



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS AMÉRICAS

WILDES SOUZA ANDRADE

**A ETNICIDADE GUARANI ENTRE SEUS INTELLECTUAIS:
UMA COMPARAÇÃO ENTRE BOLÍVIA E BRASIL**

BRASÍLIA
2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE A AMÉRICA

WILDES SOUZA ANDRADE

A ETNICIDADE GUARANI ENTRE SEUS INTELLECTUAIS:
UMA COMPARAÇÃO ENTRE BOLÍVIA E BRASIL

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos Comparados sobre as Américas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Brasília.

Área de concentração: Estudos comparados sobre as Américas.

Linha de pesquisa: Etnicidade, raça, classe e gênero nas Américas.

Orientador: Prof. Dr. Christian Teófilo da Silva.

BRASÍLIA
2019

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Se	<p>Souza Andrade, Wildes A etnicidade Guarani entre seus intelectuais: uma comparação entre Bolívia e Brasil / Wildes Souza Andrade; orientador Cristhian Teófilo da Silva . -- Brasília, 2019. 283 p.</p> <p>Tese (Doutorado - Doutorado em Ciências Sociais) -- Universidade de Brasília, 2019.</p> <p>1. Guarani. 2. Etnicidade . 3. Intelectuais indígenas . 4. Transmodernidade . I. Teófilo da Silva , Cristhian, orient. II. Título.</p>
----	---

WILDES SOUZA ANDRADE

A ETNICIDADE GUARANI ENTRE SEUS INTELLECTUAIS:
UMA COMPARAÇÃO ENTRE BOLÍVIA E BRASIL

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos Comparados sobre as Américas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Brasília.

Data da defesa: 22 de outubro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Christian Teófilo da Silva (ELA/UnB)

Presidente da banca

Profa. Dra. Elizabeth Del Socorro Ruano Ibarra (ELA/UnB)

Membro interno

Profa. Dra. Rosani Moreira Leitão (Museu Antropológico/UFG)

Membro externo

Prof. Dr. Odair Giraldin (UFT)

Membro externo

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (DAN/UnB)

Membro suplente

AGRADECIMENTOS

Realizar esta tese não teria sido possível sem a valiosa contribuição de diversas pessoas, em diferentes localidades, ao longo do curso de doutorado.

Primeiramente, agradeço ao professor Cristhian Teófilo da Silva, com quem passei a gostar cada vez mais da minha pesquisa. Agradeço pela seriedade, paciência e prestatividade com que me orientou ao longo de quase sete anos, considerando o mestrado e o doutorado. A tese apresentada aqui só foi possível de ser concebida graças à sua orientação motivadora.

Não posso deixar de agradecer imensamente aos meus interlocutores Guarani. Certamente, eles também conduziram os caminhos da minha trajetória na pós-graduação. Na Bolívia, de modo especial, agradeço aos sábios Antonio Mendez e Felipe Roman Montenegro e ao escritor Elio Ortiz Garcia (*in memoriam*), que, juntamente com meu orientador, tornaram-se meus mentores durante a pesquisa. Agradeço a outros amigos Guarani bolivianos que também marcaram minha experiência em Camiri: Felipe Roman Chumira, Marcia Mandepora Chunday, Milton Chacay Guayupari, Elias Caurey, Federico Villa Chilimani e Araimi Rivero.

No Brasil, sou extremamente grato a Ivan Guarany, por me apresentar os Guarani no Norte e pela amizade para além da academia. Dentre os Guarani no Tocantins (na terra indígena de Xambioá), registro meus agradecimentos à família do senhor Abílio Guarani, que sempre me recebeu muito bem em sua casa: Ivani e Ivanilton. No Pará, na terra indígena de Jacundá, agradeço ao cacique Leonardo Guarani, aos professores indígenas Maria Regina e Edimar Guarani e aos jovens estudantes da Tekoá Pyaú: Ara'i, Para'i, Amanda e Taísa. Também agradeço ao professor Genilson, do departamento de educação do campo da prefeitura de Jacundá, pela interlocução e empenho. Da mesma maneira, agradeço à colaboração do professor Almiros Martins Machado, indicando material, tirando dúvidas, conversando e por realizar o *nhe'e mbyky* (resumo em Guarani) desta tese.

Com muita satisfação, agradeço à banca examinadora. À antropóloga Rosani Moreira Leitão, que conheci no Museu Antropológico durante minha graduação na Universidade Federal de Goiás (UFG). Depois de quase 10 anos, a reencontrei com alegria na condição de examinadora na banca de defesa desta tese (pode-se dizer, em razão do pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira, com intermédio do professor Cristhian). Ao professor Odair Giraldin, agradeço pelo compromisso com a banca, pela leitura atenta e por compartilhar ideias preciosas para melhorar meu trabalho. Ainda, agradeço à professora Elizabeth Del Socorro Ruano Ibarra, interlocutora presente em diferentes etapas da minha pesquisa. Além da defesa final, participou do exame de

qualificação da minha tese, colaborando enormemente para o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço igualmente ao professor Stephen Grant Baines, pela prestatividade e pelos ensinamentos.

Às pesquisadoras Isabelle Combès e Sarela Paz Patiño, na Bolívia, ao antropólogo Bartomeu Melià, no Paraguai, e à professora Silvia Hirsch, na Argentina, pela interlocução acadêmica e sugestões valiosas durante minha pesquisa.

Aos meus familiares e às preciosas amizades que tenho. Agradeço à minha mãe, Celina, e ao meu pai, Anisio. Agradeço também ao meu irmão, Willian, e à minha avó Vitória, que sempre emanaram boas energias. Obrigado pelo suporte, sobretudo sentimental! Ao meu companheiro, Ari, pelo carinho, incentivo, paciência, força, conversas, leituras e comentários.

Às amigas e aos amigos que, apesar da distância, sempre me deram muita força: Lais, Amanda, Lilian, Aline, Carol, Eduardo, Iran, Ciro, amizades do coração desde o CEFET-GO. Também agradeço às importantes amizades das ciências sociais que se tornaram grandes amigos: Lorena França, Renata Matos e Diego Marques. À Milene, pela amizade e conversas sobre o inconsciente.

Grato à amiga Sílvia Urmila Almeida, revisora desta tese que, com seu trabalho excepcional, deixou-a mais bonita e passei a gostar mais do meu texto. Também agradeço ao Rosmany, pela gentileza e presteza em me fazer o *abstract*.

Por fim, sou extremamente grato às seguintes instituições: à Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (Capes), pelos quatro anos de bolsa de doutorado; ao Instituto Federal do Tocantins (IFTO), por conceder o afastamento de minhas atividades de ensino para escrever a tese e pelo suporte na realização da pesquisa no Tocantins e no Pará; à Universidade de Brasília (UnB), por toda minha formação na pós-graduação; e à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF), pelo custeio da minha participação em diversos congressos. No âmbito do PPG-ELA/UnB, agradeço, em especial, às servidoras Cecília Souza e Priscila Tavares, sempre muito simpáticas e prestativas.

*Hay un mundo invisible
Envuelto en la penumbra*

RESUMO

ANDRADE, Wildes Souza. **A etnicidade Guarani entre seus intelectuais**: uma comparação entre Bolívia e Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

O objetivo desta tese é compreender, por um lado, a etnicidade Guarani, a partir do vasto acervo existente sobre eles na antropologia e, por outro, em interlocução com esses agentes, reconhecendo-os como intelectuais. Assim, por meio de pesquisa etnográfica e da comparação como elucidação recíproca, procurei estabelecer os sentidos particulares e compartilhados dos processos e produtos do pensamento de interlocutores Guarani no papel de intelectuais de sua cultura. Para isso, defini dois coletivos de agentes étnicos: um entre os Guarani no Sudeste da Bolívia e o outro entre os Guarani no Norte do Brasil. Especificamente, analisei as produções culturais dos próprios indígenas que convergem em dois eventos permanentes em cada um dos lados: a comemoração do massacre de Kuruyuki (da *Nación Guaraní*) e o encontro cultural que acontece anualmente na escola indígena *Karáí Guaxu* (dos Guarani-Mbya). Com isso, verifiquei semelhanças entre essas produções elaboradas em situações, espaços e tempos distintos. Os resultados desta pesquisa mostram que os Guarani, em constante processo de transformação, readequam sua organização cultural para um maior diálogo com o mundo moderno. Assim, mesmo configurando variações locais dentro de uma tradição indígena, compartilham ideologias étnicas, como as noções de *Yvy Maraey*, *ñandereko* e “bem viver”. Além disso, constatei que a interpretação Guarani acerca do mundo é constituída por modalidades de dupla consciência, fundamentada em uma perspectiva ancestral dos opostos que se complementam, bem como nos estudos consagrados de seus etnólogos. Desse ponto de vista, comunicam seu lugar na história universal, destacam suas narrativas e subjetividades na construção da modernidade e mostram que se transformaram profundamente em contato com valores e instrumentos impostos, desenvolvendo, assim, uma nova cultura Guarani nos tempos da transmodernidade. Por sua vez, essas questões vêm fortalecendo a cultura e língua Guarani, o que tem contribuído para uma maior autonomia desse povo.

Palavras-chave: Guarani. Etnicidade. Intelectuais indígenas. Transmodernidade.

ABSTRACT

ANDRADE, Wildes Souza. **The Guarani ethnicity among their intellectuals: a comparison between Bolivia and Brazil.** 2019.

This thesis has two major purposes: to understand the Guarani ethnicity (i) from a huge and already existing collection about them in the anthropology and (ii) from an interchange with these agents, acknowledging them as intellectuals. Therefore, through an ethnographic research and a comparison as a reciprocal elucidation, I tried to set individual and shared meanings of the process and product of the thoughts of the Guarani interlocutors in the role of intellectual of their culture. To this end, I established two collectives of ethnic agents: one among the Guarani from Southeast of Bolivia and another among the Guarani from North of Brazil. Specifically, I analyzed their own indigenous culture production that converged in two permanent events on each side: the celebration of the massacre of Kuruyuki (*Nación Guaraní*) and the annual cultural meeting that happens in the indigenous school of *Karaí Guaxu* (Guarani-Mbya). Hence, I noticed similarity in these productions made in different situations, locations and time. The finding of this research shows that the Guarani, in constant process of transformation, rearrange their cultural organization aiming a greater dialogue with the modern world. So, even though they have local variants within indigenous tradition, they share ethnic ideology like principle of *Yvy Maraey, ñandereko* and “bem viver”. Furthermore, I realized that the Guarani interpretation about the world is constituted by modalities of double consciousness, founded in an ancestral perspective of the opposites that are complementary, as well as in the consecrated studies of its ethnologists. In this point of view, they report their position in the universal history, highlight their narrative and subjectivities in the building of modernity and reveal that they were deeply transformed in the contact of values and imposed instruments, thus giving rise to a new Guarani culture in a trans modernity time. On the one hand, these issues have strengthened the Guarani language and culture, which have been contributing for a bigger autonomy of these people.

Keywords: Guarani. Ethnicity. Indigenous intellectuals. Transmodernity.

RESUMEN

ANDRADE, Wildes Souza. **La etnicidad Guaraní entre sus intelectuales:** una comparación entre Bolivia y Brasil. 2019.

El objetivo de esta tesis es comprender, por un lado, la etnicidad Guaraní, a partir del vasto acervo que existe sobre ellos en la antropología y, por otro, en diálogo con estos agentes, reconocerlos como intelectuales. Así, a través de la investigación etnográfica y de la comparación como elucidación recíproca, intenté establecer los significados particulares y compartidos de los procesos y de los productos del pensamiento de los interlocutores Guaraníes en el papel de los intelectuales de su cultura. Para eso, definí dos colectivos de agentes étnicos: uno entre los Guaraníes en el Sureste de Bolivia y el otro entre los Guaraníes en el Norte de Brasil. Específicamente, analicé las producciones culturales de los propios indígenas que convergen en dos eventos permanentes en cada lado: la conmemoración de la masacre de Kuruyuki (de la *Nación Guaraní*) y el encuentro cultural que tiene lugar anualmente en la escuela indígena *Karái Guaxu* (de los Guaraní-Mbya). Con esto, verifiqué similitudes entre estas producciones elaboradas en diferentes situaciones, espacios y tiempos. Los resultados de esta investigación muestran que los Guaraníes, en constante proceso de transformación, reajustan su organización cultural para un mayor diálogo con el mundo moderno. Así, mismo configurando variaciones locales dentro de una tradición indígena, comparten ideologías étnicas, como las nociones de *Yvy Maraey*, *ñandereko* y “buen vivir”. Además, me di cuenta que la interpretación Guaraní del mundo está constituida por modalidades de doble conciencia, basadas en una perspectiva ancestral de los opuestos que se complementan entre sí, así como en los estudios consagrados de sus etnólogos. Desde este punto de vista, comunican su lugar en la historia universal, destacan sus narrativas y subjetividades en la construcción de la modernidad, y se muestran transformado profundamente en contacto con valores e instrumentos impuestos, desarrollando así una nueva cultura guaraní en tiempos de transmodernidad. A su vez, estos temas han fortalecido la cultura y el idioma Guaraníes, lo que ha contribuido a una mayor autonomía de este pueblo.

Palabras llave: Guaraní. Etnicidad. Intelectuales indígenas. Transmodernidad.

NHE'E MBYKY

ANDRADE, Wildes Souza. **Teko Guarani ha arandu porã kuera:** mbojojá Bolívia-Brasil. 2019.

Ape anhemoarandu teko Guarani, anhepyru amanhá hetá kuatiá ojehái Antropologia'pe, anhemonguetasse hendie kuera. [...] mbojoja inhe'e, ojehasa a'kue, mba'e xapa ojekua'a katia'pe, Brasil/Bolivia. Ko mbojojá mboyvu nhande reko Guarani, nemanhã teko, hera ideológica há ojeheka ohassa a'kue, opytá teko ymaguare'pe nhenhoty mbareteve colonial'pe. Ohassa a'kue, ipu'aka colonial, marandu kuera, hetá tape oguatá, ajuhú joguaite hetá katy'á nhe'e teko, oimeharo'pe, ha ara kua'á.

Ayvu nhe'e: Guarani. Guarani teko. Jojá avá moarandu. Transmodernidade.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa etno-histórico do Brasil e regiões subjacentes.....	67
Figura 2: Distribuição das línguas da família Tupi (em roxo, as subfamílias originais; as cores vermelho e verde correspondem à família Tupi-Guarani, com o subgrupo Guarani em verde)..	71
Figura 3: Materiais didáticos na biblioteca da Escuela Superior de Formación de Maestros Pluriétnica del Oriente y Chaco, em Camiri.....	139
Figura 4: Livros expostos na recepção da Teku Guarani, agência indígena de educação vinculada à APG.....	140
Figura 5: Ônibus da Unibol no pátio do campus em Kuruyuki	144
Figura 6: Marcha a caminho do centenário de Kuruyuki, 1992.....	147
Figura 7: Cartaz do filme <i>Yvy Maraey</i> (“Tierra sin Mal”), do diretor Juan Carlos Valdivia, sobre a nação Guarani, lançado em 2013	153
Figura 8: Felipe Roman, Juan Carlos Valdivia e Elio Ortiz no lançamento do filme <i>Yvy Maraey</i> (“Tierra sin Mal”), em La Paz	161
Figura 9: O intelectual Ioseño Ángel Yandura, em 2016, mostrando máscara Guarani Chané exposta no Museo Guaraní, de onde era o diretor na época	163
Figura 10: Antonio Mendez (com microfone) apresentando seu livro “La serpiente en la cultura Guaraní” durante a “XIX Feria Internacional del Libro de Santa Cruz”, em 2018.....	168
Figura 11: Livros de Elias Caurey e Elio Ortiz.....	174
Figura 12: Elias Caurey conversando com Bartomeu Melià, durante sua visita a Asunción, em 2018....	178
Figura 13: Traçado da caminhada Mbya da fronteira do Paraguai em direção ao Norte do Brasil.....	182
Figura 14: Itinerário da nossa viagem, partindo de Palmas (A), passando pela terra indígena de Xambioá (B), até chegar à terra indígena em Jacundá (C).....	191
Figura 15: Alguns dos interlocutores que participaram da viagem e outros que vivem em Jacundá, momentos antes da despedida para o retorno à Xambioá, no dia 24 de junho de 2019, pela manhã.....	193
Figura 16: Na <i>opy</i> , fala de Edvan Guarany (em pé, de camiseta azul), na noite do primeiro dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena <i>Karaí Guaxu</i> ”, dia 21 de junho de 2019.....	209
Figura 17: Na <i>opy</i> , fala de Maria Regina Guarani (professora indígena), na noite do primeiro dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena <i>Karaí Guaxu</i> ”, dia 21 de junho de 2019 ..	210
Figura 18: Participantes do “II Encontro Cultural da Escola Indígena <i>Karaí Guaxu</i> ”, em 2018, na entrada do espaço central da aldeia, onde acontece o evento	214
Figura 19: “II Encontro Cultural da Escola Indígena <i>Karaí Guaxu</i> ”, em 2018, quando seu tema foi “Revitalização da Cultura Guarani”	215
Figura 20: Abertura do segundo dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena <i>Karaí Guaxu</i> ”, no dia 22 de junho de 2019	217
Figura 21: Apresentação de dança Guarani no centro da aldeia, do lado da <i>opy</i> , na tarde do segundo dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena <i>Karaí Guaxu</i> ”, no dia 22 de junho de 2019	218

Figura 22: Coral da aldeia de Jacundá cantando o hino nacional brasileiro em Guarani, durante abertura do segundo dia do encontro cultural de 2019, em frente à escola indígena <i>Karaí Guaxu</i>	225
Figura 23: Artesanatos Guarani expostos durante o “III Encontro Cultural da Escola Indígena <i>Karaí Guaxu</i> ”, cestarias, arcos, porta-flecha, adornos, maracá e alguns exemplares do livro de Para’i Guarani e Véronique Isabelle.....	227
Figura 24: Ara’i Guarani contando sua experiência como universitária indígena de psicologia na UNIFESSPA, durante a manhã do segundo dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena <i>Karaí Guaxu</i> ”, no dia 22 de junho de 2019.....	242

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1: PRIMEIRAS PALAVRAS – A DELIMITAÇÃO DA PESQUISA	21
1.1 A INTERLOCUÇÃO COM GUARANI INTELECTUAIS DE SUA CULTURA	24
1.2 A CULTURA COMO RECURSO ENTRE OS GUARANI	38
1.3 A OPÇÃO PELA ETNICIDADE	45
1.4 A ABORDAGEM DE ELUCIDAÇÕES RECÍPROCAS	54
CAPÍTULO 2: OS GUARANI SOB A PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA	59
2.1 A DIVERSIDADE GUARANI: OS SUBGRUPOS ÉTNICOS.....	60
2.1.1 Os Chiriguano	61
2.1.2 Os Mbya	64
2.2 A CENTRALIDADE E A DISPERSÃO GUARANI.....	67
2.3 AS FRONTEIRAS GUARANI E AS FRONTEIRAS ESTATAIS	73
2.4 AS MISSÕES JESUÍTICAS	80
2.5 A MITOLOGIA DA YVY MARAEY	84
2.6 A FILOSOFIA GUARANI.....	91
CAPÍTULO 3: INTERLOCUTORES GUARANI COMO INTELECTUAIS DE SUA CULTURA	94
3.1 A FORMAÇÃO DE INTELECTUAIS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA.....	94
3.2 INTELECTUAIS INDÍGENAS COMO AGENTES ÉTNICOS.....	97
3.3 MEDIADORES SOCIAIS: <i>LENGUARAZ, ESCRIBANOS, REPORTEROS</i> E INTELECTUAIS ...	102
3.4 AUTOPERCEPÇÃO DOS INTELECTUAIS GUARANI	106
3.5 A TRAJETÓRIAS DOS INTELECTUAIS.....	111
3.6 MULHERES GUARANI COMO INTELECTUAIS DE SUA CULTURA	123
CAPÍTULO 4: OS GUARANI NO SUDESTE DA BOLÍVIA: CULTURA E HISTÓRIA EM SUAS PRODUÇÕES	125
4.1 DE CHIRIGUANO A <i>NACIÓN GUARANÍ</i> : NACIONALIDADES INDÍGENAS.....	125
4.2 A IDEOLOGIA ÉTNICA DO <i>IYAMBAE</i> : A RECUSA DA EXPLORAÇÃO	132
4.3 O PROCESSO INTELECTUALIZANTE GUARANI NA BOLÍVIA	137
4.4 A COMEMORAÇÃO DO MASSACRE DE KURUYUKI E A PAUTA DA EDUCAÇÃO DIFERENCIADA.....	145
4.5 <i>YVY MARAEY</i> NO CINEMA.....	152
4.6 OS <i>ARAKUAA IYA</i> COMO INTELECTUAIS DE SUA CULTURA.....	158
4.7 OS ESCRITORES GUARANI E SUAS CONTRIBUIÇÕES EPISTÊMICAS.....	167

CAPÍTULO 5: OS GUARANI NO NORTE DO BRASIL E SEUS PROCESSOS CULTURALIZANTES	180
5.1 ENTRE CAMINHADAS E VIAGENS: A FORMAÇÃO DE UM GRUPO GUARANI.....	180
5.2 AS MIGRAÇÕES EM BUSCA PELA <i>YVY MARAEY</i> OU DIÁSPORA?	193
5.3 A TERRA INDÍGENA XAMBIOÁ/KARAJÁ E OUTRAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS.....	200
5.4 A <i>TEKOÁ PYAÚ</i> : A ALDEIA NOVA JACUNDÁ (PA).....	205
5.5 A <i>OPY</i> : A CASA CERIMONIAL.....	208
5.6 A ESCOLA INDÍGENA <i>KARAI GUAXU</i>	212
5.7 O ENCONTRO CULTURAL GUARANI DA ESCOLA INDÍGENA DA <i>TEKOÁ PYAÚ</i>	216
5.8 O CORAL, O ARTESANATO, A DANÇA E A PINTURA CORPORAL	224
5.9 UNIVERSITÁRIOS, MESTRES E DOUTORES GUARANI	229
CAPÍTULO 6: A ETNICIDADE GUARANI ENTRE SEUS INTELLECTUAIS NA BOLÍVIA E NO BRASIL	245
6.1 O PENSAMENTO GUARANI NO MOVIMENTO DA TRANSMODERNIDADE.....	247
6.2 A DUPLA CONSCIÊNCIA GUARANI	254
6.3 APÓS MASSACRES E MIGRAÇÕES, O REENCONTRO GUARANI EM KURUYUKI E JACUNDÁ	261
6.4 COMENTÁRIO FINAL	265
REFERÊNCIAS.....	268

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, procuro compreender a etnicidade Guarani por meio de seu amplo acervo, disponível tanto no âmbito das ciências sociais (material produzido por não indígenas) quanto no contexto de suas próprias produções sobre si.

Assim, reconhecendo-os como intelectuais, adotei a perspectiva experimental da antropologia colaborativa para desenvolver esta pesquisa. A abordagem teórica está fundamentada na ideia de etnografia do pensamento moderno, de Clifford Geertz (2014), em associação às teorias de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), acerca de seu projeto sobre o pensamento antropológico e a etnicização no contexto da nacionalidade e ideologia étnica catalãs. Também recorri à discussão antropológica que envolve a ideia de cultura com aspas (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) e às teorias da etnicidade de Fredrik Barth (1987, 1998) com foco nos conceitos referentes às variações culturais das tradições e cosmologias. Ainda, explorei a teoria decolonial do filósofo Enrique Dussel (2016), no que tange à sua ideia de transmodernidade, e as contribuições de James Clifford (1997) relacionadas às suas análises antropológicas sobre viagens e itinerários culturais.

Ao produzirem percepções próprias sobre si, os coletivos intelectuais Guarani se apropriam da ideia de “cultura” como recurso. Nesse sentido, como agentes centrais deste trabalho, procurei revelar “quem são” e o “que pensam” dois coletivos intelectuais Guarani, com objetivo de compreender, comparativamente, os processos interacionais produtores e reprodutores dos limites culturais desse povo. Assim, esses intelectuais, nos seus empenhos para construir formas de reconhecimento e pertencimento, refletem processos organizacionais mais abrangentes, compondo um pensamento Guarani que reflete aspectos impostos pela modernidade. Com isso, projetam suas vozes, historicamente silenciadas, comunicando seu lugar na história universal e fortalecendo sua cultura com instrumentos e ideias modernas.

Por meio de um olhar antropológico e indígena sobre os processos e produtos do pensamento Guarani de meus interlocutores, abordo dois casos contemporâneos específicos: um relacionado aos Guarani-Chiriguano no Sudeste da Bolívia e o outro aos Guarani-Mbya no Norte do Brasil. Dessa forma, caracterizei os contextos dos pensamentos de meus interlocutores com ênfase em seus eventos culturais permanentes mais significativos: etnografei a comemoração do massacre de Kuruyuki e o encontro cultural da escola indígena *Karáí Guaxu*, momentos em que convergem seus produtos culturais e outras diversas situações sociais específicas de suas relações interétnicas. Nesse sentido, foi possível concluir que eles atuam de modo a resistir e ressignificar a invasão colonial, sem necessitar da intervenção de mediadores

não indígenas que ressuscitem suas vozes. Surge, assim, um pensamento indígena que se propõe independente.

Ao final do estudo etnográfico, demonstro que as produções culturais em torno das ideias de *Yvy Maraey*, *ñandereko* e “bem viver”, nesses dois países, foram transformadas em ideologias étnicas para endossar uma discursividade própria e, conseqüentemente, uma maior autonomia a seus projetos políticos. Na Bolívia, o material etnográfico privilegiou a trajetória e as obras dos escritores Elio Ortiz e Elias Caurey, assim como a experiência construída com os *arakuaa iya* Antonio Mendez e Felipe Roman. No Brasil, trabalhei com professores (Maria Regina Guarani, Edimar Guarani), universitários (Ivan Guarany, Para’í Guarani), mestres (Edvan Guarany) e doutores (Vilmar Guarany e Almiros Machado) Guarani no Norte do país, destacando seus produtos educacionais, culturais e artísticos, além de seus deslocamentos em busca de terra e das viagens culturais que suas lideranças realizam a fim de se reelaborarem culturalmente.

Além das semelhanças existentes entre os produtos culturais dos dois coletivos, também notei conexões em relação ao pensamento enquanto processo. Ou seja, a construção do conhecimento Guarani está fundamentada em sua perspectiva holista que concebe o mundo como um movimento entre extremos complementares. Essa ideia, inclusive, é confirmada pelos etnólogos canônicos dos Guarani.

A reconstituição de sua cultura e história é um requisito essencial para se (re)posicionarem em um contexto de uma política estatal de reconhecimento de seus direitos e cidadania. Nesse processo, enfrentam o desafio de construir uma “guaranidade” em torno de seus conflitos e deslocamentos, em lugares distintos e, de certa forma, afastados do “centro” Guarani. Ao relatar a história do massacre na Bolívia e os deslocamentos forçados e voluntários no Brasil, procuram fortalecer a tradição Guarani, ainda que constituam variações locais criativas dentro de uma mesma língua e aspectos culturais comuns.

A etnóloga Branislava Susnik (1961) mapeou e classificou os diferentes núcleos Guarani ao longo da história colonial. Na época da conquista, a *provincia del Paraguay* e a costa brasileira eram os principais núcleos Tupi-Guarani. No entanto, dois séculos antes da invasão europeia, os Guarani emigraram do oriente paraguaio em direção à Cordilheira dos Andes, estabelecendo-se no atual Chaco boliviano, lugar já habitado pelos Chané. Os Chiriguano foram denominados por Susnik (1961) como núcleos ocidentais ou Guarani “subandinos” e, portanto, localizados à margem do centro Guarani colonial ou missioneiro, cenário das principais tramas da etnologia ameríndia Tupi-Guarani.

Nessa perspectiva, assim como os Mbya no Norte do Brasil, os Guarani na Bolívia acabam se configurando como se fossem uma “periferia” Guarani. Em sua extensa classificação desses núcleos, Susnik (1961) não menciona a presença Guarani nos estados de Goiás ou Pará, ainda que a intelectualidade Guarani reivindique sua guaranidade com base nas representações canônicas sobre os falantes dessa língua (fundamentalmente estabelecidas por meio da análise do “Guarani de papel”). Assim, Guarani-Chiriguano e Guarani-Mbya no Norte do Brasil ocupam posição marginal na construção dos estudos clássicos sobre Guarani (ainda que etnólogos conhecidos tenham pesquisado entre os Chiriguano). São dois subgrupos mestiços, com muitos casamentos interétnicos e mudanças sociais mais abruptas em relação aos Guarani “centrais”. Mesmo assim, optam por dar ênfase à sua ancestralidade Guarani.

Na minha defesa da dissertação de mestrado (ANDRADE, 2014), a banca examinadora chamou atenção para o fato de eu ter apresentado os intelectuais Guarani que produzem a comemoração do massacre de Kuruyuki, mas não ter aprofundado nas suas profícuas produções intelectuais Guarani da região, sobretudo suas publicações. Assim, esta tese vem preencher essa lacuna: explorar a produção Guarani no que tange à sua própria cultura e história.

Ao final desta pesquisa, veremos que a etnicidade indígena se sustenta em duas modalidades de consciência dupla. Portanto, mostrarei que as produções culturais de meus interlocutores expressam uma dupla consciência, isto é, um sentimento de ver a si mesmo com os olhos dos outros (possivelmente, um sentimento de vigilância permanente, em que outros julgam e avaliam sua intimidade). Assim, são encarados com piedade, desconfiança, humor e violência. São estigmatizados em razão da condição étnica e, por isso, desenvolvem mecanismos de controle de informações sobre sua identidade pessoal e social (GOFFMAN, 1975).

Padronizando a grafia

Neste texto, sempre utilizarei o termo “Guarani” para me referir às pessoas com as quais desenvolvi este trabalho, pois é assim que elas se identificam. Nesse sentido, ressalto que as denominações “Mbya” e “Chiriguano” não são autoidentificações. Segundo Egon Schaden (1974), de modo geral, os povos indígenas falantes do Guarani se autodenominam *nhande va’e*, que significa “os nossos”. Essa categoria pode gerar confusão por sua semelhança com *nhandeva*, uma subdivisão Guarani (SCHADEN, 1974). Chiriguano, Avá, Simba, Ioseño, Mbya, Kaiowá, Nhandeva, dentre outras, são subdivisões. “Guarani” engloba todas essas variações que se manifestam em diferentes dialetos, histórias e traços culturais. Essas categorias étnicas de subdivisão Guarani serão elucidadas mais adiante nesta tese.

É necessário explicar também que esta tese está escrita na primeira pessoa do singular, quando se refere ao lugar de fala do autor, e na primeira pessoa do plural, quando o lugar de fala for compartilhado com meus interlocutores. Trata-se de uma preocupação em termos da perspectiva colaborativa adotada, a fim de evitar a apropriação da autoridade da fala dos interlocutores e a mimetização da minha fala dissimulando uma fala compartilhada.

A opção pela ortografia do termo “Guarani” com inicial sempre maiúscula segue o “Prontuário ortográfico e guia da língua portuguesa” de Magnus Bergström e Neves Reis (2011). Segundo esses autores, “os substantivos que designam globalmente os indivíduos que constituem povos, grupos regionais, raças e tribos são considerados como próprios e, por isso, devem ser iniciados por maiúscula” (BERGSTRÖM; REIS, 2011, p. 37). Alguns manuais de padronização de ortografia e linguagem são omissos em relação ao uso de iniciais maiúsculas e/ou minúsculas no uso de nomes e adjetivos relativos a povos e populações. Contudo, gramáticos observam que a questão da inicial maiúscula tem abarcado somente a grafia dos substantivos, e não dos adjetivos. No entanto, a fim de padronizar e simplificar a escrita e leitura desta tese, escolhi grafar Guarani sempre com a inicial maiúscula e no singular.

Neste texto, também padronizei a grafia de *Yvy Maraey*, que aparece registrada assim na maioria dos escritos dos intelectuais Guarani na Bolívia e, também, no Brasil. Optei por utilizar a categoria na língua indígena, ainda que não tenha ouvido essa expressão entre meus interlocutores no Norte do Brasil. Em nossas conversas, os Mbya sempre utilizavam “Terra sem Mal” ou *Yvy Ju* (“Terra Áurea”) para fazer referência à terra dos imortais.

Apresentação da tese

Esta tese está organizada em seis capítulos. No primeiro, delimito o objeto de pesquisa por meio de uma breve apresentação da trajetória construída com meus interlocutores Guarani no papel de intelectuais de suas “culturas”. Comento, nesse capítulo, sobre o uso da comparação para estabelecer elucidaciones recíprocas entre os dois coletivos. Também, discorro sobre as teorias e os conceitos utilizados e a abordagem metodológica desenvolvida, destacando as principais categorias analíticas da pesquisa.

No capítulo 2, procurei sintetizar a literatura antropológica e organizá-la de acordo com as categorias elencadas na pesquisa. Como são ideias revisadas em uma ampla produção acadêmica, procurei ser bastante breve e mencionar apenas aquilo que realmente está relacionado com os objetivos da tese. Assim, apresento a história do contato dos dois subgrupos e esclareço sobre sua centralidade e deslocamentos ao longo da história e do subcontinente sul-

americano. Ainda nesse contexto, recupero os temas da mitologia e da filosofia Guarani, relacionando-os às missões jesuíticas.

No capítulo 3, por meio da análise do panorama de discussão nas ciências sociais sobre intelectuais indígenas na América Latina, destaco as principais dificuldades e potencialidades de identificar os interlocutores mediante essa categoria e acabo por explorá-la como instrumento analítico. Para caracterizar o processo de intelectualização Guarani, passei a dar ênfase ao entendimento de intelectuais como mediadores sociais em diferentes períodos históricos. Revisando a literatura Guarani Chiriguana, encontrei tipos de agentes étnicos que se aproximam do perfil de meus interlocutores, ainda que em contextos diferentes. São os *línguas*, os *escribanos*, *reporteros*. Para finalizar o capítulo, comento como meus interlocutores se autopercebem e descrevo os principais pontos de suas trajetórias de vida.

No capítulo 4, descrevo a experiência etnográfica entre os Guarani na Bolívia. Por meio da literatura sobre os Chiriguano, demonstro como estes se transformaram discursivamente em *Nación Guaraní*. Para tanto, realizo uma breve reflexão sobre nacionalidades indígenas e recupero a comemoração de Kuruyuki como evento central da produção cultural Guarani naquele país. Além disso, mostro como os interlocutores convertem seus valores e pensamentos ancestrais em ideologias étnicas de alcance universal. Por fim, contextualizo que isso foi possível em razão de um imperativo intelectualizante por meio do qual os intelectuais indígenas instrumentalizam a educação escolar e universitária como forma de resistência. Os resultados do processo de intelectualização são materializados em dicionários, romances, textos acadêmicos, poesias, memoriais, músicas e filmes.

No capítulo 5, descrevo a experiência etnográfica entre os Guarani-Mbya no Norte brasileiro. Por meio da revisão da literatura sobre esses agentes, mostro como eles se constituíram como um grupo étnico particular dentro do universo Guarani. A reconstituição de sua história é pautada nas memórias sobre as caminhadas em busca da *Yvy Maraey* e as diásporas durante a luta por uma terra em que pudessem viver seu modo de ser tradicional e reunir os falantes dessa língua dispersos em Goiás, Tocantins, Pará e Maranhão. Com a conquista da terra, em 1995, construíram a *Tekoá Pyaú*, fortalecendo, assim, a língua e as práticas culturais tradicionais. Nesse sentido, ergueram sua *opy*, formaram um coral de cantos em Guarani e estão ativos na produção de sua cultura, consolidando um evento permanente na escola indígena da aldeia, buscando níveis mais elevados da educação ocidental, mostrando a presença Guarani no Norte do país e, conseqüentemente, conquistando maior autonomia.

No início de cada seção dos capítulos 4 e 5, procurei antecipar o assunto com frases de autoria de meus interlocutores. Trata-se de uma maneira de apresentar mais trechos dos escritos desses pensadores, além daquelas citações diretas ao longo do meu texto. Para essas epígrafes, privilegiei passagens que achei mais emblemáticas e bonitas e que contribuem para as interpretações e argumentações que apresento em cada seção.

O capítulo 6 é a conclusão desta tese. Nele, procuro assegurar as principais interpretações resultantes da pesquisa deste trabalho e destaco que os produtos culturais de meus interlocutores evidenciam uma etnicidade fundamentada em, no mínimo, duas modalidades de consciência sobre sua identidade. Além disso, considerando as trajetórias de meus interlocutores, sempre atento aos seus pensamentos como produto e processo, mostro que se expressam nos termos da transmodernidade. Nesse sentido, sobretudo, procuro evidenciar seus conhecimentos e histórias específicas, assumindo discursivamente seu protagonismo ocultado pela modernidade eurocentrada e buscando enfatizar as ideologias étnicas compartilhadas que permitem o movimento transmoderno.

Ao final da tese, espero ter deixado claras as principais categorias da etnicidade Guarani entre seus intelectuais na Bolívia e no Brasil, por meio de uma revisão dos aspectos fundamentais dos “Guarani de papel” descritos na bibliografia antropológica e da discussão sobre intelectuais indígenas como ferramenta analítico-política para caracterizar os meus interlocutores.

CAPÍTULO 1: PRIMEIRAS PALAVRAS – A DELIMITAÇÃO DA PESQUISA

Quais são os elementos discursivos e simbólicos utilizados pelos intelectuais Guarani para construir representações culturais sobre seu povo? Quem são e como pensam esses intelectuais ou agentes étnicos? As respostas a essas questões nos revelam um mundo questionado em termos de seus paradigmas políticos, econômicos e sociais artificialmente constituídos pela modernidade eurocêntrica. Paralelamente, intelectuais indígenas passaram a expressar uma consciência de povo mais elevada, o que me permite defender que acabam por constituir um pensamento transmoderno Guarani. Nesse sentido, a filosofia Guarani nos oferece um entendimento sobre os impactos destrutivos do capitalismo na história universal da humanidade, como podemos perceber na seguinte reflexão de um dos principais intelectuais indígenas desta pesquisa:

Para la sociedad guaraní el modelo ideal de vida no se ubica adelante, en la dimensión moderna que supuestamente avanza delante de los “atrasados”, sino en el tiempo/espacio de atrás donde el cúmulo de los hechos son la referencia del futuro. Desde esta perspectiva, así como sucede con la vida y el desarrollo de los seres vivos, hay un punto en el que todo avance social ya no va más y es cuando empieza a experimentar su degradación; la experiencia le ha enseñado que no existe adelantado alguno capaz de librarse de este retroceso, por más moderno que parezca. Una vez ahí, los atrasados de ayer pasarán a ser los adelantados de ahora y convertidos en modelos para la sociedad degenerada, como lo es Tentayapi ahora. Con eso se explica la importancia que tenían los ancianos hace apenas un siglo en la construcción social como modelos ideales para la sociedad degenerada. (ORTIZ, 2013, p. 1)

Para quem é familiarizado com o universo Guarani, a temática desta tese é bastante paradoxal. Discorrer sobre intelectualidade e “cultura”, do ponto de vista das ciências sociais, implica aproximação das noções de representação, identificação e registro da cultura, bem como vinculação a regras e valores consagrados no meio acadêmico científico como um todo: objetividade, escrita e disciplina. No entanto, enveredar-se pela cultura Guarani requer outros aspectos, trata-se de um mundo da palavra falada, espiritualizado e marcado pela recusa ou negação da representação. Segundo os ensinamentos dos mais velhos, quando todo conhecimento Guarani for posto no papel, isto é, quando o *ñande reko* for dominado pela escrita, a cultura Guarani morrerá.

Contudo, ao longo de tantos séculos de contato com o branco, *karai* ou *jurua*¹, esse modo de ser ainda resiste e permanece. Certamente, essa obstinação constitui-se propriamente nas diferenças culturais desse povo, que emana movimentos e habilidades em superar obstáculos. As palavras faladas escapam e se recusam fixar no papel em/do branco. Além disso, estes, os brancos, não teriam capacidade para captar tudo que escutam dos mais sábios (os

¹ Atualmente, na Bolívia, os Guarani designam os brancos chamando-os de *karai*. Os Mbya, no Norte do Brasil, por sua vez, utilizam o termo *jurua*.

velhos), pois a escrita e os outros instrumentos do conhecimento ocidental são pautados em propriedades sensoriais limitadas, em relação às percepções indígenas, que são mais holísticas. Nesse sentido, parece que temos um impasse quanto à incompatibilidade do método antropológico científico para tratar o conhecimento Guarani. Talvez, a estratégia tradicional desse povo seja justamente impedir o registro e a fixação de sua cultura. Geralmente, os Guarani, sobretudo os mais velhos, são relutantes aos registros. Por exemplo, alguns de meus interlocutores são contra o projeto “Mapa Guarani Continental”, que localiza no Google Maps² todas as aldeias Guarani, informando o número estimado de habitantes.

De todo modo, nas últimas décadas, como notoriamente as contradições acompanham os Guarani, algumas autoridades de seu movimento indígena vêm assumindo o papel de intelectuais com ferramentas da antropologia e de outras disciplinas, produzindo representações sobre seu povo e divulgando nos meios de comunicação de massa. Portanto, passam a se constituir nos termos da transmodernidade (DUSSEL, 2016), a fim de alcançar maior autonomia política. Apesar da resistência aos registros, geralmente as lideranças indígenas atuais reconhecem a importância de livros, vídeos, relatórios e fotos como instrumentos essenciais para a fortificação de sua cultura. Entre meus interlocutores, na condição de intelectuais criadores de representações sobre sua gente, o registro da cultura constitui-se como estratégia central.

Na perspectiva decolonial, expressar-se nos termos da transmodernidade, segundo Dussel (2016), significa produzir reações diversificadas aos desafios da modernidade, na qualidade de um projeto eurocêntrico de dominação e exploração. Assim, transmodernidade torna-se uma alternativa ao projeto da Europa percebida como autêntica e exclusiva responsável pela modernidade, excluindo os significados em torno das culturas periféricas. Nesse sentido, os indígenas não são reconhecidos pela modernidade como agentes de suas histórias e, tampouco, da história ocidental, mesmo que tenham atuado ativamente na construção das riquezas da modernidade.

Portanto, procurei evidenciar o papel ativo dos Guarani contemporâneos em sua produção cultural, difundida nos meios de comunicação de massa e em outros recursos fomentados pela modernidade. Com isso, a ideia de transmodernidade permite estabelecer novas posições das culturas periféricas na história universal, promovendo um diálogo horizontal entre diferentes culturas.

² Ver: <https://guarani.map.as>. Último acesso em: 18 set. 2019.

Ao explorar as semelhanças e as diferenças entre os produtos culturais desses intelectuais indígenas, evidenciam-se as ideologias étnicas Guarani constituidoras dos modos de pertencimento e reconhecimento indígenas, em contextos interétnicos mais amplos. Além das análises dessas produções, esta tese realiza um experimento de pesquisa colaborativa empreendida com Guarani em sua prática como intelectuais em torno da história e da cultura.

Dessa maneira, constitui-se uma ponte intelectual entre agentes étnicos de um mesmo povo, porém afastados geograficamente e envolvidos em seus respectivos Estados por sociedades nacionais e Estados bem diferentes. Por meio de minha experiência passada, de maior duração, junto a intelectuais Guarani na Bolívia, pude construir parcerias no processo de revitalização cultural Guarani no Norte do Brasil, contribuindo nas demandas políticas locais.

Ainda que esta tese seja resultado de uma pesquisa comparativa de dois contextos empíricos distintos (adiante delimitarei isso com mais detalhes), isso não significa dizer que são blocos homogêneos que contrastam entre si. Essa “divisão”, com muita ênfase nas aspas, é para fornecer clareza em relação à apresentação e comparação das experiências etnográficas. Trata-se de um mesmo povo, com um mesmo idioma e, portanto, com muitas semelhanças. Porém, existem divergências internas em cada um desses blocos, as quais tentarei descrever a partir das etnografias que abordam essas variações étnicas. Assim, demonstrarei como similitudes e diferenças elencadas entre os casos proporcionam elucidaciones recíprocas para a compreensão das ideologias étnicas Guarani.

Os subgrupos que compõem o objeto desta tese são: Guarani-Mbya, no Brasil, e Avá, Simba e Ioseño, na Bolívia. Na literatura acadêmica, os Guarani, neste último país, são denominados de Chiriguano, o que inclui aquelas três variações. Desse modo, esta não é uma tese sobre os Guarani como um todo, mas sobre e *para*³ os Guarani de localidades definidas e com pessoas específicas, em determinado momento de suas trajetórias. Nesse sentido, por meio de relações significativas estabelecidas com meus interlocutores, procurei contribuir com a aproximação desses dois coletivos Guarani, percebendo-me como um agente com certas condições de facilitar uma conexão em prol de um encontro Guarani, seja intelectual ou físico. Foi o caso específico, por exemplo, da minha experiência etnográfica no Norte do Brasil. Em colaboração com meus interlocutores no Tocantins e no Pará, fortalecemos o “Encontro

³ Em seu artigo “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”, de 2007b, Joanne Rappaport questiona as expressões “etnografía de” ou “sobre” um povo, apostando em uma etnografía “para” os povos envolvidos na pesquisa. Isto é, o antropólogo deve fazer um estudo a partir das demandas dos povos indígenas, cujo trabalho tenha finalidade para eles.

Cultural Guarani” na aldeia em Jacundá (PA), com a viabilização do transporte de interlocutores de Xambioá (TO) para a aldeia Guarani no Pará. Descreverei essa viagem com mais detalhes no capítulo 5.

1.1 A INTERLOCUÇÃO COM GUARANI INTELLECTUAIS DE SUA CULTURA

Nesta seção, a fim de delimitar a pesquisa desta tese, apresento alguns aspectos de como minha interlocução foi construída e consolidada. Nesse sentido, comento sobre a opção por reconhecê-los como intelectuais de sua cultura e assumir uma perspectiva em termos de uma antropologia colaborativa. Desse modo, é possível me desvencilhar de um texto realista etnográfico.

Em geral, a antropologia de abordagem colaborativa defende o desenvolvimento de projetos de longa duração de tempo. Isto é, as pesquisas não podem ser pontuais, apenas com objetivo acadêmico de produzir uma tese ou um artigo. Se, por um lado, é fácil definir o que é um evento de curta duração, por outro, não está clara a proporção temporal de longa duração, em termos de uma abordagem antropológica. Nesse sentido, recorro ao historiador francês Fernand Braudel (2007) para estabelecer uma diferenciação entre três durações: a curta, a média e a longa. Dessa maneira, será possível justificar por que situo minha experiência no âmbito da média duração.

De acordo com Braudel (2007), a curta duração refere-se aos eventos que ocorrem em dias, meses ou poucos anos. É o tempo individual, dos jornalistas ou cronistas. Por sua vez, a média duração está ligada a aspectos conjunturais, abarcando uma ou mais décadas. Geralmente, não é compreendida de imediato, embora seja reconhecida pelas pessoas contemporâneas no tempo ocorrido. Por fim, a longa duração diz respeito a várias décadas, compreendendo, geralmente, um século ou mais, constituindo aspectos estruturais nas sociedades.

Portanto, parece-me mais adequado situar minha experiência etnográfica com os Guarani na média duração. Ademais, a conclusão de uma formação em uma pós-graduação (mestrado/doutorado) voltada para os estudos dos Guarani não pode ser o fim de uma caminhada. Desse modo, minha formação como professor e pesquisador em ciências sociais é apenas uma etapa do processo de consolidação de uma experiência colaborativa de maior duração com e para os Guarani. Nesse sentido, lembro-me de um trecho de Bartomeu Melià (2004, p. 193), em que ele diz: “Y a pesar de todo, quienes entraron en contacto un poco más intenso con los Guaraní, sienten que no pasaron por ellos impunemente”.

Esta tese é resultado de um entusiasmo sobre o indígena que tem me estimulado para além da vida acadêmica. Trata-se de um interesse que me acompanha desde criança. Ainda na escola, tive a sorte de sido “apresentado” aos grandes pensadores da sociedade brasileira. Especificamente no ensino médio, estimulado pelas reveladoras leituras dos textos do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, passei a ter mais interesse e curiosidade pela história e cultura indígenas. Certamente, isso me fez optar pela graduação em ciências sociais.

Quando criança, passava as férias escolares na chácara da minha avó materna, no município de Nova América, em Goiás. Algumas das estradas que dão acesso a essa chácara também servem à terra indígena dos Tapuios do Carretão. Assim, quando passava por elas, sempre ficava na expectativa de ver os “índios”, os “Tapuios”. Um dia, finalmente, avistei uma caminhonete da Funai, que tinha a carroceria lotada de pessoas. Um tio que estava comigo confirmou que aqueles eram os Tapuios.

Ao vê-los, percebi que tinham uma aparência que pouco se diferenciava da minha, de meus parentes, enfim, da gente da região. Com isso, passei a questionar como aquelas pessoas, sem os traços culturais da “indianidade” que eu esperava encontrar, poderiam ser “índios”. Assim, fui conduzido pelos textos sobre as transformações das sociedades e culturas indígenas em decorrência do intenso contato com as sociedades ocidentais. Comecei a entender, então, a posição marginal e de dependência do “índio” na sociedade nacional.

Com um olhar curioso, atento à criatividade indígena em diferenciar-se dos brancos mesmo em contextos com pouca distintividade cultural, percebi que os conteúdos culturais em si não me permitiam “enxergar” sentidos que identificassem os Tapuios como indígenas (ou mesmo Guarani, considerando que estes também são povos misturados). Dessa maneira, passei a entender que os limites entre os diferentes grupos só poderiam ser notados a partir de categorias e sentidos atribuídos pelo próprio grupo em relação a outro. Mais importante que os conteúdos culturais em si, a organização social da cultura passa a ser o foco de análise. Nesse sentido, há muito tempo, a etnicidade foi tornando-se central em minhas atividades acadêmicas.

Ao longo da minha formação acadêmica, acumulei referências sobre a etnologia indígena, em especial, em contextos de Estados e no tocante a relações interétnicas. Iniciei a leitura da bibliografia antropológica sobre os Guarani em 2010, no fim de minha graduação em ciências sociais, na Universidade Federal de Goiás (UFG), quando participei de um projeto de iniciação científica sob orientação da professora Izabel Missagia de Mattos. Nessa ocasião, realizei um trabalho pontual: mapeei e apresentei a literatura recente das ciências sociais sobre o massacre de Kuruyuki, visto que essa professora pesquisava sobre rebeliões indígenas no

Chaco boliviano. Até então, não tinha uma compreensão da dimensão e das possibilidades do acervo sobre os Guarani, até porque eu lidava mais com a categoria Chiriguano do que propriamente a Guarani.

A partir de 2012, no mestrado, realizado no âmbito do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília (Ceppac/UnB), fiz a primeira de muitas viagens a trabalho de campo para a região de Camiri, território Guarani na Bolívia. Foi por meio dessa experiência etnográfica que me despertei para a tarefa de aprofundar minhas leituras sobre a teoria Guarani, mesmo que inicialmente restrito à Bolívia (subgrupo Chiriguano). No doutorado, depois de 2015, passei a me dedicar ao acervo sobre os Guarani produzido no Paraguai e no Brasil (os Mbya) e, em menor medida, na Argentina e no Uruguai. Com isso, familiarizei-me com as principais referências e consegui filtrar quais realmente poderiam contribuir para a formação de meu objeto de pesquisa e seu desenvolvimento. Somente no segundo semestre de 2017, terceiro ano do doutorado, passei a trabalhar com os Guarani-Mbya no Norte do Brasil, depois da qualificação da tese.

Pode-se dizer que a experiência com indígenas em seu ofício de intelectuais na Bolívia começou em 2012, quando realizei a primeira viagem para o trabalho de campo do mestrado. Nessa época, ainda que não tivesse como objetivo a pesquisa junto aos intelectuais indígenas, as relações mais estreitas, desde o início de minha inserção em campo, foram com essas pessoas. Com o desenvolvimento dessa pesquisa, passei a reconhecê-las como intelectuais. Assim, os crescentes estudos em torno dessa categoria me proporcionaram muitas perguntas sobre minha experiência etnográfica. Além da manutenção e do aprofundamento do contato com escritores, professores e sábios Guarani (por meio de reiterados encontros em Camiri, Charagua e Santa Cruz de la Sierra, localidades em que estão concentradas as instituições e agências culturais Guarani na Bolívia), a qualificação da tese foi norteadora em relação à delimitação da pesquisa com ênfase na intelectualidade Guarani. Cabe ressaltar que, até a qualificação do doutorado, o objetivo principal da pesquisa era o movimento indígena, com foco em sua prática política em termos de uma (trans)nacionalidade Guarani.

Dentre os vários intelectuais com os quais mantive diálogo, o líder Guarani Felipe Roman foi quem mais contribuiu com esta pesquisa na Bolívia. Pode-se dizer que ele foi meu tutor/mentor em campo (KISTLER, 2015). A convite do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo (Laepi/UnB), ele esteve na Universidade de Brasília, em outubro de 2014, para proferir a conferência intitulada “Reflexión sobre la actual política interétnica en Bolivia: una experiencia del pueblo Guaraní en base a la

historia”, no contexto do “I Colóquio do Laepi”⁴. No mesmo evento, Felipe Roman e o diretor de cinema boliviano Juan Carlos Valdivia exibiram seu filme *Yvy Maraey* (“*Tierra sin Mal*”). Além de Ortiz, Felipe Roman também trabalhou no filme como ator e produtor cultural local.

O êxito em viabilizar essa participação (com traslados e diárias) de Roman, a fim de “divulgar” sua cultura em Brasília, consolidou a parceria de troca de conteúdo e a expansão de uma agenda de pesquisa com intelectuais Guarani bolivianos. Trazer interlocutores indígenas para colaborar ou conhecer pessoalmente a universidade do pesquisador mostrou ser uma estratégia metodológica valiosa na consolidação de projetos colaborativos de longa duração entre pesquisadores indígenas e não indígenas. Quando retornei à Bolívia, após o colóquio, Felipe Roman mostrou-se entusiasmado com nosso reencontro e em conversarmos sobre experiências pretéritas em comum desenroladas no contexto de pesquisador. Na ocasião, ele contou suas impressões sobre Brasília e que gostaria de voltar, caso tivesse outra oportunidade. Com isso, além da qualificação, é importante dizer que a manutenção de relações significativas com Felipe Roman, Antonio Mendez, Ortiz e Caurey – interlocutores que atuam como uma espécie de ideólogos de seu povo – foi decisiva para a opção de delimitar a pesquisa em torno da intelectualidade Guarani.

Retornando ao relato da minha trajetória de pesquisa, em março de 2015, ingressei no doutorado com um projeto de pesquisa que propunha uma comparação entre os movimentos indígenas (organizações indígenas) na Bolívia (APG) e na Argentina, justamente aproveitando minha experiência em Camiri e expandindo para outro Estado nacional em que as conexões eram mais evidentes. A ideia era estudar em que termos expressavam a luta política em Estados tão diferentes em relação à “questão indígena” (Bolívia indígena plurinacional x Argentina com a negação indígena). Nesse contexto da pesquisa, durante a 13^a edição de 2015 do “Acampamento Terra Livre” (“Abril Indígena – Semana de Mobilização Nacional Indígena”), por “coincidência”⁵, encontrei-me com uma liderança Guarani boliviana, Celso Padilla, ex-presidente da APG e atual presidente do Conselho Continental Guarani – encarregado de articular organizações Guarani de diferentes países.

⁴ O “I Colóquio do Laepi” teve como título “O Estado Plurinacional da Bolívia e as autonomias indígena originário campesinas em perspectiva”. Aconteceu nos dias 15 e 16 de outubro de 2014, no Ceppac/UnB. O evento foi realizado com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

⁵ Não é propriamente uma coincidência. Talvez, trata-se de estar no lugar certo, considerando que o ATL é um potente encontro dos indígenas e simpatizantes de suas questões.

Chamou minha atenção ver um *mburuvicha* boliviano protestando na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, com cartazes em espanhol. Nessa época, ocupei-me com a possibilidade de escrever sobre o movimento transnacional indígena, de tal modo que passei praticamente todo o primeiro ano do doutorado lendo sobre transnacionalismo entre indígenas, uma discussão sobre etnicidade em contextos internacionais. No entanto, percebi que não dispunha de condições de pesquisa para essa empreitada e que minha experiência etnográfica pretérita não abrangia material suficiente. Dei-me conta de que esse movimento ainda não constituía toda uma projeção que eu imaginava ter ou que não tive condições de pesquisar. Por outro lado, havia conseguido reunir materiais produzidos pelos meus interlocutores, em consequência da manutenção da nossa relação. Sempre que publicavam algo novo, eu era informado através das redes sociais e de outros recursos da internet.

Em novembro e dezembro de 2017, estive por quase um mês no território Guarani na Bolívia. Foi a primeira vez que estive nessa região depois da qualificação do doutorado. Cheguei à cidade de Santa Cruz de la Sierra, onde fiquei por cinco dias caminhando por livrarias e bibliotecas, Apoyo Para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano (APCOB), Universidad Autónoma Gabriel René Moreno e Biblioteca Pública Municipal de Santa Cruz de la Sierra. Depois fui para a cidade de Camiri, localidade em que permaneci por vinte dias: visitei várias instituições (APG, CIPCA, Teku, Escola Normal, Rádio Guarani), conversei e gravei entrevista com meus interlocutores, revii amigos do campo do mestrado e conheci novas pessoas. Em um desses dias, Felipe Roman e eu fomos à universidade indígena boliviana Guarani Apiaguaiki Tupa (Unibol), na localidade de Kuruyuki, departamento de Chuquisaca.

Depois da estadia em Camiri, fui a Charagua para me encontrar com o sociólogo guarani Elias Caurey (o mais conhecido atualmente nos meios de comunicação), com quem já conversava virtualmente por alguns anos, mas não conhecia pessoalmente ainda. De modo geral, meu retorno à Bolívia teve como objetivo central aprofundar e ampliar minha relação com a intelectualidade, reunir materiais bibliográficos e gravar entrevistas com Elias Caurey, Felipe Roman e seu filho de mesmo nome, professor na Unibol Guarani.

Durante os últimos anos do doutorado, tenho atuado como intermediário entre intelectuais Guarani na Bolívia e intelectuais Guarani no Brasil. Com a experiência de trabalho de campo acumulada desde o mestrado com agentes Guarani preocupados com a construção de uma identidade Guarani em termos nacionais, escrevi a primeira parte da tese, analisando a formação e a produção intelectual Guarani que sustenta o discurso de *Nación Guaraní* na Bolívia.

Como já disse, até a qualificação do doutorado, em março de 2017, pretendia comparar a experiência na Bolívia com a experiência de um possível campo no Norte argentino (Salta e Jujuy). Além disso, nessa época, meu foco de pesquisa estava mais orientado para o movimento social e as organizações políticas do que para a intelectualidade indígena. Depois da qualificação, em março de 2017, e em razão da minha nova situação profissional e de residência⁶, tive de readequar meu projeto de tese.

Na cidade de Palmas, onde passei a residir, conheci Ivan Guarany, liderança Mbya da terra indígena Xambioá (TO), que, atualmente, também vive na capital do Tocantins. Ele cursa graduação em direito na Universidade Federal do Tocantins (UFT) e mora na Casa do Estudante Universitário Indígena de Palmas. A partir daí, estabeleci proximidade com Ivan para adentrar no universo Guarani no Tocantins. Com isso, optei por desenvolver um estudo comparado entre minha experiência entre os Guarani na Bolívia e os do Norte do Brasil.

Toda pesquisa antropológica é de alguma forma colaborativa. Todavia, a maneira como a colaboração ocorre entre as pessoas nela envolvidas, com diferentes capacidades de ação, nos leva a pensar sobre a qualidade das relações que denominamos de colaboração. Veremos algumas reflexões sobre diferentes contextos de produção intelectual Guarani, em que a forma de produção e recepção colaborativa pode ser concebida a partir de diferentes agenciamentos – parcerias estabelecidas no trabalho de campo e distintos engajamentos construídos pelo compartilhamento de material etnográfico.

Nesse sentido, o espaço da experiência investigativa não está reservado apenas ao momento da “coleta” de dados, pois o compartilhamento de materiais e ideias e os contextos de recepção também são espaços de reprodução e criação de novos conteúdos. Para ser mais preciso, não se trata de “coletar” dados, mas, sim, de construí-los com os indígenas, valorizando esse diálogo.

Só foi possível estabelecer os critérios de comparação desta pesquisa por meio do acúmulo de experiências junto ao universo Guarani: o envolvimento (que incluiu conversas, leituras, assistir vídeos, ouvir áudios com entrevistas ou músicas Guarani), a minha estadia em suas comunidades, a vinda de Felipe Roman, o acesso quase diário às redes sociais de meus

⁶ Em 2017, fui nomeado professor no Instituto Federal do Tocantins (IFTO), em Palmas, cidade em que passei a residir e trabalhar, fato que me impossibilitou de viajar a campo à Argentina ou a outros lugares distantes. Assim, segui pesquisando na Bolívia, pois já dispunha de “dados” e optei por desenvolver a segunda parte da tese entre os Guarani no Estado do Tocantins, Brasil. A partir de janeiro de 2019, consegui afastamento integral no IFTO para me dedicar integralmente ao doutorado. Meu vínculo profissional foi importante para esta tese, pois a segunda parte da pesquisa foi realizada com o apoio do IFTO.

interlocutores e às notícias disponíveis na internet). Assim, além do trabalho de campo (principalmente na segunda etapa, no Brasil), a própria redação deste texto permitiu-me elencar as categorias centrais para uma elucidação recíproca.

Ainda, a metodologia de caráter colaborativo empregada nesta tese não é um procedimento completamente inovador no sentido de alterar em profundidade a relação entre pesquisador e sujeitos da pesquisa. Talvez a singularidade da colaboração nesta pesquisa esteja na sutileza do tratamento dispensado ao interlocutor e no compromisso moral estabelecido. Mais do que um discurso do tipo “nós x eles” – “sujeito x objeto” –, a experiência etnográfica é também artefato, produto de relações, mas também produtoras de diálogos.

Em seu artigo “Meaningful relationships: collaborative anthropology and mentors from the field”, publicado, em 2015, na revista “Collaborative Anthropologies”⁷, a antropóloga estadunidense Ashley Kistler apresenta sua experiência de mais de dez anos de pesquisa com o povo Maya contemporâneo na Guatemala. Ela defende a importância de os pesquisadores estabelecerem relações significativas em suas parcerias acadêmicas com as pessoas que conhecem em campo. Nessa perspectiva, o antropólogo estabelece uma relação de confiança e afeição com seus interlocutores, descobrindo-os como mentores. Assim, os acadêmicos comprometem seus resultados em proveito da comunidade.

Para Kistler (2015), as muitas lições que aprendemos em nossos trabalhos de campo etnográfico nos transformam profissional e pessoalmente, mudam o curso da nossa carreira acadêmica e, o mais comum, reorientam as ideias estabelecidas a priori, tecidas antes da experiência de campo. Provavelmente, a maior parte dos antropólogos concordaria que a experiência etnográfica recompõe o conjunto de ideias anteriormente elaboradas. A título de exemplo, minha interlocução com Felipe Roman, em que ele passa a contribuir guiando (mesmo que inconscientemente) os caminhos percorridos nesta tese.

Nesse sentido, Kistler (2015) comenta que as relações mais importantes que criamos são aquelas com as pessoas que se tornam nossas mentoras, mudando nossas perspectivas, guiando nossa pesquisa e transformando nossos egos acadêmicos. É certo que, frequentemente, identificamos como mentores antropológicos aqueles professores ou colegas que moldam nosso desenvolvimento como acadêmicos. No entanto, alguns tutores mais influentes podem vir de

⁷ A revista “Collaborative Anthropologies”, com primeiro volume em 2008, é um projeto com foco especial em colaborações entre pesquisadores e participantes/interlocutores da pesquisa. Publica textos descritivos e analíticos dos diversos subcampos da antropologia e de disciplinas estreitamente relacionadas, apresentando uma diversidade de perspectivas sobre a pesquisa colaborativa.

fora dos limites universitários. Assim, Kistler (2015) argumenta que os antropólogos desenvolvem relações significativas em suas carreiras acadêmicas com as pessoas que encontram em campo, ainda que, geralmente, essas pessoas sejam subvalorizadas e/ou não reconhecidas (com bolsa de estudos, por exemplo), mesmo desempenhando papéis cruciais em nossas trajetórias.

Inspirado nos estudos de Rappaport (2007b), principal referência sobre o método colaborativo neste trabalho, procuro desenvolver recursos conceituais originados nas culturas nativas que facilitem novas interpretações em consonância com as visões e a prioridade política dos coletivos intelectuais. As condições do surgimento da intelectualidade Guarani são complexas e não podem ser analisadas como uma simples apropriação de elementos do mundo moderno. A filosofia Guarani sobre “cultura”, nos casos boliviano e brasileiro, emerge em um campo multiétnico que possui profunda relação com a prática política, adequando-se criticamente a outras formas de conhecimentos e conceitos, formando um pensamento próprio.

As atividades intelectuais dos dois coletivos Guarani servem de interlocução étnica com públicos mais amplos. Assim, termos como “cultura”, bem como suas derivações e outros discursos políticos universais, são utilizados a partir de suas próprias perspectivas filosóficas. Valer-se dos códigos ocidentais para expressar seu modo de ser é uma forma de resistir às imposições coloniais, a fim de que sejam reconhecidos e participem em pé de igualdade na sociedade nacional, tendo acesso a políticas públicas diferenciadas.

Embora incorporando termos como “cultura”, “indígena”, “tradicional” e “memória” em seus discursos, estas são categorias ocidentais com ressonância limitada no universo Guarani. Com isso, consideramos que a proposta desta tese é experimental, mais voltada em criar pontes com intelectuais indígenas e vislumbrar uma teorização indígena na academia. Em outras palavras, é experimental porque é mais um exercício de pesquisa social do que um produto extenso de produção do conhecimento, que, por parte dos não indígenas, é bastante ampla.

Ao incorporar outras perspectivas culturais em suas teorias, as disciplinas ocidentais ampliam suas bagagens conceituais, ventilando as teorias da etnicidade e oferecendo interpretações nativas. As reelaborações culturais desses intelectuais (na Bolívia, em torno do massacre de Kuruyuki; no Norte do Brasil, a respeito da história de migração inédita e sua

consequente luta pela terra) estão relacionadas a uma dupla consciência⁸. Por um lado, um sentimento de dor em ser indígena em condições de violência estrutural e, por outro, o orgulho de ser diferente e possuir uma identidade bem definida.

Nesse sentido, dominação colonial e resistências são duas dimensões recorrentes nos discursos indígenas. Com isso, as conclusões desta tese também revelam uma visão anticolonial/decolonial que contesta paradigmas políticos, econômicos e sociais forjados pela modernidade eurocêntrica, que se encontra questionada. Nesse sentido, os Guarani apresentam aportes de seu pensamento à disposição da sociedade mais ampla, desafiando e tensionando os paradigmas da modernidade eurocentrada em favor do movimento da transmodernidade.

Em certa medida, esta tese recupera uma questão mencionada na minha dissertação de mestrado: a importância de intelectuais Guarani na construção de uma consciência nacional indígena na Bolívia. Conforme demonstrei anteriormente (ANDRADE, 2014), esses intelectuais, com considerável conhecimento sobre a cultura de seu povo e de seus direitos indígenas, produzem “cultura” e políticas culturais em diversos espaços públicos nacionais e internacionais, defendendo e performatizando a “cultura Guarani”.

Com o desenvolvimento da pesquisa, intensifiquei os diálogos com intelectuais indígenas que se encontram em posições políticas superiores em relação às demais pessoas da “comunidade”, extrapolando o âmbito local. Ao acompanhar meus interlocutores, pude perceber o recurso conceitual Guarani⁹ em torno da dicotomia “dentro x fora”, corroborando com a observação de Ortiz (2013) relacionada à sua teoria dos opostos complementares, que também serve de padrão interpretativo nesta tese.

Nos capítulos etnográficos, abordo dois eventos, um em cada país, em que a “cultura” é promovida pelos meus interlocutores Guarani. Trata-se do “Encontro Cultural da Escola Indígena *Karai Guaxu*”, realizado na aldeia em Nova Jacundá e promovido pela comunidade e pelo Departamento de Educação no Campo da Secretaria Municipal de Educação de Jacundá, que colabora com a organização do evento. Os dois professores Guarani da aldeia¹⁰, o casal Edimar e Maria Regina, tomam frente do desempenho das atividades locais, juntamente com o

⁸ Essa explicação está em sintonia com a teoria Guarani dos opostos complementares (ORTIZ, 2013), adotada para análise da experiência etnográfica desta tese. Desenvolveremos esse ponto mais adiante.

⁹ Ortiz (2013) construiu sua teoria Guarani dos contrários complementares para expressar a metafísica do pensamento Guarani, com base na tensão entre dois mundos incompatíveis que se complementam sem se confundirem: “acima x abaixo”, “dia x noite”, “morte x vida”, “dentro x fora”, “Guarani x *karai*”.

¹⁰ Contratados pela Secretaria Municipal de Educação de Jacundá (PA). Ambos possuem curso técnico em magistério indígena.

cacique Leonardo. Apesar de trabalharem juntos, ainda não há um entendimento adequado da diferença Guarani por parte dessa Secretaria. Os materiais de divulgação do evento e os discursos dos profissionais da educação municipal são permeados por estereótipos sobre o “indígena”, pouco se sabe sobre as particularidades culturais Guarani nesse contexto regional. Somada a isso, há uma incipiente produção antropológica sobre e entre os Guarani atuais no Norte do Brasil (MARQUI, 2012; MACHADO, 2015; MENDES JÚNIOR, 2016). Almiros Machado é Guarani, um dos meus interlocutores que reconheço como intelectual.

Os Guarani na Bolívia além de suas produções próprias, contam com uma vasta produção acadêmica. Empenhei-me em consolidar a experiência etnográfica na Bolívia com intelectuais que apresentam um discurso de *Nación Guaraní* projetando elaborações próprias sobre sua história e cultura. Elio Ortiz e Elias Caurey são os escritores Guarani que mais difundem sua cultura através dos meios de comunicação em massa, constituindo assim uma *Cidade Letrada*¹¹ Guarani. Isto é, veremos que no caso boliviano, além de apropriarem de “cultura”, também utilizam a ideia de nação para expressar sua identidade.

Por outro lado, os Mbya no Norte brasileiro estão revitalizando sua cultura para serem reconhecidos em uma região que, “tradicionalmente”, não possui registro da presença Guarani durante a colonização até meados do século XX¹². Na atualidade, a etnia Guarani é pouco conhecida no Norte brasileiro, em particular, pela sociedade presente envolvente nas terras indígenas Xambioá e Jacundá. Sobre a presença Guarani no Norte do subcontinente sul-americano, os estudos linguísticos registram a origem da família linguística Tupi-Guarani na região amazônica da bacia do alto Madeira. Entretanto, há séculos, não há documentação que ateste a presença dessa família na região. Inclusive, a presença Tupi-Guarani no Sudoeste amazônico resultou na migração de grupos Guarani para as terras baixas bolivianas, durante o período colonial (MÉTRAUX, 1979).

¹¹ A questão central de Angel Rama (1998), em seu livro “A cidade das letras”, é compreender a escrita como elemento fundamental da formação das sociedades latino-americanas. Com a cidade letrada, surge uma sociedade imaginada, em justaposição com as cidades reais. Os membros da cidade letrada serão os primeiros responsáveis por ordenar o universo dos signos (RAMA, 1998, p. 31), de acordo com os ideais da metrópole. A própria presença dos jesuítas nas Américas pode ser considerada como a imposição das letras, pois desvaloriza as culturais orais dos povos indígenas e impõe a escrita. No entanto, enquanto Rama (1998) aponta para o fato de que a cidade letrada foi uma classe social ideológica, dominadora e excludente, Ortiz e Caurey buscaram, por meio da ação intelectual, representar seu grupo étnico utilizando-se de uma práxis inclusiva e transformadora.

¹² Linguistas e arqueólogos sustentam que a região amazônica é o centro de dispersão Tupi.

Enquanto os intelectuais do lado boliviano apresentam uma produção cultural robusta, no Norte brasileiro os intelectuais têm se empenhado em construir os primeiros registros acerca da migração da família em direção ao Norte, bem como em relação à luta pela terra e às relações com outras etnias e não indígenas. Com isso, eles estão configurando uma narrativa particular de resistência Guarani na Amazônia atual. Nesse processo, para eles, a articulação colaborativa com agências indigenistas, instituições de ensino e outros pesquisadores acadêmicos mostra-se necessária no momento. Assim, o trabalho colaborativo empreendido nesta tese constrói uma importante ponte entre dois diferentes grupos de intelectuais Guarani, possibilitando um rico intercâmbio de discursos e símbolos relativos ao modo de ser Guarani.

Os trabalhos da antropóloga estadunidense Joanne Rappaport na Colômbia me ajudaram a pensar sobre alguns desenhos de metodologia colaborativa entre intelectuais indígenas. Não é novidade que os antropólogos sempre trabalharam conjuntamente com interlocutores indígenas. No entanto, a abordagem colaborativa desenvolvida nesta tese consistiu em reorientar a pesquisa de modo a beneficiar o grupo com que trabalhamos, criando instrumentos práticos que possam contribuir com seu desenvolvimento social. Assim, os pesquisadores indigenistas devem deixar de fazer trabalhos “sobre” ou “de” determinado povo e passar a fazer pesquisas “para” as pessoas envolvidas no estudo. Além disso, essa atualização metodológica procura realçar a colaboração no texto, não deixando apenas nos bastidores a articulação entre pesquisador não indígena e intelectuais indígenas.

A constante movimentação e estabelecimento de moradias de indígenas nos centros urbanos latino-americanos, ainda que seja precário o acesso desses sujeitos à economia monetária, aos serviços de assistência do Estado e à educação superior¹³, facilitou o trabalho de campo desta tese. Para desenvolver a pesquisa, o diálogo com os intelectuais indígenas aconteceu mais em espaços metropolitanos do que em aldeias longes da cidade. Ainda que eu tenha realizado trabalho nas duas terras indígenas onde vivem os Guarani (Tocantins e Pará), bem como visitas a aldeias rurais na Bolívia, a maior parte dos encontros com lideranças ocorreu nas cidades de Camiri e Palmas.

Muitas vezes, no caso de Palmas, aproveitei as oportunidades de interação com os interlocutores no espaço urbano compartilhado, que também passa a ser uma localidade indígena (e não apenas a aldeia “rural”). Outra importante facilidade tem a ver com o crescente uso das tecnologias da informação e das redes sociais por essas pessoas. Nesse sentido, o Facebook, o WhatsApp e o Skype foram importantes recursos para estabelecer comunicação com meus

¹³ Em especial, a interlocução com Ivan Guarany, sobre a qual comentarei mais adiante.

interlocutores, seja na Bolívia ou no Brasil. Algumas conversas (e até mesmo entrevistas) foram realizadas por meio de áudios no WhatsApp. Inclusive, essa estratégia se mostrou bem interessante, tendo em vista a adequação do tempo de meus interlocutores, que puderam responder quando desejassem. Além disso, os interlocutores desta tese utilizam a internet como meio de divulgação de suas produções culturais, possuindo perfis públicos em diversas redes sociais, nas quais divulgam seus nomes indígenas e suas comunidades.

Em sua dissertação de mestrado intitulada “Ciborgues indígen@s.br: a presença nativa no ciberespaço”, de 2007, Eliete da Silva Pereira estudou a presença indígena na internet. Para tanto, construiu a ideia de “ciborgues indígenas” para perceber a nova condição nativa que usufrui de *softwares* e *hardwares*, bem como de sistemas informativos e fluxos de comunicação. Assim, por meio do mapeamento de *sites* indígenas e da discussão em diálogo com interlocutores de diferentes povos, a autora procurou refletir sobre tensões e cruzamentos dos sentidos dessa presença indígena no ciberespaço.

Nesse sentido, Pereira (2007) comenta a produção cultural Guarani publicada em *sites* e apresenta sua interlocução virtual com o escritor Guarani Olívio Jekupé. Esse intelectual indígena explicou sobre a importância das redes sociais (na época, o Orkut) para a divulgação de suas ideias como autor indígena:

A facilidade de divulgar as coisas e sem sermos negado (*sic*), pois sou escritor há muitos anos, desde 1984, mas nunca tive acesso à mídia e mostrar meus trabalhos, às vezes a gente quer mostrar o trabalho da gente para algum jornal, mas não sendo conhecido eles não dão valor e a matéria não sai. (PEREIRA, 2007, p. 147)

A parceria intelectual interétnica nesta tese, realizada, em partes, de forma virtual, permite problematizar a composição de organizações ou grupos como se fossem homogêneos e exclusivamente indígenas e a ideia de “local” arraigada nas etnográficas clássicas. Isso foi possível em razão de deslocamentos em tempos e espaços facilitados pelos avanços tecnológicos, que se desdobram em transformações nos arranjos e negociações em pesquisa social. Nesse sentido, o pesquisador não indígena requer uma oferta diferenciada daqueles recursos elencados na pesquisa social clássica.

A partir da abordagem colaborativa, percebemos a multiplicidade de agentes políticos envolvidos em suas produções intelectuais. Organizações religiosas, públicas, educativas e culturais estão continuamente comprometidas com projetos locais indígenas. Nesse sentido, esse estilo de pesquisa permitiu enxergar que colaboradores acadêmicos não indígenas são fundamentais para continuidade de políticas culturais e seus processos de criação de ideias e

produtos que, aos poucos, ajudam a reconstruir os projetos políticos indígenas, sem que estes percam seu protagonismo e sua agência nessa (re)elaboração cultural.

