. Surpresa, mas contente, pois pensei que o assunto fosse sobre os eucaliptos, me dirigi rapidamente até o local. Tratava-se de dois servidores da CR-Passo Fundo (Cezar Stein e Roberto Perin) que estavam de passagem no município de Salto do Jacuí para organizar junto aos Kaingang a primeira reunião sobre os estudos do Componente Indígena das PCHs, no rio Jacuizinho, na qual eu era a antropóloga responsável. Depois de encerrada a conversa, já na presença de **Karai Iapuá**, perguntei a respeito dos eucaliptos (na qual aquele dia não estava sendo retirada madeira). Nenhum dos servidores tinha qualquer informação a respeito, justificando pelo fato da setorialização da

³¹⁶ O único Guarani que tinha experiência no trato com os animais era **Karai Iapuá**, sendo que os mesmos permaneciam junto a sua unidade domiciliar. Em algumas situações, os bois eram utilizados por outros integrantes da sua família para puxar a carroça e transportar algum tipo de material.

FUNAI, sendo eles responsáveis por outras áreas. Roberto falou das dificuldades do IBAMA em emitir licença ambiental dentro de terra indígena, mesmo se tratando de uma espécie exótica, a exemplo de outras situações como a TI **Yriapú**, município de Palmares do Sul/RS. Entretanto, já entrando na caminhonete, falou que possivelmente a FUNAI iria autorizar por se tratar de poucas árvores (havia perguntado anteriormente a quantidade de área, e **Karai Iapuá** afirmou que foram marcadas 58 árvores), mas que a comunidade deveria aguardar a visita do servidor responsável. Sem dizer uma palavra retornei para minha casa, mas com a certeza que a negociação havia sido feita diretamente por **Karai Iapuá**, sozinho ou com apoio de terceiros, e que agora estava preocupado em ter algum respaldo institucional, mesmo com ou sem o consentimento da maioria dos Guarani da **Tekoa Porã**.

No dia 17 de janeiro de 2011, quando retornei novamente a aldeia, depois de passar alguns dias em casa, **Karai Iapuá** me comentou que havia conversado com Albertina e que ela teria sugerido a ele que eu resolvesse o “problema dos eucaliptos”. Fiquei um tanto preocupada com a sua colocação e lhe expliquei que eu (como antropóloga) não poderia fazer nada a respeito do licenciamento ambiental, somente apoiá-lo no contato com a FUNAI, bem como, Felipe (que é biólogo) também não tinha competência para gerenciar essa questão dentro da terra indígena. **Karai Iapuá** demonstrava ter conhecimento que se alguma denúncia fosse feita por algum Guarani ou **jurua** teria que ter o respaldo da comunidade para a tomada de decisão, de maneira autônoma, em vender os eucaliptos. Neste sentido, ele me mostrou uma ata que havia elaborado (posteriormente, tive a informação que também foi com a sugestão de Albertina), redigida pela professora **señora**, onde descrevia que numa reunião na comunidade Guarani da **Tekoa Porã**, havia sido tomada a decisão pela venda dos eucaliptos em troca de uma junta de bois. Entretanto, não estava assinada por nenhuma família e nem tive a informação se realmente foi entregue a FUNAI.

No mesmo dia procurei Albertina para conversar a respeito do assunto. Quando questionada por mim sobre o fato dela ter sugerido ao **Karai Iapuá** para que eu resolvesse o “problema dos eucaliptos”, falou que estava se referindo a Mariana, mas a servidora na CTL-FUNAI/Porto Alegre. O seu discurso foi marcado por uma preocupação em relação à falta de respaldo de **Karai Iapuá** que, inclusive, ela teria o ajudado no diálogo com a FUNAI (viajado juntos a Passo Fundo), porém era o momento dele ter o apoio de toda comunidade (daí a sugestão da ata).

No mês de fevereiro, recebi um telefone de um servidor da CR-FUNAI/Litoral Sul (João Maurício Farias), perguntando-me a respeito dos “eucaliptos do Salto do Jacuí”, pois havia sido feita uma denúncia junto ao MPF, em Cruz Alta, para averiguar em *locus* a situação do seu corte ilegal. Prontamente, relatei o que estava ocorrendo na comunidade, inclusive, me colocando à disposição para acompanhar o servidor que iria deslocar-se até a aldeia, porém não recebi nenhum retorno.

Quando retornei novamente a **tekoa**, conversei com **Karai Iapuá** que afirmou que havia sido feita uma denúncia junto ao MPF, “mas que era alguém do grupo de cima”, o que tentei convencê-lo do contrário, pois sabia que havia sido um **jurua**, mas não poderia contá-lo, tendo em vista, ter sido solicitado a mim o sigilo do anonimato. **Karai** estava contente, porque o servidor da FUNAI (Paulo Augusto Ramos Sendeski) havia ido conversar com o responsável pela empresa e feito o acerto de que com o corte dos eucaliptos seria revertido para a comunidade: a junta de bois e a construção de 10 casas, incluindo tábuas, pregos, dobradiças, telhas e mão-de-obra. Busquei confirmar essa informação com a FUNAI, mas não obtive nenhuma resposta, mas o fato é que para a madeireira fornecer todos esses serviços (corte, transporte, serraria, aquisição de materiais e mão-de-obra), acredito que necessitaria o corte de muitas árvores, visivelmente, como estava ocorrendo diante de todo(a)s da comunidade.

Em março de 2011, quando fiz minha festa de despedida na comunidade, **Karai Iapuá** havia ido ao MPF, em Cruz Alta, acompanhado da diretora da escola Maria Antonia, com intuito de reivindicar mais uma vez uma solução para a questão da energia elétrica. Na oportunidade, foi questionado pelo Procurador da República sobre o corte dos eucaliptos e a possibilidade de estar se beneficiando pessoalmente. De acordo com o documento do MPF (mostrado pelo próprio **Karai**), reafirmou que “a comunidade toda seria beneficiada”, com a aquisição da junta de bois e a construção de 10 casas.

O corte de madeira foi suspenso novamente e quando retornei a aldeia, em novembro de 2011, observei que haviam árvores assinaladas com números. Em conversa com **Karai Iapuá**, me relatou que outro servidor da FUNAI havia feito um novo levantamento de aproximadamente 70 árvores que seriam cortadas. Neste sentido, mais uma vez seria encaminhado o projeto pela FUNAI ao IBAMA, a fim de obter o licenciamento ambiental para, posteriormente, a mesma instituição realizar o processo licitatório junto às madeiras locais para a contratação do serviço de corte e manufatura. Perguntei-lhe sobre as demais

árvores que haviam sido cortadas e a construção das 10 casas previstas, mas **Karai** respondeu-me com silêncio e mudando rapidamente de assunto.

6.5. Opy'i: a verdadeira vivência do Mbya reko

Ara Miri pode ser considerada outra figura central na **Tekoa Porã**. Uma mulher de 74 anos, com fala firme, cujo pronunciamento de suas “belas palavras” e de seus conselhos era sempre motivo de atenção, indicando o respeito tanto por ser uma **tchedjary** quanto por ser uma **kunha karai**, reconhecida entre os Guarani.

Ara Miri veio juntamente com a sua família extensa para Salto do Jacuí, acompanhando sua irmã Doralice Almeida e seu cunhado Juancito. Ao lado do casal, sempre foi uma defensora da manutenção do **Mbya reko**, principalmente, preocupada com a econtinuidade desse modo de estar através das gerações mais jovens, na qual a **opy** era de fundamental importância para esse processo.

O **karai opygua** Juancito conduzia os rituais na **Tekoa Porã**. Durante a execução do projeto de ATER Guarani, foi realizada a reforma do telhado da **opy** (substituindo a cobertura de taquara por capim-santa fé) e o seu cercamento com a delimitação do espaço do **oka**³¹⁷. Juancito construiu uma nova **opy**³¹⁸, porém, após o seu falecimento, foi derrubada por sua família.

Segundo relatos de alguns Guarani, a antiga **opy** voltou a ser reocupada, sendo que os rituais foram assumidos pelos **xondáro** (Valdir e Amancio), e os **karai** (**Karai Miri** e Izidoro Benitez). Quando cheguei à aldeia, ela já havia sido abandonada e, meses depois, derrubada com o intuito de ser construída uma nova no mesmo local.

³¹⁷ Numa das visitas que fiz a **Tekoa Porã**, no ano de 2005, durante a execução do projeto de ATER Guarani, os Guarani estavam fazendo o cercamento do entorno da **opy**. Candino de Oliveira me falou sobre essa prática ainda muito utilizada pelos mais velhos: “a cerca ataca qualquer coisa, aquilo que vive de noite, a gente não sabe o que tem de noite, se traz alguma doença, se traz ali dentro uma gripe. Então daí a gente faz a cerca, e ta tudo afastado pra nós dentro da **opy**”.

³¹⁸ Suponho que um dos motivos seja o fato da FUNASA ter construído um módulo sanitário bem em frente à antiga **opy**.

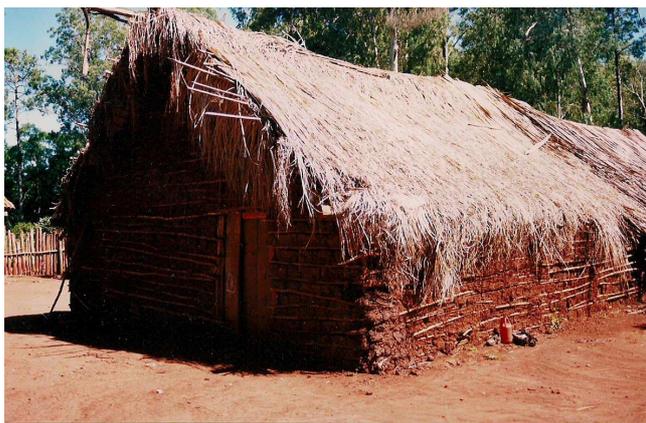


Foto 5: Sequência de fotos da **opy** na **Tekoa Porã**. **5.1.** Reforma do telhado (2004) e **5.2.** Guarani trabalhando no cercamento do entorno da **opy** (2005). F.M.S.

Karai Miri, não mais exercendo a função de **mburuvicha**, mas de **karai**, inicialmente, havia construído uma **oga** para visitação dos turistas na aldeia, o que passou a ser utilizada para a realização dos rituais. Esses eram realizados quase que cotidianamente, com a participação somente das pessoas ligadas a **Karai Iapua**, mesmo que ele próprio não frequentasse a **opy**. Por outro lado, o grupo articulado em torno a **Ara Miri** rezava na sua **opy** e/ou faziam alguns rituais na casa de **Pará** e Vitoriano³¹⁹, mas não compartilhavam de maneira alguma de rituais entre si³²⁰.

Ara morava sozinha dentro da sua **opy'i**, mas rodeada de suas três filhas (**Pará**, Neuza e Cl dia), cujo único filho homem já faleceu há alguns anos (Rosalino). Ao lado da sua **opy**, havia mais quatro casas (tr s do modelo não- ndio e um pequeno galpão), onde residiam duas das suas filhas (Neuza e Cl dia - casada com Diego Duarte), seus netos (João Batista,

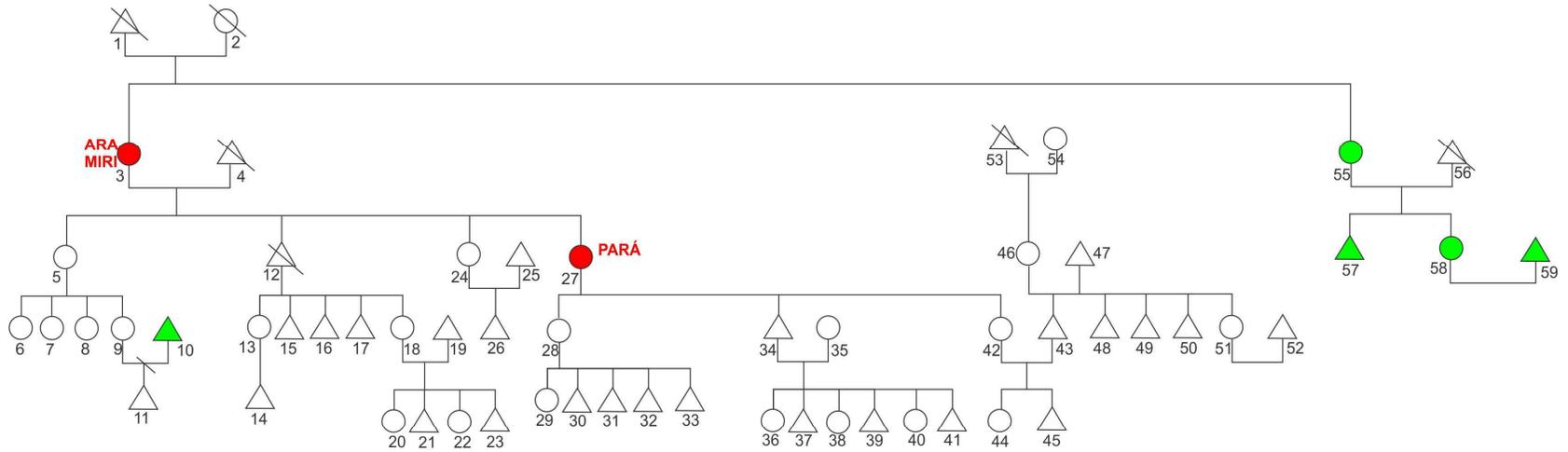
³¹⁹ Vitoriano era a pessoa mais idosa na **Tekoa Porã** (com mais de 100 anos) que ficava aos cuidados de **Pará**, cuja filha mais nova   casada com o neto de Vitoriano. Na **Tekoa Porã**, também vive um dos seus irmãos, o **xondáro** Amancio e uma de suas filhas Marta Benitez, bem como, seus demais netos. Vitoriano faleceu no mês de outubro de 2011.

³²⁰ Como eu não andava durante a noite pela aldeia, e minha casa era localizada mais próxima do "grupo de baixo", a única situação que presenciei que as famílias estavam reunidas na casa de **Pará** (até então tinha o conhecimento que os rituais eram somente realizados na **opy** de **Ara Miri**), foi quando necessitei recolher os números dos documentos dos Guarani para uma viagem a São Miguel das Missões.

Alexandre, Natanael e Lucas), suas netas (Fátima, Maria Angélica - casada com Pedro Benitez, Adriana, Clarina, Tatiana e Janaína) e seus bisnetos (Hugo, Shirlei, Marina, Danilo e Jaílson). **Pará** morava um pouco mais afastada, próximo as suas duas filhas (Albina - casada com Alexandre, e Vitória) e seu filho (Jorge Gimenez - casado com Tereza Cáceres).

| | | | | | |
|----|--------------------|----|---------------------|----|-------------------|
| 1 | Avelino Almeida | 21 | Danilo | 41 | Luiz Felipe |
| 2 | Florinda Esquivel | 22 | Marina | 42 | Albina da Silva |
| 3 | Marcelina Esquivel | 23 | Jaílson | 43 | Alexandre Campo |
| 4 | Cesário Ortega | 24 | Claudia Ortega | 44 | Marisa |
| 5 | Neuza Ortega | 25 | Diego Duarte | 45 | Adriano |
| 6 | Janaína | 26 | Lucas | 46 | Marta Benitez |
| 7 | Tatiana | 27 | Irma Ortega | 47 | Cipriano Campo |
| 8 | Clarina | 28 | Vitória Ortega | 48 | Aníbal |
| 9 | Adriana | 29 | Mila Acosta | 49 | Cristiano |
| 10 | Marco | 30 | Edison Acosta | 50 | Marcos |
| 11 | Nome Desconhecido | 31 | Adilson Gonçalves | 51 | Cristina |
| 12 | Rosalino Ortega | 32 | Edu Gonçalves | 52 | Guilherme |
| 13 | Fátima Ortega | 33 | Jair Gonçalves | 53 | Vitoriano Benitez |
| 14 | Hugo | 34 | Jorge Gimenez | 54 | Amancio Benitez |
| 15 | Alexandre | 35 | Tereza Cácere Campo | 55 | Doralice Almeida |
| 16 | João Batista | 36 | Norma Campo | 56 | João de Oliveira |
| 17 | Natanael | 37 | Nelson | 57 | Candino Oliveira |
| 18 | Maria Angélica | 38 | Daniela | 58 | Lúcia |
| 19 | Pedro Benitez | 39 | César | 59 | Anúncio Benitez |
| 20 | Shirlei | 40 | Luciana | | |

Figura 9: Diagrama genealógico de **Ara Miri reveguá kuéry**.



Legenda:

- △ - Homem
- - Mulher
- △/ - Homem Falecido
- / - Mulher Falecida
- ┌──┐ - Casamento
- └──┘ - Filiação
- ┌──┘ - Separação
- - Não mora na Tekoa Porã

Levantamento Genealógico Ara Miri reveguá kuéry.

Elaborado por: Mariana de A. Soares
 Arte Gráfica: Roseana C. Kriedt

Sempre tive interesse em uma aproximação com **Ara Miri**, mas além do fato de falar e entender pouco a língua portuguesa, bem como, a maioria das mulheres Guarani, no fundo, sentia sua resistência na relação com os **jurua kuéry**. Em quase todas as vezes que ia a campo, me preocupava em levar tabaco (fumo em corda), erva-mate e farinha de trigo, com o intuito, de fazer minhas investidas, contando sempre com **Ara Poty** e/ou **Vhera Poty**, incansáveis na tradução e pacientes nos inúmeros momentos de silêncio.

Quando já me aproximava da sua casa, logo um parente ou ela mesma me avistava, começava a colocar os bancos à sombra do pátio³²¹ e providenciava o chimarrão, geralmente, servido por suas netas. Muitas das vezes que lhe presenteei, retribuiu com a escolha de um dos colares de sementes feito por ela mesma que, guardava enrolados numa tira de pano.

Tendo em vista, as más condições da **opy'i**, suas filhas sempre colocaram o desejo de **Ara Miri** em fazer uma nova, mais ampla, mas ressaltando que deveria ser feita no mesmo local. Por outro lado, tanto **Karai Miri** quanto outros Guarani ligado a **Karai Iapuá**, havia me comentado do interesse em construir uma **opy central**, como no tempo de Juancito. Portanto, fui percebendo que cada grupo individualmente demonstrava o interesse na construção de sua própria **opy**.

No mês de dezembro de 2009, numa visita a **Ara Miri**, ela falou novamente do seu interesse e da necessidade de apoio, devido à falta de recursos (naturais e materiais), cujas filhas fizeram a tradução da sua fala, lembrando do trabalho anterior que havia sido coordenado por mim na EMATER/RS-ASCAR. Primeiramente, fiz a justificativa que eu estava licenciada da instituição, mas que da mesma forma não sabia da disponibilidade de nenhum recurso para tal. Eu estava acompanhada de Neidi e ambas tínhamos a consciência que a obtenção de recursos governamentais não seria algo imediato, mas mesmo assim nos comprometemos a tentar buscá-los.

Neidi, através das suas relações com os profissionais de saúde, conversou com Áurea Maciel, coordenadora do Núcleo de Saúde Indígena e do Negro (NESIN)³²², para averiguar as possibilidades de recursos para a construção da **opy**. Áurea lhe sugeriu que procurasse a

³²¹ Somente numa das visitas fui convidada a entrar na sua casa, pois **Ara Miri** estava com problemas de saúde. Ao lado esquerdo da porta, havia uma lâmpada acesa que iluminava um pequeno armário onde ficavam guardados os mantimentos, como gêneros alimentícios, medicamentos, panelas, e o “assento do fogo”. Do mesmo lado, havia uma cama de casal, disposta alta do chão e, no canto oposto, uma rede, onde ela estava deitada.

³²² O NESIN está vinculado à Escola de Saúde Pública, ligada a Secretaria Estadual de Saúde do Rio Grande do Sul.

FUNASA e então Neidi me convidou para irmos diretamente falar com Zico da Silva, primeiro enfermeiro da etnia Guarani no Estado, graduado e contratado na instituição. Na ocasião, Zico manifestou que a FUNASA poderia auxiliar com recursos para aquisição de gêneros alimentícios para a realização dos mutirões, tal como estava apoiando na **Tekoa Koenjù**. Entretanto, quando falamos que se tratava da construção da **opy** de **Ara Miri**, Zico (genro de **Kerechu Miri**) e conhecedor da demanda da **opy** central na **Tekoa Porã**, afirmou que somente poderia ser construída uma **opy** para toda a comunidade. Segundo as palavras dele: “senão todos Guarani também vão querer mais de uma. Assim, não tem força a palavra do **karai** e, isto confundirá a comunidade, pois cada um pode estar dando conselhos que se diferenciam”. Diante mais uma vez do impasse, nos prontificamos a levar a discussão para a comunidade, para que pudesse tomar a decisão em construir somente uma **opy central** ou duas dentro da mesma **tekoa**, para darmos um retorno a FUNASA. No fundo sabíamos que a situação era complexa, pois no jogo de forças já havia uma **opy** para o grupo da parentela de **Karai Iapuá**, ao contrário, da realidade vivida pelo grupo da parentela de **Ara Miri**.

A enfermidade de **Ara Miri** se repetiu por sucessivas vezes, e quando eu retornava à aldeia, buscava prontamente ter notícias suas, cujas respostas oscilavam em “está melhorando, um pouco melhor ou está hospitalizada”. Os atendimentos eram feitos pelos profissionais da equipe de saúde, cujo diagnóstico inicial, a partir dos sintomas relatados por ela, tratava-se de uma gastrite e/ou úlcera gástrica. **Ara** era medicada em casa, e quando não havia um quadro de melhora, era levada ao hospital na cidade³²³, onde permanecia durante alguns dias e retornava para aldeia.

Numa dessas idas e vindas, perguntei a enfermeira e a médica se não eram feitos exames laboratoriais para investigar mais profundamente sobre o que realmente **Ara** sentia do ponto de vista biomédico. A enfermeira afirmou que, no ano de 2009, ela havia sido submetida a uma série de exames e nada foi diagnosticado, apesar das suas queixas em relação às dores na região do estômago.

No final de agosto de 2010, **Ara** solicitou para fazer o tratamento de saúde com o **karai**, que estava morando no acampamento de Santa Maria. A equipe de saúde encaminhou o pedido a FUNASA, mas foi determinado que a paciente fosse levada pelo motorista até o local. Entretanto, essa área ocupada pelos Guarani não possuía uma **opy**, sendo necessário que o **karai** viesse até aldeia, mas isso não foi autorizado pela instituição. Nesse contexto, que se

³²³ O Hospital Municipal Dr. Aderbal Schneider é administrado por uma empresa terceirizada Proteger.

deu o conflito entre Marco (vice-cacique) e Darci (um dos técnicos de enfermagem), que não agradou a **Karai Iapuá**, sendo uma das justificativas para sua destituição do cargo. Segundo Darci, Marco entrou gritando dentro do Posto de Saúde, exigindo que a FUNASA buscasse o **karai** para o tratamento de **Ara Miri**. Como havia pacientes Guarani sendo atendidos, Darci o conduziu até a frente do Posto para que pudessem conversar a respeito da questão, alegando que se tratava de uma decisão vinda da sua chefia na FUNASA, em Porto Alegre. Marco começou a fazer críticas em relação aos **jurua kuéry** e a FUNASA, alegando que deveria trabalhar de forma diferenciada nas comunidades indígenas. Segundo Darci, Marco tinha toda razão, inclusive, a equipe de saúde havia tentado mais de uma vez que a FUNASA liberasse o carro para ir até Santa Maria. O desfecho final foi quando Marco falou que Darci se considerava o “cacique da comunidade e que queria mandar nos Guarani”, o que acabou causando um desconforto, envolvendo os demais profissionais e alguns Guarani que presenciaram a discussão, que não concordando com as colocações feitas pelo recém-chegado a aldeia, levaram o caso até **Karai Iapuá**. Por fim, **Ara Miri** pagou com sua própria aposentadoria o deslocamento do **karai** e iniciou seu tratamento que, segundo **Vhera Poty** me traduziu, “já estava tirando umas sujeiras do seu corpo”.

Nos ciclos de saúde e doença, **Ara Miri** esperava pela construção da sua **opy**, cujo impasse somente foi solucionado internamente quando o CTI, desenvolvendo o projeto do INRC, apontou a disponibilidade de recursos para tal. A decisão foi pela construção de duas **opy**: uma para **Ara Miri** e outra para ampliação da **opy** de **Karai Miri** (substituindo a ideia da construção de uma **opy** central).

Karai Iapuá nos telefonou para informar que os mutirões para a construção das **opy** iriam começar, ainda no mês de outubro de 2010, mas que estavam aguardando a chegada dos recursos.

No dia 17 de outubro de 2010, fomos para a **Tekoa Porã**, dispostos a ajudar nos mutirões, com a notícia que **Karumbe**³²⁴ chegaria à aldeia para fazer a negociação com a comunidade, cuja demanda era pela aquisição de alimentos, ferramentas, instrumentos musicais³²⁵ e taquara para a cobertura do telhado, já que na região do Alto Jacuí não tem disponível capim-santa fé. Os próprios Guarani indicaram o local que havia taquara no

³²⁴ O projeto foi coordenado pelo cientista social Daniel Tibério Luz, mais conhecido como **Karumbe** [tartaruga], apelido recebido pelos Guarani de São Paulo.

³²⁵ Na oportunidade trouxe um **mbaraka miri** e um **rave** de São Paulo que foram entregues a **Ara Miri**.

município³²⁶, referindo-se à área rural do proprietário do mercado local (onde realizam suas compras mensais). Ito, como é conhecido por todos, inicialmente, permitiu a retirada da taquara, em troca, do pagamento do transporte e da garantia do seu mercado como o fornecedor dos gêneros alimentícios para os mutirões.

A primeira **opy** que começou a ser construída foi a de **Ara Miri** que, com os olhos bem atentos, supervisionava o trabalho feito na sua maioria por homens, que foram coordenados por **Karai Miri**. As mulheres, filhas e netas de **Ara**, ficaram responsáveis pelo preparo dos alimentos para todos que participavam dos mutirões. A comunidade havia feito um acordo que, primeiramente, iria ser construída as estruturas das duas **opy** e, depois, concomitantemente, seria feita a cobertura do telhado com taquara e “barreadas” as paredes. Neste sentido, ambas ficariam prontas ao mesmo tempo.



Foto 6: Sequência de fotos da construção da **opy** de **Ara Miri reveguá kuéry**. **6.1.** Mutirão para a construção da **opy**. e **6.2.** **Karai Miri** construindo a estrutura da **opy** (parede lateral). Autor Luiz Felipe Fonseca da Rocha (outubro de 2010).

No dia 18 de outubro de 2010, fui visitar **Ara Miri** para conversar sobre a **opy** e observar de perto o trabalho da construção. A estrutura já estava em pé, e os homens haviam ido ao mato para buscar madeira e cipó³²⁷ para levantar as paredes. **Ara** estava sentada à sombra, juntamente com **Pará** e Roberto (agente de saúde indígena) que, ao me cumprimentar já demonstrou alegria pelo andamento do trabalho. Sentei ao seu lado e tomei chimarrão enquanto eles conversavam entre eles em guarani. Fiquei em silêncio, olhando para a estrutura e a movimentação das mulheres no preparo do almoço. Roberto me perguntou a formação de **Karumbe** e de onde ele vinha. Expliquei-lhes que trabalha no CTI, uma instituição indigenista que atua há vários anos com os indígenas, cuja experiência é maior junto aos

³²⁶ A taquara disponível dentro da aldeia havia secado e recém estava em fase de crescimento.

³²⁷ Segundo Jorge, “a **opy** tem que ser feita toda com cipó, pois **Nhanderu** não gosta de prego”. Tal frase foi nos dita quando andava bêbado pela aldeia e lhe perguntei por que não estava apoiando na construção da **opy** de sua avó. Sua justificativa foi que já havia ido buscar alguns cipós no mato, mas que depois ajudaria na construção da **opy** de **Karai Miri** (fato que não ocorreu).

Guarani de São Paulo e que, atualmente, estava desenvolvendo o projeto de continuidade do INRC, incluindo o Rio Grande do Sul. Após essa breve explicação, me perguntou se os turistas iriam entrar na **opy** e, de forma surpresa, respondi que de maneira alguma isso iria acontecer, pois ela estava sendo construída para e pelos Guarani. Naquele instante, pensei que essa também era a preocupação de **Ara**, já que a construção da **opy** estava dentro do mesmo projeto que estava discutindo sobre turismo em áreas Guarani, mas não falei nada a respeito. Permaneci na aldeia até 24 de outubro de 2010, e os mutirões seguiram durante todos os dias, inclusive, envolvendo a escola indígena, cujos alunos do ensino de jovens e adultos foram liberados para ajudar e os **kiringue** fizeram “excursões para observar a obra”.

Nesta oportunidade, **Karumbe** fez o registro áudio-visual do depoimento de **Ara Miri** sobre a construção da **opy** que foi incluído no vídeo³²⁸ que apresenta as ações desenvolvidas pelo CTI, no âmbito do INRC/IPHAN:

Se tem **opy’i** na aldeia, se tem milho tradicional, pode-se fazer a consagração dele na **opy**, **Nhemongarai**, eu ainda tenho estes conhecimentos, a gente chama de **mbojape’i** a consagração do milho na **opy**. Eu estava precisando muito, com apoio que veio de fora e com a ajuda do espírito de vocês deu certo a construção da **opy**, eu estou muito feliz. As crianças, as moças, os jovens em geral quando tem a **opy** podem receber os ensinamentos dos líderes espirituais, é por pensar assim que eu queria muito a reconstrução da **opy**, pois é dessa forma que alguns podem seguir o caminho dessa sabedoria. Na continuidade disso, que pelo menos um jovem ou uma jovem possam liderar as idas a **opy** dizendo **aguyjeve te**, eu quero que volte tudo isso, todos esses costumes que acontecem na **opy** e agora nós temos nossa **opy**, vamos respeitar, acreditar, vamos lembrar dela em todas as tardes principalmente para levar todas as crianças, peço que se esforcem pelas crianças.

Quando retornei no dia 30 de novembro de 2010, a **opy** de **Ara Miri** estava exatamente da mesma forma, como se o trabalho tivesse sido encerrado no mesmo dia da minha partida. Todavia, a **opy** de **Karai Miri** já estava com a estrutura pronta, coberta com taquara e estavam realizando mutirão final para o “barreamento das paredes”³²⁹.

³²⁸ O vídeo intitulado: “**Orereko Mbaraeterã: Valorização do Mundo Cultural Guarani**”, realizado pelo Centro de Trabalho Indigenista, Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional e Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento.

³²⁹ Bem ao lado da **opy**, foram abertos dois grandes buracos, onde homens, com o apoio de alguns **kiringué**, cavavam a terra, colocavam água e a amassavam com os pés, formando uma espécie de massa, que era jogada nas paredes tramadas com madeira e cipó, tanto interna como externamente.



Foto 7: Sequência de fotos da construção da **opy** de **Karai Iapuá reveguá kuéry**. **7.1.** Perfil da parede lateral; **7.2.** Guaraní barreando a parede interna e **7.3.** Crianças ajudando no preparo do barro. F.M.S. (novembro de 2010).

Primeiramente, fui conversar com **Karai Iapuá** que me relatou que **Karai Miri** havia decidido pela construção de uma nova **opy** (no mesmo local da antiga que seria ampliada) e começou a fazer os mutirões, sendo que praticamente todos os homens adultos pertencem a sua parentela. Mesmo sem concluir a estrutura da **opy** de **Ara Miri**, **Karai Iapuá** justificou que Ito, que havia firmado o compromisso de fornecer as taquaras, soja na sua propriedade e o

caminhão para o transporte passaria no meio da lavoura. Neste sentido, **Karai Miri** começou a construir sua **opy** e buscou a matéria-prima (taquara para cobertura do telhado) na propriedade vizinha, passando pela Cascata do Saltinho, aproximadamente 4 km de distância da aldeia. Segundo **Karai Iapuá**, isto “teria gerado uma conversinha” por parte de **Ara Miri**, inclusive, com a cobrança do seu genro pela conclusão da sua **opy**. Diante dessas palavras, o conflito tornou-se mais uma vez evidente entre os dois **kuéry**, mas afirmei a **Karai** que no outro dia iria fazer uma visita à **Ara**.

Como combinado, eu, Neidi e **Vhera Poty** fomos à casa de **Ara Miri**, em meio à trégua das pancadas de chuva que caíam desde o dia anterior. **Ara** estava sentada no pátio, juntamente com sua filha Claudia, seu genro Diego Duarte (que havia feito as reclamações para **Karai Iapuá**) e seu neto João Batista. Após os cumprimentos, sentamos e foi providenciado o chimarrão. Perguntei a **Ara** se estava melhor de saúde, e sua filha traduziu: “está melhor, mas ainda sente algumas dores”, sendo que demonstrou com a mão que era na região do estômago. Fiquei em silêncio, até ter coragem de perguntar sobre a **opy**, mas nada foi comentado. Quebrando o silêncio, Diego me perguntou se eu poderia conseguir o capim santa-fé para a cobertura do telhado, e respondi que era difícil por não ter disponível na região e para trazê-lo de outro local, o **jurua** exige um licenciamento ambiental e a compra legal era bem onerosa. Sentia o descontentamento no ar, e expliquei que o projeto do CTI previa a construção das duas **opy**, bem como, o apoio numa roça coletiva para a realização do **Nhemongarai** e recursos para o deslocamento de um **karai** e/ou **kunha karai** para o ritual. **Pará** e sua filha Vitória chegaram para a conversa, falaram entre si em guarani. Logo, aproximou-se outro Guarani, que suspeitei ser o **karai** trazido de Santa Maria para o tratamento de saúde de **Ara**, cuja dúvida foi sanada quando se apresentou como o próprio. Apresentou-se como Marcelino, pegou um banco, sentou-se bem a minha frente e tomou a palavra dirigindo-se diretamente para mim. Falou que sua “tia” (referindo-se a **Ara Miri**) estava bastante preocupada com a construção da **opy**, pois era urgente e necessário terminá-la, pois “com o final do ano aproximando-se precisavam estar conectados com o mundo espiritual, as notícias”... Comentou que havia uma divisão interna e que Luiz (**Karai Iapuá**) não tinha preocupação com o “grupo de cima”, se colocassem uma cerca ficariam dois **tekoa**. Seguido de uma risada, perguntou se seria possível ter duas aldeias (**mokoi tekoa**), dentro de uma mesma terra indígena. Falou que os mantimentos para os mutirões passavam direto para o “grupo de baixo”, na casa de **Karai Miri**, e o “pessoal de cima estava passando necessidades”. Durante sua fala, Marcelino colocava como seu eu fosse à pessoa que iria

solucionar “os conflitos internos”, e diante disso somente coube colocar-me a disposição para conversar e transmitir tudo que havia sido exposto para o **Karumbe**, mas **Vhera Poty** atribuiu para si o papel dessa mediação. Sempre bastante ponderado, **Vhera** falou para todos que se tratava de uma situação passageira, cujo desentendimento se devia a falta de diálogo. Segundo ele, “Luiz (**Karai Iapua**) tem dificuldades em ouvir a comunidade, mas mesmo que tenha divergências, o papel do cacique é de ouvir a todos”. Marcelino falou dos outros projetos que chegaram à comunidade, da Secretaria da Agricultura via EMATER/RS-ASCAR, da Cáritas, de “coisas que não chegam ao grupo de cima”, inclusive, num dado momento, falou em envolver o MPF e o cacique-geral (referindo-se a Jose Cirilo) para tratar dos conflitos internos da **Tekoa Porã**. Depois desse desabafo, emocionou-se ao recordar do seu pai, que lhe deu alguns ensinamentos sobre ser **karai** e o mundo espiritual, lembrou da sua mãe e balbuciou algumas palavras em guarani, ficou em silêncio...

Jorge aproximou-se embriagado, entrou diretamente dentro da casa da sua **tchedjary** e tocou **mbaraka miri**. Logo saiu e cumprimentou a todos. Claudia nos ofereceu **kaguijy**, contente por ter sido preparado com o **avaxi** plantado e já colhido por sua família. **Vhera** entrou na casa e pegou o **mbaraka miri** e o **rave** doados pelo projeto, onde Jorge e Marcelino começaram a afinar de acordo com o modo Guarani. Enquanto comíamos o **kaguijy**, Jorge começou a tocar o **mbaraka**, no ritmo da dança do **tangara** [dança do guerreiro], chamando aos **kingue** que estavam brincando no pátio para acompanhá-lo. **Vhera** dançou sozinho, após comer dois pratos de **kaguijy**, mas logo foi acompanhado por **Pará** e duas de suas netas. A dança se encerrou, e Marcelino novamente me colocou a importância do mundo espiritual para os Guarani. Naquele momento, minhas palavras foram que “os conflitos eram como pedras no caminho, mas que **Nhanderu** iria apoiar, pois queria mais uma **opy** erguida e que tudo isto já estava determinado”. Sua resposta foi **anhetë**. A chuva ameaçou retornar e nos despedimos de todos.

No dia seguinte, 03 de dezembro de 2010, recebemos a notícia pelos profissionais de saúde que **Ara Miri** havia sido novamente hospitalizada, e decidimos ir visitá-la no dia seguinte. O grupo de **Karai Iapuá** estava realizando uma festa, comemorativa ao aniversário do seu genro e netos. Márcio, o aniversariante, comprou um terneiro que foi carneado pelos próprios Guarani para o preparo do churrasco, que contou com o apoio de Darci (técnico de enfermagem) e Zalo (motorista da equipe de saúde) para o corte do animal. Minha preocupação era logo cedo ir ao hospital, acompanhada de **Ara Poty**, mas havíamos sido “intimidadas” a ajudar no preparo do almoço. Tão logo encaminhamos a salada de batatas,

pedimos para outras mulheres Guarani ajudarem no corte do repolho e fomos em direção ao hospital já perto do meio-dia. Chegamos ao quarto, **Ara Miri** estava deitada, acompanhada de sua neta Fátima, compartilhando com mais duas pacientes. Ao perceber nossa presença, sentou-se na cama e ficou em silêncio. Neidi foi conversar com a enfermeira responsável, que afirmou se tratar de um problema gástrico. **Ara Poty** conversou em guarani com **Ara Miri** que afirmou que mesmo com a medicação ainda sentia dores. Não conteve as lágrimas e **Ara Poty** segurou a sua mão, ao mesmo tempo, também não contive as minhas e chorei pela experiência vivida. Segundo **Ara Poty**, **Ara Miri** relatou que se sentia abandonada, sem apoio dos agentes indígenas de saúde e pela própria equipe. Todas ficamos em silêncio no quarto, e os sentimentos foram contidos em cada uma de nós. Neidi perguntou se ela estava precisando de alguma coisa: pediu laranjas, que foram determinantemente proibidas pela enfermeira que estava no quarto, por se tratar de um alimento ácido. Falamos em outras frutas, o que acabou aceitando que trouxéssemos maçãs. Fomos ao centro da cidade, compramos as frutas e decidimos comprar o chá de espinheira-santa (indicado para úlcera ou problemas gástricos), mas só havia disponível nas farmácias em cápsulas como fitoterápico. Entregamos para **Ara Miri** e a explicamos, assim como para sua neta, que se tratava de uma erva (**Ara Poty** falou o nome em guarani, porque inclusive ela estava tomando há algum tempo), mas que estava em forma de cápsula, para tomar junto às refeições.

Voltamos para aldeia, e o almoço já estava sendo servido, com a participação da maioria das famílias ligada à parentela de **Karai Iapuá** que, não estava presente, pois havia cedo pela manhã saído para pescar na companhia do seu irmão. Logo em seguida, almocei e fui para casa descansar, acompanhada de Neidi e **Vhera Poty** que estava um pouco preocupado devido à venda de bebida alcoólica e o baile que iria ocorrer à noite. Ficamos em casa, conversamos sobre **Ara Miri** e perguntei a **Vhera**, o que ela realmente afirmava ter, ou porque estava doente do seu ponto de vista. Segundo ele, **Ara** estava assustada, pois em algumas **opy** os Guarani têm recebido mensagens sobre as mudanças na terra, o fim dos tempos. Comentei que certa vez ela me comentou que “estava doente, porque as crianças também estavam doentes”.

6.6. A morte da kunha karai

Ara teve uma piora significativa, a partir da sua última internação no mês de dezembro, na qual **Karai Iapuá** me telefonou para falar da situação. “Está amarela”, disse ele, e a partir de um exame inicial feito no hospital havia se constatado uma espécie de tumor no fígado, mas que somente poderia ser confirmado com um exame mais especializado, na cidade de Passo Fundo. **Karai** demonstrava estar bastante preocupado em conversar com a família de **Ara**, de maneira que pudessem entender o diagnóstico feito pelos **jurua**, e o possível tratamento que poderia ser prescrito pelos médicos. Solicitou para que eu fosse à aldeia para ajudar, reiterando que também se tratava de uma preocupação dos profissionais da equipe de saúde.

No dia 17 de dezembro de 2010, eu, Felipe e Bruno³³⁰ fomos para a **Tekoa Porã**, uma vez que já havíamos sido convidados para participar da Festa de Natal da comunidade. Logo que cheguei conversei com **Karai Iapuá** que me colocou novamente a situação de **Ara Miri**, reiterando que, pela manhã, a enfermeira havia tentado a sua internação, mas mesmo reclamando de muitas dores decidiu ficar na sua **opy**.

Fomos à casa de **Kerechu Miri**, para também obter mais informações, quando à tarde retornaram os técnicos de enfermagem da equipe. Darci demonstrava preocupação, nos relatando que **Ara Miri** estava “bem amarela [ju]” e que pela manhã não quis ir ao hospital. Após o almoço, Darci tomou a iniciativa de conversar com ela sozinho, tentando convencê-la com o argumento de que seria por pouco tempo, somente para aliviar a dor, e ela então decidiu ir. Fiquei um pouco mais tranquila, mas no fundo como **señora**, tinha a consciência que do ponto de vista biomédico não se tratava de uma simples doença, e como isso seria traduzido e enfrentado por **Ara Miri** e a sua família.

À tardinha, estávamos tomando chimarrão na casa de **Kerechu Miri**, quando apareceu **Pará**, trazendo notícias da sua mãe. Conversaram em guarani por algum tempo, e **Kerechu** me disse que **Pará** queria me dar um recado de **Ara**. **Pará** falou que sua mãe havia aceitado ir ao hospital, mas como sabia da nossa chegada à aldeia, pedia ajuda para que buscássemos um **karai**, em Peperi-Guaçu, na Argentina. Confesso que me assustei com o pedido, pois não tínhamos nenhuma informação sobre esse local (aonde, como chegar, a quem procurar), mas

³³⁰ Bruno Nascimento Hoyer é estudante da graduação de Ciências Sociais na UFRGS e, atualmente, estagiário de Antropologia no MPF, em Porto Alegre. Desde seu envolvimento no projeto Transfronteririco, criou vínculos com **Vhera Poty** e sua família, onde constantemente fazia visitas à aldeia.

não havia como negá-lo. Felipe e Bruno se colocaram à disposição para ir ao encontro do **karai**, bem como, **Pará** também se prontificou a acompanhá-los, mas pediu a **Kerechu** que solicitasse o apoio do **xondáro** (Valdir), que já havia residido e tinha parentes naquela aldeia. **Kerechu** foi falar com o **xondáro**, um pouco antes do início do ritual na **opy**, onde ficou combinado que sairiam bem cedo pela manhã do dia seguinte. Tendo em vista, meu comprometimento em função da festa de Natal na comunidade³³¹, fiquei na **Tekoa Porã**, aguardando a chegada do **karai**.

A descrição que ora segue é feita com base nos relatos de Felipe e Bruno, cuja experiência e participação não foram feitas pela pesquisadora. Felipe, Bruno e Valdir saíram pelas 8 da manhã, do dia 18 de dezembro de 2010, rumo ao município de Itapiranga/SC, banhado pelo rio Peperi-Guaçu, fronteira com a Argentina, aonde vivem os Guarani. Distante aproximadamente uns 400 km da **Tekoa Porã**, chegando à sede do município tiveram que seguir para o seu interior, mais ou menos uns 20 km (chão batido), em meio às propriedades rurais, onde muitos Guarani vendem sua mão-de-obra. O carro foi deixado numa dessas propriedades e seguiram a pé até o leito do rio, contando que haveria uma pequena embarcação para travessia até o lado argentino. Quando chegaram, por volta das duas horas da tarde, não havia nenhum barco que pudesse levá-los, então decidiram atravessar a nado até o outro lado do rio. Tiraram as roupas e ficaram de cuecas, observaram a correnteza e se aventuraram na travessia. Chegando do outro lado, andaram por uma trilha que dava acesso a aldeia dos Guarani, mas surpresa foi identificar que não estavam mais residindo por lá. O irmão de Valdir, ainda havia permanecido com sua família, acampado numa pequena casa de pau-a-pique que mal abrigava toda sua família, incluindo sua mulher e seus filhos. Valdir perguntou sobre o **karai** e as demais famílias, e seu irmão relatou que, recentemente, eles haviam se transferido para outro local, mais dentro do mato, aonde o rio dispunha de abundância de peixes. Segundo Felipe e Bruno, Valdir explicou que haviam vindo buscar o **karai** (Adolfo da Silva), para levá-lo até a **Tekoa Porã** para o tratamento de uma **kunha karai**. O irmão de Valdir combinou que enviaria um dos seus filhos até a nova aldeia, na qual levava cerca de uma hora e meia por uma trilha dentro da mata, e que eles retornassem no dia seguinte.

³³¹ Na Festa de Natal de 2009, juntamente com a comunidade, foi organizada uma rifa, para arrecadar recursos, cujos prêmios foram artesanatos Guarani (1º prêmio- uma escultura de madeira em forma de coruja; 2º prêmio- um arco-e-flecha tradicional e 3º prêmio- um **ajaka**). No ano de 2010, pensei que a festa seria organizada pela escola, assim como era feito em outras datas comemorativas, mas fui surpreendida quando informada que somente haveria presentes para os alunos. Diante disso, eu juntamente com o apoio de alguns **jurua**, consegui recursos para a compra de guloseimas para todos os **kiringue** (conforme demanda deles mesmos).

Um tanto decepcionados, a única opção foi retornar até a sede do município para pernoitarem num hotel. Felipe me telefonou à noite para contar como havia sido a viagem, o que repassei para família de **Ara** que ainda não havia sido feito o contato com o **karai**.

Após a festa de Natal, fui juntamente com **Vhera Poty** visitar **Ara** no hospital que demonstrou um pouco de alegria com a possibilidade da vinda do **karai** da Argentina, cujas primeiras informações da viagem eu não havia recebido. Conversamos sobre a situação da sua saúde (realmente estava com um aspecto bastante amarelado) e, relatou que estava tomando soro com medicamentos (na qual me apontou com o dedo), mas que desde o dia que havia chegado ao hospital não tinha ido mais aos pés. Perguntou para **Vhera** sobre a sua mãe **Kerechu**, que havia preparado um chá para tal finalidade, mas esse havia acabado. Fui falar com a enfermeira a respeito dessa situação, mas estava ocorrendo à troca dos plantões, então aguardei para falar diretamente com a responsável, para que fosse tomada alguma medida para aliviar o sintoma de **Ara**. Fiquei mais um tempo com **Ara Miri**, mas como já estava ficando noite não poderíamos permanecer no hospital. Despedi-me, com a esperança que no dia seguinte, ela retornasse para aldeia para fazer o tratamento xamânico com o **karai**. Inclusive, eu havia conversado com a enfermeira Taís da equipe de saúde, para que ficasse em alerta caso fosse necessário dar a alta, já que no dia seguinte era domingo.

Na volta do hospital à aldeia, eu e **Vhera Poty** seguimos caminhando pelo centro da cidade até a casa do taxista que faz as corridas para os Guarani. **Vhera** me comentou que o desejo de **Ara** era se apresentar ao **karai**, não com o intuito de cura, mas para pudesse afastar os seres que se aproximam quando algum Guarani está com uma debilidade física, “pois isto faz com que as coisas se tornem mais difíceis”.