Rappaport (2007b) tem mostrado como, na Colômbia, a etnografia é pensada como uma atividade comprometida com o campo, e não necessariamente com um tipo de escrita. Assim, segundo a antropóloga, a prática etnográfica colombiana conduz frequentemente às colaborações em larga duração. Com isso, a antropologia sobre povos indígenas, nesse país, desafia as distinções comumente feitas nos Estados Unidos, que diferenciam antropologia pura de antropologia aplicada (RAPPAPORT, 2007b).

Para a autora, essa maneira colaborativa de produção acadêmica realiza-se muito além da escrita etnográfica, pois grande parte do que acontece durante atividades no campo não gera textos acadêmicos. Isso não significa que a escrita não desempenhe papel importante na pesquisa colaborativa. Na verdade, é fundamental, porém se expressa em outros gêneros de texto e discurso incorporados às dinâmicas interculturais de assembleias, encontros, entrevistas, oficinas, reuniões, seminários etc.

Assim, podemos dizer que esta tese privilegia a ideia de etnografia enquanto diálogo, e menos como representação e descrição textual de conteúdos culturais objetificados pelo cientista social. Esse tipo de abordagem se justifica não apenas eticamente, mas também porque amplia a bagagem conceitual das disciplinas ocidentais. Além disso, a pesquisa colaborativa deve se engajar em produzir elementos práticos e concretos que sejam interessantes aos povos envolvidos. Uma das principais atividades colaborativas desenvolvidas, a partir desta pesquisa, foi promover a participação de Guarani de Xambioá no encontro cultural em Jacundá, além da própria organização colaborativa do evento.

Foi por meio do IFTO que viabilizamos o traslado de ida e volta de 25 lideranças em veículo institucional, com diárias e motorista, fortalecendo um grande encontro Guarani no Norte brasileiro e promovendo um rico momento de produção intelectual conjunta. Para o desenvolvimento dessa ação, participei desde a organização até a execução da terceira edição do “Encontro Cultural da Escola Indígena *Karáí Guaxu*”. No capítulo 5, contarei sobre as experiências colaborativas construídas nessa viagem com meus interlocutores, além de mostrar algumas fotos do encontro¹⁴. Procurei registrar ao máximo todas as atividades. Os resultados das investigações colaborativas podem se expressar não apenas em publicação no papel, mas

¹⁴ Opto por inserir imagens ou outros conteúdos externos necessários ao longo do texto, ilustrando as ideias e os argumentos desenvolvidos. Assim, preferi não fazer uma seção de anexo e/ou apêndice propriamente dita.

também gerar vídeos e programas de ação comunicativa ou educativa (ou de organização social), assim como outros produtos demandados pelos indígenas. Ainda, convém dizer que esta tese tangencia a discussão sobre a educação indígena.

Nesse sentido, o professor indígena Gersem José dos Santos Luciano, em sua tese de doutorado “Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro” (2011), destaca os obstáculos relacionados a garantir a cidadania indígena plena, fatores que resultam na falta de autonomia indígena no Brasil. Segundo Luciano (2011), a escolarização indígena (e sua conseqüente intelectualização étnica) é um processo fundamental para que os indígenas recuperem sua autonomia plena, o que ele denomina de “manejo de mundo”.

Para esse antropólogo, ao se intelectualizar, os indígenas passaram a manejar as redes sociais, a língua estatal e os códigos ocidentais de modo geral, possibilitando o usufruto do mundo moderno a partir de relações menos assimétricas e mais justas. Como agentes da transmodernidade, os indígenas não precisam renunciar seus próprios modos de ser, mas se aprimorar e renovar, a fim de corresponder às suas demandas atuais.

Além da educação escolar e universitária, Luciano (2011) defende que o acesso à tecnologia da informação também é fundamental para conquistar a cidadania indígena plena. Somente assim poderão pensar e decidir por eles próprios acerca de qualquer assunto, com acesso à educação diferenciada e a informações qualificadas, o que ajuda na tomada de decisões conscientes. Nesse sentido, Luciano (2011) comenta sobre a importância de estudar as trajetórias de indígenas por meio de seus processos de escolarização, até sua atuação como professores e intelectuais de suas culturas.

Em 2017, quando meu orientador me sugeriu caminhar por essa forma colaborativa de fazer ciências sociais, passei a ler a bibliografia dessa perspectiva e a pensar nas possibilidades para esta tese. Em alguns trabalhos, a colaboração envolve a produção e a análise de dados, bem como a organização de ideias e a redação/edição de um produto coletivo. No entanto, a partir da leitura dos estudos de Rappaport (2007a, 2007b) e em orientação, compreendi que não se restringia a essas práticas. Essas etapas podem ser entendidas como as mais avançadas de uma colaboração, o que seria possível em uma experiência de longa duração. É, portanto, uma empreitada que demanda maior tempo de trabalho junto aos interlocutores, pois o pesquisador é quem deve trabalhar no tempo, na disposição e no ritmo dos indígenas, e não o contrário.

Mesmo com a redação desta tese sob minha exclusiva responsabilidade, durante a escrita da história de vida de alguns interlocutores ou de situações específicas que os envolviam, procurei enviar parágrafos do que havia redigido, e eles respondiam comentando, de modo geral, o que deveria ser acrescentado ou subtraído. Assim, deixo claro, ainda que ultrapasse a redação da reflexão acerca da metodologia colaborativa, que se trata de um projeto em andamento e com resultados experimentais nesta tese. Contudo, isso não quer dizer que não houve colaboração na pesquisa. Essa perspectiva foi empregada em etapa específica da pesquisa, isto é, na fase dos procedimentos para a produção do material etnográfico a ser analisado no caso brasileiro. Basicamente, refiro-me ao trabalho conjunto com os Guarani no Norte do Brasil, ocasião em que organizamos o “III Encontro Cultural Guarani” na aldeia em Jacundá (PA), com a participação dos Guarani de Xambioá (TO). Assim, utilizei-me da viagem com meus interlocutores, da organização e da participação no evento para proporcionar uma experiência etnográfica rica em relação ao tema da etnicidade.

1.2 A CULTURA COMO RECURSO ENTRE OS GUARANI

El guaraní es experto en apropiarse de instrumentos ajenos a su cultura para poder sobrevivir. En los relatos aparece con insistencia esta apropiación, ya sea por robo (la pala mágica del dios Armadillo robada por el Zorro), por copia de técnicas ajenas (las muchachas caminantes que aprendieron muchos oficios en tierras extrañas), por préstamo (el Zorro que volaba con las alas del Urubú) o a través de la fuerza y habilidad de otros (el hombre que llegó al cielo montado en un ave). (ORTIZ, 2014a, p. 55)

Nas últimas décadas, diversos povos indígenas estão mais do que nunca celebrando sua cultura. Com isso, beneficiando-se de lutas políticas que buscam reparações. Com frequência, os produtos gerados por essas celebrações não expressam a complexidade das maneiras internas de produção de sentidos e projetam para o exterior um discurso genérico repleto de clichês sobre o indígena. Não somente do termo “cultura”, os intelectuais indígenas vêm se apropriando também de outras categorias analíticas desenvolvidas pela academia ocidental para objetivar quem eles são para os outros.

Segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009), os povos indígenas foram levados a adotar essas categorias analíticas ocidentais (indígena, cultural, tradicional, memória) da mesma maneira como foram levados a comprar mercadorias manufaturadas. Evidentemente que esses povos previamente possuíam cultura, apesar de não se preocuparem com ela. De acordo com a autora, “é como se eles já tivessem *cultura em si* ainda que talvez não tivessem *cultura para si*” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 313).

O trabalho nesta tese também contempla a problemática sobre aquilo que Marshall Sahlins (1997) denominou de “indigenização da modernidade”, conceito desenvolvido etnograficamente no contexto de reelaboração cultural de povos nativos na Melanésia. No caso da transposição dessa discussão para um estudo etnográfico com interlocutores Guarani na condição de intelectuais indígenas, evidencio a presença deles na produção do conhecimento transmoderno, em especial, aquele com profunda relação com o pensamento antropológico. Como “indigenização da modernidade”, Sahlins (1997) explica que são as formas como os povos indígenas estão elaborando culturalmente o que foi imposto a esses sujeitos e apropriando o sistema mundial ocidental a uma nova ordem mais abrangente, seu próprio sistema de mundo. É aqui que os dois casos coincidem.

Assim, processos complexos (como a emergência étnica, por exemplo) são elucidados por meio das interpretações dos indígenas, isto é, da visão dos próprios protagonistas. Com isso, Sahlins (1997), em sua teoria mais ampla sobre cosmologias do capitalismo, endossa a percepção de que os indígenas, precisamente por participarem dos processos globais de mudanças sociais, são povos locais que continuam a se diferenciar entre si pelas maneiras particulares como participam da globalização.

Em outras palavras, Sahlins (1997) está preocupado com uma antropologia que considere os efeitos do mundo mais amplo sobre as pessoas em suas vidas cotidianas locais. Portanto, procura levar em conta o conjunto entre a história local e a história nacional/universal, explicitando as diversidades das experiências coloniais e a relevância das reações e adequações às instituições impostas pela colonização. De modo geral, nos permite ver como comunidades mantêm aspectos de suas organizações tradicionais e, simultaneamente, apresentam novas configurações – próprias – que constituem respostas locais às mudanças globais.

Ao interpretar as atividades dos Guarani como intelectuais, percebi quais aspectos da literatura ocidental eles elegem para elaborar um conceito próprio de cultura. As ciências sociais, predominantemente, têm se preocupado com as políticas culturais elaboradas pelos não indígenas sobre os indígenas, contudo, pouco tem se falado das políticas culturais dos indígenas, aquelas feitas pelos próprios indígenas (CARNEIRO DA CUNHA; CESARINO, 2014).

Dentre todas as políticas culturais, a mais vigorosa é a escola – espaço de grandes contradições e resistências. Por isso, o nosso recorte bibliográfico foi orientado pela educação escolar e universitária como uma das temáticas sobre os Guarani. No contexto indígena, a escola não é apenas uma instituição educativa, ela assume importante espaço político, comunitário e de relações interétnicas, como veremos especialmente no caso da escola *Karai Guaxu*, na aldeia

em Nova Jacundá. E a universidade não é apenas um lugar de formação acadêmica, é um espaço político em que buscam fortalecer suas tradições e alcançar maior autonomia.

Além de Sahlins (1997) e de Carneiro da Cunha e Cesarino (2014), vários cientistas sociais têm pensado a cultura como recurso. Os americanistas George Yúdice, Néstor Garcia Canclini e Daniel Mato também escreveram sobre o tema. Yúdice (2013) defende a conveniência dos usos econômicos e políticos da cultura na globalização por ativistas nativos, pela sociedade civil, pelo Estado e pelo mercado. Com isso, a noção de cultura tornou-se um poderoso recurso que articula diferenças locais com regimes e investimentos internacionais.

Para Canclini (1997), a cultura é constituída e compartilhada por grupos sociais que estão sempre conectados e se transformando mutuamente. Assim, para ele, trata-se de uma ideia que permite representar, reproduzir e transformar aspectos que compõem o sistema social. Em suas pesquisas, Canclini (1997) demonstra como as culturas populares são impactadas pelo paradigma do capital e da indústria e como estes também expressam as culturas populares. A dificuldade é conciliar tradição e modernidade, propondo novos usos da cultura.

Na empreitada de ventilar a noção de cultura, é imprescindível considerar o potencial analítico e a autoridade do pensamento nativo, assim como fazemos com as teorias das disciplinas científicas. A percepção indígena de si mesmo carrega novas formas de pensar, que não devem ser encaradas simplesmente como dados empíricos, mas igualmente importantes em uma dimensão epistêmica, como os saberes científicos ocidentais. Nessa “parceria” teórica e textual, deve-se estar atento aos usos das autoanálises indígenas distintas das nossas – dos cientistas sociais não indígenas –, porém em interlocução simétrica.

Os Guarani com quem trabalhei se referem à própria cultura como aquela que os distingue como povo, como um *ñande reko*, que significa “nosso modo de ser, nosso costume, nosso sistema e condição, nossa lei e hábito” (MELIÀ, 2010, p. 8). Evidentemente que cada uma das subdenominações Guarani insere traços particulares em seu modo de ser. Sua língua apresenta dialetos específicos, e a cultura vivida expressa uma complexidade dinâmica incapaz de ser objetivada em sua totalidade.

Ao longo desta tese, veremos que os Guarani forjam seu conceito de cultura em torno das categorias nativas *ñande reko* e *teko* e de sua concepção mitológica da “Terra Sem Mal”, elaborada a partir das noções nativas de *Yvy Maraey* entre os Guarani-Chiriguano e os Guarani-

Myba¹⁵. É importante dizer que só pude vislumbrar essas categorias convergentes com o desenvolvimento da pesquisa. Assim, essa discussão é explorada etnograficamente nos capítulos 4 e 5. Nesta seção, estou apenas apontando a razão de essas categorias ocuparem centralidade nas contextualizações (revisão da literatura, seja dos antropólogos não indígenas ou dos intelectuais) desta tese.

A busca da “Terra Sem Mal” é um tema constante na literatura antropológica sobre os Guarani. De modo geral, ela é apresentada não apenas como uma promessa do encontro de um mundo perfeito no qual poderão viver tranquilamente seu *ñande reko*, mas também como a alternativa para escaparem de sua destruição. A mitologia da *Yvy Maraey* pode ser resumida por meio da definição do etnólogo Bartomeu Melià (1988, p. 16): “É a terra boa, fácil para ser cultivada, produtiva, suficiente e suave, tranquila e afável, onde os Guarani possam viver em plenitude seu modo de ser autêntico, *ñande reko*”.

Em seu livro “Mundo Guarani”, publicado em 2006 pelo Ministério das Relações Exteriores do Paraguai, Melià afirma que, convencionalmente, as leituras sobre os Guarani são externas a eles. Por isso, para que tenhamos análises novas, é necessário um olhar indígena, uma maneira de ver o que eles dizem sobre si mesmos:

Una lectura de la documentación que pueda hacerse desde el interior del sistema guaraní producirá sin duda otra historia, muy diferente de la convencional, tanto más que los mismos textos con frecuencia están en la lengua guaraní – y los historiadores ni siquiera han tenido el tino de buscarlos. La documentación colonial habla con frecuencia de los indios, pero hace hablar a los indios y transcribe palabras y arengas que, sin ser traducción fiel de la palabra dicha, conservan, sin embargo, fuertes resonancias y armonías de lo escuchado. En este orden es de capital importancia rescatar, no ya lo que los otros dicen de los indios sino lo que los indios dicen de la sociedad advenediza, que es una manera de ver lo que dicen de sí mismos. (MELIÀ, 2006, p. 40)

Na perspectiva colonial, os indígenas sempre foram apresentados por intermédio das instituições estatais, da universidade e da igreja. O processo de intelectualização de agentes étnicos¹⁶ indígenas é um dos primeiros passos dados com seus próprios pés, na tentativa de consolidar perspectivas filosóficas indígenas na academia. Veremos que esse processo é fomentado com a inserção da escrita no mundo indígena, o acesso e a formação dessas pessoas na educação escolar do Estado, porém com reconhecimento e valorização de suas diferenças,

¹⁵ A categoria Mbya é registrada de diferentes formas na literatura: *Mbiá*, *Mbyá*, *M'byá* e *Embiá*. Opto pela escrita Mbya, pois é assim que os Guarani com quem trabalhei usam e também me parece a maneira mais empregada.

¹⁶ O termo “agentes étnicos” foi desenvolvido pela professora Regina Weber, em seu artigo “Líderes, intelectuais e agentes étnicos: significados e interpretações” (2014), o qual apresentarei no capítulo 3.

além da instrumentalização de ideias e ferramentas da modernidade para o fortalecimento da cultura, da história e das línguas indígenas.

O emprego da cultura como recurso entre os Guaraní ocorre por parte de pessoas específicas no conjunto desse povo, isto é, através de intelectuais ou agentes étnicos indígenas que atuam como novos mediadores sociais. Apesar de evidenciar esses agentes particulares – para fins analíticos –, a intelectualidade étnica não começa nem acaba neles. Pelo contrário, como sugere a noção de mediação, os intelectuais Guaraní são apenas um ponto dessa intelectualidade¹⁷, que se releva como processo. Em outras palavras, os intelectuais indígenas fundamentam seus discursos por meio de ideias e relatos das pessoas mais velhas de suas famílias e comunidades, condensando-os a partir do senso comum de seu povo, sendo, finalmente, divulgados como ideias e produções.

Na América Latina, em especial na Bolívia, a partir do final da década de 1980, os Guaraní começaram a escrever sua própria cultura e história com projeções políticas, surgindo um tipo de intelectual que se debruça sobre sua condição étnica própria. Elio Ortiz e Elias Caurey são dois expoentes escritores Guaraní dessa perspectiva. Em dicionários, romances e livros didáticos, além de diversas outras publicações, procuram definir cultura a partir da visão de seu povo. No “Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (Guaraní-Español)”, de 2011, Ortiz e Caurey apontam que *teko* corresponde a “costumbre, cultura, modo de ser y vivir”. Já a expressão *ñande reko* diz respeito a:

Nuestra cultura, nuestra forma de ser. *Etim.* Ñande + reko = nuestro + cultura. Ñande reko jaeko kuae: ésta es nuestra cultura; [...] *Etnog.* Ñande reko jaeko: mbooiu, yoparareko, mborerekua, yombori, yomboete, têtare yaparavikire, ñane ñee yaiu vae, kaare yayangareko vae jare arete yayapo vae. Nuestro modo de ser es: el amarnos, compasivo, generoso, respeto, trabajar por la comunidad, amar nuestra lengua, cuidar y convivir con la naturaleza, y hacer fiestas. (ORTIZ; CAUREY, 2011, p. 262)

Apesar do referido dicionário não conter a expressão *Yvy Maraey*, traz os vocabulários *ivi* (“terra”) e *maräi* (“negação do mal”), ambos grafados conforme a ortografia Guaraní boliviana. No entanto, podemos entender como Ortiz concebe a *Yvy Maraey* a partir do filme de mesmo nome, produzido por ele junto com o cineasta Juan Carlos Valdivia, Felipe Roman e outros Guaraní. Como esse filme também é de autoria indígena e tem a cultura Guaraní como foco principal, eu o apresento como um produto cultural.

¹⁷ Atualmente, nas ciências sociais, presenciamos o crescimento de trabalhos que abordam intelectuais indígenas (ou étnicos) sob diversas perspectivas e aspectos. Há estudos sobre autoria e conhecimento, literatura e diversas áreas científicas que adicionaram o prefixo *etno* em suas disciplinas, com objetivo de considerar o olhar e o protagonismo indígenas. Em certa medida, todos os temas envolvem a discussão sobre intelectuais indígenas.

Em entrevista sobre o lançamento do filme, em 16 de outubro de 2013, Ortiz nos diz o que é a *Yvy Maraey*, de maneira simples, porém profunda. Para ele, trata-se de “cualquier lugar donde podrás crecer y sentirte bien. Si no lo encontrás seguí buscando y debés seguir viviendo sin perder la esperanza, porque si dejás de soñar será hora de morir” (ORTIZ, 2014a).

Ainda que distante da noção de paraíso cristão idealizada, *Yvy Maraey* compõe a filosofia e o pensamento Guarani, orientando seu modo de ser (*ñande reko*) e de forma que os princípios ancestrais assumam concretude na vida presente. Convém dizer que passei a considerar esse ponto depois da experiência etnográfica, principalmente com a leitura da bibliografia de autoria Guarani, ainda que os estudos etnológicos canônicos também tenham colaborado na compreensão de “cultura” como prática entre meus interlocutores. Os antropólogos no século XX são enfáticos na caracterização Guarani por meio de uma transitoriedade (capítulo 2). Assim, principalmente ao evidenciar o pensamento de Ortiz e Caurey (no capítulo 4), concluo que essas definições nativas interpretam sua cultura como um exercício prático e objetivo da vida (ORTIZ, 2013, p. 26).

Esta tese destaca o trabalho dos escritores Ortiz e Caurey no âmbito da intelectualidade Guarani na Bolívia, mas existem dezenas de outros Guarani a objetivar sua cultura. Dentre eles, estive envolvido com professores da Unibol Guarani, de escolas em aldeias e da Escola Normal de Formação de Professores Indígenas, bem como entre profissionais de jornais, revistas e rádios, além de lideranças políticas e indígenas empregados em organizações indigenistas. Também tive experiência em campo com os mais velhos, conhecidos como sábios (*arakuaa iya*), detentores da sabedoria – Antonio Mendez e Felipe Roman. Ademais, ao longo desta tese, apresento outros interlocutores bolivianos.

Apesar de pertencerem ao mesmo povo, os dois grupos de intelectuais comparados são bem diferentes. No Tocantins e no Pará, a produção da intelectualidade Guarani é pequena¹⁸, se comparada ao coletivo boliviano, pois tem reduzida projeção de seus discursos na esfera regional e nacional, concentrando-se na organização de eventos culturais locais e produtos específicos. A perda de informações pretéritas do grupo acaba por constituir uma dimensão de suas produções, de modo que a própria revitalização cultural permite um autoconhecimento coletivo e um senso de criatividade entre os interlocutores. No capítulo 5, descrevo os esforços

¹⁸ No Norte do Brasil, precisamente nos estados do Tocantins e do Pará, existem aproximadamente 250 pessoas que se autodeclararam Guarani. Desse quantitativo, cerca de 50 pessoas vivem na terra indígena de Xambioá (TO), e as demais na terra indígena de Nova Jacundá (PA). Já na Bolívia, o universo Guarani está concentrado no Sudeste do país, com quase 60 mil pessoas autodeclaradas Guarani. Mais adiante, serão apresentados dados censitários mais detalhados. Em conclusão, pela densidade demográfica, a dimensão quantitativa torna-se estéril.

dos intelectuais para se apropriarem dos recursos ocidentais, inclusive elegendo e passando a utilizar alguns elementos do amplo acervo sobre eles na academia e em outras esferas da sociedade *karai*.

Os Guarani do Norte do Brasil estabelecem importante intercâmbio cultural com seus *parentes*¹⁹ localizados no estado de São Paulo, ajudando-os a fortalecer a identidade étnica do grupo. Além das conexões culturais com Guarani no Tocantins e no Pará, compartilham histórias de migração do Sul do Brasil em direção ao Mar de Belém. Afinal, trata-se do mesmo grupo que foi separado na década de 1960 (quando caminhavam por Goiás). Com a conquista da terra no Pará, em 1995, passaram a se reunir na aldeia em Jacundá, que fora transformada na *Tekoá Pyaú*. Já na Bolívia, além de produzir eventos, filmes, muitos livros e revistas, os intelectuais Guarani constituem organizações culturais e educacionais consolidadas: *Teko Guaraní*, CEPOG e Universidade Indígena.

Com o propósito Guarani de se tornarem protagonistas de um discurso sobre o que deve ou não ser selecionado como “cultura”, escolhem, intencionalmente, alguns elementos e rejeitam outros. Dentre os escolhidos, destacam-se: músicas dos corais, artesanato, pintura corporal, dança, certas comidas e, principalmente, uso regular da língua Guarani. Tais estratégias visam dar maior visibilidade aos Guarani, bem como inseri-los no âmbito de políticas de salvaguarda cultural.

Ao apresentar sua cultura aos não indígenas, os Guarani não expõem certos aspectos culturais (sem aspas), aproximando-se daquilo que mais adiante comentarei sobre: o conceito de etnicidade pública e etnicidade privada, desenvolvido pela antropóloga Sally Weaver (1984) para diferenciar identidades sociais de grupos em esferas públicas e privadas. Nesse sentido, no capítulo 5, veremos como os Guarani, no Brasil, apresentam suas identidades étnicas. Enquanto alguns aspectos são colocados em destaque, outros são escondidos, com suas concepções sobre parentesco, sua cosmologia que manifesta um universo superpovoado por deuses, espíritos, animais, plantas, humanos e donos. Assim, são impelidos a demonstrar performaticamente “sua cultura”, constituindo, assim, uma política da representação cultural praticada pelos Guarani diante de um público não indígena amplo.

¹⁹ Utilizo o termo “parente” com dois significados distintos. Quando grafado sem itálico, emprego no sentido do uso corrente da língua portuguesa, que define aquelas pessoas ligadas a outras por consanguinidade, afinidade ou adoção. Já *parente*, com itálico, refere-se ao sentido atribuído pelos meus interlocutores Guarani no Brasil, que utilizam para designar todas as pessoas indígenas, de qualquer etnia.

1.3 A OPÇÃO PELA ETNICIDADE

Neste primeiro capítulo, é importante comentar a opção pela etnicidade, conjunto de teorias centrais na análise da experiência etnográfica desta pesquisa. A reflexão sobre a atribuição de identidade indígena considera dimensões consoantes às situações sociais específicas de contato que, na maioria das vezes, relevam-se demasiadamente complexas. Buscando solução para esse impasse, muitos antropólogos recuperam elementos conceituais das teorias consagradas sobre grupo étnico de Max Weber.

Nessa abordagem, *grosso modo*, a etnicidade é um fenômeno social de caráter relacional que expressa as características comuns de um grupo de pessoas, proporcionando um sentimento de pertencimento, geralmente diferenciando-se de outros grupos em relação à língua, à origem e aos aspectos culturais. Contudo, Weber (1994) considera que isso não é suficiente. É necessário perceber a unidade de ação do grupo como resultado de uma unidade baseada em uma vontade política compartilhada.

Mais recente, o antropólogo norueguês Fredrik Barth (1998), conhecido pela sua abordagem crítica do conceito de etnicidade no âmbito da antropologia britânica da década de 1950, defende que o importante não é definir uma identidade étnica, mas, sim, a busca de elementos que conduzem ao fenômeno da manipulação dessa identidade. Com isso, o grupo étnico só é possível de ser concebido por meio de um repertório de categorias nativas elencadas pelos próprios agentes sociais. Assim, os trabalhos etnográficos são essenciais para compreender as identidades, relevando a especificidade desse fenômeno em determinado grupo social, época e contexto de interação.

Com isso, o objetivo não é criar modelos fixos (de rituais, parentesco etc.) para delimitar elementos que caracterizariam a identidade étnica. O que importa é elencar as categorias e práticas sociais que os constituem simbolicamente, sobretudo evidenciando as ações sociais que os envolvem e atualizam. Assim, realizar comparações analíticas entre diferentes grupos ou modelos definidos em etnografias anteriores para ponderar traços identitários perdidos (ou medir nível de aculturação) é dispensável. É inútil, sobretudo no caso Guarani, pois despreza as contínuas transformações, deslocamentos e compartilhamentos de territórios com diferentes grupos, processos que envolvem e constituem os povos indígenas.

Em seu livro “Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea” (1987), Fredrik Barth defende que as variações locais nas tradições configuram cosmologias específicas. Assim, ele se afasta do paradigma da cultura enquanto

corpo fixo de crença para percebê-la como produção local de determinadas pessoas ativas na criação e organização de uma representação social sobre sua cultura. Nesse entendimento, as interpretações individuais acabam sendo recursos para inovação de tradições, expressando variações culturais na criação de cosmologias em relação com processos mais amplos, cujas estruturas devem ser contextualizadas.

Embora as contribuições de Barth (1987) sejam sustentadas etnograficamente em áreas geográficas bem distintas daquelas trabalhadas nesta pesquisa (ele tomou como base pequenas comunidades Ok, em regiões montanhosas no interior da Nova Guiné), trata-se de uma perspectiva de etnicidade capaz de compreender especificidades culturais entre sociedades diferentes ou parecidas, porém culturalmente próximas ou distantes, como os dois casos apresentados nesta tese. Os Guarani na Bolívia e no Brasil compartilham aspectos da tradição cultural, linguísticos e histórias de negação por parte de seus Estados, no entanto, são diferenciados pelas sociedades nacionais e pelos Estados que os envolvem, pelo parentesco, pela academia, pela localização e pela variação linguística, mesmo que dentro do mesmo idioma.

Apesar de todas as diferenças e variações culturais existentes entre os Guarani na Bolívia e no Brasil, veremos que existem características em comum que nos permitem falar de um movimento Guarani transmoderno. Conforme Barth (1987), a tradição é um emaranhado de ideias e símbolos de diversas comunidades vinculadas pelo parentesco e que se mantêm em comunicação. Diante dessa complexidade, o importante é responder como o conhecimento sobre a tradição se produz e se difunde. Para isso, o antropólogo da etnicidade se detém na análise dos ritos Ok, elencando um modelo dos mecanismos por meio dos quais a variação cultural se constitui.

A partir da ideia de “guaranização”, existe uma predominância do Guarani em razão de sua centralidade na colonização e na academia, constituindo-se como uma cultura indígena privilegiada em referências e acervos com produtos de diferentes naturezas. Como consequência desse “inchaço” Guarani, nos termos de Barth (1987), podemos dizer que percebemos variações na tradição desse povo, isto é, *subtradições*. Para ele, em cada *subtradição*, existem padrões coerentes e que se mostram de fato sintonizados. Há expectativas sobre as organizações e os eventos, para que lutem a fim de construir uma visão cosmológica coerente e que tenha adesão.

Nesse sentido, foi importante considerar a abordagem de Barth (1987) sobre a dimensão performativa do ritual para analisar a produção cultural Guarani nos dois países. A partir da performance, possibilidades de composição de símbolos concretos são reveladas, o que proporciona situações sociais e sensações afetivas/emotivas²⁰ entre aqueles que participam.

Os símbolos concretos são aquelas imagens que os Guarani, na condição de intelectuais étnicos, produzem a partir de suas histórias de contato interétnico. São produtos do pensamento convertidos em um complexo de ideologias étnicas, seja no caso boliviano, em que a construção da *Nación Guaraní* se manifesta por meio de bandeiras, heróis e mitos como mecanismo de maior alcance político e autonomia em um Estado que se mostra mais aberto ao reconhecimento, porém com enormes dificuldades para implementar os direitos garantidos na nova Constituição Plurinacional Boliviana, seja no caso brasileiro, com a construção de uma cultura Guarani no Norte por meio de produções sobre a história da caminhada de seus antepassados durante quase todo o século XX, do Paraguai rumo a Belém do Pará. Assim, configuraram uma *oguatá* (“caminhada”) bem diferente daquelas já conhecidas sobre os Guarani-Mbya. Depois de uma dispersão, concentraram-se e fixaram-se na aldeia em Nova Jacundá e na terra indígena em Xambioá. Contam essa história a fim de fundamentar sua presença em uma região em que não são plenamente reconhecidos²¹.

A abordagem teórica desta tese é amparada no debate antropológico sobre etnicidade. Certamente, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira é uma das principais referências deste trabalho. Suas contribuições às ciências sociais são inúmeras e significativas. Na etnologia, é conhecido pela defesa dos povos indígenas e por criar um novo modelo teórico para a compreensão de problemas inéditos nas ciências sociais; a exemplo, as transformações

²⁰ Lembro-me de um momento na casa cerimonial (*opy*), na aldeia em Nova Jacundá, na noite do dia 21 de junho de 2019, durante a abertura do “III Encontro Cultural da Escola Indígena Guarani *Karai Guaxu*”. Ivan e Edvan proferiram falas profundamente emocionados, sensíveis àquela situação em que relembavam o empenho dos antepassados na luta pela terra e comovidos com a fala de Maria Regina, anterior à deles, que, no idioma Guarani, contou resumidamente a trajetória das famílias dos xamãs Kênio, de seu filho Manoel Rodrigues e de seus descendentes. Durante a rota, estabeleceram vínculos constituindo territórios Guarani, principalmente: na aldeia em Nova Jacundá (PA), na terra indígena Mãe Maria dos Gavião Parkatejê (PA), na terra indígena Xambioá (Santa Fé do Araguaia – TO), na terra indígena Xerente (Tocantínia – TO), na cidade de Cocalinho (MT) e nas cidades de Goiânia, Marabá, Palmas e Santa Inês, entre os Gajajara. Na ocasião mencionada, Ivan comentou, extremamente comovido, com lágrimas nos olhos, que nunca havia pisado em uma *opy*.

²¹ No Tocantins, os Guarani não são reconhecidos como povos indígenas desse estado, pois não possuem uma terra indígena no nome da etnia e, também, por conta de sua presença mais recente. O poder público e os meios de comunicação no Tocantins, de modo geral, reconhecem apenas os Apinajé, os Avá-Canoeiros, os Akwê Xerente, os Iny (Javaé), os Iny (Karajá), os Iny (Xambioá), os Krahô e os Krahô-Canela como povos indígenas do recém-criado estado. Deve-se registrar que, no Tocantins, há Pankararu concentrados no município de Gurupi, oriundos do Nordeste, a partir da década de 1960 – assim como muitas outras pessoas dessa região. Os Pankararu também não considerados pelo poder estadual em suas políticas públicas (<https://central3.to.gov.br/arquivo/274586/>).

ocorridas no contato interétnico entre indígenas e brancos. Internacionalmente conhecido por seus estudos sobre etnologia indígena, relações interétnicas, identidade e etnicidade nas Américas, Cardoso de Oliveira trabalhou em diversas universidades nacionais e estrangeiras conceituadas.

Para além de sua relevância teórica, o antropólogo atuou intensamente na construção e no fortalecimento institucional da antropologia como disciplina no Brasil, em especial, em Brasília. Cardoso de Oliveira foi responsável pela criação do mestrado em antropologia da Universidade de Brasília (UnB), em 1973; da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 1968; e da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em 1971. Em 1995, retornou à UnB como professor visitante do Ceppac, onde trabalhou notavelmente até sua morte, em 2006. No CEPPAC/ELA, tornou-se referência central na formação de meu arcabouço teórico enquanto estudante de um programa de pós-graduação de caráter latino-americanista e comparativista.

Para compreendermos os sentidos da intelectualidade Guarani em construir representações sobre si próprios para demarcar uma identidade política contemporânea, faz-se necessário adentrar nas teorias da etnicidade e identidade étnica como ideologia. Inicialmente, recorreremos ao antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006), em seu tratamento teórico que evidencia a identidade étnica e a etnicidade como um caso particular de ideologia baseado nas diferenças. Nesta tese, consideramos que as produções intelectuais Guarani refletem suas ideologias étnicas.

Além do aspecto ideológico, outro ponto importante condensado na teoria de Cardoso de Oliveira (2006) é que a identidade étnica apresenta caráter minoritário, isto é, seus portadores pertencem a grupos minoritários históricos ou atuais, em oposição a uma identidade majoritária, geralmente vinculada a grupos dominantes aparelhados no Estado. Em esfera mais ampla, na estrutura social, estes grupos diversos – minoritários ou majoritários – constituíram um sistema social de dominação pautado pelo conflito interétnico ou pela *fricção interétnica*. Isso permitiu-me concluir que a produção do conhecimento Guarani atual só é possível em relação ao outro, não é um discurso isolado e inócuo.

Nesse sentido, a etnia é produtora de relações assimétricas entre dois ou mais grupos culturais, em um sistema social marcado pela dominação, o que pressupõe a existência de “ideologias de caráter etnocêntrico”. Assim, Cardoso de Oliveira (2000) compreende a identidade étnica como “representação coletiva” de certo grupo cultural inserido em situação

de contato. Portanto, identidades e categorias étnicas são representações coletivas construídas em contextos sociais de contato interétnico.

A identidade étnica afirma-se a partir de postura etnocêntrica em relação ao outro (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Trata-se de um conceito que é pautado em uma noção de si mesmo, dentro de determinada situação e/ou contexto. Logo, esta pesquisa foi pensada por meio da consciência das *situações sociais* orientadas por valores, que configuram a *ideologia* étnica. Desse modo, envolvida com os produtos culturais Guarani, como, por exemplo, as linguagens simbólicas dos agentes, esta tese demonstra como as *ideologias étnicas* os fazem diferentes entre si e, ao mesmo tempo, permitem que se identifiquem reciprocamente.

Em um debate internacionalista, em termos de Estado, e intercultural, considerando a perspectiva indígena, nos interessa saber mais sobre os processos que controlam e condicionam as identidades de grupo e nação e os limites da cultura. Assim, procuro sustentar uma abordagem tanto reflexiva quanto política, o que requer novas análises críticas sobre as práticas do poder global.

Nesse sentido, autores da antropologia pós-moderna, como o estadunidense George Marcus (1991), defendem uma nova história mundial, longe de uma perspectiva evolucionista dos sistemas mundiais. Para Marcus (1991), em particular, é necessário construir uma história mundial que promova um compartilhamento constante e tenso, permitindo a integração de forças globais com forças de autonomia local, em suma, uma articulação “global x local” mais justa. A partir dessa perspectiva etnográfica crítica, valorizei os anseios políticos locais e particulares de meus interlocutores, articulando academicamente esforços para definir os termos da participação autônoma diante de forças globais.

Procurei entender a etnicidade Guarani não só por meio da ampla bibliografia antropológica sobre eles, mas também os reconhecendo como intelectuais e dialogando com suas produções. Paradigmaticamente, as etnografias sobre os Guarani fundamentam sua etnicidade nos fatores mais evidentes desse fenômeno: a língua, a religião, a história e a origem. No entanto, o que importa, nesta tese, é uma etnicidade “nativa” atualizada que, através do pensamento dialógico intelectualizado desse povo no Sudeste da Bolívia e no Norte do Brasil, revele elaborações próprias do contato e dos conflitos com os não indígenas. Cabe destacar também que a análise dessa etnicidade, produzida pelos próprios indígenas, assume um caráter de descolonização epistêmica.

Assim, espero ampliar a reflexão sobre as consequências de novas condições sociais entre os indígenas no papel de intelectuais: a mobilidade e o acesso aos meios de comunicação de massa, ao mercado e à educação. Para isso, sem dúvida, os dois casos etnográficos estudados nesta tese são significativamente ricos, pois reposicionam a discussão da etnicidade Guarani a patamares mais elevados. Essa projeção é incrementada por meio do compartilhamento de experiências intelectuais desse povo espalhado geograficamente, mas que, atualmente, conta com facilidades de comunicação para mobilização mais ampla. Assim, neste trabalho, procuro fomentar uma ponte intelectual entre lideranças Guarani na Bolívia e no Brasil.

Veremos que, diante da condição étnica Guarani comum, contudo fragmentada por diferentes contextos estatais, os intelectuais indígenas adéquam suas produções às particularidades da academia e dos meios de comunicação de seus diferentes países. Assim, os intelectuais Guarani passam a exprimir e conciliar elementos das sociedades (pluri)nacionais estatais.

Pensando em uma estratégia que permita alcançar maior representatividade e reconhecimento, faz-se necessário esclarecer sobre as profundas transformações que as forças estatais impuseram aos indígenas. Além do mais, por parte de meus interlocutores, há sempre um desejo de (re)encontro, pelo menos político e intelectual, do povo Guarani. Assim, espero que este trabalho contribua de alguma forma para o intercâmbio de conhecimento entre e com o povo Guarani espalhado em diversos pontos da América do Sul.

Em consonância com a exposição anterior sobre etnicidade, o professor Críthian Teófilo da Silva (2005), em seu estudo sobre “identificação étnica”, alerta para o fato de não caber à antropologia e aos antropólogos realizá-la, mas, sim, construir um conhecimento acerca da “identificação étnica” como um processo social e político que elenca estratégias de diferenciação e sustentação de fronteiras entre pessoas e grupos sociais específicos. Essas estratégias podem ser compreendidas por meio de “arenas de discursos”, nos termos de Sylvia Caiuby Novaes, mencionada por Silva (2005), para nos lembrar que as identidades são evocadas no plano discursivo, possibilitando a constituição e enunciação de um *nós* coletivo. Essa antropóloga, em seu livro “Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros” (1993), aborda as representações indígenas construídas a partir do modo como imagina ser percebido pelos outros. Assim, utilizo essa metáfora do jogo de espelhos para analisar alguns produtos de meus interlocutores. Em especial, no capítulo 4, quando trato do filme *Yvy Maraey*.

Retomando o texto de Silva (2005, p. 11), esse autor emprega “arenas de discursos” para compreender “a competição e impacto específico que as expressões oficiais parecem exercer sobre o horizonte discursivo e simbólico dos indígenas em nível local”. Essa abordagem metodológica possibilitou entender os sentidos Guarani sobre os usos das categorias analíticas da academia. Na Bolívia, a produção intelectual é enunciada em termos nacionalistas e, no caso brasileiro, a partir de grupo étnico minoritário em uma região com poucos *parentes*.

Segundo Teófilo da Silva (2005), o discurso “indigenista” ressignifica os esquemas de distribuição de poder elaborados por diversos agentes políticos que compõem o local etnográfico, uma vez que esses discursos têm fortes influências, já que são considerados “oficiais”. Todavia, refratam outros sentidos, gerando uma verdadeira polissemia de uma cultura de resistência. Assim, a compreensão das produções intelectuais dos indígenas sobre si mesmos considerou os valores prescritos nos discursos das agências indigenistas, aspectos de fora do mundo indígena. Com isso, esta tese mostra como no caso de dois coletivos Guarani o universo semântico indigenista influi a intelectualidade Guarani na reelaboração de “culturas Guarani”.

Nesse sentido, em seu texto sobre a autorrepresentação indígena na escrita etnográfica, Silva (2008) comenta sobre a necessidade de os antropólogos reconhecerem os conteúdos de seus interlocutores nativos na construção das etnografias. Para isso, defende a intertextualidade etnográfica enquanto processo dialógico fundamental para a configuração de novas formas de enunciação da etnicidade, em especial, da indianidade. Para o autor, trata-se de

[...] enfatizar não somente o modo como etnógrafos representamos os outros nos textos que escrevemos ou como nós nos percebemos nesse processo de apreensão/representação da diferença cultural alheia, mas, também, e principalmente, indagar quanto a antropologia, os antropólogos e suas técnicas são pensados e utilizados pelos nativos (indígenas ou não) para se expressarem em sua singularidade para platéias restritas ou mais amplas, próximas ou distantes, presentes ou futuras, do ponto de vista dos nativos. Trata-se de refletir sobre a intertextualidade do encontro etnográfico como uma espécie de interculturalidade. (SILVA, 2008, p. 88)

A imensidão do acervo documental sobre os Guarani certamente colabora para o argumento de que estes se fazem pensamento, cultura e língua particular na transmodernidade. Há instituições de ensino e pesquisa que os trabalham intensamente, tratando de diferentes comunidades mediante abordagens diversas e destacando distintos aspectos. Geralmente, isso confere certa familiaridade aos antropólogos que vão pesquisar entre os Guarani e não junto a outros povos com menos acervo bibliográfico. Nesse sentido, atualmente, mais que no passado, não cabe aos estudos indigenistas a ambição da alteridade a qualquer custo, mas, sim, o diálogo

simétrico com seus interlocutores, enfatizando as próprias percepções indígenas sobre seus processos históricos.

O horizonte de uma antropologia pós-exótica já foi aberto, e hoje é necessária uma interlocução com os indígenas para construir e firmar parcerias e colaborações de interesse dos próprios indígenas. Evidentemente, a academia ainda não dispõe de muitos recursos para tal, mas há possibilidades concretas de atuação por meio de escolas indígenas, organizações políticas, cooperativas e postos de saúde e da reorientação metodológica da própria pesquisa de campo a favor da colaboração. Com isso, criam-se redes de trabalho entre profissionais indígenas e acadêmicos não indígenas, possibilitando projetos interculturais e reconhecimento da autoria indígena. Nesse sentido, nesta tese, ao apresentar a produção intelectual Guarani, optei por uma postura semelhante ao ofício do curador.

Essa analogia ao trabalho de curador é uma tentativa de estranhamento do tratamento arbitrário consolidado na abordagem etnográfica com povos indígenas. Atentos ao debate de desconstrução da autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2002), não podemos encarar as falas dos interlocutores como meros dados primários. Ao contrário, devemos reconhecer a autoria, a trajetória, as ideias e as obras desses agentes indígenas, assumindo-os como intelectuais, a fim de estabelecer relações menos desiguais. Inclusive, nesta pesquisa, eu me permiti romper com as normas acadêmicas de formas de diferenciação da citação direta da oralidade de interlocutores, apresentando-as formatadas da mesma maneira que as citações extraídas da literatura: sem itálico e mesmo tamanho de fonte. Mesmo que ínfima, essa postura já é um primeiro passo para construirmos uma relação mais simétrica, pelo menos entre pesquisadores não indígenas e indígenas no papel de intelectuais de sua cultura e história.

Ao final, depois de apresentar a experiência etnográfica, a título de conclusão, esboço o que poderíamos chamar de uma etnicidade Guarani transmoderna, identificável nas duas produções intelectuais estudadas. Essa proposta se aproxima da ideia de Cardoso de Oliveira sobre ideologia étnica catalã, presente em seu artigo intitulado “Identidade catalã e ideologia étnica: pensamento antropológico e etnização” (2006). Nessa publicação, o antropólogo diferencia o “pensamento antropológico” como etnização e como ciência. De acordo com ele, o primeiro sentido:

[...] Remete à concepção de Homem catalão, concepção essa quase uma representação coletiva, manifesta no entendimento popular de “ser catalão” e concretizada na formulação da identidade (étnica) catalã pela intelectualidade do final do século XIX, e princípios do século XX; outro sentido é aquele que envolve todo o processo de cientificação desse pensamento através de seu percurso do folclore à antropologia, esta última enquanto disciplina de propósitos claramente científicos. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 118)

Em certo sentido, inspirada em Cardoso de Oliveira (2006), esta tese pretendeu compreender o “pensamento antropológico” Guarani enquanto pensamento etnicizador. Isto é, o “ser Guarani” emanado do entendimento de meus interlocutores como intelectuais étnicos que passam a objetivar sua “cultura” a partir do fim do século XX. Também considera os sentidos do processo de intelectualização intercultural indígena: a formação na educação ocidental e o uso de conceitos ocidentais e de meios de comunicação em massa como agentes que mediam representações de suas culturas.

Com isso, como propõe Cardoso de Oliveira (2006), esta pesquisa se inscreve no mundo de representações que os próprios intelectuais Guarani elaboram sobre si mesmos ao longo de, pelo menos, duas décadas. Em última instância, trata-se de um estudo etnográfico dos agentes produtores de consensos culturais e políticas educativas.

Considerando que as ideias em torno de nação e nacionalismo são impulsionadoras do universalismo, estas acabam se tornando a última esfera de configuração de unidade política, em termos de autonomia, que podem ser reconhecidas globalmente. É certo que essa formação política, em grande medida, se revela no Estado, no entanto, o que importa realmente é a consolidação de políticas autonômicas.

Como no caso da Catalunha pesquisado por Cardoso de Oliveira (2006), os povos que almejam estabelecer os direitos de nacionalidade em termos autonômicos não precisam se separar dos outros povos que com eles compartilham história. Do mesmo modo, há aqueles povos que não se expressam em termos propriamente nacionalistas, pois não há terreno para tal. No entanto, a partir de outras categorias que denotam unidade política, lutam por condições de emancipação sociocultural, como é o caso dos Guarani no Norte do Brasil, que se reconhecem enquanto etnia, porém reivindicam maior autonomia.

Cardoso de Oliveira (2006) aponta que a ideologia étnica da catalanidade é fundamentada em uma dupla dimensão. Por um lado, a Catalunha desfruta de um regime autonômico, por outro, pode ser oprimida e dependente dos espanhóis. Assim, há uma contradição que estrutura a ideologia catalã, de acordo com o contexto interétnico de estruturação da identidade, constituindo-se na ambiguidade de sua dupla condição: a de

membro de uma “sociedade anfitriã” – outros povos imigrantes – e a de “povo hóspede” do Estado espanhol, dominado pelos castelhanos.

Por último, trabalhar com as expressões da etnicidade Guarani em esfera mais ampla se justifica também porque estas nos permitem uma reflexão crítica acerca dos diferentes estilos de fazer antropologia entre os Guarani, frequentemente marcados ora por certo particularismo metodológico, como se a etnicidade e a trajetória dos indígenas fossem definidas essencialmente em âmbito local, ora por certa exotização, como se a etnicidade fosse resultante de estratégias implementadas pelos Estados sobre esses povos, desconsiderando as forças globais e a longa duração da diáspora Guarani na produção de sentidos para sua autodeterminação.

1.4 A ABORDAGEM DE ELUCIDAÇÕES RECÍPROCAS

Para Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 206), a comparação é um dos raciocínios genéricos do pensamento humano, no entanto, sua particularidade nas ciências está no papel que desempenha no estudo sistemático e rigoroso de similaridades e diferenças para testar hipóteses ou chegar a princípios mais gerais sobre o desenvolvimento societário. Dentre as múltiplas possibilidades de comparação apresentadas pelo antropólogo, o processo de *elucidação recíproca* configurou um mecanismo metodológico proveitoso nesta tese. Essa perspectiva, comparada por meio de um estudo metódico entre as convergências e divergências, contribui exatamente para essa mútua compreensão dos elementos investigados, quando confrontados entre si.

Nessa ótica, o uso da comparação ocorre tanto na abordagem das características internas de cada intelectualidade Guarani, no contexto nacional da Bolívia e do Brasil, quanto no enfoque da inserção desses dois casos no mundo e na cultura ocidental, conforme as categorias de espaço e tempo elaboradas por suas culturas ao longo de séculos de convívio com ambas sociedades nacionais, dentre outras sociedades coloniais do passado.

Nesse sentido, uma das conclusões da comparação feita nesta tese diz respeito à pluralidade histórico-cultural presente nos dois coletivos intelectuais Guarani. Todavia, essa pluralidade reflete singularidades em relação ao mundo externo mais amplo. Isto é, a heterogeneidade interna presente em cada caso enuncia, também, as diferenças em relação aos outros.

Assim, o enfoque comparativo de elucidações recíprocas elaborado por Cardoso de Oliveira (2006), em diálogo com a teoria Guarani dos opostos complementares (ORTIZ, 2015), qualificou a questão levantada nesta tese sobre quem são e o que pensam os intelectuais Guarani sobre seu povo e como comunicam esse saber aos não indígenas. Com isso, obviamente, ampliamos versões acerca do passado desse povo, contestando o próprio entendimento da história, que, na modernidade, se assume completamente simétrica e eurocentrada.

Como já mencionei, nem todos Guarani são objeto de reflexões nesta tese, mas um grupo concreto, constituído por aqueles que, por diversos motivos, têm consciência etnopolítica do seu ser enquanto Guarani. Como nas sociedades ocidentais, trata-se de um grupo bastante reduzido. Os intelectuais deste trabalho, em seus territórios, convivem não só com diferentes etnias, línguas, dialetos, histórias e símbolos, “mas também com vários níveis históricos” (PAZ, 2014, p. 15). Para pensar isso no mundo Guarani, considero trechos do profícuo estudo de Octavio Paz sobre o *Pachuco*, apresentado em seu livro “O labirinto da solidão”:

Há quem viva antes da história; outros, como os otomis, deslocados por sucessivas invasões, à margem dela. E, sem chegar a tais extremos, várias épocas se enfrentam, se ignoram ou se entredevoram sobre a mesma terra ou separadas por poucos quilômetros”. (PAZ, 2014, p. 15)

Portanto, esta tese procura encontrar sentidos particulares e compartilhados dos processos históricos Guarani, cujas representações são trabalhadas por seus intelectuais em situações interétnicas particulares no Brasil e na Bolívia. Por meio da comparação, mostro que as noções de *ñandereko* e de *Yvy Maraey* são produções culturais como expressão ideológica de reconstrução de um passado soterrado pela dominação colonial. A relação entre o passado e essa dominação, em cada coletivo intelectual, é expressada de diversas formas, permitindo notar coincidências entre produções culturais elaboradas em situações, espaços e tempos distintos.

No exercício de interpretação da produção de meus interlocutores, encontrei nos escritos de Ortiz o uso da comparação voltada a criar opostos que se complementam. A comparação e a complementariedade permitem aos Guarani pensar aspectos típicos de um e do outro meio. Para eles, esses aspectos são, ao mesmo tempo, divergentes e convergentes. Divergentes porque elucidam os sentidos da diferença indígena em relação aos *karai*, e convergentes porque absorvem símbolos e linguagem tipicamente ocidentais.

Esse enfoque comparativo presente nas produções intelectuais propicia uma elucidação recíproca de múltiplos horizontes semânticos²² que norteiam a construção da etnicidade entre Guarani no papel de intelectuais na Bolívia e no Brasil. Assim, o exercício intelectual Guarani de construir representações que os elevem politicamente é sustentado pela experiência pessoal desses autores e pelo seu diálogo com a academia e com outras culturas de modo geral. A compreensão nativa sobre etnicidade está atravessada pela ideia de ancestralidade, que, a partir de dado momento, se vê subordinada a um sistema societário mais amplo, resultante da *fricção interétnica*.

A abordagem da elucidação recíproca, em confluência com a teoria Guarani empregada nesta tese (o que Rappaport designa como coteorização na pesquisa colaborativa), revela a predominância de uma percepção quase matricial na produção intelectual estudada. Nessa matriz, as colunas representam as categorias tempo, espaço, cultura e conhecimento, que se decompõem em outros eixos: “Guarani x *karai*”; “tradicional x ocidental”; “fora x dentro”; “aliados x inimigos”.

Essas elaborações intelectuais indígenas expressam categorias nativas empreendidas pelos autores, cujas conexões são resolvidas em seus textos, discursos e situações sociais específicas. Ainda que questionados quanto à originalidade dos elementos culturais, ao apresentar interpretações de si mesmos, o que importa são as criações inovadoras que qualificam esses autores. Nesse sentido, em consonância com Octavio Paz (2004, p. 14), o que distingue cada povo em um universo bem diverso, mergulhado em suas realidades, não “é a originalidade sempre duvidosa do nosso caráter – fruto, talvez, das circunstâncias sempre mutáveis –, mas a originalidade das nossas criações. As interpretações Guarani sobre si mesmos reforçam politicamente suas diferenças diante de outros povos nas Américas.

No âmbito das metodologias de natureza mais qualitativa, a abordagem comparada de elucidação recíproca, em seu processo de exame mútuo, não tem, como veremos, a pretensão de quantificar totalmente o universo investigado, nem mesmo buscar correspondências exatas ou as mesmas proporções com enquadramento análogo. Nesse sentido, esta tese se afasta de uma visão comparativa equivocada que deixa hierarquizar os casos estudados ou fazer juízo de

²² Nesse sentido, Gadamer (2003, p. 43), inspirado em Hegel, cunha a expressão “fusão de horizontes” para se referir ao fato de “reconhecer no estranho o próprio e torná-lo familiar, [...] cujo ser não é senão o retorno a si mesmo a partir do ser outro”. Assim, em si, a interação com o diferente, seu reconhecimento, resulta colocar-se na condição do outro, ou seja, a superação da posição egocêntrica da perspectiva da própria interpretação e sua reelaboração ao considerar o ponto de vista do outro.

valor em relação a suas criações. Com isso, evitam-se tipologias lineares ou evolucionistas de um processo comum.

Ainda com relação à abordagem comparativa adotada para organizar o material empírico produzido durante a pesquisa colaborativa com os Guarani, além de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), as leituras de Frederick Barth (2000) sobre a comparação no âmbito da antropologia orientaram o tratamento da experiência etnográfica nesta tese. O antropólogo norueguês defende a comparação analítica de casos específicos, com atenção especial para os dados empíricos. A proposta de Barth (2000) está inserida na discussão mais ampla sobre a utilização do contraste e da semelhança no método comparativo. De modo geral, o contraste de contextos é uma ferramenta da metodologia comparativa que realça as características singulares de cada caso. Ao comparar cada unidade sistêmica, apostamos no destaque das particularidades de cada caso estudado.

Barth (2000) utiliza a análise comparativa para evidenciar a percepção das estruturas sociais. Com isso, não quer necessariamente a busca – no contraste de contextos – de leis socioculturais de desenvolvimento de dado fenômeno social. O autor mostra-se mais ponderado em relação a esse tipo de ambição macroteórica, porque reconhece que as nações são sistemas sociais culturalmente heterogêneos. Para Barth (2000), raros sistemas sociais (por exemplo, as nações) se ajustam às definições universais, sendo provável considerar exceções à regra. Esse teórico estudou antropologia na Escola de Chicago, nos Estados Unidos, a partir de onde passou a defender que os sistemas sociais são não estáticos e que possuem acentuada dimensão conflitiva. Ainda, o antropólogo norueguês foi fortemente influenciado por Edmund Leach, que criticou ferrenhamente a ideia da estrutura social em um estado de equilíbrio estático.

De acordo com Barth (2000), quanto mais aprofundarmos na dimensão empírica da investigação, mais notamos que as fronteiras sociais são construções parciais no espaço e no tempo²³, já que as sociedades concretas estão sempre em constante transformação. Daí o pesquisador deve ressaltar, em cada domínio intersocietário investigado, *campos de variabilidade* ou *diferentes dimensões de variação* dos fenômenos sociais. Assim, em termos de análise, podemos dizer que a comparação se efetiva a partir dos “campos de variação”. Podemos dizer que a metodologia comparativa pretende dar conta, simultaneamente, do compartilhado e do não compartilhado de experiências culturais em contextos específicos.

²³ Nota-se o quanto essa ideia se aproxima do conceito de grupos étnicos apresentado pelo autor em “Grupos étnicos e suas fronteiras” (BARTH, 1998).

Nesse sentido, os critérios de comparabilidade dos elementos etnográficos dos dois grupos de intelectuais Guarani foram construídos ao longo da pesquisa, sobretudo durante as viagens de trabalhos de campo e a escrita da tese. Assim, somente após uma redação provisória dos capítulos etnográficos, consegui vislumbrar as categorias nativas que serviriam de critérios para verificar possíveis coincidências, semelhanças e divergências entre trajetórias, produções e situações sociais. De forma que, depois da análise do material etnográfico, passei a contemplar principalmente as noções de *Yvy Maraey* e *ñandereko*, a forma de expressão do movimento intelectual e etapas do processo de intelectualização de meus interlocutores como pontos em comum nos dois países. Assim, com a comparação desses elementos entre os dois coletivos intelectuais, percebi fortes conexões, convergindo para o que denomino de pensamento Guarani em tempos transmodernos e sustentado em modalidades de consciência.

Dentre as descontinuidades entre os Guarani das duas partes, ao final desta pesquisa, considero as distintas relações de reconhecimento que eles mantêm com seus respectivos Estados. O processo de reconhecimento Guarani na Bolívia parece mais consolidado do que no Brasil, assim como no primeiro país o grau de autonomia indígena frente ao Estado é maior. A nova Constituição da Bolívia reconhece o caráter plurinacional e intercultural do Estado, bem como de suas instituições, possibilitando, por exemplo, a construção de autonomias indígenas com sistemas políticos e jurídicos próprios. Atualmente, na Bolívia, os indígenas são reconhecidos como nações que, juntas, compõem o Estado Plurinacional.

Por outro lado, no Brasil, os povos indígenas são minorias étnicas. Esse país, historicamente, procurou integrar os indígenas como trabalhadores nacionais, negando sua existência. Assim, no Brasil, os indígenas configuram-se como etnias, isto é, como minorias étnicas com frágil conjectura para ocupar espaços políticos relativamente autônomos diante do Estado.

Nesta tese, discuto, ao final, que há diferenças entre conclusões de estudos antropológicos realizados nos diferentes países da região Guarani – no caso, Bolívia e Brasil como foco comparativo. No entanto, essas distâncias parecem mais relacionadas aos estilos acadêmicos e às políticas públicas dos diferentes países aos quais estão submetidos do que propriamente às percepções étnicas dessa intelectualidade. Vejamos a seguir como a antropologia tem sistematizado informações e representações sobre os Guarani. Isso será feito de modo a apresentarmos os contrastes atualmente existentes no pensamento Guarani, do ponto de vista dos “Guarani de papel” e de suas autorrepresentações.

CAPÍTULO 2: OS GUARANI SOB A PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Neste capítulo, por meio de uma análise da literatura antropológica sobre os povos falantes do Guarani na Bolívia e no Brasil, pretende-se indicar como e em que direções seus aspectos culturais foram transformados em padrões interpretativos das comunidades Guarani. Aqui, exploro as considerações mais importantes da academia sobre temas relacionados ao material etnográfico a ser apresentado.

Optei por começar apresentando brevemente cada um dos subgrupos étnicos Guarani comparados nesta tese. Na sequência, abordo aspectos da cultura Guarani genérica, consagrada na literatura antropológica, o que contempla paradigmas das etnografias desse povo em relação aos temas que são de nosso interesse nesta pesquisa: seu modo de ser, sua “cultura”, cosmologia, filosofia e fronteiras – os limites próprios dos Guarani e suas relações com as fronteiras estatais que os envolvem.

Para tanto, realizei uma revisão de literatura para configurar o que alguns etnólogos dos Guarani denominam de “Guarani de papel” (MELIÁ, 2004, p. 176). Dito de outro modo, quando os pesquisadores se restringem aos limites dos textos, sem considerar a interlocução direta com os próprios Guarani. Em um universo paralelo, o vasto acervo documental sobre os povos dessa língua é esmiuçado sob diferentes perspectivas disciplinares ocidentais, tratando-se de um trabalho realizado apenas no “escritório”. Esta tese não se insere nesse tipo, pelo contrário, trata-se de evidenciar o povo Guarani em “carne e osso”, a partir de suas próprias definições, e como se relacionam com esse “Guarani imaginário” da academia.

A ideia do “Guarani de papel” nos faz lembrar como o conjunto de bens, conteúdos, símbolos, documentos e bibliografia variada sobre os Guarani é gigantesco, daí a necessidade de delimitar, para os propósitos desta tese, a dimensão desse Guarani. Para isso, concentrei-me na literatura etnológica existente sobre as aldeias Guarani de origem dos meus interlocutores. Isso, contudo, não dispensa os estudos sobre os outros povos indígenas falantes da língua Guarani, para uma caracterização mais geral em termos históricos, geográficos, linguísticos e etnológicos.

2.1 A DIVERSIDADE GUARANI: OS SUBGRUPOS ÉTNICOS

Na linguística, Guarani (ou Tupi-Guarani) nomeia uma importante família linguística da América do Sul, e essa é uma parcela do grande “tronco” linguístico Tupi. Nesse sentido, Guarani é uma categoria genérica que designa todas as etnias falantes desse idioma. Todavia, existem diferentes subdenominações (ou parcialidades) Guarani. Dentre essas subdenominações (ou parcialidades), há diferenças significativas, relativas não somente aos costumes, às particularidades linguísticas e aos rituais, mas, também, às alianças que desenvolveram (ou não) com segmentos da colonização – por exemplo, com os jesuítas. No entanto, podemos dizer que existem unidades agregadoras, que interagem, mas não se misturam. No interior de uma mesma parcialidade étnica, há também diferenciações, que têm relação com outros aspectos: gênero, liderança, economia etc.

Assim como o imperativo dos limites estatais e do avanço das fronteiras da agropecuária, as discussões acerca da classificação dos Guarani também se intensificam. Diante de disputas fundiárias, alguns relatórios antropológicos fundamentam a ocupação territorial indígena por meio da nomeação e da identificação de pertencimento a uma comunidade com história comum à da localidade. As subdivisões (ou as parcialidades) dos povos falantes do Guarani foram constituídas, a partir do século XVI, por exploradores, viajantes, cronistas e, posteriormente, por historiadores. No século XX, linguistas e etnógrafos passaram a se interessar pela língua, pelos rituais e pelo parentesco em determinadas aldeias ou comunidades. Assim, o pleito territorial é um importante aspecto no âmbito do agrupamento e da nomeação de diferentes subgrupos Guarani.

Atualmente, esses indígenas são compelidos a lidar com essas classificações. Contudo, etnólogos importantes comentam que os Guarani não se preocupam com essas classificações. Veremos adiante que alguns de meus interlocutores Mbya, por exemplo, afirmam que, quando jovens, não sabiam a qual povo pertenciam, conheciam pouco de sua história e parentesco. No entanto, com a intelectualização em relação à sua cultura, por meio de documentários e da leitura de livros e artigos acadêmicos sobre sua etnia, começaram a se apropriar dessas classificações, a fim de construir um autoconhecimento coletivo a respeito da história de sua família extensa, do possível ponto de partida e rota da migração do grupo ao Norte, dos direitos garantidos em relação à terra etc.

2.1.1 Os Chiriguano

As primeiras referências sobre os Chiriguano foram os viajantes etnógrafos do começo do século XX, Erland Herbert Nordenskiöld e Alfred Métraux; os etnólogos que chegaram em busca do tema da filiação Tupi-Guarani, Branislava Susnik e Georg Grünberg; e os sacerdotes católicos com perspectivas desenvolvimentistas, o franciscano Lorenzo Calzavarini e os jesuítas Francisco Pifarré, Xavier Albó Corrons e Bartomeu Melià, sendo este último o responsável por sintetizar os aspectos religiosos e paraguaios. Mais recentemente, na década de 1990, contamos com a etno-historiadora francesa Isabelle Combès, com destaque para sua revisão crítica sobre a formação do povo Chiriguano.

Chiriguano é um termo pelo qual os espanhóis denominavam os Avá-Guarani, não se tratando, então, de uma autodenominação. Ele passou a ser empregado na literatura antropológica e histórica. Possivelmente²⁴, é a forma castelhanizada do termo depreciativo utilizado pelos povos de fala quéchua para se referir aos Guarani do Chaco. Segundo Combès (2005b), a Chiriguanía se caracteriza por ser um espaço de lutas violentas constantes entre os diferentes povos Avá e de alianças com os estrangeiros, como tobas, maticos, *karai* e missionários jesuítas (séculos XVII e XVIII) e franciscanos (séculos XVIII e XX). Estudiosos dessa região etnográfica estão de acordo que três subgrupos atualmente são remanescentes dos Chiriguano: os Avá, os Simba e os Ioseño, grupos étnicos reconhecidos pela Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) como constituidores da *Nación Guaraní*.

A história da constituição dos Chiriguano considera que diversos grupos Guarani migraram da margem esquerda do rio Paraguai para a região do Chaco, fixando-se nas encostas dos Andes. Ondas migratórias Guarani realizaram uma grande empreitada ao romper o inóspito e árido Chaco. O antropólogo Francisco Pifarré comenta que, já no século XV, havia entre os Guarani “un puente de comunicación entre Paraguay-Brasil y la Cordillera, como consta por documentos españoles” (PIFARRÉ, 2015, p. 24).

De acordo com Melià (2006), essas migrações possivelmente ocorreram em razão do xamanismo característico desse povo, isto é, práticas culturais que impulsionavam grupos em busca da *Yvy Maraey*. Outra explicação para esses deslocamentos tem a ver com a conhecida dimensão guerreira dos Guarani, que é a busca da imortalidade por meio dos enfrentamentos bélicos que os impunham à expansão.

²⁴ No capítulo 4 desta tese, veremos que Combès e Villar (2007) rejeitam essa ideia.

Os Guarani, nesse novo território, acabaram por dominar os Arawak – que já habitavam a região –, apoderando-se de suas mulheres. Assim, os Chiriguano, povo mestiço, constituíram seu território e, por séculos, resistiram às invasões incas, aos colonizadores espanhóis e à sociedade nacional boliviana. No entanto, em 1892, depois de vários enfrentamentos contra as forças nacionais, os Chiriguano foram massacrados em Kuruyuki, o que, por pouco, não resultou em genocídio. Com essa história particular, os Chiriguano, enquanto Guarani, se distanciaram de um ancestral compartilhado com os Guarani antigos e os Mbya.

Apesar do enfraquecimento como povo a partir do final do século XIX, os Chiriguano emergem etnicamente como Guarani no contexto de reconhecimento internacional dos povos indígenas, estabelecendo, então, suas próprias organizações políticas e educativas. Tem a APG como principal instituição política nacional Guarani na Bolívia (aprofundarei a história mais recente desse povo no capítulo 4, no qual abordo a *Nación Guaraní*).

Os usos desses etnônimos são controversos, e eles estão intimamente relacionados. Na Bolívia, os Avá-Guarani também aparecem em registros como Chiriguano, talvez o mais comum na bibliografia antropológica, pois assim os espanhóis os denominavam. Trata-se de um povo falante do Guarani, proveniente da região do médio rio Paraná e da costa Atlântica, que passou a ocupar a parte oriental desse país, atualmente concentrando-se em Santa Cruz de la Sierra e Camiri. Avá é uma autodenominação que significa “pessoa”, em Guarani.

É importante dizer que Avá é também a autodenominação dos Simba – um dos três etnônimos que compõem a *Nación Guaraní*. Assim, etnologicamente falando, os Simba são os Avá, que atualmente se reconhecem politicamente como Guarani. Segundo Combès e Villar (2007), o termo Simba²⁵ é um bolivianismo de origem quéchua que se refere às tranças nos longos cabelos das autoridades Avá. Atualmente, eles prezam pela manutenção dessa tradição como elemento de diferenciação em relação aos outros Avá-Guarani.

Os Chané, também conhecidos como Guaná, pertencem à família linguística Arawak. Provenientes das Guianas, ocuparam, antes da colonização europeia, os pés da Cordilheira dos Andes e algumas partes do Paraguai e do Brasil atuais. Minoria em relação aos Chané, os invasores Guarani se apropriavam das mulheres destes últimos, de modo que, na segunda geração, depois das invasões, já contavam com um quantitativo significativo de mestiços, incorporados à unidade política cultural de seus pais.

²⁵ Provavelmente, Simba vem de *sinp'a*, do quéchua, que significa “trança”. Os homens Simba têm longos cabelos, usando-os trançados e presos com um tecido.

Esse contexto interétnico é analisado por Combès (2005a, 2005b) e outros etnólogos que se dedicaram ao estudo da constituição dos Chané no oriente boliviano. Essa antropóloga comenta que os Avá Guarani empreenderam um guaranização linguística e ideológica por meio da integração guerreira, dos casamentos interétnicos e da exploração da mão de obra agrícola Arawak. Nesse sentido, Combès e Saignes (1995, p. 23) comentam que “os guerreiros indômitos que as crônicas chamavam de *chiriguanaes* eram definitivamente mestiços filhos dos avós Guarani (*via*) e de suas escravas Chané (*tapi*²⁶)”. Rapidamente, em poucas gerações, “os Chané desapareceram como grupo, fagocitados pelos Guarani e transformados para sempre em Chiriguano” (COMBÈS; VILLAR, 2007, p. 42).

A literatura antropológica sobre os Chané (ou Guaná) (CASTRO, 2011) registra sua organização social demasiadamente hierarquizada politicamente, se comparada à estrutura social de seus aliados Guarani, mostrando-se mais desenhada. Os Chané antigos foram retratados como uma sociedade estratificada em camadas hierárquicas: os caciques (*naati*, os que mandam) e os comuns, que é a base popular (*wahere*, os que obedecem). Também é importante lembrar que, historicamente, os Chané foram dominados por outros povos indígenas.

Por sua vez, os Ioseño, um dos três grupos étnicos reconhecidos pela *Nación Guaraní*, são descendentes dos Chané com Avá. Portanto, são falantes do Guarani e vivem no vale dos rios Parapiti e Isoso, de acordo com Combès (2005a, 2005b). O termo “Isoso” faz referência à região banhada por esses rios, que atendem às comunidades Ioseña cultural, social e economicamente. A região etnográfica do Isoso foi descrita por conhecidos exploradores, viajantes e, mais recentemente, por pesquisadores antropólogos e historiadores: Erland Herbert Nordenskiöld, Alfred Métraux, Jürgen Riester, Isabelle Combès, entre outros. Atualmente, no Isoso, vivem mais de nove mil Guarani e, segundo antropólogos e *mburuvichas*, é a região Guarani na Bolívia que mais conservou o antigo jeito de distribuição do espaço comunitário e as tradições culturais.

Para concluir esta breve apresentação dos Guarani na Bolívia, convém mencionar que outras particularidades dos Guarani-Chiriguano, em relação aos Guarani em geral, serão exploradas ao longo desta tese. A partir de documentos do Estado boliviano e de estudos antropológicos, como o “Nación Chiriguana: grandeza y acaso”, do franciscano Lorenzo Calzavarini (1980), podemos afirmar que os Chiriguano, desde sua constituição, percebiam-se

²⁶ De modo geral, os Chané são chamados de *tapii* pelos Avá (COMBÈS; VILLAR, 2007).

como um conjunto unitário (dentro do complexo Avá-Guarani), e assim também eram reconhecidos, preterindo o apelativo *nação* em relação à *gente* ou *etnia*. Nesse sentido, é relevante dizer que recupero a categoria Chiriguano apenas com o objetivo de compor uma explanação histórica e etnográfica, já que são referenciados dessa forma na literatura consagrada.

Na atualidade, constroem uma unidade político-cultural em torno da categoria *Nación Guaraní*, projetando uma nova posição na história mundial. Por meio da institucionalização indígena da “comemoração” do massacre de Kuruyuki, assumem o discurso de vítimas da colonização, responsável por enfraquecer sua cultura indígena, porém seguiram em condições de se levantar enquanto *Nación* indígena, a fim de reconquistar sua autonomia plena. Nesse sentido, opto por empregar Guarani na Bolívia, ainda que, tradicionalmente, a academia venha a fazer uso de Chiriguano.

2.1.2 Os Mbya

Os Mbya são os Guarani que menos se envolveram com o processo de colonização. Eles procuravam ocupar territórios afastados e recusavam qualquer contato com terceiros. Durante a conquista, habitavam as altas matas da bacia do médio rio Paraná, que, atualmente, correspondem aos departamentos paraguaios de Caaguasu e Guairá²⁷, oeste desse rio. A partir do século XX, com a intensificação da expansão das frentes de exploração florestal e agropecuária na região ocidental do Paraguai, os Mbya constituíram fluxos migratórios significativos, recuando-se na costa Atlântica do Sul e Sudeste do Brasil e no noroeste da Argentina.

O etnólogo León Cadogan foi um dos primeiros e principais etnógrafos dos Mbya. De acordo com o pesquisador, inicialmente esse povo foi descrito nos textos por meio do termo genérico Kayguá (Caingua), “gente da floresta”, denominação exógena destinada aos Mbya (CADOGAN, 1959). Ainda que tentassem permanecer afastados dos brancos, desde o século XVI, estabelecem desastrosos contatos. Os Mbya, como veremos adiante sobre a filosofia Guarani, recusam qualquer presença do Estado. De modo geral, preferem não ter documentos

²⁷ Guairá aparece em entrevistas com lideranças Mbya, além de constar em várias etnografias clássicas. Cadogan, em sua obra “Ayu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá” (1959), a qual comentaremos adiante, dedicou-se à prática social de nominação entre os Mbya do Guairá, no Paraguai, por meio dos discursos míticos em rituais. O professor de direito e doutor em antropologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) contou-me, em conversa informal em Goiânia, que, possivelmente, sua família partiu dessa localidade em direção ao Norte do Brasil, no período após a Guerra da Tríplice Aliança. As primeiras missões jesuítas se instalaram na localidade de Guairá, no século XVI. O caso dos espanhóis de Assunção com os Guarani fez com que as missões de Guairá migrassem para as bacias do Paraná e do Uruguai.

peçoais, não serem recenseados, não aceitam tutela, pois concebem esses instrumentos como formas de fixá-los. Atualmente, ainda há esse sentimento por parte de algumas pessoas. No entanto, a fim de acessar alguns serviços essenciais, acabaram por adotar certas “imposições” do mundo branco.

Infelizmente, essa recusa em “fixar-se” serviu perversamente como argumento de que os Mbya não tinham direito ou interesse pelas terras, pois não se mobilizaram amplamente para recuperá-las. Com isso, prevaleceu a vontade de fazendeiros e de outros agentes capitalistas. Estes alteraram a ocupação territorial Mbya, negando o direito à terra (LADEIRA, 2007, 2008).

Enquanto os Chiriguano se referem aos brancos como *karai*, os Mbya utilizam o termo *jurua*. De acordo com Ladeira, em seu livro “Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso” (2008), não se sabe exatamente quando esse termo passou a ser utilizado por eles, apesar de seu uso corrente entre vários povos indígenas de diferentes famílias linguísticas na atualidade. Originalmente, o termo significa “boca com cabelo”, aludindo ao bigode e à barba dos europeus da conquista. Como é possível notar, a categoria *jurua* surgiu em razão do contato com os brancos colonizadores e, posteriormente, passou a denotar todos aqueles não indígenas.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado em 1910 e modificado no governo militar em 1967, dando origem posteriormente à Fundação Nacional do Índio (Funai). Essas agências indigenistas do Estado impuseram reservas por meio das quais passaram a confinar povos de diferentes línguas e culturas. Sempre forçaram o deslocamento Guarani, negando sua diferença cultural em relação à ocupação territorial, compelindo-os à sedentarização. Além das epidemias, as aldeias sofriam com o novo tipo de agricultura e trabalho, completamente oposto ao modo de ser Guarani.

Mesmo com a extrema violência colonial, os Guarani-Mbya desenvolveram maneiras particulares de adaptação de suas tradições. A diplomacia, a tolerância e a leveza, valores característicos desse povo, orientaram os Guarani a manter um relacionamento respeitoso em relação aos costumes e à espiritualidade dos outros. Ladeira (2008) comenta que essa conduta não significa submissão ao processo colonial, mas, sim, um modo bastante particular de preservar suas práticas culturais tradicionais e interagir, inevitavelmente, com as sociedades nacionais envolvidas.

Os Guarani, em razão da posição geográfica e das condições socioeconômicas de seus territórios, padecem com conflitos e crises que os pressionam a repensar constantemente suas relações de contato com os não indígenas. Acabam por sobreviver na ambivalência contínua de se valer dos padrões sociais ocidentais e, concomitantemente, para garantir seus direitos indígenas, permanecer etnicamente diferenciados, vivendo de acordo com seus costumes e tradições, que configuram uma expectativa na sociedade nacional sobre o que é o indígena.

Os Mbya estão repartidos em diferentes pontos na América do Sul. Ocupam a região oriental do Paraguai, o noroeste argentino e o Norte uruguaio. No Brasil, suas aldeias estão presentes no Sul do país: no Paraná, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul. No Sudeste, na Mata Atlântica do litoral do Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo. Ainda, vivem famílias provenientes do Sul que migraram rumo ao Norte do Brasil; dividiram-se em agrupamentos familiares e acabaram por constituir a aldeia Guarani em Jacundá (PA). Outros compartilham a terra indígena Xambioá (TO) com os Karajá.

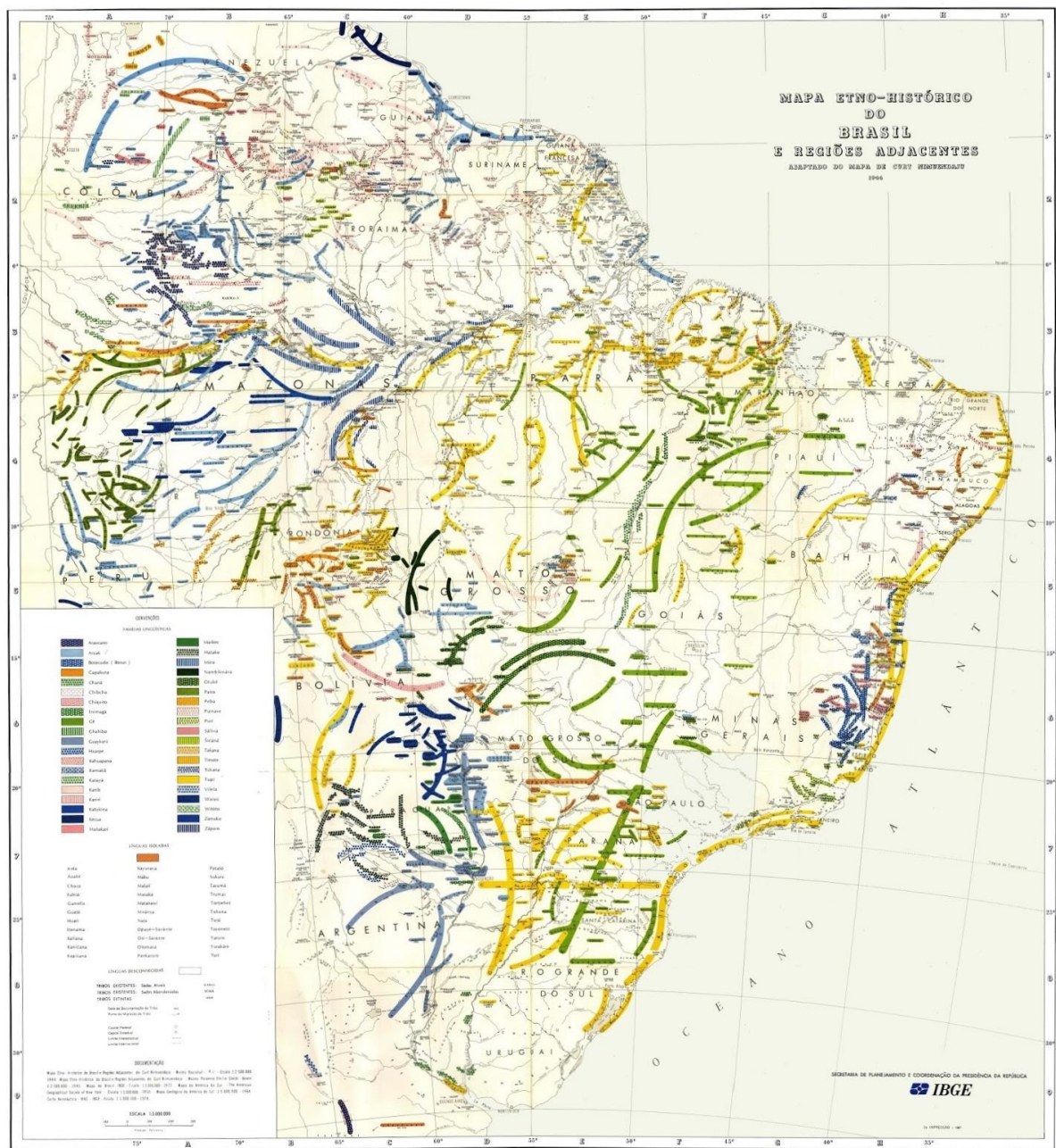
Há também pessoas Mbya residindo na aldeia Mãe Maria dos Gavião Parkatejê, ainda no Pará, e entre os Karajá, em Xambioá, Tocantins, além de famílias reduzidas no Maranhão (Estreito, Itinga e Santa Inês) e espalhadas no Centro-Oeste. De acordo com conversa informal estabelecida com Vilmar Guarany em 2018 e com o estudo do antropólogo Rafael Mendes Júnior (2016) sobre o parentesco Mbya no Norte, ainda há famílias desse mesmo grande coletivo vivendo em Goiás (Mozarlândia, Jussara, Itapirapuã, Campo Alegre, Crixás, Goiânia e Aparecida de Goiânia) e na cidade de Cocalinho, no Mato Grosso.

Ladeira (2007, 2008) comenta o fato de que, apesar da dispersão geográfica e das diferentes relações com as sociedades indígenas e não indígenas, os Guarani mantêm uma unidade religiosa e linguística bem determinada, que permite o reconhecimento de seus iguais, mesmo vivendo em aldeias separadas. Inclusive, sendo a mobilidade uma das principais características étnicas dos Guarani. Nesse sentido, ainda que escassa a bibliografia antropológica e histórica sobre a presença Mbya no Norte, a literatura clássica sobre esse subgrupo Guarani contribuiu para a compressão da identidade étnica desse povo.

2.2 A CENTRALIDADE E A DISPERSÃO GUARANI

O etnólogo alemão naturalizado brasileiro Curt Nimuendajú construiu um documento cartográfico em 1943 que se consolidou como referência para os estudos sobre a distribuição dos povos indígenas no Brasil e em países vizinhos. Trata-se do “Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes”, como podemos observar na imagem a seguir. Esse importante documento indica a grande mancha amarela que representa graficamente o território ocupado pelos Guarani. Com isso, podemos ter uma noção da imensa ocupação Guarani na América do Sul.

Figura 1: Mapa etno-histórico do Brasil e regiões subjacentes



Fonte: Adaptada do documento cartográfico construído em 1943 por Curt Nimuendajú (IBGE, 1987).

A centralidade que os Guarani ocupam na geografia da América do Sul oferece um fator relevante para compreendermos os mecanismos que os levaram a conquistar uma presença tão vasta. Estudos linguísticos (RODRIGUES, 1964) apontam o sudoeste da Amazônia, especificamente as bacias dos altos rios Madeira e Tapajós, como o ponto de dispersão²⁸ dos povos falantes de idiomas Tupi. Durante o período colonial, ocuparam a costa Atlântica, atravessando por quase todo Paraguai atual até as encostas dos Andes. A exemplo de posição estratégica, as bacias dos rios da Prata, Uruguai e Paraná habitadas por esse povo, importantes vias de comunicação, passaram a abrigar as missões jesuíticas já consolidadas no século XVII.

Essa centralidade permitiu o constante intercâmbio de traços contrastantes e, ao mesmo tempo, a formação de um contingente e acervo de guaranização em que a língua comum e a abordagem antropológica deram um tom de homogeneidade. Devemos assumir que a aparente unidade só foi possível por meio das transformações decorrentes da colonização. Assim, essa unidade é bastante relativa. Uma das propostas deste trabalho é mostrar a plasticidade dessa unidade, resultado das transformações impostas pelo sistema colonial e, mais recentemente, manejada pelos próprios Guarani. Esse fato permite que consideremos como sujeitos epistêmicos do pensamento transmoderno.

Junto à sua centralidade, também devemos considerar os aspectos da ideologia e da noção de pessoa Guarani, propícios à formação de alianças com outros grupos étnicos. Nesse sentido, a antropóloga e professora da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) Graciela Chamorro (2004), em suas teorizações sobre a fundamentação espiritual através da palavra, busca compreender a consciência de uma identidade coletiva entre os Guarani. Ela e outros etnólogos consagrados entendem que as diferentes famílias extensas podem compartilhar o mesmo espaço e tempo, sob a autoridade de um *mburuvicha guasu*, constituindo, assim, uma consciência de identidade coletiva, nomeada de *oréva*²⁹. Essa palavra refere-se à primeira pessoa do plural, o *nós exclusivo*, que subtrai de seu círculo os outros, aqueles que não são parentes na família extensa, não vivem na mesma localidade e os não indígenas. Já o termo *ñandeva* qualifica o *nós inclusivo*, que abarca todos os interlocutores.

²⁸ Dispersão refere-se aos deslocamentos voluntários dos Guarani, contudo, adiante, no contexto histórico mais recente, desenvolverei a ideia de diáspora Guarani, que trata de descolamentos forçados.

²⁹ De acordo com Melià (2002, p. 78), “[...] toda cultura se constituye en un nosotros doble, de inclusión y exclusión a la vez. La lengua guaraní, como otras lenguas, ha categorizado gramatical e léxicamente esta duplicidad ontológica del nosotros, que podemos considerar constitutivo de cultura, usando un plural de primera persona inclusivo; ñande; y otro exclusivo, ore”.

Chamorro (2004, p. 32) comenta que, atualmente, *oréva* é empregado para excluir aqueles que não foram iniciados nas tradições de nominação do grupo e os que não compartilham os valores e o modo de ser Guarani. Para essa pesquisadora, o conjunto de diversos *oréva* resulta em uma consciência coletiva, o *ñandéva*. Entre os Guarani antigos, a inclusão acontecia em razão da solidariedade e da coesão entre as comunidades, habilidade em fazer alianças para solucionar coletivamente algum obstáculo.

Atualmente, esse padrão de inclusão se mostra mais flexível e abrangente – brancos indigenistas são frequentemente considerados parte da coletividade, como veremos no capítulo 5. Assim, essa dupla consciência coletiva determina uma ideia de identidade aberta e outra fechada em relação aos outros, expressa na primeira pessoa do plural, o “nós”. Nas palavras de Chamorro (2004, p. 36), “os indígenas reconhecem a existência de uma outra sociedade ‘na’ ou ‘à margem da qual’ eles vivem e diante da qual eles precisam se afirmar e se distinguir”.

Certamente, podemos dizer que a etnicidade indígena – pelo menos nos casos pesquisados nesta tese – se fundamenta em modalidades de consciência dupla. Veremos que as produções culturais dos meus interlocutores manifestam uma consciência dupla, isto é, um sentimento de sempre enxergar-se com os olhos dos outros. Talvez, um sentimento de vigilância constante, em que terceiros podem avaliar ou julgar sua intimidade a qualquer momento. Às vezes, são encarados com piedade, desconfiança, humor e violência. São estigmatizados em razão da condição étnica e, por isso, desenvolvem mecanismos de controle de informações sobre sua identidade pessoal e social (GOFFMAN, 1975).

Essa dinâmica de integração social baseada em dois tipos de “nós” proporciona a manutenção de uma potencialidade de vínculos que partem dos Guarani em direção à comunidade ao seu redor. Ainda, outros elementos da organização social são importantes para esclarecer a questão da unidade territorial. Susnik (1995) afirma, a partir de seus estudos sobre os Guarani antigos, que famílias extensas distribuídas em diversos e pequenos grupos domésticos – *tekoha* – poderiam agrupar dezenas de famílias nucleares.

Esses agrupamentos de famílias viviam em um território amplo, o *guára*³⁰, que estabelecia certos limites de deslocamentos atrás de novas moradias, bem como o uso do espaço para roças, caças e pescas. Nesse sentido, a política territorial nativa na região do *guára*

³⁰ Na literatura etno-histórica, *guára* é utilizado como sinônimo de província.

conseguia sua unidade, mesmo com a divisão em vários subgrupos, por meio da manutenção autonômica. Ao mesmo tempo, empreendia ações coletivas de defesa ou ataque.

Entre os *guára*, havia laços de parentesco, além de uma profunda reciprocidade. Ademais de representar uma unidade linguística, cada *guára* tinha seu *mburuvicha guasu*, enquanto cada *tekoha* tinha seu *ycubicha*, possibilitando uma consciência política grupal. Em geral, antropólogos contemporâneos (LADEIRA, 2008) e indígenas no presente se referem ao *guára* por meio da categoria *tekoha guasu*. Essas duas noções são importantes, pois foram a partir delas que cronistas, viajantes e missionários designavam essa população, criando categorias étnicas que são conhecidas atualmente. Em muitos casos, diferentes etnônimos Guarani foram definidos a partir dos nomes desses coletivos.

A autonomia dos Guarani antigos se sustentava em uma autossuficiência nas dimensões social, política e econômica, embora compartilhando o idioma – com poucas variações – e alguns elementos culturais. Cada núcleo de parentesco, um *teková* em interação com outros *teková* – como unidade nas dimensões mencionadas –, está disposto às alianças matrimoniais com orientação a garantir uma pureza étnica de parentesco e aliança³¹.

Em relação ao aspecto dos matrimônios, muitas pesquisas revelam um grande descompasso entre os sexos dos Guarani dominadores, concluindo que havia uma demanda por mulheres externas. Nesse sentido, Clastres (2003) explica que o intercâmbio de mulheres mantém uma coesão social em consequência de as atividades agrícolas serem femininas, da proibição do incesto (que obriga a “troca” de mulheres) e da constituição de alianças intergrupais.

Ao mesmo tempo em que essas práticas culturais geram vínculos amistosos, por outro lado, evidentemente, são formados espaços de constantes guerras entre diferentes coletivos. Assim, em consonância com a perspectiva da dualidade Guarani, as ideologias das relações intergrupais expressam paz x guerra, unidade x separação, dependência x autonomia. Nessa lógica guerreira, os *tekoá* maiores e com mais domínio prevaleciam afirmando uma unidade sociopolítica com a definição de uma identidade coletiva mais ampla e global. Com isso, configuram-se coletivos mais centrais e outros mais periféricos, cabendo aos primeiros as

³¹ Combès e Villar (2007) defendem que a pureza étnica Guarani é percebida em termos de parentesco e aliança. Para esses teóricos, os Chané e os Ioseño apresentam uma ideologia de ascendência consanguínea muito intensa. A condição dessa pureza étnica está resguardada na manutenção de linhagens de caciques. Combès e Villar (2004) escreveram outro artigo especialmente sobre a aristocracia Chané: “Aristocracias chané. «Casas» en el Chaco argentino y boliviano”.

decisões em relação à iniciativa de guerra (ou aliança) e à arbitragem sobre os conflitos com grupos periféricos.

Figura 2: Distribuição das línguas da família Tupi (em roxo, as subfamílias originais; as cores vermelho e verde correspondem à família Tupi-Guarani, com o subgrupo Guarani em verde)



Fonte: Adaptada de <https://piaui.folha.uol.com.br/tupi-or-not-tupi-questao-e-climatica> (2019).

Diante dessas características, os cronistas e exploradores coloniais definiram os Guarani como “eternos inimigos entre si”, como registra o jesuíta autodidata Antonio Ruiz de Montoya (1639). Foi com essa fama de guerreiros que os Guarani chegaram às planícies dos Andes, em busca pela *Yvy Maraey*. Assim, a ocupação do território correspondia a uma empreitada de conquista e dominação, de acordo com uma perspectiva etnocêntrica sobre os Chané, que, em poucas gerações, promoveu uma preponderância Guarani na região.

Assim, com o domínio da encosta andina, os Guarani promoviam não somente a própria defesa, mas também protegiam os Chané, pois estes são descritos como mais suscetíveis aos ataques espanhóis. Desse modo, configurou-se uma organização social que evidencia a complementariedade de atividades, ficando a guerra e a defesa a cargo dos Guarani, e o trabalho agrícola e outras tarefas produtivas por conta dos Chané. Nesse sentido, a relação dominante/dominado ajudou a manter relativamente as diferenças entre essas duas culturas, sem que, com isso, anulassem a solidariedade e as alianças em torno de demandas comuns.

No entanto, é necessário dizer que grupos Guarani também realizaram alianças com colonizadores espanhóis, quando lhes convinham. Ainda que, historicamente, os Guarani se opusessem ativamente ao avanço da expansão europeia, reagindo contra ela, por vezes também estabeleciam alianças com os brancos, em consonância com aquilo que Pifarré (2015) denominou de diplomacia Guarani. Isto é, aqueles que resistiam à sua cultura, contudo, em situações de ameaças, passavam a negociar com os não indígenas. Assim, para que as missões jesuíticas obtivessem sucesso na catequese, eram obrigadas a adaptar-se ao mundo Guarani. Inclusive, adotando esse idioma.

A centralidade geográfica, somada às particularidades socioculturais Guarani, é um importante fator para a emergência de uma entidade social que expressa unidade e coesão em torno dessa língua. Certamente, os Guarani foram favorecidos no conjunto dessas condições. Estavam dispostos às alianças interétnicas, multiplicando-as por sua habilidade em deslocar-se no continente, sobretudo através dos rios, em canoas. Ainda, sua dimensão guerreira permitia espaços sociais de integração e permanência do grupo.

2.3 AS FRONTEIRAS GUARANI E AS FRONTEIRAS ESTATAIS

Os Guarani resistiram ao processo colonial de diferentes maneiras: com guerras, rebeliões, alianças militares com agentes espanhóis e portugueses e, frequentemente, buscando proteção da integridade física e de seus direitos por meio das missões jesuíticas. Com a instauração do Tratado de Madrid, em 1750, passou-se a estabelecer um enfrentamento mais significativo entre os Guarani e as fronteiras estatais recém-constituídas pelos Estados. Isso possibilitou mudanças profundas nas experiências territoriais Guarani.

Clastres (2003) afirma que houve uma redução drástica da população Guarani do período pré-cabraliano às consequências mais imediatas da colonização. No entanto, por volta de 1950, iniciou-se um crescimento demográfico indígena pós-colonização, e os Estados nacionais passaram a destinar reduzidos espaços para a fixação dos indígenas. São estabelecidas restritas reservas aos indígenas para que possam expandir as fronteiras capitalistas. Assim, com a garantia de terra, ainda que de modo frágil, começa-se uma recuperação populacional tímida, que só se tornou expressiva depois dos anos 1970.

Vários fatores podem ser listados para que isso pudesse ocorrer, dentre eles: políticas indigenistas voltadas para saúde e garantia da terra, bem como melhoria das condições de vida em diversas aldeias. Como resultado desse aumento populacional, na esfera política, podemos dizer que passou a ter uma maior reivindicação na demarcação de territórios perdidos durante a expansão econômica própria da ocupação colonial (BRAND; COLMAN; MACHADO, 2008).

Os dados demográficos são importantes elementos para conhecer os povos indígenas, por isso, faz-se necessário debruçar sobre essas informações atualizadas. Porém, deve-se considerar que, normalmente, não contamos com dados censitários específicos e significativos sobre os povos indígenas. Os dados mais recentes, publicados no “Cuaderno del Mapa Guaraní Continental”³², contabilizam hoje 280 mil pessoas (EMGC, 2016, p. 6). No século XVI, estima-se que havia aproximadamente dois milhões (MELIÀ, 1988). Atualmente, estão repartidas em

³² Em conversa com Bartomeu Melià, em fevereiro de 2016, em Assunção, o antropólogo comentou sobre a importância desse projeto em apresentar a localização das comunidades Guarani. Teve sua primeira versão em 2008, sob o título “Guarani Retã”. O projeto foi financiado pela Embaixada da Noruega e realizado em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (CMII), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Instituto Socioambiental (ISA) e outras agências indigenistas. Esse projeto situa no mapa da América do Sul as aldeias dos povos Guarani nas fronteiras do Brasil, da Argentina e do Paraguai. A segunda edição propõe incluir todas as aldeias Guarani do Brasil, do Paraguai, da Argentina e da Bolívia, não só aquelas das fronteiras. Segundo o guaranilógo, sua elaboração contou com a participação de várias lideranças e intelectuais Guarani. Ao final, o produto foi disponibilizado em escolas indígenas e instituições públicas de educação e pesquisa desses países, além de suas versões digitais on-line.

1.416 comunidades, constituindo aldeias, bairros urbanos e núcleos familiares, desde o litoral atlântico até a orla da Cordilheira dos Andes. No Brasil, concentra-se a maior população, com 85.255 pessoas. Na Bolívia, encontra-se a segunda maior – 83.019 pessoas –, seguida por Paraguai – 61.701 pessoas – e Argentina – 54.825 pessoas.

No Uruguai, considerado por alguns como o país da América Latina que não tem índios (BASINI, 2015), o número de pessoas autoidentificadas como indígenas tem crescido nos últimos anos. Segundo dados de 2013 do Instituto Nacional de Estatística do Uruguai, 2,9% da população se declarou indígena em 2006 e, em 2011, a taxa subiu para quase 5%. A maioria das pessoas se identifica como descendentes dos Charruas, já que esse povo teria sido exterminado em 1831, de acordo com história oficial do Estado.

Assim, a questão indígena no Uruguai, país latino-americano arrojado em suas políticas sociais, é silenciada pela sociedade política estatal, enquanto rende inúmeras controversas no âmbito da sociedade civil. Em seu livro “Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas”, Basini (2015) aborda a presença indígena como um fenômeno contemporâneo no Uruguai, apresentando relatos importantes de famílias Mbya que vivem no país e se organizam politicamente em movimentos de reivindicação indígena. O “país sem índios” tem seu imaginário social nacional permeado por elementos da língua e da cultura Guarani: o próprio nome do país³³, a tradição de beber o mate etc.

O movimento Guarani na Bolívia reivindica um status de nação, principalmente sua intelectualidade, embora não sejam admitidos como tal por nenhum dos cinco países³⁴ e estejam organizados por povos ou subgrupos linguísticos. Os Mbya vivem na Argentina, no Brasil e no Paraguai. Os Avá-Guarani vivem no Paraguai, no Brasil e na Argentina e também são conhecidos como Ñandeva, Guarani ou Chiripá. Os Pañ-Tavyterã vivem no Paraguai, porém,

³³ O nome do país faz referência ao rio de mesmo nome (República Oriental do Uruguai), com “Oriental” denotando a posição do território em relação ao rio. Por sua vez, a palavra “Uruguai” deriva de *urugua*, que, em Guarani, significa “rio dos caranguejos”. Ainda, outra possibilidade etimológica divide a palavra Uruguai em três, do Guarani: *uru* (uma espécie de pássaro que vive perto do rio), *gua* (“que procede de”) e *y* (que significa água).

³⁴ É importante destacar que a Bolívia está em processo de plurinacionalização, porém ainda não constituiu uma maioria de autonomias indígenas. Para embasar discussões sobre o Estado Plurinacional da Bolívia e o status ainda controverso dos *pueblos indígenas originario campesinos* das terras baixas, consultar os seguintes trabalhos bolivianistas: Juliana Nogueira Bessa, sobre a Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB); Ana Maria Amorim, acerca do legislativo plurinacional; Renata Albuquerque de Moraes, sobre o TIPNIS; Tamara Martins, acerca do vice-ministério de descolonização; Thiago Garcia, a respeito da consulta prévia; e Salvador Schavelzon, sobre a Constituinte. Todas essas pesquisas foram realizadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas do Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília (UnB).

no Brasil, são conhecidos como Kaiowá. Os Avá-Guarani e os Ioseño recebem esse nome na Bolívia e na Argentina, no entanto, no Paraguai, são tratados como Guarani Ocidental – de maneira pejorativa, são também conhecidos como Chiriguano. Pelo menos três povos da família Tupi-Guarani vivem atualmente com exclusividade na Bolívia: os Gwarayú, os Sirionó e os Yuki. Já os povos Tapieté (ou Guaraní-Ñandeva) vivem na Bolívia, na Argentina e no Paraguai. Por fim, os Aché vivem apenas em terras paraguaias. Tradicionalmente, ocupam os mesmos territórios de antes da chegada dos colonos, com transitoriedade ao Sul e ao Norte, porém, agora, com a limitação da imposição dos Estados e das propriedades privadas.

Diversos pesquisadores (MELIÀ, 2006; BRIGHENTI, 2010) chamaram a atenção para as dificuldades de quantificar os Guarani. Os Mbya têm uma rede de parentesco e de reciprocidade que se alastra amplamente, conformando territórios, por meio de uma dinâmica social que exige constante mobilidade. Nesse sentido, certos rituais demandam caminhadas, visitas a parentes, troca de artesanatos e sementes.

Além desse aspecto cultural, há ainda outras razões que se relacionam com as condições sociais comuns aos povos indígenas latino-americanos: difícil acesso à localidade; geralmente as comunidades não dispõem de dados; o pesquisador não possui recursos para “contar” toda a população; desconfiança e conseqüente discordância em serem investigados.

A tarefa de escrever sobre as representações sociais dos Guarani deve levar em conta que o nacionalismo dos países da região está permeado de aspectos culturais desses povos. É notório o protagonismo Guarani na história e na etnologia indígena da América do Sul. Diversas parciais étnicas do povo falante do idioma Guarani são apresentadas nos principais relatos cronistas, e a designação genérica Guarani permeia o imaginário nacional do Brasil, do Paraguai, da Argentina e da Bolívia, nomeando localidades, plantas e animais.

Na representação da nação brasileira, os elementos culturais e linguísticos indígenas mais vinculados são atribuídos à família Guarani ou ao “tronco” Tupi-Guarani. Nesses termos, o Paraguai é o Estado com maior influência Guarani, tendo esse idioma reconhecido como oficial, além de nomear sua moeda³⁵. No período colonial, a língua Guarani foi empregada como língua geral; ao aprender esse idioma, os colonizadores garantiam relativa comunicação em suas expedições no interior do continente. Um dos desdobramentos temáticos desta tese será

³⁵ No Paraguai, grande parte da população fala o idioma Guarani, porém muitos não se reconhecem como indígena.

observar como a manutenção de uma língua própria para afirmação de uma identidade política foi um fator importante para compreender como os intelectuais Guarani manejam a etnicidade.

Um vasto acervo colonial e antropológico revela a presença Guarani em um amplo espaço do subcontinente e seu profundo conhecimento territorial. Antes do estabelecimento de rotas mercantis de origem europeia, os Guarani já faziam incursões ao oeste, rumo à Cordilheira dos Andes (COMBÈS, 2012). Tanto é que esses contatos resultaram em mistura, surgindo um povo Guarani particular: os Chiriguano. Os constantes deslocamentos Tupi entre a costa Atlântica e os Andes (de leste a oeste, o inverso da tradição dos Guarani antigos) tornaram-se dispersões estratégicas para a empreitada colonial europeia. Assim, por meio de alianças, colonizadores europeus e Guarani formam parceria fundamental no controle de amplo e enorme espaço que está sendo reconfigurado com desvantagens estruturais aos indígenas.

No século XVI, os povos indígenas falantes da língua Guarani ocupavam um extenso território na América do Sul; desde o litoral de Santa Catarina até as proximidades dos Andes, dispersos em várias partes nas terras baixas (MELIÀ, 1997). A partir do século XVIII, os enfrentamentos às fronteiras formadas pelos Estados se intensificaram através das frentes de expansão econômica, descaracterizando as fronteiras Guarani. No entanto, isso não fez com que as fronteiras Guarani enfraquecessem.

Os povos indígenas nas recém-criadas fronteiras internacionais estabeleceram alianças e participaram ativamente da construção dos limites administrativos dos Estados da região. Além disso, os Guarani apresentam uma concepção própria de fronteira, conflitante com a ideia de fronteira estatal. Esta tese, ao evidenciar as percepções Guarani sobre si mesmos, pretende sustentar elementos que são elegidos por seus intelectuais a fim de demarcar suas fronteiras culturais, em um conjunto de situações históricas em que os povos Guarani resistem às imposições estatais.

Vimos que os Guarani constituem constantes deslocamentos e que isso, tradicionalmente, foi e é interpretado a partir da mitologia da *Yvy Maraey*. Assim, podemos dizer que os limites desse povo são demarcados por meio de relações sociais intrínsecas aos recursos naturais e a partir de sua dimensão espiritual. Trata-se de uma fronteira leve e dinâmica que, evidentemente, inclui e exclui, identificando quem pertence e quem não pertence a determinada parcialidade étnica, constituindo os limites do modo de ser Guarani.

A revisão da literatura antropológica considera que as fronteiras Guarani são antagônicas à ideia de fronteira estável dos Estados (BRAND; COLMAN; MACHADO 2008, p. 2). São percepções conflitantes de fronteira. As definições Guarani não apresentam limites rígidos, pois dependem da natureza, das alianças, do parentesco e de sua cosmologia. Apesar da concorrência entre esses dois conceitos de fronteiras, os limites Guarani são vitais e não desapareceram. A exemplo, os Guarani ao Norte, mesmo depois de décadas migrando e sofrendo transformações profundas em razão do contato interétnico, mantêm seus limites culturais em relação a outras etnias indígenas, diferenciando-se como etnia.

Para Melià (2010), a fronteira Guarani tem relação explícita com a noção de pertencimento, por meio da ideia de filiação e descendência, bem como de memória e comunicação. Esse autor defende que a fronteira entre os Guarani tem profunda relação com a ideia de território enquanto espaço de comunicação. Para ele, os territórios Guarani são fundamentalmente “territórios de comunicação”, que transbordam memória e história.

Objetivamente, eles podem ser percebidos por meio de poucas marcas físicas difusas: caminhos, trilhas, casas, recursos da natureza e acontecimentos específicos que destacam o uso da terra e de seus meios. Sobre as fronteiras Guarani, Melià (1988) compreende que são constituintes de sua identidade, definindo seu modo de ser, *ñande reko*. O território é o espaço em que acontecem as alianças, inclusive com os agentes do mundo ocidental. Podemos dizer que essas alianças são dinâmicas, configuradas de contextos em contextos. Portanto, do ponto de vista Guarani, suas fronteiras podem ser constantemente reconstruídas, de acordo com cada situação social específica.

Apesar de conviver com as fronteiras estatais nacionais desde os princípios da colonização, inclusive sendo agentes ativos na construção delas, trata-se de um projeto alheio ao povo Guarani. Os limites político-administrativos do Brasil, do Paraguai, da Argentina e da Bolívia configuram-se como obstáculos para o desenvolvimento sociopolítico dos povos indígenas, entrando seus direitos à terra e, conseqüentemente, a manutenção da cultura. Nesta tese, ao relevarmos a história de migração particular de coletivos Guarani da região da Tríplice Fronteira em direção ao Mar de Belém, enriquecemos o debate sobre a resistência e a agencialidade Guarani em torno das fronteiras impostas.

Extensivamente tratadas pela antropologia, noções como “fronteiras” passaram a ser repensadas mediante processos políticos próprios desse povo. Spensy Kmitta Pimentel, em sua tese intitulada “Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani”, defendida em 2012, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo

(USP), ao esboçar uma teoria etnográfica da política Kaiowá, constrói um esquema de interpretação dos movimentos coletivos, por meio de suas formulações nativas.

O autor aborda os significados em torno da prática de mobilidade de grupos Guarani do Atlântico até os Andes, mostrando como conseguiram o reconhecimento global dessa prática cultural. No domínio do movimento político Guarani, a noção de *yvy rupa* passou a ser reconhecida por agências do Estado³⁶. Essa categoria nativa é a junção dos termos *yvy* (terra) e *rupa* (caminho). Na literatura, denota o caráter unitário da terra, destacando que não é apenas uma materialidade, não podendo ser dividida por limites ou cercas. Nesse sentido, a terra, para os Guarani, implica movimento, caminhar, o devir.

Nessa perspectiva, todo território é vivido pelos Guarani como um espaço amplo, absoluto, porém em transformação. Também entendem que se trata de um espaço compartilhado por outros povos. O termo *yvy rupa* aparece em depoimentos que Pimentel (2012) registrou durante um trabalho de campo realizado na terra indígena Tenondé Porã (SP), nos quais aparecem relatos da liderança contando sua história de deslocamento. O interlocutor desse antropólogo disse que nasceu em uma aldeia Mbya, na Argentina, com pais originários da aldeia Palmeirinha, no Paraná. Ele já viveu em diversas localidades, desde a bacia do Prata até o litoral de São Paulo. Nesses deslocamentos, as rotas não são aleatórias, pelo contrário, são caminhos por onde parentes já passaram e/ou contam com orientação de guia espiritual. Assim, longe de ser uma caminhada arbitrária ou inócua, trata-se de prática cultural orientada pelos aspectos da tradição Guarani.

A partir da revisão da literatura antropológica Guarani, percebemos também que já se escreveu consideravelmente sobre o caminhar, o *oguata*, como marca do *ethos* Guarani – já apresentei esse conceito, inclusive, nas seções anteriores deste capítulo. Ele pode ser empregado enquanto autodefinição dos Guarani e dos Kaiowá, sua prática mais característica e singular, além daquelas trabalhadas por Pimentel (2012). Já Schaden (1974) localiza o termo *tapedjá*, que denota “senhor dos caminhos” (ou “caminhante”), para definir esse traço étnico marcante nos Guarani. Assim, diferentes estudos acadêmicos, em distintas comunidades ou subgrupos, vão alargando as concepções nativas sobre seus deslocamentos, diluindo a mitologia da *Yvy Maraey*.

³⁶ O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em seu inventário nacional de referências culturais (CTI, 2011), o INRC, identifica o Território Guarani – *Yvyrupa* – abrangendo os estados brasileiros ES, RJ, SP, PR, SC e RS, além da província argentina Misiones e as regiões oriental do Paraguai e Norte do Uruguai.

Fragmentando os territórios Guarani, as fronteiras estatais constituem um grande problema para a mobilidade e a manutenção de suas culturas. Antes da formação dessas fronteiras, os coletivos Guarani circulavam livres pelo seu amplo território, contudo, com a colonização, os Estados passaram a limitar e controlar essa mobilidade. Com a constituição dos Estados, a mobilidade Guarani “torna-se” um problema.

O tema da fronteira cultural é pertinente, pois os Chiriguano (como demonstrei, um subgrupo fortemente caracterizado pela mistura étnica) e os Mbya se estabeleceram no Norte do Brasil depois de uma migração secular com origem na fronteira paraguaia e, assim, impostos à interação em contextos interculturais em que sempre expressaram suas fronteiras étnicas. Além do mais, os intelectuais indígenas – e veremos no próximo capítulo que eles se constituem como mediadores sociais – são agentes empenhados diretamente em manejar as representações em torno de suas fronteiras étnicas.

Os intelectuais Guarani constantemente precisam se deslocar, sempre estão em trânsito, com isso, compartilham experiências políticas e acadêmicas, além de preservar laços com suas famílias e comunidades, distantes de onde trabalham ou estudam. Nesses espaços, essa intelectualidade revela suas fronteiras étnicas, em uma condição de ambivalência, mantendo seus valores tradicionais, mas também utilizando e se reconhecendo em contextos universitários e urbanos.

O antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira é uma das principais referências sobre etnicidade em fronteiras. Ficou conhecido por sua abordagem comparativista, que concebia as fronteiras por meio de categorias econômicas elucidativas acerca dos processos de expansão capitalista e estatal sobre os povos indígenas – culturalmente configurados em economias menos agressivas. Centrado nesses aspectos mais sociológicos, Cardoso de Oliveira acabou por não se preocupar com as instituições indígenas (SILVA; BAINES, 2009).

No entanto, em 1997, Cardoso de Oliveira atualizou sua interpretação sobre as fronteiras, e o sentido econômico deu lugar à dimensão étnica. Deixou de utilizar frentes de expansão econômica e passou a escrever sobre fronteiras étnicas para privilegiar categorias de cada configuração étnica específica, considerando, assim, as estruturas de interação assimétrica entre os indígenas e as sociedades nacionais dos Estados que os envolvem.

Assim, a noção de fronteira étnica permite compreender que as diferenças culturais organizadas socialmente são estabelecidas por meio de representações/traços que servem para interpretar o contato interétnico em todo seu amplo contexto ao redor. Frequentemente, essas

características são elaboradas pelo senso comum, com preconceitos ou distorções sobre cada grupo, não tendo, necessariamente, comprometimento com a realidade e com os fatos. Nisso, o mais importante não são as perdas ou ganhos culturais, mas os processos de exclusão e de incorporação que fazem dessas diferenças, justificando, em termos de valores, a manutenção de um sistema desigual, no qual os indígenas são injustiçados.

Espero ter demonstrado, nesta seção, que as fronteiras estatais são impostas aos indígenas, produzindo enormes obstáculos. No entanto, isso não anula os limites culturais próprios dos Guarani, isto é, suas fronteiras étnicas. Estas não se expressam em placas, mapas ou cercas, são fluidas, seus limites territoriais são estabelecidos por meio das relações de afinidade (parentesco, consanguinidade, reciprocidade), ou mesmo de confrontos, rejeitando algumas relações e preterindo outras, de acordo com seus valores.

Por fim, parece-me mais apropriado entender os “limites culturais” Guarani como “fronteiras epistêmicas”, ou seja, as variações Guarani são estabelecidas, em grande medida, em torno da institucionalização da antropologia sobre os povos indígenas falantes dessa língua. Por sua vez, esse processo está vinculado a particularismos metodológicos das disciplinas científicas, de seus paradigmas em cada época e dos estilos de antropologia empreendidos em cada país. No entanto, veremos como essas fronteiras podem ser redefinidas em razão do surgimento de novos tipos de produção intelectual sobre os Guarani, aqueles elaborados por eles mesmos, em diálogo com aqueles já estabelecidos.

2.4 AS MISSÕES JESUÍTICAS

En estas misiones suele haber dos aldeas, una para los paganos, otra para los cristianos. Personalmente, siempre me sentía mejor en la primera, no sólo porque allí se podían coleccionar objetos antiguos más bonitos, sino también porque el comportamiento era más amable, discreto y delicado. Los indios de las misiones eran impertinentes e insolentes. (NORDENSKIÖLD, 2002, p. 143).

Sem dúvidas, as diferentes missões entre os povos indígenas têm o objetivo de introduzir a ideologia cristã, por meio da aceitação dessa fé e conversão. Para além da dimensão religiosa, trata-se de um projeto com importantes consequências linguísticas, sociais, culturais, econômicas e políticas. Conforme Melià (1988), as missões jesuíticas funcionavam como instituições totais e procuravam criar uma nova sociedade. Ainda, é necessário lembrar que as missões são estratégias colonialistas e, como tais, constitutivas do projeto de modernidade europeia. Nesse sentido, foram responsáveis pela introdução dos primeiros elementos e ideias modernos, como a urbanização, o uso sistemático da escrita e o regimento da vida social. As

reduções configuram um esquema urbanístico em que os Guarani passam a ocupar espaços definidos (praças, escolas, casas, igrejas) controlados e protegidos pelos padres.

Por volta de 1690³⁷, os jesuítas estabeleceram suas missões entre os Chiriguano na Cordilheira, depois de terem logrado grandes êxitos no Paraguai, Chiquitos e Mojos³⁸. Contudo, como demonstra Saignes (2007), os Chiriguano não sentiram necessidade de se envolverem com eles. O etnólogo explica que, no contexto do início das reduções no atual território da Bolívia, os Chiriguano dispunham de uma produção agrícola suficiente, sendo, portanto, independentes. Na Cordilheira daquela época, esses Guarani não se sentiam ameaçados pela presença *karai*. Pelo contrário, já haviam constituído vínculos comerciais com o mundo europeu. Além de não terem sido bem recebidos pelos indígenas, os jesuítas também estabeleceram relações conflituosas com os colonos espanhóis da região, resultando em seus principais inimigos. Assim, as missões jesuítas entre os Chiriguano fracassaram em poucos anos.

Mesmo com dificuldade de se estabelecer, a atuação missionária era apoiada por autoridades locais, com objetivo de pacificar o território indígena – tendo em vista se tratar de uma solução menos onerosa que as sucessivas e fracassadas tentativas dos militares. Inicialmente, os jesuítas tinham certo otimismo em relação à sua empreitada, inclusive, expressaram seu desejo em fundar uma *provincia chiriguanae*, conectando-a a Chiquitos, Mojos e Paraguai. Todavia, perceberam que técnicas bem-sucedidas ao leste não foram eficazes entre os Chiriguano.

Além dos jesuítas, é importante mencionar que os Chiriguano também foram alvos de missões franciscanas, primeiramente os espanhóis e depois os italianos. Em 1755, estes fundaram o Colegio de Tarija e, em 1766, começaram suas missões, quando os jesuítas estavam próximos de serem expulsos. Para Saignes (2007), os franciscanos se mostravam mais flexíveis e indulgentes, assim tinham maior aceitação em relação aos jesuítas. Nesse sentido, Saignes (2007, p. 237) comenta que “estas diferencias de temperamento comparten una misma pobreza a la hora de observar a los indígenas”. Contudo, não falavam bem a língua Guarani, dominavam poucas técnicas manuais e administravam com muitas dificuldades suas missões.

³⁷ Provenientes do Peru, em 1572, os jesuítas chegaram a La Paz, na Bolívia, tendo instalado suas missões entre os Chiriguano apenas em 1690. Contudo, no ano de 1767, os jesuítas foram expulsos pelos Guarani de vários territórios, dentre eles, tiveram de deixar a Bolívia, para onde regressaram apenas em 1881 (SAIGNES, 2007).

³⁸ Segundo Saignes (2007), nos primeiros séculos da colonização, os jesuítas reuniram mais de 50 mil Guarani em suas reduções no Paraguai. Em menos de 20 anos, reduziram 24 mil Chiquitos e aproximadamente 30 mil entre os Mojos. Na Cordilheira Chiriguana, conseguiram deixar apenas uma missão (“La Salinas”), composta por 268 fiéis.

Ainda que tenha sido curto o período durante o qual as missões perduraram entre os Chiriguano no contexto dos primeiros séculos da colonização, é interessante notar que, a partir do século XX, missionários da igreja católica passaram a trabalhar no Sul e no Sudeste da Bolívia. Ao retornar, os jesuítas assumiram outra perspectiva de evangelização, e os Guarani, em razão de crises econômicas e confrontos, passaram a ter interesse por essa ajuda. Na metade desse século, com o surgimento da teologia da libertação na América Latina, jesuítas na Bolívia passaram a se organizar em instituições com o objetivo de apoiar o fortalecimento econômico, cultural e político dos camponeses e indígenas.

Nesse sentido, em 1970, surge o Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), com trabalho voltado para o desenvolvimento comunitário produtivo, inicialmente, dependente institucionalmente da Companhia de Jesus. Depois, constitui-se como Organização Não Governamental (ONG), atuando com financiamentos de agências internacionais do próprio Estado boliviano e da igreja católica – no capítulo 4, comentarei sobre a importância dos jesuítas do CIPCA no âmbito do processo de consolidação do movimento Guarani na Bolívia através da APG.

Em seu livro “La vida de los indios: el Gran Chaco (Sudamérica)”, Nordenskiöld (2002, p. 156) afirma que

un capítulo muy importante en la historia de estos índios lo constituye el trabajo largo y perseverante de los misioneros por conquistar su país de manera relativamente pacífica. Sin embargo, no quiero hablar aquí de la historia de estos índios tal y como la conocemos en la literatura, sino de los índios como historiadores.

Portanto, as relações com os missionários intensificaram o envolvimento dos Guarani nos esquemas coloniais, o que lhes permitiram adotar novas maneiras de resistências, inclusive lançando mão de mecanismos, materiais e retórica dos europeus.

Dentre os *karai*, os missionários foram responsáveis por introduzir os recursos necessários para que, posteriormente, os indígenas pudessem fazer uso político de suas histórias. Como explica Nordenskiöld (2002), foi por meio de complexo e longo trabalho com os indígenas que os missionários fomentaram condições para a apropriação da história como dimensão estruturadora de uma produção/discurso propriamente indígena, em que a resistência se mostra um ponto fundamental. Comento isso porque os dois grupos de intelectuais Guarani pesquisados nesta tese utilizam o recurso de construção de suas histórias. Na Bolívia, em torno da história de um massacre; no Brasil, acerca da história de migração Mbya rumo ao Norte, até

a conquista da *Tekoá Pyaú*³⁹ no Pará, ponto que analiso como um relato de formação desse grupo étnico Guarani.

Ainda que as missões denotem práticas e valores colonialistas em benefício da administração colonial, a introdução da escrita constituiu para os indígenas um dispositivo eficaz na recuperação de sua agencialidade nos termos do colonizador. Desse modo, elementos ocidentais foram constantemente readaptados pelos indígenas. Em seu livro “Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai”, de 2015, o historiador Eduardo Neumann observou as práticas da escrita indígena nas reduções do Paraguai nos séculos XVII e XVIII. Para isso, analisou arquivos e a produção historiográfica sobre as formas pelas quais os Guarani se apropriaram da escrita e passaram a produzir registros de suas angústias e experiências nas missões. As habilidades de ler e escrever, que antes eram controladas pelos jesuítas, foram dominadas rapidamente pelos indígenas, que passaram a utilizá-las em proveito próprio, até mesmo como modo de subverter as ordens impostas.

Os Mbya se diferenciam dos outros Guarani, dentre outros aspectos, justamente por não terem sido reduzidos. Eles sempre procuraram se afastar das missões e de outros contatos com os colonizadores. No entanto, nas últimas décadas, missionários católicos e evangélicos têm desenvolvido projetos com eles. A ausência de orientador espiritual Guarani em algumas aldeias, as mazelas enfrentadas pelos povos indígenas (elevada taxa de mortalidade por doenças ocidentais, suicídios, epidemias etc.) e a impotência dos xamãs em contorná-las proporcionaram um ambiente favorável para a atuação missionária, depois da década de 1960. No Norte, os Mbya começaram a aderir às religiões dos missionários apenas em 1990, e de maneira gradual. Um maior grupo de pessoas nas aldeias de Jacundá e de Xambioá tornaram-se evangélicas no final desta década.

³⁹ *Tekoá Pyaú* significa “Morada Nova”, nome Guarani da aldeia em Nova Jacundá.

2.5 A MITOLOGIA DA YVY MARAEY

Os Guarani estão acostumados à desgraça, não é nada novo para eles, nada surpreendente. Eles já tinham conhecimento dela bem antes da chegada dos ocidentais, que nada lhes ensinaram sobre esse assunto. Os Guarani nunca foram bons selvagens: perseguiam-os sem trégua a convicção de não terem sido feitos para a desgraça e a certeza de atingirem algum dia ywy mara-ey, a Terra sem Mal. E seus sábios, sempre meditando sobre os meios de atingi-la, refletiam sobre o problema da origem. Por que habitamos uma Terra imperfeita? À grandeza da interrogação produz eco o heroísmo da resposta: se a existência é injusta, os homens não são culpados; e não precisamos nos desculpar por existirmos de modo imperfeito. Mas onde se enraíza essa imperfeição que ataca os homens e que nós não desejamos? Ela provém do fato de que as coisas em sua totalidade são uma. (CLASTRES, 2003, p. 185-186).

Em seu artigo “A Terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia”, Melià (1990) fez uma síntese desse mito para estabelecer algum ponto de equilíbrio, pois trata-se de um tema com desdobramentos excessivos e empregos variados, comumente utilizado sem muitos questionamentos sobre sua origem.

O primeiro registro do mito Apapocúva Guarani da Terra Sem Mal na literatura corresponde ao texto “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani”, de autoria de Curt Nimuendajú e publicado originalmente em alemão, em 1914. De modo geral, a obra associa uma crença profética particular de xamãs Apapocúva⁴⁰ a eventos gerais relacionados aos deslocamentos Tupi. No entanto, seus diversos aspectos – o messianismo, o profetismo, a reciprocidade, os rituais, os elementos étnicos – foram recuperados e reinterpretados de formas distintas por muitos outros etnólogos consagrados: Métraux, Schaden, Cadogan, Melià e o casal Clastres.

Branislava Susnik (1961, 1995), por sua vez, quase se absteve desta discussão. *Yvy Maraey* não é uma constante no grande legado dessa antropóloga eslovena paraguaia. Por meio de estudos etnológicos e arqueológicos, ela concluiu que as migrações estão fundamentalmente associadas às ações mais práticas. Seus estudos nos ajudam a compreender a plasticidade das representações atuais em torno de Kandire, interpretado pela *Nación Guaraní* e alguns antropólogos como paraíso terrestre, o *Yvy Maraey* boliviano⁴¹ – o qual comentarei no capítulo 4. Contudo, Susnik (1961) explica que os deslocamentos para o oeste ocorriam em razão da extração mineradora de prata entre os incas nos Andes.

⁴⁰ Um etnônimo antigo para “Nhandeva”.

⁴¹ O conceito *Yvy Maraey* é mencionado na Constituição Plurinacional Boliviana como um dos princípios éticos que passam a orientar o país, em conjunto com elementos indígenas andinos – aprofundarei sobre isso no capítulo 4.

Já o antropólogo suíço Alfred Métraux (1979) escreveu largamente sobre esse tema, seus estudos são conhecidos por defender a existência de uma crença plena em um paraíso terreno, expressão máxima da *Yvy Maraey*. É um ponto central na religião⁴² Guarani, condicionando integralmente as dimensões da vida social de diferentes coletivos e em uma longa duração, que abarca desde os Tupinambá, na costa Atlântica, até os Mbya e os Chiriguano nas encostas dos Andes.

O pensamento do antropólogo de origem alemã Egon Schaden (1974) se aproxima do de Alfred Métraux, ao valorizar em demasia a mitologia na composição da cultura Guarani, mas se afasta ao associar às crenças Guarani ao cristianismo. Talvez, as obras de Schaden repercutem os Mbya essencialmente místicos, espiritualizados. Para Schaden (1974), conhecido por seus estudos sobre aculturação, a mitologia da *Yvy Maraey* é um aspecto fundamental da cultura Guarani. Ele procura destacar as mudanças culturais em decorrência da colonização, contemplando uma desintegração do messianismo por meio das influências jesuíticas. Em uma leitura mais recente, Combès e Villar (2013) criticam a ênfase na busca da salvação espiritual. Para esses teóricos, “la causa última de todos los males es la experiencia frustrante del contacto interétnico” (COMBÈS; VILLAR, 2013, p. 207). No entanto, Schaden (1974) e Cadogan (1959) têm o mérito de aprofundar as diversidades de concepções sobre os mitos em diferentes subgrupos, diferentemente do casal Clastres, que é mais generalista, como veremos adiante.

O etnólogo León Cadogan, nascido em Assunção, Paraguai, filho de imigrantes australianos, trabalhou intensamente com os Mbya. Em 1959, publicou seu clássico ensaio “*Ayvu Rapyta*: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”, que é um texto repleto de símbolos e metáforas sobre divindades. Nessa obra, demonstra que o *Ayvu Rapyta* é uma “palavra-alma” que constitui o fundamento da linguagem e, por sua vez, denota a sustância da alma humana Guarani, que também envolve os outros animais, plantas e fenômenos que ocidentalmente percebemos como parte da natureza. Em uma perspectiva metafísica, o autor narra a beleza da linguagem de seus interlocutores, constituindo, assim, uma poética mística particular que transmite uma tristeza em razão das desgraças da vida em uma terra imperfeita.

⁴² *Ñande reko* – “o nosso modo de ser” – é utilizado pelos Guarani para diferenciá-los dos outros. Como é um conceito bastante holístico, também pode ser empregado para qualificar a religião Guarani. Portanto, como comento nesta tese, *Yvy Maraey* e *ñande reko* são ideias que caminham sempre juntas.

Para os etnólogos dos Guarani, não há dúvidas de que após a segunda metade do século XX as novas migrações não expressam a mesma magnitude nos relatos etnográficos. Talvez os Apapocuyas foram os últimos a migrarem em busca da *Yvy Maraey*, como comenta Clastres (1978, p. 85):

Com as migrações dos Apapocuyas, chegaram ao fim os vastos movimentos coletivos para a Terra sem Mal. A violência que encontraram mostra claramente que fenômenos de amplitude comparável não são mais possíveis hoje em dia. É certo que alguns se produziram ainda no começo deste século, mas já não diziam respeito a tão grande número de pessoas e foram todos de fraca amplitude: rapidamente detidos pelas autoridades paraguaias que, resignando-se já muito a contragosto a índios sedentários, ainda menos podiam suportá-los vagabundos. De resto, o fenômeno do nomadismo só podia eclodir no interior de sociedades capazes de ainda se pensarem livres: doravante, as sociedades guaranis aprenderam que não eram mais senhoras do seu destino.

E atualmente? Os Guarani dizem que estão atrás da *Yvy Maraey*? Provavelmente não, pois os interlocutores deste trabalho utilizam as ideias dessa mitologia de modo diferente daquele retratado entre os Guarani antigos. As imposições da colonização, o enfraquecimento das culturas indígenas e a destruição das condições necessárias para sua reprodução transformaram profundamente os papéis dos xamãs, por exemplo. Antes, os xamãs Guarani guiavam deslocamentos a pé, rumo ao litoral. No entanto, segundo Clastres (1978), os xamãs passaram de homens de ação para homens de pensamento. Com isso, atualmente, a busca pela *Yvy Maraey* existe apenas como objeto de especulação:

Objeto outrora de uma procura real, a Terra sem Mal tornou-se objeto de especulação; de homens de ação que eram, os profetas se fizeram pensadores. E por isso que, se a Terra sem Mal permanece tema essencial dos discursos e ritos guaranis, o sentido desse discurso se deslocou (CLASTRES, 1978, p. 85).

Ainda de acordo com Clastres (1978, p. 86), essa mudança ocorreu em razão da forma catastrófica pela qual os Guarani foram submetidos às sociedades envolventes nacionais:

Contudo, a despeito da sua vontade de serem e permanecerem guaranis, os mbiás não são menos marcados do que os outros pela sociedade paraguaia: não somente porque doravante as relações com essa sociedade fazem parte do seu mundo (quase todos os mbiás são bilíngues, isto é, além da sua própria língua, falam o guarani paraguaio e, se continuam a cultivar suas terras, muitos deles trabalham durante uma estação nas *haciendas* paraguaias), mas sobretudo nesse ponto – eles sabem-se dominados e estão conscientes de que sua cultura não pode mais subsistir nessa nova relação. Com efeito, presenciaram a modificação de todos os seus antigos modos de vida: “habitat”, atividades econômicas, vida social e política. Não é espantoso que, nesse contexto profundamente diferente, tenha-se transformado em parte o discurso religioso, não pode conservar a mesma relação de outrora com o conjunto do sistema social e, por conseguinte, não cumpre mais a mesma função.

Com isso, a etnóloga deixa claro que houve uma transformação da prática religiosa e da função dos xamãs profetas. Uma prática cultural que, de acordo com ela, não pode mais manter as mesmas relações de antes com o conjunto do sistema social que não desempenha mais os mesmos papéis.

Certamente, essa visão de Clastres (1978) expressa um “pessimismo sentimental”, isto é, um desalento sobre a vida dos povos indígenas que foi demolida pelas visões globais do centro da modernidade, uma hegemonia ocidental que chega a sugerir o fim das culturas periféricas. Contudo, como Sahlins (1997) e outros autores, podemos dizer que não apenas os Guarani seguem sobrevivendo nesse sistema-mundo, mas também todos os povos tradicionais que se empenham na reconfiguração de suas culturas por meio de ideias e instrumentos dos colonizadores.

Para os Guarani, os significados em torno dos deslocamentos, seja nos fluxos conhecidos em direção ao litoral, seja outros não tão esclarecidos rumo ao interior do Brasil, sofreram grandes transformações. Nesse sentido, reconstroem-se culturalmente em pequenas reservas, impostas, na maioria das vezes, pelo poder público estatal, readequando suas tradições. Ao abordar o tema da *Yvy Maraey*, Melià (1990) inovou, pois trouxe o foco para o modo particular de viver a economia da reciprocidade, sempre almejada, ainda que nem sempre alcançada. Para esse antropólogo jesuíta, “sempre a Terra Sem Mal é a condição realista da economia da reciprocidade neste mundo ou no mais além. Uma busca que não se desmente” (MELIÀ, 1990, p. 45).

Melià (1990) é um dos etnólogos consagrados que defendem a validade de *Yvy Maraey* para os Guarani de modo geral, isto é, essa mitologia diz respeito a todos os povos falantes desse idioma. Em um esforço de síntese antropológica dessa mitologia, questiona: o que procurava ou procura um Guarani quando diz que busca a *Yvy Maraey*? Evidentemente, a resposta não é simples e, de acordo com o antropólogo espanhol radicado no Paraguai, implica diferentes contextos históricos. Para ele, a profecia da busca pela *Yvy Maraey* almeja um terreno físico no qual a economia da reciprocidade seja possível para todos os Guarani.

O casal de antropólogos Pierre e Hélène Clastres analisou a cosmologia e o poder político entre os Tupi antigos que habitavam a costa do Brasil e considerou que suas narrativas mitológicas engendram um conhecimento com base no assentamento da palavra eloquente anunciada principalmente nos cantos. Por sua vez, esse conhecimento revela orientações sobre os caminhos das migrações e, conseqüentemente, sobre o “cuidar” da coletividade. Com isso, constituem importantes líderes pautados tanto em aspectos religiosos como políticos. Assim,

esses profetas Guarani expressam nas mitologias uma reflexão sobre a possibilidade de superação de sua condição humana.

Nesse sentido, em seu livro “Terra sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani”, de 1978, Hélène Clastres indica uma solução Guarani para o dilema da superação da condição humana, a partir do eixo da sucessão temporal, isto é, do devir. Por essa razão, a cosmologia Tupi concentraria menos em uma vida em outro tempo – quando eles lograriam a imortalidade – que na luta atual contra os obstáculos às boas condições de vida terrestre. Assim, podemos dizer que esses povos encaram a condição humana e social como algo transitório, ao valorizar a mobilidade enquanto pensamento e vivência. De modo que, se a vida é finita, a transitoriedade (“o caminhar na vida”) torna-se um valor fundamental na mitologia e no pensamento Guarani. Esse valor não se perdeu com as imposições coloniais. O fundamento da filosofia Guarani está sustentado no movimento de, no mínimo, entre duas partes, que funciona como uma espécie de mudança repetida. Os brancos de origem espanhola são apenas um dentre diversos povos que os Guarani confrontaram e/ou estabeleceram alianças. Essas transformações constantes em suas condições de vida tornam-se fonte de ânimo, resistência e *bien vivir*. Assim, enfrentar mudanças é o que constitui o Guarani.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1992) comenta sobre a ambivalência da condição humana dos Tupi-Guarani. O autor refere-se à inconstância da alma selvagem para falar da instabilidade humana nas cosmologias dessa família linguística. Para ele, essa condição é transitória e pode ser superada por meio da animalização⁴³ e da exaltação da alma, dos espíritos. Alguns povos desenvolvem práticas sociais que permitem a transcendência humana a partir da transformação em seres divinos, sobrenaturais. Outros povos Tupi, por sua vez, elaboram práticas que postergam a fatal superação da condição humana por meio da morte, porque estão empenhados em desfrutar plenamente a vida terrestre.

Nessa mesma linha, Guimarães (2001, p. 3) observou como os Mbyá “resolve(m) aquilo que seria o grande impasse metafísico de muitas sociedades Tupi-Guarani: a condição humana”, isto é, o impasse de *ser* e *estar* humano. A partir de um trabalho de campo e da revisão da literatura antropológica Guarani, a autora defende que essas pessoas se preocupam em

⁴³ Ato de atribuir características ou comportamentos próprios de animais a seres humanos, bem como o contrário. Assim, entre os Guarani, animais e plantas também são seres dotados de alma.

transcender a condição humana e social, pois o pleno estado de imortais acontece em outro espaço, na *Yvy Maraey*, com outros corpos, mais maduros⁴⁴.

De acordo com Guimarães (2001, p. 146), entre os Mbya, o destino almejado é sua transfiguração em imortais, já que, para eles, os humanos não são feitos à imagem e à semelhança dos deuses, “seres sobrenaturais, mas os imortais que são concebidos como seres humanos transfigurados, depurados de suas fraquezas humanas para alcançar um tipo de paraíso que poderia ser visto como esta terra igualmente transfigurada, ou seja, pródiga, harmoniosa e estável”.

Na literatura sobre Mbya Guarani (CLASTRES, 1978), a questão da imperfeição aparece na discussão sobre a duração da pessoa, em que se traduz menos o desejo de abandonar este mundo imperfeito e mais o estado de espírito que persiste na expectativa de alcançar, nesse mesmo mundo, o caráter limítrofe de superação dessa “imperfeição”. Assim, os Guarani habitam uma terra imperfeita, que teria se tornado mais imperfeita ainda com a chegada dos colonizadores. Para tanto, seria necessário buscar uma *Yvy Maraey*, habitada por seres sagrados com quem teriam perdido a comunicação em um tempo mitológico. A partir da filosofia Guarani, verificamos se a noção de imperfeição está intimamente vinculada ao movimento do corpo e da coletividade. A suposição, a partir de Clastres (1978), é de que a busca pela perfeição pode acontecer no espaço por meio de deslocamentos e usos de novos territórios.

Depois de comentar as ideias de autores que consolidaram a discussão antropológica sobre *Yvy Maraey*, é importante dizer que existem antropólogos mais recentes empenhados em desconstruir (ou pelo menos questionar essa mitologia), concentrando-se em ocorrências práticas para delimitar conjunturas espaciais e históricas das migrações Guarani. Nesse sentido, podemos citar os estudos de Noelli (1999), Pompa (2004), Chamorro (2010), Combès (2006a, 2006b, 2011) e Combès e Villar (2013).

A antropóloga brasileira Cristina Pompa (2004), em sua crítica ao profetismo Tupi-Guarani, demonstrou, por meio de intenso trabalho com documentos históricos e acervos etnográficos, que as interpretações acerca dessa mitologia estão mais ligadas às circunstâncias teóricas e de produção do conhecimento em abordagens acadêmicas do que comprometidas com evidências empíricas. Compartilhando um ponto de vista crítico semelhante, o historiador

⁴⁴ Depois de mortos, os Guarani assumem um estado de *aguiye*, almas maduras, seres perfeitos espiritualmente. De acordo com Ortiz e Caurey (2011, p. 29): “Aguiye: maduro. Etim.: a + gui + ye = ser + abajo + mucho: muy inclinado hacia abajo, en el sentido que los frutos maduros se inclinan hacia el suelo; por analogia se aplica aguiye a las personas o cosas [...] Ara aguiye tiempo cumplido, completo”.

Francisco Silva Noelli (1999) e Isabelle Combès (2006a, 2011) referem-se à *Yvy Maraey* como um “mito acadêmico”, inventado⁴⁵ por Nimuendajú e endossado por Métraux.

Segundo Noelli (1999, p. 123), “a notoriedade que alcançou é tanta, que ficou comum fazer referência a ela como um fato consumado, não havendo quase nenhum questionamento”. Com isso, comenta a importância de debruçarmos em uma “história da ideia da Terra sem Mal” e, antropológicamente, buscar outras possibilidades para compreender o motivo da dispersão geográfica Tupi.

O objetivo desta tese é abordar as apropriações e leituras de intelectuais Guarani sobre sua cultura, como veremos etnograficamente nos capítulos 4 e 5. Com isso, esta pesquisa concluiu que essa produção indígena dialoga mais diretamente com as ideias das etnologias clássicas apresentadas nesta seção, como constituidoras de um paradigma interpretativo da *Yvy Maraey*, eixo da cultura Guarani. Consideram as grandes referências etnológicas da *Yvy Maraey*, mas procuram dar limites a essa ideia, a partir de uma necessidade real e urgente de terras que lhes permitem viver.

Por outro lado, autoridades intelectuais do movimento indígena, em especial da APG, parecem ignorar os estudos que tendem a desestabilizar uma visão já cristalizada sobre sua cultura. Talvez, a opção por filiar-se teoricamente aos clássicos diz respeito justamente ao alcance e ao apelo dessas ideias em um cenário mais amplo. Assim, nesta ocasião, não me parece necessário aprofundar as ideias dos etnólogos críticos da mitologia da *Yvy Maraey*. Porém, mais adiante, comentarei os problemas relativos a compreender os deslocamentos, que dizem respeito à história dos dois coletivos que pesquisei, por meio dessa dimensão mitológica. Nesse sentido, retomaremos especialmente as pesquisas de Combès e Villar (2007) para o caso boliviano e de Chamorro (2010) e Noelli (1999) para o caso dos Mbya no Brasil.

⁴⁵ O título do artigo é “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘Terra sem Mal’” (1999).

2.6 A FILOSOFIA GUARANI

El abuelo Yaisa, de Aguaraiagua, me contó un día que “en el principio del mundo todo estaba oscuro. Los primeros seres estaban cansados de vivir así. Entonces Tumpa, el dios de la luz, surgió del centro de su propio cuerpo y con él apareció la Palabra (Ñee) creadora. Y todas las cosas fueron creadas con la palabra de Tumpa, dios del saber espiritual. Pero como todo lo creado precisaba completarse y perfeccionarse, se necesitaba la presencia de Arakuaa o dios de la ciencia humana, y éste apareció. Con el tiempo, Arakuaa hizo que las personas se olvidaran de la Ñee creadora y espiritual de Tumpa. La gente se creyó dueña de su destino y tomó el rumbo equivocado. Abuela Taruy dice que, por culpa de nuestra propia equivocación, algún día volveremos a vivir en la gran oscuridad pues la tierra se volcará para devolvernos a ese mundo tenebroso. Pero ¡no se asusten! Eso no significa que el mundo llegará a su fin y moriremos todos sino, al contrario, será el inicio de una nueva vida en compañía de Tumpa. (ORTIZ, 2014b, p. 29-31)

A antropóloga Beatriz Perrone-Moisés, em seu artigo “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”, de 2012, constrói um profundo diálogo das lições de antropologia política clastresiana com mitos ameríndios, elucidando os aparentes paradoxos da filosofia da chefia ameríndia. Nesse exercício de síntese bibliográfica, a autora recupera a ideia de que essa filosofia é fundamentada em um pensamento segundo o qual o social, assim como todas as outras dimensões, encontra-se no “intervalo de oposição entre ser e não ser, nem uma coisa nem outra, tampouco a soma dos dois. Uma coisa e outra. Feita de relações entre polos opostos, a política entre os ameríndios parece bem ser (também) movimento *entre-dois*” (PERRONE-MOISÉS, 2012, p. 870).

Perrone-Moisés (2012) explica que Clastres (1990), inicialmente, pensava que os mitos ameríndios lhes proporcionavam um pensamento próprio de compreensão do mundo. Todavia, alguns anos depois, ao focar nas *Belas Palavras*⁴⁶ dos Guarani, Clastres (1990) passa a opor mito e “pensamento reflexivo”. Inclusive, induzindo que estes seriam comparativamente “pobres em mitos”, porém mais “ricos” em pensamento. Em relação a outras populações indígenas da América do Sul, para Clastres (1990, p. 10), “se os Guarani têm menos mitos a nos contar, é porque manejam mais pensamento a nos opor”. Assim, parece que Clastres (1990) busca estabelecer, entre os Guarani, a divisão ocidental entre mito e pensamento.

⁴⁶ Em seu livro “A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani” (1990), Pierre Clastres comenta que os Guarani definiam como *Belas Palavras* aquelas falas que permitem os profetas dirigir a seus Deuses. Essas falas não eram usadas no cotidiano. São proferidas a fim de conseguir força das entidades espirituais e por buscar a transcendência da condição humana.

As considerações de Perrone-Moisés (2012) são valiosas em dois sentidos para esta tese. Primeiramente, porque ela recorda o argumento levistraussiano⁴⁷ de que os povos indígenas pensam a partir de uma lógica própria, mas muito semelhante ao pensamento ocidental não científico. Os indígenas privilegiam dados sensoriais (concretos, específicos), enquanto a ciência privilegia categorias abstratas (totalidades). Com isso, é claro que os indígenas, como qualquer outra etnia, têm pensamentos reflexivos, apesar de atribuir sentidos diferentes dos sentidos atribuídos pelas sociedades ocidentais.

O mundo moderno é igualmente permeado de outras formas de pensamento, pois os ocidentais também operam por meio de um pensamento selvagem, e os indígenas pensam a partir de abstrações, criando teorias e conceitos que atuam como mediadores entre o ser humano e o mundo. Este não é um fenômeno novo, a novidade está em torno dos conteúdos pensados, produzidos.

Em segundo lugar, a autora nos ajuda a delimitar um recorte em relação ao pensamento reflexivo Guarani, ao separá-lo de suas concepções precisamente mitológicas. A mitologia Guarani foi bem estudada pela antropologia, e não cabe aqui fazer uma revisão desse ponto que pode ser aprofundado através dos textos de Clastres citados. O que nos interessa são as compreensões de novos pensadores Guarani, aqueles que não estão preocupados com especificações sensoriais ou apenas internas ao grupo, mas, sim, com reflexões que especulam totalidades que podem servir sociopoliticamente a seu povo.

As principais análises desta tese estão ancoradas na concepção de que o pensamento Guarani se localiza entre polos opostos que se complementam. Vários estudiosos clássicos da etnologia indígena (dentre eles, Clastres) afirmam que jamais são opostos estáticos, nunca assumem pontos que sinalizam rigidamente isso ou aquilo. Pelo contrário, trata-se de um pensamento em movimento entre opostos, não configurando dualismos, mas, sim, transformações. A definição de Lévi-Strauss como “dualismo em perpétuo desequilíbrio” endossa essa ideia. Assim, o pensamento indígena, ao operar nessa lógica, passa sempre a

⁴⁷ Claude Lévi-Strauss defende a universalidade do pensamento e, para isso, considera que o pensamento selvagem organiza sua racionalidade por meio dos mesmos recursos cognitivos do pensamento científico ocidental. Como bem explica Eduardo Viveiros de Castro (1992, p. 48): “O ‘pensamento selvagem’ não é o pensamento dos ‘selvagens’ ou dos ‘primitivos’ (em oposição ao ‘pensamento ocidental’), mas o pensamento em estado selvagem, isto é, o pensamento humano em seu livre exercício, um exercício ainda não domesticado em vista da obtenção de um rendimento. O pensamento selvagem não se opõe ao pensamento científico como duas formas ou duas lógicas mutuamente exclusivas. Sua relação é, antes, uma relação entre gênero (o pensamento selvagem) e espécie (o pensamento científico). Ambas as formas de pensamento se utilizam dos mesmos recursos cognitivos; o que as distingue é, diz Lévi-Strauss, o nível do real ao qual eles se aplicam: o nível das propriedades sensíveis (caso do pensamento selvagem) e o nível das propriedades abstratas (caso do pensamento científico).”

constituir – se transformar em – outros dualismos, que, dispostos a mudanças, geram um movimento constante, o qual podemos observar em sua mitologia, em sua organização social e em várias outras dimensões. Nas palavras de Clastres (2003, p. 229-230):

Talvez seja preciso dizer um pouco mais e se perguntar o que o sábio guarani designa sobre o nome de Um. Os temas favoritos do pensamento guarani contemporâneo são os mesmos que inquietavam, há mais de quatro séculos, aqueles a quem já se chamava *karai*, profetas. Por que o mundo é mau? O que podemos fazer para escapar do mal? Questões que ao cabo de gerações esses índios não cessam de se colocar: os *karai* de agora se obstinam pateticamente em repetir o discurso dos profetas de outros tempos. Estes sabiam, pois que o Um é o mal; eles diziam de aldeia em aldeia, e as pessoas seguiam na procura do Bem, na busca do não-Um. Temos, portanto, entre os tupi-guarani do tempo do Descobrimento, de um lado uma prática – a migração religiosa – inexplicável se não vemos nela a recusa da via em que a chefia engajava a sociedade, a recusa do poder político isolado, a recusa do Estado; do outro, um discurso profético que identifica o Um como a raiz do Mal e afirma a possibilidade de escapar-lhe. Em que condições é possível pensar o Um? É preciso que, de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que acreditamos poder relevar, sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um, uma outra equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado. O profetismo tupi-guarani é a tentativa heroica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado. Essa leitura “política” de uma constatação metafísica deveria então incitar a colocar a questão, talvez sacrílega: não se pode submeter a semelhante leitura toda a metafísica do Um? Que acontece ao Um como Bem, como objeto preferencial, que, desde sua aurora, a metafísica ocidental impõe ao desejo do homem? Detenhamo-nos nesta perturbadora evidência: o pensamento dos profetas selvagens e aqueles gregos antigos pensam a mesma coisa, o Um; mas o índio guarani diz que o Um é o Mal, ao passo que Heráclito diz que ele é o Bem. *Em que condições é possível pensar o Um como Bem?* [grifos no original]

A centralidade do movimento na filosofia Guarani e o conseqüente dinamismo de sua tradição conduzem esse povo ao dever do constante caminhar, dialogando e aprendendo com o mundo não indígena, mas sempre afirmando seu *ñande reko*. Assim, geralmente, esse caminho é traçado em uma dinâmica de dupla orientação: o entusiasmo no conhecimento ancestral e no conhecimento acadêmico. Portanto, uma dimensão no interior da comunidade, na condição de indígena e no “estar fora dela”, distanciando-se e em confluência com a academia.

Os princípios filosóficos da dualidade cósmica que regula os fatos da existência humana e a sabedoria cunhada pelos mais velhos são reconhecidos como as fontes subjetivas que nutrem as identidades indígenas. Os intelectuais indígenas estão redescobrimdo e atribuindo um caráter nostálgico ao sistema ideológico representado na filosofia e na sabedoria dos mais velhos sobre a natureza e as tradições, com o propósito de dar continuidade à sua indianidade. Com esses intelectuais, a etnicidade nativa já não se manifesta somente por meio de expressões típicas (danças, rituais, adornos, pinturas), mas também através de suas próprias criações literárias e análises críticas divulgadas nos meios massivos modernos, cada vez mais utilizados pelos indígenas (livros, filmes, vídeos na internet), como descreverei a seguir.

CAPÍTULO 3: INTERLOCUTORES GUARANI COMO INTELECTUAIS DE SUA CULTURA

Com os povos em processo de crescimento acontece algo parecido. Seu ser se manifesta como interrogação: o que somos e como realizamos aquilo que somos? As respostas que damos a essas perguntas são muitas vezes desmentidas pela história, talvez porque o que chamam de “gênio dos povos” não passa de um complexo de reações frente a determinado estímulo; diante de outras circunstâncias, as respostas podem variar, e com elas o caráter nacional, que se pretendia imutável. Apesar da natureza quase sempre ilusória das tentativas de psicologia nacional, acho que é reveladora a insistência com que em certos períodos os povos se debruçam sobre si mesmos e se interrogam. Despertar para a história significa adquirir consciência na nossa singularidade, é um momento de repouso reflexivo antes de nos entregarmos ao fazer. (PAZ, 2014, p. 13)

Apesar de esta tese destacar a atuação de indígenas no papel de intelectuais nas fronteiras de suas culturas, procuro não classificar meus interlocutores como intelectuais indígenas, pois eles não se apresentam segundo essa concepção. Todavia, utilizo o arcabouço teórico da antropologia e do movimento indígena latino-americano referente à ideia de intelectuais indígenas, a fim de analisar minha experiência etnográfica entre indígenas Guarani que, buscando a valorização de suas culturas e histórias, estão ativos em meios de comunicação e educação.

Essa perspectiva permite compreender o papel dos intelectuais como mediadores que intervêm no cenário político que envolve sua localidade. Para isso, admite-se um olhar ampliado sobre o intelectual como sujeito epistêmico, para além da ideia de meros criadores de produtos culturais ideológicos. Esses atuam e articulam expectativas indigenistas com as experiências específicas de suas comunidades. Nesse sentido, cabe ressaltar que os intelectuais mediadores são pessoas estratégicas para a intersecção da esfera da cultura e do poder. Eles apresentam evidências empíricas no processo de compreensão das teias de conflitos e contradições que constituem os limites Guarani, nas fronteiras estatais do desenvolvimento da economia capitalista.

3.1 A FORMAÇÃO DE INTELECTUAIS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA

Na América Latina, a emergência de intelectuais indígenas, a partir de 1980, ocorreu em um contexto específico que conjuga diversos aspectos históricos e políticos. Nesse período, terminam governos militares, e volta a democracia liberal. Paralelamente, presenciamos a eclosão de movimentos étnicos na América Latina e a internacionalização da questão indígena.

A publicação “From tribal village to global village: indian rights and international relations in Latin America”, do ano 2000, de autoria da cientista política estadunidense Alison

Brysk, é uma das principais referências sobre o movimento indígena na esfera internacional. Esse livro aborda as dimensões do inesperado impacto do movimento dos direitos humanos na política mundial. A partir de uma perspectiva construtivista e comparativa, Brysk (2000) conjuga elementos teóricos das relações internacionais, da teoria dos movimentos sociais e das relações interétnicas para argumentar que as pessoas marginalizadas têm respondido à globalização por meio de novas formas, internacionalizando a política de identidade que reconstrói as relações de poder. A publicação destaca as implicações do movimento internacional dos direitos humanos para milhões de cidadãos indígenas. Com isso, a autora explora as relações sociais indígenas, com foco nas suas diferentes dinâmicas de relações entre países, mercados globais e sociedade civil transnacional.

Brysk (2000) não contribui exatamente com a narrativa de que os povos indígenas se tornam irremediavelmente homogeneizados e dominados nos tentáculos do capitalismo global. Essa autora nos mostra como a globalização possibilita pelos menos duas versões em relação aos povos indígenas. Por um lado, os Estados e os mercados exploram o trabalho e os recursos nativos e, por outro, os povos indígenas têm se apropriado dos avanços tecnológicos e da disseminação do discurso dos direitos humanos para pressionar o poder político em relação às suas demandas. Com isso, as identidades indígenas são reinventadas objetivando acomodar novas realidades.