No dia 19 de dezembro de 2010, estávamos todos na expectativa de notícias, prevendo a chegada do pessoal para o final da tarde. Fiquei o tempo todo com a família de **Kerechu**, até que por volta das 14 horas consegui falar ao telefone com Felipe novamente. Segundo ele, estavam na balsa para atravessar a divisa dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, retornado a **tekoa**, mas sem a presença do **karai**. Diante da notícia, não pude acreditar que realmente era verdadeira, mas pior ainda era como ela seria dada a **Ara Miri**. Prontamente, falei para **Kerechu Miri** que, visivelmente espantada, também não podia acreditar que o **karai** havia negado um pedido como esse. Já, em meio à tarde, João Batista (neto de **Ara**) apareceu na casa de **Kerechu** à procura de notícias, o que lhe repassei, sem maiores detalhes,

que o **karai** não estava vindo para Salto do Jacuí, cujos esclarecimentos somente seriam dados com a chegada de Felipe e os demais.

Por volta das 20 horas, chegaram à aldeia: cansados, tristes, mas cientes do dever cumprido. Segundo Felipe, pela manhã, saíram do hotel e mais uma vez retornaram à área rural de Itapiranga, junto ao rio Peperi-Guaçu. Não havia o sinal de nenhum Guarani, então esperaram por algum tempo, com a esperança de alguma notícia. Nada ocorreu, Valdir pronunciou alguns sons para ver se obtinha alguma resposta, e nada. Bruno decidiu atravessar novamente o rio (nadando), em busca de alguma informação. Caminhou até o acampamento e o irmão de Valdir lhe falou que o filho dele havia saído logo ao amanhecer em busca do **karai**, mas ainda não havia retornado. Bruno decidiu retornar para junto dos demais, e ficaram aguardando. Já passado do meio dia, o sobrinho de Valdir gritou do outro lado do rio que o **karai** não viria, pois, recentemente, havia feito à mudança e estavam ainda na construção da nova aldeia e, naquela semana, receberia a visita de parentes de outras aldeias. A última palavra foi que ele poderia ir a **Tekoa Porã** somente após uns quinze dias.

O **xondáro** Valdir foi diretamente repassar os fatos para **Karai Iapuá** e nós ficamos com a família de **Kerechu** que, a todo o momento, buscava entender o que havia ocorrido e pediram repetidas vezes para que Felipe e Bruno recontassem mais uma vez a história. Dentre as questões, primeiro falaram que Valdir não poderia ter mandado o sobrinho para falar com o **karai**, pois era necessário que ele pessoalmente explicasse com calma o que realmente estava ocorrendo e a importância da sua vinda ao Rio Grande do Sul. Porém, Felipe e Bruno justificavam que isso não era possível pelas circunstâncias, ou seja, tiveram que atravessar nadando o rio e chegaram sem roupas do outro lado, não podendo seguir uma trilha de caminhada pelo mato. **Ara Poty** perguntou, porque não pegaram uma roupa emprestada com algum Guarani, mas, segundo eles, as condições eram tão precárias que descartaram essa possibilidade. Mesmo diante de muitas perguntas, respostas e hipóteses, a busca pelo **karai** não havia sido bem sucedida.

No dia seguinte retornamos para casa, pois já era período de festas de final de ano, mas antes fomos conversar com **Karai Iapuá**. Felipe lamentou pelo fato de não ter conseguido trazer o **karai** para o atendimento de **Ara Miri**, porém mais uma vez reiterou que se buscou atender ao seu pedido. **Karai** também concordou, afirmando que desta forma não haveria “acusações por nada ter sido feito” (referindo-se aos familiares de **Ara**). Aproveitei para perguntar a ele, se **Ara Miri** não havia se apresentado aos **karai** da **tekoa**, ou seja, ele

mesmo e Izidoro. Respondeu afirmativamente, mas que segundo ele, “a doença já estava dentro da carne, não tinha mais como tirar para fora”. Inclusive, referiu que ela já havia trazido Marcelino (**karai** de Santa Maria) e que, do seu ponto de vista, não adiantava buscar outro **karai**.

Procurei saber notícias de **Ara** através do contato telefônico com alguns Guarani e por correio eletrônico com a enfermeira da equipe de saúde. Logo depois da notícia de que o **karai** não viria para a **Tekoa Porã**, saiu do hospital, mas foi levada para Passo Fundo para fazer um exame de tomografia. Segundo a enfermeira, havia sido confirmado o diagnóstico de câncer no fígado, mas com metástases no pulmão. Ainda antes do Natal, a enfermeira conseguiu marcar uma consulta com um oncologista, na cidade de Cruz Alta, que recomendou, em função da sua idade, o “conforto da família e a minimização das suas dores”. **Ara** passou o Natal e o Final de Ano junto a sua família, mas logo nos primeiros dias de janeiro foi novamente hospitalizada.

No dia 08 de janeiro de 2011, tocou o telefone e a chamada identificada era de **Kerechu Miri**, mas como havíamos conversado no dia anterior para saber notícias sobre as festas de final de ano, tendo em vista, que suas filhas que residem na Argentina viriam visitá-la, senti que poderia ser uma má notícia. Era **Vhera Poty** informando-nos que **Ara Miri** havia falecido naquela tarde. Num momento de tristeza e desespero, passei o telefone para Felipe que confirmou nossa ida imediatamente para aldeia. Chegamos em casa, um pouco atordoados, e resolvi ligar para a enfermeira para saber alguns detalhes sobre os procedimentos do velório e do enterro. Como era sábado não consegui me comunicar, até que liguei para o Zalo (motorista) que me repassou com o Flávio (técnico de enfermagem). Flavio estava juntamente com Zalo e Claudia (filha de **Ara**) no cartório registrando a certidão de óbito, mas que **Ara** já seria liberada pelo hospital e levada à aldeia. Informei que iríamos para lá, e Flavio comentou que **Karai Iapuá** estava solicitando à FUNASA para que o carro fosse buscar no dia seguinte, em Santa Cruz do Sul, a Doralice (irmã de **Ara Miri**), que estava vindo de Santa Catarina. Flavio pediu que eu falasse com **Karai** para obter informações de quantas pessoas estariam vindo de Santa Catarina e, se fosse possível, que eu a pegasse na rodoviária uma vez que sua previsão de chegada era às 7 e meia da manhã do dia seguinte, e não estava conseguindo contatar o coordenador da FUNASA, em Porto Alegre, para conseguir a autorização. Liguei para **Karai Iapuá** que me comentou que estavam realmente tentando que o motorista fosse até Santa Cruz do Sul, mas a burocracia (ainda mais no final de semana) estava colocando alguns empecilhos. Ofereci-me para buscá-la, já que ela estava

vindo acompanhada somente de uma de suas netas, e haveria lugar disponível no carro. Já ao entardecer, em meio a uma tempestade, **Ara Poty** telefonou novamente para saber se já estávamos chegando a Salto do Jacuí, mas lhe falei que havíamos decidido sair durante a madrugada, para podermos buscar Doralice. **Ara** comentou que estavam tentando se comunicar com a sua família na Argentina, para que fosse avisado a **tchedjary** Aurora e o **xeramoí** Dionísio Duarte, porém não estavam conseguindo nenhum contato, mas senti que também estavam com dificuldades para buscá-los. **Kuaray Poty** que estava em São Miguel das Missões havia conseguido enviar uma mensagem para um parente em **Kunha Piru** (próximo a **Tekoa Tamandua**), solicitando que fossem avisados os familiares de **Ara Miri** sobre o seu falecimento.

Sáímos de madrugada, sem luz elétrica, pois o temporal da noite passada havia rompido nossa rede de energia. Paramos em Santa Cruz do Sul, pontualmente, no horário da chegada do ônibus de Florianópolis. Andamos pela rodoviária, e avistamos Doralice e sua neta (grávida) sentada ao chão, aguardando pacientemente alguém que viesse buscá-las. Aproximamos-nos, e Doralice falou algo em guarani para neta, possivelmente receosa com a nossa presença, mas logo falei **javyju** [bom dia] e que nós iríamos levá-las para Salto do Jacuí. A viagem foi em silêncio, nada foi conversado entre nós, porém em Candelária, antes da entrada para subida da serra (via município de Sobradinho), paramos num posto de gasolina para tomar café. Em meio ao café e o pastel, Doralice me falou: “eu vim, porque minha irmã morreu”, e seus olhos ficaram cheios de lágrimas... Naquele momento, os sentimentos não puderam ser contidos, mas ainda restava uma longa estrada até chegarmos ao nosso destino.

Chegamos a **Tekoa Porã**, por volta das 9 horas da manhã, paramos em frente à casa de **Pará**, e deixamos Doralice e sua neta, mas seguimos até a casa de **Kerechu Miri**. Segundo **Kerechu, Kuaray Poty e Jachuka Re Te** [Jorgelina Duarte], que ainda estava em visita no Salto do Jacuí, alugaram uma van para buscar Aurora e Dionísio, assim como, os demais parentes de **Ara** que estavam na Argentina. O velório estava sendo realizado na casa de **Pará** e Vitoriano, porém ela não estava, pois com a hospitalização de **Ara Miri**, ela havia decidido, no dia 6 de janeiro de 2011, ir novamente à busca do **karai**, acompanhada de seu sobrinho João Batista. No momento do falecimento de **Ara** somente estava a sua filha Claudia, acompanhada do marido Diego, e sua outra irmã Neuza estava vendendo artesanato em Santa Cruz do Sul.

Fomos conversar também com **Karai Iapuá** que, logo demonstrou a sua preocupação com a morte de **Ara Miri**. Segundo ele, havia sido “ameaçado de morte” pelo genro dela (Diego Duarte) que, alegava que **Karai** havia sido o responsável por seu falecimento. Diante dessa situação, **Karai Iapuá** não participou do velório, não recepcionou os parentes vindos de outros lugares e nem ao menos se fez presente durante o enterro.

Como já era domingo, ou seja, o segundo dia do velório, e sem a presença de **Pará** e também de recursos, a família não tinha como alimentar a todos os parentes que foram chegando a **tekoa**. Roberto (vice-cacique) solicitou o apoio da diretora da escola que, auxiliou nos dias iniciais com a compra de alguns alimentos e a doação do restante da merenda escolar (já que estava em período de férias).

Antes do entardecer, eu, Felipe e **Vhera Poty** decidimos ir até o velório cumprimentar a família. Claudia, fumando seu **petygua**, veio nos recepcionar e prontamente nos convidou a entrar na **opy**. Ao entrarmos, ao lado esquerdo da porta, estava o caixão fechado com o corpo de **Ara Miri**. Ao lado, Izidoro e Amancio tocavam o **mbaraka miri** e, na sua frente, na parede oposta, estava Doralice sentada, segurando seu **takuapu**. Claudia antes de ir sentar-se ao fundo da **opy** (do lado oposto da porta), abriu a tampa do caixão, e nós ficamos em pé, em sinal de respeito, nos despedindo de alguma forma... Sentamos, do mesmo lado onde estava Doralice, fumamos nossos **petygua** e ficamos em silêncio, em meio às lágrimas que não cessavam... Ao som do **mbaraka miri**, Doralice começou a dançar com seu **takuapu**, primeiramente, parada em seu lugar e depois indo até a frente do caixão, aonde batia com mais força ao chão. Com um braço seguia batendo o **takuapu**, e com o outro estendido sobre a **Ara Miri**, fazia movimentos de baixo para cima, mas sem encostar ao corpo, aonde seguia dançando e cantando. Depois se deslocou até o fundo da **opy** e colocava a sua mão sobre a cabeça de Claudia, como uma espécie de consolo e amparo. Ficamos por um tempo, até chegar Alex Acosta, um jovem guarani que reside na **Tekoa Ka'aguy Poty** e falou (na qual não precisei de tradução) que os **jurua** não poderiam estar na **opy**, pois iria começar o ritual e não haveria espaço para todos. Claudia levantou e saiu, e também fizemos o mesmo. No pátio estava **Karai Miri** segurando seu **mbaraka miri**, seguido pelo **xondáro** Luiz, que carregava o **rave**, e Marcio (filho de **Karai Iapuá**), bem como, **Ywá**, suas filhas e outros familiares. Claramente não havia espaço para todos, o que foi necessário dar preferência aos homens e mulheres mais velhas, bem como, aos familiares e aos parentes vindos de outros lugares. **Karai Miri** ofereceu mais uma vez para que o velório fosse realizado dentro da sua **opy**, mas isso era uma questão inadmissível para os familiares de **Ara Miri**.

Ficamos no pátio, tomando chimarrão junto àqueles que não puderam e/ou não quiseram entrar no ritual. Em seguida, **Vhera** comentou que **Kuaray** telefonou avisando que por volta das 21 horas, iria chegar a van que trazia os parentes da Argentina. **Kerechu** estava preocupada, pois a **opy** ficava numa baixada um pouco distante da estrada principal da aldeia, cujo acesso era estreito e dificultoso pelas pedras para passar à pè, e **tchedjary** Aurora era cega e não conhecia as referências do lugar. Realmente no horário, a van chegou: Dionísio e Aurora, seu filho mais velho (Enrique), sua filha (e respectivos cônjuges), sua neta **Jachuka Re Te**, **Chovy**, **Kuaray Poty** e sua esposa **Kerechu** [Patrícia Ferreira], acompanhada de sua avó Santa (**kunha karai** em **Kunha Piru**) e sua mãe Elza, mais duas adolescentes. Dionísio e Aurora foram diretamente para **opy**, e nós fomos para casa de **Kerechu Miri**.

Jachuka Re te comentou que haviam conseguido contatar alguém na **Tekoa Tamanduá** para dar a notícia ao **xeramoi** e **tchedjary**. Ela, juntamente com seu filho Marco, saiu de Salto do Jacuí em direção a Cruz Alta, de táxi, pois já não havia mais horário de ônibus para esse trajeto. Em Cruz Alta pegaram um ônibus até Santo Ângelo, onde se encontraram com **Kuaray** que havia saído de São Miguel das Missões, com uma van, rumo a Argentina (**Tamanduá** e **Kunha Piru**). Bastante receosa de como seus avós teriam recebido a notícia, Dionísio lhe comentou que já sabiam da morte de **Ara Miri**, antes mesmo do seu contato, pois haviam recebido a mensagem dos **nhe'ë kuéry**, quando estavam na **opy**. Quando todos já se organizavam para viagem, sua avó Aurora perguntou se ela não iria acompanhá-los, que não era sua intenção inicial, mas diante do seu pedido teve que retornar novamente ao Brasil.

Na segunda-feira, dia 10 de janeiro de 2011, os familiares de **Pará** demonstravam preocupação, pois não a tinham contatado (o celular estava fora da área de cobertura) e comunicado sobre o falecimento de **Ara**. Somente na parte da tarde, que João Batista telefonou avisando que chegariam à cidade de Cruz Alta (a 80 km de Salto do Jacuí), mas como não haveria mais ônibus, Diego nos pediu para que fossemos buscá-los. Ao longo do dia, a maioria dos acompanhantes do velório ficava sentada à sombra no pátio em frente à **opy**. Em determinados momentos, se ouvia o som do **mbaraka miri**, acompanhado pelo canto de uma das suas irmãs ou filha (Claudia). Como já era época da colheita de **xãjau**, todos se deliciavam amenizando o calor que fazia no mês de janeiro. Tomando chimarrão juntamente com os demais, Alex Acosta me comentou que sua mãe (Catarina Duarte) havia conversado com Doralice sobre o ritual da noite passada. Para os Guaraní, tratava-se de um momento importante para receber as mensagens dos **nhe'ë kuéry** sobre como estava **Ara**

Miri, os motivos (natural ou feitiço) da sua passagem ou alguma notícia para os seus parentes. A princípio, havia sido comentado que realmente tinha chegado o momento da sua partida dessa terra.

Por volta das 16 h, fomos para Cruz Alta buscar **Pará** e João Batista, acompanhados por Diego, cuja viagem de ida e volta foi feita em silêncio. Num dado momento, **Pará** segurou a minha mão, demonstrou alegria por estarmos ali, mas seu rosto revelava o sofrimento pela perda da sua mãe. Ao anoitecer, novamente o grupo de **Karai Miri** se apresentou para realizar o ritual, mas foi negada sua participação, pelo número excessivo de pessoas, cujo ritual foi coordenado por Dionísio e Aurora. Nesse dia, também vieram dois carros com Guarani da **Tekoa Anhetengúá**³³²: um cedido pela FUNASA e outro com apoio do COMIN.

Na terça-feira, quarto dia de velório, estava marcado o enterro de **Ara Miri**, quando nos dirigimos novamente para o local do velório, avistamos uma equipe de homens entrando no mato, em direção ao cemitério, munidos de ferramentas para a abertura da cova. Todos estavam no pátio, alguns sentados à beira do fogo, outros abaixo das árvores, mas ninguém tinha a informação de que horas se daria o sepultamento. Por volta da 1 hora da tarde, inclusive, o almoço já estava sendo servido, começou uma movimentação para dar início ao ritual. Alguns Guarani, inclusive, Felipe, já estavam com seus pratos na mão, mas foram comendo rapidamente ou deixaram guardados, suspensos nas árvores, para o retorno.

Seis homens Guarani seguraram as alças do caixão que foi rapidamente retirado de dentro da **opy** e subida à rampa até a estrada principal. Nem todos que estavam no velório participaram do cortejo. Dionísio Duarte estava à frente e já quando todos andavam em direção ao cemitério, cada um segurando seu **petÿgua**, foi lembrado que deveria ter o **mbaraka miri**. Um **xondáro** apareceu com o instrumento, que foi tocado durante todo o trajeto.

Aproximadamente 1 km, seguindo pela estrada em direção ao centro da aldeia, à esquerda havia uma pequena trilha que dava acesso ao cemitério, localizado no meio do mato de eucaliptos. Na frente foram os homens com o caixão, e a seguir foi feita uma fila, sem uma ordem, onde cada um individualmente seguiu até o local do enterro.

³³² José Cirilo Pires Morinico (cacique-geral) foi um dos Guarani que estiveram presentes na **Tekoa Porã**. Segundo ele, já tinha notícias sobre os problemas internos (referindo-se a divisão entre os **kuéry**) e seu propósito ali era averiguar os motivos da morte de **Ara Miri** e como havia sido os cuidados (da família, da comunidade, da equipe de saúde).

Dionísio se colocou em frente à sepultura, um buraco bastante fundo que tinha sido aberto, onde de ambos os lados havia dois montes das terras escavadas. O caixão foi cuidadosamente acomodado (com a cabeça para o sentido onde estava o **karai opygua**), com a ajuda de duas toras de madeira, cujo trabalho braçal fora todo realizado por **Karai Miri** e seus familiares. Dionísio proferiu algumas palavras, na qual pude entender que **Ara Miri** deixava **teko achy** [a terra imperfeita], mas que estaria retornado novamente para seu **amba** [morada], no caso específico, de **Yamandu Ru Ete**. Logo após sua fala, abaixou-se, apoiado nas duas toras de madeira que haviam sido dispostas lado a lado do caixão, e fumando seu **petygua**, jogou **tataxina** na cabeça de **Ara**, seguido pelos demais Guarani, primeiro homens e depois mulheres, cada qual com seu próprio **petygua**.

O tempo era ritmado pelo silêncio, quebrado somente em determinados momentos pelos choros de lamentação de mulheres, que assim como iniciavam, logo eram contidos. Depois de soprarem a **tataxina**, Dionísio foi o primeiro a colocar um punhado de terra dentro do buraco, o que foi cautelosamente seguido, na mesma ordem anterior, principalmente, pelos visitantes ou parentes mais próximos de **Ara Miri**. No enterro, da família que reside na **Tekoa Porã**, estava somente Claudia e seu marido Diego, Jorge Gimenez, Fátima e João Batista. Após cada um espontaneamente colocar um punhado de terra no buraco, os homens começaram a tapá-lo. Uns ficaram responsáveis por puxar a terra e jogá-la com a pá, e outros com as toras de madeira iam fazendo o trabalho de socá-la, revezando-se entre eles. Enquanto era feito esse trabalho, todos fumavam **petygua**, pois era o momento de despedida. Parada em meu lugar, de pé, chorei. No enterro somente havia eu e Felipe de **jurua**, porém eu tinha a certeza que **Ara Miri** não se incomodaria por nossa presença. Confesso que minha tristeza era tanto pela perda dessa grande **kunha karai**, quanto pelo fato de ouvir ao fundo, durante o rito funerário final, o barulho da motosserra, uma vez que nesse mesmo dia, o trabalho de corte dos eucaliptos havia reiniciado na aldeia.

Dionísio pediu para ir até o túmulo de Juancito, porém como está com catarata nos dois olhos, Jorge o conduziu até o local, bem próximo, de **Ara Miri**, onde havia uma chaleira e uma cuia³³³. Proferiu algumas palavras e retornou para o seu lugar, assim como também fez Santa (**kunha karai** de **Kunha Piru**). Lentamente era colocada toda a terra de ambos os montes e, retirado os galhos e as raízes que estavam no meio, separados num terceiro monte

³³³ Além de Juancito, havia mais cinco túmulos, todos com pertences pessoais em cima: três deles com uma garrafa plástica cortada ao meio com água, um com uma xícara de café e outro com uma garrafa plástica de cachaça.

próximo a cova. A cada camada colocada, a terra era bem socada e assim sucessivamente. Todos em pé, acompanhavam atentamente, ninguém conversava e poucos ainda derramavam suas lágrimas. Ao final, toda a terra foi devolvida ao buraco, sem ficar um só grão do lado de fora e, o monte com galhos e raízes também foi colocado em cima do túmulo, juntamente com a chaleira e a cuia de chimarrão de **Ara Miri**. Santa, ao lado do túmulo, ascendeu um pequeno fogo com folhas e gravetos, com o apoio do pedaço de plástico que havia levado ao cemitério³³⁴. Os Guarani foram saindo todos em fila, da mesma forma, que durante a entrada. **Karai** Marcelino tocou mais uma vez o **mbaraka miri**. Ao chegarmos à estrada principal, **Ywá** convidou a todos para comerem **mbyta** que havia sido preparado por sua família.

Decidi ir à casa de **Kerechu Miri**, que foi a única da sua família a ir ao enterro, ficando bem próxima de mim, onde observei por um dado momento seu choro contido de despedida a **Ara Miri**. Estava se armando um temporal, ficamos sentados no pátio da sua casa, tomando chimarrão, acompanhados de um silêncio. **Kerechu** falou em guarani para o seu filho **Kuaray**, que me fez a tradução, que depois do enterro de algum Guarani sempre é bom que caísse uma chuva, que **Tupã kuéry** viesse fazer seu trabalho de limpeza/purificação. **Kerechu** falou que o cuidado de devolver toda a terra, incluindo os galhos e as raízes deve ser tomado, porque caso ficasse algum punhado de terra de fora, acumulado em um dos dois montes, acarretaria em breve a morte de outro Guarani, parente ou não, que tivesse vindo do mesmo **amba** de **Ara Miri**.

A conversa não pode se estender por muito tempo, pois João Paulo Acosta (cacique da TI **Ka'aguy Poty**) havia pedido uma carona para sua família de retorno até sua aldeia. Após todos comerem o **mbyta**, saímos na frente, dos demais carros que também estavam levando os Guarani da **Tekoa Anhetenguá**, para pernoitaram na TI, cujo retorno para Porto Alegre somente se daria no dia seguinte.

Quando já estávamos chegando ao acesso de entrada da aldeia, na curva, cuja plantação de milho impedia nossa visibilidade, veio uma caminhonete, que em função da sua velocidade não teve tempo de desviar e bateu no meio do nosso carro, do lado do carona, onde estava sentado Eduardo Acosta. Os Guarani bastante assustados, principalmente, Catarina Duarte, mas sem nenhuma vítima, descemos rapidamente do carro para falar com o motorista,

³³⁴ De acordo com Müller ([1934] 1989: 30): “si muere un miembro de la familia, se reza a lo largo de los días a Tupã, sobre la tumba, para que no sigan sucediendo otros casos de muerte y para que el alma del falecido no moleste a los supervivientes. Sobre la tumba se mantiene un fuego y por aproximadamente una semana se coloca comida y bebida sobre la tumba. Generalmente, el entierro tiene lugar en la choza del falecido, aproximadamente a un metro de profundidad bajo tierra”.

que trazia na caçamba um tonel (que segundo ele, estava indo buscar água para os porcos) e seu filho. Sem muito que discutir, telefonamos para a polícia de Estrela Velha para fazer o boletim de ocorrência de acidentes, mas aliviados porque o carro estava funcionando normalmente. João Paulo logo reconheceu que se tratava de um dos vizinhos da aldeia que, segundo ele “não gostava dos Guarani”. Enquanto aguardávamos a chegada da polícia, João Paulo e seus irmãos diziam que teríamos que cobrar o prejuízo dele, pois tinha muito dinheiro, por ser plantador de fumo e criador de porcos. Tentei acalmá-los, falando que nós tínhamos seguro do carro e que para averiguar quem era o culpado teríamos que procurar nossos direitos na justiça (o que foi confirmado com a presença do policial local). Como o carro do agricultor estava intacto, somente havia quebrado um dos faróis da frente, entendíamos que a situação se encerrava por ali. Em seguida, chegaram os outros dois carros trazendo os Guarani, que já tinham sido avisados por telefone do ocorrido, que desceram para ver o carro e foram fazer cobranças ao agricultor, que já estava pegando água, na outra propriedade vizinha. No intuito de amenizar o conflito, falei que todos estavam bem, e rapidamente nos despedimos retornando para a **Tekoa Porã**.

No dia seguinte, o acidente havia se tornado o assunto mais falado entre os Guarani, bem como, mesmo que de forma cautelosa, se comentava a respeito da morte de **Ara Miri**. **Kuaray Poty** comentou que quando entrou na **opy**, “sentiu algo”, cuja experiência não conseguiu traduzir em palavras, mas que se tratava de uma morte causada por alguma coisa que havia sido feita (referindo-se a feitiço, mas sem pronunciar essa palavra), o que da mesma forma, também foi confirmado por Dionísio, durante os ritos funerários. Segundo **Ara Poty**, a família de **Ara Miri** contou para os demais parentes Guarani, que pouco mais ou pouco menos de um mês, **Karai Iapuá** teria lhe presenteado com a caça de um tatu. Na oportunidade, uma de suas netas também compartilhou do alimento, e teria passado mal (vômitos e diarreia), o que teria também sido o fator desencadeante da morte de **Ara**. A desconfiança da família estava justamente no fato de que **Karai Iapuá** “não gostava da **tchedajary** e havia muitos conflitos com a sua parentela”, portanto porque haveria de ter lhe presenteado com a caça.

Vhera Poty também comentou a viagem de **Pará** e João Batista que, após a internação da mãe, foi em busca de um **karai** na TI Guarita, levando consigo uma peça de roupa para que ele pudesse realizar o tratamento xamânico. Quando estavam participando do ritual na **opy**, o **karai** lhes comunicou que nada mais poderia ser feito, a não ser retornar para casa.

Kerechu Miri estava bastante preocupada, porque os Guarani (referindo-se mais a família de **Ara**) não poderiam estar comentando a respeito “desses assuntos” (feitiço), ainda mais quando se está falando de mortos. Entretanto, a família de **Ara**, principalmente, Diego queria comprovar que **Karai Iapuá** teria realmente feito o feitiço, bem como, queria a vingança, através da sua morte³³⁵.

A situação se agravou ainda mais, quando Izidoro (outro **karai**), num dos seus estados de embriaguez, chegou a comentar com os parentes de **Ara** que, **Karai Iapuá**, na época que ela se apresentou a eles, havia determinado que nada deveria ser feito pelos **karai** da aldeia.

No dia 18 de janeiro de 2011, retornei novamente ao Salto do Jacuí e numa das conversas com **Karai Iapuá** esse demonstrava preocupação diante das ameaças da família de **Ara**, porém levantando a possibilidade de alguns deles irem morar em outra aldeia. Diante dessa situação de conflito, **Karai** telefonou para o cacique-geral, para que juntamente acompanhado de outras lideranças Guarani no Estado, viessem a **tekoa** fazer uma reunião.

A comissão formada pelo cacique-geral José Cirilo Morinico e Hélio (**Tekoa Anhetenguá**), Avelino Gimenez (**Tekoa Sol Nascente**) e Eduardo (**Tekoa Yriapú**) conseguiu chegar à aldeia, através do apoio do COMIN, já que a FUNAI não tinha disponibilidade de carro.

Na ocasião, eu estava realizando os estudos do Componente Indígena na TI **Ka'aguy Poty**, sendo que Claudio Acosta também havia ido para participar da reunião que durou três dias. Cheguei a **Tekoa Porã**, no último dia, pois não queria que a minha presença gerasse algum tipo de comentário, mas como já estava terminando tive a oportunidade de conversar com alguns Guarani.

A família de **Ara** estava toda presente, e a primeira notícia que me deram é que Diego se tornaria o novo agente indígena de saúde, substituindo o cargo exercido por Roberto (vice-cacique). Isso, por um lado, ajudaria em muito no sustento do “grupo de cima”, já que a aposentadoria de **Ara** dava suporte a ela e seus netos. Logo depois da sua morte, João Batista me perguntou a respeito da possibilidade da família seguir recebendo o benefício, uma vez que **Ara** também tinha aos seus cuidados um bisneto (filho de Fátima), ainda menor de idade. Não tinha informação se havia uma especificidade para indígena, mas no caso dos não-índios,

³³⁵ De acordo com Müller ([1934] 1989: 105), “muerte repentina se considera siempre como efecto de hechiceria, del mismo modo enfermedad repentina y grave. La comprobación de un tal efecto de hechiceria tiene por regla genera; como consecuencia peleas o bien venganza sagrienta”.

sabia que somente poderia ocorrer se fosse dependente ou declarado como tal. Depois tive o relato da pesquisadora Ana Cristina Popp, antropóloga e advogada que estava trabalhando na **Tekoa Koenjù**, que numa de suas visitas à casa de **Kerechu Miri**, acompanhou João Batista ao MPF, em Cruz Alta, para averiguar tal possibilidade. Entretanto, a resposta do Procurador (enviada dias depois) foi de que a família deveria procurar o INSS, o que para os Guarani se tratava de uma burocracia e de um tema totalmente fora do seu conhecimento. Por outro lado, o fato de Diego assumir como agente indígena de saúde, redistribuíam os cargos remunerados dentro da aldeia, que estavam todos concentrados na parentela de **Karai Iapuá** e, conseqüentemente, no “grupo de baixo”³³⁶.

Vhera Poty foi quem mais me comentou a respeito da reunião, pois estava contente com os conselhos que haviam sido dados por Avelino Gimenez. Segundo ele, “Avelino sabia como colocar as coisas, era uma grande liderança”. Dentre os assuntos, falaram a respeito da morte de **Ara**, onde sua família teria relatado todos os fatos, uma vez que queria ter a confirmação da responsabilidade de **Karai Iapuá**. Izidoro foi chamado a prestar esclarecimentos sobre a sua fala, mas como estava novamente embriagado, alegou que não se recordava de nada e que em função de tais acusações não atenderia (tratamento xamânico) mais a nenhum de seus parentes. O caso se deu por encerrado, **Karai Iapuá** negava qualquer tipo de envolvimento na morte de **Ara**, neste sentido, as lideranças Guarani tentaram confortar a família, aconselhando-a a não falar mais a respeito do assunto e a seguir a sua vida em frente. Perguntei a **Vhera** se havia sido discutido o tema em relação aos eucaliptos, mas nada foi tratado a respeito.

No mês de março de 2011, havia me comprometido a fazer um almoço de despedida de toda a comunidade, já que passaria um tempo na Argentina por causa da bolsa sanduíche do curso de doutorado. A maioria dos Guarani se fez presente, apesar da chuva, o que me trouxe muita alegria por mais um momento de partilha com aqueles que haviam nos recebido e compartilhado do seu cotidiano.

Conversamos com **Karai Miri**, perguntando-lhe como estava a **opy**, porém sem nunca esperar tal resposta, falou que a madeira principal da estrutura havia quebrado e a “**opy** veio toda a baixo”. Sem conseguir achar uma explicação, ou pelo menos não verbalizá-la, **Karai** nos relatou que não havia mais **opy** na **Tekoa Porã**.

³³⁶ Da família de **Karai Iapuá**, uma filha exerce a função como agente indígena de saúde, um filho como agente indígena de saneamento e uma filha como merendeira. Já um dos seus genros é o professor indígena na escola.

Comentei o assunto com **Kerechu Miri**, mas ela também não sabia ou queria falar a respeito do ocorrido. Ela estava sozinha em sua casa, com todos os seus pertences organizados para fazer sua mudança para a **Tekoa Koenjù**. Seus filhos já estavam em São Miguel das Missões, porque haviam se matriculado na escola e o ano eletivo já havia iniciado. Demonstrava tristeza, choramos juntas, pois era um momento de dizer “até breve”. Comentou que gostava muito de viver no Salto do Jacuí, local que havia sido bem recebida pelos demais Guarani, após sua saída da Argentina. Entretanto, **Kuaray Poty** (cacique na **Tekoa Koenjù**), sempre a convidava para ir morar junto com ele, e seus demais filhos acharam que era um bom momento para fazer essa mudança. Recordei-me das palavras de **Ara Poty**: “não somos nem do grupo de baixo, nem do grupo de cima, temos relações com ambos”. **Kerechu** justificou que lá teriam mais oportunidade de trabalho, os filhos (**Ara Poty**, **Vhera Poty** e **Karai Mindy**) poderiam se dedicar ao artesanato, pois “querem ter dinheiro para comprar roupa, tênis, celular”, cuja decisão já havia sido informada ao cacique, e estava somente aguardando conseguir um transporte para mudança.

Quando eu já estava retornando para cidade, **Pará** saiu de dentro do mato, e fez um sinal para que parássemos o carro. Confesso que estava bastante emocionada com toda aquela despedida, e com a voz um tanto truncada, lhe falei que agradecia por tudo, e que em breve retornaria a **tekoa**. **Pará** me abraçou e, em guarani, falou “**opy’i opa**”, ou seja, que a **opy** (de **Ara Miri**) estava praticamente pronta, pois sua família deu andamento à construção. Da tristeza fui a um estado de alegria ao receber tal notícia, pois apesar de todos os fatos, a parentela de **Ara** teria seu sonho realizado.

6.7. Continuando o conflito entre os kuéry

Quase completado nove meses de minha ausência na **Tekoa Porã**, as notícias que recebi ao regresso da Argentina não foram diferentes do que até esse momento foram relatadas. A divisão e o conflito entre os grupos permaneciam, sendo que mais uma vez o “grupo de cima” (agora articulado em torno de **Pará**) estava buscando substituir a liderança política ocupada por **Karai Iapuá**. Como ocorrido na outra situação, mais uma vez um jovem Guarani de fora da aldeia, que havia vindo participar da festa comemorativa ao dia do índio, constituiu aliança pelo casamento com uma das meninas pertencente a esse grupo, e estava buscando assumir o cargo como cacique. Não tive a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente na **Tekoa Porã**, apesar de tê-lo visto uma única vez em Porto Alegre, juntamente com

Kuaray Poty, quando regressavam juntos de um encontro entre os Guarani no Paraguai. Seu nome Guilherme, já bastante conhecido entre as instituições como MPF, CEPI, FUNAI, EMATER/RS-ASCAR, FUNASA, devido as suas inúmeras tentativas para que essas legitimassem sua autoridade como cacique na **Tekoa Porã**, apoiado por **Pará reveguá kuéry**.

Sem dúvida nenhuma, a autoridade política de **Karai Iapuá** não era reconhecida pelo “grupo de cima”, situação de conflito que se agravou ainda mais com a desconfiança sobre a sua responsabilidade na morte de **Ara Miri**. Todavia, não se pode deixar de apontar que esses conflitos também resultavam da falta de consenso entre os **kuéry** quando estavam envolvidos recursos e projetos externos.

Como apontado anteriormente, a estabilidade da posição da liderança política está intrinsecamente relacionada à sua capacidade de acumulação e distribuição entre os integrantes da sua comunidade. Neste sentido, um dos seus atributos é também a sua circulação entre espaços de contato interétnico, buscando captar recursos para aumentar e garantir o seu prestígio social. Por outro lado, as instituições quando vão desenvolver um determinado projeto na comunidade também acaba restringindo seu diálogo com o cacique, a quem atribui a responsabilidade sobre a tomada de decisão do coletivo. Uma questão que merece ser apontada é o fato que o líder que dá o que recebe de uma instituição exógena, não necessita da produção interna, portanto gerando uma mudança na sua relação com os que residem na sua comunidade, ou seja, o fluxo de bens passa de circular para vertical (Gorosito Kramer, 1982). Todavia, essa distribuição não estava sendo de forma alguma igualitária entre os **kuéry**, mas favorecendo seu grupo doméstico e àqueles que o legitimam enquanto cacique.

Me recordo do fato que ocorreu quando Marco foi nomeado vice-cacique e a **Cáritas**³³⁷ solicitou que dois representantes da comunidade fosse a Porto Alegre para discussão de um projeto em benefício dos Guarani no Salto do Jacuí. **Karai Iapuá** até me comentou, na época, que não pôde se ausentar da aldeia, tendo em vista, o corte dos eucaliptos e indicou Marco e seu genro, entretanto esse não pôde se ausentar do trabalho na escola.

³³⁷ Cáritas Brasileira é um organismo de pastoral social da Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB) e entidade de assistência social, que está organizada em dez regiões e congrega 170 entidades membros em todo o país. Também, faz parte da rede Cáritas Internacional que tem sede em Roma e atuação em mais de 200 países (Pozzebon, 2008). A demanda dos Guarani foi incluída no âmbito do “Projeto Prevenção de Emergências: Construindo Comunidades mais Seguras”, por meio da Diocese de Cruz Alta, que beneficiou a população local do Salto do Jacuí que, historicamente, tem sido atingido por chuvas de granizo, causando inúmeros estragos na cidade e nas suas residências.

Marco foi sozinho a Porto Alegre, tomou decisões, mas não as informou ao cacique. Quando os recursos foram entregues na aldeia, Marco já havia partido da **Tekoa Porã**, e **Karai Iapuá** recebeu os gêneros alimentícios, ferramentas e sementes para o apoio nas roças. Claudia e Diego estavam no Posto de Saúde, onde foram armazenados os recursos e falaram: “Marco conseguiu os recursos para nossa família”. Logo depois da saída da responsável pelo projeto, **Karai Iapuá** juntamente com alguns representantes das famílias, incluindo o “grupo de cima”, fizeram uma reunião para distribuição dos bens, mas acabei retornando para minha casa. Nada mais foi comentado na aldeia, portanto creio que os recursos tenham sido distribuídos entre os grupos.

O mesmo fato ocorreu no ano de 2011, quando a Cáritas novamente disponibilizou recursos para a comunidade Guarani, contando com o apoio da EMATER/RS-ASCAR para fazer o (re)planejamento das ações. No dia seguinte a minha chegada da Argentina, Tania Marisa Treviso³³⁸ me telefonou um pouco apreensiva pela sua necessidade de fazer essa discussão com a comunidade. Segundo ela, procurou **Karai Iapuá** para agendar uma reunião com as famílias que, por sua observação, somente participaram as articuladas a ele, mas não foram tomadas as decisões, sendo apontada a necessidade do tempo interno para discussão e o agendamento de uma nova reunião. Tania foi surpreendida, na manhã seguinte, com a presença de Guilherme no Escritório, fazendo cobranças sobre o projeto e pelo fato dela não reconhecê-lo como cacique, cuja decisão estava registrada em ata com assinaturas de todos os integrantes de **Pará reveguá kuéry**. Diante do fato, Tania comprometeu-se a agendar uma nova reunião, o que a sugeri que não deixasse a cargo de **Karai Iapuá** para avisar as famílias, mas que ela enquanto mediadora fizesse o convite as pessoas que articulam os dois **kuéry**. No meu retorno à aldeia, em novembro de 2011, constatei que essa divisão interna gerava um desconforto entre todos os demais profissionais que atuam na comunidade, principalmente, pelas constantes pressões sofridas de ambos os grupos. Entretanto, todos afirmavam que essa era uma questão para ser resolvida entre os Guarani.

Karai Iapuá, prontamente, me relatou os problemas que estava enfrentando com a chegada de Guilherme. Me mostrou a ata que reconhecia Guilherme como cacique e outra ata, com assinatura dos integrantes do seu grupo, que o legitimava como tal. Esse último é numericamente superior ao primeiro. Escutei atentamente suas palavras, e conversamos sobre

³³⁸ Tania é natural de Salto do Jacuí, bióloga e extensionista social do Escritório Municipal do Salto do Jacuí da EMATER/RS-ASCAR. Ingressou na instituição em 1990, e desde o ano de 1999, juntamente com seu colega e marido Dionísio Treviso, é responsável pelo trabalho de ATER junto aos Guarani.

outros assuntos, como a nova **opy** de **Karai Miri** que já está praticamente pronta, construída com recursos próprios dos Guarani.

Quanto ao projeto da Cáritas, Tania afirmou que os recursos ainda estão disponíveis, inclusive, para investimento na questão do turismo na aldeia, mas não foi agendada uma nova reunião. **Karai Iapuá** me telefonou no mês de dezembro convidando para passar o Natal na **Tekoa Porã**, onde iriam receber a visita de Guarani da RI Sol Nascente, município de Osório, e será feito um churrasco com partida de futebol. Sua fala demonstrava alegria que ainda mais se confirmou quando me falou que “o rapaz (referindo-se a Guilherme) não havia mais retornado à aldeia”, e a menina estava grávida, esperando seu primeiro filho. Possivelmente, **Karai Iapuá** permanecerá sendo o cacique na **Tekoa Porã**.

Caso ocorresse à substituição de **Karai Iapuá** do cargo de **mburuvicha** por algum homem ligado a **Pará reveguá kuéry**, a situação somente reverteria de posição na relação com o outro, mantendo-se o caráter centrífugo da organização política Guarani.

O grande desafio está na busca pelo equilíbrio dinâmico dentro do jogo de forças entre os grupos que compõem a comunidade. Cabe a liderança política, seja ela quem for, restabelecer a comunicação com os Guarani que integram os dois grupos, a fim de estabelecer consensos e, portanto, estados de equilíbrios negociados possíveis, mas sempre móveis e instáveis (Schmundt, 1997).

6.8. Tecendo relações: Artesanato e Turismo na Área Indígena

Assim como o projeto dos eucaliptos e da construção das **opy**, os Guarani na **Tekoa Porã** vêm buscando outras alternativas para a satisfação das suas necessidades, tendo como foco, o turismo e o artesanato dentro da área indígena. Na contemporaneidade, ambos têm sido objeto de políticas públicas de etnodesenvolvimento, com intuito de conciliar atividades tradicionais, economia e meio ambiente. A experiência revela as situações de conflitos de interesse entre os diversos atores (instituições governamentais, ONGs, antropólogos) envolvidos, bem como, o lugar ocupado pelos próprios Guarani nesse processo.

Atualmente, existem diversas maneiras dos Guarani obterem dinheiro, necessário para satisfação de suas necessidades, portanto sem a lógica de lucro, mas da efetivação de alguma

troca (Pissolato, 2007). Com o dinheiro se compra alimentos e bens em geral, como roupa, calçado, celular, etc.

Na **Tekoa Porã**, assim como outras, o dinheiro é obtido por meio de auxílios previdenciários (auxílio-maternidade e aposentadoria), políticas de transferência de renda (Bolsa Família)³³⁹, funcionários indígenas contratados pelas instituições e venda de mão-de-obra nas propriedades do entorno³⁴⁰. Essa última, no caso específico, somente dois jovens Guarani trabalhavam na colheita da cultura do fumo, no município vizinho de Estrela Velha.

A principal fonte de renda entre os Guarani é a venda de artesanato, confeccionado no seu cotidiano, cuja família de **Kerechu Miri** é um exemplo entre tantas na aldeia.

O artesanato é feito a partir do material que tem disponibilizado dentro ou fora da área indígena, mas também de materiais que são adquiridos com os próprios recursos que são obtidos com a sua venda.

Kerechu e seus filho(a)s estavam sempre envolvidos na confecção de objetos, cabendo aos homens a coleta de material no mato, pois, em muitas situações, é necessário percorrer uma distância significativa para encontrar uma determinada espécie. No caso do **kurupya'y**, utilizado para fazer **vixoranga**³⁴¹, é preciso atravessar o rio (Cascata do Saltinho) para buscar na propriedade vizinha à aldeia, o que somente é possível quando não estão abertas as comportas da barragem. Os **vixoranga** são feitos mais pelos homens, mas isso não significa que as mulheres também não os façam, bem como, os arcos, flechas e zarabatanas.

O **ajaka** é feito pelas mulheres³⁴², de formas, cores e tamanhos diversos, confeccionado com **takwarusu** [taquara-bambu, *Guadua sp.*], cujos grafismos podem ser

³³⁹ O acesso a essas políticas, obrigatoriamente, depende de documentos como registro de nascimento (civil e/ou da FUNAI), carteira de identidade e cadastro de pessoa física. Essa situação tem sido alvo de discussão, como no caso do Projeto Guarani Transfronteiriço, devido à questão da transnacionalidade Guarani. Os Guarani e/ou famílias que chegam ao Brasil, com documentos paraguaios e/ou argentinos, encontram dificuldades em ter acesso às políticas que têm direito como indígenas e/ou cidadãos brasileiros.

³⁴⁰ Outra forma de obtenção de dinheiro é por meio do jogo, principalmente, o denominado de **monte'í**, que presenciei na **Tekoa Koenjù**, envolvendo homens e mulheres. Por uma fração de segundo, observava um determinado Guarani com a mão cheia de notas de reais, mas como um “jogo de azar”, o mesmo dinheiro rapidamente poderia circular pelas mãos dos demais participantes.

³⁴¹ Por falta da matéria-prima ou pelo seu difícil acesso, **Karai Mindi** (filho mais novo de **Kerechu**) estava utilizando **yxonguy**, popularmente denominada de açoita-cavalo.

³⁴² Assis (2006: 270) aponta que o **ajaka ete** [cesto tradicional], tipo cargueiro, que é dado às mulheres, somente pode ser feito pelos homens. A primeira vez que observei a confecção desse objeto foi feito por **Kerechu**, durante a oficina de artesanato na **Tekoa Koenjù**, sendo que no dia que nos despedimos, quando aguardava a sua mudança para essa mesma aldeia, me presenteou com um exemplar.

feitos com **gwaibe’i** [guaimbé ou banana-de-macaco, *Philodendron sp.*] ou tingida com corantes naturais e/ou industrializados³⁴³.

Kerechu viajava seguidamente a São Miguel das Missões para vender artesanato, seja para levar alguma encomenda feita por algum **jurua**, ou para aproveitar a temporada em que há uma circulação expressiva de turistas para visitação às Ruínas de São Miguel de Arcajo. Semanas antes, assim como ela, seus filhos se dedicavam a confec o de objetos. Como viajava sozinha, preferencialmente, optavam pela confec o de objetos pequenos, como **mboi**, anéis, brincos, canetas revestidas com uma trama de taquara, arcos e flecha, **vixoranga**. O dinheiro ganho com a venda do artesanato era destinado uma parte para o pagamento de cada um(a) da família e, outra para as despesas da unidade doméstica, principalmente, com gêneros alimentícios.