Uma das contribuições conceituais de Brysk (2000) para o debate sobre a internacionalização do movimento indígena consiste em sua definição operativa do movimento indígena transnacional. Trata-se de um conjunto de organizações indígenas e indigenistas – operadores de leis, ativistas, antropólogos, cientistas e religiosos – que se mobiliza para a promoção de avanços da autonomia e da participação indígena em suas sociedades nacionais e no sistema internacional (BRYSK, 2000, p. 69). A cientista política estadunidense faz uso da metáfora da aldeia global para enfatizar as articulações internacionais construídas entre os movimentos indígenas e indigenistas de diferentes países.

Frequentemente, os povos indígenas afirmam um discurso de “nações indígenas”. A meu ver, essa expressão assume uma conotação que tenta “marcar” a igualdade política desses povos em relação aos povos ocidentais. Com isso, a proposta de se afirmar assim é claramente estratégica: o anseio por uma justiça social que não discrimine racialmente por estar inserido em um Estado que defende um modelo cultural oposto ao indígena. Nesse sentido, Brysk (2000) destaca que, por meio das políticas indigenistas, os indígenas foram classificados, enquadrados, redesenhados e etnicizados pela relação interétnica com o europeu. Assim, de certo modo, a

colonização foi responsável pela politização dos conteúdos culturais indígenas. Trata-se, então, de um processo de etnicização dos povos indígenas que, atualmente, assume uma dimensão internacional.

Para Brysk (2000), alguns movimentos transnacionais tiveram sucesso em seu envolvimento com as novas tecnologias de comunicação e os fóruns internacionais. Dentre os pontos positivos, a autora destaca como até mesmo os grupos mais pobres e marginalizados das sociedades latino-americanas, ao projetarem identidades étnicas no palco global, podem influenciar instituições nacionais e internacionais.

Em certa medida, a mobilização indígena foi estimulada pela culminância do movimento mundial em defesa do meio ambiente e da biodiversidade, em especial, pelo fato de a sensibilização contra a destruição das florestas ter sido transformada em uma preocupação global e não apenas nacional. A conquista do reconhecimento dos direitos indígenas no âmbito da Organização Internacional do Trabalho (OIT) favoreceu a criação de programas locais de desenvolvimento voltados aos indígenas e financiados pelo Banco Mundial, pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e pela União Europeia (UE). Na Bolívia, há forte presença de Organizações não Governamentais (ONGs) e de instituições de cooperação internacional, que não apenas executam, mas também interferem na elaboração de leis nacionais.

Assim, apesar de a intelectualidade Guarani ter alcançado sua voz, em partes, com o auxílio de intelectuais não indígenas de setores da igreja (jesuítas e franciscanos), foi por meio das condições criadas em conjunto com a sociedade civil e antropólogos que isso de fato se deu. A expressão dessa intelectualidade ganhou projeção e, principalmente, delimitou seu público e endossou a politização da cultura indígena. Do mesmo modo, o crescimento de ONGs financiadas internacionalmente e a emergência dos novos movimentos sociais engajados na questão indígena (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2010) proporcionaram as bases para a formação desses intelectuais.

Em seu livro “Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo”, de 2013, a antropóloga chilena Claudia Zapata Silva, uma das principais referências sobre intelectuais indígenas na América Latina, elenca três razões que reforçam a importância de estudar a intelectualidade indígena no contexto de emergência no continente. Primeiramente, essa pesquisadora endossa a visibilidade do intelectual indígena, pelo menos em seu contexto acadêmico. Em segundo lugar, ela afirma que os intelectuais indígenas são sujeitos complexos que desafiam as teorias estabelecidas. E, por fim, a teórica

explica que, na diversidade de suas comunidades, esses sujeitos relevam um enorme componente urbano que está configurando as cidades em cenários étnicos.

3.2 INTELLECTUAIS INDÍGENAS COMO AGENTES ÉTNICOS

Nesta tese, ora emprego agente étnico, ora intelectual indígena, mas ambos se referem aos mesmos agentes, isto é, a meus interlocutores falantes da língua Guarani e intelectualizados em relação à representação de sua cultura e história. Por esse motivo, faz-se necessário tecer, ainda que brevemente, uma discussão sobre o termo “intelectual” entre os povos indígenas.

O termo *agente étnico* foi desenvolvido por Regina Weber, professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em seu artigo “Líderes, intelectuais e agentes étnicos: significados e interpretações”, de 2014. Depois de revisar a literatura teórica sobre intelectuais étnicos, considero que essa referência conceitual é a que mais se aproxima de minha experiência etnográfica com os Guarani, ainda que tenha sido desenvolvido no contexto étnico urbano operário, e não em contexto indígena. No entanto, justifico a pertinência do termo “agente”.

Como a professora Regina Weber (2014) menciona, a ideia de agente foi definida por Pierre Bourdieu (1989), em sua teoria do espaço social, elaborada a partir da sociologia compreensiva de Max Weber (1979) relativa ao seu conceito de ação social. O agente social é aquele que tanto formula representações quanto intervém nas práticas sociais por meio da gênese de “classe”. Aqui, há uma ruptura em relação ao marxismo, ampliando a noção de classe para além da dimensão econômica.

Nesse sentido, também é importante justificar porque não utilizo os termos “líder” e “liderança”. Esses termos acabam por remeter às teorias marxistas, expressões a favor da questão operária (ou camponesa) e do poder político atrelado estritamente à economia, o que não é realidade entre meus interlocutores. Entre os indígenas que trabalhei, os agentes estão mais preocupados com elaborações sobre sua própria história e cultura, atuando em sua dimensão identitária como povo, a partir de seus desempenhos profissionais individuais.

Também, a ideia de agente destaca a ação social individual, da pessoa, em interferência na esfera coletiva. Isso quer dizer que os intelectuais (ou agentes étnicos) indígenas Guarani agem em favor de seus interesses individuais ou familiares, mas em acordo com os valores coletivos. Na luta por uma posição para si em determinado espaço, geralmente no âmbito da demanda por terra e direitos sociais, acabam por estabelecer uma representação sobre o coletivo. Com isso, penso que a ideia de “intelectual étnico” (ou “agente étnico”) está

profundamente relacionada à mediação de sua comunidade, aldeia ou povo diante da sociedade mais ampla.

Ainda, sobre a opção pelo uso do termo analítico “agente étnico” para se referir aos intelectuais indígenas como mediadores, é necessário esclarecer outro ponto importante que envolve esse conceito. A noção de agente étnico, elaborada por Regina Weber (2014) e aplicada nesta tese, sustenta-se na teoria sobre intelectuais do filósofo marxista Antonio Gramsci (1979), que construiu uma diferença conceitual entre intelectual orgânico e intelectual tradicional. Essa teoria foi proposta em um contexto classista, no sentido marxista, de modo que esses conceitos servem mais como ponto de partida para a delimitação da análise das ações dos intelectuais Guarani.

Antes de diferenciar os dois tipos de intelectuais, é relevante destacar o que esse filósofo concebeu como “intelectual”, já que existem inúmeras definições e controversas em torno desse conceito nas ciências sociais. Nesse sentido, considerando a maneira com que Gramsci (1979) valoriza a relação e o papel dos intelectuais nos movimentos sociais engajados politicamente, sua teoria mostrou-se pertinente para delimitarmos os sujeitos de análise desta pesquisa.

Na perspectiva gramsciana, o intelectual é aquele sujeito com potencial de organizar a cultura de um grupo para estabelecer consensos e políticas culturais e educativas, exercendo importante papel na manutenção dos projetos hegemônicos. Assim, pelo fato de realçar a dimensão política e relacional de atuação desses agentes e considerar seus contextos, apresenta-se como uma teoria compatível com o propósito desta tese, que é interpretar a etnicidade Guarani por meio de sua intelectualidade. Por sua vez, a noção de etnicidade considera a vontade política compartilhada por um grupo com origem comum e, sobretudo, a perspectiva relacional, em que um grupo étnico só se constitui em relação a um outro.

Segundo Gramsci (1979), o intelectual orgânico é aquele que se volta para um grupo, estabelecendo suas ações em um espaço delimitado de relações sociais, atuando mediante seu próprio engajamento político. Assim, o conceito gramsciano de intelectual orgânico permite perceber as habilidades dos meus interlocutores de proporcionar homogeneidade, bem como um senso comum sobre seu povo e a consciência da própria condição social dos membros de um grupo.

Por outro lado, também é necessário mencionar que a ideia de intelectual tradicional indígena, a qual explanarei mais adiante, não tem nenhuma relação com o conceito de intelectual tradicional de Gramsci (1979). Este diz respeito a uma configuração específica do

capitalismo do século XX. Geralmente, o intelectual tradicional gramsciano está vinculado aos grupos dominantes, mesmo que se autoperceba independentes em relação a eles. Já a noção de intelectual tradicional indígena empregada aqui corresponde aos sábios indígenas, geralmente os mais velhos da comunidade, que detêm vasto conhecimento popular e estão intrinsecamente vinculados ao cotidiano do grupo, sem ultrapassar esses limites.

Apesar de não se tratar diretamente dos *sábios* tradicionais nem de seus saberes populares sobre aspectos práticos, cotidianos e ritualistas, é necessário diferenciá-los dos novos intelectuais étnicos, semelhantes aos intelectuais orgânicos de Gramsci (1979), a fim de delimitar, por exclusão, nossos sujeitos de pesquisa. Efetivamente, meus interlocutores intelectuais Guarani estão envolvidos na (re)produção intelectual de sua cultura, nunca de forma imparcial, pelo contrário, sempre se posicionando na defesa do seu povo na relação com os não indígenas. Com isso, abordamos menos os elementos internos das comunidades e mais a produção intelectual, que contempla a mobilização social em torno da cultura e da educação, em uma esfera política mais ampla. A partir dessas questões, buscaremos entender como esses conhecimentos se articulam com outras expressões da emergência indígena.

Evidentemente, na interação com as agências da colonização (igreja, fazendeiros etc.), os intelectuais tradicionais começaram a desenvolver uma visão de mundo compartilhado, elaborando um discurso de “cultura” para defender politicamente seu povo. De acordo com Warren (2010), os intelectuais indígenas não atuam apenas na dimensão tradicional, mas no elo entre os ancestrais e o presente.

Mais à frente, especificamente no capítulo 4 desta tese, comento a trajetória dos *arakuaa iya* Antonio Mendez e Felipe Roman, meus interlocutores mais velhos, com mais de 65 anos. A princípio, eles poderiam ser vistos apenas como sábios tradicionais, pois assim também são conhecidos em suas comunidades. No entanto, quando jovens em suas aldeias, por meio da educação escolar da época, a língua espanhola foi imposta a esses sujeitos, assim como outros códigos e condutas não indígenas.

Assim, passaram a se constituir a partir das experiências socialmente adquiridas de estruturas sociais distintas: por um lado, o mundo indígena e, por outro, o universo branco. A partir de um olhar lançado sobre a biografia desses dois intelectuais, com estreitas relações com a igreja e a escola, e, mais recentemente, expressando sua cultura para um público amplo por meio da publicação de livros impressos, formação de museus étnicos, filmes etc., podemos dizer que são intelectuais étnicos do tipo que nos interessa, apesar de também serem *arakuaa iya*.

Warren (2010) diferencia intelectual tradicional e intelectual público. Segundo a teórica, não são grupos isolados, pelo contrário, estão em constante articulação. Além disso, há um número crescente de lideranças tradicionais se intelectualizando nos códigos ocidentais e passando a atuar fora das comunidades, como é o caso dos dois intelectuais Guarani mais velhos que acabei de mencionar. No entanto, a diferenciação entre esses dois tipos de intelectuais indígenas proposta pela autora é pertinente para seguirmos na empreitada de delimitar os sujeitos desta tese.

Os intelectuais tradicionais, para Warren (2010), são aqueles preocupados com as dimensões religiosas, xamânicas, concentrando seus esforços na construção de um espaço moral de conexão dos indivíduos com sua comunidade, ancestrais e religiosas. Esta tese, em consonância com o que a autora chama de “intelectuais indígenas públicos”, foi desenvolvida com aqueles que se envolvem em lutas pela defesa de seu povo e que, frequentemente, inspiram os líderes a trabalharem pelo ressurgimento cultural em diversas comunidades (WARREN, 2010).

Warren (2010) nos mostra como ativistas maias de base, eventualmente professores de escolas indígenas, puderam mobilizar novos modos de capital cultural que incluíam a valorização das línguas e do conhecimento tradicional. Como produtores culturais com acesso aos meios de comunicação e aos recursos do Estado ou de ONGs, assumiram posições privilegiadas nos movimentos indígenas. Dessa forma, a autora chega a sugerir que os estudiosos de movimentos indígenas passem a considerar o trabalho dos intelectuais indígenas como reveladores de processos de transformação em curso nesses movimentos.

Nessa mesma esteira de discussão, Rappaport (2007a) desenvolveu o conceito de *novos intelectuais indígenas*, que são os sujeitos que compõem uma elite educada e atuante nas esferas regionais, nacionais e globais, no tocante à representação de seu pertencimento étnico. Eles são novas autoridades para além do local, são representantes de organizações étnicas de educação e cultura, professores, agentes de saúde e outros profissionais indígenas com atuação em suas comunidades ou em setores indigenistas nas cidades. Assim, esses novos intelectuais são diferentes dos tradicionais (*arakuaa iya*), que têm suas práticas voltadas para a comunidade e são menos envolvidos nos códigos ocidentais, às vezes, sem o domínio da escrita. Embora eu mostre, no capítulo 4, que, na Bolívia, esses agentes estão em transformação, alguns sábios passaram a associar seu conhecimento ancestral aos recursos da modernidade, com objetivo de valorizar e preservar sua cultura e língua.

Em relação às dimensões pública e política, aos interlocutores intelectuais indígenas não são demandados apenas conteúdos culturais de seu povo, mas também devem saber como e quais expressões utilizar em determinados contextos. Assim, esses intelectuais passam a se apropriar seletivamente da linguagem colonial, refratando-a e dissolvendo-a em diferentes escalas, com traços culturais próprios.

Outra discussão importante para esclarecermos a complexa caracterização dos intelectuais indígenas sujeitos deste trabalho diz respeito à indissociabilidade das dimensões cultural e política em suas práticas sociais. Nesse sentido, Monroy-Álvarez (2008) escreveu um artigo no qual revisa as categorias sobre o intelectual indígena e o militante indígena, no contexto do movimento indígena do Cauca, na Colômbia. Em seu estudo, a pesquisadora questiona essa divisão, ao caracterizar um sujeito mediador comprometido com a construção de uma comunidade político-histórica, mas sem estar vinculado a uma ética-epistemológica que separa política e ciência.

A partir do estudo da trajetória intelectual dos indígenas Manuel Quintín Lame e Juan Gregorio Palechor, Monroy-Álvarez (2008) reconhece a influência dualista do eurocentrismo nas práticas culturais dos movimentos étnicos nacionais. Com isso, destaca a crescente reetnificação pelos intelectuais indígenas, não apenas nas comunidades locais, mas sobretudo nos espaços urbanos⁴⁸. Por exemplo, em Camiri, Charagua e muitas outras localidades na Bolívia oriental, construíram-se, nas últimas décadas, monumentos, praças públicas, comemorações e estátuas representando personagens e eventos de sua história e “cultura” (ANDRADE, 2014).

Na tentativa de superar a herança eurocêntrica da interdependência dos campos da ciência e da política e, conseqüentemente, a dicotomia intelectual indígena *versus* militante indígena, Monroy-Álvarez (2008) alerta para o perigo de defesa da figura dupla intelectual/ativista como marca da intelectualidade indígena. Segundo a autora, devemos estar atentos para essa dualidade, a fim de não reforçar o senso comum anti-índigena que preconiza que o indígena só se declara assim quando lhe convém, como se fosse falseador de uma

⁴⁸ A ideia de Monroy-Álvarez (2008) sobre a reetnificação das cidades pelos intelectuais indígenas está em sintonia com a minha experiência junto aos Guarani nas cidades de Charagua, Camiri e Palmas. Nas duas cidades bolivianas, intelectuais Guarani ergueram estátuas do guerreiro Apiakuaqui Tumpa em praças públicas, bem como realizam grandes eventos comemorativos de sua história de luta e nomeiam estabelecimentos comerciais, ruas e praças com palavras indígenas. Em Palmas, cidade em que há a Casa dos Estudantes Indígenas, universitários indígenas de diferentes etnias estamparam seus grafismos nos muros.

identificação. Para superarmos isso, temos de destacar que essa articulação dupla é simultânea, jamais se manifestando contextualmente de modo separado.

3.3 MEDIADORES SOCIAIS: *LENGUARAZ, ESCRIBANOS, REPORTEROS* E INTELLECTUAIS

A teoria de Wolf (2001, 2003a) sobre *brokerage* (em uma tradução menos comum, “mediação” ou “intermediário social”) nos ajuda a compreender o papel da intelectualidade Guarani enquanto mediadora de discursos entre a oposição dentro/fora, isto é, no âmbito da comunidade *versus* esferas mais amplas.

Wolf (2003a) desenvolveu sua teoria a partir do contexto etnográfico e histórico mexicano, no entanto, podemos encontrar semelhanças com situações sociais protagonizadas pelos Guarani, pois ambos os cenários são sociedades latino-americanas colonizadas e marcadas por processos de construção nacionais que envolvem complexas relações de mudanças sociais, proporcionando intensa interação entre o nível local e o global.

Nesse sentido, em seu ensaio “Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa” (2003a), o autor procurou entender como a interação entre dois grupos – um orientado para as instituições nacionais e o outro voltado para as comunidades – constitui agentes sociais mediadores de recursos e influências entre esses dois universos. Wolf (2003a) identifica os mediadores em um emaranhado de instabilidades e ambivalências entre as instituições nacionais e as instituições das comunidades. São pessoas capazes de atuar, em termos de expectativas, nos espaços nacionais e nas comunidades.

Considerando essa abordagem, preferiu-se observações mais objetivas acerca das interações entre o nível local e as demais esferas, uma vez que os “intermediários controlam as articulações ou sinapses cruciais das relações que ligam o sistema local ao todo mais amplo” (WOLF, 2001, p. 138).

Essa teoria tem implicações metodológicas concretas, no sentido de que, para entender os mecanismos de categorização étnica indígena, não é suficiente proceder à investigação da dimensão discursiva da identificação étnica em nível local, mas, sobretudo, é necessário que também sejam elencados os elementos indigenistas, a dimensão nacional e internacional. Para Wolf (2001, p. 125), essas duas esferas se articulam diametralmente, ou seja, a ênfase antropológica não está mais concentrada nos aspectos internos das comunidades, pois estes são percebidos como “terminais locais” em uma rede de relações de grupos que se estendem, por meio “de níveis intermediários, do nível da comunidade ao da nação”.

Uma questão mencionada por Wolf (2003a), muito evidente na experiência etnográfica desta tese, é que a posição de mediadores dos intelectuais indígenas chega a configurar poderes que podem oportunizar a mobilidade social dessas pessoas e que os recursos disponíveis podem servir tanto para o benefício da comunidade quanto para interesses pessoais ou externos. Com isso, percebe-se a complexidade das orientações e práticas da intelectualidade Guarani no jogo de conflitos que se estabelece entre as agências mais amplas e as instâncias locais de poder. Ou seja, os fluxos dos sentidos, para fora ou para dentro, nunca são óbvios, dependem de cada situação social.

Conforme comentei, os intelectuais indígenas desta pesquisa produzem conhecimento dirigido para além de suas comunidades. Portanto, são grupos orientados para a nação, como diria Wolf (2003a, 2003), porém, no caso Guarani boliviano, seriam grupos orientados para a nação, dentro de outras nações. Evidentemente que essa definição não é rígida e estanque, posto que os novos intelectuais nativos, frequentemente, fundamentam seus discursos com base nos argumentos dos intelectuais tradicionais, estabelecendo relações de cooperação e conflito entre esses sujeitos, que serão abordadas ao longo do trabalho. Essa tipologia revela muito sobre a intelectualidade Guarani, porém reconheço também que são categorias dinâmicas: alguns intelectuais tradicionais estão se transformando em novos intelectuais.

No capítulo sobre a história dos Guarani, abordo como as mudanças sociais ocasionadas pela colonização entre esses povos indígenas provocaram o surgimento desses novos agentes étnicos, intelectualizados e letrados, a partir da década de 1980. Além disso, discorro sobre como os mediadores Guarani desenvolvem capacidades particulares para se comportarem de uma maneira “adequada” nos diversos espaços que atuam, intermediando relações complexas entre as suas comunidades e o mundo exterior.

Os *lenguarazes* (ou *línguas*) eram intérpretes nativos de idiomas indígenas a serviço das missões ou de outras agências coloniais. Entre os Guarani, os *línguas*, geralmente, trabalhavam para os jesuítas. Certamente, estes também podem ser considerados intermediadores culturais, contudo, estão inseridos no contexto histórico que abrange os séculos XVI a XIX, diferentemente dos sujeitos desta tese, lideranças escolarizadas e engajadas politicamente na promoção de sua cultura, surgidas depois da década de 1970, a partir do reconhecimento dos direitos indígenas na esfera internacional. Portanto, aqui, trata-se de intermediadores culturais recentes, compreendidos, sobretudo, a partir das últimas décadas do século XX até o presente. Os indígenas, no papel de intelectuais de sua cultura, são intermediadores sociais em uma arena

política com importantes conquistas, constituem-se em agentes sociais recentes e, desse modo, são bem diferentes dos *línguas*.

Na história mais recente dos povos indígenas na Bolívia, a partir do final do século XX, surgiram os *escribanos*⁴⁹. O antropólogo estadunidense Bret Gustafson, em sua tese intitulada “Nuevas lenguas del Estado: el pueblo Guaraní y la educación indígena en Bolivia”, de 2015, principal referência que caracteriza esses agentes étnicos que emergiram a partir do final da década de 1980, afirma que os *escribanos* constituíam um pequeno grupo de Guarani bilíngues e letrados nas duas línguas, responsáveis pela escrita de novos livros escolares bilíngues. No entanto, o autor comenta que, na metade da década de 2000, são cerca de 100 *escribanos* Guarani na Bolívia.

Para Gustafson (2015), os *escribanos* Guarani eram uma mistura de intelectual orgânico de base popular com funcionário estatal de escola, empregado de alguma ONG ou *mburuvicha* de algum movimento. Sua autoridade não dependia de títulos acadêmicos, eram letrados em dois idiomas e atuavam entre pautas formais da escola e o saber comunitário. Nesse sentido, o autor define esses *escribanos* Guarani como intelectuais que ocuparam posição central no movimento indígena latino-americano, mesmo que seus trabalhos não tenham sido formalizados ou certificados pela academia.

Os *escribanos*, segundo Gustafson (2015, p. 99), também exerciam a tradução e a mediação entre os espaços de dentro e fora dos movimentos. Estes passaram a mobilizar novos recursos culturais, valorizaram as línguas indígenas, geraram uma autocompreensão coletiva e atualizada e ampliaram os conhecimentos tradicionais indígenas, bem como os ocidentais:

⁴⁹ Prefiro deixar o termo no espanhol, como desenvolve Gustafson (2015) em sua tese de doutorado, também realizada com os Guarani na região de Camiri. No português, as palavras correspondentes são: escriba, escrivão, notário. É aquele que se dedica a escrever cartas, textos, registros de informações para instituições do Estado, igreja etc. Amplamente na América, a partir do século XVI, os colonizadores passam a empregar nativos como *escribanos* da Coroa. Geralmente, eram indígenas criados nas missões, onde aprendiam a ler e escrever, bem como noções administrativas. No México, entre os séculos XVI e XVII, surge entre os Nahuátl a produção anônima de “títulos primordiales”, uma prática de escrita indígena. Segundo Gruzinski (2003), havia uma paixão pela escrita, muitas vezes ligada à vontade de sobreviver e de salvar a memória da linguagem e da comunidade, com intuito de preservar as identidades e os bens.

[...] el intelectual indígena es una especie de comerciante de la identidad que fomenta la intolerancia sobre la base de una identidad no auténtica o ilegítima o de demandas motivadas por intereses propios. Sería ingenuo decir que no existen tales “emprendedores étnicos”. Pero, este punto de vista expresa en sí una intolerancia interesada y teñida de formas coloniales de percibir la indigeneidad. No describe de manera satisfactoria la heterogeneidad de las prácticas intelectuales indígenas en Latinoamérica. Los líderes indígenas por mucho tiempo se han unificado entre dos mundos: el de su propio medio cultural y lingüístico, y el de los actores, movimientos y partidos no indígenas. Por razones tácticas y realidades prácticas operan a través de conocimiento no indígenas impuestos y apropiados en la lucha en contra del colonialismo. Esto implica una apertura al diálogo y un intercambio (a menudo desigual) con sus propios conocimientos, lenguas y experiencias, invariablemente se trata de una postura intercultural e intelectual mucho más abierta que la de la sociedade dominante karai.

Ainda que os *escribanos* sejam um tipo de intelectual indígena com características que se aproximam dos interlocutores desta tese, não podemos confundi-los, pois são agentes étnicos distintos. Os intelectuais do presente estudo etnográfico, isto é, começo do século XXI, têm uma projeção maior de suas produções, para além das esferas regionais e nacionais. Os *escribanos*, por sua vez, correspondem a uma etapa histórica anterior, são protagonistas na emergência dos programas neoliberais de Educação Intercultural Bilíngue do final do século XX.

No mesmo contexto histórico dos *escribanos* descritos, é possível dizer que os *reporteros populares* Guarani também se empenharam como intermediários. São agentes de comunicação constituídos no contexto do centenário de Kuruyuki, em 1992. Trabalharam na mobilização das comunidades para participação no evento e acompanharam seus desdobramentos como correspondentes, enviando notícias para os meios de comunicação mais regionais e nacionais e, também, levando informações do mundo externo para as comunidades, por meio de folhetins, revistas e programas de rádio. Assim, fomento uma consciência política através do conhecimento de seus direitos e de sua localização, bem como de uma história e geografia mundial. Na penúltima seção do próximo capítulo, detalharei o caso dos *reporteros* Guarani na Bolívia.

Pode-se dizer que as mudanças nesses tipos de mediadores Guarani, ao longo da história colonial, permitiram a formação de um novo tipo de agente étnico, aquele que amplia a apropriação dos recursos da modernidade para superar seus desafios e, inclusive, disputar propostas de um modelo de desenvolvimento menos nocivo. Na próxima seção, mostro como meus interlocutores se percebem neste trabalho.

3.4 AUTOPERCEPÇÃO DOS INTELLECTUAIS GUARANI

Os movimentos indígenas e acadêmicos das ciências humanas têm empregado crescentemente o termo *intelectual indígena*. Às vezes, por se tratar novamente de uma categoria externa aos povos indígenas, que manifesta mais o entendimento ocidental do que a ideia de conhecimento para os indígenas, gera controvérsias.

Além disso, outro ponto é que o *intelecto* indígena não está restrito a uma inteligência ou a um raciocínio exclusivamente cerebral pautado na observação visual como primazia. Entre os povos indígenas, a visão de conhecimento é extensa e contínua, abarca uma totalidade que considera a alma, a natureza, o poder da palavra, a sonoridade, o espaço e seu *ñande reko*, como podemos observar entre os Guarani.

Maria Aparecida Bergamaschi (2014), especialista em educação indígena no Brasil, comenta que, dentre os diversos significados que o termo *intelectual indígena* carrega, encontra-se a ideia de classe culta, empregada inicialmente no século XIX para se referir a uma elite intelectual indígena. No entanto, a partir da politização das identidades *indígenas* nas últimas décadas do século XX, passa-se a utilizar esse termo em uma dimensão política capaz de empoderar os *mburuvichas*, sábios e estudiosos indígenas que, por conta de seus conhecimentos acerca dos códigos ocidentais e indígenas, se destacam em suas comunidades e em espaços metropolitanos. Assim, essa definição vai bem além de uma condição profissional.

No contexto dos estudos acadêmicos sobre povos indígenas, o termo *intelectual*, ao abranger tanto os sábios da filosofia e ciência indígena quanto os indígenas letrados que frequentam a academia, denota ambivalência. Além dessa questão, setores anti-índigenas (ou o senso comum de modo geral) podem considerar paradoxal a expressão *intelectual indígena*. Isso porque existe um equívoco no Brasil, que ainda repercute e opera por meio da ideia do “indígena tutelado”, isto é, uma pessoa sem autonomia e pensamento próprio, visto como uma eterna criança.

Outro problema em relação à ideia de intelectual indígena (ou “intelectual Guarani”) é que esses termos acabam por sugerir que somente alguns são “intelectualizados”, enquanto os outros não seriam ou não poderiam ser. Obviamente que, assim como nas sociedades ocidentais, os intelectuais entre os Guarani também constituem um grupo reduzido. Contudo, entre eles, não se criam distinções – no sentido definido por Bourdieu (2007) – nem se forma uma classe culta, conforme mencionado anteriormente. Daí a opção, nesta tese, por se referir a eles como Guaranis no papel de intelectuais, para delimitar a compreensão de um modo específico de

agencialidade intelectual em múltiplas situações sociais interétnicas, em que outros códigos de distinção não Guarani são estruturantes das relações do campo intelectual.

Segundo Bourdieu (2007), a lógica da distinção se configura como um sistema de inclusão e de exclusão. Em outras palavras, as relações entre as dimensões econômicas (ou materiais) e simbólicas constituem uma estilização da vida, em que os sistemas simbólicos realizam o papel social de hierarquização das diferenças de inclusão ou de exclusão. Nesse sentido, os Guarani fariam uma apropriação exclusiva dos bens culturais legítimos e dos lucros da distinção que essa posição intelectual proporcionaria, o que não foi constatado na minha experiência etnográfica. Por isso, é importante frisar que a intenção de utilizar a noção de intelectuais indígenas nesta tese não tem relação nenhuma com a ideia de criar distinções entre os Guarani (principalmente, porque eles mesmos não as reconhecem como legítimas), mas estudar a produção intelectual de Guarani enquanto intermediadores de ideologias étnicas e nacionais para seus próprios povos e iguais.

Após pontuar alguns problemas relacionados ao emprego da categoria “intelectuais” para se referir aos indígenas com os quais trabalhei, é necessário deixar claro que, em sua maioria, essas pessoas normalmente não se identificam com esse termo. Geralmente, apresentam-se a partir de suas ocupações: professores, agentes de saúde, universitários, comunicadores sociais etc. Portanto, neste trabalho, intelectual indígena é mais uma noção apropriada da antropologia contemporânea, em especial, da latino-americana (RAPPAPORT, 2007a; GUITIERREZ CHONG, 2012; ZAPATA SILVA, 2013), e do movimento indígena gestado desde 1980, que procurou valorizar esse termo para alcançar maior projeção política. Assim, trata-se de uma categoria analítica empregada nesta tese.

Para Bergamaschi (2014), os intelectuais indígenas são formados pela e na oralidade. Em síntese, a cultura oral tem estreita relação com a produção e a transmissão de entendimentos sobre o mundo, embora, paulatinamente, tenhamos mais indígenas na academia, inclusive desenvolvendo epistemologias próprias. Segundo a autora, esses intelectuais geralmente conjugam conhecimentos de sua cultura tradicional com formação acadêmica. Isso possibilita usufruir da escrita e das metodologias proporcionadas pelas disciplinas ocidentais em prol da tradição de seu povo, tornando-se, assim, uma espécie de “diplomata”, um mediador entre dois mundos de saberes: o indígena e o não indígena (BERGAMASCHI, 2014, p. 13).

Alguns antropólogos que trabalham com intelectuais indígenas comentam que, geralmente, esses agentes enfrentam problemas na definição de si mesmos neste papel. Apesar de formular ideologias, no cotidiano essas pessoas evidentemente não se reconhecem

profissionalmente como intelectuais. No entanto, no caso boliviano, os Guaraní escritores e professores na Universidad Guaraní Apiaguaiki Tumpa lidam de maneira mais estreita com essa categoria, como veremos mais adiante.

Especificamente, não há uma definição Guaraní análoga para intelectual. Ainda, podemos compreender como eles definem conhecimento ou aquilo que pode ser entendido e ensinado a partir das suas categorias nativas relativas à sabedoria. Nesse sentido, passo a comentar os vocabulários *arakuaa* e *arakuaa iya*. Apresento as definições de Ortiz e Caurey (2011) registradas em seu dicionário, contudo, há outros vocábulos, se aprofundarmos, por exemplo, na variante Guaraní do Paraguai⁵⁰:

Arakuaa Sabiduría, formación integral de la persona. *Etim.* Ara + kuaa = Tiempo, cosmos + conocer: conocer él cosmos. Iyarakuaama Ya sabe (ya es consciente de sus actos); arakuaa iya sabio (poseedor de la sabiduría); iyarakuaambae necio, estulto, amaboarakuaa le transmito conocimiento sobre el bien y el mal; arakuaa yapora dos formas de saberes en complementación. *Etnog.* [...] arakuaa iyipi jaeko teko ñima la fuente de la sabiduría es la costumbre antigua (aquilatada en el crisol de la experiencia); **iyarakuaa kavi vae mbaetiko tape pichii oipii** la persona que tiene formación integral no toma en camino erróneo; **arakuaa iya oyemongeta oi yave, peyandu** katu cuando el arakuaa iya esté hablando, escúchenlo con atención; [...] **yepeteima jeta amboarakuaa, mbaetii oendu ñee, guiramoñoko ojota jeko kavia keti** a pesar de aconsejarle, no escucha lo que se le disse, cualquier rato terminará tomando el mal camino; **yemboe jaeko tape yaipisi vaera karai iyarakuaa, jaeramo eyemboe, che rai, kuri nde aguara vaera karai reta jovai** el estudio escolarizado es el camino para alcanzar la educación karai, por eso hijo, estudia para que algún día seas hábil compitiendo científicamente con los karai [...].

Arakuaa Iya Poseedor de sabiduría. *Etim.* Arakuaa + iya = Sabiduría + dueño: dueño del saber. *Etnog.* **Arakuaa iya opaete vae omboete** El sabio es muy respetado por todos; **ñemboavaipe ñai yave, arakuaa iya omboesape ñandeve** cuando hay algún problema, el sabio nos ilumina; **arakuaa iya reta oipisi arakuaa oikogue rupi** los sabios adquieren sabiduría a través de la experiencia [...]. (ORTIZ; CAUREY, 2011, p. 56). [grifos no original]

O uso da cultura como recurso entre os Guaraní ocorre por parte de pessoas específicas no conjunto desse povo, isto é, por meio dos intelectuais ou dos agentes étnicos indígenas, que atuam como novos mediadores sociais. Evidentemente que essas definições são dinâmicas, já que os novos intelectuais indígenas, frequentemente, fundamentam seus discursos por meio de ideias e relatos dos intelectuais tradicionais, podendo estabelecer relações de cooperação e conflito. Esses conceitos antropológicos revelam muito sobre meus interlocutores Guaraní, porém reconheço que são categorias limitadas, do ponto de vista etnográfico, pois a maioria não se apresenta assim.

⁵⁰ O “Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano” (1986), dos jesuítas Antonio Guasch e Diego Ortiz, define: *Sabio*: imba’ekuaáva, ññarandúva (p. 437) e *Intelectual*: hekokuáva; *trabajo* i.: ánga rembiapo, apytu’u rembiapo (p. 286).

No capítulo 4, descrevo o contexto no qual o escritor Guarani Elias Caurey (2012) desenvolveu seu conceito de *karai fictício*. No entanto, antecipo alguns elementos dessa ideia, pois ela nos permite compreender como os meus interlocutores se autopercebem em seus trabalhos com a cultura. Para Caurey (2012), o *karai fictício* é aquele Guarani que se aparenta *karai*, mas, em essência, é Guarani, isto é, um Guarani figurando no mundo e nos termos do branco. Assim, o intelectual indígena como *karai fictício* refere-se a ele próprio, é aquela pessoa que vive no limite de dois mundos opostos. Por um lado, um universo de aparências, o mundo *karai*. E, por outro, um mundo de essência, daquilo que vem de dentro, ou seja, o Guarani.

Portanto, do ponto de vista de Caurey (2012), está claro que o intelectual indígena se encontra em um espaço intermediário de dois modelos societários. Para o autor, é como se o intelectual Guarani, atualmente, fosse o guerreiro das batalhas do passado. Assim, esse intelectual deve ter a capacidade de adaptar-se a diferentes situações e relacionar-se com diferentes visões. Nas palavras de Caurey (2012, p. 55):

El “karai ficticio” se caracteriza por su doble nacionalidad o el mokoi rova: karai y guaraní. Su ubicación en el espacio intermedio le permite adoptar posiciones y actitudes diferentes, dependiendo en qué grupo social se encuentra, por ejemplo: en la sociedad karai comienza a comunicarse en los códigos de ésta, su idioma, sus normas, sus gestos, su religión (cuando se bautiza a un pequeño se suele decir: “Tambo karai che michia: lo convertiré en karai a mi niño”), su forma de hacer política (por eso no es de extrañarse que las posiciones de los dirigentes sean distintas a la de sus bases, por lo menos en el discurso), etc; y lo propio hace en la guaraní. Los “karai ficticio” están comenzando a crecer considerablemente [...] Quienes están siguiendo al modelo “karai ficticio” pertenecen a dos grandes sectores de la sociedad guaraní: los estudiantes (entre este grupo también están los profesionales) y los dirigentes. Ambos salen de sus comunidades.

Com isso, Caurey (2012) comenta sobre a necessidade de os Guarani terem que sair de suas comunidades para estudar nos níveis mais elevados e, às vezes, trabalhar e morar em cidades grandes ou médias próximas às suas comunidades. Nesse sentido, o estudante Guarani, o intelectual em formação, é submetido a diferentes regramentos sociais, reprimidos em suas condutas habituais, com a imposição de novos comportamentos. Ainda que sua língua não seja diretamente negada como no passado colonial, longe de suas comunidades não tem como praticá-la. A título de exemplo, o caso de Ivan Guarany, meu principal interlocutor do lado brasileiro, a quem faço menção frequentemente nas próximas seções desta tese. Ele tem o Guarani como língua materna e pratica o idioma entre familiares em Xambioá. Porém, quando está em Palmas, não há com quem conversar em Guarani.

Caurey (2012) comenta que os profissionais indígenas, ainda que não trabalhem cotidianamente em suas comunidades de origem, nas cidades estão envolvidos em aspectos políticos mais amplos e, mesmo assim, são reconhecidos como lideranças em seu lugar de origem. Nesse sentido, o autor comenta sobre o papel dos agentes étnicos como produtores culturais, a partir do termo “dirigente”. Em suas palavras:

El dirigente experimenta situaciones análogas a las del estudiante, con la diferencia de que está en permanente contacto con las comunidades y con el Otro, y es el que más actúa en esos escenarios. No obstante, debemos mencionar que los actuales dirigentes surgen a partir de la proliferación de instituciones que ofrecen ayuda y promueven el liderazgo (de hombres y mujeres); este fenómeno ha llevado a la creación de un nuevo estrato social, el de los “dirigentes”. Con esto no quiero decir que antes no había dirigentes, por supuesto que sí existían, pero estos nuevos dirigentes son diferentes a los anteriores en varios aspectos; el de hoy viaja más a lugares lejanos (dejando a su familia y su chaco, sobre todo aquellos que tienen cargos nacionales y zonales), muchos encuentran una vida más fácil (bonos, viáticos etc.), cargos en la esfera estatal. El hecho de estar lejos de su ámbito familiar y comunal lleva a que, en cierta forma, puede considerarse como un mal necesario para la sociedad guaraní, precisamente porque son los dirigentes los que lidian con el Otro, sobre todo con el gobierno. (CAUREY, 2012, p. 56-57)

O surgimento do *karai fictício* corresponde à resistência no contexto de imposição por parte do *karai* verdadeiro, que, ao longo da história colonial, “empurrou” os indígenas para a margem da sociedade ou fez com que se sentissem marginalizados em relação aos grupos sociais de origem europeia. Assim, a fim de superar essa condição subalterna, os indígenas passaram a refletir sobre si mesmos, apropriando-se, em diferentes graus, de estratégias discursivas *karai* para manejar seus distintos conteúdos culturais e apresentar-se como um povo específico. Trata-se de um repertório cultural heterogêneo, com inúmeras aldeias, variações linguísticas e histórias particulares. Cabe ao *karai fictício*, isto é, ao intelectual, criar um consenso, possibilitando valores comuns. Com isso, busca-se uma interpretação homogênea em sua totalidade, a fim de sustentar uma nação com um pensamento social configurado em movimento transmoderno. Nesse sentido, surge um novo Guaraní (em relação aos Guaraní antigos ou “de papel”): são os que mudaram de conduta diante das mudanças impostas. Segundo Caurey (2012, p. 57-58), esse novo Guaraní pode ser entendido como um “Guaraní fictício”:

No cabe menor duda, el comportamiento del “guaraní ficticio” es un comportamiento muy lógico, adecuado a los nuevos tiempos y espacios. La idea central de este cometido es “conseguir el máximo beneficio del Otro con el mínimo esfuerzo”, en términos económicos. ¿Como? ¡Sencillo! Entrando a su mundo pero sin deshacerse por completo de la esencia de su cultura, puesto que es lo que lo mantiene vivo y es su razón de ser; hay algunos que mantienen más ésa esencia y otros menos, pero ninguno es el extremo. Esta actitud le permitirá llevar una vida modesta y de acuerdo a las circunstancias emergentes, obviamente en el contexto social. Cuando decimos en lo social, nos referimos a las condiciones que exige la sociedad *karai* en su conjunto; por ejemplo: formación académica, organización, ingresos económicos, inserción em diferentes tipos de eventos, trabajo etc.

Com efeito, o ato de estudar torna-se uma forma de resistência, um meio de sobrevivência. Desse modo, não estudam necessariamente para um determinado fim, o que é mais importante é o próprio movimento em torno da educação, o que garante a manutenção de suas culturas, histórias e comunidades. Antes, podiam viver sem estudar. Porém, em uma sociedade em que não se pode mais viver como antes (caça, pesca, coleta etc.), a educação, para os Guarani, passa a ser uma forma de cuidar de si próprios, conseqüentemente, de seu *ñanderko*. Nesse sentido, finalizo esta seção com as palavras de Caurey (2012, p. 58): “[...] El estudio es un instrumento que sirve para sobrevivir frente al Otro, es decir, para ser reconocido y respetado como tal, más allá de lo que pueda significar lo estrictamente económico”.

3.5 A TRAJETÓRIAS DOS INTELECTUAIS

Além das produções, a trajetória dos intelectuais Guarani é outro importante elemento para compreender a intelectualidade como processo, pois a história de vida dessas pessoas, em conjunto, permite configurar um contexto de interação social mais amplo. Assim, retomo a ideia de agente de Bourdieu (1989), já mencionada na seção anterior deste capítulo, para destacar que a agência se constitui por meio das experiências socialmente adquiridas de estruturas sociais que os envolvem em determinado espaço social. Dessa forma, a trajetória dos intelectuais indígenas e de seus movimentos é constituída no contexto de intersecção entre os modos interpessoais de fazer política e o complexo legado intercultural de um processo histórico colonial de longa duração.

Em seu texto “Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história: 20 anos de luta indígena no Rio Negro”, publicado no livro “Variações interétnicas: etnicidade, conflito e transformações”, de 2012, o antropólogo indígena Gersem José dos Santos Luciano aborda sua história de vida para engendrar o contexto de imposições estatais e de religiões cristãs no Alto Rio Negro. Esse contexto, que abrange o período entre o fim da ditadura e o início da redemocratização brasileira, foi marcado por mudanças resultantes da mobilização política de lideranças indígenas, com a ajuda de poucos aliados. Luciano (2012, p. 131) considera a “revolução histórica que transformou povos indígenas de alvos e objetos de história para sujeitos da própria história” como uma das principais conquistas da sua geração de jovens indígenas.

Luciano (2012) conta como, em sua adolescência, o regime de escola-internato salesiano desestruturou imensamente os princípios socioculturais e os valores ético-morais dos povos indígenas, introjetando o individualismo, o materialismo e o capitalismo. Relata histórias de

castigo e violência por parte dos padres, que impunham que os jovens não falassem a língua indígena, apenas o português.

No entanto, Luciano (2012) reconhece a importância do internato como um rigoroso processo de escolarização que, posteriormente, possibilitou a tomada de consciência indígena, articulando politicamente. A partir daí, os indígenas foram contestando e rompendo com as bases ético-políticas desse sistema de dominação. Em suma, ao escrever sua autobiografia, Luciano (2012) denuncia uma história oculta de violência contra aqueles índios que, afastados de seu convívio familiar, foram forçados a “entrar” no universo ocidental, resistindo a enormes dificuldades, porém alcançando conhecimento e reconhecimento equivalentes ou superiores aos dos brancos.

Por fim, o antropólogo indígena defende o emprego dos recursos da modernidade em diálogo com os conhecimentos tradicionais, como podemos perceber no trecho a seguir:

[...] Resta o desafio de formar novos dirigentes indígenas cada vez mais habilidosos e sábios o suficiente para dar conta da complexidade cada vez maior da realidade indígena e das relações igualmente complexas com o mundo exterior, cheio de armadilhas, riscos e perigos, mas também repleto de esperanças e possibilidades. O segredo talvez esteja na possibilidade de apropriação de novos conhecimentos da ciência moderna que não ignorem ou neguem os conhecimentos tradicionais, mas que possam formar quadros indígenas com vinculação e compromisso com suas comunidades, com domínio técnico nas áreas de biotecnologias que podem ajudar na gestão dos recursos naturais dos territórios indígenas. (LUCIANO, 2012, p. 163)

A educação escolar e universitária indígena que valorize as diferenças culturais e fortalece a língua e as tradições é a condição fundamental para a construção de uma maior autonomia política indígena, para que eles próprios sejam reconhecidos como autores de suas histórias. Ainda, a educação indígena diferenciada contribui não somente para a transmissão dos saberes indígenas no âmbito da comunidade, mas também para fomentar e apresentar esses saberes à sociedade mais ampla, como contribuição para a solução de problemas enfrentados globalmente, em especial, aqueles relacionados ao meio ambiente, às novas formas de organização social e aos novos princípios éticos.

Antes de finalizar este capítulo, apresentarei brevemente a trajetória de meus principais interlocutores, os Guarani “de carne e osso” desta pesquisa. Para isso, destaco aspectos relacionados à educação, ao trabalho, aos produtos de seu pensamento, à atuação no movimento indígena e à identificação de suas comunidades. Evidentemente, minha experiência etnográfica não se restringiu a essas pessoas. Ainda, é importante destacar que conheci e conversei com cada um em diferentes situações e em distintas frequências.

Assim, meus principais interlocutores são: Antonio Mendez, Felipe Roman, Elio Ortiz (*in memoriam*) e Marcia Mandepora, em Camiri, além de Elias Caurey, em Charagua, também na Bolívia; no Brasil: Ivan Luiz Guarany, Edvan Guarany e Vilmar Guarany, em Xambioá, Tocantins, bem como Edimar Guarani, Maria Regina Guarani, Ara'i Guarani, Para'i Guarani e Almiros Machado, em Jacundá, Pará. Isso não quer dizer que esses interlocutores nasceram e vivem atualmente nas localidades anteriores mencionadas. São as localidades em que ocorreu minha experiência etnográfica e, também, os lugares nos quais compartilhamos a maioria dos momentos em que estivemos juntos.

Ainda, acho que convém dizer que todos os membros de cada um dos dois coletivos intelectuais Guarani (um na Bolívia e outro no Brasil) se conhecem (a maioria com laços de parentesco). Além disso, todas as pessoas dos dois coletivos desconhecem os membros do outro coletivo. São coletivos intelectuais delimitados para fins de comparações nesta tese, de acordo com os dois subgrupos étnicos Guarani elencados nesta pesquisa. É também relevante dizer que alguns de meus interlocutores Guarani do Norte brasileiro desconheciam a presença Guarani na Bolívia, assim como os Guarani na Bolívia nunca me relataram nada sobre a presença Guarani na Amazônia. Nesse sentido, durante o trabalho de campo no Tocantins e no Pará, quando era possível, passei a falar da minha experiência passada com os Guarani na Bolívia, inclusive apresentando alguns de seus produtos culturais (livros, filmes, autores, fotografias no celular etc.). Ainda não tive a oportunidade de fazer o mesmo com os meus interlocutores na Bolívia, pois o campo no Brasil foi posterior.

Antonio Mendez, 67 anos, foi o primeiro Guarani que conheci na Bolívia. Por intermédio da professora Isabelle Combès, fui recebido por ele, em 2013, na cidade de Camiri, durante minha primeira viagem a campo para a pesquisa do mestrado. Nessa ocasião, foi meu guia em campo, fomos a algumas comunidades, dentre elas, Kuruyuki. Antonio Mendez é um *arakuaa iya*⁵¹, isto é, um sábio do tipo mais tradicional, tem amplo conhecimento dos saberes ancestrais, embora se aproprie com empenho e criatividade dos recursos do mundo não indígena para preservar e divulgar sua cultura. Nasceu na comunidade de Iyovi, no Baixo Isoso, município de Charagua, no departamento de Santa Cruz, onde viveu até a infância de suas filhas, quando se mudou para a cidade de Camiri para que pudessem continuar estudando. Elas fizeram o magistério indígena superior na Escuela Superior de Formación de Maestros Pluriétnica del Oriente y Chaco.

⁵¹ Detentor da sabedoria, dono do saber.

Mesmo sem formação universitária, mas com larga experiência como líder de associações comunitárias, professor indígena, pesquisador e guia de inúmeros antropólogos, Antonio Mendez criou (com Elio Ortiz e outros intelectuais indígenas) a Fundación Yeporaka Centro de Investigación Antropológica Guaraní em um cômodo anexo à sua casa em Camiri, conduziu o Museo Guaraní na cidade de Santa Cruz de la Sierra e participou como consultor Guaraní na elaboração de diversos materiais didáticos escolares bilíngues. Além de vários textos em revistas e jornais, publicou recentemente seu primeiro livro: “La serpiente en la cultura Guaraní” (2018).

Pode-se dizer que Antonio é um autodidata em etnologia, pois não realizou nenhum curso dessa disciplina, mas conhece muitos de seus pensadores, sobretudo aqueles que se dedicaram ao mundo Guaraní. Ainda que não tenha se envolvido diretamente em cargos da APG, exerce forte influência no movimento indígena, em especial, nas suas bases. Nesse sentido, contou-me que já deve ter frequentado praticamente todas as comunidades Guaraní do sudeste boliviano, além daquelas situadas na parte do noroeste argentino. Desde jovem, Antonio trabalha com missionários. Segundo ele, mesmo tendo uma perspectiva religiosa exógena, algumas missões acabam ajudando a preservar e a valorizar a cultura Guaraní. Inclusive, contou-me que foi alfabetizado por membros dessas missões que ocorriam. Atualmente, Antonio, a esposa e as filhas são evangélicos e frequentam a igreja pentecostal “Deus é Amor”, que tem templo em Camiri.

Na primeira ida a Camiri, em janeiro de 2013, por intermédio de Antonio, conheci Felipe Roman, 72 anos, que também vive nessa cidade. Ainda que o primeiro tenha sido meu guia na ocasião, em agosto de 2013, quando retornei a Camiri, Antonio estava doente, e acabou que Felipe Roman se tornou o meu guia em campo, parceria que possibilitou sua vinda ao “I Colóquio do Laepi”, na Universidade de Brasília, em outubro de 2014. Felipe Roman também é um *arakuaa iya*, nasceu na comunidade de Kaipepe, no município de Charagua. Começou a estudar em sua comunidade com uma professora não indígena e, nessa mesma localidade, obteve formação técnica em magistério na Escuela Normal Humberto Ibáñez Soruco, em 1967, egressando como professor primário nas aldeias de Charagua, região boliviana predominantemente Guaraní⁵².

⁵² A “Autonomía Indígena Guaraní Charagua Iyambae” assumiu, em janeiro de 2017, o primeiro governo autônomo indígena da Bolívia, possível a partir da Constituição Plurinacional Boliviana, de 2009.

Felipe Roman contou-me que, quando criança, ao lado de seu pai, Jacinto Roman Yavita, *mburuvicha* de Kaipepe, participava das assembleias da comunidade. Durante sua juventude, empenhado nos *mötiro* (mutirão, trabalho comunitário), tinha a responsabilidade de coordenar grupos de trabalho agrícola em diferentes localidades, além de exercer o ofício de professor em distintas aldeias e a formação religiosa a cargo do jesuíta Gabriel Siquier, do CIPCA Charagua, com quem compartilha amizade e realizou diversos trabalhos. No movimento indígena, Felipe Roman é ativo na APG, sendo um de seus fundadores. Ainda que, atualmente, seu trabalho tenha se limitado a consultor ou conselheiro, prefere não assumir cargos, adota uma postura construtiva crítica em relação à prática política dessa organização.

Por conta de sua experiência comunitária e articulação com jesuítas, foi contratado pelo CIPCA para exercer atividades pedagógicas e de educação popular de formação política nas comunidades rurais. Com a massificação dos meios de comunicação social, ampliou seu trabalho de conscientização, tendo atuado como locutor em diversas rádios comunitárias. Com as políticas de Educação Intercultural Bilíngue, Felipe Roman trabalhou em diversos programas financiados por países estrangeiros, foi consultor em ONGs e instituições estatais, no Ministério da Educação da Bolívia, no Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes) e nas agências indígenas de educação fundadas em parceria com a APG (Consejo Educativo del Pueblo Originario Guaraní – CEPOG e Teko Guaraní. Mais recentemente, Felipe Roman e Elio Ortiz foram coprodutores do filme *Yvy Maraey*, dirigido pelo cineasta boliviano Juan Carlos Valdivia, produto cultural sobre o qual comentarei no próximo capítulo. Dentre suas obras, ainda que não tenha livros publicados por editoras, elaborou cartilhas, dicionários e memoriais de instituições Guaraní. Inclusive, escreveu sobre a biografia de Apiaguaiki Tumpa, herói nacional desse povo na Bolívia.

Assim como Antonio Mendez, Felipe Roman também já ministrou cursos sobre conhecimentos tradicionais indígenas, em especial, acerca de assuntos da cosmovisão Guaraní, na Unibol Apiaguaiki Tumpa. Nessa universidade indígena, a figura do sábio tradicional é instituída em seu regulamento como mecanismo para garantir uma plena interculturalidade, com objetivo de que os conhecimentos tradicionais indígenas de fato possam configurar epistemologias e tecnologias no âmbito acadêmico. Ainda que não tenham nenhum contrato formal com a universidade, eventualmente são convidados para expor a cosmovisão Guaraní a estudantes indígenas de diferentes línguas⁵³.

⁵³ Ainda que o maior enfoque da Unibol Apiaguaiki Tumpa seja a cultura e língua Guaraní, trata-se de uma universidade voltada para os povos indígenas das terras baixas bolivianas, o que inclui uma variedade de línguas

Em agosto de 2013, Felipe Roman apresentou-me seu grande amigo e companheiro de trabalho, Elio Ortiz, que também me acompanhou em visitas a algumas instituições em Camiri. Assim como Felipe Roman e Juan Carlos Valdivia, Elio Ortiz havia aceitado o convite do Laepi e comporia uma mesa redonda em seu primeiro colóquio. No entanto, lamentavelmente, faleceu de maneira súbita⁵⁴, aos 41 anos de idade, no dia 1º de agosto de 2014, pouco mais de dois meses antes da viagem a Brasília⁵⁵.

Elio Ortiz nasceu em 1973, na comunidade de Tamachindi, na região do Isoso, município de Charagua, província Cordillera do departamento de Santa Cruz. Com a língua materna Guarani, aprendeu espanhol na adolescência, na escola e com padres jesuítas em Charagua. Nesse município, concluiu, com dificuldade, o ensino médio⁵⁶, tendo trabalhado desde jovem em rádios comunitárias. Em 1999, concluiu a graduação em comunicação audiovisual, em Santa Cruz de la Sierra. Em 2013, terminou sua formação em antropologia na Universidad Católica San Pablo de Cochabamba. Com sua morte prematura, deixou um amplo acervo intelectual sobre seu povo, inclusive, com publicações póstumas⁵⁷.

Durante os anos em que viveu na cidade de La Paz, em razão de seu trabalho de assessor de educação indígena no governo plurinacional, Elio Ortiz conheceu o cineasta Juan Carlos Valdivia, com quem produziu o filme *Yvy Maraey* (produção em que também atuou). Com esse trabalho, Elio Ortiz recebeu muitos convites para eventos. Assim, participou como jurado em diferentes festivais internacionais, como o “Pachamama Festival” (Rio Branco, Acre, 2013), e tornou-se conhecido entre produtores culturais, cineastas, fotógrafos, escritores e outros profissionais da cultura. Por conta dessa articulação, outros projetos foram constituídos em decorrência de *Yvy Maraey*. Certamente, o principal deles foi no âmbito da Fundación

com falantes em menor quantidade em relação aos Guarani. Nesse sentido, podemos dizer que existe uma prevalência Guarani nessa instituição, ponto que pode ser constatado também pelo fato de até agora todos os reitores pertencerem ao povo Guarani.

⁵⁴ Elio Ortiz, assim como muitos moradores do Chaco, era portador da doença de Chagas (*Tripanossomíase americana*), que, eventualmente, causa morte súbita em razão de arritmia cardíaca. No entanto, tradicionalmente, os Guarani interpretam essas mortes em decorrência de feitiçarias. Nesse caso, procuram se desfazer de todos os bens da pessoa, inclusive destruindo sua casa.

⁵⁵ Na ocasião, divulgamos uma nota de falecimento, por meio do Laepi, que já havia divulgado o nome de Elio Ortiz na programação do evento. Ver: <http://laepiunb.blogspot.com/2014/08/nota-de-falecimento.html?view=flipcard>. Acesso em 21 ago. 2019.

⁵⁶ Elio Ortiz foi estudante de escolas rurais com perspectiva assimilacionista, antes da efetivação das políticas de Educação Intercultural Bilingue na Bolívia. Por meio de uma educação escolar rígida, foi imposto a ele o espanhol na escola, desvalorizando sua língua materna indígena, o Guarani.

⁵⁷ O romance “Irande” foi escrito por Elio Ortiz na língua Guarani. Sua tradução e publicação, por Elias Caurey, ocorreu em 2015.

Cinenómada para las Artes, produtora cultural independente em La Paz conduzida por Juan Carlos Valdivia. Por meio dessa fundação, Elio Ortiz conseguiu a editoração e publicação dos seus dois últimos livros em vida: “Jovi: verde-azul” (2014b) e “Yapisaka: ver con los oídos” (2014a).

Elio Ortiz publicou vários livros, artigos e outros textos em coautoria com Elias Caurey. Pode-se dizer que esses dois são os estudiosos bolivianos Guarani mais conhecidos nos meios de comunicação em massa.

Elias Caurey é de 1977, tem 42 anos, pertence à mesma geração de Elio Ortiz, a quem considerava seu *kei*⁵⁸ (irmão maior). Nasceu na comunidade de Ipitakuape, também no município de Charagua, onde teve que aprender espanhol na escola. Em seu núcleo familiar, é conhecido como *Ñatiu*, nome Guarani que significa “mosquito”. Eles se conheceram em 2004 e trabalharam juntos, durante 10 anos, em projetos sobre a cultura Guarani, até a morte de Ortiz. Para escrever em coautoria, também pesquisavam juntos e realizavam incursões em diversas comunidades para ver e ouvir seu povo, sobretudo, atentos às palavras dos mais velhos, os *arakuaa iya*, que contribuem bastante com o conhecimento ancestral, contando histórias e esclarecendo sobre os valores da cultura Guarani.

Conheci Elias Caurey, pessoalmente, apenas em 2017, na minha última ida à Bolívia. Nas ocasiões de minhas primeiras viagens, entre 2013 e 2015, Caurey morava em La Paz, em razão de uma consultoria que prestava na Coordinadora Nacional Comunitaria dos Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CEPOS), vinculada ao Ministério da Educação da Bolívia, responsável pela elaboração e pelo desenvolvimento de políticas educativas interculturais e plurilíngue. No entanto, desde 2013, tenho contato com Caurey pelas redes sociais WhatsApp e Facebook, sendo que, neste último, seu perfil serve como uma espécie de seu memorial intelectual. Quase que diariamente, ele publica fotos e notícias dos eventos de que participa, além de trechos de seus trabalhos e notícias a respeito de seu povo ou atuação. Nesse sentido, Elias Caurey reforça sua figura pública e se mostra como um intelectual indígena muito próximo da ideia de intelectual orgânico, posto que influencia seu grupo social. Ainda, pode-se dizer que, juntamente com Elio Ortiz, é apresentado pelos meios de comunicação como intelectual, acabando por assumir discursivamente essa posição, mesmo que não essa prática não seja comum entre meus outros interlocutores. Certamente, a vinculação intelectual direta

⁵⁸ *Kei* ou *rikei*, de acordo com o dicionário de Ortiz e Caurey (2011, p. 344), refere-se a “[...] hermano mayor del varón. *Che rikei che mboarakuaa*, mi hermano mayor me aconseja [...]”.

desses dois justifica-se pelo fato de serem conhecidos profissionalmente como escritores, portanto, mais aptos a assumir esse papel exógeno ao mundo tradicional Guarani.

Elias Caurey é formado em sociologia e antropologia, profissionalmente envolvido com a cultura Guarani. Em 2009 e 2010, Caurey esteve como coordenador de projetos sobre justiça indígena nas terras baixas no Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesina, também em La Paz. Em consequência desse trabalho, escreveu em coautoria com Elio Ortiz, produzindo uma das principais referências sobre justiça comunitária na Bolívia: “Justicia comunitaria Guarani” (2009). Em 2017, conheci Elias Caurey pessoalmente, durante trabalho de campo em Charagua, cidade em que ele passou a viver depois da conclusão do seu trabalho na capital.

A mãe de Caurey trabalhava na casa da família do fazendeiro Bulacia e, em 1992, conseguiu com que ele fosse para a cidade de Villamontes (no departamento de Tarija, localizada a mais de 200 km de distância de sua aldeia) para viver na casa da cidade de seus padrões e, assim, seguir estudando. Sobre isso, Caurey conta, em terceira pessoa em sua autobiografia, como foi uma fase desagradável. Em suas palavras:

Otra experiencia durísima, no solo para él sino para toda la familia; nada fácil, estar por primera vez en otro lugar y en un curso donde la mayoría de sus compañeros eran mucho menores que él. Fue en esta adversidad que Ñatiu toma la decisión de estudiar y alcanzar un título al igual que los karai reta (los no guaraní). (CAUREY, 2015a, p. 40)

Ainda que não tenha conseguido terminar o secundário em Villamontes, no ano seguinte mudou-se para San Antonio del Parapetí, uma vila mais próxima de sua comunidade, a 36 km de distância. Nessa vila, concluiu a educação básica no Colegio Fray Bernardino de Nino, quando morou por seis anos no internato das Religiosas Franciscanas de la Inmaculada Concepción. Depois disso, seguindo com suas relações com os católicos, iniciou a formação sacerdotal. No entanto, interrompeu esse estudo para iniciar a formação em sociologia em Santa Cruz de la Sierra, terminando essa primeira graduação em 2006. Em seguida, cursou antropologia.

No Brasil, meu principal interlocutor Guarani foi Ivan Luiz Guarany. Atualmente, ele também vive em Palmas, o que facilitou nosso contato e, por consequência, uma aproximação mais estreita, de um visitar a casa do outro.

Quando tive conhecimento da presença Guarani no Tocantins, realizei buscas no Google combinando o nome da língua com o nome do Estado. Assim, encontrei uma notícia⁵⁹ no portal “G1”, publicada em 2013, que divulgou a descoberta de ossos de indígenas – possivelmente Guarani, em razão do tipo da urna funerária – em salvamento arqueológico da área inundada para a construção da usina hidrelétrica do Estreito⁶⁰. Em um trecho, a publicação esclarece: “A etnia guarani não é originária do Tocantins. Mas, eles são povos seminômades. De acordo com Ivan Guarani, 43 anos, integrante do movimento indígena no estado e estudante de direito na Universidade Federal do Tocantins, este ritual foi perdido no tempo, pela inserção de outras culturas e pela falta de terra”. A partir dessas informações fornecidas pela notícia, localizei Ivan facilmente no Facebook, contei acerca dos meus interesses de pesquisa e passamos a nos encontrar em junho de 2017.

Ivan tem larga experiência no movimento indígena, já atuou em diversas organizações, conselhos e comissões da sociedade civil indígena. Em Palmas, além de membro da União dos Estudantes Universitários Indígenas do Tocantins (UNEIT), entre 2005 e 2009 foi presidente da Organização Indígena do Tocantins (OIT), associação constituída em 2005 no âmbito do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI)⁶¹.

Ele nasceu na Ilha do Bananal, mas logo se mudou com sua família para a terra indígena Xambioá. Também viveu na aldeia em Jacundá e Araguaína, onde fez o ensino primário e secundário. Ivan foi estudar na cidade por indicação do cacique Karajá da época, que articulou com missionários e garantiu as condições mínimas para que ele pudesse estudar fora. Em Araguaína, concluiu sua educação escolar e também trabalhou em diferentes ocupações no universo não indígena. Nesse sentido, Ivan desenvolveu inúmeras habilidades laborais:

⁵⁹ A notícia “Ossos de indígenas encontrados no Tocantins revelam ritual pós-morte”, do portal “G1”, foi publicada no dia 20 de julho de 2013 e está disponível em: <http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2013/07/ossos-de-indigenas-encontrados-no-tocantins-revelam-ritual-pos-morte.html>. Último acesso em: 21 ago. 2019.

⁶⁰ A usina hidrelétrica do Estreito está localizada na cidade de Estreito, no Maranhão, aproveitando o potencial energético do rio Tocantins. Está na divisa com o Estado do Tocantins, e seu reservatório de água atingiu diretamente os municípios tocantinenses de Babaçulândia, Filadélfia e Aguiarnópolis. A obra foi iniciada em 2007 e inaugurada em 2012.

⁶¹ O PDPI foi criado em 1999 para contribuir com a gestão ambiental e territorial das terras indígenas brasileiras. Surgiu por meio da demanda do movimento indígena por uma linha de financiamento de projetos que atendessem às especificidades dos povos indígenas da Amazônia. No entanto, em 2013, o projeto lançou sua última chamada e foi encerrado. Os recursos eram provenientes de acordos entre o Estado brasileiro, a União Europeia (UE), o Banco Mundial e o G-7 (Alemanha, Reino Unido, Estados Unidos, Canadá, França, Itália e Japão). Projetos como esse são resultados do fortalecimento dos movimentos sociais e ambientalistas após a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, a Eco-92, realizada no Rio de Janeiro.

trabalhou na derrubada manual da *juquirá*, na construção civil, como cantor profissional, motorista etc.

Atualmente, Ivan tem quase 50 anos, já foi casado com uma *jurua*, com quem tem uma filha adulta. Desde 2005, vive na capital do Tocantins. Hoje, reside na Casa do Estudante Universitário Indígena de Palmas. Ivan contou-me que deseja escrever um livro sobre as histórias das caminhadas de sua família, no entanto, ainda não tem nenhum produto concretizado de seu pensamento sobre seu povo, diferentemente dos próximos interlocutores brasileiros que apresento. Ivan Luiz Guarany se dedica à sua graduação e ao movimento indígena e estuda para o exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), pois quer se tornar advogado o quanto antes.

Com Ivan, passei a frequentar sua aldeia em Xambioá, onde conheci seu irmão Edvan Guarany Silva, que também nasceu na Ilha do Bananal, entre os Karajá. Aos 7 anos, mudou-se com a família para a terra indígena Xambioá, local em que viveu até recentemente. Edvan é um pouco mais novo que Ivan, é professor, casado com uma *jurua* e tem quatro filhos adolescentes. Atualmente, vive na cidade de Araguaína. Formou-se em geografia pela UFT, em 2006, tendo feito também graduação em educação intercultural (ciências da cultura) pela Universidade Federal de Goiás (2013). Além de possuir especializações lato sensu, Edvan é mestre em cultura e território pela UFT, sob dissertação intitulada “Aspectos históricos e culturais do povo Karajá-Xambioá: uma contribuição para a educação escolar indígena” (2017). Trabalhou por anos como professor e diretor da escola de ensino médio da terra indígena Xambioá, contratado pela Secretaria de Educação e Cultura do Governo do Tocantins. Porém, atualmente, está sem contrato, desempregado, mesmo com sua alta qualificação profissional.

No norte do atual Estado do Tocantins, antes de fixar-se na terra indígena Xambioá, a família de Abílio (pai de Edvan e Ivan) vivia nas fazendas em que trabalhava e na cidade de Araguaína, atuando na construção civil e em outros serviços braçais. De modo geral, nessa cidade, os Guarani e os Karajá realizavam o ensino médio⁶², assumiram trabalhos assalariados, compõem o movimento indígena e, atualmente, são universitários⁶³. Edvan e Ivan colaboraram mais diretamente com a pesquisa desta tese, pois com eles, suas famílias, outras lideranças e

⁶² Segundo Edvan Guarany Silva (2017, p. 100), “no início do ano 2000 o Ensino Médio começou a funcionar na comunidade, ainda sem prédio construído. As aulas funcionavam nas escolas Manoel Achurê e na escola Waxihô-Bedu”.

⁶³ Edvan é formado pela UFT. Atualmente, essa universidade possui três estudantes Guarani: Ivan cursa direito em Palmas, Ana Guarany cursa letras em Araguaína e Alisson cursa ciência da computação em Palmas.

professores Guarani da terra indígena Xambioá viajamos, em junho deste ano, para o “Encontro Cultural Guarani”, realizado em Jacundá (PA), atividade desenvolvida no âmbito do trabalho de campo da pesquisa desta tese.

Vilmar Martins Moura Guarany também pertence ao grupo Mbya de Ivan e Edvan. Seus pais são irmãos, viveram juntos durante parte da juventude na Ilha do Bananal e depois em Xambioá, são todos da mesma grande família extensa. Vilmar nasceu em Jussara (GO), cresceu nessa ilha Karajá, também viveu em Jacundá e até recentemente vivia em Goiânia com sua esposa *jurua* e duas filhas, onde o conheci pessoalmente em abril deste ano durante a “Semana dos Povos Indígenas”, evento promovido pela Pontifícia Universidade Católica do Goiás e do qual ele participou como expositor convidado⁶⁴. Hoje em dia, Vilmar Guarany está vivendo em Oaxaca, México, em razão de seu “doutorado sanduíche”, pois é estudante de antropologia da UFG e está em intercâmbio no Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Antes de sua partida, quando estava prestes a se mudar, nos encontramos. Na ocasião, ele me contou de sua vida acadêmica. Graduiu-se em direito pelo Centro Universitário de Goiás (Uni-Anhanguera) e foi bolsista da Ford IFP (International Fellowships Program), quando realizou seu mestrado em direito econômico e socioambiental na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e produziu uma dissertação sobre unidades de conservação ambiental em territórios Guarani. Além de professor em diversas faculdades privadas no Goiás, atuou na área de direitos indígenas: foi assessor e coordenador-geral na Fundação Nacional do Índio (Funai) entre os anos de 2000 a 2006 e integrou grupos de trabalhos na Organização dos Estados Americanos (OEA), na Organização das Nações Unidas (ONU), no Banco Mundial e na Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI).

Em Jacundá, as interlocuções foram realizadas com os seguintes Guarani no papel de produtores culturais: Maria Regina Guarani e Edimar Guarani, casal de professores indígenas da aldeia, Para’i Guarani e Ara’i Guarani, jovens estudantes, e Almiros Machado, antropólogo indígena.

Maria Regina Guarani nasceu na localidade que hoje corresponde ao município de São Miguel do Araguaia (GO), às margens do rio Araguaia. Já seu esposo, Edimar Guarani, nasceu em Xambioá, mais abaixo desse rio. Ambos falantes fluentes do Guarani, casaram-se e são os dois únicos professores indígenas da escola da aldeia em Jacundá (PA), onde vivem atualmente.

⁶⁴ A programação da “Semana dos Povos Indígenas” pode ser conferida em: http://noticias.pucgoias.edu.br/wp-content/uploads/2019/04/Semana_dos_Povos_Ind%C3%ADgenas_Programa%C3%A7%C3%A3oFinal-31-03-1.pdf. Último acesso em: 21 ago. 2019.

Como professores indígenas, suas atividades não ficam restritas apenas ao ensino em sala de aula. Juntamente com o cacique Leonardo Lopes Guarany, os dois professores são importantes autoridades comunitárias, são os que conduzem a produção cultural na aldeia Guarani em Jacundá. Até porque o “Encontro Cultural Guarani” dessa aldeia, realizado anualmente, é o principal espaço de convergência dos produtos culturais de meus interlocutores e das reflexões sobre suas relações interétnicas.

Ara’i Lopes Guarani tem 20 anos, é filha do casal de professores indígenas, nasceu em Jacundá, assim como a maioria dos outros jovens da aldeia. Ara’i realizou sua educação primária na escola indígena, já o ensino médio cursou em um sistema de módulos na cidade de Jacundá. Atualmente, é universitária de psicologia na Universidade do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Em razão disso, mudou-se para Marabá, onde compartilha moradia com seu primo Valdo Guarani (também da aldeia e estudante de direito na mesma UNIFESSPA). Sempre que possível, quando não têm aula e durante as férias, vão para a aldeia visitar suas famílias. Assim como os professores indígenas, os universitários indígenas são cotidianamente desafiados a assumir uma postura de defesa e de vigilância, como mostrarei mais adiante. Nesse sentido, são postos a refletir sobre as definições que os outros lhes conferem e aquelas pelas quais se autopercebem.

Para’i Lopes Guarani, 15 anos, é filha do cacique Leonardo e de Maria Divina Guarani. Além de protagonista no coral da aldeia, a jovem assume grande importância na discussão desta tese, pois, neste ano, em parceria com a fotógrafa canadense Véronique Isabelle, publicou o livro “Mbya Kuery Jogueroguata Yvy Ju Py: a caminhada do povo Guarani-Mbya para a Terra Sem Males” (2019), importante produto cultural sobre o qual comentarei mais à frente também.

Almires Machado é filho de pai Terena e mãe Kaiowá, nasceu em Dourados, cresceu na aldeia Jaguapirú desse município sul-mato-grossense, uma das mais conhecidas em razão dos constantes confrontos em torno da invasão das terras indígenas pelo agronegócio da região. Fez graduação em direito nessa cidade, onde vive atualmente. No entanto, entre 2007 e 2016, viveu no Estado do Pará, em razão de seus estudos na pós-graduação. Nesse período, conheceu os Mbya, em Jacundá, por meio de um amigo indigenista em Belém. Com isso, passou a viver na aldeia em Jacundá, onde constituiu família e realizou trabalho de campo para sua tese de

doutorado em antropologia na Universidade Federal do Pará (UFPA). Almiros ficou conhecido como o primeiro indígena a defender doutorado nesta universidade⁶⁵.

Ao final desta seção, ao apresentar meus principais interlocutores Guarani, destaquei os aspectos relacionados às suas formações e atuações profissionais, bem como ao engajamento no movimento indígena e à identificação de suas comunidades, sendo que, em geral, eles são de Camiri e Charagua, na Bolívia, e, no Brasil, de Xambioá e Jacundá. Ao longo dos próximos capítulos, com a contextualização dos intelectuais indígenas, será possível perceber que esses agentes, em articulação com museus, editoras, antropólogos, produtores culturais, artistas, jornalistas, cineastas, fotógrafos e curadores não indígenas, acabam por constituir uma trajetória de figura pública em suas localidades e região. Com isso, garantem maior eficácia na mediação social.

3.6 MULHERES GUARANI COMO INTELECTUAIS DE SUA CULTURA

Nas ciências sociais, existe um debate crescente sobre as relações de gênero entre povos indígenas. No entanto, é um assunto que não abordo nesta pesquisa. Certamente, minha experiência etnográfica em campo foi pautada em conversas e situações sociais mais próximas aos homens Guarani. As mulheres acabavam por ocupar uma extensão dos contatos com meus principais interlocutores. Enquanto pesquisador, atuando majoritariamente em espaços públicos, tive maior contato com os intelectuais. Isso não quer dizer, claro, que não existam mulheres indígenas atuando como intelectuais de sua gente, ainda que em minoria em relação aos homens.

Para as mulheres indígenas, é mais difícil sair de casa em busca de formação acadêmica. Convém lembrar que a alfabetização por meio da igreja católica não era comum entre as mulheres, sobretudo em seus níveis mais elevados. Esses fatores contribuíram para que eu não aprofundasse a reflexão sobre a agência das mulheres e suas resistências à dominação masculina, ainda que escreva este fragmento.

No Brasil, relatei os trabalhos de Eliane Potiguara e de Graça Graúna na consolidação de uma perspectiva literária de escritoras indígenas, além das minhas experiências em campo com Para'i, Ara'i, Maria Regina (em Jacundá) e Ivani (em Xambioá), respectivamente: autora

⁶⁵ Almiros Machado é advogado e mestre em direitos humanos. Em 2015, tornou-se doutor em antropologia pela UFPA, o primeiro indígena a defender uma tese de doutoramento nessa universidade: <http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2015/11/pela-primeira-vez-indigena-recebe-titulo-de-doutorado-na-ufpa.html>. Último acesso em: 21 ago. 2019.

de um livro Guarani, universitária de psicologia, professora da escola da aldeia e, por último, irmã de Ivan, com quem organizei, em Xambioá, as condições da viagem para o encontro cultural.

Na Bolívia, relatei a atuação de Marcia Mandepora, ex-reitora da Unibol Guarani e presidente da Rede Latino-Americana de Universidades Indígenas. O contato com as mulheres indígenas naquele país foi mais limitado. A convivência foi fundamentalmente com os líderes, geralmente em espaços institucionais ou públicos: Felipe Roman, Antonio Mendez, Elio Ortiz, Elias Caurey, Milton Chacay Guayupari etc.