Foto 8: **Kerechu Miri** e **Ara Poty** confeccionando **ajaka**. F.M.S. (novembro de 2009).

  bastante comum o deslocamento individual e/ou de um grupo de Guarani para vender artesanato em alguma cidade vizinha, levando objetos confeccionados por outros Guarani. Na maioria das vezes, os Guarani circulam em Santa Cruz do Sul, onde tem um

³⁴³ Recordo o único dia em que presenciei a caça de um **guaxu** na aldeia, em que Anúncio Benitez me fez uma visita, mas demonstrou-se preocupado em ir   casa do caçador para pegar o chifre, alegando ser um instrumento importante para arrematar os **ajaka**.

ponto cultural disponibilizado para os indígenas, Cruz Alta e Passo Fundo. No Salto do Jacuí, nunca presenciei os Guarani vendendo ou expondo seu artesanato nas ruas da cidade.

Além dos artesanatos confeccionados para servir como mercadorias, existem os objetos que não são vendidos para os **jurua kuéry**. **Kerechu** faz o **mimby** [flauta] para os demais Guarani que lhe procuram, inclusive, ensinando-lhes a tocar. **Ara Poty** me relatou que os Guarani sempre sabiam da chegada de parentes visitantes, porque tocavam o **mimby** ao se aproximarem da **tekoa**³⁴⁴.

Esses tipos de objetos, que não são mercadorias, são de uso ritual: **apyka**, **jeguakáva** [adorno de cabeça], **po pygua** [vara insígnia], **rave** e **petygua**. Esse último, feito tradicionalmente de **nhe' ü**, me foi dado de presente na **tekoa**, assim como já ganharam outras pessoas que se relacionam mais intimamente com os Mbya. Alguns jovens também o confeccionam em madeira, em forma de algum animal, podendo desta maneira ser vendidos.

Durante a Oficina de Difusão dos Saberes Artesanais Guarani, realizada na **Tekoa Koenjù**, foram feitos diversos desses objetos, com o objetivo inicial de socialização entre os participantes indígenas, registro áudio-visual e fotográfico desse patrimônio material, bem como, a possibilidade da realização de uma exposição permanente na **Tekoa Koenjù**.

Duas grandes discussões se geraram a partir dessa proposta: primeiro, em relação ao pagamento dos Guarani que se dispuseram a levar o material e confeccionar o objeto; segundo, em relação a exposição desses objetos aos **jurua**. No primeiro ponto foi explicado aos participantes que o pagamento não seria pelo valor do objeto em si, pois esse não teria um preço, mas uma dádiva na relação com o Guarani que teve tal disponibilidade, já que foi alegado que qualquer outro com conhecimento também poderia fazê-lo. Já, no segundo ponto, foi bastante criticada a proposta da exposição, não se chegando a nenhum consentimento em relação ao assunto, mas os objetos ficaram na comunidade.

Além do artesanato, apesar da sua co-relação, o turismo na área indígena tem sido outra forma de obtenção de renda pelos Guarani.

Em conversa com Tania da EMATER/RS-ASCAR do Salto do Jacuí, foi possível remontar não somente ao nível local (área indígena), mas do município e da região, como foi se constituindo o processo de discussão em torno ao tema do turismo.

³⁴⁴ Müller ([1934] 1989) refere que a flauta feminina tem o caráter absolutamente privado, servindo para o jogo erótico de mulheres e meninas.

Segundo Tania, o próprio município do Salto do Jacuí tem um histórico de visitação turística pela existência de duas Usinas Hidrelétricas (Leonel de Moura Brizola e Passo Real), as jazidas de pedra ágata e a Cascata do Saltinho (localizada dentro da TI). No final da década de 90, a Prefeitura Municipal contratou uma consultoria para fazer um diagnóstico sobre o turismo no município, sendo que uma das potencialidades turísticas apontadas foi à área indígena, em função da Cascata do Saltinho, mas sem levar em consideração os próprios Guarani.



Figura 10: Parte do folder dos Pontos Turísticos do Município de Salto do Jacuí/RS.

De acordo com Tania, os moradores do Salto do Jacuí sempre tiveram uma visão distorcida e preconceituosa sobre os Guarani, retroalimentada pelos próprios visitantes que iam até a área indígena, atraídos pelas quedas d'água da Cascata do Saltinho que formam piscinas naturais.



Foto 9: Cascata do Saltinho. Autor Luiz Felipe Fonseca da Rocha

Antes da demarcação da TI, o local era uma área de lazer municipal, cujos vestígios ainda são evidentes como churrasqueiras, mesas e bancos de concreto. Numa das conversas com a mãe da professora da escola indígena, cujo pai era funcionário da CEEE e sempre residiu próxima à área, me relatou que quando sua família ia à Cascata do Saltinho, principalmente, nos dias quentes de verão, assim como os demais moradores, levava cachaça para os Guarani, como forma de pagamento por seu ingresso na área indígena.

Tania comentou que era uma rotina a entrada de pessoas, carros e/ou jovens de bicicletas se deslocando em direção à Cascata, sem pedir permissão aos indígenas. O desenvolvimento do trabalho de ATER e a sua convivência com os Guarani, a estimularam a iniciar o processo de diálogo com eles sobre o significado dessa relação com os não-índios.

Paulatinamente, foi sendo feita uma discussão com e entre os Guarani sobre quererem ou não a visitação de pessoas de fora à aldeia, se caso afirmativo, como normatizá-la a favor deles mesmo ou, caso negativo, como impedir que isso ocorra, inclusive, sendo necessárias ações para auto-gestão e controle sobre o seu território.

Em 2004, por meio do projeto de ATER Guarani, além das demais ações que foram desenvolvidas, como por exemplo, reforma da **opy** e produção de alimentos, os Guarani

deram início ao processo de discussão sobre o turismo, se apropriando como uma forma de valorização da sua cultura e obtenção de renda para as famílias.

Para tanto, o primeiro desafio foi à construção coletiva de uma cartilha³⁴⁵, que possibilitasse aos Guarani a transmissão aos não-índios da visão da sua cultura, relatada por eles próprios. Tania me convidou para participar desse processo, que iniciou com a realização de uma oficina de valorização cultural, durante cinco dias, no mês de janeiro de 2005, para coleta de dados em campo. Nos primeiros dois dias, foi realizada uma atividade de expressão cultural por meio do desenho, envolvendo os Guarani de todas as faixas etárias, principalmente, com a participação das crianças e jovens. Foram disponibilizados os materiais didáticos (papel ofício, cartolina, lápis de cor, caneta, tinta, pincel), cujos desenhos foram feitos de forma espontânea, escolhidos livremente os materiais, cores e temas. Ao final do dia, por decisão dos participantes, todos os desenhos foram expostos num mural improvisado no centro da aldeia, onde cada artista fez comentários a respeito da sua criação. Segundo eles, os desenhos expressaram alguns dos aspectos do seu **Mbya reko**, como **tekoa**, **opy**, **karai**, tarefas cotidianas das mulheres, a relação dos Guarani com os seres da natureza, **Mbya tembiú**, etc. As apresentações foram feitas na língua guarani, cuja tradução para o português aos não-índios foi feita por Candino de Oliveira. No terceiro dia, foram realizadas caminhadas transversais na área indígena, onde foram disponibilizadas máquinas fotográficas, oportunizando para que os próprios Guarani registrassem o seu “olhar” sobre o lugar em que vivem e como vivem. No quarto dia, foi feita uma reunião, para a constituição do grupo de canto e dança tradicional da **Tekoa Porã**³⁴⁶. Já, no último dia³⁴⁷, foi feita a primeira apresentação do grupo de canto e dança, com músicas compostas por alguns Guarani da comunidade, e do **tangara**. Além disso, algumas mulheres fizeram a demonstração do processo de preparo de comidas tradicionais à base de **avaxi**.

A partir dessa oficina, os dados registrados (desenhos, fotos, gravações de áudios) serviram de base para a formatação da cartilha, que passou por uma série de alterações até ser aprovada pelos Guarani. Uma delas merece ser referida, pois revela o protagonismo dos Guarani, liderado na figura de Juancito, sobre o quê e como mostrar a sua cultura aos não-índios. No primeiro esboço da cartilha, na qual já havia sido previamente definido pelos Guarani que o texto seria uma narrativa deles mesmos sobre a sua cultura, a profissional do

³⁴⁵ Organizada por Soares & Treviso, 2005.

³⁴⁶ Conforme já descrito no capítulo 5.

³⁴⁷ Nessa oportunidade, estiveram presentes profissionais de jornais locais, incluindo uma emissora de televisão, cuja matéria teve veiculação regional, nacional e internacional.

setor de criação e editoração da EMATER/RS-ASCAR, criou um personagem fictício (narrador), que tratava-se de uma criança indígena, com tanga e cocar, usando um arco-e-flecha. Salvo o seu imaginário do que seja “índio”, esse esboço foi enviado a Tania para que ela o entregasse aos Guarani. O retorno do material veio com a determinação de que de maneira alguma a história poderia ser contada por uma criança e que tal personagem deveria ser substituído por Juancito, através de fotos, responsável pela transmissão do saber Guarani dentro e fora da comunidade.

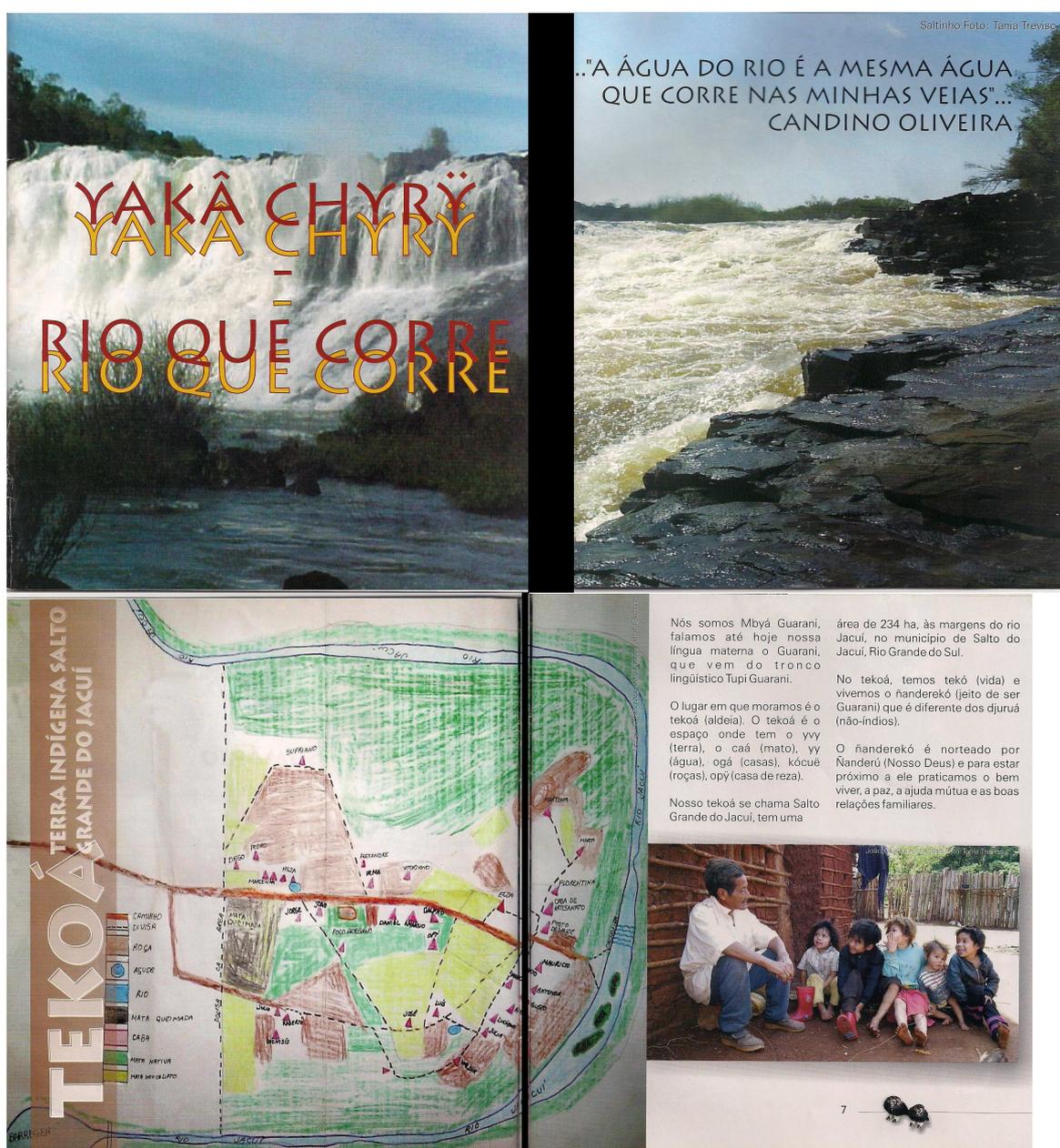


Figura 11: Cartilha Yakã Chyrÿ [Rio que corre] elaborada pelos Guarani para os visitantes na Tekoa Porã (2005).

Além da cartilha, o projeto de ATER Guarani, nos anos de 2005 a 2007, também subsidiou diversos encontros para o diálogo com e entre os Guarani, que permitiram a elaboração de um roteiro de visita, onde foram definidos nove espaços para visitação, identificados com placas escritas em português e guarani, a capacitação de monitores indígenas e o estabelecimento de normas de comportamento dos visitantes à área indígena. A duração do percurso de todo o roteiro de visitas é de duas horas e meia, sempre acompanhada por um homem Guarani (monitor e/ou indicado), que tem o domínio da língua portuguesa. A maioria das mulheres Guarani expõe o artesanato para venda numa mesa no área central da aldeia.



Foto 10: Visitantes na área indígena. Autor Luiz Felipe Fonseca da Rocha

Tania comentou que numa das primeiras visitas que acompanhou, havia um casal de jovens vindos da “cidade grande” que, em muitos momentos, riam e gozavam dos Guarani. Ao final, indignada, ela resolveu fazer uma fala ao grupo a respeito de tal comportamento, como classificou “de pito”. Candino de Oliveira, Guarani que conduziu os visitantes, não fez nenhuma interferência, mas depois lhe disse: “tu não precisa fazer isso. O Guarani é bem tranquilo, a gente entende que eles não conhecem a nossa cultura, então tu não te preocupas que a gente não vai se ofender pelo que eles disseram”.

Na avaliação de Tania, o papel da EMATER/RS-ASCAR era ser uma mediadora nesse processo de construção do turismo na área indígena sob a perspectiva dos Guarani, mas visando que, aos poucos, essa fosse auto-gestionada por eles mesmos. Segundo ela, no município não existe uma Central de Atendimento ao Turista ou um local que permita o contato dos interessados na visitação aos pontos turísticos, incluindo a área indígena. Nesse último, o agendamento das visitas ainda está sob a sua responsabilidade que, após o contato

inicial dos interessados por telefone, geralmente, estudantes do município e da região³⁴⁸, faz a mediação junto ao cacique para verificar a disponibilidade em recebê-los na data sugerida, permitindo aos Guarani se organizarem para a venda de artesanatos e/ou a apresentação do grupo de canto e dança **Tekoa Porã**.

A discussão mais ampla sobre o turismo em áreas Guarani³⁴⁹ também ocorreu durante a Oficina sobre Visitação Turística nas Terras Guarani, realizada na **Tekoa Porã**, entre os dias 15 e 18 de novembro de 2009. Participaram do evento representantes e lideranças Guarani de diversas aldeias, incluindo Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Os Guarani fizeram relatos de suas experiências com turismo nas áreas indígenas de São Paulo e Rio de Janeiro. A maioria das comunidades está organizada em associações, responsáveis pela gestão dessa atividade, que se reverte em geração de renda para as famílias. Essas apresentações revelaram a diversidade de situações vivenciadas pelos Guarani que, em termos de diferenças da realidade sul-sudeste, a discussão entre os representantes Guarani no Rio Grande do Sul ainda era anterior, ou seja, ter ou não essa presença dos não-índios dentro de suas áreas.

Outra experiência também apresentada na Oficina foi relatada pela turismóloga contratada pelo CTI a respeito dos Pataxó, no Estado da Bahia, na qual o processo de geração da sua própria cultura foi acionado como uma resposta ao turismo³⁵⁰.

Após os relatos de experiências, foi proposta a realização de um trabalho de discussão, em pequenos grupos, cujos resultados foram apresentados, de forma coletiva, tratando de algumas dicas e orientações de como receber os turistas e de algumas diretrizes gerais para os visitantes nas aldeias Guarani.

³⁴⁸ O município de Salto do Jacuí, em termos turísticos, faz parte de uma rota mais ampla denominada “Rota das Terras”.

³⁴⁹ Este evento foi promovido pelo CTI, com recursos do IPHAN, no âmbito do INRC das Comunidades Guarani no Brasil. A discussão sobre Turismo em Áreas Guarani foi uma demanda da primeira etapa do Inventário (coordenada pelo antropólogo José Otávio Catafesto de Souza), realizado na **Tekoa Koenjù** (São Miguel das Missões), cujo interesse também era comum aos Guarani da TI **Yriapú** (Palmares do Sul) e **Tekoa Porã** (Barra do Ribeiro e Salto do Jacuí).

³⁵⁰ Grunewald (2001) faz uma análise da relação dos Pataxó com o turismo, sob a perspectiva da discussão da “invenção das tradições”. Segundo o autor, a representação da cultura, através da exibição de suas tradições, parte da noção de “levar ao conhecimento” de outros sobre a sua existência como culturalmente diferenciados. No caso específico, os Pataxó têm uma retórica que aquilo que é mostrado aos brancos é o que pode ser mostrado, selecionado dentro de uma substância cultural mais ampla que é mantida em “segredo”, portanto só deles e não se presta à exibição pública. Neste sentido, o turismo trata-se de uma “comunidade imaginada”.

Ao final do primeiro dia de encontro, após as apresentações dos grupos, **Ara Miri** dirigiu-se ao centro do círculo e proferiu algumas palavras. Mesmo que já estivesse ocorrendo naquele momento à dispersão dos participantes, tendo em vista a finalização dos trabalhos, o silêncio e a atenção tomaram lugar no centro da aldeia. **Ara** caminhava de um lado a outro, como de costume na performance da oratória Guarani, mas dessa vez era um caminhar acelerado. Logo que iniciou seus primeiros passos, foi acompanhada por Teófilo (**xondáro** da **Tekoa Koenjù**) que tocava seu **po pygua** e fumava seu **petÿgua**. Conforme **Ara** acelerava o passo, ele também o fazia. Fiquei em observação, me permitindo o sentir, tendo em vista, minha limitação ao conhecimento da língua guarani. Entre uma e outra palavra compreendida, referia-se ao **Mbya reko**, na qual a relação com os **jurua** deveria ser controlada e distante. Sua expressão era de sofrimento, corria dando a sensação que iria desmaiar, seu corpo cansado pela passagem do tempo, ao mesmo tempo, era fortalecido por suas palavras proferidas. Foi desacelerando, ao parar foi acompanhada pelo cessar do **po pygua**, nenhuma palavra foi enunciada pelos demais participantes. A fala de **Ara Miri** foi gravada em vídeo, na qual solicitei uma cópia ao CTI³⁵¹. Sem dúvida nenhuma, **Ara** tinha uma preocupação bastante grande quanto à presença dos **jurua kuéry** na aldeia, não só visitantes, mas tudo aquilo que traziam junto com eles, incluindo a escola, a luz elétrica, as casas, etc.

No dia 17 de novembro de 2009, o evento contou com a participação de representantes de instituições envolvidas na discussão do tema turismo nas áreas Guarani, como IPHAN, UFRGS, EMATER/RS-ASCAR e Prefeitura Municipal de Salto do Jacuí, na qual tiveram a oportunidade de falar sobre as suas experiências. Todos foram recepcionados com a apresentação do grupo de canto e dança da **Tekoa Porã** que, ao final, o cacique **Karai Iapuá** entregou um documento a vice-prefeita Joice Zimmer, solicitando uma série de melhorias necessárias para qualificar a recepção dos visitantes na aldeia, principalmente, no que se refere à estrada de acesso.

É inegável a caminhada dos Guarani na **Tekoa Porã** na busca pela normatização da presença dos não-índios na aldeia e o turismo como forma de obtenção de renda, entretanto, de maneira alguma sendo um consenso entre eles. Numa das visitas de escolares que observei junto às mulheres Guarani, no local para venda do artesanato, perguntei sobre a cartilha e uma delas me respondeu: “o livro da família do Candino?”. Naquele momento, pude

³⁵¹ No vídeo produzido pelo CTI, com o registro da Oficina, somente foram editadas as falas dos representantes e das lideranças Guarani do sudeste, que já desenvolvem o turismo em suas aldeias, com uma duração total de seis minutos.

perceber que o trabalho que já havia sido construído, por mais que buscou envolver “a comunidade”, teve resultados pelo interesse e manutenção de um grupo específico, ou seja, a parentela de Juancito.

Em muitas conversas com Roberto Fernandes, um dos monitores indígenas e a pessoa que mais acompanha os visitantes, “a comunidade quer seguir o trabalho com turismo”. Uma das ideias sempre colocadas por ele é a vontade de construir um espaço cultural, com técnica tradicional, próximo a descida para Cascata do Saltinho, onde pudesse demonstrar alguns aspectos da sua cultura, como **mundéu**, artesanato tradicional.

Atualmente, o roteiro de visitação foi abandonado pelos Guarani, não existindo mais a identificação dos espaços e, segundo Roberto, os visitantes são conduzidos diretamente à Cascata. As excursões que são agendadas pela EMATER/RS-ASCAR são pagas diretamente ao cacique, cujo valor de R\$ 2,00 (dois reais) passou a ser cobrado R\$ 5,00 (cinco reais) por pessoa. Na avaliação de Roberto, os visitantes compram pouco artesanato e o destino dos recursos obtidos com a visitação ainda necessita ser discutido internamente entre os Guarani. Todavia, nem sempre esse valor é cobrado, principalmente, aos finais de semana, quando chegam visitantes em carros particulares, de bicicleta ou a pé. Além disso, Roberto apontou que os não-índios deveriam sempre ser acompanhados por algum Guarani, mas às vezes nem pedem permissão para sua entrada na aldeia. Tal preocupação se baseou na experiência que teve numa das visitas de escolares, quando um deles caiu em meio às pedras, na descida para a Cascata, mas somente teve ferimentos leves³⁵².

Nosso objetivo foi trazer à tona os dilemas, as contradições, os conflitos de interesse, no que toca ao projeto de turismo e artesanato na **Tekoa Porã**. Aos Guarani, na sua cotidianidade, é colocado o desafio de relacionarem-se com os não-índios, dentro do seu território, atraídos pela beleza natural do local, mas também pelo exotismo que eles representam. A experiência revela que alguns passos já foram dados, no sentido da apropriação desse projeto pelos Guarani ou, pelo menos, por um grupo específico, com o intuito de valorização da sua cultura atrelada a uma alternativa de renda. Ao futuro, cabe a espera de qual o lugar que será efetivamente ocupado por eles nesse processo.

³⁵² Mordo (2007) relata uma experiência exitosa de desenvolvimento, através de um projeto turístico auto-gestionado na comunidade Mbya Guarani de Fortín Mbororé, Puerto Iguazú/Misiones. Denominado de “Raíces Guaraníes” o programa inclui um roteiro de visitação à mata, guiado por um indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomar como referência a metáfora do caminho [**tape**] para a tessitura da etnografia nos permitiu demonstrar a diversidade de trajetórias. Primeiramente, a minha, ora estudante, ora profissional, ora pesquisadora, cuja relação com os coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, ou seja, o próprio encontro etnográfico me permitiu a construção do saber e fazer antropológico. Essa trajetória envolveu o ir e vir a aldeia, a convivência na cotidianidade dos Guarani, a ação como servidora do Estado, o caminhar dentro das instituições públicas e na relação com diversos atores sociais (técnicos, indigenistas, “caciques dos **jurua**”). Retomando a ideia dos Guarani de que o caminhar diz respeito ao estar com aqueles que se quer como seus, mas afastado daqueles que se considera outros (Pradella, 2009), no meu caso, nem sempre foi possível deixar-me afetar por essa prerrogativa. Além disso, nessa minha trajetória, não poderia deixar de considerar o próprio processo de escritura da tese, da análise dos dados empíricos, da elaboração da trama, que exige todo o exercício antropológico. Em segundo, trajetórias de indivíduos e/ou coletivos Guarani que residem na **Tekoa Porã**, onde na minha própria busca epistemológica de sintetizá-las, cheguei à expressão **heta henda rupi oĩ Mbya kuéry rape rã**, ou seja, “de muitas maneiras pode se dar o caminho para os Mbya”, traduzido com a ajuda de **Kuaray Poty**, mas também referido por **Ara Poty** como “muitos lugares os Mbya tem para caminhar”. Nessas diversas trajetórias, lugares, maneiras, também foi possível compreender o que significa desenvolvimento Guarani, ou seja, a busca pela satisfação de suas necessidades, pela realização e vivência do seu **Mbya reko**.

Para se atingir o objetivo dessa tese, isto é, analisar os encontros e desencontros na relação do Estado (suas respectivas instituições e políticas públicas de etnodesenvolvimento) e os coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, metodologicamente, se adotou como ferramenta analítica três esferas: macro, meso e micro (Cardoso de Oliveira, 1990; 1994, 1996, 2000a).

A partir da micro-esfera, ou seja, da experiência etnográfica na **Tekoa Porã**, se teve como objetivo apreender a dinamicidade das relações societárias, através de processos de coletivização, em torno a uma pessoa, dentro de uma mesma área indígena. No caso específico, **Karai Iapuá** e **Ara Miri**, cada um deles articulava em torno de si, uma rede de parentesco e afins, que compartilhavam, não da mesma maneira, do assento do fogo (partilha do alimento), dos rituais na **opy**, de atividades sociais. Explicitamente, a partir de uma visão sincrônica, se pode perceber a divisão interna em dois **kuéry**: **Karai Iapuá reveguá kuéry** e

Ara Miri reveguá kuéry. Apesar desses processos de coletivização e das situações de conflitos, permanentemente, foi possível apreender a busca pela reciprocidade positiva entre Guarani pertencente aos distintos **kuéry**.

Karai Iapuá desempenhava a função de liderança política, cujo domínio da língua portuguesa, das suas relações e alianças com aliados (não-índios e Kaingang), circulava pelos espaços de contato interétnico, na busca pelo atendimento das demandas e necessidades da sua comunidade. Em termos da liderança política Guarani, justamente seu prestígio social e reconhecimento daqueles que compõem sua comunidade está na capacidade da sua oratória, bem como, da sua acumulação e distribuição. De forma equivocada, a prática indigenista tem sido norteadada pela busca do diálogo restrito a figura do cacique quando se pretende a tomada de decisão para elaboração de um projeto e/ou execução de uma política pública. Todavia, o papel do cacique, além dessa relação com os não-índios, é a busca pelo consenso interno, da reciprocidade e do respeito que regem as relações sociais entre os Guarani.

Já **Ara Miri, kunha karai**, era a defensora do modo de estar Guarani. Nas reuniões sempre teve o papel importante do conselho [**ogueroayvu**], termo traduzido para a língua guarani, como falar dessa maneira ao outro, fazer transmitir as palavras. A partir da sua própria experiência de vida e do relembrar dos ensinamentos deixados pelos seus antepassados, preocupava-se com a construção de uma **opy**, que lhe permitisse a comunicação com as suas divindades, o recebimento das mensagens, através dos **nhë'e kuéry**, daquilo que de fato poderia deixar para os mais jovens, para os **kiringué**. Infelizmente, não pode ver sua **opy** acabada, mas a continuidade dos seus passos está na trajetória agora seguida por sua filha mais velha **Pará**.

A etnografia na **Tekoa Porã** também é um exemplo, entre outros, do processo de confinamento dos Guarani a determinados espaços, assim como, da incidência de grandes projetos desenvolvimentistas sobre o seu território, como a construção de uma barragem. Muitos Guarani, inclusive, foram protagonistas no processo de implementação das ações ambientais mitigadoras do empreendimento, trabalhando no plantio de eucaliptos, cuja presença é, até hoje, apontada como um problema para a comunidade. Sem dúvida nenhuma, a questão dos eucaliptos era e sempre foi um consenso entre os Guarani, mas somente a tática utilizada para a sua solução, foi mais um, entre outros agravantes, na situação de conflito entre os **kuéry**. Todavia, tomar essa situação de conflito como objeto de reflexão antropológica também nos permitiu apreender que a partir de trajetórias individuais e/ou

coletivas foi possível demonstrar diversos caminhos para viver o **Mbya reko**. Ora, se por um lado, para alguns Guarani o corte de eucaliptos era necessário para obtenção de dinheiro e/ou melhoria nas suas condições de moradia, para outros, por outro lado, era uma forma de plantar espécies vegetais importantes dentro da sua cosmo-ecologia ou ter novas áreas para a prática do seu sistema tradicional de agricultura, fundamental para a manutenção das sementes deixadas pelas suas divindades e o preparo dos seus alimentos tradicionais. O mesmo pode ser dito para os projetos de artesanato e turismo dentro da área indígena, temas preconizados pelas próprias políticas públicas, por conciliar economia (geração de renda), ambiente (conservação) e cultura (preservação e valorização da cultura indígena).

A questão por ora que se levanta é qual foi o objetivo da nossa reflexão sobre a micro-esfera? Primeiro, desconstruir a própria literatura etnológica, de que numa mesma área indígena não possa com-viver mais de uma família extensa, sendo que estudos contemporâneos já vêm apontando essa realidade vivenciada por diversos coletivos Guarani (Tempass, 2005; Gobbi, 2008; Heurich, 2011). Inclusive, Quezada (2007), a partir da sua experiência etnográfica junto aos Guarani em Santa Catarina, aponta que a atual dificuldade de ocupar espaços que não sejam de propriedade pública ou privada, a saída de famílias como resposta aos conflitos internos tem sido restringida, resultando na sua maior intensidade, em contextos de aquisição de área. Em segundo, pela própria premissa da ação indigenista (e suas respectivas políticas públicas) que uma determinada área indígena corresponde a uma unidade social dada, cujas relações sociais configurariam numa coletividade. A própria experiência relatada da ATER e a etnografia na **Tekoa Porã** nos revelou justamente os conflitos e as contradições que estão envolvidas no processo de construção de um projeto coletivo. E, por fim, em terceiro, é que cada vez mais os Guarani vêm ocupando seu lugar, como sujeitos políticos e éticos, nos espaços de contato interétnico, visando a garantia dos seus direitos e o atendimento a suas reivindicações. E, justamente, isso lhes exige o conciliar entre o interno e externo, cujo caminho de ida e volta, entre a aldeia e a cidade, é o que garante a constituição desse campo político e a busca pelo estabelecimento de relações interétnicas dialógicas.

Os Guarani não só estabelecem relações sociais entre si, mas com os demais seres que compõem o seu cosmos (plantas, animais, espíritos, divindades). Para eles, estar no mundo, passa pela sua consciência de que essa terra é imperfeita, marcada por uma busca para que a vida se torne mais durável (Pissolato, 2007). Seguindo por um caminho, a trajetória de cada Guarani tem várias direções, provas, tentações, onde a sabedoria deixada por seus antepassados lhe dá ensinamentos sobre como com-viver com os seus e os outros.

Nhanderu Tenondegua ao criar esse mundo, delimitou a fronteira entre os Guarani e os não-índios. Aos primeiros, deixou as matas e tudo que elas contêm, e ao segundo, os campos e as pradarias para criação dos seus animais. Entretanto, como afirmam e comparam muitos velhos, “o **jurua** é como gafanhoto, vão comendo toda a mata para dar lugar as suas criações” (Garlet, 1997).

O mato [**ka’aguy ete**], dotado de suas intencionalidades, é que permite aos Guarani o estabelecimento de suas relações sociais, incluindo humanos e não-humanos. Essas relações (controlada e desejada) com plantas, animais, espíritos e divindades são fundamentais para a construção do corpo e da pessoa Guarani. O equilíbrio cosmológico lhe permite a vivência do seu modo de estar. Entretanto, situações históricas de contato interétnico, ou seja, a relação com os não-índios acarretaram e acarretam desequilíbrios cosmológicos. Ao contrário da racionalidade indígena, a racionalidade ocidental tem o seu modelo de natureza constituído na/em separação com a cultura. Aliás, a sociedade ocidental contemporânea é permeada de mitos. O “mito da natureza intocada” (Diegues, 1996) é uma das expressões dessa racionalidade, onde a natureza somente existe sem a presença do homem, devendo ser limitada (e reservada) a determinados espaços, ao mesmo tempo, garantindo que o restante sirva para o seu fim de gerar riquezas. Cada vez mais tem sido alvo de discussão entre a comunidade de especialistas, principalmente, antropólogos e ambientalistas, o fato das unidades de conservação terem se consolidado em territórios de ocupação tradicional indígena. Outro mito é o do “bom selvagem”, ou seja, a construção de um imaginário coletivo civilizador que considera a categoria genérica e abstrata índio como parte da natureza, portanto os indígenas são classificados como “conservadores naturais da sociedade” (Carneiro da Cunha & Almeida, 2000). Entretanto, por meio dos seus saberes, usos e práticas de manejo desse ambiente que os Guarani têm garantido a sua manutenção e recuperação, lhes atribuindo a prerrogativa de que se onde tem mato é terra de Guarani, onde tem Guarani há mato.

Inegavelmente, o processo histórico vivenciado pelos coletivos Guarani, marcado pela negligência e omissão do poder público no que toca aos seus direitos indígenas, assim como, a pressão sofrida pelo contato com os não-índios resultaram numa nova condição de estar no mundo, exigindo-lhes a relação (próxima e eu diria indesejada) com essa alteridade. Mesmo assim, o caminhar, a busca por novos lugares nunca deixou o horizonte Guarani. Essa busca passa pelo desejo de estar alegre, bem com-viver com os seus e a própria realização do seu **Mbya reko**. Todavia, esse mesmo caminhar já não pode se dar de maneira livre, fluída, pois estão colocados limites (cercas), consolidando a propriedade privada, ou seja, “a invasão dos

gafanhotos a mata destinada aos Guarani”. Nesse contexto, foi necessária a discussão entre os Guarani sobre a questão de terras, a fim de construir táticas na relação com o Estado.

A luta política dos Guarani pela terra tem passado por um ajuste situacional, no contexto das relações interétnicas. Seu território amplo, não-contínuo, justificado por sua memória coletiva e reatualizado pelos seus mitos (Garlet, 1997), é por onde se dá a circulação, de forma cíclica, dos Guarani.

O processo de (re)territorialização dos Mbya no Rio Grande do Sul revelou suas próprias táticas para o acesso a suas terras tradicionais, buscando por lugares referenciados, deixados por aqueles que vieram antes (humanos e divindades), mas que não lhe geravam conflitos com proprietários de terras, principalmente, permanecendo em acampamentos nas margens das rodovias ou nas “sobras da colonização”.

Atualmente, os Guarani no Rio Grande do Sul possuem somente seis áreas demarcadas, conforme os preceitos do artigo 231, da Constituição Federal de 1988. Outras foram cedidas por particulares ou pelo poder público (Estado e municípios), desapropriadas ou compradas como compensação aos grandes empreendimentos desenvolvimentistas. Esses últimos têm incidido diretamente sobre os territórios tradicionais Guarani, cuja maioria deles depende da regularização da sua situação fundiária, pelo órgão indigenista, como o estudo de caso, dos coletivos Guarani na **Tekoa Ka’aguy Poty**.

O campo político Guarani atual é marcado pela diversidade de táticas para o estabelecimento de relações com os não-índios, no que toca o acesso a terra e as políticas públicas diferenciadas: de um lado, os Guarani que vêm se apropriando do modelo organizativo da sociedade ocidental contemporânea, como o Conselho de Articulação do Povo Guarani (CAPG), fortemente apoiado pelo CIMI, CTI e CEPI; e, de outro lado, a figura do cacique-geral do povo Guarani no Rio Grande do Sul, defensor da manutenção da sua própria forma de organização político-social e do fortalecimento do seu sistema cultural. No que toca a luta política pela terra, o primeiro, defende única e exclusivamente o seu acesso pelos trâmites garantidos constitucionalmente e, o segundo, o seu acesso livre, incluindo dos recursos naturais, mas sem ferir o direito a propriedade privada.

Na meso-esfera, também foi objeto de reflexão antropológica a participação indígena nos espaços de negociação interétnica, como o CEPI, um entre tantos outros, conselhos e

comitês (consultivos e deliberativos), criados para garantir o seu protagonismo e o seu direito à autodeterminação.

Especificamente, quando se fala em desenvolvimento, levando em conta identidades étnicas, agregou-se o “etno” ao termo. A noção de etnodesenvolvimento evoca o participativo, a autonomia, a capacidade de gestão, e tem pautado a construção de políticas públicas, em conformidade aos preceitos teóricos e legais (nacional e internacional).

No contexto político-social, pós-Constituição Federal de 1988, o que se constatou foi a passagem de um modelo de gestão tutelar para um modelo que prega essa autonomia (Lima & Barroso-Hoffman, 2002c), mas atribuindo a responsabilidade aos próprios indígenas na superação dos seus problemas, bem como, transferindo os entraves burocrático-administrativos do Estado (Souza, 2004).

Cabe ainda referir que, no caso do Rio Grande do Sul, na gestão administrativa do governador Olívio Dutra (1999-2002), do Partido dos Trabalhadores, é que se constituiu um cenário favorável a questão indígena e a formulação de políticas públicas. Olívio, nascido no município de Bossoroca/RS, região das Missões, território tradicional Guarani, sempre acionou sua identidade como missioneiro, colocando-se ao lado da causa indígena. Durante a sua gestão, como demonstrado ao longo do texto, foi reformulado o CEPI, tornando-se um conselho paritário entre representantes governamentais e indígenas; aquisição de três áreas indígenas; reformulação do Programa RS Rural, que passou a atender a universalidade das famílias indígenas no Estado; e os próprios investimentos na instituição oficial de ATER. Cabe referir que, Olívio Dutra foi o primeiro governador a recepcionar lideranças indígenas, no Palácio Piratini, como chefes de Estado.

Não somente ao nível de discurso, essa nova relação entre o Estado e a sociedade brasileira e os indígenas, tem exigido a própria (re)adequação da prática indigenista. A partir da instituição oficial de ATER, a EMATER/RS-ASCAR, se demonstrou o quanto esse processo de ambientalização é conflituoso quanto está em jogo o próprio entendimento do que seja desenvolvimento. A atuação indigenista no Estado, pautada pela Secretaria de Agricultura e executada pela EMATER/RS-ASCAR, é o próprio retrato do novo cenário da política indigenista brasileira, ou seja, não mais de exclusividade da União, mas caracterizada por sua transversalidade e setorialização. O surgimento de novos atores sociais, mediadores das políticas públicas indigenistas, também gerou situações de conflito, tendo em vista, a disputa no campo (Bourdieu, 1997) pela competência (saber) e responsabilidade (fazer) em

relação à assistência aos indígenas. A ATER Indígena passou a ser pauta de discussão ao nível nacional, na gestão administrativa do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006), do Partido dos Trabalhadores, a partir da criação do MDA e da PNATER. Não se pode deixar de referir a contribuição de servidores da extensão rural gaúcha, nesse processo, como do engenheiro agrônomo Francisco Roberto Caporal, cujo acúmulo com a experiência no trabalho com os chamados “públicos especiais” (indígenas, remanescentes de quilombos, pescadores artesanais profissionais, assentados da reforma agrária), e a defesa dos princípios da Agroecologia, foram fundamentais na consolidação do direito a uma ATER pública e plural.

A partir da experiência da ATER junto aos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, se buscou analisar se as ditas políticas públicas de etnodesenvolvimento efetivamente levam em conta suas especificidades culturais, lhes permitindo construir a sua própria ideia de desenvolvimento.

A questão que foi perseguida (e perturbadora) se referiu ao que significa o termo desenvolvimento para os Guarani. Inegavelmente, mesmo que, ao final da tese, temos que admitir que, para os Guarani, o termo desenvolvimento está intrinsecamente atrelado ao “sistema dos não-índios”[**jurua**] e, conseqüentemente, a todo o produto (negativo) que resultou do contato interétnico. Desenvolvimento como o modo de estar do **jurua**, ou seja, o seu individualismo e a sua busca desenfreada pela acumulação de bens e materiais, pelo avanço tecnológico, onde o ambiente tem somente a finalidade de gerar lucros, podendo existir somente sem a presença dele mesmo. Isto se coloca em relação (tensa e conflituosa) com o modo de estar Guarani. Portanto, como afirmou Escobar (2005), o desenvolvimento é a própria expressão do conflito da interculturalidade, gerado a partir e nas relações entre os Guarani e os diversos atores sociais que são englobados pela categoria genérica **jurua**, também categorizado como “outro”.

O que se procurou mostrar é justamente que o desenvolvimento, ou melhor, contra-desenvolvimento só poderá ocorrer, e eu diria que, em algumas situações contextuais, já vem ocorrendo, a exemplo do projeto de ATER Guarani, na medida em que os Guarani (e seus coletivos) passarem a ocupar o seu lugar na “comunidade de comunicação e argumentação interétnica” (Cardoso de Oliveira, 2000b), com suas práticas culturais, com a sua visão própria das relações que estabelecem com a natureza (e sobrenatureza), e serem capazes de

discutirem qual a visão de desenvolvimento que querem construir ou que já está em andamento.

Segundo Cardoso de Oliveira (1990:20), “a intenção ética implica na existência do reconhecimento mútuo”, isto é, sem a democratização do Estado, provedor de políticas públicas como de etnodesenvolvimento, a própria efetivação da mudança social não se dará em termos éticos. Por um lado, o campo político indígena tem se organizado a fim de buscar efetivamente o reconhecimento dos seus direitos e, por outro lado, o Estado (por meio das suas instituições e suas próprias leis) tem buscado atender tais reivindicações, através da construção de políticas públicas e de canais de comunicação com os envolvidos. O caso dos Guarani, por si só revelou as múltiplas táticas que vem sendo adotadas para o estabelecimento de relações com o Estado. Todavia, a ética não se diz respeito tão somente a uma das partes envolvidas no processo. Ao Estado cabe a permanente vigilância aos seus mecanismos de controle, a formulação de políticas públicas que contemplem efetivamente a diversidade cultural e as formas de organização dos coletivos indígenas. Mas aos indígenas também cabe ocupar o seu lugar nesse campo, ser sujeito político e ético, o elo entre o interno e o externo. Tarefa complexa, que como vimos no caso dos Guarani, muitos acabam por conquistar sua legitimidade externa, mas perdendo o seu reconhecimento internamente.

Não se poderia falar em desenvolvimento sem deixar de contextualizar o conjunto de práticas e princípios que lhe são atrelados, como o seu próprio modelo de natureza, onde para a sociedade ocidental contemporânea, natureza e cultura são categorias ontologicamente distintas. No âmbito do debate atual, nossa sociedade está em risco, fruto das nossas próprias ações, produto do nosso desenvolvimento e, portanto, foi sendo pautada a necessidade de buscar alternativas. Essa noção de risco é fortemente justificada por argumentos de comunidades de especialistas que alertam para os problemas planetários, da humanidade como um todo. Neste sentido, emerge um novo paradigma, o desenvolvimento sustentável, com a preocupação de satisfazer as necessidades atuais, mas sem comprometer as necessidades das futuras gerações, conciliando as esferas social, econômico e ambiental.

Mesmo que esteja em evidência a retórica do “etno” no discurso das políticas públicas de desenvolvimento, todo e qualquer desenvolvimento deve ser entendido como uma mudança, em favor de toda a sociedade ou pelo menos parte dela (Santos, 2007), cujo significado não é compartilhado da mesma forma por todos. Ao mesmo tempo em que os indígenas são incluídos nas políticas de etnodesenvolvimento ou de desenvolvimento

sustentável, o modelo desenvolvimentista da sociedade ocidental contemporânea incide diretamente sobre eles. De acordo com Luiz Fernando Dias Duarte (2011)³⁵³, “os empreendimentos desenvolvimentistas são justificados por argumentos naturalistas, tecnicistas, em que um abstrato ‘bem comum’ ocupa o lugar concreto do bem de todos e de cada um”. Para Gallois (2001), os indígenas são compensados quanto a sua inclusão ao acesso às práticas e aos produtos do desenvolvimento. O que se constatou foi que cada vez mais os coletivos indígenas têm sofrido com a política anti-indigenista, como no caso do Rio Grande do Sul, fortemente apoiada por parlamentares da bancada ruralista e organizações de agricultores ligados ao agronegócio, colocando em relação (desigual) com produtores rurais. Além disso, esses mesmos têm procurado criar junto à opinião pública, o senso comum que as terras indígenas são empecilhos ao desenvolvimento, por serem improdutivas, tendo em vista, a indolência dos próprios indígenas. Do outro lado, nesse campo de forças, os produtores rurais têm sido colocados como os “braços fortes”, responsáveis pela produção e abastecimento de alimentos à população rural e urbana. Explicitamente, a discussão em torno ao “problema indígena” tem sido cada vez mais tensionada para se tratar de uma questão meramente social, do que propriamente dita fundiária.

Cabe lembrar que, a atual política pública de etnodesenvolvimento no Brasil, construída em dois grandes eixos principais: desenvolvimento sustentável indígena e segurança alimentar é fruto do debate envolvendo lideranças indígenas (suas organizações), indigenistas, ONGs e poder público, tendo como referência, o próprio levantamento do Mapa da Fome entre os Povos Indígenas. Portanto, a questão indígena envolve o social, mas sem se desvincular do fundiário.

No caso dos Guarani no Rio Grande do Sul ficou constatado que falar em desenvolvimento, passa primeiro pela questão do acesso a terra. Além disso, em relação ao acesso as políticas públicas de etnodesenvolvimento, ainda é incipiente a discussão coletiva sobre a apropriação do modelo organizativo em associações e/ou cooperativas, na qual a maioria tem adotado à tática da busca de aliados (ONGs e instituições governamentais), capazes de atender as suas reivindicações e, ao mesmo tempo, garantir o seu direito a sua própria forma de organização político-social. Evidentemente que, essa tática vai exigir ainda mais dos Guarani à ocupação do seu lugar e da sua posição, uma vez que as políticas têm sido formuladas no contra-fluxo do seu ponto de vista. Exemplo disso, a política adotada pelo

³⁵³Disponível em: cienciahoje.uol.com.br/colunas/sentidos-do-mundo/desenvolvimento-e-destruicao. Acesso: 15.dez.2011.

MDA, como o Pronaf B e a própria obrigatoriedade da DAP para o acesso ao direito a uma ATER pública.

A presente tese não teve a pretensão de definir ou dar uma “receita de bolo”, no que toca às políticas públicas de etnodesenvolvimento para os Guarani. Por meio da categoria analítica de situação histórica (Oliveira Filho, 1988) nos permitiu apreender a dinâmica do contato interétnico, isto é, a complexidade das relações entre o Estado (suas respectivas instituições e políticas públicas) e os Guarani no Rio Grande do Sul, onde ficaram implícitas demarcações de fronteiras étnicas, suas táticas, alianças e interdependências. A etnografia revelou situações contextuais que nos permitiram refletir sobre a relação entre duas racionalidades: da sociedade ocidental contemporânea e a indígena. Dependendo da situação, ambas se aproximam, ou seja, procuram estabelecer um canal de comunicação (dialogia), ou se afastam, por serem distintas e/ou por não conseguirem uma negociação de pontos de vistas culturais.

E qual o papel da Antropologia e dos antropólogos? Talvez seja justamente o que se buscou com essa tese, registrar etnograficamente e refletir antropologicamente sobre esses contextos, essas relações, para apontar os limites e os próprios desafios da política indigenista brasileira atual, assim como, do processo de consolidação (ou tentativa de ambientalização) de uma nova prática, capaz de estabelecer efetivamente uma nova relação do Estado e da sociedade brasileira e os indígenas.

Mas para quem serve a tese? Como um incentivo para que outras experiências possam ser registradas e analisadas com as ferramentas teóricas e os instrumentos metodológicos da Antropologia Social.