No entanto, em seus escritos, Elio Ortiz propõe recriar as nuances da moralidade das mulheres Guarani, por meio de personagens como Irande, do romance homônimo, ou Achira (Juliana, nome em *karai*), dos contos do livro “Jovi: verde-azul” (2014b). Ao contar sobre as circunstâncias de iniciação da jovem Irande, Ortiz (2014b) destaca o papel das mulheres mais velhas da comunidade – como, por exemplo, a avó da protagonista –, isto é, o de transmitir sabedorias sobre o *ñande reko*. Com isso, o autor constitui um exitoso ensejo para abordar o que ele considera os principais valores de seu povo. Ainda, as obras de Ortiz destacam a importância das mulheres indígenas de modo geral: as tecelãs, as ceramistas, as avós, as mulheres mais velhas etc. Elas são fontes de sabedoria, responsáveis pela formação das crianças, transmissão dos valores e preparação da comida, além de serem orientadoras espirituais. Por fim, em relação à questão de gênero, destaco que este pequeno tópico é apenas o pontapé inicial de uma discussão que desejo desenvolver com mais profundidade posteriormente.

CAPÍTULO 4: OS GUARANI NO SUDESTE DA BOLÍVIA: CULTURA E HISTÓRIA EM SUAS PRODUÇÕES

4.1 DE CHIRIGUANO A *NACIÓN GUARANÍ*: NACIONALIDADES INDÍGENAS

Para seus etnólogos, os Chiriguano compreendem um grupo que é produto da mistura étnica entre Guarani e Chané. Trata-se de um povo mestiço e fronteiriço, constituído ao longo de três séculos de resistência a uma possível dominação espanhola *criolla*. Por ser um povo de fronteira, por séculos barraram a expansão da dominação inca e hispânica, misturando-se também com esses povos. Assim, por um lado, a organização social Chiriguana deriva do processo de conformação desse povo. Por outro, do estado permanente de guerra contra constantes inimigos, ocasionando profundas transformações sociais em razão da crescente presença colonial, a qual carrega consigo práticas sociais e simbólicas que incidem diretamente sobre aquelas já existentes. Além de mestiços, os Chiriguano se caracterizam como guerreiros. Por meio de guerras frequentes, mantinham autonomia política e reprodução social. Em interação com a colonização espanhola, ainda que com muitas divergências internas, os Chiriguano (fomentados pelos missionários) procuravam afirmar, discursivamente, uma unidade Chiriguano na região, destacando sua ocupação anterior à invasão europeia.

Uma discussão acerca do conceito de nação, sob o ponto de vista das ciências sociais, é pertinente para a construção das ideias desta seção, pois a intelectualidade Guarani na Bolívia elabora sua etnicidade em termos nacionalistas étnicos. Assim, abro um breve parêntese teórico nesta apresentação etnográfica dos Guarani na Bolívia. Nesse país, atualmente, os povos indígenas são reconhecidos pelo Estado e se autorreconhecem como nações indígenas. *Nación Guaraní* é a expressão mais evidente do discurso desses intelectuais. Portanto, o tema da construção de consciências nacionalistas entre povos indígenas é um dos eixos teóricos desenvolvidos para a análise da experiência na Bolívia.

A nação é um tema controverso e muito estudado na área das ciências sociais, embora os três autores clássicos fundadores da sociologia (Durkheim, Marx e Weber) não tenham escrito diretamente sobre o assunto. Todavia, Mauss (2017), a partir de sua teoria totalizante sobre trocas como fundamentos das sociedades, examina etnograficamente a constituição das nações capitalistas modernas e aponta que elas necessitam desenvolver relações internacionais.

Mauss (2017) tece discussões importantes sobre esse tema, dissociando-o do nacionalismo. Ele defende uma posição internacionalista das sociedades, a partir de trocas concretas. Em suma, o autor entende que nação e povo são formados a partir das experiências e representações do senso comum e do cotidiano dos grupos sobre suas relações com outros

povos ou nações. Por essa razão, o trabalho etnográfico é extremamente valioso para os estudos sobre os limites nacionais, pois desvia o olhar dos sistemas jurídicos ou políticos e aprofunda no que pensam aqueles agentes situados nas fronteiras (estatais, étnicas) e como interagem nesse universo intercultural.

A partir do século XVII, autores importantes das ciências sociais buscaram elucidar esse fenômeno social que motiva intensos debates que extrapolam as fronteiras da academia, sendo amplamente tratado em diversos espaços. Nação, nacionalidade e nacionalismos são também relevantes preocupações no universo da política, envolvendo disputas históricas.

De modo geral, podemos dividir a bibliografia teórica consagrada sobre nação e nacionalismo em duas grandes tendências, o que constitui um dos dilemas centrais da discussão sobre identidades no âmbito das ciências sociais: de um lado, as abordagens construtivistas; do outro, as essencialistas. Boa parte dos autores acadêmicos concorda que o nacionalismo e as nações são fenômenos construídos na modernidade. Esses estudiosos constituem o paradigma “moderno” (ou “construtivista”), hegemônico nas ciências humanas.

Apesar de muitas divergências sobre os aspectos do nacionalismo, todos os construtivistas situam esse fenômeno no início do período moderno, defendendo que nação e nacionalismo são independentes do conceito de etnia. Nessa visão, etnia não leva necessariamente a uma nação – aliás, uma nação pode acolher distintas comunidades culturais. Nesse paradigma, os principais autores são: Ernest Gellner, Eric Hobsbawm e Benedict Anderson. Comentarei algumas ideias desses teóricos mais adiante, no entanto, como a consciência étnica é central nesta pesquisa, nos distanciaremos um pouco das abordagens construtivistas das nações.

Já as abordagens essencialistas, também conhecidas como primordialistas, estão relacionadas ao debate sobre consciência étnica, ou seja, existe uma essência na consciência nacional. Sob o ponto de vista da antropologia, esse debate diz respeito à percepção da diferença, ao aspecto étnico. Para esses autores essencialistas, as nações são anteriores à modernidade, apresentam origens étnicas comuns, herdeiras de uma história de longo prazo. Talvez um dos principais teóricos dessa abordagem seja o sociólogo inglês Anthony Smith (1986, 2006).

Em seus estudos, esse autor tenta conciliar elementos étnicos com aspectos da sociedade moderna. Nesse sentido, em certa medida, “abala” a dicotomia *construtivistas x essencialistas*. Dentre as contribuições de Smith (1986), uma das mais conhecidas é a diferenciação entre

nacionalismo étnico e nacionalismo cívico. Este último, o cívico, é qualificado como universalista, liberal, inclusivo. Já o étnico é definido como particularista, não liberal, atributivo e exclusivo. Percebe-se que ambos são sustentados por meio de duas concepções opostas de formação nacional: o cívico é baseado na cidadania comum; e o étnico é pautado basicamente em uma origem compartilhada – o parentesco, por exemplo.

Apesar da abundante bibliografia teórica sobre nação e nacionalismo, poucos estudos abordam de fato e diretamente os indígenas como protagonistas dessas ideias. Historicamente, os Estados latino-americanos, em seus processos de construção nacional, colocaram essas pessoas à margem da sociedade, sem voz e encaradas como obstáculos ao progresso. Eram consideradas apenas romanticamente, em uma dimensão simbólica sobre as origens da sociedade nacional proclamada, apesar de terem trabalhado arduamente na construção dessas sociedades nacionais estatais: defesa de fronteiras, trabalho braçal pesado em fazendas e em grandes empreendimentos desenvolvimentistas etc.

Continuamente, as dimensões simbólicas dos indígenas são representadas no nacionalismo de Estado e pelos movimentos vanguardistas latino-americanos do século XX. Nesses meios, aclamam as raízes indígenas e de negros africanos como constituidoras da sociedade nacional do país. Dessa forma, desde a conquista, sobretudo a partir da formação dos Estados nas Américas, as ideias e os valores nacionalistas sempre foram arbitrados aos indígenas.

A linguista Maria Carolina Rodríguez Zuccolillo, em sua tese de doutorado intitulada “Língua, nação e nacionalismo: um estudo sobre o Guarani no Paraguai”, defendida em 2000, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), pesquisa os discursos nacionalistas do Estado do Paraguai sobre a língua Guarani referentes às primeiras décadas do século XX. Ela mostra que esses discursos nacionalistas, apesar de evidenciarem essa cultura, endossam a visão colonialista das línguas e culturas indígenas, de forma racista.

De acordo com a autora, o nacionalismo paraguaio estrategicamente utilizou o Guarani para institucionalizar uma “causa popular” em um Estado-nação que se pretendia estabelecer na região⁶⁶. Assim, apenas assumiu esse elemento cultural e linguístico como algo abstrato (simbólico), onipresente no desenrolar da história, como se não existissem determinações

⁶⁶ Além disso, a língua Guarani foi utilizada como estratégia bélica pelo Estado do Paraguai no contexto da Guerra da Tríplice Aliança. Proibida pelos primeiros republicanos, a língua tornou-se exceção na Guerra. Para uma comunicação efetiva entre os soldados, a maioria indígena, que não sabia falar espanhol, passou a empregar o Guarani em jornais, documentos do Estado e, sobretudo, na conversação com as tropas.

concretas, a exemplo da proibição do Guarani por alguns governos. Mesmo assim, setores da elite paraguaia continuavam a rejeitar os indígenas e, ainda hoje, tratam a língua Guarani como vulgar e inferior, idioma utilizado predominantemente nas zonas rurais.

Segundo Bartolomé (2002), a condição de nação (ou de nacionalidade) que os indígenas vêm reivindicando na América diverge da imagem que tradicionalmente as ciências sociais têm do Estado: uninacional e homogêneo. Em alguns países ou setores de sua sociedade nacional, a autodenominação indígena nesses termos é veementemente rejeitada, sob o argumento de que a formação de diferentes nações dentro de um Estado fragmentaria a política, o que ameaçaria a soberania nacional.

No âmbito dos movimentos indígenas de expressão nacional, um aspecto preponderante é a construção de uma identidade em comum que abarque o maior número possível de pessoas, de acordo com seus critérios étnicos, para, assim, ter uma articulação mais favorável com o poder estatal ou agências internacionais. Nesse sentido, Bartolomé (2002) cunha o termo “nacionalitário” para distinguir da construção social mais habitual, sustentada na ideologia do nacionalismo de Estado e com sentimento patriótico. Até porque, equivocadamente, Estado e nação acabam por serem tratados indiferenciadamente.

De acordo com Bartolomé (2002), os processos nacionalitários configuram-se na busca por construir sujeitos coletivos com uma identidade social ampla compartilhada, baseada em uma tradição cultural própria que pretende se relacionar em condições igualitárias com outros conjuntos culturais que dominam o Estado. Para o autor, o recente processo de (re)invenção dos indígenas, por meio de categorias nacionais, ocorreu a partir do empréstimo de conceitos impostos pelo próprio Estado, enquanto projeto moderno ocidental colonial. Todavia, essa apropriação permitiu maior reconhecimento político, pois os indígenas passam a se expressar nos mesmos termos que a sociedade dominante, mostrando-se compreensíveis para esses sujeitos.

A antropóloga Alcida Ramos, em seu livro “Constituições nacionais e povos indígenas”, de 2012, mostra que, no fim do século XX, muitos países da América Latina promoveram mudanças constitucionais que afetaram os direitos e as relações sociais dos seus povos indígenas. Ramos (2012) observa que, em Estados com considerável população indígena, como a Bolívia e o Equador, por exemplo, o volume demográfico fez com que os indígenas pudessem impactar na sua configuração, sobretudo em relação a aspectos constitucionais. Já em países como o Brasil e a Argentina, o poder da população indígena, que corresponde a menos de 2% do total populacional, não chegou a caracterizar as instituições de Estado. Esses países apenas

reconhecem a presença indígena e elaboram leis com pouca eficiência prática, restringindo-se, muitas vezes, somente à dimensão simbólica.

Alcida Ramos, em seu artigo “Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias”, de 1993, escreveu sobre a controvérsia que envolve a ideia de nação indígena no caso brasileiro, o que nos ajudou a lançar perguntas pertinentes para os casos desta tese. Para Ramos (1993), nação indígena não é um conceito que se refere a Estado-nação, tampouco a patriotismo, pátria e orgulho nacional. Portanto, qual o sentido nacionalista por trás desse discurso indígena? O que significa essa consciência nacional Guarani e como ela vem sendo construída? Qual o papel de ONGs, igrejas, antropólogos e Estados nesse processo? Quais elementos simbólicos e discursivos são engendrados pelos intelectuais nativos na construção da representação de uma nação indígena?

Em relação ao caso brasileiro, em que a etnicidade não é apresentada em termos nacionais, devemos nos ater a uma parte da história política recente do país. Nesse sentido, durante a última Constituinte, o uso da expressão “nações indígenas” por lideranças indígenas e pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) foi enfaticamente questionado por militares e outros setores conservadores. Em 1987, esses grupos realizaram uma campanha contra o Cimi no jornal “O Estado de S. Paulo”, atual “Estadão”, vinculando-o à ideia de separatismo da nação brasileira. Com isso, acusaram injustamente os povos indígenas e indigenistas de reivindicar sua separação do Estado brasileiro e constituir consciências separatistas em regiões de fronteiras, o que, segundo militares e outros setores conservadores, seria um perigo para a soberania do Brasil. Diferentemente, em outros países das Américas, como no Canadá, por exemplo, não houve empecilhos em designar os povos indígenas de nação.

Nacionalidade indígena não implica necessariamente movimento de reivindicação de um território próprio para constituir um Estado. Esta tese enfatiza que se trata de um movimento de cunho ideológico autonomista, ideia que se manifesta de diferentes maneiras nos dois países estudados: enquanto no Brasil não se fala de nação indígena, atualmente, na Bolívia, é um discurso supervalorizado no seu contexto de plurinacionalização constitucional.

Os intelectuais Guarani com os quais trabalhei e o movimento indígena representado pela APG evocam a expressão *Nación Guaraní* para se referir a uma consciência nacional indígena fundada na comunhão linguística Guarani de três subdenominações étnicas: Avá, Simba e Ioseño (CAUREY, 2015a). Por outro lado, existem outros falantes da família linguística Tupi-Guarani na Bolívia que não são incluídos nesse projeto nacional, a saber: Tapieté, Guarayo, Sirionó e Yuki. Na atualidade, estes se diferenciam e não são reconhecidos

pela *Nación Guaraní*, pois são etnias constituídas a partir de outra língua, história, cosmologia e habitat, inclusive geograficamente distantes.

Pensar a construção de consciências nacionais no contexto indígena foi um dos desafios desta pesquisa, pois é um tema, no âmbito das ciências sociais, fortemente associado às culturas ocidentais. As definições de nação e de nacionalismo, como projeto europeu ocidental moderno, sempre estiveram vinculadas à categoria “Estado”. Esta tese, ao caracterizar uma consciência nacional indígena na Bolívia, a partir da produção de seus intelectuais, preenche uma lacuna sobre as nacionalidades indígenas nas terras baixas da América do Sul e sobre as condições de possibilidade de um pensamento pan-Guarani. Em compensação, nos Andes, existem importantes trabalhos sobre construções nacionais indígenas Quéchua e Aymará.

Para isso, faz-se necessário distanciar-se das abordagens sobre nacionalismo estatal e civismo (o qual é frequentemente associado ao *autoritarismo*) para falar de um nacionalismo democrático como recurso para o movimento indígena. A emergência de uma consciência nacional entre indígenas pode ser entendida como uma estratégia para construir um movimento com maior alcance político em relação a instituições estatais, ONGs e agências internacionais. Ou seja, os indígenas se afirmam como “nação” para negociarem de forma mais autônoma com o Estado. O discurso sobre autonomia tem se mostrado primordial para o reconhecimento de sua cidadania plena, para a demarcação de suas terras, para o uso exclusivo do solo e de seus recursos naturais e para o respeito às suas organizações culturais e sociais.

O cientista político indiano Partha Chatterjee, em seu livro “La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos”, de 2008, por meio de uma perspectiva dos estudos subalternos, defende que, nas sociedades pós-coloniais, o nacionalismo se constitui de maneira diferente em relação às metrópoles. No Ocidente, esse fenômeno deu-se apelando às categorias universais. Já nas periferias, ocorreu pelas diferenças (tradição, particular, história) (CHATTERJEE, 2008).

Chatterjee (2008) critica o clássico trabalho de Benedict Anderson (2008), o livro “Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo”. Para este último, em sua perspectiva construtivista, as nações só foram possíveis de serem concebidas graças ao desenvolvimento da imprensa capitalista, pois nação não se origina em um tempo vazio e homogêneo. A partir de publicações de livros e jornais, intelectuais imaginam uma comunidade ampla, em tempo e espaço comuns. No entanto, Chatterjee (2008, p. 11) nos diz que essa é uma condição ideal e, portanto, uma percepção superficial proveniente da razão moderna: “La nación es una especie de significante vacío que ha sido llenado con diferentes

contenidos”. Esse autor chama atenção para a teoria de Anderson (2008), advertindo sobre as essencializações da ideia de comunidades imaginadas, tendo em vista que os subalternos imaginam a nação de diferentes maneiras: existe uma política da heterogeneidade, em que a nação não está em valores essenciais, mas, sim, em estratégias, circunstâncias históricas e provisórias (CHATTERJEE, 2008).

A antropóloga argentina Silvia María Hirsch (1999, 2003), que trabalhou em campo durante muitos anos com os Guarani na Bolívia, escreveu sobre a forte relação do movimento indígena desse povo (no momento de criação da APG, em 1987) com os intelectuais jesuítas e o CIPCA. Com isso, seus estudos mostram como os projetos políticos jesuíticos da época favoreceram a constituição de um pan-indigenismo de caráter Guarani e, conseqüentemente, a consolidação do discurso de *Nación Guaraní*. Nesse sentido, a fim de entendermos as influências jesuíticas na construção da identidade política Guarani na Bolívia, faz-se necessário destacar algumas das principais atuações dos jesuítas e do CIPCA entre esse povo.

No fim do século XX, uma das transformações decorrentes das mobilizações em torno do “indígena” ocorreu no sentido de criar coesão e unidade no movimento político dessas pessoas. O objetivo era constituir um movimento pan-Guarani, transformando a cidade de Camiri no epicentro da efervescência étnico-política Guarani. No entanto, controvérsias geradas pela antropologia evidenciam o caráter performativo e homogeneizador que está por trás dessa consciência nacional.

A etnohistoriadora Isabelle Combès (2005a, 2005b) é a principal representante da ideia de que a “nação Guarani” não existe em tempos anteriores à década de 1980. Para a autora, só surge como movimento indígena em conjunto com jesuítas, indigenistas e antropólogos. Nesse sentido, ela e Thierry Saignes (2007) escrevem reforçando a heterogeneidade étnica presente na região e o caráter bélico dos Chiriguano, povo marcadamente de fronteira. Para Combès (2005a, 2005b), não há uma nação Guarani, mas, sim, distintas etnias que nunca configuraram uma unidade. No entanto, o movimento indígena e os intelectuais apostam em uma unidade entre Avá, Simba e Ioseño para constituir uma *Nación Guaraní*.

Ainda que os movimentos nacionalistas indígenas venham se fortalecendo, o conceito de etnia tem sido aplicado pelos Estados para designar povos minoritários dentro de seus limites. Frequentemente, esses povos se autorreconhecem em termos nacionais, ainda que não sejam considerados como nação pelo poder estatal, que também reivindica discursivamente uma posição política de nação, construída no século passado pelos intelectuais formadores do pensamento social nacional dos Estados da América Latina. Assim como nas sociedades

ocidentais e nos Estados, os intelectuais nacionalistas indígenas são pessoas que compõem a intersecção entre as esferas da política e da ciência de seu povo.

Os Guarani na Bolívia se reconhecem como *Nación*. Ainda que esse discurso tenha ganhado ênfase somente a partir de 2009, com a plurinacionalização do Estado, desde 1992 os intelectuais desse povo têm se organizado politicamente em torno da ideia de nação. Em seu livro “Lengua y cultura en la Nación Guaraní: un breve repaso a su historia”, o escritor indígena Elias Caurey nos apresenta uma definição (2015b, p. 10-12):

La Nación Guaraní que habita el Chaco boliviano es conocida en la historiografía y, gran parte, en la bibliografía como “chiriguano”. Es la nación indígena originaria más numerosa asentada en esta parte sur del Estado Plurinacional de Bolivia y, probablemente, una de las más estudiadas desde diferentes perspectivas y autores, sobre todo por karai, reflejadas en muchos escritos, sean: crónicas, libros, ensayos, artículos, reportajes etc. [...] La Nación Guaraní está asentada en los departamentos de Santa Cruz (provincia Cordillera), Tarija (O’Connor y Gran Chaco) y Chuquisaca (Luis Calvo y Hernando Siles).

Seguindo a apresentação de *Nación Guaraní*, Caurey (2015b) comenta que ela está fundamentada em uma perspectiva ancestral que considera basicamente três elementos que compõem a cosmovisão de seu povo: o *ñande reko* (“nosso modo de ser”), o *arakuaa* (a sabedoria) e o *ñee* (a palavra). Assim, para Caurey (2015b), a nação Guarani sustenta sua unidade em torno desses três valores, apresentados ao longo deste capítulo em diálogo com o pensamento de outros intelectuais indígenas.

4.2 A IDEOLOGIA ÉTNICA DO IYAMBAE: A RECUSA DA EXPLORAÇÃO

O termo *Iyambae* é de uso recorrente entre os intelectuais Guarani na Bolívia; significa “sem dono”, “livre”. Trata-se de uma palavra com muitos usos no contexto atual de revalorização da língua e cultura indígena. Assim, passou a nomear a primeira autonomia indígena instituída na Bolívia, a Charagua Iyambae. Também, tornou-se comum atribuí-lo como primeiro nome aos meninos e como nome composto ou sobrenome para meninas e meninos. Os sentidos em torno desse vocábulo podem ser entendidos por meio de sua definição no dicionário elaborado por meus interlocutores (ORTIZ; CAUREY, 2011, p. 136):

Iyambae sin dueño. *Etim.* **Iya** + **mbae** = dueño + negación: sin dueño. **Mburika iyambae mbaeti oyekuatia jare inambi iyeasiaa** un burro sin dueño no tiene marcas en el cuerpo ni señales en las orejas; **mimba iyambae reta jae jeia rupiño oiko** los animales sin dueños viven a su libre instinto; **kuimbae iyambae mbaeti kia chupe** el hombre sin dueño vive para sí solo; **iyambaeko che** yo soy sin dueño; **arakuaa iyambae aipisi** me apropié de un saber original; **che cheree** Iyambae yo me llamo Iyambae. [grifos no original]

Poucos séculos antes da colonização, os Avá-Guarani chegaram às encostas da Cordilheira e passaram a escravizar os Chané. No entanto, depois do massacre de Kuruyuki, em 1892, os Chiriguano (como eram conhecidos) acabaram escravizados (ou em regime de servidão) em fazendas do Chaco, contexto em que ficaram invisibilizados no cenário político regional. Todavia, com o centenário de Kuruyuki, em 1992, emerge um movimento potente de valorização do indígena. Ainda que assumam a condição de derrotados nesse enfrentamento, recusam as referências a um passado recente de exploração laboral por parte do agronegócio e do exército nacional nos contextos da Guerra da Tríplice Aliança (entre 1864 e 1870) e da Guerra do Chaco (entre 1932 e 1935). Os intelectuais Guarani optam por dar ênfase aos aspectos guerreiros (do Guarani antigo), à resistência e à mudança social, de certa forma esquecendo um passado marcado pela escravidão, isto é, pela negação de sua humanidade. Assim, após séculos de semiescravidão, servidão e intensa luta pela recuperação de sua autonomia, os Guarani se aproximam de seu propósito, o *Iyambae*. Esse conceito, para meus interlocutores, está vinculado ao paradigma do *Yvy Maraey*, embora o primeiro seja menos abstrato que o segundo.

Como veremos nesta seção, ainda continua vigente e amplamente conhecida a interpretação do termo “Chiriguano” a partir de sua derivação do quéchua, isto é, “guano” (excremento) frio. Portanto, uma categoria pejorativa. No entanto, Combès e Villar (2007, p. 44) consideram inadequada essa interpretação:

[...] Em que pese a precariedade dos raciocínios que a sustentam, esta etimologia continua sendo a mais difundida tanto na Bolívia quanto no noroeste argentino. Como acontece nos atuais movimentos de reivindicação étnica e de revalorização cultural indígena, poder-se-ia esperar uma boa acolhida para a “reabilitação” semântica do termo proposto em *Alter Ego*. No entanto, isto não ocorreu. Ainda que ninguém tenha refutado formalmente, o certo é que tampouco foi adotado sem reversas. Francisco Pifarré, Bartomeu Melià e Xavier Albó inauguraram uma série de pesquisas sobre os “guarani-chiriguanos”, adotando programaticamente esta etimologia, mas sem eliminarem o rótulo de “guarani”. Além dessa aceitação parcial, praticamente não usam a palavra “chiriguano” em seus escritos (Melià 1988; Pifarré 1989; Albó 1990).

[...] Quanto aos próprios Chiriguano, continuam rejeitando esse rótulo. Como o proclama sua organização política, os membros da Assembléia do Povo Guarani se declaram Guarani e somente Guarani. Tão Guarani que apagam de sua memória toda referência à antiga mestiçagem com os Chané que, nesta lógica homogeneizante, não existem, nem parecem haver existido nunca. [...] Os Arawak foram talvez antepassados, mas em todo caso antepassados guarani. Mais ainda: na região do Isoso, a mais chané de todas as regiões guarani da Bolívia, reinterpreta-se o nome *tapii*, dado outrora pelos Guarani aos Chané, e que significava algo como “escravo”. Os Ioseño continuam sendo chamados *tapii* pelos Ava. Em sua interpretação atual, porém, um *tapii* já não é um escravo; é um guarani mais puro, mais autêntico – “mais verdadeiro” – que os demais. [grifos no original]

No mesmo sentido que os dois antropólogos contestadores da mitologização da *Yvy Maraey*, Saignes (1990) explica que a negação ideológica da mestiçagem (Avá e Chané) pelos Guarani diz respeito a uma releitura política de sua história, assim como constitui um projeto nacional indígena parcial e seletivo. De um lado, os Avá-Guarani, tidos como exímios guerreiros e empreendidos a expandir seus territórios. Por outro, os Chané, voltados à prática agrícola, hierarquizados, estratificados e de fácil adaptação.

Segundo Combès e Villar (2007), isso configura um *hibridismo hierárquico*, que mistura aspectos culturais desses dois povos, em porções desiguais. Ou melhor, é a formação de uma mestiçagem que estrutura uma interação de *complementariedade assimétrica*⁶⁷. Uma das expressões étnicas dessa relação pode ser ilustrada no sentido atribuído ao termo *tapii* pelos espanhóis (*escravos*), que, em comunicação com os Avá, passaram a adotar o mesmo significado.

A escravidão sofrida pelos Chané no domínio dos Avá foi demonstrada por Combès e Villar (2007) na análise de documentos históricos. Essa escravidão é um fator importante, explicitado pelos etnólogos dos Chiriguano defensores da mestiçagem e das influências Chané, pois ela sustenta a recusa Guarani em vincular sua identidade aos Chané, conhecidos como escravos, mansos e inferiores. Nesse sentido, as representações Chané não se acomodam ao projeto ideológico étnico dos Guarani.

Por sua vez, os Avá compartilham uma ideologia em favor de sua liberdade e autonomia. Trata-se do conceito Guarani *Iyambae*, “sem dono”, aqueles que não se sujeitam a imposições, vivem em plena independência. Nesse sentido, Combès e Villar (2007) acreditam que a atual rejeição a essa mistura, por parte da *Nación Guaraní*, está associada a outra recusa: a antiga escravização Chané. No entanto, sabemos que este é um ideal, já que a escravidão dos Guarani, por fazendeiros *criollos* e brancos, foi intensa nos séculos XIX e XX. Ademais, o trabalho em condição análoga à escravidão ainda é realidade em fazendas do Chaco.

Os conceitos *Iyambae* e *Yvy Maraey* são indissociáveis, ambos são centrais para a ideologia étnica Guarani na Bolívia e conduzem a um ideal de liberdade. Tanto é que, com a nova Constituição Plurinacional, em 2017, a primeira autonomia indígena Guarani foi concebida sob o título de “Autonomía Guaraní Charagua Iyambae”. A partir da aprovação do

⁶⁷ “Os serviços Chané eram, também, vítimas preferenciais do canibalismo ritual chiriguano, a ponto de os espanhóis temerem pelo desaparecimento dos ‘naturais’. A partir do final do século XVI, e com mais força nos séculos seguintes, os Chané continuaram sendo capturados pelos Chiriguano para serem vendidos aos colonos espanhóis” (COMBÈS; VILLAR, 2007, p. 45).

estatuto, o município de Charagua passou a ser denominado de Charagua *Iyambae*. Assim, recusa à condição mestiça.

Combès e Villar (2007) apontam uma tendência proeminente à identificação Guarani dos traços étnicos, por parte de indígenas e suas comunidades, mas que, certamente, influenciou os próprios antropólogos. A vasta produção de Isabelle Combès sobre os Chiriguano apresenta uma perspectiva crítica em relação à história da formação mestiça desse povo. Como já mencionado, sempre predominou na academia uma visão acerca da origem dos Chiriguano que supervaloriza as influências Guarani e ofusca as heranças Chané, criando-se um espaço vazio em relação à contribuição dessa cultura de origem Arawak (ainda que a cultura material desta seja mais evidente que a cultura Guarani na região). Além disso, os Chané já ocupavam as encostas andinas séculos antes dos Avá. Assim, vestígios existentes de técnicas de agricultura, de tear, cerâmicas e máscaras, todos são de origem Arawak. Nas próximas seções, inclusive, apresento a posição de meus interlocutores acerca da situação etnográfica no *Museo Guaraní*.

Em seu livro “Etno-historias del Isoso: Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)”, Combès (2015b) apresenta certa novidade para a etnologia Chiriguana. Por meio de sua experiência etnográfica no Isoso – vistos como aqueles que mais preservaram a cultura dos antigos –, passa a privilegiar as heranças Chané na região, o que, até então, havia sido deixado em segundo plano. O empenho de Combès (2015b) em recuperar as influências Chané é interessante, pois lança questões valiosas sobre as estratégias políticas do movimento indígena que buscaram manipular um discurso homogêneo de nação Guarani. Susnik (1961) registra a manifestação de uma consciência da pureza Avá, particularmente na categoria dos caciques. Porém, mais interessante ainda, é que tudo indica que essa ideologia da estratificação político-social, tão difundida entre os Guarani, é uma instituição de origem Arawak.

Combès e Villar (2007) esclarecem os motivos pelos quais os próprios Chiriguano insistem na rejeição desse termo. Autoridades de organizações políticas (e a própria APG) se autodeclararam apenas Guarani – ou utilizando o apelativo *Nación*. Em uma perspectiva homogeneizadora, desconsideraram ou ofuscam seu passado mestiço com os Chané Arawak. Nesse sentido, os autores comentam que alguns intelectuais Ioseño escolarizados, antropólogos, missionários ou membros de ONGs se apropriaram da palavra Arawak em textos antropológicos e passaram a traduzi-la como *ara igua*, isto é, *os do céu* ou *os que vieram do céu*.

Esses autores constroem a ideia crítica da guaranização por meio de uma rigorosa etnohistória sobre a expansão Guarani e a conquista Chané, apontando influências culturais mútuas. Essa não é uma questão específica da literatura Chiriguana, tendo em vista que está presente em estudos Guarani realizados em diversas outras regiões. Contudo, Combès e Villar (2007, p. 123) chamam atenção para o fato de os próprios acadêmicos também terem sido acometidos pela guaranização:

Na onipotência da identificação guaranizante também pode ter influído a “guaranização” sofrida pelos próprios pesquisadores que, em geral, apenas realçaram a dimensão guarani em detrimento da herança arawak (Combès e Lowrey, 2006). No entanto, em um nível mais profundo, a supressão ideológica do hibridismo parece responder à assimetria fundadora que forjou a identidade étnica do grupo. Ao “guaranizar” os Chané e dominá-los, ao mesmo tempo em que se uniam com suas mulheres, os Chiriguano nasceram nos tempos pré-hispânicos e coloniais como mestiços, mas precisamente negando sua origem mista nos discursos e nas representações. Parece lógico, nessas circunstâncias, que apenas hoje reivindicuem sua condição de guarani – ou, em outras palavras, sua posição superior no par guarani/chané.

Essa guaranização não acontece necessariamente através do contato entre diferentes povos (o que também já foi estudado), mas, sobretudo, ocorre no campo discursivo. O historiador André Luis Freitas da Silva, em sua tese de doutorado intitulada “Quando todos são Guarani: a guaranização indígena em escritos do século XVI nas Províncias do Rio da Prata”, de 2018, comenta que guaranizar é difundir, intencionalmente ou não, uma visão genérica de que os Guarani antigos ocuparam um amplo espaço, reproduzindo características socioculturais similares em diversos lugares e diferentes temporalidades e subjugando outros povos em razão de sua capacidade guerreira e de seu idioma como língua geral. Nesse sentido, “guaranizar é exaltar um povo em detrimento de outro, é invisibilizar uma pluralidade sociocultural nativa em nome de uma singularidade sociocultural” (SILVA, 2018, p.17).

Ainda que os Guarani tenham passado por um processo de “chaneização”, de modo geral meus interlocutores não valorizam essa influência em suas produções. Mesmo que esses intelectuais não estejam preocupados com o processo de guaranização em si, estão apropriando os sentidos projetados em torno dessa unidade (já alicerçada), que é conveniente para fins políticos. Na literatura antropológica, esse processo é contextualizado a partir da expansão da organização social Guarani e sua difusão linguística. Os primeiros traços registrados acerca desse povo são as narrativas de viajantes e cronistas do século XVI. Por sua vez, estas condicionavam a visão de outros agentes coloniais e, posteriormente, possibilitaram padrões sobre esse povo que se consolidaram na academia e na história. Nesse sentido, o fenômeno da guaranização (no movimento indígena e na academia) e do pan-guaranismo, no começo da

década de 1990, contribuíram pela opção por uma unidade Guarani em termos nacionais na Bolívia.

4.3 O PROCESSO INTELECTUALIZANTE GUARANI NA BOLÍVIA

O argumento principal desta seção é de que as relações interétnicas com os não indígenas provocaram um imperativo intelectualizante entre os Guarani como forma de defender suas tradições culturais ameaçadas pela colonização. Paralelo e estimulado pela escolarização indígena, o processo intelectualizante Guarani articula cultura e política em torno da reconstituição e do registro de conhecimentos ancestrais, sendo impulsionado pelas políticas públicas de Educação Intercultural Bilíngue (EIB) que, afastando-se da abordagem assimilacionista, passa a valorizar a língua indígena. Ainda que a formação e a produção intelectual indígenas sejam permeadas de redes de colaborações com não indígenas, trata-se de um movimento em que o indígena assume o protagonismo e a autoria de sua história.

Esse processo intelectualizante está condicionado, pelo menos suas bases, às mudanças sociais decorrentes da colonização nas encostas dos Andes, que impôs novos valores e ferramentas aos indígenas. Em interação com os espanhóis, constituíram alianças e, em outros momentos e/ou localidades, se enfrentaram em batalhas sangrentas. Nesse sentido, o linguista e antropólogo jesuíta Xavier Albó, no prólogo de “Historia del pueblo Chiriguano”, de Thierry Saignes (2007), diz que a história Chiriguana é repleta de vitalidade. O cenário permanente de choque cultural entre diferentes povos dispostos a resistir e enfrentar foi por um longo e contínuo período de tempo palco de guerras sangrentas, configurando-se, ao menos teoricamente, como uma permanente fricção interétnica, para citar diretamente um conceito presente na obra “O índio e o mundo dos brancos”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1996), e comentar que, no caso Chiriguano, gerou identidades múltiplas.

Para Albó (2007, p. 12), essas múltiplas identidades Chiriguana podem ser resumidas no seguinte esquema:

De chané, más guaraní a *chiriguaná*.

De ahí, chiriguano y hasta su peyorativa quechuización *chiri-wanu* (“excremento frío”), atribuida a los incas y repetida hasta hoy em las escuelas.

Volver por tanto, como reacción, a guaraní con sus matices o variantes internas *ava*, *tapii* o isoseño, *simba*, *shahuanco* y hasta *camba* o *tapieté*.

Y, de nuevo – o quizás algo nuevo –, la búsqueda reciente de la unidad y hasta la propuesta política de consolidarse como *nación guaraní* dentro del Estado-nación boliviano.

É certo que essa consideração de Albó (2007) está em consonância com as ideias de Lorenzo Calzavarini, sociólogo italiano franciscano bolivianista que, em 1980, publicou o livro “Nación Chiriguana: grandeza y acaso”. Nessa obra, ele busca entender como historicamente foi construída a ideia de nação homogênea na Chiriguania pensada pelos jesuítas na Bolívia. Para Calzavarini (1980), estes tinham grandes pretensões de expansão através de alianças com indígenas das terras baixas: os jesuítas sonham com a ideia de fundar uma província Chiriguana, conectando-se à Chiquitania e ao Paraguai.

Segundo Calzavarini (1980), e Melià (2006) está de acordo, o projeto nacional – Chiriguano e depois Guarani – não se restringe a uma identidade com pretensão de pureza étnica e originalidade. Na Bolívia, diante das diversas heranças culturais indígenas mescladas a elementos ocidentais reorganizados de modo a constituir uma nova cultura, esse projeto se expressa por meio de um idioma próprio, sendo enriquecido com diferentes legados.

Saignes (2007) constrói parte de suas análises sobre o mundo Chiriguano utilizando conceitos de Clastres (2003) sobre o poder e a guerra entre os povos ameríndios. Para o primeiro, os Chiriguano formaram uma sociedade em constante luta contra a acumulação de poder por parte de suas organizações ou agentes, e também contra a divisão social. No entanto, a partir do fim dos séculos XIX e XX, a intensa relação com os espanhóis e a sociedade nacional boliviana produziu mudanças significativas na organização política e no perfil de seus agentes étnicos.

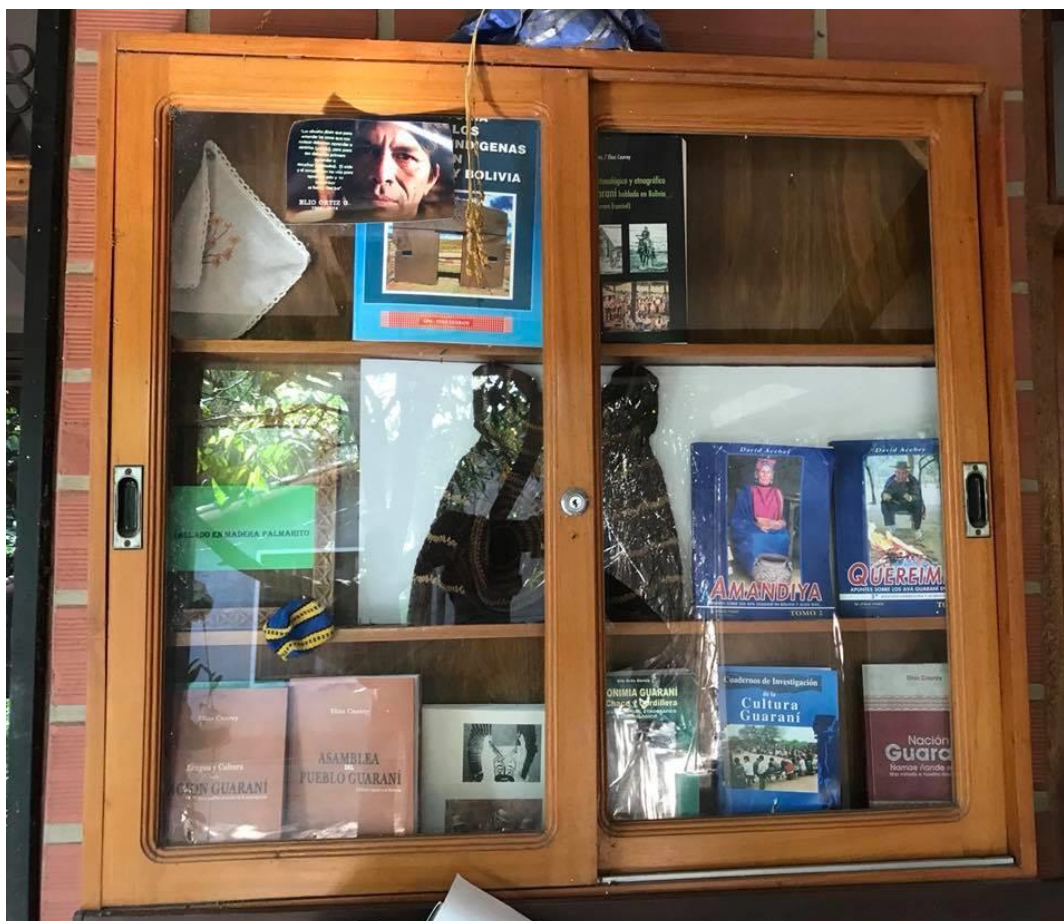
De acordo com Pifarré (2015), que também endossa essa perspectiva, a partir da década de 1980, as paróquias de Charagua, San Antonio del Parapetí, San Antonio de Camiri e Gutiérrez favorecem o despertar para a consciência indígena, por meio do CIPCA e APCOB. Com isso, constroem instituições dirigidas pelos próprios indígenas (APG, CEPOG e *Teko Guarani*), que foram as que ofereceram maiores níveis de educação, consciência política e organização entre os Guarani, apesar dos graves problemas de falta de terra e dos modos de subsistência baseados no *peonazgo* e na colheita.

Figura 3: Materiais didáticos na biblioteca da Escuela Superior de Formación de Maestros Pluriétnica del Oriente y Chaco, em Camiri



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2017).

Figura 4: Livros expostos na recepção da Teku Guarani, agência indígena de educação vinculada à APG



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2017).

Os Guarani daquela província foram se conscientizando de seus problemas por meio da construção de conhecimento, da análise de sua realidade e da capacidade de visão em relação a se abrir para o futuro com novos olhos. A constituição das Comunidades de Trabalho, a participação na criação da CIDOB e o nascimento da APG com inúmeras capitânias organizadas e profundos laços entre si significaram importantes avanços na luta pela liberdade e recuperação de valores culturais, além da defesa da terra e do território, e na forma de encarar novos desafios de desenvolvimento (PIFARRÉ, 2015, p. 350).

A partir da década de 1980, as mobilizações indígenas na Bolívia, bem como na América Latina como um todo, mostram como o conceito de Estado-nação homogêneo é limitado e ultrapassado. Esse país está vivendo período de transformações profundas nas relações entre o étnico e o nacional. Desde a emergência indígena, há quatro décadas, até a formação do Estado Plurinacional, sabemos pouco como essas duas dimensões vão terminar.

Em 1994, em meio às crescentes mobilizações indígenas, o congresso legislativo da Bolívia aprovou a Lei de Reforma Educativa nacional, no âmbito de um conjunto de políticas neoliberais. Isso, pelo menos teoricamente, mudou a educação no país, a qual, desde 1955, ano da publicação do Código de Educação Boliviana, produto da revolução de 1952, não havia passado por transformações substanciais. Para estudiosos do movimento indígena, essa Reforma constitui um projeto inovador, melhorando a qualidade da educação boliviana. Com base nas perspectivas participativa, intercultural e bilíngue, esse instrumento legal possibilita novas maneiras de participação, com novos agentes sociais reconhecendo suas línguas indígenas, o que antes era desconsiderado pela educação de cunho assimilacionista.

Na prática, essa reforma permitiu novos livros didáticos nas escolas, materiais cujo conteúdo reflete a realidade sociocultural indígena. No âmbito da participação política, os Guarani de Isoso, por exemplo, obtiveram controle parcial de 2,5 milhões de hectares do Parque Nacional, por meio da constituição de um conselho de administração. Com isso, firmaram muitos financiamentos junto a agências internacionais para projetos de desenvolvimento, principalmente na área de educação, com a produção desse novo material didático e capacitação de pessoal.

Conforme já mencionamos nesta tese, segundo Calzavarini (1980), os jesuítas tinham fortes aspirações expansionistas em aliança com a *Nación Chiriguana*, desejavam criar uma província Chiriguana. Historicamente, os Guarani estabeleceram profundas relações com os jesuítas após o período das missões e a partir da segunda metade do século XX. Essa parceria gerou inúmeros projetos de educação, comunicação, produtivos e organizacionais na região do Chaco. Com a criação da *Acción Cultural Loyola (ACL)*, em 25 de agosto de 1966, pela Companhia de Jesus, passaram a se preocupar com a conscientização da população rural (campesinos e indígenas) em relação aos seus direitos e para que conhecessem suas demandas sociais.

Com isso, a ACL passou a desenvolver projetos de formação em comunicação popular para indígenas e campesinos do Sudeste boliviano. Trata-se do projeto jesuítico de formação de *reporteros populares*, o qual preparava *mburuvichas* do campo para atuar como produtores de informações sobre seu povo, localidade e política mais ampla, possibilitando que indígenas tivessem voz, fazendo conhecer suas palavras através dos meios de comunicação. Desse modo, produziram cartilhas impressas que circulavam nas comunidades, nos programas de rádio e nas revistas. Paralelamente a isso, ocorria uma formação política de sua identidade, afastando-a da

campesina e se aproximando dos discursos sobre ser indígena, reconstruindo o modo de ser Guarani.

As interações de diversas etnias indígenas com práticas e significados indigenistas de jesuítas no passado colonial e outras formas de indigenismo presentes até os dias de hoje (fazendas, Funai, igrejas e ONGs que participam de ações nas aldeias e cidades) é que fazem com que eles se identifiquem ou não como Guarani e/ou também com os seguintes subgrupos: Ioseño, Avá e Simba. Nesse processo, a partir de 1970, o trabalho colaborativo desempenhado pelos jesuítas com lideranças na emergência de um novo discurso étnico pan-Guarani na Bolívia torna-se crucial.

Nessa conjuntura, surge o CIPCA⁶⁸, com objetivo inicial de trabalhar colaborativamente com organizações camponesas, pois a categoria indígena ainda expressava uma condição étnica com apelo político. Contudo, a partir desse momento, o termo “indígena” ganha projeção por meio de pesquisas antropológicas que conjugavam perspectivas culturalista, desenvolvimentista e marxista na América Latina. Além da academia, tivemos mudanças políticas positivas com a internalização da questão indígena no âmbito da ONU, que passou a reconhecer seus direitos. Assim, confrontavam a visão romantizada do indígena, conscientizando sua condição de classe social no meio rural e preocupados com seu papel produtivo.

Ao considerar os aspectos culturais desses “camponeses” ou “índios” em suas comunidades, jesuítas e *mburuvichas* construíram colaborativamente informações e documentos locais sobre a região. Esses registros falam sobre a cultura tradicional, a história com o território e sobre a precariedade em que vivem em razão da exploração capitalista dos recursos naturais e do trabalho indígena. Ao evidenciar esse contexto, intelectuais passaram a conscientizar as bases por meio de assembleias e formação política.

O conhecimento da organização produtiva, identitária e territorial das comunidades permitiu desmitificar preconceitos e visibilizar grupos sociais negados ou esquecidos pelo Estado. Pesquisadores e técnicos não indígenas do CIPCA trabalhavam em parceria com professores indígenas, *mburuvichas* e sábios, que adquiriram posteriormente vínculo empregatício com a instituição.

⁶⁸ O Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) é uma ONG de iniciativa de três jesuítas, Luís Alegre, Xavier Albó e Francisco Javier Santiago, criado na década de 1970 para ajudar camponeses da Bolívia a construir demandas políticas frente ao Estado neoliberal da época.

Nas últimas décadas do século XX, em um contexto neoliberal na América Latina, muitas organizações sociais foram constituídas no âmbito da cooperação internacional para o “desenvolvimento” de políticas públicas voltadas à prestação de ajuda humanitária a países pobres. Gustafson (2015), já mencionado no capítulo anterior, estuda os processos de implementação de políticas de Educação Intercultural Bilíngue (EIB) e comenta que essas organizações, ao se instalarem nesses países, estabeleceram redes inicialmente com pessoas e movimentos de educação popular, principalmente ligadas à igreja católica. Logo depois, se institucionalizam, dando origem às primeiras de muitas ONGs bolivianas.

Em sua etnografia, Gustafson (2015) revela as nuances da relação entre *mburuvichas* indígenas e organizações que manejavam projetos. Gustafson (2015) comenta que, no início dessa relação, havia vínculo pessoal entre os representantes das organizações dos países centrais e as lideranças de ONGs bolivianas. Isso pressupunha diálogo e compartilhamento de objetivos, havendo ainda autonomia das contrapartes locais em relação às decisões sobre como aplicar e prestar contas da ação desenvolvida e dos recursos recebidos. Assim, essa articulação possibilitou não somente o “despertar indígena” Guarani, mas também a formação política e educativa de *mburuvichas*, preparando-os para manejar os códigos ocidentais em seu favor, em especial, a burocracia.

Percebe-se que a educação escolar, em sua perspectiva bilíngue e intercultural, favoreceu o surgimento de *mburuvichas* intelectualizados e engajados na construção de uma identidade política com aspirações superiores, afirmando um discurso de nacionalidade indígena Guarani fundamentada, sobretudo, em um idioma próprio, amplamente reproduzida nos materiais didáticos. Existem publicações sobre a cultura Guarani produzidas pela agência educativa indígena, com fomento de missionários jesuítas e organizações internacionais. Em sua maioria, são textos didáticos para alfabetização bilíngue espanhol/guarani. Com isso, consolidaram uma educação diferenciada, que passou a valorizar a língua e cultura indígenas, provocando orgulho através da diferença.

A análise das publicações didáticas construídas pela Teko Guarani⁶⁹ evidencia a importância desses recursos na valorização da cultura e língua Guarani entre crianças das escolas atendidas pela instituição. Os livros de escolarização bilíngue são novidade em um

⁶⁹ Organização educativa criada em 1988 pela igreja católica e, posteriormente, vinculada à APG, responsável pela educação e comunicação. Elabora textos escolares e se encarrega da administração e do planejamento das políticas de EIB Guarani. Em suas instalações em Camiri, há escritórios, estúdio de gravação de rádio e outros equipamentos audiovisuais.

contexto que impunha o espanhol e punia os Guarani que utilizassem seu idioma em público. Os conteúdos desses materiais propunham atividades práticas que consideram a cultura no cotidiano: colheita do milho, trabalho na região inóspita que é o Chaco, uso de plantas medicinais, manejo do meio ambiente e de seus recursos, elaboração de alimentos e promoção de festas comemorativas.

Com isso, os estudantes indígenas associavam as imagens proporcionadas nos textos ao meio natural e cultural em que viviam. Além disso, os textos incluem as problemáticas e demandas Guarani (falta de terra, predomínio do latifúndio, sistema de escravidão, recursos naturais – água, madeira, petróleo), reconstruindo os eventos importantes da história Guarani na Bolívia e destacando as lutas indígenas contra a invasão de suas terras por fazendeiros, bem como suas formas de organização social e política, a APG, o massacre de Kuruyuki e sua comemoração. Naquele momento, havia recursos substanciais, tendo sido criados, ainda, espaços organizacionais e condições materiais para estudo, pesquisa, escrita e publicação. Nesse sentido, a educação é uma importante dimensão para entender o surgimento dessa intelectualidade.

Figura 5: Ônibus da Unibol no pátio do campus em Kuruyuki



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2017).

A Bolívia, a partir da década de 1980, conforme comentei anteriormente, experimentou uma expansão da educação básica estatal por meio de programas de alfabetização para camponeses e indígenas, ou seja, grande parcela da população do meio rural passou a dominar o espanhol. Em seguida, foram implementadas políticas de EIB de cunho multiculturalista e neoliberal, fazendo com que a língua Guarani fosse mais valorizada, sobretudo na escola. Por meio de investimentos necessários, foram publicados materiais didáticos, dicionários, revistas e livros acadêmicos em Guarani. Além disso, a difusão de tecnologias eletrônicas de comunicação entre segmentos da população Guarani possibilitou novas condições para o diálogo entre lideranças indígenas, intelectuais nativos, sociedade nacional e comunidade indígena. Por fim, convém deixar claro que esse processo de intelectualização dos Guarani está em curso. Certamente, os produtos culturais de autoria indígena, bem como seus pensamentos e reflexões, têm muito a contribuir na resolução de questões que assolam o planeta, em especial, aquelas relacionadas ao meio ambiente e aos valores pautados em menos violência e exploração e mais em reciprocidade e bem viver.

4.4 A COMEMORAÇÃO DO MASSACRE DE KURUYUKI E A PAUTA DA EDUCAÇÃO DIFERENCIADA

Naqueles tempos as armas dos nossos inimigos eram como as nossas: era o arco e flecha, a zarabatana, a borduna ou tacape. (GUARANY, 2012, p. 2).

Explorei etnograficamente a comemoração do massacre de Kuruyuki na minha pesquisa de mestrado (ANDRADE, 2014, 2018). No entanto, nesta tese, recupero alguns pontos para elaborar um tratamento mais específico em relação às variações culturais sobre a tradição Guarani expressa na produção intelectual de meus interlocutores no contexto desse evento. Nesta tese, assim como no encontro cultural Guarani em Jacundá (descrito no capítulo 5), a comemoração do massacre de Kuruyuki é um importante momento em que os autores, as obras e uma série de produtos culturais elaborados por meus interlocutores convergem.

Antes de comentar sobre o evento da comemoração de Kuruyuki, faz-se necessário esclarecer brevemente o que foi esse massacre. Às seis horas da manhã do dia 28 de janeiro de 1892, como desfecho de uma sequência de ataques realizados a mando de fazendeiros⁷⁰,

⁷⁰ O massacre do dia 28 de janeiro de 1892 foi o desfecho de um conjunto de usurpações de fazendeiros descendentes de espanhóis, com apoio do exército boliviano. A invasão de terras indígenas, o assassinato de lideranças, o estupro de mulheres indígenas, a servidão e a escravidão Guarani foram as principais violações cometidas contra essa população, que reagiu com seu exército, mesmo que em condições desiguais. Os indígenas portavam armas brancas (pau, pedra, flechas), enquanto os brancos levavam armas de fogo a cavalo (SANABRIA FERNÁNDEZ, 1972).

iniciou-se um grande e último enfrentamento em Kuruyuki. Após oito horas de combate, havia 2.700 jovens *kereimba* – guerreiros Guaraní – mortos nas trincheiras. Outros quase 1.500 foram levados como escravos para latifúndios da região (CHUMIRA, 1992). As terras foram tomadas, e muitos buscaram refúgio no Norte argentino, onde passaram a trabalhar em canaviais, ocupando as rodovias e as periferias de cidades como Jujuy e Salta. No entanto, o principal *kereimba*, Apiaguaiki Tumpa⁷¹, conseguiu escapar junto com outros guerreiros. Assim, iniciou-se uma perseguição que resultou em sua captura e condução a Saucés (atualmente, o município de Monteagudo). Depois de ser entregue ao delegado nacional, Melchor Chavarría, foi torturado e amarrado a um poste de madeira na praça principal dessa vila, onde foi exposto ao público, fuzilado e, por último, teve seu corpo esquartejado e queimado no fim do dia (SANABRIA FERNÁNDEZ, 1972).

Em 1972, o conhecido historiador das terras baixas bolivianas Sanabria Fernández publica seu livro “Apiaguaiki-Tumpa: biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo”, uma biografia histórica do líder. De acordo com ele, os Chiriguano “como nación, habían terminado para siempre” (SANABRIA FERNÁNDEZ, 1972, p. 217). No mesmo sentido, em seus estudos sobre a fronteira Chiriguana, Saignes (2007) trata da extinção da etnia enquanto sociedade independente. De modo que, entre o final do século XIX e a década de 1980, os Chiriguano Guaraní são ocultados enquanto indígenas. Assim, o objetivo de refundar Kuruyuki, depois de 100 anos, é apresentar uma narrativa de formação de sua identidade étnica. Trata-se de um evento para mostrar que sua cultura e língua estão pulsantes, apesar das ações exterminadoras própria da colonização. No evento, exibem o leiteiro “Muertos de Kuruyuki, surjan de sus trincheras, marchen con nosotros hacia la Tierra sin Mal”.

⁷¹ A rebelião em Kuruyuki tem uma dimensão messiânica, e Apiaguaiki Tumpa é seu principal líder, atualmente convertido em herói da *Nación Guaraní*. Percebam que o próprio termo *Tumpa* se refere a algo sagrado. Os etnólogos dos Chiriguano identificam a constituição de agentes com autoridade local/regional e com responsabilidade de falar em nome do grupo para públicos externos, guiando, sobretudo, espiritualmente o grupo. Na maioria dos casos, denominados de *Tumpa*, passaram a desempenhar intrinsecamente nas dimensões comunitária e espiritual. Em certa medida, esses são revelados como mediadores de estratégias políticas em contexto multicultural que lhes impõe diferentes condutas – por colonos, exércitos, missionários e até mesmos os *mburuvicha*. Nesse sentido, nos séculos XVIII e XIX, xamãs Chiriguano encabeçaram grandes movimentos messiânicos que lograram diversas rebeliões (COMBÈS, 2005b).

Figura 6: Marcha a caminho do centenário de Kuruyuki, 1992



Fonte: Arquivo pessoal de Felipe Roman. Fotografia tirada por Mauro Hurtado (1992).

Ao recuperar, anualmente, ideias, lugares de memórias, objetos e heróis constituídos em 1992, durante o primeiro grande encontro Guarani na Bolívia, o evento da comemoração do massacre de Kuruyuki, certamente, serve para fortalecer o sentimento de pertencimento comum. Nessa ocasião, uma ampla presença popular é mobilizada por uma rede de trabalho constituída por lideranças e professores indígenas, missionários indigenistas, ONGs e setores estatais, em uma perspectiva pan-Guarani, a fim de celebrar o centenário do último dentre os diversos enfrentamentos bélicos envolvendo os Guarani-Chiriguano.

Do ponto de vista da etnicidade, a identidade que um grupo demanda diz respeito a uma fundação histórica comum, real ou imaginada. Assim, pode-se dizer que Kuruyuki tornou-se o relato de origem da *Nación Guaraní*, possibilitando uma unidade Guarani e a representatividade por meio da APG, uma das organizações indígenas mais expressivas das terras baixas bolivianas e que, certamente, tem a implementação da campanha de alfabetização intercultural e bilíngue como uma das principais conquistas, conforme mostrarei adiante. Evidentemente, esse processo de emergência étnica Guarani só foi possível graças a um propício cenário político nacional e internacional e ao trabalho colaborativo de instituições e pessoas sensíveis à questão indígena

e camponesa. Além disso, Isabelle Combès (2005b) arrisca dizer que a visão de antropólogos e assessores das capitânias projetou na APG e nos próprios indígenas sua própria imagem⁷².

A fim de fortalecer uma unidade política entre os falantes do Guarani na Bolívia, mesmo com muitas divergências internas, criou-se a APG em 1988, responsável pela organização do evento justamente com jesuítas do CIPCA. A primeira comemoração lançou a APG no cenário político nacional e, sobretudo, procurou atualizar sua ideologia étnica para fomentar a consciência indígena de um povo de mesma língua, apesar de histórias um pouco distintas⁷³. Ao comemorar esse massacre, os Guarani se reconhecem como vítimas e enfraquecidos, porém sempre ativos, seguindo lutando enquanto nação guerreira. Ainda que antes lutassem com armas, agora o enfrentamento é por meio da educação, conforme comentou o *mburuvicha guasu* Mateo Chumira, em seu discurso⁷⁴ no dia 28 de janeiro de 1992, no centenário de Kuruyuki:

Ahora estamos de pie pero no para hacer otro Kuruyuki, para pelear con arcos y flechas o palos, ahora la lucha es con cuadernos y lápices para ustedes jóvenes, es para ustedes todo lo que hacemos, para que los hijos de ustedes y sus nietos alcancen la Tierra sin Mal. [...] Si aquí en Kuruyuki silenciaron a nuestros guerreros, en Kuruyuki nuevamente levantemos nuestra voz y salgamos proclamando ¡Que viven en nosotros aquellos que desaparecieron en esa batalla! (CHUMIRA, 1992, p. 2)

A pauta da educação⁷⁵ assumiu centralidade no início desse movimento, ela se converte em um instrumento de luta para que os povos indígenas possam fortalecer suas culturas e línguas. No evento em 1992, com a presença do então presidente boliviano Jaime Paz Zamora, foi lançada a campanha de Educação Intercultural Bilíngue nas terras baixas desse país. Os intelectuais indígenas e técnicos de ONGs em serviço entre os Guarani perceberam a importância de uma educação escolar indígena diferenciada para a conscientização de seus

⁷² Essa imagem reflete um movimento de união indígena, isto é, quando vários que se identificam/reconhecem se reúnem em torno de um propósito político comum, com maior alcance.

⁷³ Em 1892, o massacre em Kuruyuki foi contra um grupo Avá. Os Guarani Ioseño, cerca de 200 km ao Norte, não se envolveram. Em seu livro “Etno-historias del Isoso: Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)”, de 2005, Isabelle Combès comenta que Kuruyuki não concerne diretamente a Isoso, que só teve uma participação reduzida, sem nenhuma consequência direta com a batalha. Ainda, destaca que alguns Ioseño participaram do enfrentamento, mas do lado dos soldados brancos. Esse episódio foi “apagado” da memória dos Ioseño. O discurso atual é que eles combateram do lado de Tumpa (o profeta Apiaguaiki), contra um inimigo comum e secular, os *karai*. Tanto é que, a partir de 1992, já mobilizados, são ativos na comemoração do massacre. Inclusive, meu interlocutor Ioseño Antonio Mendez, presente em todas as edições, é um defensor do encontro de celebração do massacre.

⁷⁴ O discurso está disponível no seguinte *link*: <http://santarosadecuevo.org/wp-content/uploads/2017/06/discurso-mateo-chumira.pdf>. Trata-se de uma página sobre a localidade de Santa Rosa de Cuevo (região do massacre), administrada pelo educador Guarani Guido Chumiray Rojas, um dos responsáveis pela Teku Guarani, instituição de educação escolar indígena.

⁷⁵ Nota-se que, na década de 1990, sob a perspectiva neoliberal e multiculturalista, o investimento em educação é percebido como um mecanismo essencial para o desenvolvimento.

direitos e valorização de sua cultura. A ideia é que, com a educação, os indígenas possam tomar decisões por eles mesmos, defendendo seus direitos com autonomia. Diante disso, podemos entender que o novo guerreiro Guarani é aquele que estuda, adquire uma profissão e, idealmente, luta pela revitalização de sua cultura e melhoria da qualidade de vida nas comunidades. Isso é confirmado pela frase que citei anteriormente: “A luta atual não é mais com arco e flecha, mas, sim, com papel e caneta”. Nesse sentido, a valorização da educação como instrumento de emancipação é a nova estratégia (de guerra) dos Guarani para a promoção da justiça e o desenvolvimento da nação:

Entre ustedes hay muchos escépticos que no creen que aquí fue el lugar de combate, ustedes están parados sobre lo que fueron las trincheras guaraníes, bajo estas tierras y piedras se encuentran los huesos de los guerreros, eso lo comprobamos porque el otro día excavamos un lugar y encontramos unos huesos, ¡miren aquí tengo el antebrazo de un guerrero!, con este hueso cuando tenía carne, el guerrero lanzaba sus flechas contra el enemigo, para que no quedemos esclavos, para que no tengamos amos. Algunos de estos muertos fueron enterrados en tinajas como ésta que ven aquí, pero la mayoría fueron enterrados allí mismo donde cayeron en las trincheras. Ahora que nosotros hemos venido aquí para recordar esos sucesos y ver el lugar, debemos contar y transmitir lo que hemos aprendido aquí a todos aquellos que no han podido llegar. Ahora podemos gritar y decir: *¡Que viva el pueblo Guarani y su cultura!, ¡gloria a los caídos en la defensa del territorio y de Kuruyuki!* (CHUMIRA, 1992, p. 2). [grifos no original]

Sobre a EIB ter sido a principal pauta da mobilização do centenário de Kuruyuki em 1992, Caurey (2012) comenta que esse foi o caminho priorizado pela *Nación Guaraní* como forma de buscar maior justiça social. Para isso, passaram a lutar com os instrumentos dos brancos, isto é, o estudo e o saber ler, escrever e contar. Perceberam que sua realidade social havia mudado e que, para exercerem sua cidadania, teriam que *yemboe* (aprender, o que pode relacionar-se com ler e escrever) sobre si e sobre o outro (o branco, *karai*). Dessa forma, Caurey (2012, p. 51-52) explica como a ideia de cidadania é entendida localmente, no contexto do pensamento Guarani:

[...] Había que ponerse nombre y apellidos para ser reconocido como boliviano, ir a sufragar, firmar planillas, contar dinero, comprar y vender, etc. Frente a estos fenómenos, la respuesta guaraní fue fiel a su estilo, en la practicidad y la simplificación: aprender a contar, ler y escribir para ejercer su ciudadanía, pues era lo que el Otro pedía y además era lógico ¿no? En consecuencia, no habían una exigencia ni tampoco una necesidad de ir más allá del mero aprender lo básico. Si embargo, el siglo XXI ha comenzado con nuevos escenarios y, por ende, con nuevos desafíos, por ejemplo, la era de la informatización, la profesionalización etc. El guaraní (experto em adoptar cambios) da un giro en su discurso y plantea la necesidad de ir más allá del mero aprender a leer y escribir.

Com a conquista da educação diferenciada e a consequente ampliação da alfabetização e escolaridade entre os Guarani, o anseio pela educação técnica e superior passou a ser o novo objetivo da *Nación Guaraní*. A necessidade de formação profissional foi sendo imposta com o desenvolvimento da região, pode-se dizer, uma nova etapa no processo de escolarização indígena. Assim, lembro que Camiri e Chagara estão localizadas em uma região de exploração de gás na Bolívia, com intenso fluxo de capital e serviços. Nesse sentido, essa realidade social possibilitou que os Guarani conseguissem formação profissional, pois, em certa medida, também era interesse do poder público e econômico a formação de uma mão de obra mais qualificada. Ainda, o conhecimento básico sobre técnicas burocráticas passou a ser essencial no empenho de seus trabalhos e no movimento indígena. Nesse contexto, também é importante dizer que os novos postos de trabalho, como o de professores indígenas, absorveram e incentivaram a formação superior e técnica de muitas pessoas, sobretudo na área da educação. A interpretação de Caurey (2012, p. 52-53) é de que, culturalmente dispostos a mudanças e movimentos, mais uma vez os Guarani respondem por meio de uma razão prática:

[...] Otro factor fue el trabajo en las empresas (comienzan a sentar presencia las petroleras y para trabajar en ellas los requisitos son ser bachiller, tener documentación etc). Finalmente, se impuso la necesidad de elaborar documentos (cartas, oficios etc) y escribir libros de actas en las reuniones (en las asambleas el cargo de secretario/a de acta es, casi de manera automática, ocupado por estudiantes, sobre todo por bachilleres; los *mburuvicha* suelen decir: “*oyembu vae reta toikuatiamí ñandevetupapire*: los estudiantes que escriban el acta”). En consecuencia, por esta labor específica encargada al bachiller, se le asigna un “status social”: el de “*Oyemboe vae*: el estudiante, el que estudia. Por consiguiente, el estudio comienza a ser entendido como una razón práctica que sirve como herramienta para la concreción de esa interacción con el Otro (aprender a manejar el código del Otro para, de esa forma, poder relacionarse mejor y garantizar su existencia, su manera de ser, puesto que el Otro no hará casi nada por entenderlo); en esa línea surge la última fase, a mi manera de entender, la más importante por su actualidad.

Segundo a interpretação de Caurey (2012, p. 53), a terceira e última fase da educação entre os Guarani pode ser entendida a partir do que ele descreve etnograficamente, isto é, frases com as quais comumente as mães aconselham seus filhos: *Eyembue, che rai, ani vaera reiko che rami* (“Estudia, hijo mío, para que no seas o vivas como yo”) e *Eyemboe, che rai, reiko kavi vaera, kuri* (Estudia, hijo mío, para que vivas bien, después”). Essa ideia é difundida, sobretudo, a partir do início do século XXI. Para o autor, os Guarani estão entendendo que precisam alçar voos mais altos em relação aos estudos, que não podem ficar apenas no básico, pois, dessa forma, seguirão sendo explorados, sem autonomia. Além disso, trata-se de um projeto coletivo por meio do qual buscam conhecer mais sobre si ou até mesmo construir um novo Guarani (“para que no seas o vivas como yo, para que vivas bien”). Complementando esse ponto, Caurey (2012, p. 54) escreve:

Probablemente muchos dirán que el guaraní está avanzando demasiado lento en sus ideas (algo así como una tortuga). Pues, no es así, más bien esta lógica responde a la manutención y a la garantía de un modelo de sociedad; es mejor caminar por sendas descubiertas por todos para evitar tomar un camino equivocado; en esse sentido, esta acción más bien significa adelantarse al futuro desde el presente. De tal modo, ese horizonte a seguir es alcanzar un modelo de guaraní que responda a las circunstancias, al que he denominado “karai ficticio”, metafóricamente.

Para Caurey (2012), o *karai fictício* é o Guaraní que se faz de branco (não indígena). Como seu povo se caracteriza por um dinamismo (constante movimento e articulações), adotar uma mudança estratégica não foi nada extraordinário para os Guaraní na Bolívia, povo mestiço e de fronteira, portanto, habituado à interculturalidade, às transformações e às disputas, antes mesmo da colonização espanhola. Como mostrei anteriormente, Caurey (2012) cunhou o termo *karai fictício* para se referir a estudiosos Guaraní, aqueles que, em níveis mais avançados, se empenham em melhorar as condições de vida comunitária por meio da consciência de suas diferenças étnicas. Em suas palavras:

El “karai ficticio” es aquel individuo que vive en el limite de dos modelos de sociedades, la karai y la guaraní. Es decir, es aquel que en apariencia es karai y en esencia es guaraní. En consecuencia, el “karai ficticio” no es karai, pero tampoco es timaka o mbia – guaraní; pues estamos ante la figura de un “guaraní moderno” (“karai ficticio”) que se encuentra en el espacio intermedio de dos modelos y que a partir de ahí pretende crear un modelo que responda a las circunstancias, pero tratando de no perder en demasía su esencia cultural que es la que lo hace particular y diferente a un karai verdadero. [...]

El modelo “karai ficticio” se sustenta en dos pilares, por um lado, en la idea “no seas como yo” e por el outro, “busca vivir bien”, ambas indivisibles. El significado de “no seas como yo” no responde a un cambio radical de identidad, sino a la capacidad de adaptación a la circunstancias de quen tienen que lidiar con el mundo próximo; por tanto, es una invitación a tomar un cambio de actitud frente al cambio, es decir, cambiar. En la misma línea, la idea de “busca vivir bien” es una invitación a encontrar equilibrio entre las dos sociedades e, implícitamente, entre el mundo espiritual y material, es decir, la visión de dualidad o paridad. Sin embargo, es menester aclarar que no se trata de decir que antes vivían mal: va más bien en el sentido de que las demás sociedades y garantizar su existencia en la diversidad. Por consiguiente, para concretizar al “karai ficticio” es imprescindible que ambas ideas actúen en concomitancia; es decir, se actitud permeable frente al Otro que le garantice vivir bien, sin problemas; porque si se mantiene en el modelo original corre el riesgo de ser marginado y condenado a la extinción (CAUREY, 2012, p. 54-55).

Nesse sentido, Caurey (2012) comenta que o *karai fictício* apresenta uma dupla identidade. Não é plenamente vinculado à aldeia, tampouco se sente completamente confortável no meio urbano não indígena. Entre os brancos, na universidade, geralmente é visto como simplista e atrasado, mas em suas comunidades é percebido como demasiado sofisticado.

Na primeira comemoração do massacre, em 1992, intelectuais e lideranças Guaraní assumiram-se, “oficialmente”, como *karai fictício* ou “Guaraní fictício” (já que é uma consciência dupla e que se manifesta de acordo com a situação). Foi nesse momento que

mostraram para a sociedade boliviana que tomaram a decisão de mudar suas práticas, tendo em vista as novas transformações sociais. Isto é, escolheram agir de acordo com os regramentos do Estado, embora mantendo seus aspectos culturais principais, passando a negociar com o governo. Para isso, entenderam que a educação é fundamental.

Para estudar os níveis mais elevados da educação escolar e obter um curso técnico, bem como uma graduação e/ou pós-graduação, por exemplo, os Guarani necessitam sair de suas comunidades e morar em alguma cidade próxima. Nesse contexto, o estudante indígena é submetido a uma língua diferente, além de uma realidade bem distinta. Para resistir, passa a adotar um lado *karai*, que passa a conviver com seu lado Guarani “adormecido”. Portanto, “Guarani fictício”, do ponto de vista da sua gente.

4.5 YVY MARAEY NO CINEMA

Durante a comemoração de Kuruyuki, em 1992, apareceram letrados entre a multidão com a seguinte frase: *Muertos de Kuruyuki, surjan de sus trincheras, marchen con nosotros hacia la Tierra sin Mal*. Em 2013, o filme Guarani boliviano *Yvy Maraey* anuncia “Morimos para vivir”, também em referência a essa mitologia. No entanto, os etnólogos canônicos não apontam evidências dessa ideia entre os falantes do Guarani nas encostas da Cordilheira durante os primeiros séculos da colonização. Pelo contrário, defendem que a migração Avá-Guarani em direção à Cordilheira tem motivação expansionista e de extração de minérios na região denominada Kandire. E, portanto, trata-se de uma ideia nova, manejada pelos intelectuais do movimento indígena. Ocorre que me interessa justamente por essa apropriação, em que, para se diferenciarem como Guarani, recorrem ao paradigma *Yvy Maraey*. No filme, a narrativa Guarani sobre a busca dessa Terra sem Mal é apresentada por meio de uma espécie de “jogo de espelhos”. A *Nación Guaraní* constrói uma imagem sobre si mesma através do modo como imagina ser vista pelos *karai*.

O filme do cineasta Juan Carlos Valdivia⁷⁶, com Elio Ortiz e Felipe Roman como coprodutores culturais e atores, estreou⁷⁷ no dia da *Descolonización del Estado Plurinacional de Bolivia*, na praça da comunidade de Kuruyuki, na noite de 12 de outubro de 2013. Na ocasião,

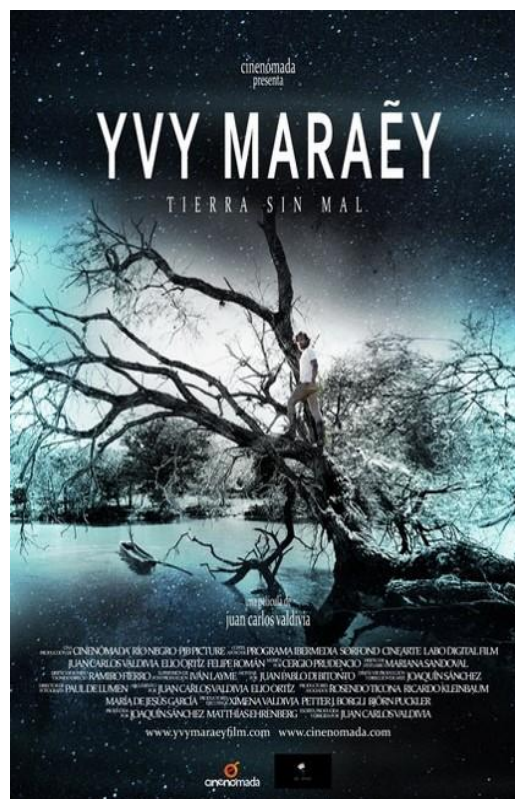
⁷⁶ Juan Carlos Valdivia é um cineasta boliviano e mexicano, tendo produzido diversos filmes comercialmente conhecidos nesses países. Nasceu em La Paz, cidade em que vive atualmente. Estudou cinema nos Estados Unidos e, posteriormente, começou a dirigir filmes no México, onde adquiriu sua segunda nacionalidade. Seus filmes mais conhecidos comercialmente são: “El último evangelio” (México, 2000), “American visa” (México/Bolívia, 2005) e “Zona Sur” (Bolívia, 2009).

⁷⁷ A estreia comercial do filme foi realizada no dia 16 de outubro de 2013, em La Paz.

os produtores do filme, em colaboração com a capitania da localidade, projetaram em um telão o longa-metragem que mostra moradores e cenas de Kuruyuki, um dos locais de gravação. Nessa localidade, convergem importantes instituições e lugares de memória da *Nación Guaraní*: a comemoração anual do massacre ocorrido em 1892, a igreja da missa aos mortos, o cemitério com ossuário, as trincheiras reconstituídas desse enfrentamento e o campus da Unibol Apiaguaiki Tumpa, instalado (fisicamente e com profundos significados) em 2014 nessa comunidade.

Esse filme é uma produção intercultural. Antes das gravações, Elio Ortiz, Juan Carlos Valdivia e Felipe Roman estudaram juntos sobre a cultura Guarani. Ortiz foi assessor de conhecimentos ancestrais para a sustentação do pensamento social e cultural Guarani na Bolívia. Assim, o filme inova ao apresentar o ponto de vista indígena, mostrando como este reflete sua atuação e suas percepções diante dos não indígenas. A parceria intelectual entre o cineasta *paceño* e o escritor Guarani teve início em 2006 e durou até a morte de Ortiz, em 2014. Durante esse período, realizaram inúmeras viagens pelo território Guarani na Bolívia, sobretudo às comunidades de Iiso e Tentayapi, mais ao sul, no departamento de Chuquisaca.

Figura 7: Cartaz do filme *Yvy Maraëy* (“Tierra sin Mal”), do diretor Juan Carlos Valdivia, sobre a nação Guarani, lançado em 2013



Fonte: <https://www.imdb.com/title/tt2638480> (2019).

A perspectiva do “jogo de espelhos” é anunciada na primeira cena do filme, por meio de um plano fechado nos olhos de uma menina Guarani e nos de Andrés, protagonista representado por Valdivia. A criança rompe o silêncio falando em sua língua. Em seguida, sua voz é sobreposta a de um narrador em espanhol, que pergunta: *¿De qué color ves las cosas?* Andrés responde: *Del mismo color que tú.* O narrador contesta: *¿Y cómo sabes tú cómo veo yo las cosas?* Assim, essa imagem do filme revela o próprio olhar dentro dos olhos do outro, um entrelaçado de interrogações em diferentes vozes, o que acaba por sugerir uma interação sem uma compreensão, algo confuso, são perguntas sem respostas. Ou seja, há um encontro, mas não tem qualquer entendimento sobre o outro.

Com o desenvolvimento do enredo do filme, por meio da viagem de Andrés e de seu guia indígena (Yari) pelo mundo Guarani, percebemos que o outro vai sendo entendido à medida que cada um se dispõe a pensar sobre as próprias ações e pensamentos. Ao final do filme, volta-se para a mesma cena e personagens, as perguntas de antes são repetidas. Porém, agora com um plano aberto amplo, pelo qual se enxerga não somente o rosto das pessoas, mas também seus corpos e o espaço onde estão, na floresta, como se o contexto evidenciado através de um ponto de vista autorrefletido respondesse às interrogações⁷⁸. Nesse sentido, trata-se de um filme em que o tema principal é a interculturalidade, conforme diversas declarações de seus produtores. Segundo Valdivia, “*Ivy Maraey muestra el intento desesperado de un hombre por conocerse a sí mismo a través del otro*”⁷⁹.

O enredo do filme gira em torno de uma *dupla viagem* (geográfica e de busca de autoconhecimento) de Andrés e Yari. O primeiro personagem é um *karai* de La Paz, diretor de cinema interessado em filmar sobre a mitologia da *Yvy Maraey* (Andrés é interpretado pelo próprio diretor Valdivia). Por sua vez, o escritor Elio Ortiz interpreta o personagem Yari, um Guarani que, também vivendo na capital boliviana, é indicado a Andrés como um profundo

⁷⁸ Convém lembrar que essas interrogações são de autoria de Eduardo Galeno, em sua obra “Bocas del tiempo” (2010). A seguir, a citação do trecho da obra com as perguntas: “En algún lugar del tiempo, más allá del tiempo, el mundo era gris. Gracias a los indios ishir, que robaron los colores a los dioses, ahora el mundo resplandece; y los colores del mundo arden en los ojos de quienes los miran. Ticio Escobar acompañó a un equipo de la televisión que viajó al Chaco, desde muy lejos, para filmar escenas de la vida cotidiana de los ishir. Una niña indígena perseguía al director del equipo, silenciosa sombra pegada a su cuerpo, y lo miraba fijo a la cara, muy de cerca, como queriendo meterse en sus raros ojos azules. El director recurrió a los buenos oficios de Ticio, que conocía a la niña y entendía su lengua. Ella confesó: – Yo quiero saber de qué color ve usted las cosas. – Del mismo que tú –, sonrió el director. – ¿Y cómo sabe usted de qué color veo yo las cosas?” (GALENO, 2010, p. 56).

⁷⁹ Disponível no “Periódico Digital de Investigación sobre Bolivia”, em: https://www.pieb.com.bo/sipieb_notas.php?idn=8477. Acesso em: 8 ago 2019.

conhecedor da cultura de seu povo por um deputado indígena⁸⁰. Assim, portanto, poderia colaborar como guia do cineasta na tarefa de gravar sobre esse mito, que havia conhecido em visita ao Museu Etnográfico de Gotemburgo⁸¹, na Suécia.

Valdivia refere-se ao documento fílmico de 1910 produzido pelo etnólogo sueco Erland Herbert Nordenskiöld (1877-1932), o qual mostra a *Yvy Maraey*. Nesse sentido, o filme *Yvy Maraey* exhibe em seus primeiros minutos trechos do registro do etnólogo, mostrando os Guarani em suas atividades prosaicas, de acordo com as práticas culturais mais habituais daquele contexto histórico (uso de poucas vestimentas, pesca, coleta, construção de cabanas no rio e navegação). Além disso, o fotogênico cenário chaqueño é apresentado em poucas cores (apenas azul, preto e branco) e com fundo musical instrumental nostálgico, o que acaba por relevar uma performance dessa mitologia.

A viagem de Andrés e Yari, em um *Jeep Wrangler 4x4* (saindo de *La Paz* em direção ao Chaco – centro Guarani na Bolívia), configura diversas situações sociais de que utilizo para evidenciar particularidades Guarani em relação ao branco. Nessas relações, Andrés e Yari aprendem sobre a percepção um do outro. Assim, o filme é uma viagem, com ponto de partida no mundo *karai*, rumo ao interior de outro universo, pautado na oralidade e na reciprocidade. Andrés escreve bastante, seu pensamento se manifesta no processo da escrita. Em oposição, para Yari e seu povo Guarani, o mais importante é sentir o próprio mundo que os envolve e, com isso, decifrar o entendimento do universo à sua maneira. Portanto, o filme *Yvy Maraey* revela uma abordagem intercultural na qual diferentes pessoas e culturas são postas frente a frente, a fim de que cada uma possa se (re)conhecer através da cultura da outra.

Nesse sentido, a relação entre os dois protagonistas funciona como um “jogo de espelhos”, conforme explicado anteriormente. Trata-se de refletir acerca de suas respectivas identidades para construir uma amizade sem negar suas diferenças. Ainda que a busca interior do cineasta e o seu interesse no conhecimento da consciência das pessoas sobre a *Yvy Maraey*

⁸⁰ Trata-se do personagem Susano, interpretado pelo ator Guarani José Changaray. Provavelmente, o filme faz referência ao deputado Guarani Wilson Changaray Taborga, do partido Movimiento Al Socialismo (MAS), ex-presidente da APG (2005-2009). Assim como o personagem Yari, Elio Ortiz viveu alguns anos em La Paz. Entre 2009 e 2010, Ortiz foi coordenador de projetos de educação indígena no Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesina. Ainda que o filme faça referências a personagens e fatos históricos, é possível defini-lo como uma ficção-documental (ou mesmo como um drama).

⁸¹ O antigo Museu Etnográfico de Gotemburgo foi extinto, e o amplo acervo de Erland Herbet Nordenskiöld passou a compor o Museu da Cultura Mundial (*Världskulturmuseet*), inaugurado em 2004, em Gotemburgo. Segundo Muñoz (2003), pesquisadora no novo Museu, este tem cerca de 100 mil objetos, sendo que 50 mil têm a América do Sul como origem.

sejam externas a Yari, ao aceitar a proposta de assessorar Andrés, acaba sendo “obrigado” a pensar sobre sua identidade, descobrindo aspectos desconhecidos ou reprimidos de si mesmo.

Mesmo que *Yvy Maraey* seja um filme comercial, tendo sido exibido nas principais salas de cinema da Bolívia e região, trata-se de uma obra primorosa do ponto de vista da antropologia sobre povos indígenas. Longe de reproduzir estereótipos, o filme desconstrói a imagem do bom selvagem, ao vincular uma indianidade “moderna”: a vida na cidade, o desempenho em papéis intelectuais, o uso das tecnologias ocidentais, a ocupação de cargos públicos no Estado etc. O filme foi realizado com planos de ampla divulgação, inclusive competiu em diversos festivais de cinema. Talvez, para maior aceitação entre o público, seus idealizadores optaram pela grafia do título do filme em Guaraní paraguaio, pois, no Guaraní escrito na Bolívia, conforme registram Ortiz e Caurey (2011), *Yvy Maraey* é grafado⁸² com *i*, e não com *y*: *ivì maraëi*.

Ao final do filme, é curioso notar o destino dado ao *Jeep*, que também se torna um protagonista da história. Nas sociedades capitalistas, os veículos motorizados representam status, vinculando seus detentores a posições socioeconômicas mais elevadas. No entanto, o carro que serviu para levá-los aos rincões mais longínquos no território Guaraní é destituído de seu valor utilitário. Ao retornar da floresta, onde havia estacionado o carro, encontra-o desmontado por jovens indígenas, que passam a explorar as peças do automóvel e a utilizá-las à sua maneira. Como se trata de um filme declarado sobre a interculturalidade, podemos entender essa cena como uma metáfora à destruição de estereótipos. No entanto, como vimos no capítulo 2, o tema da destruição é uma constante na filosofia e mitologia Guaraní. Seus etnólogos, sobretudo aqueles de abordagem clástrica, concordam que os Guaraní já experimentaram o fim do mundo e, inclusive, refletem sobre isso. Também, a imagem pode ser interpretada fora de uma perspectiva estritamente etnológica, como a destruição de certos elementos de sua cultura tradicional.

O processo de plurinacionalização do Estado boliviano (e sua conseqüente valorização do discurso político das nações indígenas) endossa representações em torno da *Yvy Maraey*, que, nesse caso, passou a ser interpretada pelos intelectuais indígenas por meio das migrações para Kandire, sobretudo no oriente desse país. Essa mitologia (como narrativa de origem) também é apropriada por intelectuais do movimento cruceño Camba⁸³ de emancipação do

⁸² No alfabeto Guaraní escrito na Bolívia, empregam-se as seguintes letras (que não existem no português nem no espanhol): *ä, ë, ï, í, ö, ü, mb, nd* e *ng*.

⁸³ O Movimiento Nación Camba de Liberación busca a autonomia dos departamentos bolivianos orientais: Santa Cruz, Pando e Beni. Como esses três, juntos, formam a representação de uma meia-lua, o movimento também é conhecido como *media luna*. Trata-se de um movimento separatista que reivindica a criação de um país separado

oriente, que reivindica suas supostas raízes indígenas. A interpretação mais comum de Kandire refere-se a uma variação local do mito da *Yvy Maraey*. Isabelle Combès (2006a, p. 138) é a principal analista crítica e acadêmica de Kandire e tem mostrado conexões etnohistóricas desse discurso:

En agosto de 1988 sale el primer número de Timboy, revista local del pueblo de Monteagudo en el pie de monte andino, región antaño dominada por capitanías chiriguano. Se puede leer en la tapa de la revista: «Monteagudo, alcanzarás tu Kandire», y la palabra Kandire está inscrita en un círculo adornado de rayos que representa al sol (Timboy, 1988, p. 1). Poco más tarde, en 1992, se celebra el centenario de Kuruyuki, la última batalla librada por grupos chiriguano contra los blancos.

Diante de tantas distorções equivocadas a respeito de *Yvy Maraey* e Kandire entre os Chiriguano, Combès e Villar (2013) escreveram um artigo questionando a razão de não ter se documentado, antes de 1980, nenhuma referência explícita a Kandire nem à *Yvy Maraey* entre os Chiriguano na Bolívia. Os registros mais próximos referem-se aos grupos falantes de Guarani no Mato Grosso do Sul, porém nada na Bolívia. Nordenskiöld e Métraux, os primeiros estudiosos em relacionar Kandire aos Chiriguano, não registraram referência alguma sobre o tema na região. Segundo Combès e Villar (2013), esses pesquisadores apenas falaram de *Ivoka* ou *Aguararenda* e dos nomes de lugares para os quais migram as almas póstumas. Para os antropólogos, são nomes apontados por franciscanos do século XIX, que também não encontraram nenhuma pista referente a Kandire e *Yvy Maraey* entre os falantes de Guarani na Bolívia. Contudo, “los Chiriguano son ‘tupí-guaraní’, y de esta manera el tema fue inevitablemente introducido por los antropólogos locales en varias publicaciones” (COMBÈS; VILLAR, 2013, p. 219).

Mesmo com contradições e disputas, os intelectuais da *Nación Guaraní* têm consolidado uma narrativa histórica própria, adaptando sua língua e seus aspectos culturais mediante seus critérios. Assim, enfrentam os desafios da modernidade a qual foram submetidos e com que aprenderam a conviver em seus termos. Nesse sentido, o pensamento, a língua e a cultura Guarani estão vivos e concretizados na transmodernidade. Com autoria própria nos meios de comunicação, formam uma interpretação de sua sociedade para apresentá-la aos outros e localizá-la no mundo. Essas disputas e possíveis contradições, que acabam por revelar um

da parte ocidental andina, com ideologia conservadora, em que jovens brancos chegam a constituir uma tropa de choque anti-indígena. Segundo Sader (2008), é um movimento de inspiração nazista e fortemente racista. Mas, paradoxalmente, intelectuais desse movimento passaram a reivindicar, recentemente e oportunamente, uma origem indígena Chané (com traços Guarani e até andinos), a fim de sustentar seu nacionalismo Camba.

caráter de manipulação⁸⁴ de sua identidade, não fragilizam epistemicamente o movimento Guarani que venho sustentando. De acordo com Dussel (2016), o transmoderno indica justamente uma novidade radical que denota um “surgimento”. É uma exterioridade, a alternidade que se lança no cenário mundial, como se partissem do nada. Nesse sentido, chamo atenção para a epígrafe do filme *Yvy Maraey*, que utilizei como epígrafe nesta tese: *hay un mundo invisible envuelto en la penumbra*.

4.6 OS ARAKUAA IYA COMO INTELECTUAIS DE SUA CULTURA

En el mundo guaraní los saberes se transmiten a través del Ñee y del Arakuaa. Y en nuestras comunidades los especialistas son el Ñee Iya y el Arakuaa Iya. Ñee Iya es el experto en saber espiritual del mundo de abajo, mientras que Arakuaa Iya es experto en saber científico del mundo de arriba. Ambos son muy importante para cultura guaraní. El primero habla al corazón y el segundo a la mente. El primero construye con la palabra y el segundo con las manos. El primero es más anciano que joven, mientras el segundo es más joven que anciano. El primero nos habla de cosas antiguas y el segundo de cosas modernas. (ORTIZ, 2014a, p. 78).

Entre os povos indígenas, as pessoas mais velhas e os anciãos não são desprezados, pelo contrário, são altamente respeitados, assumem papel relevante na transmissão de histórias e conhecimentos orais sobre seu povo. Nas minhas viagens a campo a localidades indígenas como pesquisador, as pessoas sempre me orientavam a conversar com as pessoas mais velhas. Mesmo aderindo às expressões da modernidade, os indígenas seguem valorizando os mais velhos como fontes de sabedoria, responsáveis por conselhos aos mais jovens, sobretudo em relação às questões comunitárias.

Antonio Mendez e Felipe Roman são os dois intelectuais mais velhos com quem trabalhei nesta pesquisa. Entre os Guarani, as pessoas idosas relatam o passado do povo, revelam e formam vínculos entre os jovens e sua história. Os mais velhos acumulam experiências suficientes para aconselhar e orientar as outras pessoas da comunidade. Assim, assumem um estatuto importante, como os mais sábios e respeitados da comunidade. Com isso, os intelectuais mais velhos ou tradicionais, os *arakuaa iya* (detentores da sabedoria), têm o dever de pensar no passado e no futuro de seu povo. Para isso, lutam para guardar as tradições, transmitem o idioma, bem como os costumes e valores.

⁸⁴ O termo “manipulação” tem sido empregado no âmbito das teorias da etnicidade para fazer referência ao manuseio, e não à falsificação. Tampouco trata-se de uma ação individual, é uma manipulação política. Ainda que com controvérsias, parece-me a palavra mais adequada.

Atualmente, alguns *arakuaa iya* vêm se apropriando dos recursos da modernidade para preservar e revalorizar suas tradições culturais e língua indígena. Nesse sentido, Felipe Roman atuou em programas de rádios na língua Guarani, escreveu cartilhas escolares e dicionários, publicou outros gêneros sobre sua gente e é coautor e ator na produção de um longa-metragem de circulação comercial que tem a mitologia de seu povo como um dos temas centrais do filme.

Antonio Mendez tem um amplo acervo de estudos de sua autoria e de colegas sobre seu povo. Ainda, existem publicações em que ele é mencionado como pesquisador/colaborador em campo. Assim, realizou e/ou guiou muitas pesquisas em distintas comunidades Guarani na Bolívia e, também, no Norte argentino, onde tem família. Além de contrato com ONGs e setores estatais, Mendez acompanhou inúmeros pesquisadores acadêmicos *karai* no território Guarani, em especial, antropólogos. Ainda, constituiu-se como um importante interlocutor para aqueles escritores mais jovens. Com isso, Mendez foi consultor na elaboração do “Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (Guaraní-Español)”, de 2011, de autoria de Ortiz e Caurey.

Em Camiri, Mendez criou a Fundación Yeporaka Centro de Investigación Antropológica Guaraní, local em que guarda seu acervo e congrega estudiosos Guarani sobre sua cultura. A fundação já desenvolveu projetos de desenvolvimento produtivo em comunidade, prestou assessoria em pesquisas e intervenções e realizou traduções. Sua formação foi possível mediante recursos do PNUD Bolívia. Em sua maioria, são projetos voltados à recuperação e à revalorização de conhecimentos tradicionais, no âmbito da compilação de relatos de sábios, lideranças e professores. Conforme contou-me Mendez, esse é um trabalho similar à prática cultural *Ioseña* da Yeporaka. Isto é, pescar em grupos e com redes ou, metaforicamente, simplesmente procurar algo, uma ação que se aproxima do exercício investigativo da academia. Ainda, a Fundación Yeporaka desempenha atividades de ensino, ao reunir jovens e crianças e promover rodas de conversas e ensinamentos conduzidos por avós e avôs Guarani. Assim como a pesca era, no passado, a principal atividade de sobrevivência no Isoso, atualmente a Yeporaka tornou-se uma instituição de educação e pesquisa para sobrevivência e orgulho do modo de ser Guarani, *ñandereko*.

A atuação dos *arakuaa iya* na Unibol Apiaguaiki Tumpa é regulamentada no âmbito do Ministério da Educação da Bolívia, fazendo parte das políticas de educação superior do Estado Plurinacional. Ainda que não tenham um contrato formal de prestação de serviços, eventualmente os sábios tradicionais são convidados a proferir alguma palestra, compor alguma banca de avaliação, discutir currículos, participar de formaturas e outros eventos públicos.

Visitei essa universidade em Kuruyuki duas vezes, acompanhado por Felipe Roman, tendo acesso facilitado para conhecer seus dirigentes e a infraestrutura universitária.

Ainda que a comunidade de Kuruyuki não tenha construções suficientes para abrigar estudantes e funcionários da universidade, a instituição funciona em sistema de internato. Inclusive, há micro-ônibus diários disponibilizados aos trabalhadores que vivem em Camiri. A escolha desse local, próximo às trincheiras do massacre, tem grande significado para a *Nación Guaraní*, pois, em 1892, em Kuruyuki, os Guarani-Chiriguano foram massacrados a ponto de terem sido registrados como extintos durante o século XX. Apenas no fim deste século, passaram a (re)ocupar um papel de destaque no cenário político regional e nacional.

Como nem todos os professores da Unibol são indígenas, os *arakuaa iya* procuram garantir a abordagem prática intercultural com a cosmovisão Guarani. Todos os cursos abordam temas relacionados não só aos conteúdos de conhecimento ancestral, mas também à discussão política sobre sua importância e reconhecimento para além da sociedade Guarani. Convém dizer que os sábios são agentes Guarani que, de fato, sustentam a interculturalidade, pois seus relatos criam rupturas e articulação com o conhecimento não indígena. Do ponto de vista desses agentes, abordar assuntos materiais e da natureza também implica tematizar a dimensão espiritual dos valores coletivos.

Em 2000, *arakuaa iya* e *mburuvichas*, em articulação no âmbito da Capitanía del Alto y Bajo Izozog (uma seção regional da APG), inauguraram o Museo Guaraní na cidade de Santa Cruz de la Sierra. Trata-se de instituição comunitária que funciona sob responsabilidade dessa capitania, tendo sido concretizada por meio de recursos da Comunidade Valenciana, na Espanha. Inicialmente conduzido pelo *mburuvicha guasu* Ioseño Ángel Yandura, conseguiram um edifício em frente ao zoológico da cidade. Ainda que com dificuldades de funcionamento interrupto ao público, em razão da falta de recursos para contratar profissionais, esse museu consta dos catálogos de turismo do oriente boliviano, bem como tem sua divulgação nas redes sociais⁸⁵. Assim, tem sido um importante espaço para mostrar a cultura Guarani das encostas da Cordilheira.

⁸⁵ O perfil do *Museo Guaraní* no Facebook tem mais de mil seguidores, com muitos comentários: <https://www.facebook.com/museoguarani>. Último acesso em: 17 set. 2019.

Figura 8: Felipe Roman, Juan Carlos Valdivia e Elio Ortiz no lançamento do filme *Yvy Maraey* (“Tierra sin Mal”), em La Paz



Fonte: la-razon.com (2019).

Em 2003, Antonio Mendez assumiu a direção do museu. Consciente e leitor de parte do gigantesco acervo sobre os Guarani produzido pelos não indígenas, Mendez comentou-me da necessidade de obter conhecimento a partir deles próprios. O museu, assim como os livros, é uma das formas de manutenção de aspectos da cultura. Historicamente, as sociedades modernas utilizam os museus para compor e divulgar suas histórias e memórias. No entanto, os indígenas sempre foram figurados como personagens arbitrários, sem direito à voz, conforme podemos perceber nas próprias palavras desse *arakuaa iya*: “Antes no entendíamos, ellos hablan por nosotros. Ya no queremos eso. Queremos decir *nosotros somos así* y dar información de primera mano, que la fuente sea directa. Ese es el objetivo de este museo”⁸⁶.

Além da exposição permanente de cerca de 150 peças, o museu dispõe de uma biblioteca pequena e de um arquivo com documentos, imagens e livros, que podem ser consultados sob agendamento prévio. Na entrada da exposição, podemos ver o trabalho das tecelãs Iloseña, que revelam em seus tecidos desenhos de cobras, estrelas e outros grafismos. Em relação às peças de cerâmica, expõem uma urna funerária utilizada pelos seus antepassados, vasos em olaria de uso doméstico. Os utensílios masculinos de trabalho estão dispostos em um painel à parte, são flechas, arcos e outras armas de caça e pesca.

⁸⁶ Em entrevista publicada no dia 24 de junho de 2004, no portal “Bolivia.com”: <https://www.bolivia.com/noticias/autonoticias/DetalleNoticia21138.asp>. Acesso em: 10 jun. 2019.

No museu, há um espaço destinado ao tema das *Arete Guasu*, as grandes festas tradicionais, em especial, o carnaval Guarani. Nessa parte, podemos ver instrumentos musicais (flautas, bastão de dança e tambores tubulares conhecidos como *angúa*) e diversas máscaras, predominantes na exposição. A maioria dos objetos expostos é composta por máscaras de madeira, procedentes de Isoso, utilizadas pelos Guarani em rituais festivos. Os longos cabelos⁸⁷ de quem usa essas máscaras passam a compor o figurino. Mais que Guarani, essas máscaras remetem à tradição Chané (Arawak). Assim, nota-se que são identificadas ao público sob o etnônimo Guarani-Chané. Conforme já mencionei, segundo interpretações de Combès e Villar (2007), os vestígios da cultura material no Isoso são Chané (máscaras, técnicas de irrigação, tear e cerâmica). Evidentemente que não se trata, no entanto, de fazer uma diferenciação do que é Chané e do que é Guarani.

Nesta tese, o importante é que o museu se configura como um espaço de reflexão sobre a formação da *Nación Guaraní*. Essa reflexão, às vezes, provoca alguma tensão e contradição, conforme é possível notar na declaração crítica de Yandura, o primeiro diretor dessa instituição, em entrevista ao jornal virtual “Eju!”⁸⁸. Segundo ele, é necessário desmistificar o que muitos antropólogos defendem, pois existem evidências da cultura material Chané entre os Guarani, sobretudo em Isoso. Assim, refere-se às máscaras expostas: “Esto no es guaraní, esto es chané-guaraní, el museo se llama así por el contexto, pero la exposición va a ser una gran feria chané-guaraní, el letrero lo vamos a cambiar”.

O museu indígena Guarani, em sua curadoria, direção, planejamento e funcionamento, é um espaço de produção cultural em construção e disputa, mas que cumpre seu papel de preservar e valorizar a cultura indígena em uma cidade marcada pelo agronegócio. Isso reforça a tese de que esse povo na Bolívia vem consolidando um movimento transmoderno decolonial, em que os próprios indígenas passam a organizar os conteúdos de sua história e cultura.

Em outubro de 2018, Antonio Mendez teve seu primeiro livro publicado sob moldes editoriais: “La serpiente en la cultura Guaraní”, lançado durante a “XIX Feria Internacional del Libro de Santa Cruz”. Resultado de anos de trabalho em sua aldeia, apresenta aspectos da cosmovisão Guarani, a partir de entendimentos populares sobre os diferentes tipos de cobras presentes na região.

⁸⁷ Na tradição Avá Guarani, homens (adultos) e mulheres utilizam longos cabelos.

⁸⁸ Disponível em: <http://eju.tv/2016/03/un-espacio-para-saber-de-la-cultura-chane-guarani/>. Acesso em: 21 jun. 2019.

Esses animais estão relacionados à busca do conhecimento tradicional em um plano espiritual. Isto é, em um movimento similar ao rastrejo das cobras, que conduzem ao conhecimento das práticas ancestrais.

Figura 9: O intelectual Ioseño Ángel Yandura, em 2016, mostrando máscara Guarani Chané exposta no Museo Guaraní, de onde era o diretor na época



Fonte: <http://eju.tv/> (2019).

A sutileza da cobra permite superar difíceis obstáculos para atingir suas ameaças e garantir sua sobrevivência. Ainda que possa parecer uma espécie de metáfora da história da *Nación Guaraní*, Mendez (2018) distancia-se da discussão acerca da política atual e privilegia a narrativa dos elementos mais prosaicos do mundo Guarani, mostrando que suas relações com as cobras revelam aspectos profundos do *ñandereko*, modo de ser Guarani. Nesse sentido, os mitos e as histórias envolvem a comunicação de avós, avôs, pescadores e caçadores com as cobras, que são percebidas como sagradas e, portanto, nunca são maltratadas.

Além da reconhecida capacidade de falar em público, os *arakuaa iya* Mendez e Roman são engajados em várias frentes organizativas de seu povo. Estão frequentemente traduzindo textos do Guarani para o espanhol (e vice-versa), gravando programas radiofônicos, dando entrevistas, proferindo palestras e assessorando estudantes universitários e pesquisadores indígenas e não indígenas que possuem interesse na temática da interculturalidade e do universo Guarani.

Felipe Roman nasceu na comunidade de Kaipepe, no município de Charagua. Atualmente, reside em Camiri, mas transita bastante em comunidades e, às vezes, em centros metropolitanos. Ainda não publicou nenhum livro, mas tem muitas notas e textos de sua autoria guardados na sua biblioteca de casa.

Roman, amigo de longa data de Elio Ortiz, trabalhou como consultor Guarani na produção do filme intercultural *Yvy Maraey*, onde também atuou no papel do sábio xâma Pitacara (tratando uma enfermidade de Andrés, acaba recomendando que ele assuma outro nome para se livrar do mal). A condição de *arakuaa iya* foi fundamental para sua colaboração no filme. Como o mais velho dos Guarani, é autor de cantos, contos, histórias e definições de categorias do pensamento Guarani, ainda que outros *arakuaa iya* tenham sido consultados para realizar a pesquisa bibliográfica e documental.

A formação política e organizativa de Felipe Roman foi consolidada em sua juventude, através de sua atuação nos movimentos sociais. Antes das assembleias indígenas, participava de associações camponesas, de cunho classista. Com isso, além da vocação de *arakuaa iya*, Roman também é um *mburuvicha*, ainda que seja mais conhecido como sábio, inclusive tendo desenvolvido xamanismo. Paralelamente a isso, Felipe Roman atuou como repórter popular e professor indígena. No âmbito político, sua principal contribuição, segundo ele, foi a promoção de grupos de trabalhos no CIPCA, o que deu origem à estrutura organizativa da APG.

Ainda que Roman disponha de uma biblioteca pessoal em um cômodo de sua casa, sua produção não é acessível como a de intelectuais mais jovens. Alguns papéis foram danificados, e muitas coisas se perderam, ou seja, nem tudo foi guardado. Também, outros produtos do pensamento de Roman podem ser encontrados nas instituições indígenas e indigenistas de Camiri: Teko, CEPOG, APG e CIPCA. Sobre as principais publicações de Felipe Roman, convém dizer que, certamente, ele é autor de um dos primeiros dicionários Guarani confeccionados por Guarani na Bolívia. Logo após o centenário de Kuruyuki, publicou seu “Diccionario castellano-guaraní”, em 1993, pela Teku Guarani, em parceria com a editora do jornal “Presencia”. Em 2010, publicou dois livros, os quais encontrei na biblioteca da Escuela Superior de Formación de Maestros Pluriétnica del Oriente y Chaco, em Camiri. Um deles é “Arandú: cuentos de la cultura Guaraní” (2010a). O outro é uma cartilha escolar intitulada “Apiaguaiki Tüpa: el gran líder de la Nación Guaraní” (2010b), uma biografia desse herói Guarani publicada pelo CEPOG.

Certamente, um importante elemento da configuração da escrita e autoria Guarani na Bolívia, que pode ser entendido como uma etapa de seu processo de intelectualização sobre si, é a experiência dos *reporteros populares*. O interlocutor Felipe Roman é um desses agentes de comunicação que foram constituídos a partir do começo da década de 1990 entre os Guarani. Como um tipo de intermediário, nos termos que apresentei no capítulo 3, atuam como correspondentes, enviando notícias de suas comunidades para os meios de comunicação mais

amplos (o contrário também ocorre, ou seja, levam informações do mundo externo para suas comunidades, por meio de folhetins, revistas e programas de rádio).

No contexto dos Guarani na Cordilheira, criaram o boletim *Ñee Jeroata*, em 1989, idealizado com ajuda de jesuítas como um projeto que pudesse dar voz às comunidades Guarani. Para isso, realizaram formação técnica de redação, uso de recursos de edição e impressão de textos, bem como uso de imagens e tratamento da opinião. Serviu como forma de comunicação da APG e, a partir de 1992, com a mobilização para a primeira celebração de Kuruyuki, passou a ser publicado de forma contínua até 1995. Nessa época, havia quase 100 *reporteros populares* Guarani, segundo Felipe Roman. Ainda que, no âmbito desta tese, haja um interesse maior por períodos mais recentes, convém mencionar que o trabalho dos *reporteros* indígenas não é um fenômeno novo, conforme explica Meliá (2000), em seu artigo “Un guaraní reportero de guerra”.

Nesse texto, o antropólogo jesuíta comenta o diário de um Guarani anônimo que relata aspectos da guerra no contexto da segunda expulsão dos portugueses da Colônia do Sacramento (atual Uruguai), nos anos de 1704 e 1705, quando os indígenas fizeram aliança com os espanhóis. Certamente, o primeiro documento escrito por um repórter indígena em guerra. O manuscrito, de pouco mais de 50 páginas, é marcado pela originalidade e apropriação magistral da escrita, segundo Meliá (2000).

Dito isso, voltemos ao caso dos *reporteros* Guarani com atuação na década de 1990. Tiveram trabalho essencial na organização e na mobilização para o grande centenário de Kuruyuki. Ainda que, atualmente, esses agentes não sejam mais localizados por esse termo, são lideranças comunitárias com larga experiência, trabalhando em diferentes ocupações em suas aldeias ou organizações indígenas nas cidades. Em geral, são professores, técnicos em saúde e de outros serviços. Na época, a formação e o exercício da comunicação popular, por meio do fortalecimento do vínculo com as bases, ajudaram a consolidar a incipiente APG. Com isso, os líderes Guarani conseguiram legitimidade e alcançaram projeção no cenário político local e regional, tornando-se referências no movimento indígena (onde seguem atuantes até hoje, a exemplo de Felipe Roman).

Depois de 1995, o trabalho de comunicação popular foi incorporado à recém-criada Teku Guarani, instituição que passou a ser responsável pela educação diferenciada e comunicação. Com isso, os boletins cederam lugar a materiais mais elaborados (dicionários, cartilhas escolares, livros). Dessa forma, pode-se dizer que o processo de intelectualização entrou em nova etapa, onde a língua indígena, os heróis Guarani, a história de Kuruyuki e uma

série de outros elementos nativos passam a fazer parte do cotidiano escolar, das instituições indígenas e do imaginário da localidade.

Felipe Roman é crítico em relação à percepção política da juventude Guarani na Bolívia. Para o sábio, ainda que existam muitos jovens engajados na APG, a maioria não tem consciência plena das conquistas, principalmente aqueles que não participaram da formação da organização, da implementação das políticas de educação diferenciada e do trabalho comunitário. Nesse sentido, Roman pensa que esses sujeitos, “deslumbrados” pelos valores ocidentais, fragilizam a política tradicional das assembleias comunais de base e acabam por operar de maneira individual e personalista.

No entanto, meu interlocutor reconhece que isso é compreensível, afinal, são as práticas da política estatal que os envolvem. Para contornar essa questão, tem sido feita resistência, levando o modo de ser Guarani para as assembleias da APG em Camiri, bem como para a Unibol e outros espaços. Como os *arakuaa iya* se sentem no dever de fomentar a formação política e comunitária entre os mais jovens, eles apostam na educação como ferramenta para a superação dos problemas Guarani. Nas palavras de Roman: “El guaraní puede seguir siendo lo que es en cualquier lugar. Si valora lo que tiene, puede participar activamente en la economía de cualquier lugar, si pone sus conocimientos como aportes en el desarrollo”.

A educação e a formação política Guarani, segundo Roman, deve ser mais autocrítica. Nesse sentido, comenta que a conduta de alguns *mburuvicha* acaba por ocultar as violentas explorações as quais os Guarani já foram submetidos, além de outras situações em que eles próprios escravizaram alguém (não só os Chané, em um contexto anterior à colonização espanhola). Assim, o tema das mazelas colonialistas e dos confrontos bélicos do passado, por mais que suas repercussões ainda estejam pulsantes no mundo Guarani, não é discutido com os jovens, a exceção do grupo reduzido de intelectuais desse movimento. Para Roman, o assunto é negado, pois, se tratado, acaba por revelar a participação de *mburuvichas* nesse processo. Após a derrota em Kuruyuki, capitães Guarani que dispunham de relativas condições diante do grupo fragilizado passaram a agenciar a mão de obra dos mais vulneráveis. Assim, Roman complementa dizendo que, ainda que protegessem essas pessoas, também as vendiam e as exploravam. Por isso, muitos capitães de agora, filhos⁸⁹ daqueles que eram donos de escravos, não querem falar sobre isso.

⁸⁹ Combès e Villar (2007) defendem que os Chané e os Ioseño apresentam forte ideologia de ascendência consanguínea. Existe a manutenção de uma linhagem de caciques através da transferência da autoridade para o filho.

Por fim, reforço que esses meus dois interlocutores *arakuaa iya* estão situados em uma espécie de zona de transição entre sábios tradicionais e pensadores do movimento transmoderno. Os *arakuaa iya*, habitualmente, desempenham atividades em assembleias, com bastante crédito pela comunidade, realizando, ainda, longos discursos em direção aos saberes ancestrais de sua gente. No entanto, os casos descritos nesta tese não se limitam a esse papel. Felipe Roman e Antonio Mendez conjugam a dimensão da tradição com os elementos da modernidade dos intelectuais indígenas. Assim, são *arakuaa iya* fundamentais para a sistematização do conhecimento Guarani nos termos da transmodernidade. Por meio de encontros entre sábios, oficinas nas comunidades e reuniões com ONGs e outras instituições do poder público, estabeleceram as bases ideológicas do projeto histórico de nação e construíram conceitos e estatutos que manifestam uma guaranidade mais latente.

4.7 OS ESCRITORES GUARANI E SUAS CONTRIBUIÇÕES EPISTÊMICAS

Ainda que existam outros intelectuais Guarani na Bolívia escrevendo e publicando sobre sua cultura, nesta seção falo de dois de meus interlocutores que se identificam como escritores: Elio Ortiz e Elias Caurey. Além de alguns livros escritos em coautoria, cada um dos dois publicou pelo menos três livros muito divulgados⁹⁰ no âmbito da literatura sobre cultura indígena na Bolívia. Aqueles produzidos para um público mais amplo, como o romance “Irande” (2015), acabam sendo consumidos pela sociedade nacional boliviana de modo geral. As trajetórias desses dois escritores são marcadas pela dedicação intelectual, iniciada em suas comunidades por meio de intervenção de missionários e professores não indígenas e resguardada nos valores comunitários Guarani. Ambos passaram por ampla formação universitária até se tornarem alguns dos principais pensadores da cultura Guarani na Bolívia.

⁹⁰ São livros com tiragem em torno de 1.500 exemplares e que podem ser encontrados nas principais livrarias de Santa Cruz de la Sierra, La Paz, Cochabamba e Tarija, além da possibilidade de compra pela internet.

Figura 10: Antonio Mendez (com microfone) apresentando seu livro “La serpiente en la cultura Guaraní” durante a “XIX Feria Internacional del Libro de Santa Cruz”, em 2018



Fonte: cipca.org.bo (2019).

Ainda que meus dois interlocutores *arakuaa iya* sejam também escritores, preferi organizar assim para dar ênfase às mudanças sociais dos primeiros. Além disso, Ortiz e Caurey nos permitem pensar mais diretamente sobre a presença indígena na produção do conhecimento antropológico, pois, dentre os intelectuais Guaraní bolivianos desta tese, são os únicos que dialogam diretamente com essa disciplina, através de livros, artigos, monografias etc. Ambos têm formação universitária em antropologia. Elio Ortiz estudou comunicação e antropologia, e Caurey estudou sociologia e antropologia.

Elio Ortiz nasceu e foi criado no Isoso, assim como seu tio Antonio Mendez. Essa localidade é abordada em diversas narrativas desses dois intelectuais. O Isoso faz parte do Grande Chaco, um ecossistema com savanas, florestas secas e pântanos e que ocupa o sudeste boliviano e se estende até os territórios paraguaio e argentino. O rio Parapetí, cujas águas aparecem e reaparecem ciclicamente, atende às comunidades Ioseña cultural e economicamente. Politicamente, por meio da Lei de Participação Popular (LPP), em 1994, tornou-se o primeiro distrito municipal indígena do país. No Isoso, atualmente, vivem mais de nove mil Guaraní, sendo a região boliviana que mais preservou o antigo jeito de distribuição do espaço comunitário e as tradições culturais. Tanto é que, em Camiri, ao tomarem conhecimento de que eu estava trabalhando com a “cultura” Guaraní, as pessoas me recomendavam visitar o Isoso para entender como “realmente” é a cultura Guaraní na Bolívia. Essa região Guaraní, terra natal de Elio Ortiz e Antonio Mendez, serve de cenário para algumas de suas obras (MENDEZ BARRIENTOS, 2018; ORTIZ, 2014a, 2014b), inclusive, onde foram gravados trechos do filme.

A cultura Guaraní, conhecida como a “civilização da palavra”, é repleta de conceitos de cunho filosófico e cosmológico. Isso é confirmado por várias publicações acadêmicas no Paraguai, na Bolívia e no Brasil, a exemplo de: “Ayvy Rapytá: textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá”, de León Cadogan (1959); “Yembosingaro Guasu, el Gran Fumar. Literatura sagrada e profana guaraní”, de Jurgen Riester (1998); e “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani”, de Curt Nimuendajú (1987). Acompanhada pela riqueza metafísica, “saber falar” é outra importante característica da cultura Guaraní. A perfeição no uso ou na revelação da palavra é preponderante não só nos rituais, mas também no cotidiano.

Nesse sentido, como mostra o título de sua obra “Ver con los oídos: Yapısaka”, Ortiz (2014a) nos desafia a “ver com os ouvidos”. Com isso, seu argumento, além de provocar um deslocamento do registro perceptivo, implica alternância da lógica clássica ocidental, pois sabemos que o processo intelectual do conhecimento científico está normalmente relacionado ao sentido da visão. No entanto, no universo Guaraní ortiziano, o ouvir prevalece diante da razão, em outras palavras, o principal sentido “empirista” é a audição.

Esse livro de Ortiz (2014a) foi publicado em Guaraní e também em espanhol, porém não se trata de uma tradução de uma língua para outra. O autor conseguiu se expressar em dois idiomas, aprofundando o conhecimento sobre o Guaraní. Podemos dizer que Ortiz (2014a) expõe os fundamentos da cosmovisão de seu povo mediante epistemologia própria, que é a teoria dos contrários complementares. Nesse sentido, trata-se de um livro central, em que o autor não só postula sua teoria, mas também a emprega para analisar a arte Guaraní das tecelãs do Isoso. Em suas palavras:

Tras escuchar con atención el testimonio de tres tejedoras activas del Isoso – Mary, Elena y Dora – concluimos que ellas han sido formadas y han perfeccionado su práctica para que su arte sea del gusto del *Karai*. Vale decir que ellas tejen para el sujeto *Karai* del mundo superior, por lo tanto su estilo y sus diseños están condicionados por este factor socio-económico de alto valor para ellas. Algunas pertenecen a la organización de mujeres tejedoras de su comunidad que, desde hace algún tiempo, trabaja con ONGs interesadas en brindar asesoramiento técnico o servir de nexo con el mercado actual. Este asesoramiento está orientado a mejorar la calidad de los productos y a ajustar los diseños a la demanda externa, ya que sus tejidos no están destinados al uso interno. La posición social que estas mujeres ocupan en su comunidad se debe a esto. Ellas son socialmente distintas y económicamente más estables. El ajuste del estilo y los diseños también es perceptible en los tejidos de mujeres que no pertenecen a la organización. Hoy, la única fuente de ingresos de la mujer isoseña son los tejidos. Ella “aporta mucho a la olla familiar” con el dinero que recibe de la venta de sus productos. “Yo mantengo con esto a mis hijos”, dice Nélida, una de las tejedoras. (ORTIZ, 2014a, p. 58-59).

Nesse sentido, podemos perceber que as tecelãs, assim como os *arakuaa iya*, têm adaptado suas tradições às novas demandas de um mundo transformado. Com isso, os Guarani revelam sua interculturalidade, ajustando seus produtos ao mundo externo, mas sem perder a conexão com seu universo de origem. Para isso, oferecem ao outro aquilo que lhe interessa, em troca da manutenção da economia doméstica para a sobrevivência de sua cultura. Nas palavras de Ortiz (2014a, p. 73-74):

La técnica, el diseño y la gráfica de los tejidos *Kara-kara pepo* y *Moisi* expresan claramente la visión dual, contradictoria y complementaria que tiene el guaraní del universo y de los seres que lo habitan. Aspectos materiales y espirituales en constante interacción incluyen la intervención humana como algo vital. Todo indica que el guaraní actual vive ocupando el plano intermedio del sistema cósmico, entre un arriba (mundo *Karai*) y un abajo (mundo ancestral), donde la garantía existencial radica en la combinación equilibrada de tales opuestos: ascendiendo un poco al *Arakuaa* (vía *Kara-kará*) y, en la misma proporción, descendiendo al *Ñee* (vía *Moisi*).

O livro póstumo de Elio Ortiz (“*Irande: Ara Tenondegua Jaikue Kuñatai Oiko Vae*”⁹¹, de 2017, traduzido por Elias Caurey) recebeu o “III Prêmio de Narrativa em Idioma Originario Guamán Poma de Ayala”, no idioma Guarani, concurso organizado pelo Ministério da Cultura da Bolívia e pelo grupo editorial espanhol Santillana. O tema principal da obra de Ortiz (2015) diz respeito ao tempo no mundo Guarani. A partir de um romance, o autor narra o começo e o fim da *Nación Guaraní*.

A história se passa em torno da vida da protagonista Irande. O nome da jovem Guarani tem um significado direto com o enredo do livro. Entre os Guarani, conhecidos como povos da “palavra” ou “teólogos da floresta”, a prática cultural de nomeação é muito importante, pois o nome atribuído leva consigo significados, cada palavra escolhida transmite características, capacidades, papéis e usos. O nome Irande tem origem na palavra *Irandetà*, vocábulo Guarani que corresponde ao peixe *rhamdia micros*, muito presente na região do rio Parapetí em Isoso. No fragmento a seguir, pode-se observar como o autor estabelece a relação entre a personagem e o tempo:

[...] La muchacha Irande es como la Irandetá, camina de último para anunciar que se acerca el fin de los tiempos, que están envejeciendo y que la vida está llegando a su final; de igual forma, por sus anuncios la comunidad estará al tanto de que se acercan nuevos tiempos (ORTIZ, 2015, p. 12).

⁹¹ Em espanhol: “*Irande: la muchacha que anduvo detrás del tiempo*”.

Esse peixe, ao aparecer nos rios, indica aos Guaraní que a época da pesca terminou. Irande, assim como o peixe, caminha por último para revelar que se aproxima o fim dos tempos, referindo-se ao período marcado pelo massacre de Kuruyuki, em 1892. Ortiz (2015, p. 15-16) inicia as primeiras linhas de seu romance narrando a noite do primeiro dia desse enfrentamento histórico:

La noche avanza. Todo está en silencio. No se escuchan voces porque el silencio es fuente de inspiración para ellos, sienten las energías del cosmos y a través de ellas saben lo que está pasando en su comunidad. La abuela Nanui es la maestra de los Arakuaa Iya y esa es, tal vez, la razón por la que se revuelve en su cama, tiene demasiadas preocupaciones y lleva varias noches sin poder dormir. Esa tarde su nieta Irande ha comenzado a menstruar y al día siguiente iniciará el proceso del yemondia. La abuela Nanui está reflexiva, piensa en el destino que le tienen deparado los Dioses a su nieta y en qué sabiduría debe transmitirle para que pueda enfrentar las adversidades: en el futuro no se sabe qué vida llevarán los jóvenes y solo sabiendo leer o interpretar el futuro podemos aconsejarlos. Estas son las ideas que ocupan a la abuela. Su agobio es aún mayor ante los rumores de que en Isipotíndi existen karai que son malos con los guaraní. Un mes atrás en Macharetí, los karai invadieron la comunidad con fusil en mano y dejaron muchos muertos. Los guaraní respondieron con arco y echa.

Al escuchar lo ocurrido la abuela Nanui hizo un esfuerzo por no recordar lo que le sucedió a su hijo Kurinda, el padre de Irande, pero le era imposible. En Mburukuyati, mientras Kurinda visitaba a sus cuñados, fueron sorprendidos por los karai. Los tuvicha de la comunidad hablaron con los karai de la forma más cortés y diplomática para evitar un enfrentamiento. Pero al percatarse de que los karai no iban en son de paz, los dirigentes procedieron a organizar a sus kereimba para defenderse de los invasores. Kurinda no dudó en incorporarse a la resistencia para pelear junto a sus cuñados.

En Mburukuyati la mañana estaba sombría. Los pájaros no trinaban. Las flores no habían abierto sus pétalos. En las alturas los cuervos revoloteaban presagiando un infortunio. Y cerca del mediodía los karai comenzaron a atacar a los guaraní. Las balas y las flechas se entrecruzaban. El caliente sol de la tarde fue testigo de cómo se iban dando los muertos en ambos lados. Al final de la tarde los pocos kereimba que quedaban seguían guerreando, y a la medianoche cayó el último. Desde entonces la esposa y los hijos de Kurinda y de los demás guerreros quedaron en manos de los karai en condición de sirvientas y peones, sin derecho a nada.

Para Ortiz (2015), Irande é a jovem que andava atrás do tempo originário, o período fundante do povo Guaraní. Com isso, assenta o subtítulo de sua obra: “La muchacha que anduvo detrás del tiempo primigenio”. Para desenvolver essa ideia, o escritor Guaraní ressalta o papel ativo da avó de Irande (Nanui) na formação dos valores e princípios morais de sua neta (a partir da cultura tradicional Guaraní). O enredo do romance privilegia o rito de iniciação da jovem, momento em que ela aprende sobre os significados cosmológicos de sua cultura. Com isso, símbolos como os heróis do mundo Guaraní são elencados, aparece a figura de Apiaguaiki Tumpa, guerreiro histórico-mitológico do principal enfrentamento Guaraní, o massacre de Kuruyuki.

Apiaguaiki aparece na história como o jovem com o qual Irande deveria se casar. Yupaire é um conhecido xamã que criou Apiaguaiki depois que seus pais morreram nas mãos dos *karai*. Com isso, podemos perceber várias semelhanças entre os personagens Irande e Apiaguaiki. Uma delas é que ambos cresceram sem seus pais, pois foram mortos por *karai*. O xamã Yupaire fica incumbido da tarefa de transmitir alguns ensinamentos espirituais a Apiaguaiki e acaba por transformá-lo em guerreiro, o herói de Kuruyuki.

A história da jovem Irande é apresentada com foco em seu ritual de iniciação, momento em que as anciãs transmitem o modo de ser Guarani. Nessa ocasião, a comunidade prepara uma grande festa. A história recria o mundo Guarani da região do Chaco boliviano do final do século XIX, contexto histórico anterior ao enfrentamento de Kuruyuki. Inclusive, o herói Apiaguaiki é um dos personagens do romance, por quem Irande se apaixona.

Nessa obra, o epicentro da narrativa é o território tradicional Ioseño e a conjuntura histórica do massacre de Kuruyuki. Assim, as imagens dos Guarani vivendo como escravos atravessam a história de amor da protagonista. Ainda que o livro possa ser entendido como um romance (gênero com seus riscos, dificuldades, talvez, pouco provável quando se trata da divulgação da cultura indígena), não se trata de uma história em que a mulher se prepara para seu amado. Irande, na verdade, prepara-se para o amor, para um sentimento. Assim, descreve a percepção Guarani sobre seus valores e sensações. Mostra a importância da avó no ensinamento e preparo da mente e do corpo da jovem para os sentimentos da vida. O processo de aprendizagem de Irande não é individualista, pois envolve toda sua comunidade, que inclui não só os outros seres humanos, mas também os outros animais, plantas, fenômenos da natureza e toda espiritualidade. Nesse sentido, em seu livro “Justicia comunitaria Guaraní”, Ortiz e Caurey (2009, p. 146) escrevem:

El guaraní piensa y actúa con el corazón, es así que el sentido de justicia, en pocas palabras es el vivir bien – yaiko kavi vae, cuyo significado es vivir en armonía con la naturaleza, con la comunidad y vivir en armonía con uno mismo. El saber guaraní es pensar y actuar con el corazón.

No filme *Yvy Maraey*, bem como no romance Irande e em outros produtos culturais de meus interlocutores Guarani na Bolívia, a dimensão da violência colonial é ressaltada por meio da reconstituição da história dos massacres de suas comunidades, em especial, Kuruyuki. Cabe ressaltar que o romance se passa no fim do século XIX, contexto que antecede o massacre de Kuruyuki.

A leitura de *Irande* nos proporciona diferentes sentimentos. Algumas passagens nos provocam risos, enquanto outras despertam tristeza e impotência. O enredo explora as histórias de abusos pelos quais passaram os antepassados Guarani, mas, sobretudo, oferece uma fortaleza ao modo de ser Guarani, *ñande reko*. Com isso, essa literatura engrandece a autoestima de um povo com histórias próprias e contadas por eles mesmos, sem intermediário não indígena.

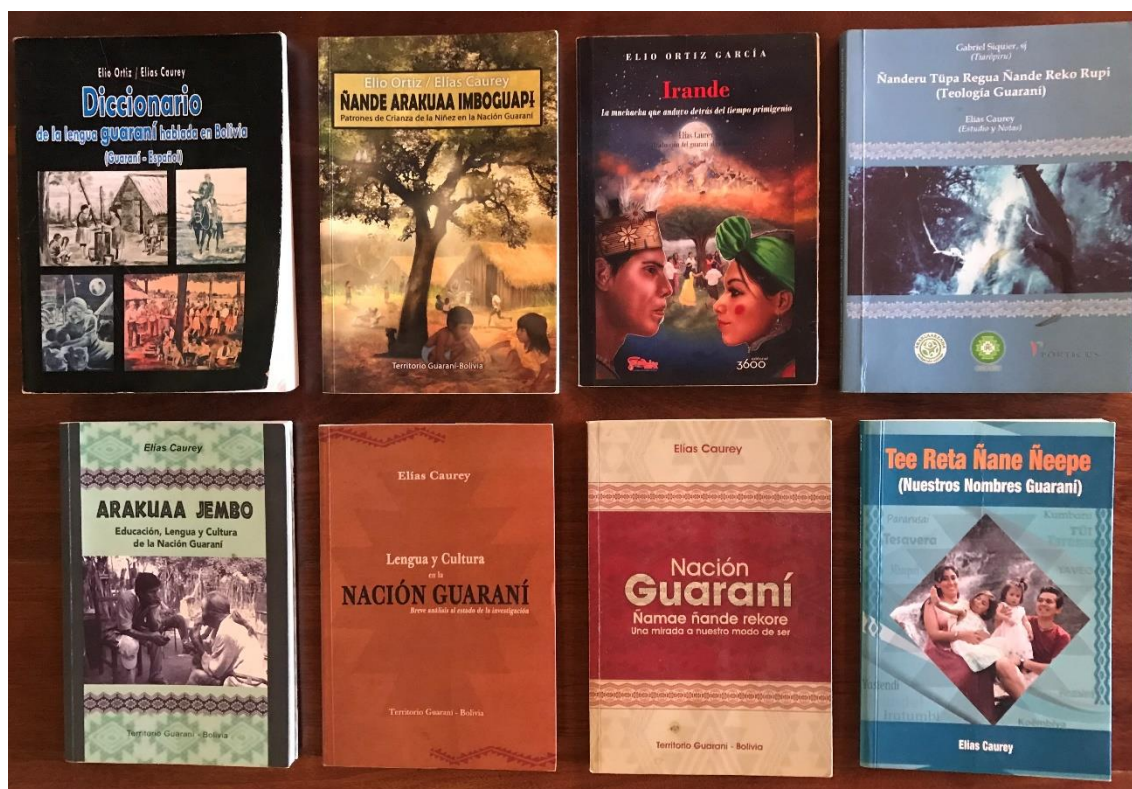
Elias Caurey é um escritor Guarani de diversos gêneros textuais, publica no âmbito acadêmico da sociologia e antropologia, tem dicionário, memorial, contos etc. Recentemente, lançou seu primeiro livro de poemas, intitulado “*Yayandu ñeere* o ‘Sentir la palabra’: poesía del pueblo guaraní” (2018). Ainda, tem um *blog* (eliascaurey.blogspot.com), espaço virtual no qual publica trechos de suas obras. Em entrevista⁹² sobre esse seu último livro, Caurey comenta sobre como percebe a relação da escrita em sua cultura, que é marcada pela oralidade:

Yayandu ñeere no es un poemario que se enmarca, estrictamente, en la estructura del género lírico como tal en la lógica castellana, porque está escrito en guaraní y traducido al castellano. Y, desde luego, escribir la palabra es bastante complicado, considerando la oralidad a la que estamos acostumbrados; empero, para los tiempos que estamos viviendo se hace necesario cada vez escribir y dejarlo plasmado en las letras nuestra forma de ser, siguiendo así el mandato de nuestros abuelos de que la lucha en adelante ya no es con el arco y la flecha, sino con el lápiz, papel y con nuestra sabiduría.

No seu livro bilíngue de poemas (o título significa “escutar e sentir a palavra”), Caurey (2018) explora a musicalidade e o ritmo da poética de sua língua. Dessa forma, mostra que, além de escrever, os intelectuais Guarani estão fazendo isso em diferentes gêneros. O poema é um tipo de texto especial para o autor, pois, como a palavra “alma” em Guarani está relacionada aos sentimentos, os versos permitem maior proximidade do âmago do *ñandereko*.

⁹² Jornal “Correo del Sur”, publicada no dia 12 de novembro de 2018.

Figura 11: Livros de Elias Caurey e Elio Ortiz



Fonte: Montagem feita por Wildes Andrade (2019).

Em “Nación Guaraní: ñamae ñande rekore: una mirada a nuestro modo de ser”, Caurey (2012) aborda o que é estudar segundo a concepção dos Guaraní. Para isso, analisa a situação social do internato El Arenal, no município de Cuevo. De acordo com o sociólogo indígena, seu povo na Bolívia diferencia arakuaa (sabedoria) de yemboe (estudar, aprender), sendo que uma ideia complementa a outra. Enquanto a primeira é mais abstrata (refere-se à formação integral da pessoa), a segunda é mais concreta, pois faz alusão ao exercício para compreensão de algo, o que certamente inclui ler e escrever.

Com a ausência do poder público na garantia dos direitos sociais aos povos indígenas, os internatos escolares conduzidos por missionários (católicos ou evangélicos) figuraram como uma das poucas oportunidades para que os indígenas pudessem estudar. Elias Caurey, assim como os demais interlocutores, experimentaram esse tipo de educação, que funciona como uma instituição total. Atualmente, no papel de intelectuais indígenas, esses agentes passam a refletir sobre os controles e abusos aos quais foram submetidos para que pudessem estudar. Nesse sentido, Caurey (2012, p. 60) afirma:

[...] Tienen que hablar en castellano (para colmo hablándolo mal) con los tutores, profesores y algunos compañeros que no entienden el guaraní; cosa que en su comunidad no hacían, tienen que fingir que saben, incluso, a veces, se ven obligados a negar su idioma materno. Deben consumir comida que nunca probaron, si no lo hacen los tutores los observan. [...] Deben participar de todas las actividades que hay en el internado, en su comunidad nunca bailaron o cantaron en público, pero deben hacerlo. [...] En fin, deben adecuarse a lo que está instituido en el internado o en el colegio, pero eso no significa que hay una alienación total, porque en el fondo siguen el patrón cultural de su comunidad y eso lo sacan a relucir cuando se van, evaden las normas y, en cierta forma, se sublevan contra el régimen [...].

Caurey (2012) comenta que, para garantir obediência às normas da escola (internato), diferentes tipos de castigos eram aplicados aos estudantes indígenas: advertência oral, suspensão, humilhação, proibição de práticas culturais e linguísticas indígenas etc. Acerca desse tipo de relato, é importante destacar que as produções intelectuais indígenas têm consolidado um tipo de narrativa testemunhal que amplia nossa compreensão sobre os mecanismos locais de dominação colonial e suas consequências para a história indígena. No caso de Elias Caurey e Elio Ortiz, que têm formação em ciências sociais, os testemunhos são acompanhados por análises a partir do acervo conceitual dessas disciplinas acadêmicas. A seguir, temos uma passagem de Caurey (2012, p. 61), em que ele se utiliza das ideias do sociólogo Erving Goffman para interpretar a situação de sua gente nos internatos:

[...] Los internados representan la uniformización de una realidad determinada, en estos centros “todos son iguales ante las normas”. [...] Pues bien, esta realidad institucional, en cierta forma, opaca la verdadera personalidad de los estudiantes o, como diría Goffman, lleva a cabo “la mutilación del yo” (1994: 27). Por consiguiente, este tipo de agresiones directas o indirectas contra el “yo” causan que el interno actúe en defensa propia y esa acción es la evasión de las normas. Para tal motivo, si es que las evade o las obedece vienen los castigos o premios, que son en sí mismos modos de organización inherentes a la institución.

No contexto recente do processo de revitalização cultural Guarani na Bolívia, o escritor Elias Caurey publicou, em 2016, o livro “Tee Reta Ñane Ñeepe”: nuestros nombres guaraní”), preocupado em registrar possibilidades de nome na língua Guarani para o registro de crianças das novas gerações. A definição e a divulgação dos nomes no idioma indígena têm servido como estratégia de visibilidade, aspecto pautado e praticado pelos meus interlocutores. A maioria dessas pessoas já tem nomes Guarani em seus documentos pessoais.

Como povo da palavra, os Guarani atribuem muita importância às nomações, sobretudo das pessoas. O nome revela a alma (ou o “dono”) de coisas, plantas, animais e pessoas. Nesse sentido, os xamãs podem interceder uma cura por meio da mudança do nome da pessoa. Ainda que, na cultura Guarani, o ser possa encarnar em uma “palavra-alma” e viver aspectos espirituais profundos, com a colonização muitos foram privados de autonear-se e passaram a levar nomes impostos por seus patrões, soldados ou padres. Lembrando que,

historicamente, o nome e o sobrenome das pessoas denotam suas origens e vínculos de parentesco, meus interlocutores mais velhos contaram-me que seus nomes de registro civil foram atribuídos pelos fazendeiros donos das terras em que seus pais trabalhavam. É o caso de Antonio Mendez e Felipe Roman, por exemplo.

Nesse sentido, o registro do nome Guarani nos documentos pessoais e nas redes sociais, além de servir como mecanismo de visibilidade da presença indígena, tem importante dimensão subjetiva para meus interlocutores, sendo uma espécie de descolonização das almas das novas gerações, pois passaram a rejeitar os nomes de origem espanhola (ou portuguesa, no caso do Brasil) impostos e a vincular nomes em Guarani. Assim, Caurey (2016, p. 35) escreve sobre a importância de se ter um *Tee* (nome):

Desde el ñande reko (modo de ser) guaraní como una forma de devolver el Ñ (Alma) al ser. Cuando un niño o niña nace, el cuidado es un aspecto muy importante en la cultura guaraní, al igual que en otras culturas; empero, la particularidad radica en el cuidado muy especial de los o las recién nacidas de la amenaza de los espíritus tutelares de las cosas (mbae iya reta) que intentan apropiarse de sus espíritus. Si eso ocurre la consecuencia inmediata es la muerte del recién nacido porque su espíritu há sido arrebatado. Es por esta razón que ponerle un nombre al recién nacido es de capital importancia, porque cuando el infante se asusta y no deja de llorar, las abuelas o algún familiar comienzan a sahumar invocando por su nombre al espíritu del infante.

Portanto, o nome que se coloca na criança expressa um significado que denota o âmago dessa nova pessoa, o mesmo pode acontecer em relação a outras nomações: animais, locais, plantas etc. Ao nomear com palavras Guarani, meus interlocutores passam a refletir sobre seus conhecimentos tradicionais e sua língua. Assim, Caurey (2016, p. 7) comenta que os Tee motivam os mais jovens a conhecer seu *ñande reko* e para que as novas gerações conheçam e valorizem sua guaranidade, promovendo a memória escrita, pois reconhecem que é necessária para sobreviver atualmente:

Para el pueblo guaraní, con sus virtudes e imperfecciones, desde el pia (corazón, sentimiento). Y, en especial, para todos aquellos padres que, con coraje, determinación o por un “lapsus cáлами”, han decidido ponerle un nombre guaraní a sus hijos y tomarles fotos para ilustrar el presente trabajo. Por extensión, para todos aquellas personas que llevan un nombre guaraní, para que asuman que tienen una misión com nuestro ñande reko (modo de ser) guaraní, sin avergonzarse.

Entre meus interlocutores, as crianças das novas gerações são nominadas no idioma indígena. A seguir, apresento o nome de crianças que conheci durante meu trabalho em campo. As filhas de Elias Caurey e sua esposa, Patricia Araceli Rios Abad, se chamam *Arandei* Caurey Rios (8 anos) e *Tesavera* Yasiendi Caurey Rios (4 anos), nomes que significam, respectivamente, “primeira luz do dia” e “olhos brilhantes”. Ainda que certos adultos, pessoas de gerações anteriores, não tenham registrado seus nomes em Guarani, são conhecidos e

tratados por eles em suas localidades, principalmente em seu núcleo familiar. Nesse sentido, o nome de Elio Ortiz Garcia, entre parentes e amigos, é *Kapiiata*, que se refere a uma erva dura e resistente ao clima semiárido Chaco. Assim como a planta, Ortiz precisou ser forte em sua curta vida, sobreviveu a diferentes enfermidades: sarampo, varíola, febre tifoide e febre amarela. Lamentavelmente, não resistiu à doença de Chagas. Outro exemplo, filho de Ortiz, nascido em 1994, chama-se *Kandire* Ortiz Taborga, onde o termo Guaraní significa “estado mágico que se alcança na espiritualidade” (CAUREY, 2016).

Em 2011, Elio Ortiz e Elias Caurey publicaram o livro “Justicia comunitaria Guaraní”, resultado de intenso trabalho de investigação nas comunidades e de interlocução com arakuaa iya. Trata-se de um trabalho encomendado pelo Viceministerio de Justicia Indígena Originaria Campesina e pelo Componente Pueblos Indígenas y Empoderamiento do Ministério da Justiça da Bolívia. Nessa importante referência sobre justiça comunitária indígena, os autores escrevem:

Para los guaraní el bien y el mal existen juntos en la comunidad, en palabras de los ancianos es el Chamán y el Brujo, acción que se hace extensiva a la globalidad existencial. La oposición complementaria de los principios esenciales de la vida, el bien y el mal; sociedad y cultura; hombre y mujer; espíritu y materia, dualidades que son la misma cosa en su unidad y separación. (ORTIZ; CAUREY, 2011, p. 17)

Desse modo, os autores definem justiça através da cosmovisão Guaraní, fundamentada em seus princípios morais essenciais, o que significa viver em harmonia com seu próprio meio, de forma holística com as outras culturas, a natureza e a espiritualidade. Trata-se de um equilíbrio em que se sente bem comunitariamente. Como a vida está em constantes mudanças, não é contínua e fixa. Ela se revela em momentos específicos de combinação de seus elementos básicos: o território, a língua Guaraní, os recursos naturais, as condições de espiritualidade e os laços comunitários e de parentesco.

Desse ponto de vista, a ideia de justiça Guaraní é interdependente de outros conceitos do pensamento social desse povo, dentre eles, a noção de *teko kavi*, isto é, o *buen vivir* Guaraní. Ela permite a manutenção da comunidade de forma ordinária, cotidiana, controlando e emitindo valor previamente sobre a conduta dos comunitários (tradicionalmente, sem necessidade de regras escritas), o que acaba por fazer prevalecer relações harmônicas e de reciprocidade. O *buen vivir* está completamente vinculado ao *ñandereko*. Conforme Melià (1988), o *teko kavi* é uma expressão dos Guaraní bolivianos. Esse autor explica que os *karai* possuem sua concepção de *buen vivir*, mas está relacionada a algo abstrato, ontológico, envolve as experiências em formas idealistas.

O *buen vivir* Guarani não é assim, pois denota a experiência sentida e a vivência compartilhada. Em outras palavras, é como se fosse uma sensação que penetra e anima “o estar com os outros” (humanos e não humanos) na terra.

Figura 12: Elias Caurey conversando com Bartomeu Melià, durante sua visita a Asunción, em 2018



Fonte: <https://www.facebook.com/ecaurey> (2019).

Além de suas pesquisas sobre justiça Guarani, Elio Ortiz (2013) também tem utilizado a ideia de *teko kavi* para defender a educação como instrumento de fortalecimento de sua cultura. Para esse escritor:

[...] El guaraní espera que la educación contenga elementos útiles a su necesidad de luchar y defender lo que para él representa lo bueno para seguir viviendo, que como instrumento debe ser capaz de bloquear toda amenaza nociva al buen vivir y que la educación adquirida debe ser apta, óptima y eficaz no sólo para combatir los males externos sino para conseguir cosas favorables de otros ambientes, por tanto, debe ser igual o mejor que la educación del ente opuesto. (ORTIZ, 2012, p. 27)

Também, uma das dimensões etnográficas mais importantes desse conceito, nesta tese, é sua transformação em ideologia étnica do próprio Estado da Bolívia, por meio de sua vinculação na Constituição Plurinacional, como modelo de projeto para o país. Assim como a ideia de *Yvy Maraey*, a noção de *buen vivir* Guarani passa a ser articulada na esfera internacional. Nesse sentido, em seu artigo 8º, a Constituição estabelece que:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, 2009).

Podemos dizer que a perspectiva da transmodernidade nesta tese, o pensamento de Ortiz e Caurey (ainda que não explicitado) e a concepção do Estado Plurinacional confluem em uma abordagem decolonial segundo a qual as noções de *teko kavi* e *Yvy Maraey* são estabelecidas como princípios filosóficos e éticos de todo um país. Isso passa a ser projetado internacionalmente, colocando os Guarani como uma cultura universal assimétrica. Com isso, passam a compor o movimento da transmodernidade que está sendo inaugurado globalmente em disputa com a modernidade eurocentrada (DUSSEL, 2016), mas em diálogo com estudos antropológicos clássicos. Nos termos de George Marcus (1991), os Guarani se posicionam na história universal.

Encerrando este capítulo, ressalto que as contribuições epistêmicas de meus interlocutores Guarani na Bolívia me permitiram analisar algumas situações sociais que compuseram minha experiência etnográfica com os Guarani no Norte do Brasil. Em especial, os sentidos em torno da educação e a importância de estudar sobre si e o mundo *karai* para conquistar maior autonomia política. Também, cabe destacar o fenômeno da atribuição e do registro de nomes Guarani às crianças das novas gerações. Este mostrou-se um instrumento de etnicidade comum entre interlocutores nos dois países. Outro aspecto compartilhado são as representações de si em torno de uma dupla consciência sustentada em epistemologia própria. No próximo capítulo, esses pontos serão elucidados etnograficamente em relação aos Guarani no Brasil.

Por fim, espero ter mostrado que a *Nación Guaraní* é uma espécie de união indígena que se manifesta discursivamente nas produções culturais de meus interlocutores, os quais estão empenhados na luta pelo fortalecimento de sua língua e cultura. Assim, trata-se da unificação de diversas capitâneas de diferentes povos falantes do Guarani na Bolívia. A reinterpretação de Kuruyuki pelos Guarani intelectuais sustenta-se na construção de uma nova história, nos termos que alguns historiadores denominam de “usos políticos do passado”. Nesse sentido, para os etnólogos clássicos, o surgimento de uma *Nación Guaraní* estruturada em uma instância máxima (a APG), que acaba por centralizar o poder, pode parecer uma novidade, uma grande surpresa, pois rompe com o paradigma antropológico da política dos Guarani antigos.

CAPÍTULO 5: OS GUARANI NO NORTE DO BRASIL E SEUS PROCESSOS CULTURALIZANTES

5.1 ENTRE CAMINHADAS E VIAGENS: A FORMAÇÃO DE UM GRUPO GUARANI

Segundo Schaden (1974), desde o início do século XIX, os Mbya constituíram importantes levadas migratórias do Oeste, no Paraguai – em especial na região da Tríplice Fronteira –, para o estado de São Paulo, ocupando extensa faixa do litoral Sul e Sudeste do Brasil. Esses deslocamentos eram orientados pelas profecias reveladas, geralmente, nos sonhos dos xamãs que guiavam esses extensos grupos. Sem dúvida, mesmo que em menor dimensão, esses fluxos migratórios também se direcionavam a outras regiões do território brasileiro. Nesta pesquisa, dediquei-me especificamente à literatura antropológica e à experiência concreta com descendentes dos Mbya que migraram para o Centro-Oeste e Norte do Brasil, realizando um trajeto diferente daqueles mais conhecidos.

Entre os autores que se dedicam ao “Guarani de papel”, a única referência que encontrei a registrar um fluxo migratório Guarani para o estado de Goiás é um trecho do intelectual paraguaio Dionisio González Torres⁹³, em seu livro “Cultura Guarani” (1991). Esse texto, de caráter enciclopédico, sintetiza o conhecimento Guarani por meio de seus principais etnólogos, cronistas e outros estudiosos. Ao comentar sobre as migrações Guarani do século XIX saindo do Paraguai, no pós-independência e com intensificação da colonização através da ocupação de seu território, González Torres (1991, p. 62) escreve sobre grupos Mbya *sobreviventes* no Paraguai:

B. J. Susnik cita aún tres grupos guaraníes que en siglo pasado tenían su habitat en la frontera de Paraguay y Brasil:

[...]

c. Oguauíva: Habitaban la región vecina al río Mbarakáy de donde migraron siguiendo a los Tañyguá, hasta la isla do Bananal (en el río Araguaia, Estado de Goiás, Brasil). Trazos comunes de las culturas de estos tres grupos son las migraciones hacia el Este en busca de la “tierra sin males” (yvy-marã-ey) y a veces hacia el centro de la tierra yvy (itá) mbyté, la tierra nueva post diluvio, o por miedo a los mba’é-meguã, corrupción.

⁹³ Dionisio González Torres é um intelectual do Paraguai, suas obras concentram-se na metade do século XX. Ainda que médico de formação, dedicou-se à antropologia biológica no Paraguai e escreveu livros de antropologia geral, manuais, revisão de teoria e de etnografias sobre povos indígenas.

Meus interlocutores não têm a localização precisa de onde partiram seus antepassados, assim, o fragmento anterior é questionável, pois, ao procurar o texto original de Susnik citado por esse estudioso paraguaio, percebemos (eu em diálogo com o interlocutor Vilmar Guarany, que também já leu o trabalho da etnóloga) que, certamente, existe equívoco na interpretação de González Torres (1991). Sua citação indireta possivelmente diz respeito ao seguinte trecho do volume 1 do livro “Apuntes de etnografía paraguaya”, de Branislava Susnik (1961, p. 176): “Los Oguauíva, con el habitat cerca del R. Mbaracay, emigraron en el año 1830, siguiendo las huellas de los Tañyguá hasta Bananal”.

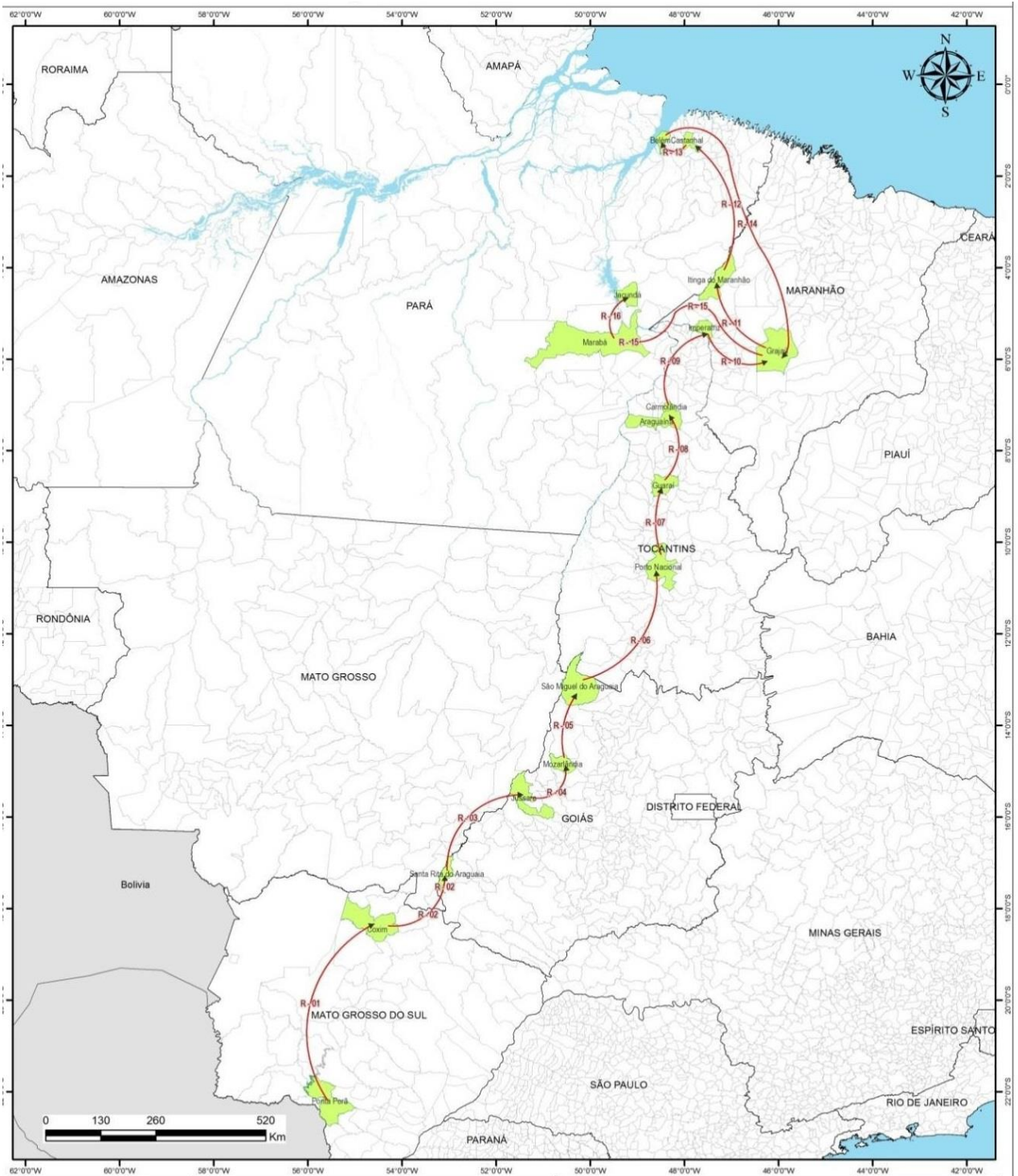
Percebam que a etnóloga paraguaia não deixa claro onde fica essa localidade *Bananal*. O que é considerado por González Torres (1991) a ilha centro do continente, na verdade, parece mais provável ser a aldeia Bananal⁹⁴, como também é conhecida a atual terra indígena de Peruíbe, litoral Sul de São Paulo, região de ocupação tradicional dos Mbya, localidade relatada por diversos etnólogos além de Susnik (1961). Assim, não encontrei nenhuma referência na bibliografia etnológica sobre os Guarani que registre qualquer migração Mbya para Goiás, há apenas produções recentes em torno da história oral dessas caminhadas.