Como devolver a tese aos Guarani? Antes de dar essa resposta, cabe o relato do que ocorreu ainda durante o trabalho de campo na **Tekoa Porã**. Numa tentativa de devolver, ou pelo menos, dar ciência do que estava escrevendo sobre a trajetória de **Kerechu Miri** (e sua rede), me propus a elaborar um texto, necessário para a qualificação da tese, onde fui tecendo a trama do seu caminhar, como uma colcha de retalhos, ao mesmo tempo, abordando sobre o modelo de natureza Guarani e a sua inter-relação entre os domínios social, natural e sobrenatural. Uma noite, entre tantas outras, que eu ia tomar chimarrão com sua família, todos sentados ao redor do fogo, pedi permissão para ler o texto etnográfico. Como relatado anteriormente, essa família já tinha uma experiência anterior com pesquisadores e uma relação (bem próxima) com os não-índios. Do jeito Guarani, todos escutaram, atentamente, a

leitura das longas páginas que compunham a trama e, por vezes, eu escutava, ao fundo, o pronunciamento da palavra **anhetë**. Ao final, todos em silêncio, então falei que iria voltar no dia seguinte, permitindo a eles conversarem entre si, se a forma como havia elaborado o texto etnográfico estava de acordo. No dia seguinte, **Kerechu** comentou que “tudo estava escrito bem certinho”, ou seja, que eu não havia colocado nenhuma informação de forma equivocada. Entre seus filhos, somente **Vhera Poty** me solicitou que não relatasse um episódio que lhe envolvia, afirmando que não se tratava de estar errado, mas que ele pensaria sobre qual a melhor forma de contá-lo. Prontamente, a retirei do corpo do texto. Confesso que apesar do retorno, não posso deixar de referir o que pude observar durante a minha leitura, mesmo que atentos, não demonstravam tanto interesse naquela quantidade de papéis, mas na confiança na relação estabelecida com eles. O mesmo se estende aos demais Guarani, na qual tive a honra de estar junto.

Creio que a única resposta que possa ser dada, diante da devolução dessa tese, seja a partir do meu ponto de vista sobre o papel da própria Antropologia e da Etnologia Indígena. Mesmo pesquisadora ou profissional, independente do papel social exercido num determinado espaço ou tempo, o lugar que nos é atribuído e, ao mesmo tempo, o reflexo daquilo que se busca, isto é, o de aliada a causa indígena e aos Guarani. A mim, coube essa leitura e tradução das contradições inerentes a ideia de desenvolvimento, por meio do escutar as trajetórias de indivíduos e/ou coletivos Guarani, observar e participar de contextos de relações interétnicas, a auto-reflexão sobre o próprio papel desempenhado por mim ao longo da minha trajetória. O que eu espero com tudo isso é contribuir para a discussão sobre políticas públicas, podendo servir como subsídio para que o poder público assuma a sua responsabilidade de, permanentemente, auto-avaliar-se e ter a capacidade de (re)fazer suas próprias leis e políticas. Aos Guarani, essa tese serve como apoio para seguir a sua caminhada na busca pela vivência do seu **Mbya reko**.

É só quando a ética da responsabilidade ocupar efetivamente esse espaço da meso-esfera, onde, a rigor, não apenas o Estado-Nação, mas todos nós enquanto cidadãos estamos inseridos, é que poderemos esperar que um dia a moralidade passe a ser o fundamento de políticas indigenistas públicas e possa ser bem mais que um mero tópico de investigação e reflexão.

Aguyjeve te!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE NEIRA, Juan Carlos. **Ocupação e Gestão Territorial Mbyá-Guarani: Análise a partir da formação da Aldeia Itanhaen, em Santa Catarina**. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas), Florianópolis: UFSC, 2008.

ALMEIDA, Jalcione. Da ideologia do Progresso à idéia de Desenvolvimento (rural) sustentável. IN: ALMEIDA, Jalcione e NAVARRO, Zander (org). **Reconstruindo a Agricultura: Idéias e Ideais na Perspectiva do Desenvolvimento Rural Sustentável**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1997, pp. 33-55.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de & MEDEIROS, Jean Carlos de Andrade. Limites e Possibilidades de Articulação das Políticas Públicas de Agricultura com o Sistema Agrícola Guarani. IN: ARAÚJO, André & VERDUM, Ricardo (org). **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade**. Brasília, DF: NEAD/SAF, 2010, pp. 234- 252.

AMBROSETTI, Juan B. **Los Indios Caingú del Alto Paraná (Misiones)**. Buenos Aires: Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XV, 1895.

ARAÚJO, Ana Valéria & LEITÃO, Sergio. Direitos Indígenas: avanços e impasses pós-1988. IN: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN (orgs). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002c, pp. 23-33.

ARAÚJO, André Luís de Oliveira. Contribuições a uma Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) Indigenista. IN: ARAÚJO, André & VERDUM, Ricardo (org). **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade**. Brasília: NEAD, SAF, 2010, pp. 54-89.

ASSIS, Valéria Soares. Ivori José Garlet. IN: **Revista de Índias**, Madrid, vol. LXIV (230), 2004, pp. 229-232.

_____. **Dádiva, Mercadoria e Pessoa: As trocas na constituição do mundo social Mbyá Guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2006.

ASSIS, Valéria de e GARLET, Ivori José. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. IN: **Revista de Índias**, Madrid, v. LXIV (230), 2004, pp. 35- 54.

ÁVILA, Cristian Pio. **“O que o Guarani vende?”: Um estudo sobre o sistema econômico e pessoa Mbya-Guarani num contexto de relações interétnicas em São Miguel das Missões-RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2005.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomentos: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. IN: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs).

Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002a, pp.29-37.

_____. Sustentabilidade nas sociedades indígenas brasileiras. IN: **Tellus**, ano 5, n. 8/9, p. 11-28, abr/out 2005, Campo Grande- MS.

BARTH, Fredrick. Grupos étnicos e suas fronteiras. IN: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (orgs). **Teorias da etnicidade.** São Paulo, Editora UNESP,[1969] 1998, pp.185-250.

_____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Parientes de la selva: Los Guaraníes Mbya de la Argentina.** Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC)/Biblioteca Paraguaya de Antropología- volumen 72, noviembre de 2009.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernidade reflexiva. IN: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony & LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social.** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, pp. 11-71.

_____. **La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad.** Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1998.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Nhembo'e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani.** Tese (Doutorado em Educação), Porto Alegre: UFRGS, 2005.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El índio y la situación colonial: contexto de la política indigenista en América Latina. IN: GRÜNBERG, Georg (coord). **La situación del Indígena en América del Sur: aportes al estudio de la fricción inter-etnica en los indios no-andinos.** Montevideo: Tierra Nova, 1972, pp. 21-29.

_____. **Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina.** Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

BOULIER, Dominique. Par delà nature et culture de Philippe Descola. IN: **Cosmopolitiques** n° 11, janier 2006, pp. 79-88.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas sobre a Teoria da Ação.** São Paulo: Editora Papirus, 1997.

BRAND, Antonio et al. A ocupação do território Guarani na região transfronteiriça Brasil e Paraguay- "A entrada de nossos contrários". Trabalho apresentado na **VIII Reunión de Antropología del Mercosul**, Buenos Aires, Argentina, 2009.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. A territorialidade Guarani e a ação do Estado- estudo comparado entre Brasil e Argentina. IN: **Tellus**, ano 4, n.6, p. 111-136, 2004.

CADOGAN, León. El concepto Guaraní de “Alma”: su interpretación semántica. IN: **Folia Linguística Americana**, n. 1, v. 1, Editora Keiron, 1952.

_____. En torno de la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. IN: **América Indígena**, vol. XX, n° 2, abril de 1960, pp. 133-150.

_____. Chonó Kybwyrá: Aporte el conocimiento de la mitología Guaraní. IN: **Suplemento Antropológico**, volumen 3, ns. 1-2, Asunción, octubre 1968, pp. 55-158.

_____. Ywyrá Ne'ery. Flue del árbol la palabra. IN: **Suplemento Antropológico**, volumen 5, ns. 1-2, Asunción, 1970, pp. 7-111.

_____. Ta-ny puku: Aportes a la etnobotánica Guaraní de algunas especies arbóreas del Paraguay Oriental. IN: **Suplemento Antropológico**, vol. 7, ns. 1-2, Asunción, 1972, pp. 7-59.

_____. Takwa-Kama (A propósito de “La Esfinge Indiana” de Imbelloni y de “Ces sociétés sans histoire”). IN: Bastos, Augusto Roa. **Las Culturas Condenadas**. México: Siglo Veintiuno/Colección América Nuestra, 1980, pp. 51-55.

_____. **Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI, Assunción:CEADUC/CEPAG (1946), 1992.

_____. **Tradiciones Guaraníes en el folklore paraguayo: Fragmentos de etnografía mbyá-guarani**. Asunción: Fundación León Cadogan/Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade étnica, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. **A crise do indigenismo**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.

_____. O saber, a ética e a ação social. IN: **Manuscrito- Revista Internacional de Filosofia**, volume XIII, n° 2, outubro 1990, pp. 7-22.

_____. Antropologia e Moralidade. IN: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 24, fev. 1994, pp. 110-121.

_____. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000a.

_____. Ação Indigenista, Eticidade e o Diálogo Interétnico. IN: **Estudos Avançados** 14(40), 2000b, pp. 213-230.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. _____. **Ensaio Antropológico sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro W. B. Indigenous People, Traditional People and Conservation in the Amazon. IN: **Deadalus** 129 (2): 315-338, 2000.

_____. Populações tradicionais e conservação ambiental. IN: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro et al (org). **Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**. São Paulo: Estação Liberdade: Instituto Socioambiental, 2001, pp. 184-193.

CARREIRA, Eliane de Amorim. O lugar da Antropologia no campo multidisciplinar do laudo. IN: LEITE, Ilka Boaventura (org). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005, pp. 239-248.

CHAMORRO, Graciela. O Rito de Nominação numa aldeia Mbyá-Guarani do Paraná. IN: **Diálogos**, DDHI/UEM, 02: 201-216, 1998.

_____. **Teología Guaraní**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.

CICCARONE, Celeste. **Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guaraní**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), São Paulo: PUC-SP, 2001.

CLASTRES, Heléne. **Terra sem Mal: O Profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Ed., 1990.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COLMEGNA, Paula. Reflexiones acerca del papel del/la antropólogo/a en proyectos de desarrollo. IN: LEITE, Ilka Boaventura (org). **Laudos Periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005, pp. 171-189.

CONSELHO MISSIONÁRIO INDIGENISTA- CIMI. **A Questão Guaraní- M'byá no Rio Grande do Sul: Considerações jurídico-legais quanto às possibilidades de proteção aos direitos territoriais**. Brasília: DF, abril de 2000.

COSSIO, Rodrigo Rasia. **Relatório Ambiental Teko'a Ka'aguy Poty**. Grupo de Trabalho para Identificação e Delimitação da Terra Indígena **Ka'aguy Poty**, Rio Grande do Sul. Porto Alegre, outubro de 2008.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DECLARACIÓN DE BARBADOS- POR LA LIBERACIÓN DEL INDÍGENA. IN: GRÜNBERG, Georg (coord). **La situación del indígena en América del Sur: Aportes al estudio de la fricción inter-etnica en los indios no-andinos**. Montevideo: Tierra Nova, 1972, pp. 499-508.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia: IN: **Mana** 4(1): 23-45, 1998.

_____. Ecologia e Cosmologia. IN: DIEGUES, Antonio Carlos (org). **Etnoconservação: Novos rumos para a conservação da natureza**. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, 2000, pp. 149-163.

_____. Más allá de la naturaleza y la cultura. IN: **Etnografias Contemporáneas** 1(1), 93-114, 2005.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O Mito da Natureza Intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

DOOLEY, Robert A. Léxico Guarani, Dialeto Mbya com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e pesquisa lingüística (guarani-português). Copyright 1999 SIL International. Disponível em: <http://orbita.starmedia.com~i.n.d.i.o.s/dooley/gndc.htm>> Acesso: 09.mar.1999.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Desenvolvimento e destruição. Disponível em: <http://cienciahoje.uol.com.br/colunas/sentidos-do-mundo/desenvolvimento-e-destruicao>. Acesso: 15.dez.2011.

DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ECKERT, Cornelia. Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica. IN: **Humanas**, IFCH, UFRGS, ns. 19/20, Porto Alegre, 1996-1997, pp. 21-44.

EMATER. Rio Grande do Sul/ASCAR. **Relatório de Atividades da EMATER/RS-ASCAR: 2004**. Porto Alegre: EMATER/RS-ASCAR, 2004.

_____. **50 anos de Extensão Rural no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EMATER/RS-ASCAR, 2005.

_____. **Marco referencial para as ações sociais da EMATER/RS-ASCAR**. Porto Alegre: EMATER/RS-ASCAR, 2006.

ENRIZ, Noelia. **Jeroky Ponã: Juegos, Saberes y Experiencias Infantiles Mbyá-Guarani en Misiones**. Tesis de Doctorado (Doctorado en Antropología Social), Buenos Aires: UBA, 2010.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo? IN: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 1993, pp. 113-143.

_____. ***Encountering development: the making and unmaking of the Third World***. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. Antropología y Desarrollo. IN: **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, n. 154, UNESCO (1997).

_____. **Mas allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia.** Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología y Historia, noviembre, 2005.

ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL- PROJETO JACUIZINHO. Porto Alegre: Enerbio Energia e Meio Ambiente, junho de 2010.

FAUSTO, Carlos. Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. IN: **Mana** 8(2): 7-): 7-44, 2002.

FELIPIM, Adriana Perez. **O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP.** Dissertação (Mestre em Ciências), Piracicaba: Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, 2001.

_____. Os Guarani Mbyá: Considerações sobre suas Práticas Agrícolas e Manejo do Ambiente. IN: ISA- Instituto Socioambiental. **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza- o desafio das sobreposições.** Novembro de 2004.

FERRARI, Sílvia Helena de Souza. A Experiência da Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: uma visão do gestor da política. IN: ARAÚJO, André & VERDUM, Ricardo (org). **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade.** Brasília: NEAD, SAF, 2010, pp. 90-114.

FERREIRA, Luciane Ouriques. **Mba'e Achy: A concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas-RS.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2001.

_____. As “boas palavras” do Xondaro Marãgatu como alternativa para a redução do consumo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani-RS. IN: **Tellus**, ano 4, n.7, p. 121-135, out. 2004, Campo Grande- MS.

FERREIRA, Luciane Ouriques e MORINICO, José Cirilo Pires. O poraró Mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre. IN: PORTO ALEGRE. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Coordenação de Direitos Humanos. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.** Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008, pp.36-50.

FREIRE, Carlos Augusto da R. **Relatório de Identificação e Delimitação da Área Indígena Salto Grande do Jacuí.** Brasília, 1994.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Relatório Ambiental circunstanciado Tekoá Ka'aty.** Grupo de Trabalho para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Mato Preto, Rio Grande do Sul. Porto Alegre, novembro de 2004.

_____. Territórios Indígenas e Desenvolvimento Nacional: uma equação (im)possível? **VII RAM**, UFRGS, Porto Alegre, 2007.

_____. **Nós e os Outros Humanos: relações de produção e socialidade Guarani e seu potencial estratégico à conservação da natureza.** [Mensagem Pessoal]. Mensagem recebida por <anaecf@terra.com.br> em 8 dez. 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Arte Iconográfica Waiãpi. IN: VIDAL, Lux (org). **Grafismo Indígena.** São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp, 1992, pp. 209-230.

_____. Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e Práticas, para pensar a tolerância. IN: GRUPIONI, Luís Donisete; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (organizadores). **Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, pp. 167-188.

_____. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. IN: **Tellus**, ano 5, n. 8/9, p. 29-36, abr/out. 2005, Campo Grande- MS.

GARLET, Ivori José. **Relatório sobre atividades desenvolvidas por integrantes do Projeto Mbyá-Guarani no Grupo de Trabalho.** Porto Alegre, maio de 1994.

_____. **Mobilidade Mbyá: História e Significação.** Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana), Porto Alegre: PUC-RS, 1997.

GARLET, Ivori & ASSIS, Valéria S. Diagnóstico da População Mbyá-Guarani no Sul do Brasil. IN: **Cadernos do COMIN 7**, São Leopoldo: IECLB/COMIN, dezembro de 1998.

GARLET, Ivori José & SOARES, André Luís. Uma apresentação do ritual de chegada entre os Mbyá-Guarani. Trabalho apresentado na **V Reunião de Antropologia do Mercosul**, Tramandaí, 1995.

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory.** Oxford: Clarendon Press, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1989.

_____. **Nova luz sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GERARDO ZUÑIGA, N. El Etnodesarrollo: Un enfoque de problematización sobre el Desarrollo Indígena. IN: **Terra, Territorio y Desarrollo Indígena**, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 1995, pp. 141- 152.

GIDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. IN: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony & LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social.** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, pp. 73-133.

GLUCKMAN, Max. **Rituais de Rebelião no Sudeste da África.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1974.

GOBBI, Flavio Schardong. **Entre Parentes, Lugares e Outros: Traços na Sociocosmologia Guarani no Sul.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2008.

GOROSITO KRAMER, Ana Maria. **Encuentros y Desencuentros: Relaciones interétnicas y representaciones en Misiones, Argentina**. Dissertação (Maestria em Antropologia Social), Brasília: PPGAS, UnB, 1982.

_____. Liderazgos guaraníes: Breve revision histórica y nuevas notas sobre la cuestión. IN: **Avá**, n. 9, agosto 2006, pp. 11- 27.

_____. Convenios y leyes: La retórica politicamente correcta del Estado. IN: **Cuadernos de Antropología Social** n° 28, pp. 51- 65, FFyL, UBA, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnodesenvolvimento indígena no Nordeste e (Leste): aspectos gerais e específicos. IN: **Revista Antropológicas**, ano 7, volume 14 (1 e 2): 47-71, 2003.

_____. **Os índios do Descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

HELM, Cecília Maria Vieira. A UHE Mauá no rio Tibagi (Paraná). Impactos socioambientais e o desafio da participação indígena. IN: VERDUM, Ricardo (org). **Integração, usinas hidrelétricas e impactos socioambientais**. Brasília: INESC, 2007, pp. 163-199.

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Outras alegrias: parentesco e festas Mbya**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Rio de Janeiro: Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011.

HEURICH, Guilherme Orlandini et. al. Presenças Impensáveis: Violência contra famílias Guarani no Sul do Brasil. IN: PORTO ALEGRE. Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul/Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos**. Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010, pp. 32- 49.

IKUTA, Agda Regina Yatsuda. **Práticas Fitotécnicas de uma Comunidade Indígena Mbyá Guarani, Varzinha, Rio Grande do Sul: da roça ao artesanato**. Tese (Doutorado em Fitotecnia), Porto Alegre: UFRGS, 2002.

ISA- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/portugues/quonqua/cadapovo.shtm>> Acesso: 15.mar.2006.

JACQUES, João Cezimbra. **Assumptos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Oficinas Graphics da Escola de Engenharia, 1912.

KELLER, Héctor A. Importancia, Conservación y Manejo del Agua en Comunidades Guaraníes de Misiones, Argentina. IN: **Suplemento Antropológico**, vol. XLIII, n.2, diciembre 2008, pp. 287-297.

KUNKEL, Ignacio. **Relatório de Atividades- 04 de setembro a 31 de dezembro de 1998**. Porto Alegre: Assessoria Assuntos Indígenas, Gabinete do Vice Governador, Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 1999.

_____. **Relatório de avaliação dos impactos e resultados dos Projetos Indígenas do Programa RS Rural (1999-2005): o estudo de caso da Tekoa Koenju, São Miguel das Missões/RS.** Porto Alegre: Secretaria Executiva do Programa RS Rural, 2005.

_____. **Relatório dos “Projetos de Segurança Alimentar Indígena”: Período 2007-2008. Convênio ASCAR-EMATER e FIDENE.** Porto Alegre: SEAPPA, dezembro de 2008.

LADEIRA, Maria Inês. Mbya Tekoa- O Nosso Lugar. IN: **São Paulo em Perspectiva** 3(4): 56-61, out/dez 1989.

_____. **O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano.** São Paulo: Editora UNESP, 2007a.

_____. Notas Etnográficas sobre o uso de adornos corporais Guarani- Mbya na Infância. IN: **VII RAM- UFRGS**, Porto Alegre, Brasil, 2007b.

_____. **Espaço Geográfico Guarani- Mbya: significado, constituição e uso.** Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LADEIRA, Maria Inês & MATTA, Priscila. **Terras Guarani no Litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós- Ka’agüy oreramói Kuéry ojou rive vaekue y.** São Paulo: CTI- Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LARRICQ, Marcelo. **Ipytuma: Construcción de la persona entre los Mbya-Guarani.** Misiones: Editorial Universitaria/Universidad Nacional de Misiones, 1993.

LEITE, Ilka Boaventura (org). **Laudos Periciais antropológicos em debate.** Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005.

LEITE LOPES, José Sergio (coord). **A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle político da poluição industrial.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

LEWKOWICZ, Rita & PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Algumas idéias equivocadas sobre povos indígenas e suas terras. IN: PORTO ALEGRE. Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul/Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos.** Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010, pp. 77-93.

LIEBGOTT, Roberto Antonio. **Povo Guarani no Rio Grande do Sul: Estratégias de Articulação e Mobilização pela Conquista e Garantia de Direitos.** Porto Alegre: *no prelo*, 2011.

LIMA, André Rodrigues; KROEFF, Denise Reif; COREZOLA, Fernanda Costa e BRUTTO, Luiz Fernando. Planejamento Participativo e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Tradicionais: comunidades indígenas, de pescadores artesanais e remanescentes de quilombos. IN: Brose, Markus (org). **Participação na extensão rural: experiência inovadoras de desenvolvimento local.** Porto Alegre: Tomo Editorial, Série Coleção Participe, v.2, 2004. pp. 91-120.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Problemas de qualificação de pessoal para novas formas de ação indigenista. IN: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). **Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002b, pp. 83-94.

LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. IN: _____ (orgs). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002a, pp. 7-28.

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

LITTLE, Paul E. Etnoecologia e direito dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. IN: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002a, pp. 39-47.

_____. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. **Série Antropologia** 322, Brasília, UnB, 2002b.

MACHADO, Maria Paula Prates. **Nascendo e Crescendo como Mbyá-Guarani: Reflexões sobre Práticas e Referências Mito-Cosmológicas**. Trabalho de Conclusão (Curso de Bacharelado em Ciências Sociais), Porto Alegre: IFCH, UFRGS, 2006.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Execução e projetos indígenas: criando tradição e/ou reflexão. IN: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; WENTZEL, Sondra (orgs). **Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007, pp. 21-36.

MEDEIROS, Jean Carlos de Andrade. **Reestabelecendo um tekoá pelos índios Guarani Mbyá: Um estudo de caso da aldeia Yakã Porã- Garuva/SC**. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas), Florianópolis: UFSC, 2006.

MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: Economia e Profecia. IN: **Revista de Antropologia**, (33), São Paulo, 1990, pp. 33-46.

_____. **El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistória**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. V, CEADUC-CEPAG, 1997.

MELIÀ, Bartomeu & TEMPLE, Dominique. **El don, la venganza y otras formas de economía guaraní**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2004.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aata Tapé Rupyë- Seguindo pela Estrada: Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Florianópolis: PPGAS, UFSC, 2001.

_____. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre Deuses e Animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), Florianópolis: PPGAS, UFSC, 2006.

MENDES DA SILVA, Evaldo. “La tierra es nuestro camino”: Espacio y territorio entre los Guarani em la Triple Frontera. IN: BELIVEAU, Veronica Gimenez & MONTENEGRO, Silvia (compiladoras). **La triple frontera: dinámicas culturales y procesos transnacionales.** Buenos Aires: Espacio Editorial, 2010, pp. 219-240.

MERELES, Hugo Centurión. Los Guaraní: entre el Teko y la Modernidad. Una cultura originaria ante los desafíos del cambio. IN: **Suplemento Antropológico**, vol. XXXV, n° 1, junio 2000, Asunción, pp. 225-370.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO (MDA)/Secretaria da Agricultura Familiar (SAF), Grupo de Trabalho de ATER. **Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural.** Brasília: MDA/SAF, 2004.