De acordo com o antropólogo Rafael Mendes Júnior (2016), a chegada dos Guarani à Ilha do Bananal e às aldeias Karajá de Santa Isabel e Canoanã data do fim da década de 1960, o que é confirmado pelos meus interlocutores nascidos nessa localidade: Ivan, Edvan e Vilmar. Esse fato também contesta a versão do intelectual paraguaio, pois Susnik (1961) afirma que os Oguauíva saíram em direção ao Bananal (Peruíbe), em 1830. Nesse sentido, ainda sabemos pouco sobre a migração desse grupo da fronteira paraguaia até o Goiás. Os relatos orais tematizam fatos a partir da presença nesse estado, quando morre o último xamã e têm início os casamentos interétnicos⁹⁵. A permanência Guarani na Ilha do Bananal durou pouco. Na década de 1970, grupos familiares sucessivos deixaram a ilha, até que, em 1978, os últimos grupos partiram em direção à cidade de Araguaína (TO).

⁹⁴ Em referência ao aldeamento do Bananal, pertencente às missões jesuítas e importante localidade de penetração no continente, pela posição litorânea central na costa Atlântica.

⁹⁵ Rafael Mendes Júnior (2016) comenta que o primeiro casamento interétnico do grupo foi entre Maria e o xerente Temasari, em 1972. Eles se casaram em Xambioá, entre os Karajá, onde passaram a viver.

Figura 13: Traçado da caminhada Mbya da fronteira do Paraguai em direção ao Norte do Brasil



Fonte: Apêndice 1 – Peteín hetavê (adaptado) da tese de Almiros Machado (2015). Elaborada pelo Laboratório de Análise da Informação Geográfica (LAIG) da Faculdade de Geografia e Cartografia da UFPA.

A primeira publicação nas ciências sociais sobre os Guarani-Mbya no Norte do Brasil foi o texto “Depois da migração, o reencontro” (2006), da antropóloga Maria Inês Ladeira⁹⁶. Nele, a autora apresenta uma breve descrição histórica dos deslocamentos desses Guarani, com início no Paraguai, em fins do século XIX (contexto da Guerra da Tríplice Aliança), em direção ao Mar de Belém (localidade registrada pela teórica, mas contestada por alguns interlocutores, pois, segundo eles, seus antepassados não tinham claro o destino final do deslocamento empreendido; também há controvérsias em relação ao ponto de partida). Almiros Machado (2015) defende, a partir do relato de seus interlocutores, que o grupo atravessou o Paraguai em uma migração já em curso, tendo saído da província de Misiones, na Argentina. Os interlocutores desta pesquisa (Ivan e seu pai, Abílio), com os quais conversei sobre esse assunto em específico, mencionaram o Paraguai. No entanto, há um consenso de que adentraram no território brasileiro a partir da cidade sul-mato-grossense Ponta Porã, fronteira com o Paraguai.

Essa guerra provocou intensos impactos negativos (expulsão, exploração ambiental, desintegração de família) nas terras Guarani, forçando o deslocamento em busca da sobrevivência e reprodução de sua cultura. Esses efeitos também se estenderam às aldeias das demais regiões que abrigavam famílias Guarani em busca de amparo. Assim, os deslocamentos Guarani constituem narrativas de resistências diversas. Nos próximos parágrafos, contarei histórias que são dos Guarani no Norte, mas que, sobretudo, são também nossas histórias. Em última instância, é um ponto de vista específico que construí com meus interlocutores, em circunstâncias particulares e com as informações de que dispúnhamos.

Quando partiram da região fronteira paraguaia, o grupo era guiado pelo xamã Kênio. Com sua morte, Manoel Rodrigues⁹⁷, seu filho e último xamã do coletivo, passou a orientar espiritualmente a caminhada. Em 1965, depois do falecimento de Manoel, em Mozarlândia⁹⁸, muitas famílias se dispersaram por diferentes localidades do Centro-Oeste e Norte. Além da família de Manoel, dois outros núcleos familiares faziam parte da caminhada. A partir de Mozarlândia, os três grupos “se diluíram” com a separação das famílias, que seguiram caminhos distintos.

⁹⁶ Essa antropóloga é conhecida entre os Guarani de Jacundá. Integrante do CTI, foi uma das responsáveis pela aquisição da terra em Jacundá.

⁹⁷ Manoel, sucessor de Kênio, assumiu o papel de xamã, que consistia em levá-los à Terra sem Mal, além de realizar curas de doenças, predizer a sorte dos seus e nominar as pessoas que nasciam.

⁹⁸ Nesse contexto, houve epidemia de sarampo, de malária e de febre amarela na região. Isso foi interpretado pelos Guarani como maldição e, portanto, deveriam deixar daquele lugar.

Como o grupo não tinha terra e vivia distintos períodos em diferentes localidades, por quase um século, estabeleceu relações com diversos outros grupos étnicos: *jurua*⁹⁹, Karajá, Gavião, Xerente e Guajajara. Essas relações interétnicas contribuíram para que as diferenças culturais e linguísticas Guarani fossem invisibilizadas e, portanto, não foram reconhecidos como indígenas nos territórios do Norte do país.

Segundo Ladeira (2006), foi somente em 1996, com o apoio¹⁰⁰ do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que os Mbya conseguiram formar a *Tekoá Pyaú* (“Morada Nova”), nome em Guarani da aldeia Nova Jacundá¹⁰¹ (PA). Na época, reuniram-se mais de dez famílias que viviam acolhidas por meio de casamentos interétnicos e prestação de serviços laborais na terra indígena Xambioá (entre os Karajá) e na terra indígena Mãe Maria (entre os Gavião). Ao longo do século XX, os Mbya se dispersaram entre os seguintes estados: Mato Grosso do Sul, Goiás, Mato Grosso, Tocantins, Pará e Maranhão. Atualmente, concentram-se em Jacundá e em Xambioá (onde algumas famílias continuaram vivendo mesmo depois da constituição da *Tekoá Pyaú*).

O grupo que passou a viver na *Tekoá Pyaú* é formado por descendentes de Raimundo Guarani¹⁰². Os registros da história oral da mobilidade do grupo ocorreram a partir da família desse primeiro cacique, depois da década de 1970. Os Mbya dessa época se recordam vagamente da ocupação de seus antepassados no estado de Goiás, em especial, da presença deles na região dos municípios de Mozarlândia e Jussara e nas margens do Araguaia, pois a rota migratória também ocorria através da descida por esse rio. Raimundo tinha o anseio de reconstituir a história da caminhada do grupo.

De acordo com as falas dos mais velhos (sobretudo as do senhor Abílio¹⁰³, que reside atualmente em Xambioá), no decorrer dos deslocamentos, quando se fixam temporariamente em alguma localidade, as famílias sobreviviam por meio do trabalho¹⁰⁴ em fazendas distantes

⁹⁹ Meus interlocutores Mbya e a bibliografia sobre eles se referem aos não indígenas (os brancos) utilizando a categoria *jurua*.

¹⁰⁰ O CTI vendeu um de seus automóveis e, com a ajuda da antropóloga Maria Inês Ladeira e da comunidade, comprou a terra que antes pertencia a um fazendeiro da região. Trata-se de uma área de 424 hectares que preserva pequena parte de sua vegetação nativa, porém, antes da aquisição, as madeiras de lei já tinham sido vendidas.

¹⁰¹ Jacundá é o nome do igarapé do lugar.

¹⁰² Raimundo não era considerado um xamã, mas seus descendentes seguiam suas orientações (LADEIRA, 2006).

¹⁰³ Abílio é pai de Ivan, um de meus principais interlocutores Guarani no Brasil. Durante minhas visitas, Abílio me recebeu em sua casa.

¹⁰⁴ Na maioria das vezes, trabalhos braçais pesados. Abílio contou que, por anos, trabalhou na retirada de *juquirá* (vegetação difícil de ser extraída) e na derrubada manual de matas e de madeira de lei.

das cidades. Buscavam terras na propriedade do fazendeiro ou nas proximidades em que pudessem instalar cabanas, onde construía casas cobertas por palhas, também utilizadas para cobrir o chão e dormirem.

No Tocantins, os Guarani foram acolhidos pelos Xerente e pelos Karajá. Outros seguiram caminhada e foram até o Maranhão, na terra Guajajara, ou até o Pará, na terra Gavião Mãe Maria. Por volta de 1987, vivendo entre os Guajajara, foram reconhecidos como indígenas, porém falantes de outro idioma, provavelmente o Guarani. Esse reconhecimento aconteceu com a ajuda de Carlo Ubbiali¹⁰⁵, padre e missionário do Cimi. Abílio me contou que, na ocasião, ficaram sabendo que tinham muitos parentes no Sul do Brasil, bem como no Paraguai e na Argentina, ou seja, não estavam sozinhos no mundo.

O missionário Carlo Ubbiali providenciou áudios com falas no idioma Guarani gravados com Mbya de São Paulo. Ao ouvi-los, Raimundo e sua família ficaram muito surpreendidos, pois compreendiam muito bem aquelas palavras. Com isso, o padre, por meio do Cimi, providenciou uma viagem de João Werá¹⁰⁶, filho do cacique Raimundo, ao Sudeste, para que pudesse conhecer seus parentes¹⁰⁷ e estabelecer contato.

Além do relato de meus interlocutores, os três antropólogos que realizaram pesquisa de campo de pós-graduação na aldeia Nova Jacundá descrevem a situação da viagem de intercâmbio cultural de João Werá, são eles: Amanda Marqui, que defendeu, em 2012, na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), a dissertação de mestrado intitulada “Tornar-se aluno(a) indígena: a etnografia da escola Guarani Mbya na aldeia Nova Jacundá”; o Guarani Almiros Machado, que defendeu, em 2015, na Universidade Federal do Pará (UFPA), a tese de doutorado intitulada “Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe’y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da(s) Terra(s) Isenta(s) de Mal”; e Rafael Fernandes Mendes Júnior, que defendeu, em 2016, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), a tese de doutorado “A saga rumo ao Norte e os outros do caminho: a busca da Terra sem Mal entre os Guarani contemporâneos”. Até o momento, essas são as etnografias sobre os Mbya em Jacundá.

¹⁰⁵ Missionário italiano do Cimi, trabalhou no Maranhão até sua morte, em 2001.

¹⁰⁶ João Lopes nasceu em Mozarlândia. Seu nome em Guarani é Werá, foi o segundo cacique da aldeia em Jacundá.

¹⁰⁷ Entre os Guarani, estar entre parentes é essencial para sentir-se bem. As caminhadas acontecem entre familiares, ou seja, eles procuram andar sempre acompanhados, nunca sozinhos. Na aldeia *Tekoá Pyaú*, Arai me contou que ter de andar desacompanhada é uma das dificuldades de morar na cidade de Marabá, onde estuda psicologia (na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA).

Sobre a viagem de João Werá, Amanda Marqui (2012) relata que ele conheceu as aldeias de Ribeirão Silveira, Itanhaém, Rio Branco e Monguagá, no litoral de São Paulo, e as aldeias de Jaraguá, Krukutu, Tenondé Porã e Barragem, na capital do mesmo estado. Chegou a viver em algumas delas, mas, durante sua estadia no Sudeste, morou por mais tempo na aldeia Parati Mirim, no Rio de Janeiro. Nela, casou-se com Ana (*Kerexu*), com quem morou por alguns anos. Tempos depois, divorciou-se, deixando uma filha em Parati Mirim.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998) cunhou o termo “viagem da volta” para analisar as viagens indígenas às capitais do Nordeste, ao Rio de Janeiro e a Brasília em busca do reconhecimento e da demarcação de suas terras. O autor também reconhece viagens de outra dimensão, isto é, aquelas peregrinações de sentido religioso, voltadas à confirmação de princípios morais e de crenças espirituais que alimentam as bases para a existência coletiva.

No caso de João Werá, sua viagem não foi em busca do poder público. Foram peregrinações com caráter moral, atrás de parentes e a fim de reconstituir sua cultura. Em seus estudos, Oliveira (1998) resgata a figura de Victor Turner para lembrar que a antropologia entende que as peregrinações podem ser importantes formas para a construção de uma unidade sócio-político-cultural. Nesse sentido, alguns antropólogos consideram as viagens como fator relevante para a organização social das diferenças culturais e para a reconstituição de histórias. Assim, a viagem constitui a enunciação autorreflexiva da experiência do indígena migrante.

O retorno de João da viagem ao Sudeste foi importante para promover relações de aliança entre Guarani de distintos lugares (através de seus casamentos)¹⁰⁸. Além disso, ao compartilhar no Norte as relações que estabelecera com parentes distantes, contribuiu com a tomada de consciência sobre o modo de ser Guarani, identificando como pertencente a esse povo. Portanto, passaram a se considerar indígenas falantes do Guarani. Mas o que isso significa? A experiência adquirida junto a parentes já reconhecidos pelo Estado como Guarani fez com que João voltasse mais informado acerca de seus direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988, da responsabilidade dos órgãos indigenistas (como a Funai, por exemplo) e do amparo internacional em defesa dos povos indígenas.

Com o conhecimento de que a Funai poderia atender à sua demanda territorial, João e seu pai procuraram a regional dessa agência indigenista em Marabá, em 1988. No entanto, conforme registra Marqui (2012), a administração regional da Funai de Marabá da época

¹⁰⁸ Após seu divórcio, João casou-se com Rivaneide, na aldeia Nova Jacundá.

argumentava que eles eram nômades¹⁰⁹ e que, por esse motivo, não poderia providenciá-los em aldeia. Ainda, a posição da Funai era de que os Guarani não são indígenas tradicionais do Pará e, portanto, não deveriam ter uma terra como os indígenas da região.

A viagem e seus desdobramentos possibilitaram um despertar da consciência de pertencimento a um povo grande, que conserva sua língua e cultura. Além disso, descobriram que tinham parentes em outras partes da América do Sul, onde estão em melhores condições de vida, com terras demarcadas e homologadas pelo Estado. Diante da negativa da Funai, pediram suporte às ONGs indigenistas que já atuavam nas aldeias de São Paulo e do Rio de Janeiro, onde esteve João Werá – essa ajuda foi solicitada por meio de parentes no Sudeste. Com isso, o CTI e o Cimi passaram a auxiliar essas lideranças Mbya no Norte com esclarecimentos para a conquista de uma terra exclusiva para seu grupo e com ações que fomentavam sua tradição cultural Guarani.

No âmbito desse processo de reelaboração cultural, mesmo que em um contexto histórico posterior, é importante comentar o trabalho do CTI em 2004. Por meio de um projeto de intercâmbio religioso, a instituição viabilizou a participação de alguns¹¹⁰ Guarani de Jacundá nas aldeias de Tenondé Porã e Krukutu. Conforme fala de Maria Regina, a troca cultural realizada naquela ocasião resultou na conscientização sobre a importância da construção da *opy* na aldeia no Pará e na formação de um coral de cantos Mbya com os jovens da aldeia.

Particularmente, essa última empreitada revelou-se fundamental para envolver as crianças – distantes do uso cotidiano da língua – no fortalecimento da cultura e na valorização da língua. Inicialmente, os primeiros cantos foram ensinados pelo coral Guarani da aldeia Krukutu, inclusive a fabricação das vestimentas de apresentação e a dança. Maria Regina e seu esposo, Edimar, foram incumbidos de desenvolver as atividades de coral e de dança na aldeia. Inês Ladeira (2006, p. 519) escreveu sobre esse encontro de 2014 proporcionado pelo CTI:

Os encontros dos Guarani da região Norte com os do litoral Sudeste e Sul têm propiciado, aos primeiros, a revitalização de formas de expressão gestual e linguística. Já para os segundos, a memória dos “ensinamentos” guardados pelos antigos integrantes do grupo migratório que se dirigiu ao Norte do país é fonte de sabedoria e revigora sua própria experiência.

¹⁰⁹ De acordo com Almires (2015), Raimundo contava que, na Funai, ao pedir terra para morar, eles respondiam que não davam terra para ciganos, apenas para índios. Nas cidades, eram chamados de paraguaios ou japoneses.

¹¹⁰ No grupo, estavam Edimar e Maria Regina, casal de professores da aldeia, atualmente responsáveis pelo coral e pelo ensino das pinturas. Podemos dizer que são as duas pessoas mais ativas na produção cultural da aldeia de Jacundá.

O fato de o reconhecimento da identidade indígena dos Guarani na região amazônica acontecer por meio de um ator externo (o missionário) é um elemento importante para compreendermos a construção da etnicidade do grupo. Evidentemente, eles sabiam que tinham traços que os diferenciavam dos outros. Ainda que possuíssem a singularidade linguística, isso não era considerado por eles como um elemento que os identificasse como indígena, menos ainda como algo que os vinculava a alguma etnia específica. Eles desconheciam os termos que eram utilizados pelos indigenistas, não sabiam, inclusive, da existência de um órgão público exclusivo e voltado para as demandas indígenas.

Nesse sentido, mesmo com as migrações e as constantes relações com outros grupos, João Werá comenta que os Guarani preservaram sua língua e tradições culturais. Nas palavras do cacique, em Jacundá, no ano de 2004:

Aí então moramos em Bacurizinho (MA). Até aqui não sabíamos que nós éramos índios. Sabíamos que éramos pessoas diferentes dos brancos, mas não que éramos índios, muito menos se éramos Guarani Mbyá ou Kaiová. *Mas nós sempre falávamos a nossa linguagem... Eu cantava para outras crianças, filhos dos brancos, na nossa linguagem, cantava as músicas que minha avó cantava para eu dormir. E eu ganhava presentes, roupas, alguma coisa para levar para casa.* Nossos pais nos contavam de nossas tradições, crenças e costumes, na nossa língua. E eles nos pediram que nunca deixássemos os nossos costumes e valores pelas coisas dos brancos. (LADEIRA, 2006, p. 519-520) [sem grifos no original]

No trecho que grifei, nota-se que, ainda que não soubessem definir a identidade étnica de seu povo nos termos do Estado, figuravam suas particularidades culturais como meio para garantir recursos e, conseqüentemente, continuidade das tradições, sempre mantendo os principais aspectos de sua cultura e *linguagem* (como eles se referem à sua língua).

Em sua obra “Routes, travel and translation in the late twentieth century” (1997), James Clifford contempla um mundo heterogêneo, cada vez mais conectado através de viagens, traduções, definição de itinerários, travessia de fronteiras, diásporas e construção de casas longe de casa. Com isso, é constituída uma história global proveniente dos legados de exploração, colonização, expansão capitalista, imigração, mobilidade do trabalho e turismo. O antropólogo, ao apresentar notas de suas viagens culturais¹¹¹, revela um anseio que também está presente nesta pesquisa: consolidar uma abordagem atualizada para a interpretação e a divulgação de artes e produtos culturais de grupos não ocidentais.

¹¹¹ Para James Clifford (1997), a ideia de viagem cultural é empregada para analisar as viagens de trabalho de campo dos antropólogos, assim como as viagens de agentes étnicos empenhados na reconstituição da história e cultura de seu povo. Nesta pesquisa, exploro o segundo sentido.

Assim, o espaço social não está fisicamente delimitado, ele se manifesta em lugares onde quer que pessoas, ideias e coisas se cruzem e onde há empenho sócio-organizacional para disciplinar encontros “indisciplinados”. Com isso, é possível fortalecermos lutas para deslocar estereótipos e reconhecer diferentes e invisibilizadas histórias, além de sustentar identidades indígenas decoloniais em contextos de dominação global.

A contribuição teórica de Clifford (1997) ajudou a entender como as viagens de lideranças Mbya constituem situações-chaves de seu processo de revitalização cultural. Com isso, não me limito a dizer apenas em relação às viagens entre 1988 e início da década de 2000 apoiadas pelo Cimi e CTI. Mais adiante, comentarei sobre como nossa viagem realizada em junho deste ano (eu e mais 25 interlocutores de Xambioá) à aldeia de Jacundá para participarmos da terceira edição do “Encontro Cultural Guarani” possibilitou a ampliação e o fortalecimento desse evento.

A viagem Tocantins-Pará foi promovida colaborativamente nesta pesquisa e revelou-se uma ótima situação para me aproximar positivamente de um grupo Guarani que só pude conhecer a partir de 2017. Na ocasião, meus interlocutores puderam (re)construir relações significativas: ao rever parentes que não encontravam há anos, *caminhar* (mesmo que em um micro-ônibus) por entre itinerários já percorridos antes, estar novamente na *Tekoá Pyaú*, para alguns, e pisar pela primeira vez em uma *opy*, para outros.

Os Mbya de diferentes aldeias no Sul e Sudeste mantêm intensas e constantes trocas, estabelecendo forte rede de reciprocidade. Isso é possível, em grande parte, em razão de uma maior proximidade geográfica. Contudo, no Norte, sentem-se isolados do “centro original” de seu povo, constituindo-se como Guarani periféricos. Inclusive, as migrações entre os Guarani no Sul e Sudeste acontecem entre redes de parentes. Como são muitas terras indígenas e aldeias próximas, podem deslocar-se com suporte familiar e comunitário, isto é, com maior segurança. Em razão disso, a literatura retrata os Mbya meridionais como aqueles Guarani que mais preservam os aspectos culturais dos antigos, refugiando-se em matas afastadas e muito dedicados à espiritualidade.

Diferentemente, os Guarani no Norte lançam-se em itinerários inéditos, sem qualquer relação de parentesco, estabelecendo contatos interétnicos constantes que transformaram suas tradições, separados por quilômetros de distância e por grandes dificuldades em relação às condições de que dispõem para viajar ou até mesmo para se comunicar por telefone ou

mensagens¹¹². Mesmo a relação entre os Guarani do Tocantins e os Guarani do Pará¹¹³, que são estados “vizinhos”, é inacessível. Geralmente, aquelas pessoas que têm parentes mais próximos realizam essa viagem uma vez a cada dois anos.

Retomando o relato sobre as viagens de 2004, é importante mencionar que os Mbya do Sudeste retribuíram a visita do casal de professores indígenas do Pará, Maria Regina e Edimar. No mesmo ano, uma comitiva de lideranças Guarani das aldeias de São Paulo foi até Jacundá, onde ficaram por poucas semanas. Na ocasião, observaram pela primeira vez as plantas comuns da floresta amazônica, bem distintas daquelas com as quais estão acostumados na mata atlântica.

A nossa viagem de Xambioá para Jacundá, com recursos do IFTO¹¹⁴, permitiu-me pensar algumas questões a partir da teoria de Clifford (1997) referente à etnografia de objetos em termos espaciais. Essa perspectiva problematiza o paradigma malinowskiano do trabalho de campo intensivo, diário e isolado, propondo uma abordagem que considera os bastidores e os jogos de negociação do trânsito das práticas espaciais da pesquisa, expandindo discursivamente a ideia clássica de trabalho de campo para romper com a ideologia “observador/observados”, isto é, “ficar instalado lá”.

Nesse sentido, Clifford (1997) cita o exemplo de etnografias multissituadas, trabalho de campo na cidade às vezes bem próximo do etnógrafo. É o caso desta pesquisa, um estudo em que o pesquisador “segue” seus interlocutores, viajando junto, o que é possível somente, segundo Clifford (1997), por meio do apoio de uma rede exterior de intuições. O trabalho de campo não é uma relação apenas entre interlocutores e etnógrafo, ele envolve um conjunto de pessoas em diferentes papéis sociais. Durante viagem ao Pará com meus interlocutores, a interação deles com os dois motoristas do micro-ônibus (pessoas exteriores ao debate indígena) evidenciava a diversidade de elementos a que os Guarani recorrem em determinadas situações.

¹¹² Apesar do crescimento do acesso aos meios de comunicação e de transporte, os indígenas têm dificuldades para utilizá-los de modo pleno. Algumas poucas famílias contratam serviço de *wi-fi* por transmissão via rádio, pagando mensalmente e compartilhando a rede para várias casas. Na escola de Xambioá, há *wi-fi*. Na de Jacundá, não. No entanto, são serviços instáveis, frequentemente não há sinal. De modo geral, é bastante caro usar os dados móveis do celular quando estão na cidade ou em outra localidade “coberta” pela operadora. Em relação às viagens, por mais que consigam recursos, geralmente têm obrigações (trabalho assalariado, estudo, plantação etc.) que as inviabilizam.

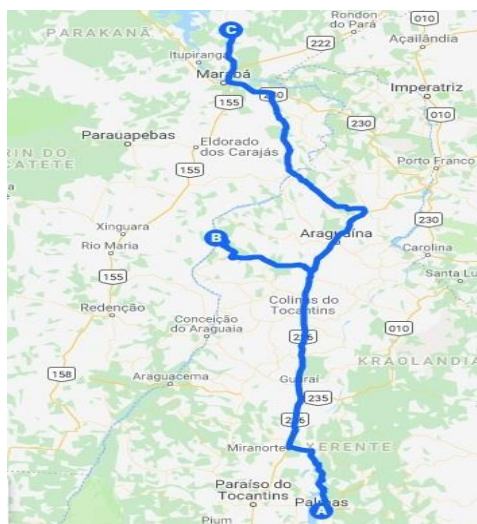
¹¹³ A aldeia de Xambioá (TO) fica a aproximadamente 650 km de distância da aldeia de Jacundá (PA). Realizamos esse percurso em um micro-ônibus, totalizando cerca de 15 horas de viagem, com diversas paradas.

¹¹⁴ Divulgação da atividade na página do IFTO: <http://www.ifto.edu.br/noticias/campus-palmas-viabiliza-participacao-de-professores-e-liderancas-indigenas-no-iii-encontro-cultural-guarani>. Último acesso em: 19 set. 2019.

Em alguns momentos, percebi diferentes formas de responder a uma mesma pergunta, porém indagada por diferentes atores (o pesquisador¹¹⁵ ou o motorista).

Nossa viagem iniciou-se na manhã do dia 19 de junho deste ano, em Palmas. Dessa cidade, saímos apenas os dois motoristas, Ivan Guarany e eu. Fomos direto para a cidade de Santa Fé do Araguaia (TO)¹¹⁶, onde chegamos ao meio-dia. Como é a área urbana mais próxima da aldeia (3h de carro), compramos alimentos¹¹⁷ e outros produtos para levar. A maioria dos assentos do micro-ônibus estava desocupada, assim, na saída da cidade, paramos em um posto de combustível conhecido como “Posto dos índios”, um ponto de encontro de carona para terras indígenas. Nesse local, juntou-se a nós um jovem casal (homem Karajá e mulher Guarani), que havia ido no dia anterior a Santa Fé para fazer compras. Chegamos à casa da família de Ivan (do Sr. Abílio), localizada na aldeia Hawa-Tymara da terra indígena Xambioá, no fim da tarde, aproveitando o restante do dia para preparar alimentação e bagagens, com planos de sair na madrugada seguinte.

Figura 14: Itinerário da nossa viagem, partindo de Palmas (A), passando pela terra indígena de Xambioá (B), até chegar à terra indígena em Jacundá (C)



Fonte: Elaborada pelo autor utilizando o Google Maps (2019).

¹¹⁵ Na verdade, meus interlocutores no Tocantins e no Pará referem-se a mim como professor. Nunca me identificam como pesquisador, ainda que entendam que atuo como um. Em razão do meu vínculo profissional e do apoio do IFTO à pesquisa, eu me apresentava como professor. No entanto, sempre que tinha a oportunidade de falar da minha pesquisa, deixava claro que se tratava de uma parte da minha tese de doutorado e contava um pouco da minha experiência com os Guarani na Bolívia.

¹¹⁶ Com cerca de sete mil pessoas em 2016, é conhecida na região como a cidade do *Boi Gordo*, constituiu-se a partir da expansão da fronteira agropecuária no fim da década de 1980. É a cidade mais próxima da aldeia, cerca de 20 km de asfalto e 65 km em estrada com pontes precárias, atoleiro ou muita poeira, o que torna a viagem muito demorada.

¹¹⁷ Ivani (irmã de Ivan moradora da terra indígena em Xambioá) e eu havíamos organizado, por meio de conversa no WhatsApp, que prepararíamos farofa de carne e sanduíches para alimentação do grupo durante a viagem no dia seguinte.

No dia 20, às 5h da manhã, já havíamos recolhido todos os passageiros de Xambioá¹¹⁸ e partimos rumo a Araguaína (TO)¹¹⁹, onde chegamos às 10h. Abastecemos o veículo e encontramos Edvan Guarany e sua família, que, atualmente, vive nessa cidade. Com mais passageiros do que assentos¹²⁰, seguimos para a cidade de Xambioá (TO)¹²¹. Lá, para chegarmos à cidade de São Geraldo do Araguaia (PA), pegamos uma balsa para fazer a travessia do rio Araguaia. Como já passava de 13h, estacionamos para almoçar a comida que Ivani havia preparado no dia anterior.

Paramos em uma “cabana restaurante”, na entrada da terra indígena Sororó¹²², pois Abílio e Ivan conheciam o local e, portanto, sugeriram para o almoço e um breve descanso. Depois disso, passamos em Marabá, no fim da tarde, para abastecer o veículo. Após isso, partimos em direção à terra indígena Nova Jacundá, onde chegamos por volta das 20h, isto é, após quase 15 horas de viagem. No dia 24 de junho, realizamos o mesmo percurso para voltar. Chegamos à noite em Xambioá e, no dia seguinte, Ivan, os motoristas e eu voltamos para Palmas.

Ao final da viagem, consideramos que o encontro foi bastante profícuo para todas as partes: Guarani no Tocantins e no Pará e pesquisador¹²³. Em âmbito político, o encontro oportuniza espaços de debate que contestam as assimetrias e o lugar dos Guarani na região amazônica, promovendo a visibilidade de suas resistências diante de transformações impostas pela sociedade nacional e por forças globais. Nesse sentido, Clifford (1987) comenta que, apesar das evidências das transformações culturais, o poder público dos Estados, ao avaliar/julgar a indianidade ou autenticidade cultural, considera apenas as raízes dos grupos,

¹¹⁸ Na terra indígena, há quatro pequenas e próximas aldeias.

¹¹⁹ Essa é a maior cidade da região Norte do Tocantins, possuindo por volta de 180 mil habitantes em 2018. Há uma coordenação técnica local da Funai e uma unidade da Casa de Apoio ao Indígena (Casai), que atende os indígenas da região. Na cidade, vivem muitos Karajá e Guarani de Xambioá, alguns a trabalho e outros universitários da UFT Araguaína que, geralmente, passam os fins de semana na terra indígena, quando conseguem carona.

¹²⁰ O micro-ônibus dispunha de 20 lugares, no entanto, fomos em 26 pessoas, sem contar os dois motoristas. Como havia nove crianças, algumas compartilharam o mesmo espaço. Foi muito difícil elaborar a lista e decidir os passageiros da viagem, pois mais de 40 pessoas queriam ir.

¹²¹ Não confundir a terra indígena Xambioá com a cidade de Xambioá, ambas localizadas à margem direita do rio Araguaia, no Tocantins. A cidade de Xambioá (TO) faz divisa com a cidade de São Geraldo do Araguaia (PA). Separadas pelo rio Araguaia, faz-se necessária a travessia por meio de balsas.

¹²² Habitada pelo povo Suruí do Pará (Aikewara), também Tupi-Guarani. Inclusive, há mulheres Guarani que vivem nessa terra, em razão de casamento interétnico com os Suruí.

¹²³ Desde a organização, com muitos trâmites institucionais, até a elaboração final do relatório de viagem para o IFTO, considero que essa atividade colaborativa foi crucial para que eu acumulasse material etnográfico significativo para tratar da etnicidade entre os Guarani no Norte.

ignorando seus itinerários e rotas de sobrevivência, sendo que, na maioria das situações, esses deslocamentos são motivados ou consentidos pelo próprio Estado.

Figura 15: Alguns dos interlocutores que participaram da viagem e outros que vivem em Jacundá, momentos antes da despedida para o retorno à Xambioá, no dia 24 de junho de 2019, pela manhã



Fonte: Fotografia tirada por Käräi Jü Güäräny (2019).

5.2 AS MIGRAÇÕES EM BUSCA PELA *YVY MARAEY* OU DIÁSPORA?

La vida es un constante caminar. El arte de vivir se traduce en saber elegir el camino correcto. Los mitos guaraní están llenos de seres caminantes en busca de una vida mejor. (ORTIZ, 2014a, p. 43)

Antes de tratar diretamente da experiência etnográfica em torno dos sentidos do *oguatá* (“caminhada”) para meus interlocutores, procurei esclarecer algumas categorias que, nesta pesquisa, não podem ser confundidas. Mobilidade e deslocamento são utilizados como sinônimos e referem-se ao fenômeno amplo da habilidade de se mover de um lugar a outro. Em sentido muito próximo, também utilizo os termos “caminhada” ou “caminhar”, tradução das palavras Guaraní *jeguatá* e *oguatá*¹²⁴, respectivamente. Esses dois termos serão empregados a partir dessa perspectiva indígena.

Por sua vez, do ponto de vista acadêmico, a migração é um tipo específico de mobilidade ou deslocamento, ou seja, trata-se de um movimento que modifica a estrutura e o tamanho da população de determinado espaço. Assim, apesar de migrações e diásporas se constituírem por

¹²⁴ Não é o simples exercício de caminhar. Trata-se do modo de estar no mundo e de manutenção do corpo, da espiritualidade e da relação com o meio ambiente. Tanto pode ser como reflexo da expulsão de seus territórios quanto pela tradição da busca da Terra Sem Mal.

meio de práticas de viagens, é evidente que são eventos diferentes, à medida que são temporários. Mostrei que as viagens, assim como as migrações, são extremamente importantes na organização social da cultural desse grupo e na reconstituição de sua história, isto é, as viagens são eventos catalizadores da etnicidade dos Guarani no Pará e no Tocantins, e entre os agentes no papel de intelectuais étnicos.

As migrações podem diferenciar-se em razão da forma como ocorrem, se forçadas (diáspora) ou se voluntárias. Essa questão é controversa entre os Guarani desta pesquisa. De modo simples, pode-se dizer que as migrações orientadas por Nhanderu Ete, através dos xamãs, são propriamente deslocamentos em busca da *Yvy Maraey* e, portanto, migrações voluntárias¹²⁵. No entanto, com ausência de orientador espiritual, acontecem transformações culturais em torno desses deslocamentos. Com isso, não estou dizendo que a *Yvy Maraey* perde sentido entre meus interlocutores, pelo contrário, faz-se cada vez mais presente, sendo, atualmente, relacionada à busca por terras para morar e (re)constituir seu *Tekoá*. Sem dúvida, trata-se de versão ampliada daquela mitologia seguida pelos xamãs, ao incluir as agências com brancos.

Como comentei anteriormente, e o antropólogo Rafael Mendes Júnior (2016) deixou claro em sua tese, depois da morte de Kênio (primeiro xamã durante a caminhada do grupo no território brasileiro), Manoel Rodrigues, seu filho, passou a conduzir espiritualmente o grupo. Este faleceu na década de 1960, na região do atual município de Mozarlândia (GO), época e localidade em que o grupo foi reduzido significativamente com a morte de muitos, em razão de epidemias. Sem xamã, separaram-se em agrupamentos menores, em distintos pontos do Centro-Oeste. Uma maior quantidade seguiu caminhada no interflúvio dos rios Araguaia e Tocantins, rumo aos atuais estados do Tocantins, Maranhão e Pará, nessa ordem.

É certo que alguns antropólogos relativizam a religiosidade em torno da *Yvy Maraey* e passam a considerar aspectos mais concretos. Nesse sentido, Bartomeu Melià (1990, p. 33), conforme comentei no capítulo 2, lança a seguinte questão: “O que buscava ou o que busca, na verdade, um Guarani quando diz que busca a *Yvy Maraey*?”. Ao desenvolver respostas a esse questionamento, o autor evidencia duas ideias importantes para uma leitura atualizada dessa mitologia. Primeiramente, com essa indagação, Melià (1990) defende que o tema ainda está presente no pensamento dos Guarani. E, mais importante, que a busca da *Yvy Maraey* está

¹²⁵ Contudo, lembro que nem toda migração voluntária entre os Guarani refere-se à busca da Terra sem Mal. Há outras motivações que orientam as migrações: casamento, feitiçaria, divórcio, morte, conflito interno etc.

relacionada mais diretamente a uma dimensão ecológica de manutenção das condições de sobrevivência e menos com os aspectos míticos. Para ele:

[...] o Guarani mantém dois tipos de relação com a terra. A terra os adapta, impõe-lhes condições e determina variações em seu modo concreto de viver: há variações nos padrões de povoamento, na dimensão de suas aldeias e na densidade de sua demografia. A cerâmica é um dos produtos que registra logo as condições ecológicas: se há predomínio de milho ou se depende mais da mandioca; se os cultivos permitem grandes excedentes para a festa, ou se limitam a quantidades mais reduzidas de alcance pouco mais que familiar. Ao mesmo tempo, os Guarani não se deixam determinar inteiramente pelo ambiente; eles buscam sua terra, da qual têm conhecimentos experimentais consideráveis: elegem ambientes aptos, escolhem determinadas paisagens, preferem determinadas formações vegetais onde podem assentar-se e cultivar. (MELIÀ, 1990, p. 35)

Para sabermos quais semelhanças e diferenças há entre as migrações realizadas atualmente e as empreendidas no passado, seria necessário compará-las etnograficamente, o que não é um exercício acessível. Do ponto de vista histórico e antropológico, são poucas as trajetórias percorridas pelos Guarani que foram consideradas e registradas. Não há documentação dessas caminhadas. Poucos pesquisadores tiveram oportunidade de realizar tal registro. Nem Curt Nimuendajú, a primeira e principal referência dessa mitologia, não observou diretamente essa caminhada, mas apenas conversou com interlocutores que participaram dela.

Além desses aspectos presentes na literatura sobre os Guarani que dificultam o exercício analítico das migrações, a experiência com meus interlocutores revelou que as últimas caminhadas realizadas por seus parentes (nos estados de GO, TO, MA e PA) não aconteciam em busca da *Yvy Maraey* – até porque não havia um orientador espiritual para tal. As caminhadas tornaram-se necessárias para a manutenção física e cultural dos agrupamentos, ou seja, para sobreviver, pois sempre estavam submetidos a péssimas condições de trabalho, desempenhando atividades pesadas em fazendas, vilas, cidades e, também, em terra de outros parentes. Além disso, eram expulsos de certas localidades¹²⁶.

O cacique Leonardo, ao ser questionado por Almiros Machado (2015, p. 121-122) sobre a caminhada de seus antepassados, comenta o seguinte sobre a busca da *Yvy Maraey*:

¹²⁶ Ladeira (2006) comenta que, em 1989, os Guarani foram expulsos de uma aldeia na terra indígena Guajarara, no Maranhão, pois havia muita escassez de alimentos (MACHADO, 2015), seca e “pagavam quase nada no trabalho”, conforme me contou o senhor José Pereira Guarani, em Jacundá.

[...] eu nem sei se essa terra sem males existe mesmo, já ouvi os velhos falarem, mas é vez ou outra. Eles não falam tudo, por que isso é com o Nhanderu (orientador espiritual) e nós aqui não tem, como tu sabe. Então me perguntam também sobre a religião do guarani, eu não sei. Dessa caminhada, jeguata, oguatá que o povo fala terra sem mal, não sei nada. A linguagem não falo, entendo tudo, mas não falo. Meus pais não ensinaram, fui criado com meus avôs, que não me ensinaram também e to aqui hoje porque danei a andar pelo mundo com 15 anos e encontrei a parentada no Gavião, conheci a divina e hoje to aqui. Se existe uma terra sem mal, pra mim é aqui”.

Basicamente, os estudos sobre diáspora, a partir de uma abordagem decolonial/pós-colonial, procuram entender e valorizar os diversos deslocamentos forçados fomentados pelos poderes estatais ou globais, sempre em consonância com a expansão capitalista. Assim, esses autores buscam demarcar as particularidades das diásporas em um mundo transnacional e globalizado (SAHLINS, 1997; CLIFFORD, 1987).

Nessa perspectiva, em sua construção relacional da ideia de diáspora, Clifford (1987), ao propor uma dimensão analítica a esse termo, inova. Segundo ele, refere-se às situações em que grupos sociais definem sua identidade por meio do sentimento de estar dividido entre duas lealdades opostas: sua terra de origem e local (onde está e estabelece suas interações). Ainda que existam diversos tipos de diásporas, suas delimitações só acontecem em conflito com os processos que atingem os povos tradicionais.

Em seu artigo “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em vida de extinção (parte II)”, Sahlins (1997) comenta a trajetória do intelectual tonganês Epeli Hau‘ofa, professor da Universidade do Pacífico Sul, em Suva, Fiji, nascido na Nova Guiné. Na década de 1990, esse intelectual nativo articulou um movimento autonomista dos povos insulares, em resposta às concepções neocolonialistas que enfrentavam as sociedades do Pacífico, condenadas ao subdesenvolvimento em razão de seu isolamento e de diversas carências.

Ainda que tenha estudado etnograficamente outra região, Sahlins (1997) me possibilitou lançar questões sobre a caminhada Guarani, que se prolongou por cerca de cem anos. Portanto, defendo nesta tese que a narrativa da *Yvy Maraey* é insuficiente para explicar esse deslocamento. Para isso, cortejo a ideia de diáspora entre os Guarani, ao entender que suas expressões simbólicas tradicionais são limitadoras para entender suas mobilidades mais recentes. Assim, procuro pensá-las como consequências de suas experiências de retiro. Ainda que, talvez, “diáspora” não seja a categoria analítica completamente adequada – como veremos mais adiante –, ela se mostra reveladora para pensar a dimensão da imposição de certas caminhadas durante processo migratório.

Sahlins (1997) mostra que as ideias de Hau'ofa, às vezes taxadas de “idealismo romântico” por seus colegas, privilegiavam perspectivas locais para compreender a vida social dos povos das ilhas melanésicas. Nas palavras de Sahlins (1997, p. 104):

Com efeito, ele desenvolvia argumentos acerca da autonomia cultural das pessoas comuns, chegando mesmo a fazer alusões prático-mitológicas que remetiam a atual liberdade de movimento dos povos às viagens lendárias de heróis ancestrais aos mundos celestes e subterrâneos, ao mesmo tempo que parecia ignorar as realidades mundanas – o sistema de dominação neocolonial implantado pelas classes dominantes mercantis e pelas corporações multinacionais. Entretanto, em uma reflexão final sobre as críticas recebidas, Hau'ofa chamou a atenção para a consciência cultural do próprio povo, isto é, para um uso auto-reflexivo da “cultura” semelhante ao que então despontava, como veremos, em todo o mundo. Ele lamentava que os intelectuais locais insistissem em ignorar suas tradições culturais em favor das linguagens aparentemente universais da economia e da ciência políticas. Os acadêmicos indígenas estavam falando uma língua estrangeira, enquanto as pessoas comuns se esforçavam em adaptar seus discursos ancestrais à sua situação corrente.

Com isso, conforme comenta Sahlins (1997), e que vale para o caso dos Guarani nesta pesquisa, algumas vezes as mudanças são, para os que as vivem e defendem, mecanismos para a manutenção cultural e, neste caso, para a permanência de elementos que julgam (os Guarani) primordiais para sua existência diferenciada como povo indígena.

Pode-se dizer que a explicação, a partir da busca da *Yvy Maraey*, acaba por ocultar uma dimensão importante desse deslocamento: a imposição de uma mobilidade em razão do avanço das fronteiras capitalistas. Assim, notei uma noção de diáspora indígena defendida pelas seguintes escritoras da etnia Potiguara: Eliane Potiguara (2004) e Graça Graúna (2013), conhecidas por constituir uma poética da mulher indígena na literatura brasileira.

De modo geral, essas autoras expressam o processo de diáspora indígena mediante produções em torno da saída de suas famílias de aldeias (ou pequenas reservas) em busca de melhores condições de vida. Na maior parte das vezes, são forçados ou incentivados a se deslocarem, principalmente quando grileiros ou agentes imobiliários ou do agronegócio invadem suas terras. Além das migrações, esses conflitos acabam por exterminar uma parcela indígena. A exemplo, Eliane Potiguara (2004), em seu livro “Metade cara, metade máscara”, a partir de sua trajetória, relata a diáspora de seu povo rumo à periferia do Rio de Janeiro. Em tom testemunhal, a escritora indígena constrói imagens sobre as condições de violência a que foram submetidos, desde a expulsão de suas terras até o ingresso e a sobrevivência em novas localidades que não os queriam presentes.

Graça Graúna (2013), no terceiro capítulo de seu livro “Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil”, destaca o protagonismo indígena contemporâneo na reconstrução de suas histórias, mostrando que a consciência de povo pulsa a cada expulsão e invasão de suas terras. Nesse sentido, ela diz que a indianidade transmigra e, ao contrário do que pensam, existe, sim, uma diáspora indígena. Para essa escritora Potiguara,

[...] esse processo vem do sangue dos parentes exterminados há mais de 500 anos; daí o passado torna-se presente pela memória para estabelecer um (re)encontro com os que se foram (os suicidados e os assassinados) e/ou os que foram bruscamente arrancados a ferro e fogo de suas aldeias”. (GRAÚNA, 2013, p. 101).

Ainda que o conceito de diáspora tenha sido desenvolvido por alguns autores, a exemplo de Clifford (1987), para compreender especificamente os deslocamentos de povos tradicionais e nações, parece-me que existe certa resistência em relação a seu emprego por parte da academia (no tocante a analisar situações entre povos indígenas enquanto processos diaspóricos). Por outro lado, é bastante utilizado em estudos sobre povos negros. Ao cunhar sua ideia de “viagem da volta”, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998) comenta que a exclusão dos povos indígenas do conceito de diáspora ocorre em razão do emprego esquemático das polaridades culturais em uma situação interétnica. Assim, “viagem da volta” e diáspora convergem entre si, pois mostram a importância da relação com a origem como característica das identidades indígenas.

No âmbito da literatura sobre os Guarani, Graciela Chamorro (2010), ao observar alguns deslocamentos Kaiowá, é a que mais se aproxima do conceito de diáspora. Assim, a antropóloga desenvolve o termo *experiência de desterro* para se referir aos deslocamentos indígenas em razão de reduções, invasões e expulsões de suas terras e confinamentos¹²⁷. De forma muito perspicaz, Chamorro (2010) comenta que, em seus desterramentos, os Guarani criaram lugares de liberdade no imaginário, por meio de imagens espaciais que podem ser compreendidas como símbolos de liberdade. Esses espaços de liberdade são cada vez mais escassos e menores, pois suas terras são invadidas, sendo expulsos ou removidos compulsoriamente delas. Nesse sentido, quase já não encontram esses lugares. Com a expansão capitalista, está tudo cercado, apenas os caminhos (itinerários novos ou já conhecidos) e suas terras revelam-se como espaços “livres”, permitindo reconstituir memórias dos lugares de liberdade de sua caminhada.

¹²⁷ Na agropecuária, confinamento é um sistema de produção de animais para abate, dispostos em pequenos lotes fechados. O antropólogo Guarani Kaiowá Tônico Benites (2012) fala de confinamento para se referir às condições de seu povo nas reservas indígenas ou na luta por elas. Aproveito o ensejo para mencionar que ainda não conheci esse importante intelectual indígena. Para esta pesquisa, não recorri diretamente às suas produções e trajetória, pois ele não se vincula aos subgrupos Mbya e Chiriguano trabalhados aqui.

Desse modo, retomamos a ideia de que, às vezes, os produtores culturais étnicos expressam certa nostalgia – se bem que as atuais gerações de Mbya no Tocantins e no Pará estão em melhores condições sociais do que antes, quando não tinham terras e eram obrigados ao trabalho degradante. No entanto, temos de considerar que um dos principais elementos que diferenciam os Guarani dos outros é justamente esse filtro moral (que qualifica bons e maus momentos) baseado nos valores de sua tradição cultural, isto é, os bons lugares são aqueles com liberdade para viver seu *ñandereko*.

No caso Mbya, os grupos se reterritorializam justamente pela desterritorialização, em outras palavras, sua territorialidade é configurada por meio de deslocamentos. E isso não é uma aventura inconsequente, isto é, um simples movimento pelo movimento. As caminhadas têm uma proposta espiritual, integralmente conectada a outras esferas da vida. Entre os meus interlocutores, o caminhar está explicitamente vinculado a buscas por terras para morar e (re)constituir suas tradições culturais.

Ainda que as últimas migrações não estejam associadas à busca da *Yvy Maraey*, no sentido consagrado pela abordagem antropológica, essa mitologia está presente e é utilizada como recurso ideológico pelos intelectuais para um primeiro entendimento de que eles são vinculados à tradição Guarani – e, assim, construir sentidos mais específicos de seu pertencimento. Durante suas caminhadas, sofreram expulsões, contatos interétnicos conflituosos, invasão de suas moradias, ataques por epidemias, assassinatos, perda do orientador espiritual, enfim, uma série de situações próprias de processos diaspóricos em contextos colonialistas (esses fatores afastam uma justificativa essencialmente religiosa para suas migrações).

Dessa forma, meus interlocutores recorrem ao recurso dessa mitologia, consagrada pela academia, como ponto de partida para reconstituir sua história de contato e suas próprias relações interétnicas em linguagem compreensível aos brancos. E, por sua vez, sabemos que, comumente, as expectativas indigenistas e, sobretudo, as expectativas da sociedade de modo geral, consideram a complexa e plural realidade sociocultural dos indígenas. Assim, o movimento indígena tende a se expressar de forma bem didática, correndo o risco de uma simplificação dos fatos históricos, sob o ponto de vista da ciência histórica.

Certamente, uma das particularidades das migrações Mbya para o Norte diz respeito ao fato de elas terem sido motivadas pelos não indígenas – pelo menos esse é o entendimento de meus interlocutores em relação às caminhadas empreendidas (em GO, TO, MA e PA) depois de 1960, com a morte do último xamã. No entanto, como não utilizam o termo “diáspora” (pois

é um termo exógeno a eles e aos indigenistas envolvidos), penso que podem acabar ocultando os sentidos que eles mesmos vêm tentando definir sobre suas caminhadas. Em outras palavras, não é exclusivamente um discurso cosmológico, mas abarca uma diferença cultural, um pertencimento, uma condição de ser Guarani. Não é a busca de um paraíso mítico, senão a procura de terras para morar bem, de modo que pudessem formar um *Tekoá* próprio, fortalecendo suas tradições, língua e redes de parentesco. Nesse sentido, a busca pela *Yvy Maraey* não pode ser analisada como um fenômeno puramente espiritual. Ela apresenta uma sustentação sociohistórica que permite que os Guarani lutem por terras e pela preservação de sua cultura e língua.

5.3 A TERRA INDÍGENA XAMBIOÁ/KARAJÁ E OUTRAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS

Nesta seção, demonstrarei como os Guarani no Norte, em relações interétnicas com outros indígenas e com os *jurua*, ocuparam as posições mais periféricas nas sociedades envolvidas, sofrendo uma série de outras imposições, no entanto, sempre preservando os principais aspectos de sua cultura e língua.

A terra indígena Xambioá¹²⁸ é uma área demarcada e reconhecida pelo governo federal, por meio de decreto de homologação datado de 8 de janeiro de 1997, situada à margem direita do rio Araguaia. É uma reserva de 3.326,3502 hectares de floresta amazônica, considerada área de transição com o cerrado. Nessa terra, vivem quase 400 indígenas (Karajá e Guarani), divididos em quatro aldeias, em ordem decrescente de população: Xambioá, Hawa-Tymara, Wari-lyty e Kurehê. Os Guarani, nessa terra, correspondem a menos de 50 pessoas distribuídas nas diferentes aldeias.

O cacique dessa terra indígena é um senhor Karajá. De modo geral, essa etnia controla as instituições (escola, posto de saúde, associações políticas e produtivas) em Xambioá. Os contratos de educação e saúde com o governo estadual são realizados, predominantemente, com os membros Karajá. Atualmente, dentre os cerca de 15 professores indígenas, apenas um é Guarani, todo o restante é Karajá. Porém, isso não quer dizer que não existam Guarani qualificados para as funções. Um exemplo dessa situação é o caso de Edvan Guarany¹²⁹, que ficou sem contrato na escola da aldeia, e sua vaga foi ocupada por uma professora Karajá. Com

¹²⁸ Uma maior caracterização da terra indígena Xambioá pode ser consultada em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3905>. Último acesso em: 21 set. 2019.

¹²⁹ É professor indígena, graduado em geografia pela UFT (2006) e em educação intercultural com habilitação em ciências da cultura pela UFG (2013). Defendeu seu mestrado em estudos de cultura e território pela UFT, em 2017.

isso, Edvan acabou se mudando para a cidade de Araguaína, onde reside atualmente a família de sua esposa *jurua* (no entanto, ainda assim, segue desempregado)¹³⁰. “Controladas” pelos Karajá, as escolas indígenas de Xambioá não possuem qualquer abordagem ou projeto sobre a cultura e língua Guarani. Considera-se a presença dessa população, em termos de acolhimento e em razão de muitos casamentos interétnicos, no entanto, as organizações indígenas em Xambioá não estão dispostas a contribuir para o fortalecimento cultural Guarani nessa localidade.

No Tocantins, os Guarani não são plenamente reconhecidos como povos indígenas desse estado. Além de não possuir uma terra indígena no nome da etnia, sua presença é considerada como recente na região, portanto, como se não houvesse uma relação tradicional com os territórios ocupados. Nesse sentido, o poder público e os meios de comunicação no Tocantins, de modo geral, reconhecem apenas os Apinajé, os Avá-Canoeiros, os Akwê Xerente, os Iny (Javaé), os Iny (Karajá), os Iny (Xambioá), os Krahô e os Krahô-Canela como povos indígenas do estado recém-criado. Ainda, cerca de 10 famílias Pankararu vivem no município de Gurupi (TO), originárias da aldeia Brejo dos Padres, localizada no sertão de Pernambuco. Elas foram expulsas de suas terras por posseiros não indígenas.

Os Pankararu chegaram ao Norte goiano na década de 1960, onde, atualmente, enfrentam disputas fundiárias, mobilizados em torno de sua revitalização cultural e luta pela conquista da reserva indígena. O movimento desse povo no Tocantins tem recuperado os rituais “do encantado”, como o Toré. Apesar de todo empenho e resistência, parece-me que, assim como os Guarani, os Pankararu não têm sua identidade indígena inteiramente reconhecida pelas políticas públicas estaduais e pelo imaginário tocantinense. Contudo, os movimentos indígenas desses dois povos conquistaram reconhecimento por parte da Funai, por meio da Coordenação Regional Araguaia Tocantins (com sede em Palmas). Inclusive, em sua página na internet¹³¹, essa agência estatal indigenista informa sobre as presenças Guarani e Pankararu no estado, além de outros citados no texto da UFT.

Um exemplo disso pode ser percebido em uma notícia publicada pela Universidade Federal do Tocantins, em sua página na internet, sobre o “I Seminário Desafio Indígenas da

¹³⁰ Apesar da qualificação e experiência, Edvan está há quase um ano sem trabalho como professor, apenas realizando bicos em diferentes locais. Na cidade, há muito preconceito contra indígena, o que dificulta obter uma vaga como professor em faculdades ou escolas particulares, ou até mesmo conseguir contrato na prefeitura ou no governo estadual.

¹³¹ Informações sobre as etnias reconhecidas no Tocantins pela Funai em Palmas: <http://www.funai.gov.br/index.php/apresentacao-araguaia-tocantins>. Acesso em: 31 ago. 2019.

UFT”, que ocorreu em abril de 2016, no campus de Palmas. Esse texto jornalístico, antes de informar sobre o evento, assinala: “O Tocantins tem uma população aproximada de 10 mil indígenas, divididos em oito etnias: Akwen-Xerente, Mehin-Krahô, Pahin-Apinajé, Iny-Javaé-Karajá-Xambioá, Krahó-Kanela e Avá Canoeiro”¹³². No entanto, ao informar sobre a programação do evento, menciona os componentes locais das mesas de discussão e, dentre eles, está listado no nome de Ivan Luiz Guarany, que não corresponde a nenhum dos povos mencionados anteriormente. Nesse sentido, conforme contou-me o próprio interlocutor, trata-se de uma situação recorrente em um contexto em que até mesmo indigenistas se surpreendem com os Guarani como povo indígena do Tocantins.

A maioria dos núcleos familiares em Xambioá tem ascendência mista: Guarani e Karajá. Em certa medida, essa configuração possibilita maior agência de atuação e estabelecimento de meus interlocutores. Assim, os vínculos de parentesco direto com os Karajá podem garantir acesso facilitado aos limitados recursos disponíveis. Algumas situações são evidentes, inclusive, espacialmente. Enquanto as famílias Karajá ocupam, majoritariamente, casas de alvenaria, os núcleos familiares com ascendência apenas Guarani moram em casa pau a pique.

Durante estadias em Xambioá, sempre fui recebido na casa da família de Ivan Guarany. Na aldeia Hawa-Tymara, em uma casa de pau a pique construída com cobertura de palha e outras partes de amianto, moram Abílio, Ivani, Isaque, Nhamandy, Yamandu e Kwaray Tatahendy, respectivamente, pai, irmã e sobrinhos (filhos de Ivani) de Ivan. Todos levam Guarany¹³³ registrado em seus sobrenomes. O núcleo familiar de Abílio, certamente, configura uma das poucas casas em que há apenas Guarani.

Em relação às crianças, filhos de Ivani, os três nascidos depois de 2000 têm seus nomes registrados em Guarani. Conforme contou, ela mesma não tem um nome de registro em Guarani, ainda que leve *Guarany* como sobrenome. Porém, com a valorização da cultura indígena e a ajuda de seu pai (Abílio é fluente na *linguagem*), escolheu e registrou os seguintes nomes: Kwaray, Yamandu e Nhamandy, variações que significam o sol; a primeira de uso cotidiano e a segunda no contexto espiritual. Mais adiante, percebam que os jovens do coral Guarani de Jacundá também têm nomes em Guarani, questão que tematizei no capítulo anterior,

¹³² Disponível em: <https://ww2.uft.edu.br/ultimas-noticias/15646-desafios-indigenas-e-tema-de-seminario-na-uft>. Acesso em: 31 ago. 2019.

¹³³ Abílio Guarany não soube me explicar a razão da ortografia com “y”, em vez do “i”. Ele acredita que foi uma escolha do funcionário do cartório.

ao expor as ideias do escritor Elias Caurey (2016) acerca do fenômeno da revitalização cultural Guarani por meio do registro de nomes em sua língua.

Em sua dissertação de mestrado intitulada “Aspectos históricos e culturais do povo Karajá-Xambioá: uma contribuição para a educação escolar indígena”, Edvan Guarany Silva (2017, p. 61) comenta sobre essa terra indígena:

[...] Quando falamos sobre o povo Karajá-Xambioá, é importante ressaltar a composição do povo Guarani, que de certa forma contribui para a formação desse povo, pois os casamentos entre esses dois povos resultaram em gerações atravessadas pelas matrizes culturais destas duas sociedades. Ainda que os filhos sejam registrados com o nome Karajá, culturalmente não se pode negar a outra parte. Separar. Não é um território Guarani, mas é um lugar que já é territorializado por eles. Aqui, eles já são professores, coordenadores, auxiliares de serviços gerais, vigilantes, até o posto de vice-cacique já foi ocupado por um Guarani na aldeia Wari-Lyty.

De acordo com o linguista André Marques do Nascimento (2013a), a presença Guarani na terra indígena Xambioá teve início há mais de 40 anos, podendo-se constatar, na atualidade, uma convivência harmoniosa entre povos tão distintos linguística e etnologicamente. Para o autor, há respeito mútuo em relação às práticas e formas de vida próprias de cada povo e, em muitos casos, famílias são constituídas através da união de membros desses diferentes povos (NASCIMENTO, 2013a). Sobre a situação sociolinguística dos Guarani-Xambioá, Nascimento (2013b) diz que, apesar de a quantidade de Karajá ser quase cinco vezes maior que a de Guarani, estes têm seu idioma situado em uma base regular bem mais intensa que a da língua Karajá (NASCIMENTO, 2013b). Assim, na terra indígena Xambioá, apesar de os Guarani serem minoria em relação aos Karajá, seu idioma indígena é o mais utilizado no cotidiano da reserva.

O antropólogo André Amaral de Toral (1992) explica que a chegada de aproximadamente 40 pessoas Guarani, em 1960, foi crucial para o restabelecimento quantitativo do povo Karajá na reserva em Xambioá, momento crítico de redução populacional. Os Guarani contribuíram com a manutenção física do povo Karajá Xambioá, por meio de casamentos interétnicos. Obviamente, essa mistura ocasionou profundas transformações nas duas sociedades, mudando significativamente as tradições étnicas de cada uma delas.

No Tocantins, além de terras particulares e da terra Xambioá, os Guarani foram recebidos em Tocantínia, na terra indígena Xerente, durante a década de 1970. Uma família passou a residir nessa região, provavelmente, vinda da Ilha do Bananal, onde os Guarani já estabeleciam relações com os Karajá-Javaé. Inclusive, Mendes Júnior (2016) comenta a união matrimonial de Maria Guarani e Temasari Karajá, que se conheceram na terra Xerente, casando-se em Xambioá, onde passaram a viver. Além dessa localidade, outros Mbya passaram

algum tempo em Tocantínia, de onde seguiram para o Maranhão, estabelecendo relações interétnicas com *jurua* nas cidades de Carolina e Imperatriz (outra parcela esteve entre os Guajajara, *parentes* do mesmo tronco linguístico). Contudo, não estabeleceram relações muito amistosas, a exceção de casamentos de mulheres Guarani com homens Guajajara, que se mantiveram ao longo do tempo, apesar de poucas interações na atualidade.

Do Maranhão, algumas famílias Mbya seguiram rumo ao Pará, com maior fluxo no fim da década de 1980, quando chegaram à terra indígena Mãe Maria e passaram a trabalhar nas roças dos Gavião *Parkatejê*, povo Timbira do tronco Macro Jê. Mendes Júnior (2016) registra que, em 1974, Kerexu Guarani¹³⁴ conheceu José Jökorenhum, irmão do conhecido cacique Gavião Krohokrenhum¹³⁵, com quem teve uma filha. Esse casamento possibilitou ampliação das relações entre essas duas etnias.

Assim, constituiu-se uma reciprocidade assimétrica entre Gavião e Guarani. Segundo Machado (2015), inicialmente, os Guarani serviam de mão de obra, desempenhando serviços gerais para os Gavião. Depois, estabeleceram-se mais casamentos. Assim, mesmo com a conquista da terra Nova Jacundá, em 1995, algumas mulheres seguiram vivendo com seus maridos na terra Mãe Maria. Antes de ter um território próprio, a terra dos Gavião tornou-se referência na região para os Mbya em caminhada. Ainda hoje, a terra Mãe Maria é lugar de reencontrar parentes e, com isso, redes de contatos e trocas foram constituídas.

Atualmente, lideranças Gavião contribuem com o fortalecimento político dos Guarani em Jacundá. Durante o encontro cultural neste ano, o qual detalharei adiante, a cacique Gavião *Kátia Tonkiré*¹³⁶ e seu filho realizaram palestra sobre a importância da participação política dos Guarani no movimento indígena do Sudeste do Pará, compartilhando a experiência colaborativa com os Guarani na elaboração de projetos de comercialização de artesanatos¹³⁷ e em atividades de revitalização cultural, como o evento mencionado.

¹³⁴ Esse não foi o único casamento de mulher Guarani com cacique Gavião. Nas próximas notas, comentarei a união de Judite com Payaré.

¹³⁵ Um dos mais importantes líderes indígenas da Amazônia, o capitão Krohokrenhum, líder do povo Gavião *Parkatejê*, era defensor da cultura e das práticas tradicionais de sua comunidade, bem como do fortalecimento das culturas indígenas. Em 2016, aos 90 anos, faleceu em um hospital em Belém, acometido por uma tuberculose.

¹³⁶ Em 2014, com o falecimento de seu pai, o conhecido cacique Hõpryre Ronore Jopikti Payaré, Kátia tornou-se a primeira cacique mulher Gavião. Payaré foi casado com Judite, Guarani nascida em Mozarlândia (GO), um dos pontos da caminhada até o Pará. Esses casamentos entre Guarani e Gavião são fundamentais para o fortalecimento de redes de trocas entre os dois grupos, próximos geograficamente. A vinculação matrimonial com lideranças Gavião possibilitou mais força na luta para conquistar infraestrutura para a aldeia Guarani recém-criada e, posteriormente, colaboração na revitalização indígena.

¹³⁷ Os Guarani adquirem dos Gavião alguns recursos naturais que não conseguem em sua terra.

5.4 A *TEKOÁ PYAÚ*: A ALDEIA NOVA JACUNDÁ (PA)

A aldeia Nova Jacundá¹³⁸ está localizada no município de Rondon do Pará. No entanto, a prefeitura de Jacundá é que atende à aldeia com serviços públicos, como educação, saúde e manutenção das estradas. A cidade de Jacundá está localizada a apenas 50 km da aldeia, enquanto a cidade de Rondon do Pará está a mais de 180 km de distância. Assim, a escola da aldeia, *Karái Guaxu*, é vinculada ao Departamento de Educação do Campo da Secretaria Municipal de Educação de Jacundá, responsável pela organização dos encontros culturais Guarani que ocorrem anualmente na escola, juntamente com a comunidade e o cacique.

A aldeia está localizada a menos de 80 km de distância da maior cidade do Sudeste do Pará, Marabá. Partindo-se dessa cidade, por meio da rodovia PA-150 (em direção a Belém), percorre-se cerca de 60 km até a entrada da estrada Rouxinol (único acesso), a 17 km da aldeia. Quando chove muito, a estrada torna-se intrafegável aos carros. A manutenção e a recuperação da estrada não são adequadas e periódicas. Existem pontes e “mata-burros” que podem ceder a qualquer momento. Segundo o senhor Abílio, na década de 1990, quando conseguiram a terra, só era possível chegar à aldeia caminhando a pé pela rodovia (alguns anos depois, montado em mulas e cavalos emprestados por fazendeiros). O uso de carros e motos para acessar as cidades próximas (Jacundá, Ipixuna e Marabá) tornou-se comum somente a partir da década de 2010.

Sobre as inúmeras caminhadas naquela estrada, Abílio relatou, muito sensibilizado, uma situação pela qual passou, em 1997, quando sua esposa ficou doente. Ele teve que carregá-la, em um carrinho de mão, por cerca de 17 km, até chegar à rodovia, onde pediu ajuda a um motorista. Em razão das dificuldades enfrentadas no começo da construção da *Tekoá* em Nova Jacundá – sobretudo por conta da falta de acesso aos serviços de saúde para sua esposa – e por ter fortes vínculos de parentesco em Xambioá, preferiu retornar e fixar moradia nessa aldeia com sua família – Ivani, Ivan, Edvan e Ivanilton.

Na aldeia em Jacundá, converge o movimento Guarani no Norte do país. Anualmente, a escola indígena *Karái Guaxu* promove um encontro cultural Guarani para revitalizar essa cultura indígena. O encontro reúne no Pará representantes Guarani de São Paulo e Tocantins, bem como lideranças de outras etnias da região (Gavião, Karajá, Xerente, Guajajara). Além de ser uma festa cultural, trata-se de um importante evento de articulação política. Em 2019,

¹³⁸ Jacundá designa um conjunto de espécies de peixes do gênero *Crenicichla*, presente nos rios de água corrente em toda a América do Sul. Na floresta amazônica, é comum vê-los nos igarapés. Na aldeia no Pará, o nome é em razão de um igarapé de mesmo nome, que já era conhecido como Jacundá antes da chegada dos Guarani. A palavra “Jacundá” tem origem no termo Tupi-Guarani *ñakai'dá* (ou *nhacundá*).

estiveram presentes representantes da Secretaria Municipal de Educação, da prefeitura de Jacundá, do Cimi, do IFTO de Palmas, do IFPA e da UNIFESSPA de Marabá.

Por conta da colaboração dos Guarani-Mbya no Tocantins com o desenvolvimento desta tese, o IFTO viabilizou transporte para que lideranças Guarani de Xambioá (TO) participassem do “III Encontro Cultural da Escola Indígena Karáí Guaxu”, em Jacundá (PA), entre os dias 22 e 28 de junho de 2019. Essa ação constituiu uma estratégia etnográfica singular, que proporcionou importantes diálogos acerca de elaborações Guarani sobre eles mesmos, sua história de migração, sua luta pela terra e implementação da educação intercultural indígena na escola da aldeia.

Atualmente, cerca de 50 pessoas vivem na terra indígena Nova Jacundá, segundo conversa com o cacique Leonardo. Na ocasião de sua tese de doutorado, Machado (2015) fez um levantamento demográfico em que listou 41 pessoas residentes em Jacundá, distribuídas em 12 grupos familiares. É importante lembrar que é difícil precisar um número em razão do trânsito de alguns membros da família, bem como de outras famílias que vivem ocasionalmente na aldeia¹³⁹.

Percebe-se que os vínculos afetivos e de parentesco são intensos entre os Guarani de Xambioá e os de Jacundá. Até porque a maioria dos que vivem no Pará, antes da conquista da terra, moravam em Xambioá. Estão intrinsecamente ligados por meio de histórias compartilhadas e encontros festivos, que ocorrem no território Guarani, em Jacundá.

Até o momento, existem poucas pesquisas realizadas sobre a presença Guarani no Pará e no Tocantins. Como mencionei anteriormente, na antropologia há apenas três etnografias sobre a aldeia. As etnografias realizadas em Xambioá têm como foco os Karajá. Além do cenário acadêmico, também são poucos reconhecidos nesses estados. No Pará, o fato de terem comprado um terreno e transformado em terra indígena, reconhecida pela Funai, fez com que os Guarani passassem a usufruir plenamente de seus direitos, sendo reconhecidos como uma das etnias desse estado.

Já no Tocantins, onde não há uma terra Guarani, eles não são reconhecidos e, portanto, seus direitos indígenas são negados. O fato que relatei antes, sobre Edvan não conseguir um contrato de professor temporário na regional de Araguaína da Secretaria Estadual de Educação do Tocantins, exemplifica a recusa do poder público em relação ao reconhecimento dos Guarani

¹³⁹ Uma maior caracterização da terra indígena Guarani no Pará pode ser consultada em: https://terrasindigenas.org.br/terras-indigenas/4180?id_arp=4180. Último acesso em: 21 set. 2019.

como indígenas do Tocantins. Os seus argumentos são basicamente dois: não se trata de um povo tradicional do estado e não tem terra indígena. Assim como a sociedade nacional brasileira, o imaginário do Estado do Tocantins revela uma ideia de sociedade tocaninense formada a partir da integração harmoniosa com povos indígenas que habitavam a região antes do avanço das fronteiras agrícolas. Nesse imaginário, está presente uma série de elementos Guarani. O próprio nome “Tocantins”, que, em Tupi (*tukan + tin*), significa “bico de tucano”, faz alusão à confluência dos rios Araguaia e Tocantins (a curva formada se assemelha ao bico da ave). Ainda, um dos símbolos oficiais do estado mais novo do país é o “Brasão de Armas”, que estampa o seguinte lema: *Co yvy ore retama* (“Esta terra é nossa”). Nesse sentido, relembro que a palavra *ore* refere-se à primeira pessoa do plural, o *nós exclusivo*, que subtrai de seu círculo os outros, no caso, os próprios Guarani.

Sobre a invisibilidade da presença Guarani no Norte, um interlocutor em Xambioá (filho de mãe Guarani com pai Karajá) contou-me sobre seu sentimento de não ser plenamente reconhecido como Karajá nem Guarani¹⁴⁰. Não sabe falar nenhum dos idiomas indígenas, mas compreende muitas expressões em Guarani. Relatou que *parentes* Mbya no Sudeste, com quem conversou em São Paulo, não sabiam da existência da aldeia Guarani em Jacundá. Assim, perguntavam sobre sua terra indígena Guarani e por sua família, outros diziam que eles são *ojejavy pa*¹⁴¹, isto é, aqueles que perderam a cultura tradicional, que se misturaram com outras etnias e não indígenas. No mesmo sentido, Mendes Júnior (2016, p. 92) transcreveu, em sua etnografia realizada na aldeia em Nova Jacundá, o que Divina Guarani lhe disse em relação às considerações preconcebidas dos Mbya do Sul e Sudeste em relação a eles no Norte:

Eu sinto raiva porque as pessoas de lá não sabem o que nós passamos. Na época em que o *nhanderu* [xamã] morreu, muitas outras pessoas também morreram. Não tínhamos mais com quem casar, alguns se casaram com brancos; outros, com outros índios. Essas pessoas não sabem o que a gente sofreu.

Ainda que a *Tekoá Pyaú*, em Jacundá, não seja conhecida como seus moradores gostariam, os intelectuais Guarani no Norte estão ativos na ampliação da produção e divulgação de sua aldeia. Em outras palavras, fazer saber a existência de uma cultura Guarani, no Norte do Brasil, com traços comuns aos Guarani centrais, porém com aspectos particulares. Assim,

¹⁴⁰ Nesse sentido, meus interlocutores de Xambioá comentam, em tom jocoso, que eles são Karaguá ou Karaguani, isto é, uma mistura das duas etnias.

¹⁴¹ Os próprios Guarani, em migração ao Norte, quando ainda tinham um xamã, evitavam relações com os não Guarani. Entre os Mbya do Sudeste, esse sentimento é presente em muitas comunidades, o rechaço aos casamentos interétnicos e ao comprometimento com valores considerados ocidentais, como a vida na cidade, a cachaça, a adesão a outras religiões etc.

mesmo com essas variações locais, existe uma guaranidade ou um movimento transmoderno Guarani, por assim dizer. Nesse sentido, para finalizar esta seção, Machado (2015, p. 32) comenta sobre a importância da escrita para o fortalecimento dessa aldeia Guarani:

[...] Sobre o tekoá pyaú (lugar da nova morada), ressignificando ou guaranizando uma terra que é diferente daquela de onde saíram. A escrita procura desenvolver uma compreensão sobre os arranjos atuais e sua dinamicidade. O cotidiano da comunidade e os caminhos engendrados pelos quais os Mbya de Nova Jacundá, se enveredam, considerando que os espaços de coleta de fruta, caça e pesca, estão fora do espaço que possuem.

Nesse sentido, mais adiante veremos que a educação escolar, por meio da escola indígena, tem contribuído decisivamente para o fortalecimento cultural da Tekoá Pyau.

5.5 A *OPY*: A CASA CERIMONIAL

A *opy*, em Jacundá, é resultado do empenho de lideranças da aldeia preocupadas com a revitalização de suas tradições culturais Guarani. Em 2004, depois das viagens de intercâmbio cultural a aldeias Mbya de São Paulo, construíram essa casa de reza. Localizada no centro da aldeia, também é um espaço central para análise da etnicidade Guarani no Norte. Na *opy*, converge uma série de outros produtos ou artefatos culturais: o coral, as vestimentas típicas de seus integrantes, os grafismos pintados no corpo, os instrumentos musicais étnicos, o uso da língua Guarani e o místico.

Na aldeia, a *opy* foi o principal recinto que meus interlocutores me apresentaram como espaço de sua “cultura”. Sempre com a porta fechada, não é permitida a entrada de qualquer pessoa, no entanto, a construção de barro, com telhado de palha, sempre é apontada para algum visitante que queira saber algo sobre a “cultura” indígena ou Guarani. Nessas situações, apontam e dizem: “Esta é a *opy*, nossa casa de reza!”. De antemão, como que explicando que diz respeito à religião.

Ainda que a comunidade utilize a tradução “casa de reza” para se referir à *opy* (e para deixar mais claro aos *jurua*), não se trata de rezar, conforme comenta Machado (2015). Nos rituais, são entoados agradecimentos, orações e súplicas cantados, mas não rezas no sentido cristão. Talvez, parece-me que essa tradução tem relação com missionários da Igreja Católica.

Na noite da nossa chegada (meus interlocutores de Xambioá e eu) em Jacundá, fomos recepcionados pelos anfitriões na casa cerimonial. Na ocasião, todos tiveram que adentrar descalços, com os pés em contato direto com a terra do chão batido e levemente molhado para que não levantasse poeira. Durante a abertura do evento cultural deste ano, a situação

mencionada (em que Ivan e Edvan foram tomados pela emoção, tendo que interromper suas falas) é um retrato de como a *opy* envolve sensibilidade, dons, sonhos, silêncios, meditação, olhos fechados e pés descalços no chão. Assim, compartilham oralmente uma multiplicidade de experiências, configurando-se uma convivência de intercâmbio de histórias, saberes e afetos.

Como Edvan é casado com uma *jurua*, com quem tem quatro filhos, por muito tempo vivera na cidade, em razão de seus estudos e trabalho, conforme relatei anteriormente. Na *opy*, proferiu uma fala bastante emocionada. Disse que sua esposa e seus filhos (criados fora daquele ambiente) talvez não compreendessem a importância daquele momento, mas que estar ali, para ele, significava uma forte conexão com seus antepassados e familiares em Jacundá, responsáveis pela conquista daquela terra e por construir a *opy*.

Na ocasião anterior, Maria Regina havia realizado uma fala em sua língua, que depois fora sintetizada em português pelo cacique. Ela relatou as histórias das caminhadas dos mais velhos, que viveram em diversas localidades até que, em 1996, puderam se reencontrar em uma terra exclusiva para os da sua *linguagem*. Os sentimentos de meus interlocutores destacam a importância do encontro em Jacundá depois de tantas caminhadas, trabalho e apego a um pertencimento comum, no entanto, também unidos em redes de parentesco e reciprocidade com outros.

Figura 16: Na *opy*, fala de Edvan Guarany (em pé, de camiseta azul), na noite do primeiro dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena *Karai Guaxu*”, dia 21 de junho de 2019



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2019).

Figura 17: Na *opy*, fala de Maria Regina Guarani (professora indígena), na noite do primeiro dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena *Karaí Guaxu*”, dia 21 de junho de 2019



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2019).