MONTAGNER, Clara Luiza. **Salto do Jacuí: De Potreirinho a Capital da Energia Elétrica- Rio Grande do Sul.** Tapera: Editora Gráfica Gespi, 2003.

MONTEIRO, Jonh Manuel. Os Guarani e a História do Brasil Meridional: Séculos XVI-XVII. IN: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992, pp. 475-498.

MORAES, Carlos Eduardo Neves de. **A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbyá-Guarani nas Missões/RS, Brasil.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2010.

MORDO, Carlos. **El cesto y el arco: metáforas de la estética Mbyá-Guarani.** Asunción, Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 2000.

_____. Desarrollo Local: los pueblos indígenas en la encrucijada. IN: BURIN, David. **Desarrollo local: una respuesta a escala humana a la globalización.** Buenos Aires: Fundación Centro Integral Comunicación, Cultura y Sociedad- CICCUS, 2007. pp. 257-299.

MÜLLER, Franz. **Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná.** Paraguay: Rosario, [1934], 1989.

MURA, Fábio. Por que fracassam os projetos de desenvolvimento entre os Guarani do Mato Grosso do Sul? Notas críticas para uma política de sustentabilidade. IN: **Tellus**, ano 5, n. 8/9, p. 53-72, abr./out. 2005, Campo Grande- MS.

NAVARRO, Zander. Desenvolvimento rural no Brasil: os limites do passado e os caminhos do futuro. IN: **Estudos Avançados** 15 (43), 2001, pp. 83- 100.

NEVES, Delma Pessanha. O desenvolvimento de uma outra agricultura: o papel dos mediadores sociais. IN: FERREIRA, Angela Duarte Damasceno e BRANDEBURG, Alfio (orgs). **Para pensar outra agricultura.** Curitiba: Editora UFPr, 1998, pp. 147-168.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apocócuva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, [1914] 1987.

NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekohá não há Tekó. Em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacuí-RS**. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana), Porto Alegre: PUC-RS, 1993.

_____. El Guaraní Agricultor. IN: **Accion** 144, Asunción, 1994.

_____. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. IN: **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 2, São Paulo, USP, 1996, pp. 7-53.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos: imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA, Diogo de. **Nhanderukueri Ka'aguy rupa: As florestas que pertencem aos Deuses. Etnobotânica e Territorialidade Guarani na Terra Indígena M'biguaçu/SC**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Biológicas), Florianópolis: UFSC, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras Indígenas, Economia de Mercado e Desenvolvimento Rural. IN: _____ (org). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, pp. 43-68.

_____. Instrumentos de bordo: expectativas e possibilidade de trabalho do antropólogo em laudos periciais. IN: _____ (org). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, pp. 269- 295.

_____. Ação Indigenista e Utopia Milenarista: As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. IN: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 277-309.

OLIVEIRA, João Pacheco & ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Demarcação e reafirmação étnica: Um ensaio sobre a FUNAI. IN: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, pp. 69-123.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT-CNPQ, 1988.

_____. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). IN: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.17, p. 219-232, 2008.

_____. Les empêcheurs de développer en rond. Disponível em: http://www.apres-developpement.org/alire/textes/contributions/mdperrot_empecheurs.htm. Acesso: 19. ago. 2009.

PIMENTA, José. Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas: paradoxos de um exemplo Amazônico. IN: **Anuário Antropológico** 2002/2003, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 115-150.

PIRES, Daniele de Menezes. **Alegorias Etnográficas do Mbya Rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): discurso, prática e holismo Mbya frente às políticas públicas diferenciadas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2007.

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

POZZEBON, Altair. **O Direito Humano à Alimentação Adequada na Aldeia Guarani Coxilha da Cruz- Barra do Ribeiro- RS**. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Direitos Humanos), Porto Alegre: UFRGS, 2008.

PRADELLA, Luis Gustavo Souza. **Entre os Seus e os Outros: Horizonte, Mobilidade e Cosmopolítica Guarani**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2009.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza & ELTZ, Diego Duarte. Mídia de Massa e Anti-indigenismo no sul do Brasil do século XXI. IN: PORTO ALEGRE. Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul/Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos**. Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010, pp. 50-63.

PRATES, Maria Paula. **Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas Mbyá-Guarani de três aldeias no RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2009.

QUEZADA, Sergio Eduardo Carrera. **A Terra de Nhanderu: organização sócio-política e processos de ocupação territorial dos Mbyá-Guarani em Santa Catarina, Brasil**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Florianópolis: PPGAS, UFSC, 2007.

REHNFELDT, Marilín. Etnohistoria de los Caaguá (Guaraní) del este Paraguay (1537-1669). IN: **Suplemento Antropológico**, Vol. XXXV, nº 1, Asunción, junio 2000, pp. 91-180.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado: ideologia e utopia no final do século XX. IN: **Ci. Inf.**, Brasília, 21(1): 23-31, jan/abr 1992.

RS RURAL. **Manual Operativo-Volume III- Projetos Integrados para Públicos Especiais: Comunidades Indígenas, Pescadores Profissionais Artesanais e Remanescentes de Quilombos**. Porto Alegre: Secretaria da Agricultura e Abastecimento do Estado do Rio Grande do Sul, 2001.

RUIZ, Irma. La ceremonia Ñemongaraí de los Mbiá de la Provincia de Misiones. **Temas de Etnomusicología** 1, 1984, pp. 51-102.

_____. Lo esencial es invisible a los ojos? Presencias imprescindibles y ausências justificables en el pasaje sonoro ritual cotidiano *mbyá-guaraní*. **Cuadernos de Música Iberoamericana**, volumen 16, 2008, pp. 59-84.

SAHLINS, Marshall. “O Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Mana** 3 (1): 41-73, 1997a.

_____. “O Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). **Mana** 3 (2): 103-150, 1997b.

SALGADO, Carlos Antonio Bezerra. Segurança Alimentar e Nutricional em Terras Indígenas. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, vol. 4, n. 1, pp. 131-186, jul, 2007.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. IN: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. São Paulo: Global; Brasília: MEC/MARI, UNESCO, 1995, pp. 87-108.

_____. Hidrelétricas e suas consequências socioambientais. IN: VERDUM, Ricardo (org). **Integração, usinas hidroelétricas e impactos socioambientais**. Brasília: INESC, 2007, pp. 41-56.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SCHMUNDT, Manuela. El aspecto dinámico del liderazgo político Pai-Tavyterã: una comparación entre dos comunidades en el Paraguay Noriental. IN: **Suplemento Antropológico**, vol. XXXII, ns. 1-2, Asunción, diciembre de 1997, pp. 329- 347.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987, pp. 11-29.

SERÓ, Liliana & KOWALSKI, Alejandro E. Cuando los cuerpos Guaranies se irguieron sobre el papel. IN: **Dossier de la Revista Contextos**, Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM, Misiones, Argentina, 1993, pp. 226-261.

SILVA, Orlando; LUZ, Lúcia & HELM, Cecília Maria V. (orgs). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994.

SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para comparação das sociedades Proto- Jê Meridionais**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo: USP, 2001.

_____. Categorias sócio-cosmológico-identitárias indígenas recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os *Charrua* e os *Xokleng* no Rio Grande do Sul. IN: PORTO ALEGRE. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança

Urbana. Coordenação de Direitos Humanos. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil**. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008, pp. 25-35.

_____ (coord). **Coletivos guarani e fronteiras nacionais: políticas públicas e mobilidade- a situação no Rio Grande do Sul. Relatório de Pesquisa**. Porto Alegre: NIT/UFRGS; AEPIM, outubro de 2009.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. **As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens: estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2004.

SIMONIAN, Ligia T.L. Salto Grande: A.I. Salto Grande. IN: **Expropriação e Luta: As terras indígenas no Rio Grande do Sul**. PETI- Museu Nacional; ANAÍ-RS. Rio de Janeiro/Porto Alegre, mimeografado, 1993, pp.183-189.

SOARES, André Luis R. **Guarani: organização social e arqueologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOARES, Mariana de Andrade. **“A Lição da Borboleta”:** o processo de (re)construção da etnicidade indígena na região do Alto Jacuí/RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2001.

_____. A construção de uma Ater diferenciada: o caso dos Guarani no Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.emater.tche.br/site/sistemas/administração/gp/l/mostra_pdf?cd_experiencia=106. Acesso: 03.dez.2006.

_____. O fortalecimento do sistema cultural Guarani como estratégia de atuação do poder público. IN: **VII RAM**, UFRGS, Porto Alegre, Brasil, 2007.

_____. Um novo olhar sobre Ater Indígena. **Série Realidade Rural**, n° 50, Porto Alegre: EMATER/RS, 2008.

_____. É possível construir uma Ater indígena diferenciada? O caso dos Guarani no Estado do Rio Grande do Sul. IN: ARAÚJO, André & VERDUM, Ricardo (org). **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade**. Brasília: NEAD, SAF, 2010, pp. 272-292.

SOARES, Mariana de Andrade Soares & ROCHA, Luiz Felipe Fonseca da Rocha. **Relatório Final dos Estudos do Componente Indígena dos impactos ambientais e sócio-culturais decorrentes das Pequenas Centrais Hidrelétricas- PCHs no rio Jacuizinho, Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, junho de 2011.

SOARES, Mariana de Andrade Soares & TREVISIO, Tania Marisa (orgs). **Yakã Chyry: Rio que Corre**. Porto Alegre: EMATER/RS-ASCAR, 2005.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. **“Aos Fantasmas das Brenhas”:** Etnografia, Invisibilidade e Etnicidade de Alteridades Originárias no Sul do Brasil (Rio Grande do Sul). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 1998.

_____. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. IN: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p.211-253, dezembro de 2002.

_____. Mobilização indígena, direitos originários e cidadania tutelada no sul do Brasil depois de 1988. IN: FONSECA, Claudia; Jr, Veriano Terto e ALVES, Caleb Farias (orgs). **Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos: Diálogos Interdisciplinares**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, pp. 185-197.

_____ et al. **Tava Miri: São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra- os Mbyá-Guarani nas Missões**. Porto Alegre: IPHAN/RS, dezembro de 2007.

_____. Etnografia e situação de perícia envolvendo comunidades originárias: o caso do sul do Brasil. IN: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam Steffen e PETERS, Roberta (orgs). **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2010, pp.89-107.

SOUZA, Marcos Alves de. O PRONAF e os povos indígenas. IN: VERDUM, Ricardo (org). **Assistência Técnica e Financeira para o Desenvolvimento Indígena: possibilidades e desafios para políticas públicas**. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa Livraria/Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2005, pp. 117-139.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista. IN: **Anuário Antropológico/84**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, pp. 11-44.

SUSNIK, Branislava. Apuntes de Etnografia Paraguaya. IN: **Manuales del Museo Etnografico Andres Barrero**. Asunción, 1970.

SUSNIK, Branislva & CHASE-SARDI, Miguel. **Los Indios del Paraguay**. Madrid: Editorial MAPFRE, Colección Indios de América, 1995.

TAMBIAH, Stanley J. Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia. IN: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.12, n. 34, jun, 1997. pp. 5-37.

TEMPASS, Martín César. **Orerémbiu: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2005.

_____. **“Quanto mais doce, melhor”:** um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2010.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. **Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: O Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira & MURA, Fabio. História y Territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil. IN: **Revista das Indias**, vol. LXIV (230), 2004 pp. 55-66.

TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. IN: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993, pp. 43-66.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Petrópolis: Vozes, 1977.

VENZON, Rodrigo A. Borboleta: Sobrevivência Indígena frente ao latifúndio. IN: **Expropriação e Luta: As terras indígenas no Rio Grande do Sul**. PETI- Museu Nacional; ANAÍ-RS. Rio de Janeiro/Porto Alegre, mimeografado, 1993b, pp.155-162.

_____. Guarani- Mbyá: Migração e Territorialidade Mbyá no Rio Grande do Sul. IN: **Expropriação e Luta: As terras indígenas no Rio Grande do Sul**. PETI- Museu Nacional; ANAÍ-RS. Rio de Janeiro/Porto Alegre, mimeografado, 1993c, pp.169-182.

VERDEJO, Miguel Expósito. **Diagnóstico rural participativo: guia prático DRP**. Brasília: MDA/Secretaria da Agricultura Familiar, 2006.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). IN: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002a, pp. 87- 105.

_____. Mapa da Fome entre os Povos Indígenas: uma contribuição à formulação de políticas públicas de segurança alimentar no Brasil. IN: **Sociedade em Debate**, Pelotas, 9 (1): 129-162, março/2003.

_____. A Cidadania Multicultural e os Limites do Indigenismo Brasileiro. Disponível em: < [http: www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/Verdum_Ricardo.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/Verdum_Ricardo.pdf). Acesso: 15.abr.2007.

_____. Breve Esboço do Indigenismo à Brasileira e o Desafio da Interculturalidade. IN: ARAÚJO, André & VERDUM, Ricardo (org). **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade**. Brasília: NEAD, SAF, 2010, pp.14-52.

VERDUM, Ricardo & MOREIRA, Lucimar. O desafio da segurança alimentar e do desenvolvimento indígena sustentável. IN: VERDUM, Ricardo (org). **Assistência Técnica e Financeira para o Desenvolvimento Indígena: possibilidades e desafios para políticas públicas**. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa Livraria/Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2005, pp.15- 47.

VIETTA, Katya. **Mbya: Guarani de Verdade**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahuar Editor, 1986.

_____. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. IN: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987, pp. 31-41.

_____. Comentário ao artigo de Francisco Noelli. IN: **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 2, São Paulo, USP, 1996, pp. 55-60.

_____. **A inconstância da alma selvagem- e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZANIN, Nauíra Zanardo. **Abrigo na Natureza: Construção Mbyá-Guarani, Sustentabilidade e Intervenções Externas**. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil na modalidade acadêmico), Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil, UFRGS, 2006.

WILDE, Guillermo. Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. IN: MERINO, Guna Alvarado, et al. **Gestión ambiental y conflicto en América Latina**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, 2008, pp. 193-225.

FILMOGRAFIA

Bicicletas de Nhanderu, do coletivo Mbya-Guarani de Cinema. Uma imersão na espiritualidade presente no cotidiano dos Mbya-Guarani, da aldeia Koenju, em São Miguel das Missões no Rio Grande do Sul. Vídeo nas Aldeias, 48 minutos, 2011.

Comunidade Guarani é expulsa de beira de estrada pelo poder público estadual em Eldorado do Sul/RS. Disponível em: <http://wethetv.org/node/8>. Duração: 10 minutos e 51 segundos, 2008.

Muita terra para pouco índio. Diretor Bruno Pacheco de Oliveira, roteiro de João Pacheco de Oliveira, produtor executivo Antonio Carlos de Souza Lima, realizador ABA e apoio *The Ford Foundation*. Duração 24 minutos.

Orereko Mbaraeterã: Valorização do mundo cultural Guarani. Realização: Centro de Trabalho Indigenista, Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento. Coordenação da filmagem e edição: Lucas Keese. Duração: 44 min. 2011.

LEGISLAÇÃO CONSULTADA

CONSTITUIÇÃO REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Porto Alegre: Ordem dos Advogados do Brasil, Seção do Rio Grande do Sul, 1988.

CONSTITUIÇÃO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Porto Alegre: Assembléia Legislativa, 1989.

DECRETO Nº 26, DE 4 DE FEVEREIRO DE 1991: Dispõe sobre a educação indígena no Brasil.

DECRETO Nº 35.007, DE 09 DE DEZEMBRO DE 1993: Cria o Conselho Estadual do Índio- CEI- e dá outras providências.

DECRETO Nº 1.141, DE 19 DE MAIO DE 1994: Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas.

DECRETO Nº 1.775, DE 8 DE JANEIRO DE 1996: Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

DECRETO Nº 39.660, DE 11 DE AGOSTO DE 1999: Dá nova redação ao Decreto nº 35.007, de 09 de dezembro de 1993, que criou o Conselho Estadual do Índio.

DECRETO Nº 3.156, DE 27 DE AGOSTO DE 1999: Dispõe sobre as condições para prestação da assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências.

DECRETO Nº 4.739, DE 13 DE JUNHO DE 2003: Transfere a competência que menciona, referida na Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências.

DECRETO Nº 43.018, DE 19 DE ABRIL DE 2004: Institui o Programa de Inclusão Indígena nas Políticas Públicas, e dá outras providências.

DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004: Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho- OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

DECRETO Nº 7.056, DE 28 DE DEZEMBRO DE 2009: Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio- FUNAI, e dá outras providências.

INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 01/95 PRESI/FUNAI, DE 29 DE NOVEMBRO DE 1995: Normas que disciplinam o Ingresso em Terras Indígenas com Finalidade de desenvolver Pesquisa Científica.

LEI Nº 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973: Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

LEI Nº 8.666, DE 21 DE JUNHO DE 1993: regulamenta o art. 37, inciso XXI, da Constituição Federal, institui normas para licitações e contratos da Administração Pública e dá outras providências.

LEI Nº 11.914, DE 20 DE MAIO DE 2003: Cria o Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional Sustentável do Estado do Rio Grande do Sul-CONSEA/RS- e dá outras providências.

LEI Nº 12.004, DE 12 DE NOVEMBRO DE 2003: Dispõe sobre a criação do Conselho Estadual dos Povos Indígenas- CEPI- e dá outras providências.

LEI Nº 11.346, DE 15 DE SETEMBRO DE 2006: cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional- SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências.

LEI Nº 12.188, DE 11 DE JANEIRO DE 2010: Institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para Agricultura Familiar e Reforma Agrária- PNATER e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária- PRONATER, altera a Lei nº 8.666, de 21 de junho de 1993, e dá outras providências.

NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Rio de Janeiro, 2008.

PORTARIA/MINISTÉRIO DA JUSTIÇA Nº 14, DE 9 DE JANEIRO DE 1996: Estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.

RESOLUÇÃO CONAMA Nº 001, DE 17 DE FEVEREIRO DE 1986: Define Impacto Ambiental e condiciona o licenciamento de todas as atividades modificadoras do meio ambiente à apresentação do EIA – Estudo de Impacto Ambiental e respectivo RIMA – Relatório de Impacto Ambiental.

RESOLUÇÃO CONAMA Nº 237, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1997: Regulamenta o Licenciamento Ambiental.

SITES PESQUISADOS

<http://www.arpinsul.org.br>

<http://www.cultura.org.br>

<http://www.desarrollosocial.go.ar>

<http://www.trabalhoindigenista.org.br>

GLOSSÁRIO

A

Aguyje: perfeição, maturidade, plenitude de desenvolvimento.

Aguyjeve te: saudação tradicional.

Ajaka: cesto.

Amba: morada.

Andai: abóbora.

Angué [teko achy kue]: alma telúrica.

Anhetë: verdadeiramente, na verdade.

Apyka: banco ritual.

Ára Pyau: começo do ano novo.

Ára Yma: fim do ano velho.

Arakú pisá: dedo de saracura.

Arakú pipó: rastro de saracura.

Arakua: conhecimento, inteligência.

Arandu: sabedoria.

Arandu eté: sabedoria verdadeira.

Avaxi: milho.

Avaxiku'i manduvi reveguá: paçoca de milho torrado pilado juntamente com amendoim.

E

Exai: estar com saúde.

G

Guará: província.

Guaxu: veado.

Guyra: ave.

Guyrapa: arco.

I

Iko porã: estar bem.

Ipaeje vaé: curador, feiticeiro.

Itaja: dono da pedra.

Itapoty: pedra bonita.

J

Ja: dono.

Javyju: bom dia.

Jaxy: Lua.

Jagua: cachorro.

Jata'i: abelha-sem-ferrão.

Jeguakáva: adorno de cabeça.

Jeguatá Tape Porã: tradição do belo caminho.

Jerojy: dança tradicional.

Jety: batata-doce.

Jopói: reciprocidade de indivíduo para indivíduo.

Ju: amarelo.

Jurua: não-índio.

K

Ka'a: erva-mate.

Ka'aguy: mato(a), selva, floresta.

Ka'aguy eté: mata verdadeira.

Ka'aguÿguá: habitantes das matas.

Kaguijy: caldo de farinha de milho.

Kamby: leite.

Karai: liderança religiosa masculina.

Karai opygua: dono da opy.

Karai puan're omba'apovaé: conhecedor de remédios tradicionais.

Karai mba'e peá'a: responsável por fazer os curativos das doenças causadas por feitiçaria.

Karumbe: tartaruga.

Kiringué: criança.

Kokue: roça plantada.

Koxi: javali, porco-do-mato.

Kuaray: sol.

Kuasã: cordão na cintura.

Kuéry: coletivo, plural.

Kumanda: feijão.

Kunha karai: liderança religiosa feminina.

Kyju: grilo.

M

Mandi'o: mandioca.

Manduvi: amendoim.

Mbaraka Miri: violão.

Mboi: colar, cobra.

Mbojape: pão de farinha de milho, sem fermento, assado na brasa.

Mborayu rapytarã: reciprocidade.

Mboxy ja: dono da raiva, da ira.

Mburuvicha: cacique.

Mbya tembiú: alimento tradicional.

Mbyku: gambá.

Mbyta avaxiku'i: pão de milho verde ralado, sem fermento, assado na brasa.

Mimby: flauta.

Mitã jaryi: parteira.

Mundéu: armadilha.

Mymba: mascote dos deuses.

N

Nhande reko: nosso sistema.
Nhe'ë: alma.
Nhe'ë i: alma das crianças.
Nhe'ë porã: alma divina.
Nhe'ü: barro preto.
Nhemboaty: reunião.
Nhemongarai: batismo.
Nhexu: ajoelhados em cima de pedras.
Nhum Porã: lugar bonito.

O

Oga: casa tradicional.
Oguatá: caminhada.
Oguatá porã: bela caminhada.
Oka: pátio.
Okë' ja: dono da porta.
Opy: casa de rezas.

P

Parakau: papagaio.
Petÿ: tabaco.
Petÿgua: cachimbo.
Pindo: palmeira.
Po pygua: vara insígnia.
Po' u: visitação.
Ponge: expressão utilizada pelos Guaraní para denominar a etnia Kaingang.
Porai: canto tradicional.
Potiró: esperar o troquinho.
Puru'ã: cordão umbilical.

R

Rave: violino.
Reviro: farinha de trigo, cozida na panela, semelhante a uma farofa.
Rora: farofa.

S

Señora: mulher branca.

T

Tajy: Ipê.
Takua: taquara.
Takua' i: taquarembó.
Takuapu: instrumento musical feminino feito de taquara.

Tangara: dança do guerreiro.
Tape: caminho.
Tataxina: fumaça soprada pelo **karai**.
Tatapy rupa: assento do fogo.
Tatu-ai: tatu-de-rabo-mole.
Tava Miri: aldeia de pedra.
Tchedjary: avó.
Tchetovadja: parentes afins, cunhado ou ex-marido da esposa.
Tekoa: aldeia.
Tekoa Anhetenguá: aldeia verdadeira.
Tekoa Ka'aguy Poty: aldeia flor da mata.
Tekoa Ka'aty' aldeia mato preto.
Tekoa Koenjù: aldeia alvorecer.
Tekoa Porã: aldeia bonita.
Tembekuaa: adorno colocado abaixo do lábio.
Tetymakuã: fio feito de cabelo utilizado e amarrado atrás do joelho para fortalecimento das pernas.
Teÿ y [ty'y]: família extensa.

U

Uguyretarã: parentes de sangue.

V

Vixoranga: escultura de animais talhada na madeira.
Vy'a: alegre.

X

Xãjau: melancia.
Xeramoi: meu avô.
Xi'y: quati.
Xipa: massa de farinha de trigo frita.
Xo'o: carne de animal.
Xondáro: soldado.
Xondáro ruvicha: chefe dos soldados.

Y

Yriapú: Som do Mar.
Yvaropy: grande **opy**.
Yvy: terra.
Yvy Marane'y: Terra sem Mal.
Yvyra rakuã: pau com ponta.
Yxo: larva.
Yxy: cera de abelha.