Em seu artigo “De encontros nos Corpos Guarani”, a antropóloga Valéria Macedo (2013) aborda o tema dos bons encontros que os Mbya experimentam na *opy* como práticas culturais que buscam fortalecer a conexão entre palavra e corpo do sujeito, isto é, como uma possível comunicação com *Nhanderu Ete*. A autora comenta que esses encontros podem provocar afeições entre seus participantes, no sentido de criar um maior ânimo nas pessoas.

Para além do uso em apresentações culturais, a casa cerimonial – *opy* – é utilizada cotidianamente pela comunidade como lugar de meditação, cantos e danças. Eventualmente, é utilizada para velar falecidos não evangélicos e que, portanto, não podem ser velados na Igreja Assembleia de Deus¹⁴² da aldeia. Em 2014, Albino foi velado na *opy* e, em 2015, a senhora Benedita. Nesse sentido, trata-se de um espaço em que a espiritualidade é vinculada de modo mais explícito.

No dia 23 de agosto de 2018, a *opy* foi o espaço utilizado para a gravação de cantos Mbya para um álbum musical que, juntamente com um livro ilustrado, compõe o trabalho “Mbya Kuery Jogueroguata Yvy Ju Py: a caminhada do povo Guarani Mbya para a Terra Sem

¹⁴² Foi instalada em 2014, depois da *opy*, quando Leonardo (sua família e outras pessoas da aldeia já eram evangélicas) tornou-se cacique, substituindo João Werá.

Males”¹⁴³, de 2019, de autoria de Para’i Lopes Guarani e Véronique Isabelle, com colaboração de Almiros Martins Machado e jovens da aldeia. Esse álbum musical virtual, o livro ilustrado e a cartilha escolar foram realizados no âmbito do programa “Ponto de Cultura”¹⁴⁴. Isabelle é artista e antropóloga canadense, conhecida de Almiros Machado, ambos estudaram doutorado em antropologia na UFPA, em Belém.

Para’i Lopes Guarani, 15 anos, é a segunda filha de Leonardo com Maria Divina Guarani. É engajada no coral da aldeia e, assim como os outros jovens, bastante receptiva com relação aos pesquisadores visitantes. A antropóloga visual Véronique Isabelle serviu de sua câmera fotográfica artesanal para estabelecer e aprofundar relações com os jovens, fazendo com que registrassem livremente o cotidiano. Nesse sentido, a jovem Para’i, em convívio com Isabelle, protagonizou a maioria das fotos e desenhos expostos no livro, que é bastante elaborado visualmente. As fotografias mostram a *opy*, bem como as paisagens da aldeia e seus moradores, do ponto de vista das crianças.

Na aldeia em Jacundá, pode-se perceber aspectos da religião Guarani e da religião pentecostal. Para a maioria das pessoas, é possível conciliar as duas crenças, ou seja, não são percebidas como excludentes. Em relação à espiritualidade Guarani, primeiramente construíram a *opy*, no centro da aldeia, onde cultivam os ensinamentos de Nanhaderu¹⁴⁵, praticam cantos e têm um coral em Guarani, composto por jovens. Acompanham os cantos os seguintes instrumentos musicais: o *takuapu*¹⁴⁶, o *mbaraka mirim*, o *mbaraka* e *rave*¹⁴⁷. Depois, a partir de 2012, criaram um ponto de pregação em um pequeno salão de madeira improvisado, a *igrejinha*. Em seguida, construíram um edifício para a Igreja Assembleia de Deus na aldeia.

De acordo com o professor Edimar, inicialmente, aqueles que não são evangélicos, diziam que essa religião prejudicaria a cultura indígena. Edimar refuta essa visão, dizendo que o indígena pode praticar sua cultura, mas também ir à igreja, que isso não afeta a cultura Guarani. Para ele, não se trata de escolher uma ou outra, as duas religiões podem se complementar.

¹⁴³ O álbum musical, lançado antes do livro que o acompanha, está disponível integralmente no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=bkz4G5xEBdI>. Último acesso em: 21 set. 2019.

¹⁴⁴ Convênio n. 246/2009 (Ministério da Cultura).

¹⁴⁵ De modo genérico, Nhanderu refere-se a Deus, também utilizado para designar todas as divindades.

¹⁴⁶ Bastão de ritmos, instrumento musical idiofone feito de taquaras.

¹⁴⁷ Violino.

Ao final desta seção, espero ter mostrado que a *opy* da *Tekoá Pyaú* não é apenas um espaço religioso. No contexto desta pesquisa, a *opy* configura-se, principalmente, como um espaço político e de sociabilidade, onde os membros da aldeia se reúnem para recordar suas histórias de luta. Na aldeia, certamente é o lugar que mais expressa o empenho do grupo em reconstituir suas tradições culturais.

5.6 A ESCOLA INDÍGENA *KARAI GUAXU*

O nome da escola *Karai*¹⁴⁸ *Guaxu* é uma homenagem ao primeiro cacique da aldeia, nome em Guarani de Raimundo Ferraz, grande guerreiro que tomou frente na luta pela escola, que começou a funcionar em 1997, em uma estrutura provisória de madeira, com uma turma multisseriada de educação infantil e os primeiros anos do ensino fundamental. O prédio de alvenaria da escola foi construído apenas em 2003, pelo “Programa Raízes”¹⁴⁹. Desde o começo, a escola conta com dois professores da aldeia (o casal Edmar Guarani e Maria Regina Guarani), que fizeram formação técnica de nível médio em magistério indígena. Atualmente, Edimar cursa graduação em educação do campo na UNIFESSPA.

O Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola foi concluído em 2017, depois de cinco anos de trabalho conjunto entre professores, autoridades Guarani da aldeia em Nova Jacundá, Setor de Educação da Funai, Departamento de Educação do Campo da Secretaria Municipal de Educação de Jacundá e assessoria linguística e pedagógica da professora Maria Cristina Macedo Alencar¹⁵⁰ (da Faculdade de Educação do Campo da UNIFESSPA). Esse documento é importante nesta pesquisa, pois expressa diretamente o tema da autonomia Guarani no Norte do Brasil.

¹⁴⁸ Entre os Mbya, *Karai* são aqueles considerados grandes e importantes xamãs. Diferentemente, entre os Guarani-Chiriguano, os xamãs que encabeçaram seus movimentos messiânicos, durante os séculos XVIII e XIX, eram denominados de *Tumpa* (sagrado) – a exemplo do herói Apiaguaiki Tumpa entre meus interlocutores bolivianos – e nunca *karai* (COMBÈS, 2005; PIFARRÉ, 2015). E, por sua vez, *karai*, entre meus interlocutores na Bolívia, designam os não indígenas, o *branco*.

¹⁴⁹ Criado em 2000, pelo governo do Pará, por meio do Decreto Estadual n. 4.054, de 11 de maio, esse programa tem o propósito de garantir ações de desenvolvimento das comunidades quilombolas e dos povos indígenas do estado.

¹⁵⁰ Maria Cristina Macedo Alencar defendeu a tese de doutorado “‘Eu acho que os índios não querem mais falar na linguagem por causa do preconceito, não é, professora!’ Desafios na educação escolar intercultural bilíngue entre os Aikewara & Guarani-Mbya no Sudeste do Pará”, em 2018, orientada pelo Prof. Dr. Gilvan Müller de Oliveira, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC. Em sua pesquisa, Alencar (2018) trabalhou com o uso da língua indígena e a Educação Intercultural Bilíngue, na escola da aldeia em Jacundá.

Resultado de muitos encontros e discussões em torno de especificidades e objetivos da escola na aldeia, o documento propõe uma educação escolar bilíngue, comunitária e intercultural, reconhecendo a autonomia indígena. Existem leis¹⁵¹ que garantem especificidade da educação escolar indígena e autonomia na definição das formas de organização da escola, do currículo, do calendário e da forma de funcionamento.

O currículo da escola está organizado em eixos temáticos que privilegiam uma formação sobre a cultura e a língua Guarani. Além de conteúdos centrais de ciências da natureza, língua portuguesa, matemática, história e geografia, existe grande preocupação e discussão em torno da cultura e língua Guarani, o que é abordado transversalmente por meio de três pontos temáticos: *Guarani Nhandereko* – Nosso modo de vida/o modo de ser ou estar Guarani; *Juruá reko* – o modo de ser ou estar dos não indígenas; e o futuro na *Tekoá Pyaú*¹⁵².

Apesar da proposta de ensino intercultural e bilíngue expressa no PPP, um grande avanço na educação escolar indígena do grupo, essas perspectivas, na prática, apresentam dificuldades de serem efetivadas plenamente. O ensino da língua é restrito a dois professores indígenas, com limitações em alguns aspectos, sobretudo, carentes de condições para efetivação dessas abordagens. Ainda que exista um material didático confeccionado na língua Guarani-Mbya, limita-se a uma cartilha com 19 pequenas histórias¹⁵³, a partir de seus mitos.

No entanto, como apontou Alencar (2018, p. 89), a língua Guarani-Mbya nessa aldeia precisa de “políticas voltadas para a formação de escritores e pesquisadores indígenas, os quais possam elaborar materiais didáticos de diferentes áreas do conhecimento e nos mais diversos gêneros discursivos”. É necessário também que a escola disponha de acesso à internet¹⁵⁴ e a melhores computadores, para que as pessoas possam se comunicar mais facilmente com

¹⁵¹ Por exemplo, a Resolução n. 05/2012 do Conselho Nacional de Educação (CNE) definiu as diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar indígena na educação básica, a ser ofertada em instituições próprias, pautando-se nos seguintes aspectos: igualdade social, diferença, especificidade, bilinguismo e interculturalidade. Esse documento estabelece, no âmbito da educação básica, a estrutura e o funcionamento das escolas indígenas, reconhecendo a autonomia dessas instituições e fixando as diretrizes curriculares do ensino intercultural e bilíngue, visando à valorização plena das culturas dos povos indígenas e à afirmação e manutenção de sua diversidade étnica. Além disso, a própria Constituição Federal de 1988 reconhece o direito dos indígenas em relação a suas tradições e costumes. Em seu art. 210, por exemplo, garante o uso de suas línguas maternas e de processos próprios de aprendizagem.

¹⁵² Em Guarani, *Tekoá Pyaú* significa “Morada Nova”, e é o nome atribuído à aldeia em Nova Jacundá, nesse idioma.

¹⁵³ Como, por exemplo: “Nossas músicas”, “Nossa antiga moradia”, “Nossos rituais” e “A dança e o canto”.

¹⁵⁴ Quando estive na aldeia, em 2019, apenas duas casas tinham acesso à internet, por meio de sinal a rádio contratado e pago mensalmente à empresa fornecedora do serviço.

parentes, desenvolver projetos em conjunto com outras comunidades Guarani, exercitar a língua e aprender mais sobre a tradição cultural.

Ainda que a comunidade tenha esses desafios, a escola – além da *opy* – é um dos espaços mais importantes no atual processo de revitalização da língua e cultura tradicional. Atualmente, a maioria dos jovens da aldeia que sabe ler e escrever em Guarani-Mbya (mesmo com restrições) aprendeu na escola, no empenho disciplinar da educação escolar, e não somente no âmbito doméstico, onde, geralmente, fala português. Várias são as motivações para aprender o Guarani. Nesse sentido, conversei com Amanda Rodrigues Guarany, 12 anos, aluna da escola, que comentou sobre a vontade de aprender a ler mais em Guarani para entender melhor os cantos escritos e outros materiais, como a cartilha escolar com histórias da comunidade e publicações disponíveis na internet no idioma indígena, por exemplo. Convém explicitar que a escola indígena é central na promoção dos encontros culturais, ainda que estes sejam de responsabilidade de toda a comunidade.

Figura 18: Participantes do “II Encontro Cultural da Escola Indígena *Karái Guaxu*”, em 2018, na entrada do espaço central da aldeia, onde acontece o evento



Fonte: <https://unifesspa.edu.br/> (2019).

Figura 19: “II Encontro Cultural da Escola Indígena *Karáí Guaxu*”, em 2018, quando seu tema foi “Revitalização da Cultura Guarani”



Fonte: <https://unifesspa.edu.br/> (2019).

Os dois protagonistas da produção cultural em torno da escola, bem como de toda a aldeia, juntamente com o cacique e sua esposa, são o casal de professores Guarani: Maria Regina Guarani e Edimar Guarani, já citados anteriormente. Em seus empenhos individuais, são agentes fundamentais no contexto do evento anual de revitalização da cultura Guarani no Norte do país. Todos os preparativos dos encontros são realizados no âmbito das atividades escolares, inclusive, com a participação ativa dos demais professores da escola indígena (*jurua* que vivem na cidade de Jacundá, mas que passam períodos na aldeia para ministrar certas disciplinas)¹⁵⁵. Edimar é responsável pelo coral, ensina os jovens da comunidade a cantar na língua e tocar instrumentos musicais tradicionais, como o chocalho, o violão e o violino – respectivamente, *mbaraka mirim*, *mbaraka* e *rave*. Além disso, ele é pioneiro na aldeia em preparar tinta com jenipapo, realizar e ensinar grafismos em pinturas corporais.

¹⁵⁵ Em relação aos projetos da comunidade, estão incentivando os jovens a cursarem o magistério superior em educação do campo na UNIFESSPA. Assim, em um futuro próximo, existirão mais professores indígenas na aldeia que possam atuar na escola e, portanto, não haverá mais necessidade de contratar professores *jurua* da cidade. É o caso de Taíza, que vive na *Tekoá Pyaú*. Ela concluiu o ensino médio em Jacundá (na aldeia não tem essa etapa da educação básica) e, atualmente, está cursando graduação em licenciatura em educação do campo nessa universidade.

Nossa viagem a Jacundá, enquanto atividade colaborativa, está possibilitando o aprofundamento de uma articulação que envolve: a escola indígena de Jacundá, eu (por meio do IFTO), os meus interlocutores em Xambioá e a Faculdade de Educação do Campo da UNIFEESPA, por meio da professora Maria Cristina Alencar. Como primeira atividade, desenvolveremos o projeto de produção de “vídeo-cartas”¹⁵⁶, no idioma Guarani, apresentando a *Tekoá Pyaú* para os parentes do Tocantins, Sul e Sudeste. Em articulação com a professora Maria Cristina Alencar, como desdobramento da nossa viagem, fomentaremos questões para que os jovens, mobilizados em torno de sua língua indígena, possam escrever e gravar vídeos relatando como é sua aldeia, história e cultura. Em parceria, cuidaremos das condições necessárias em Jacundá e Xambioá para viabilização do projeto e sua vinculação aos encontros culturais.

5.7 O ENCONTRO CULTURAL GUARANI DA ESCOLA INDÍGENA DA *TEKOÁ PYAÚ*

Abuela Taruy dice que todos somos artistas de nuestra vida, yaikatu yaiko yaveko ikavita yaiko jare iporätavi tëta oyekuaa. Depende de nosotros vivir bien y que nuestra comunidad sea hermosa. Y esta necesidad de “vivir bien” nos hace crear todo lo que precisamos (ORTIZ, 2014b, p. 29)

O “III Encontro Cultural da Escola *Karai Guaxu*” ocorreu nos dias 21 e 22 de junho de 2019. No primeiro dia, aconteceu a recepção de parentes de outras terras indígenas, o que incluía, principalmente, nosso grupo de Xambioá – que foi em maior quantidade de parentes, havia muita expectativa para o encontro, sendo que alguns não se encontravam há mais de cinco anos. O segundo dia, um sábado, foi reservado para a realização de inúmeras apresentações culturais de anfitriões e convidados (na ocasião, havia cerca de 750 convidados, entre indígenas e não indígenas). A maioria dos convidados eram estudantes de outras escolas do campo em Jacundá. Sua participação foi garantida através da articulação do Departamento de Educação do Campo da Secretaria Municipal de Educação de Jacundá, que transporta estudantes das escolas do campo da região. Assim, inúmeras comitivas passaram o dia na aldeia, chegando pela manhã, compartilhando o almoço e permanecendo até o fim do dia.

Na aldeia em Xambioá, em janeiro de 2019, quando propus que viajássemos para participar do encontro Guarani em Jacundá, meus interlocutores (pensando que teriam que realizar alguma apresentação cultural) explicaram que os Guarani em Xambioá “não têm nenhuma dança ou música para apresentar”, que poderiam ir apenas como convidados, sem ter

¹⁵⁶ Essa proposta está elencada no PPP da escola.

que realizar nenhuma apresentação. Sem dúvida, quando lancei a ideia, não havia imaginado que eles deveriam propor alguma atividade na programação. Como é um evento da aldeia de Jacundá, minha intenção foi apenas ajudar a promover o encontro. Por diversas vezes, Ivan e Ivani me lembravam de que eles iriam apenas como convidados, que eles não têm apresentação cultural.

Em junho, durante o encontro, compreendi a preocupação de meus interlocutores de Xambioá. No segundo dia do evento, cada uma das escolas do campo e das aldeias convidadas realizaram apresentações (teatro, dança, música, artes visuais), em torno de 15 minutos cada, preparadas especialmente para a ocasião. Geralmente, outras aldeias indígenas representam algum ritual de suas culturais tradicionais, enquanto as escolas do campo apresentam: danças populares no Pará (como carimbó, marambiré, siriá), peças de teatro, dupla de cantores (ou solo) com músicas de artistas conhecidos etc. Além das apresentações, havia diversas barracas com artesanatos para venda, livros, fotografias e desenhos da aldeia. Os Guarani de Xambioá não participaram de nenhuma apresentação. Onde vivem, não têm coral nem *opy*.

Na manhã desse dia, antes das diversas apresentações culturais, realizaram uma abertura no pátio central coberto. Com microfones e caixas de som, os responsáveis pelo evento e as lideranças indígenas de outros povos fizeram uma breve fala cada. De modo geral, comentaram sobre a importância do evento como forma de preservar a cultura indígena.

Figura 20: Abertura do segundo dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena *Karáí Guaxu*”, no dia 22 de junho de 2019



Legenda (da direita para esquerda): Genilson Santos (Coordenador do Departamento de Educação do Campo da Secretaria Municipal de Educação de Jacundá), Edimar Guarany (professor indígena na aldeia), Leonardo Guarany (cacique da aldeia de Jacundá), Kátia Gavião (cacique Gavião), Kupe Valdenilson (filho de Kátia, também é liderança indígena), Kwarahý Tembé Tenetehara (ou Miguel, liderança Tembé em Belém) e Kurahá Karajá (professor Karajá Xambioá). Ao fundo, faixa do evento com seu tema.

Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2019).

Figura 21: Apresentação de dança Guarani no centro da aldeia, do lado da *opy*, na tarde do segundo dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena *Karaí Guaxu*”, no dia 22 de junho de 2019



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2019).

A produção em torno da tradição cultural Guarani expressa nos encontros culturais é diversificada – artesanatos, vestimentas próprias para apresentação do coral, cantos, danças, livros, cartilhas. Nos termos de Barth (1987), podemos dizer que esses são os símbolos concretos que tornam visível a cultura indígena Guarani para os outros. No entanto, evidentemente, não se trata de um fenômeno apenas visual, pelo contrário. Para os protagonistas envolvidos, o evento, enquanto performance que se expressa no ritual, permite experimentar sensações e afetos.

Com a instalação de um “Ponto de Cultura”¹⁵⁷ Guarani em Jacundá, realizada pela Associação Indígena Jaepya Radu Kariwassu¹⁵⁸, houve financiamento e apoio a projetos culturais de revitalização da cultura Guarani na aldeia de Nova Jacundá. As condições materiais proporcionadas pelo Ministério da Cultura, somadas ao trabalho, sobretudo, dos intelectuais Guarani e indigenistas envolvidos, resultaram em pelo menos três obras muito significativas para a comunidade: a cartilha escolar bilíngue “Nhanderu ojekuaa nhanenhe’ë rupi nhandeayvu py Guarani” e o livro físico¹⁵⁹ e o álbum musical ambos intitulados “Mbya Kuery Jogueroguata

¹⁵⁷ “Pontos de Cultura” são projetos apoiados e financiados pelo Ministério da Cultura (MEC) e implementados por instituições estatais ou ONGs. Eles promovem ações de impacto sociocultural em comunidades específicas. Na aldeia em Nova Jacundá, os pontos estão instalados na escola, no centro da aldeia, na casa de reza etc.

¹⁵⁸ O “Ponto de Cultura” Guarani da aldeia de Nova Jacundá consta da “Política Nacional de Cultura Viva”, disponível no *site* do MEC: <http://culturaviva.gov.br/agente/47699/>.

¹⁵⁹ Tiragem de 300 exemplares.

Yvy Ju Py: a caminhada do povo Guarani Mbya para a Terra Sem Males” (2019). Essas obras passaram a constituir o acervo “cultural” local dos Mbya em Jacundá, ao qual eles recorrem quando necessitam mostrar símbolos concretos de sua história e cultura.

A cartilha escolar bilíngue citada anteriormente (título em português: “A presença de Deus na história e na vida do povo guarani Mbya”) foi lançada em grande evento, em 2012, na aldeia em Jacundá. A produção e a impressão desse produto foram possíveis por meio de parceria com o projeto “Ponto de Cultura”. A elaboração da cartilha contou com a colaboração do antropólogo Guarani Almiros Machado, da antropóloga Amanda Marqui (cuja dissertação de mestrado defendida na UFSCar abordou o tema da escola) e de representantes da Assembleia de Deus e do Cimi. A cartilha não é de uso apenas na escola, exemplares do acervo são expostos em barracas durante os eventos culturais, podendo ser lida sob o olhar dos Guarani e dos *jurua*.

No evento de lançamento da cartilha, ocorrido nos dias 29 e 30 de junho de 2012, estavam presentes representantes do governo estadual, da prefeitura de Jacundá, da igreja evangélica e do Cimi, além de vereadores. Essa data é significativa para a aldeia, pois trata-se de seu aniversário de fundação. Em 2012, além dos 16 anos de conquista da terra, também celebraram a entrega do conjunto de casas de alvenaria feitas pelo programa de habitação do Estado do Pará, conforme relatei anteriormente. Coincidentemente, ainda é a data de aniversário de João Werá, o segundo cacique, aquele que realizou viagens de “vivência cultural” nas aldeias do Sudeste e pioneiro (com seu pai Raimundo) no movimento de revitalização cultural da *Tekoá Pyaú*.

O trabalho do álbum musical e do livro é produto de colaboração realizada entre 2011 e 2018. O livro reúne fotos, cantos e relata a longa caminhada feita pelo grupo atravessando o país. O grupo saiu do Paraguai até Nova Jacundá, no Sul do Estado do Pará, onde vive atualmente. Em outubro de 2018, o livro foi material da exposição “Atravessamentos: fotoativa ontem e hoje”¹⁶⁰, realizada pelo SESC Sorocaba, em São Paulo. De certa, forma, esse trabalho foi possível através dos dois primeiros (cartilha escolar e livro religioso), até então as únicas referências escritas de cantos e histórias Mbya em Jacundá. Nesse sentido, esse material serviu de pontapé inicial para que a produção de Véronique Isabelle e Para’i Lopes Guarani expressassem mais diretamente a realidade da aldeia.

¹⁶⁰ Para mais informações sobre o evento: <http://fotoativa.org.br/mostra-atravesamentos-2018>. Último acesso em: 22 set. 2019.

No mesmo sentido, o cacique Leonardo Lopes Guarani escreveu o prefácio do livro, no qual atuou como produtor cultural:

A importância desse livro é para que nossos filhos e netos, se lembram da longa caminhada do nosso povo, para que todos saibam que no Sul do estado do Pará, existe um povo Guarani mbyá que ainda preserva a sua cultura, que canta, dança e mantém a linguagem. (GUARANI; ISABELLE, 2019, p. 1)

Além de apresentar sua “cultura” aos *jurua*, utilizando a ideia ocidental de cultura, os intelectuais Guarani também se apropriaram das tecnologias não indígenas – produção de livros, álbuns musicais, curtas-metragens¹⁶¹ – para reconstituir e mostrar sua “cultura”. Essas produções são importantes, pois permitem que as pessoas possam carregar fisicamente a “cultura” para outros lugares de divulgação. Nesse sentido, eu e meus interlocutores de Xambioá voltamos de viagem com a “cultura” Guarani na bagagem. Dessa forma, ela pode ser mostrada na prefeitura, nas escolas, em ONGs, nas instituições apoiadoras e em outras aldeias, como ocorreu conosco assim que chegamos de volta a Tocantins. Em Xambioá, mostramos o livro de Para’i que havia sido lançado fisicamente na terceira edição do encontro cultural.

Como o próprio nome evidencia (“Encontro Cultural da Escola Indígena *Karai Guaxu*”), trata-se de um evento sobre a dimensão da “cultura”. Em campo, notei que, quando meus interlocutores se referem ao encontro, geralmente utilizam três verbos para defini-lo: é um evento para *apresentar*, *mostrar* e *praticar* a “cultura”. Em sua tese de doutorado, Rafael Fernandes Mendes Júnior (2016) comenta dois tipos de rituais na aldeia em Jacundá: os “rituais antigos” e os “novos rituais”. Os primeiros são aqueles que expressam a ideia de cultura antropológica (sem aspas), ligados aos Guarani antigos: por exemplo, uso de cachimbo, rituais fúnebres e de nomeação. Já os novos rituais, como festa de debutante, aniversário, batismo, casamento civil, por exemplo, passaram a compor as novas práticas do grupo, juntamente com um tipo particular de evento ritual: encontro ou festa cultural. Por sua vez, dentro dos “novos rituais”, são eventos que têm o objetivo de mostrar a cultura Guarani para *jurua* ou outros indígenas. Assim, a cultura, como recurso entre os Guarani, só se torna perceptível nos contextos de relações interétnicas e na interação com *jurua*, outras etnias indígenas e camponeses da região.

¹⁶¹ Na primeira noite do evento cultural, depois do momento na *opy*, apresentaram no pátio do centro da aldeia dois curtas-metragens produzidos pelo cacique Leonardo, Para’í, Edimar e outros membros da comunidade.

Assim, atualmente, outros eventos ou festas na aldeia, que não são denominados de “culturais”, não têm objetivo de explicitar a indianidade, a cultura Guarani. Nesse sentido, realizam festas de aniversários, encontros na igreja, comemorações do dia das mães, eventos em que não têm a preocupação de organizar recursos do acervo cultural da comunidade, falar na *linguagem*, convidar instituições para mostrar quem são etc.

Durante o evento cultural, o envolvimento com as dimensões do sagrado torna-se mais evidente entre aqueles que mais se engajam na organização do encontro e aqueles mais velhos, que, historicamente, estiveram envolvidos na luta pela terra. Aqueles que não participam diretamente com o público do evento se envolvem nas atividades dos bastidores que possibilitam gerir toda a estrutura.

Nos dois dias de evento, são servidos café da manhã, almoço, jantar e lanches. Além dos momentos que evocam a espiritualidade, a alimentação e a hospedagem coletiva garantem constante comunhão entre o grupo, promovendo mais sensibilidade, intimidade e aproximação entre os participantes. A alimentação dos não Guarani¹⁶², em especial a dos estudantes das outras escolas do campo, ocorre em lugar à parte, sob responsabilidade das professoras que acompanham as turmas.

Nesse sentido, o evento, entendido enquanto performance do ritual, nos termos de Barth (1987), é essencial para mostrar a proximidade entre as pessoas e como as dimensões espirituais tradicionais dos Guarani se manifestam. Todo o evento é permeado por símbolos concretos que permitem a comunicação. No entanto, a experiência espiritual Guarani não é vivenciada por todos. Apenas algumas pessoas notam uma espécie de impulso energético por meio da linguagem, o que não envolve, no caso de meus interlocutores, nenhum xamã ou orientador espiritual tradicional, mas lideranças que, ao narrar em Guarani a história de seu povo, suas caminhadas e lutas, conectam seus valores morais às tradições de seu povo.

Aqueles que conduzem as reflexões e os ensinamentos de Nãnderu durante o ritual *opy* configuram-se como “mediadores cósmicos” (BARTH, 1987), isto é, são responsáveis pelo conhecimento espiritual Guarani, que se expressa, principalmente, nessa língua. No entanto, não há uma “tradução” para o português do que é dito durante a performance. Além disso, os

¹⁶² A realização dos encontros culturais é comunitária, pois não há recursos. Contam apenas com doação de amigos, vizinhos e familiares para organizar a alimentação dos parentes que vêm de longe.

aspectos relativos às crenças não são pormenorizados, não sendo apresentados ao público mais amplo¹⁶³.

Adquirir esse conhecimento exige relação com o tempo, ou seja, com a experiência da pessoa no estudo mediúnico. Além disso, a existência do segredo no conhecimento sobre o ritual, como algo que não é acessível a todos, manifesta certos limites de compartilhamento de tais informações (BARTH, 1987). Ainda, a experiência do ritual possibilita reflexão sobre nossa vida, consciência de pertencimento dos participantes e possibilidade de transmissão da performance para outras gerações.

Dessa forma, o momento na *opy* é potencial de formação de lideranças juvenis em busca de um roteiro de aprendizagem, além de qualquer outro participante que possa fazer do ritual um momento de reflexão sobre a existência. Assim, a experiência é significativa, pois, além de proporcionar um espaço de intensificação do que é usual, colabora na construção de variações culturais para tradições e cosmologias que não estão isentas de mudanças e adaptações locais (BARTH, 1987).

Em sua abordagem sobre a linguagem como expressão performativa dos rituais, o antropólogo Stanley Jeyaraja Tambiah (1985) recupera a teoria dos atos de discurso, de John Austin, filósofo da linguagem britânico, para analisar as palavras como atos. Pode-se dizer que as ações acontecem por meio da própria enunciação de palavra. Nesse sentido, Tambiah (1985) entende que o discurso se torna um ato performativo e que sua expressão constitui sua realização. Assim, na performance do ritual, os indivíduos podem empregar os mesmos discursos e palavras que utilizam no cotidiano, o que difere é a forma como são apresentados, isto é, a ênfase, a repetição, a emoção, ou melhor dizendo: a performance do ritual. Com isso, nota-se que os rituais não são situações tão extraordinárias assim, apenas dramatizam um discurso que já é comum em outras circunstâncias, ou mesmo no dia a dia.

O ponto de vista de Tambiah (1985) sobre rituais é bastante adequado para a análise do encontro cultural em Jacundá entre os Guarani. As dimensões do uso da língua, a palavra falada e as caminhadas são proeminentes quando se trata da etnicidade Guarani. Em um sentido amplo, tudo isso pode ser compreendido na perspectiva do ritual. Apesar do amplo horizonte analítico

¹⁶³ O momento na *opy*, em Jacundá, na noite do primeiro dia do encontro cultural, foi restrito a moradores da aldeia, familiares e conhecidos indigenistas, o que incluía a comitiva de parentes Guarani de Xambioá (organizada por mim com apoio do IFTO), indigenistas do Cimi e outros pesquisadores de instituições federais de ensino (UNIFESSPA, IFPA – Marabá e IFTO – Palmas). Ninguém da Funai, do CTI ou da prefeitura de Jacundá (com exceção de duas professoras *jurua* da aldeia) estava presente nessa circunstância.

dessa abordagem, limito-me a pensar os rituais em Jacundá no âmbito da terceira edição do encontro cultural. Nessa ocasião, o momento na *opy* (que venho tratando neste Capítulo) é repleto de falas, relações e atos organizados de forma padronizada e sequencial, com intuito de comunicar seus símbolos.

A abertura do encontro na casa cerimonial configurou uma performance ritual caracterizada pela repetição de informações, seriedade com que tratavam os assuntos e emoções e convenção dos atos: primeiras palavras em Guarani (às vezes, seguidas de tradução), meninas cantando, homens dançando, lideranças e pessoas mais velhas falando de suas lembranças e sentimentos. Essas práticas são ordinárias na aldeia¹⁶⁴, no entanto, durante o ritual, mostram-se mais intensas, com uma magia própria do momento. Nesse sentido, Ivan contou que, mesmo pisando pela primeira vez em uma *opy*, sentiu uma intensa energia, o que, para ele, dizia respeito à sua ancestralidade, a uma relação espiritual com seus antepassados.

Existe toda uma organização empreendida pelos moradores da aldeia, em condição de intelectuais de sua cultura, a fim de proporcionar um bom momento para todos os participantes do encontro, padronizado a cada ano e para cada público¹⁶⁵. Em outras palavras, mesmo que os atos e as palavras empregadas sejam usuais em outros contextos, durante o ritual, existe um empenho para vivenciar coletivamente os sentimentos e uma certeza de que aquela situação é bem diferente e especial em relação aos eventos cotidianos. Como eu mencionei anteriormente, por parte de meus interlocutores, havia expectativa muito grande em relação ao evento. Inclusive, chegaram a sonhar com a viagem e o encontro com parentes.

A título de conclusão desta seção, resalto a importância da articulação Mbya com colaboradores-chaves no processo de revitalização cultural Guarani no Norte. Nesse sentido, destaco a atuação do Departamento de Educação do Campo da prefeitura de Jacundá, o que viabilizou a participação de quase 500 estudantes do campo e da cidade por meio do transporte em ônibus do programa “Caminho da Escola”¹⁶⁶. Assim, o encontro Guarani configura-se como um evento cultural e educativo (em sentido escolar) sobre os povos indígenas. Para o movimento étnico de meus interlocutores, o protagonismo do público não indígena revela um

¹⁶⁴ Nesse sentido, estudos etnográficos sobre as caminhadas Guarani poderiam nos confirmar que estas, enquanto rituais, são apresentadas por meio das práticas utilizadas usualmente. Assim, não necessariamente os Guarani não se deslocam a pé, cantando e tocando seu maracá.

¹⁶⁵ Ainda que o evento tenha uma dimensão familiar, trata-se de um encontro público, e seus responsáveis ficam alegres com a presença de pessoas externas, pois estas podem prestigiar a apresentação de sua cultura.

¹⁶⁶ O programa “Caminho da Escola” é uma política pública situada no âmbito do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) do Ministério da Educação.

evento em seu sentido mais autêntico. Tão importante quanto o debate proporcionado, o papel do público espectador, a organização produtora e os recursos daquela circunstância são todos essenciais para a realização de todo o encontro, não apenas nos dois dias de evento.

5.8 O CORAL, O ARTESANATO, A DANÇA E A PINTURA CORPORAL

La música alimenta el Pia, o el espíritu, porque nos llega al corazón, nos alegra, o entristece (ORTIZ, 2014b, p. 15).

De acordo com Egon Schaden (1963, 1974), na cultura dos Guarani antigos as artes se restringem quase que exclusivamente a cantos e danças, os dois intimamente ligados às práticas espirituais. Para os Mbya, canto e dança são aspectos fundamentais para o contato com as forças do sobrenatural, as almas. Quando utilizada entre alguns Guarani, a plumária mostra-se bastante limitada, empregada apenas em cerimônias. Ao contrário de outros povos indígenas, os Guarani não apresentam um paradigma de ornamentação corporal. No entanto, em Jacundá, vêm atualizando e readequando suas tradições.

Em seu artigo “Dos cantos para o mundo: invisibilidade, figurações da ‘cultura’ e o se fazer ouvir nos corais guarani”, a antropóloga Valéria Macedo (2012, p. 380) comenta “que os corais passaram a ser o carro-chefe, ao lado do artesanato (há muito comercializado), no ingresso dos Guarani no mundo dos eventos e produtos culturais na conjuntura que se seguiu à Constituição de 1988”. Ainda que tenham grande importância em termos de suas relações interétnicas, as músicas e danças (*mborai* e *jeroky*¹⁶⁷) também ocupam lugar central na cosmologia Guarani, pois traduzem o caminhar em sua tradição cultural, sem imposições, pautadas em seu *ñandereko* e na ideia de *Yvy Maraey*. De acordo com Melià (1988), essas manifestações expressam na cultura a discursividade singular desse povo.

A formação do coral para apresentação pública, entre meus interlocutores, é uma ótima oportunidade de conciliar ações (trans)modernas de invisibilidade cultural com a preservação das tradições e língua Guarani. Nesse sentido, o coral de Jacundá realiza apresentações em diferentes localidades (Belém, Marabá, São Paulo e nas cidades de sua região). Em suas apresentações, um conjunto de elementos culturais são expostos, além de cantos, danças e instrumentos musicais tradicionais. Também são ocasiões em que mostram seus grafismos, estampados nos corpos ou nas roupas específicas do coral, uniformizando homens e mulheres.

¹⁶⁷ Sem dúvida, a dança do *xondaro* é a mais praticada. Ainda que não seja estritamente ou apenas uma dança, são movimentos que se assemelham a uma luta corporal.

Em Jacundá, o coral tem um “dono”, geralmente, é a pessoa ou o homem mais velho entre os integrantes, é quem inicia os cânticos. Ao final, sempre agradecem, dizendo: *porã ete! aguyje vete!* (“muito bom! muito obrigado!”). Os cantos tradicionais (com suas letras que tematizam a espiritualidade) não são as únicas músicas entoadas pelo coral. A apresentação do hino nacional brasileiro cantado em Guarani é um importante recurso, principalmente em aberturas de cerimônias públicas que envolvem representantes da prefeitura, de instituições de educação, de ONGs, entre outros, como é o caso do evento cultural. Ainda, o coral também canta, em sua língua indígena, a popular canção estadunidense “Parabéns pra você”, a fim de homenagear algum aniversariante no evento. A jovem universitária Ara’i Guarani é a solista do coral que canta os versos, e o coro entoa o refrão do hino nacional brasileiro na língua Guarani¹⁶⁸.

Figura 22: Coral da aldeia de Jacundá cantando o hino nacional brasileiro em Guarani, durante abertura do segundo dia do encontro cultural de 2019, em frente à escola indígena *Karái Guaxu*



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2019).

¹⁶⁸ O hino nacional brasileiro cantado em Guarani é um recurso utilizado frequentemente em apresentações indígenas (inclusive não Tupi) e outras manifestações. É uma forma de evidenciar o protagonismo indígena no imaginário da sociedade nacional brasileira, sendo utilizado também em eventos que procuram ressaltar um pan-indigenismo brasileiro. Nesse sentido, em diversas edições dos Jogos dos Povos Indígenas, cantou-se o hino nacional do Brasil em Guarani.

A música é um importante recurso na promoção de eventos “culturais”. Durante o terceiro encontro cultural em Jacundá, além do álbum musical, a aparelhagem de som disposta no centro da aldeia reproduzia músicas de artistas conhecidos. Músicas populares da década de 1980 em defesa dos povos indígenas, como “Todo dia era dia de índio”, do compositor brasileiro Jorge Ben Jor, eram ouvidas em diferentes versões, inúmeras vezes ao dia. Caixas de som distribuídas pelo centro da aldeia ambientalizavam o encontro com músicas entre uma apresentação e outra, bem como durante as refeições, imprimindo, assim, um caráter festivo (ou mesmo indisciplinado) a um evento de política cultural que é organizado disciplinarmente e com bastante empenho.

Para além da dimensão da política étnica propriamente dita, a música, entre meus interlocutores no Tocantins, é uma constante. Ivan foi músico profissional por alguns anos, chegou a gravar um disco com uma banda de forró e, também, músicas sertanejas. Tocava em bares e festas nas cidades e pequenas vilas do Tocantins, Pará e região. Contou-me que, quando adolescente, na aldeia em Xambioá, improvisou um violão de madeira com o qual brincava. Certo dia, um agente da Funai, vendo seu interesse pelo instrumento, prometeu um violão a ele na próxima vez que voltasse à cidade. Depois, retornou à aldeia com um violão de plástico, de brinquedo. Ivan seguiu com o sonho de ter um violão em que realmente pudesse tocar suas músicas, até que, já adulto, pôde comprar seu próprio instrumento (usado). Assim, Ivan é conhecido na universidade em que estuda e na quadra¹⁶⁹ de Palmas onde vive como o *índio violeiro*. Eventualmente, está acompanhado de seu violão e acaba fazendo pequenas apresentações como forma de obter recursos na cidade. Sobre a música, em sua dissertação de mestrado sobre os aspectos culturais indígenas em Xambioá, Edvan (irmão de Ivan) escreveu o seguinte, a partir de conversa com seu pai, Abílio:

A música para nós guarani, segundo Abílio Guarani, é a forma de expressão mais usada pelo povo guarani. Nos rituais. Nos momentos de alegria, nos momentos de tristeza, e até mesmo no cotidiano. Segundo Abílio Guarani não canta simplesmente por cantar, canta para entrar em contato com Ñanderu. (SILVA, 2017, p. 47).

O artesanato é outro elemento importante na organização social da cultura Guarani entre meus interlocutores em Jacundá, principalmente no âmbito da terceira edição do evento, que o teve como tema. As técnicas mais utilizadas proporcionam arcos e flechas, colares, pulseiras, peneiras, cestas e esteiras, com uma grande variedade de combinação de grafismo. O trabalho com artesanato também foi (re)introduzido por meio do intercâmbio cultural com outras aldeias.

¹⁶⁹ Assim como em Brasília, a cidade de Palmas não é dividida por bairros, mas por grandes quadras.

A tradição Guarani de desenhar gráficos em cestas e esteiras vem sendo empregada nas estampas de roupas do coral, nos uniformes da escola e em diversos materiais de divulgação, impressos ou virtuais.

Além da visibilidade da cultura indígena, a produção de artesanato é uma atividade econômica¹⁷⁰ que tem se consolidado entre algumas famílias da aldeia. Ademais dos eventos culturais na aldeia, a presença indígena na cidade permite vendas ocasionais. No atual contexto do processo de revitalização cultural em Jacundá, o artesanato tem despertado interesse da comunidade, ao conjugar a dimensão de conservação da tradição cultural, a visibilidade, as redes de reciprocidade com outras aldeias e a possibilidade de renda mediante baixo investimento. Com os Gavião da Mãe Maria (com mais conhecimento sobre a vegetação da região), aprenderam como, onde e quando coletar as plantas na floresta, bem como as técnicas de manejo dos materiais. Os recursos naturais da terra indígena em Nova Jacundá são bem limitados, a área é pequena, assim, alguns recursos não são obtidos em suas matas, portanto, necessitam adquirir de outros indígenas.

Figura 23: Artesanatos Guarani expostos durante o “III Encontro Cultural da Escola Indígena *Karai Guaxu*”, cestarias, arcos, porta-flecha, adornos, maracá e alguns exemplares do livro de Para’i Guarani e Véronique Isabelle



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2019).

¹⁷⁰ A agricultura, a coleta e a caça na aldeia não são suficientes para sua manutenção e sustento. Assim, há dependência ao mercado das cidades mais próximas (Ipixuna, Jacundá e Marabá). Geralmente, as famílias são mantidas com a aposentadoria dos mais velhos e o salário de contratos de trabalhos nas aldeias (agentes de saúde, professores, serviços gerais na escola e posto de saúde). Ainda que existam poucas pessoas trabalhando nessas funções, há um grande impacto na vida socioeconômica desses indivíduos (poucos trabalham na cidade como assalariados).

A produção de artesanato para venda é familiar, no entanto, existe uma rede de sociabilidade constituída a partir do seu aprendizado e da criação de novas peças. Nesse sentido, acontecem oficinas de artesanatos nos espaços comunais. Estas também ocorrem na escola, em especial, durante os preparativos para o encontro cultural, quando os estudantes e professores produzem desenhos, pinturas, maquetes, arcos, flechas, maracás e outros artesanatos.

Certamente, não existe estudo etnológico emblemático sobre prática de pintura corporal entre os Guarani. Nesse sentido, meus interlocutores comentaram que a pintura não é uma prática adotada pelos seus antepassados. Contudo, os Guarani em Jacundá têm empregado essa técnica nas últimas décadas. Adornam seus próprios corpos (e também os de não indígenas) para apresentações culturais e como atividade econômica. Nos eventos culturais, organizam barracas para esse serviço. O preço varia conforme o tamanho e as cores do desenho. No segundo dia do encontro cultural, momento em que as outras escolas da região visitam a aldeia, jovens não indígenas formavam grandes filas para serem pintados.

Ainda que alguns pesquisadores (TOCCHETTO, 1996) sustentem que os Guarani pré-coloniais pintavam seus corpos, os Guarani do período da colonização (e até recentemente) não praticavam pintura corporal como um aspecto de sua cultura tradicional. No entanto, há duas ou três décadas, Guarani-Mbya que vivem em áreas turísticas passaram a adotar as pinturas corporais, assim como o artesanato, como fonte de subsistência e símbolo concreto da indianidade visível nas relações interétnicas. A noção de artesanato como elemento de recurso da cultura indígena é um fenômeno recente, mas expressa a tradição cultural Guarani dos desenhos em forma de grafismo, traçados em cerâmicas, utensílios, cestarias, e não nos seus corpos. Tais desenhos, segundo Schaden (1963), apresentam relação profunda com o sistema religioso.

No fim de nossa viagem, quando chegamos a Palmas, Ivan pediu-me para que fôssemos ao IFTO agradecer pessoalmente ao responsável pelo apoio em disponibilizar veículo, motoristas e combustível. Mesmo diante do atual cenário político nacional de desvalorização da educação e das culturas indígenas, Ivan e eu estamos empenhados em fomentar, também nos próximos anos, esse encontro entre Guarani no Norte, possibilitando a participação de mais pessoas da aldeia de Xambioá, no evento em Jacundá. Além disso, nesta última, os Guarani estão procurando maneiras de retribuir a visita a Xambioá. Nesse sentido, o cacique Leonardo contou-me de seu propósito de levar o coral da *Tekoá Pyaú* para se apresentar nas festas

indígenas¹⁷¹ de Xambioá, pois os eventos “culturais” indígenas nessa localidade expressam os aspectos Karajá.

A título de conclusão, entendo que esses encontros culturais Guarani no Norte e todas as outras produções culturais desse grupo, ao articular e sintetizar memórias e referências sobre a luta pela conquista da terra para viver bem, demonstram como processos históricos de diásporas indígenas permitem elaborar criativos espaços de reencontro e reflexão, em que o local e o translocal, o de dentro e o de fora se encontram.

5.9 UNIVERSITÁRIOS, MESTRES E DOUTORES GUARANI

Nesta seção, comentarei mais detalhes das trajetórias e produções de meus interlocutores Guarani no Norte, na condição de intelectuais sobre si mesmos. Assim, apresento mais diretamente elementos da biografia e dos trabalhos dos seguintes interlocutores: Ivan, Edvan, Edimar Maria Regina, Ara’i, Para’i, Vilmar e Almiros Machado. Todos possuem ou estão em formação universitária, em diferentes níveis, e fazem uso desta não somente como meio de desenvolvimento pessoal, mas, sobretudo, em prol de suas comunidades e do povo Guarani. Mostrei que todos estão vinculados às áreas de ciências humanas ou ciências sociais aplicadas. Certos aspectos dessas biografias elucidam o que venho tratando como processo de intelectualização indígena. Nota-se que o avanço nesse processo contribui para (re)posicionar o indígena na história universal, passando de figurantes para protagonistas da colonização na América Latina, em uma lógica do movimento da transmodernidade.

Meu principal interlocutor Guarani no Brasil, Ivan Guarany, atualmente também vive em Palmas, onde é universitário e atua no movimento indígena. Ivan tem larga experiência de trabalho, em diversas organizações, conselhos e comissões da sociedade civil indígena no Estado do Tocantins. Ivan ingressou no curso de direito da UFT em Palmas, no segundo semestre de 2011, aprovado dentro do quantitativo das vagas reservadas aos indígenas¹⁷². Assim como a maioria dos universitários indígenas, Ivan enfrenta muitos obstáculos à sua permanência e conclusão da graduação. Como vários pesquisadores têm mostrado

¹⁷¹ Desde a década de 1990, com a revitalização da cultura Karajá em Xambioá, são promovidas, anualmente, a “festa do peixe” (em julho, começo da temporada de praia do rio Araguaia) e a “festa da tartaruga” (em outubro, final da temporada) (GUARANY, 2017).

¹⁷² A Universidade Federal do Tocantins (UFT) foi uma das primeiras universidades brasileiras a reservar cotas para estudantes indígenas. Em 2004, uma resolução elaborada pelo Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão dessa universidade e pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) reservou 5% de vagas do vestibular da UFT para indígenas brasileiros. Desde então, quase 1.000 pessoas de diversas etnias de todo o Brasil ingressaram nos diferentes campi da universidade. A UFT oferece reserva de vagas para candidatos indígenas em todos os cursos de graduação, mestrado e doutorado.

(BERGAMASCHI; DOEBBER; BRITO, 2018), atualmente o acesso indígena às universidades públicas é uma conquista, mas o desafio está presente nas estratégias de permanência que as universidades desenvolvem para que o estudante indígena permaneça na instituição e conclua sua formação.

As políticas de permanência são deficitárias, no sentido de garantir uma educação universitária plena a esses estudantes. A título de exemplo, a má conservação da Casa do Estudante Universitário Indígena de Palmas¹⁷³, que é administrada pela UFT sob termo de comodato com a União dos Estudantes Indígenas do Tocantins (UNEIT), onde vive Ivan e local que passei a frequentar. Localizada distante do campus da UFT, sem transporte público adequado, os estudantes gastam, no mínimo, três horas diárias de deslocamento em ônibus coletivo, além de sofrerem com a falta de segurança no prédio e a falta de manutenção. O edifício dispõe de espaço para biblioteca, sala de TV, refeitório, cozinha e lavanderia, mas que não foram mobiliados ainda, portanto, não atendem plenamente às demandas dos estudantes. Conseqüentemente, não há um espaço coletivo ativo em que possam socializar e trocar experiências. De modo geral, cada morador passa o dia inteiro na universidade, voltando para casa apenas para dormir. Aos finais de semana e durante as férias, vão para a casa de amigos e familiares.

Além da questão da moradia e de outros problemas estruturais, enquanto estudante indígena na UFT, Ivan enfrenta dificuldades de ordem sociocultural, o que acaba por prejudicar o aproveitamento nas disciplinas, inclusive atrasando a integralização dos créditos no tempo previsto. Mesmo dedicando-se ao máximo e passando o dia inteiro na biblioteca, o contexto de ensino-aprendizagem universitário ainda não está adequado para lidar com as diferenças culturais, sobretudo, as indígenas.

Nesse sentido, Ivan relatou que, mesmo tendo aprendido português na infância e se expressando oralmente com bastante fluência e retórica, tem resistência para escrever e entender as exposições técnicas dos professores, por ter vindo da aldeia e ter o Guarani como língua materna (ele só foi aprender português na adolescência). Assim, contou que pensava que

¹⁷³ A Casa do Estudante Indígena de Palmas está localizada na periferia da cidade, cerca de 7 km de distância do campus da UFT. Não há linha de ônibus direta, fazendo com que os estudantes levem mais de horas para chegar às aulas. Apesar de ter sido inaugurada em setembro de 2015, a casa já apresenta inúmeros problemas de estrutura. O principal deles é que, quando chove, toda a enxurrada da rua entra no terreno, levando lama até à entrada dos dormitórios. Calçados limpos, para os estudantes indígenas, é praticamente inviável, pois, na época da seca, há bastante poeira. Os recursos para a construção do edifício foram doados por uma fundação filantrópica de Luxemburgo, a Bridderlch Deelen-Partage. O terreno é um patrimônio indígena e, há anos, eles lutaram para que a casa fosse feita. A obra ficou a cargo do Cimi. A manutenção do local, a princípio, era realizada pela UFT, no entanto, o aspecto atual é de um lugar abandonado e inseguro.

sabia português, porém, após as primeiras aulas na universidade, deu-se por conta de que, na verdade, não sabia nada. Apesar do nome *universidade*, esta opera por meio da institucionalização de disciplinas com abordagens e linguagens bem específicas, sem interação ativa e com pouca disposição em lidar com as diversidades culturais, com exceção de profissionais, setores e áreas específicas da universidade que têm o indígena ou outras diferenças culturais como foco. Assim, certos espaços negligenciam o tratamento diferenciado aos indígenas, fazendo com que esses sujeitos tenham que enfrentar condições psicossociais e culturais adversas para permanência no ensino superior, em relação aos estudantes não indígenas.

Além das dificuldades iniciais em manejar a gramática padrão do português e a linguagem jurídica, deve-se considerar que, enquanto estudante indígena de direito, é desafiado frequentemente por colegas brancos do curso a posicionar-se sobre as mais diferentes e aleatórias situações envolvendo “índios” (em seu sentido mais genérico). Nessas situações específicas, Ivan acaba agindo como se fosse sempre obrigado a defender todos os índios. Enquanto liderança do movimento indígena estudantil, corresponde à expectativa não indígena de que sempre deve defender todos os índios. Portanto, passa a ser cobrado de modo a causar constrangimentos, motivado pelos brancos. Isso acaba exigindo bastante atenção e certa vigilância por parte de meu interlocutor.

Ainda sobre o despreparo do contexto universitário em lidar com a diversidade cultural, meus interlocutores estudantes comentam que professores brancos frequentemente reclamam que os “indígenas demoram a aprender”, assumindo, assim, postura extremamente etnocêntrica, pois desconsideram que esses indivíduos partem de outro universo cultural e, muitas vezes, têm uma língua materna bem diferente do português. Esses docentes desconsideram que a sociedade nacional brasileira impôs sua língua, escrita e tecnologia aos indígenas, e que eles, mesmo não agradando os outros, de modo geral, expressam-se, sim, por meio dos códigos ocidentais, aprendidos durante mais de 500 anos. E, neste tempo, o que o branco aprendeu sobre diversidade? Assim, quem realmente não consegue mesmo aprender?

Ainda que não funcionem de modo pleno, as políticas públicas de permanência indígena existentes nas universidades têm se mostrado fundamentais para o êxito desses universitários em suas formações. Nesse sentido, atualmente, a UFT conta com o Programa Institucional de Monitoria Indígena (PIMI), o Grupo de Trabalho Indígena (GTI) e o programa “Bolsa Permanência”, dispondo ainda de atendimentos em um centro de apoio psicopedagógico. Além

disso, existe suporte em relação à moradia (Casa do Estudante Universitário Indígena) e à alimentação (Restaurante Universitário do Campus, distante da moradia).

Ivan é uma referência no movimento indígena do Tocantins, e seu sobrenome revela a presença de seu povo, desde a década de 1970, no atual território desse estado. A extensa agenda de conhecidos (indigenistas, professores, defensores dos direitos humanos) permite o envolvimento de Ivan em muitas atividades culturais ou educativas sobre indígenas. Às vezes, ele recebe dinheiro ou algum bem material em troca. O cientista social George Yúdice (2013), em sua teoria sobre os usos da cultura na era global, considera que a noção de cultura está sendo gradativamente *utilizada* como recurso para melhoria de um grupo social. Com isso, esse conceito acabou se transformando para “satisfazer” as demandas do *resultado final*. O autor cunha a expressão “economia cultural” para fazer referência às iniciativas que permitem uma *utilidade* político-econômica para obter recursos nos contextos em que são escassos.

Nesse sentido, existem situações sociais em que Ivan atua como palestrante sobre a temática indígena, atividade bastante solicitada na semana indígena, a cada abril. Neste ano, esse interlocutor esteve comigo na “Semana da Consciência Indígena”¹⁷⁴, no IFTO. Na ocasião, Ivan compôs a mesa de abertura do evento, representando (junto com Swere Xerente) o movimento indígena no Tocantins. Na sequência, proferiu uma palestra em que apresentou a conjuntura política indígena atual no país. Nessa mesma semana, Ivan proferiu uma palestra no Colégio COC Palmas, ocasião em que abordou a situação sociohistórica dos povos indígenas e respondeu a diversas perguntas dos estudantes em relação ao tema.

Com Ivan, passei a frequentar a aldeia em Xambioá, onde conheci seu irmão Edvan Guarany Silva, que também nasceu na Ilha do Bananal, entre os Karajá. Aos sete anos de idade, mudou-se com a família para a terra indígena em Xambioá, onde viveu até recentemente. O professor indígena Edvan Silva escreveu, em sua dissertação de mestrado, que a presença Guarani em Xambioá possibilitou que essa localidade se transformasse em uma terra indígena Karajá-Guarani, em que “pelos menos 30%” é composta por Guarani, por meio de casamentos interétnicos ou do acolhimento de famílias exclusivamente Tupi. Mesmo assim, não há empenho em Xambioá para promover a revitalização do Guarani. No entanto, o Karajá é reconstituído pelas lideranças locais, conforme as palavras de Edvan Silva (2017, p. 71):

¹⁷⁴ Mais informações sobre a “Semana da Consciência Indígena” deste 2019: <http://www.ifto.edu.br/noticias/semana-da-consciencia-indigena-acontece-entre-os-dias-16-e-18-de-abril-com-momentos-de-debate-e-reflexao>. Último acesso em: 22 set. 2019.

Pensando no processo de revitalização da cultura Karajá – Xambioá, em 1993 foi contratado como professor bilíngue, vindo da Ilha do Bananal, o professor indígena Luiz Pereira Kurikalá Karajá, juntamente com o seu filho Natanael Karajá esse professor tem uma história marcante no que é povo Karajá-Xambioá hoje. A partir desse ano, as aulas bilíngues tomam outras dimensões, rompendo aos poucos com os muros das escolas as aulas começaram a ser dinamizadas. Nesse tempo também o professor promoveu intercâmbios culturais com os Karajá da Ilha do Bananal trazendo um novo tempo para a cultura Karajá-Xambioá. [...] Outro momento que é indispensável registrar é o ingresso dos professores indígenas no curso superior de Educação Intercultural na Universidade Federal de Goiás no ano de 2007. Foram eles: Luiz Pereira Kurikalá Karajá, Paulo Kumaré Karajá, Mauro Kumaré Karajá, Indionor Pereira de Lima Guarani, Albertino Wajurema Karajá de Aruanã Goiás que também é importante na revitalização e Juscelino Karajá (in memória). [...] A partir desse ano juntamente com o professor Kurikalá, os demais professores se empenharam mais na construção de uma educação que o povo valorizasse, e que fosse condizente com a realidade do povo. Desde então, muitos momentos foram marcantes no tocante as manifestações culturais na aldeia Karajá-Xambioá. [...] *É importante ressaltar que nessas atividades dá-se destaque também à cultura guarani.* [sem grifos no original]

Apesar desse último comentário, o autor não evidencia quais atividades culturais na revitalização indígena em Xambioá são relativas à cultura Guarani. Porém, ainda que esse movimento privilegie a cultura Karajá, também é importante para a valorização da identidade indígena dos Guarani, pois, no contexto anterior às festas culturais indígenas, assim como os Karajá, os Guarani tinham vergonha de sua indianidade. Nas palavras de Edvan Silva (2017, p. 81):

O trabalho de revitalização no povo Karajá-Xambioá tem sido importante no resgate também da autoestima indígena principalmente nos mais jovens que por causa do preconceito em alguns casos negavam sua identidade, para não serem hostilizados. Mas, o trabalho que se iniciou com o professor Kurikalá, hoje, pode contar com toda das comunidades da Terra Indígena Karajá-Xambioá. É um trabalho que satisfaz a todos que tem se empenham e lutam por se fortalecer ainda mais num mundo globalizado.

Dentre os filhos e as filhas do senhor Abílio, apenas os filhos tiveram oportunidade de concluir o ensino médio e ir para a universidade. De modo geral, entre os povos indígenas, as mulheres têm mais dificuldades em deixar a aldeia para estudar na cidade, mesmo naqueles cursos realizados com encontros esporádicos. Elas são responsáveis pelas atividades domésticas cotidianas, como cuidar das crianças e da alimentação. Sobre isso, conversei com Ivani, irmã de Ivan que reside em Xambioá com seus quatro filhos. Em 2019, depois de quase 15 anos sem estudar, ela voltou à escola, na aldeia, para concluir o ensino médio no período noturno (por meio da Educação de Jovens e Adultos – EJA).

Durante sua primeira graduação (geografia na UFT em Araguaína), Edvan trabalhou como assistente administrativo na Casai dessa cidade. Com a conclusão, passou a trabalhar como professor indígena nas escolas da terra indígena em Xambioá, até que seu contrato não pôde mais ser renovado, em 2018. Mesmo trabalhando, Edvan fez outra graduação (licenciatura

intercultural indígena na UFG), pois também desejava uma formação que considerasse suas particularidades culturais. Depois da segunda graduação, realizou uma especialização lato sensu em educação intercultural e gestão, também na UFG, o que o motivou a realizar o mestrado.

Em 2011, Edvan foi empossado no Conselho Escolar Indígena do Estado do Tocantins, onde atuou por dois anos no órgão consultivo. Por vários anos, foi professor contratado da Secretaria Estadual de Educação na escola de ensino médio da aldeia de Xambioá. Essas e outras ocupações como indígena no Tocantins são possíveis graças ao aval dos parentes Karajá, que passaram a conferir indianidade aos Guarani perante as instituições públicas desse estado, visto que estas operam por meio de uma visão limitada sobre quem é indígena.

Vilmar Martins Moura Guarany, nascido na Ilha do Bananal, viveu em Xambioá e Jacundá, além de Goiânia e diversas cidades do interior do estado do Goiás. Recentemente, foi para o México, em razão de seus estudos. Ainda que longe do núcleo do movimento Guarani no Norte, é atuante como intelectual indígena, muito preocupado com os sentidos em torno da história de pertencimento de seu povo. Quando mestrando em direito econômico e socioambiental na PUC-PR, escreveu sua dissertação sobre unidades de conservação ambiental em territórios Guarani, texto em que ele se apresenta nas seguintes palavras:

O mestrando que escreve a presente dissertação faz parte deste grupo tendo na década de 1970 vivido na Ilha do Bananal, na década de 1980 convivendo com os Karajá de Xambioá-TO e na mesma década na T.I Mãe Maria dos Gavião “Parakatejê” e participou ativamente com a comunidade Guarani de Nova Jacundá, CTI-SP e FUNAI Marabá da negociação para aquisição da área dominial “Aldeia Nova Jacundá” que tem localização entre as cidades de Marabá e Jacundá o Estado do Pará. (GUARANY, 2009, p. 54).

Atualmente, Vilmar Guarany está vivendo em Oaxaca (México), em razão de seu “doutorado sanduíche”. Antes de sua partida, nos encontramos em Goiânia, ele estava prestes a se mudar. Além de professor em diversas faculdades privadas em Goiás, atuou na área de direitos indígenas: foi assessor e coordenador-geral na Fundação Nacional do Índio (Funai) entre os anos de 2000 a 2006 e integrou grupos de trabalhos na Organização dos Estados Americanos (OEA), na Organização das Nações Unidas (ONU), no Banco Mundial e na Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI).

Por meio de seus trabalhos nessas comissões internacionais de direitos humanos, Vilmar pôde organizar e publicar um capítulo do livro “Povos indígenas e a lei dos brancos: o direito à diferença” (2006), que integra a série “Vias dos Saberes”, desenvolvida pelo projeto “Trilhas de Conhecimentos: o Ensino Superior de Indígenas no Brasil” do Laboratório de Pesquisas em

Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), financiada pelo fundo “Pathways to Higher Education Initiative” da Fundação Ford e da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

No capítulo de sua autoria, “Desafios e perspectivas para a construção e o exercício da cidadania indígena”, Vilmar Guarany (2006) escreve sobre a perspectiva jurídica da nacionalidade indígena e da atual legislação acerca da temática, destacando o modo como os indígenas são reconhecidos pelas distintas normas legais brasileiras e pelas políticas públicas de caráter étnico que são implementadas pelo Estado. Nesse sentido, o advogado Guarani assume uma posição crítica em relação à cidadania indígena, revelando alguns obstáculos cotidianos ao seu exercício, os quais poderiam ser contornados por meio de uma compreensão de que as leis aplicadas aos povos indígenas devem respeitar suas diferenças culturais.

Assim como Gersem Luciano (2011), que escreveu sobre sua trajetória para abordar o tema da educação indígena e da formação etnopolítica, o antropólogo Guarani Almiros Machado (2007), em seu artigo “De incapaz a mestrandando”, comenta sua própria biografia para mostrar o conflitos ético-morais e de destruição violenta de sua gente. Do mesmo modo, inicia sua tese de doutorado descrevendo sua trajetória. Nesse sentido, nas primeiras páginas de seu trabalho, o professor indígena escreve:

Penso ser pertinente delinear os caminhos por mim percorridos, como Avá Guarani (referido pela academia como Nhandeva) e Terena (sou filho de pai terena e mãe guarani), até chegar ao momento do doutorado. Nasci no dia 06, de setembro, do ano de 1967, na Reserva Indígena de Dourados (RID), precisamente na aldeia Jaguapiru (cachorro magro). Pertença a duas das maiores famílias da aldeia: os Machado e os Martins; os primeiros vieram da aldeia do Ipegue e Buriti, nas bordas do pantanal Sul matogrossense. Os segundos, o pai de minha mãe chegou à região de Dourados, como ervateiro da companhia Mate Larangerá (essa é a escrita original), para realizar o corte da erva mate, o trouxeram da região de Santa Ny, no Paraguai; a xe jary (avó materna), relatava que saiu em caminhada de Itanhaem litoral de São Paulo, narrava que foram cerca de cinco anos de jeguatá (caminhada), até chegar na atual região que hoje é a RID. [...] Passei a minha infância no meio da floresta, éramos a última casa da parte Leste da aldeia, passava a maior parte do tempo na casa da xe jary, que me ensinava as formas do endu (ouvir), -exa (ver) e -apo (fazer), do nhande reko guarani (nosso modo de ser), ela era nhandecy (nossa mãe, orientadora espiritual); sempre a acompanhava nas visitas de ípohanõ (medicar), nos tekohas (lugares de morada) e nas jeroxy (danças) seja no nhande roká (nosso terreiro) ou na nhanderoga do nhanderu Karape“i (hoje meu compadre e ensinador) que ficava próximo de nossa casa, nos dias atuais nossas nhemonguetá (conversas) adentram pelas madrugadas, quando o visito. Aqui na tese, muitos dos seus ensinamentos estarão na escrita do texto, sobre o nhandereko (nosso modo de ser). (MACHADO, 2015, p. 15-16)

Desse trecho, convém destacar o ponto de vista Guarani, mesmo em sua variante Nhandeva¹⁷⁵. Em sua vida adulta, Almiros se aproxima dos Mbya no Norte, de onde escreve sua tese. Seus trabalhos anteriores refletem mais o mundo Nhandeva e Kawioa na região de Dourados. Feito esse esclarecimento, seguindo com sua autobiografia, Almiros comenta que iniciou seus estudos em uma escola de missionários presbiterianos¹⁷⁶, em Dourados, fora de sua comunidade. Ele foi forçado a novas práticas sociais e valores, sofrendo castigos físicos e outras violências, dispositivos “pedagógicos” empregados para sua “evangelização” indígena:

Iniciei a minha vida escolar fora da comunidade indígena, em uma missão evangélica de presbiterianos, com maneiras de comportamento estranhas a minha cultura. A escola parecia mais uma prisão, lá fui alvo de pancadas e castigos, as primeiras aplicadas com réguas de madeira e os segundos consistiam permanecer ajoelhado no canto da sala de aula, pois, como toda criança indígena, era muito ativo. Na sala de aula, alunos Nhandeva, Kaiowa, Terena e não-indígena, eram tratados da mesma maneira, como se não existisse diferenças entre nós, de etnia para etnia e de cada etnia em relação ao não-indígena. Alguns colegas eram alvo de zombaria, execração pública, símbolo de pena máxima do direito que nos era ensinado nas rodas de conversas com os mais velhos, ao redor da fogueira nos guachires. Constantemente, ficávamos de castigo, após a aula, quando os outros colegas já tinham chegado em suas casas, saíamos do castigo e, algumas vezes, ainda éramos obrigados a preencher páginas e mais páginas com frases do tipo: “não vou fazer mais isto”. Esta foi a minha rotina até terminar a quarta série, exceto as brigas, que acabavam em socos e pontapés, quando os não-indígenas nos chamavam de fedorentos e bugres. Inúmeras vezes chegamos próximo da expulsão do convívio da escola, pois nos confrontávamos com os não-indígenas, diuturnamente. (MACHADO, 2007, p. 156)

Nesse sentido, Almiros Machado (2017) relata suas dificuldades como indígena durante a trajetória escolar e universitária, em que superou sua condição de cortador de cana ao tornar-se advogado e professor doutor em antropologia. Assim, demonstra como os estigmas associados aos indígenas (preguiçoso, alcoólatra, bugre etc.), principalmente em contextos regionais com intensa fricção interétnica, como é o caso de Dourados (MS), convertem-se em barreiras socioculturais e, conseqüentemente, causando severos prejuízos a essas pessoas, inclusive em relação à integridade física, tendo em vista que o preconceito contra o indígena chega a desconsiderar sua humanidade, como escreve Vilmar Guarany (2012, p. 7):

¹⁷⁵ Nesse sentido, aproveito para dizer que o resumo em Guarani, nesta tese, traduzido por Almiros Machado, está em sua variante Nhandeva.

¹⁷⁶ Possivelmente, refere-se à missão evangélica “Caiúá” da igreja presbiteriana do Brasil, com sede em Dourados. Além dos Kaiowa, a missão também atua junto a outros povos indígenas: os Xavante, Kadwéu e Nhandeva.

Nosso amanhã só será possível se vocês advogados, juízes, antropólogos, acadêmicos, deputados, senadores, cientistas sociais, religiosos, torcedores dos times brasileiros, administradores em geral, Povo brasileiro, nos aceitar como gente, como culturas vivas, como pessoas humanas apenas, nem melhores nem piores, apenas gente.

Almires Machado (2017) conta que terminou a educação primária entre os missionários e fez o ensino médio em uma escola estadual em Dourados, onde teve uma boa recepção, inclusive muito incentivo por parte dos professores. Assim, reconhece a importância da educação escolar, o que permitiu, posteriormente, a tomada de consciência indígena, articulando-se politicamente:

Terminei o segundo grau atendendo a expectativa dos meus professores, que me desejavam excelente futuro. Fui para o exército, queria seguir a carreira militar e o comandante da quarta brigada de cavalaria, casado com uma mulher terena, persuadiu-me da idéia dizendo que com o meu grau de escolaridade, teria mais oportunidade fora do exército, pois lá era lugar dos que não tinham escolaridade. Acreditei na idéia e desisti da carreira militar. Voltei para casa e comecei a caminhada em busca de adentrar as portas da universidade, pareceu-me mais difícil entrar na universidade, do que alcançar a *terra sem males*, como busca o Povo Guarani. Todas as minhas tentativas foram em vão, a minha pessoa era invisível para aquele mundo, estava convicto que tinha um lugar ali, mas a dura realidade me dizia que não passava de um sonho, de uma visão. À época, eu não tinha conhecimento de que havia indígenas na universidade, fosse ela pública ou particular. [...] Até onde me foi possível, tentei e não consegui transpor as dificuldades. Sai em busca de ganhar o pão de cada dia e não davam emprego para índio; restou-me ir para o canavial, nas usinas de cana fui cortador, fiscal de turma, bituqueiro, motorista de caminhão e plantador de cana nas usinas de açúcar e álcool do Estado. Fiz, também, um dos piores serviços que conheço: colheita manual de sementes de braquiária. (MACHADO, 2007, p. 157-158)

Seguindo seu relato, Almires conta sobre as explorações a que fora submetido, assim como os demais trabalhadores em ocupações laborais precárias, e as recorrentes injustiças sociais cometidas contra sua gente nessa região do Mato Grosso do Sul. A consciência sobre essas questões relacionadas às desigualdades sociais permitiu que ele rompesse com as bases ético-políticas desse sistema de dominação. Assim, deixou o trabalho na agroindústria sucroalcooleira e voltou a estudar:

Decidi ir para a cidade, na capital, fui vendedor viajante e ambulante, mas não conseguia vislumbrar uma oportunidade para ser um universitário. Voltei para a aldeia Jaguapirú e, após treze anos de ter concluído o segundo grau, um chefe de posto chamou-me para, juntamente, com sua esposa, elaborar um projeto para incluir indígenas na universidade. Assim nasceu o projeto que abriu oportunidade para 100 indígenas iniciar o curso superior, na Universidade da Grande Dourados (UNIGRAN). Não pagaríamos mensalidades, apesar de ser uma Instituição particular, mas teríamos que arcar com as despesas referentes a alimentação, moradia e material escolar (livros, fotocópias, entre outros) para dar suporte ao curso escolhido. Saídos da miséria que campeia nas terras Guarani, com o agravante de ter pouca ou nenhuma ajuda financeira de nossos familiares, a situação era insustentável. (MACHADO, 2007, p. 158)

Conforme relatou, Almiros é filho de pai Terena com mãe Guarani, nasceu em Dourados. Contou-me que sua pesquisa de doutorado foi uma demanda dos Guarani em Jacundá, os quais ele conheceu, em 2011, por meio de um amigo indigenista de Belém, quando morava nessa cidade em razão do doutorado. Assim, a princípio, não tinha laços de parentesco com a família extensa Mbya, ainda que, com seu trabalho de campo, tenha constituído família em Jacundá, passando a ser considerado como membro do grupo.

Antes do doutoramento, em 2004, Almiros Machado graduou-se em direito pelo Centro Universitário da Grande Dourados (Unigran). Em 2009, defendeu sua dissertação de mestrado em direitos humanos na UFPA. Sua tese de doutorado em antropologia, também na UFPA, “Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marã’y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da(s) Terra(s) Isenta(s) de Mal” (2015), é o produto cultural que nos interessa, pois é o resultado de uma pesquisa sobre a migração dos Guarani até a conquista da aldeia *Tekoá Pyaú* em Jacundá, orientados pela busca da “Terra sem Mal”. Com isso, abordou a visão de mundo dos Guarani e os sentidos dessas mudanças de locais de morada, em que a terra estranha, depois de ocupada, acaba sendo ressignificada, isto é, guaranizada (por meio de uma caminhada em busca do bem viver). Em sua tese de doutorado, Almiros Machado (2015) questiona as interpretações da antropologia feitas por não indígenas acerca dos indígenas e aponta que é necessário repensar o que já foi dito e escrito sobre eles.

Em outro trecho de seu trabalho, Machado (2015) comenta sua inserção em campo na aldeia *Tekoá Pyaú* como pesquisador indígena em um contexto familiar, mas que se dispôs a estranhar. Sobre isso, o antropólogo escreve:

É aí no chão da convivência no tekoá (lugar de morar) que nasce algumas das idiosincrasias, quando ao ser simplesmente mais um Guarani, não era visto com olhares desconfiados, mas quando me apresento como pesquisador, então a capa de curiosidade e talvez menos de desconfiança se assume, pois nem sempre em outros momentos, com outros pesquisadores, a convivência entre pesquisado e pesquisador foi uma relação de bons “amigos”. Os exemplos por eles relatados indicam quão nebulosos foram algumas experiências, no entanto há que ressaltar que muitos outros exemplos de boa convivência ocorreram, sendo lembrados com carinho e saudade; destas relações nasceram frutos que resultaram em estar na terra onde, hoje, estão e em se afirmar cada vez mais na identidade Guarani, tendo costumes potencializados e fortalecidos no modo de ser tradicional, embora nem sempre tais pessoas tenham sido pesquisadores. [...] Era esta a razão de me indagarem a princípio, o porquê de realizar uma pesquisa ali com eles? Por que perguntar coisas que eu “sabia” tanto quanto eles? Se ali passou a ser também meu espaço de convivência qual o objetivo de escrever sobre eles? Qual era a finalidade/intencionalidade do interesse? [...] A proposta insere-se no esforço de discorrer sobre os caminhos percorridos até aqui para que se tenha o espaço da terra atual como o lugar do *bem viver* e agora almejando a ampliação, chamando para a sua composição as matas do entorno, onde se localizam os campos de caça, coleta e pesca. (MACHADO, 2015, p. 24)

Desse trecho, importa dizer que a ideia do “bem viver” está relacionada à condição de se ter uma terra em que possam desenvolver plenamente seu modo de ser. Por isso, não se trata apenas da terra em si, pois esta assume um valor particular, em que eles devem prepará-la para praticar sua cultura tradicional. Em última instância, o bem viver proporciona um ânimo de vida, como mostrei na Bolívia (apesar de que, nesse país, meus interlocutores se referem ao bem viver por meio da categoria *teko kavi*, que, inclusive, é citada como um dos princípios éticos do Estado boliviano em sua Constituição). Entre os Guarani do Norte do Brasil, o termo nativo correspondente é *teko porã* (“bem viver”, “vida boa”) (MACHADO, 2015).

Além de sua tese de doutorado, artigos e palestras no YouTube¹⁷⁷, há inúmeros outros produtos culturais de Almiros sobre os Guarani de Jacundá. Certamente, um dos mais expressivos é o livro “Mbya Kuery Jogueroguata Yvy Ju Py: a caminhada do povo Guarani Mbya para a Terra Sem Males”¹⁷⁸ (2019), em que colaborou com Para’i Guarani e Véronique Isabelle, suas autoras. Trata-se de um livro ricamente ilustrado, impresso, distribuído entre professores e escolas da região, além de ter sua versão digital divulgada na internet. Foi feito para um público amplo e, em especial, para a própria comunidade, para que pudessem registrar seus cantos (bilíngues), fotografias, desenhos, cartografia social da aldeia e memórias.

Nesse sentido, Almiros escreveu o posfácio desse livro abordando a importância desse trabalho, que também inclui o álbum musical. Na verdade, mais que um posfácio, trata-se de um texto poético, que acaba por sintetizar a história da caminhada Mbya rumo ao Norte. Além disso, é uma passagem que ilustra etnograficamente alguns dos pontos expostos neste capítulo. Nesse sentido, optei por transcrever todo o posfácio. Nele, o antropólogo Guarani Almiros Machado escreve:

¹⁷⁷ A exemplo de: https://www.youtube.com/watch?v=to-7MV3_yDU&list=PLkPz1bkspw27yvzJ4ADjLZSWVB7fLGTau. Último acesso em: 22 set. 2019.

¹⁷⁸ O livro digital pode ser acesso por meio do seguinte *link*: https://issuu.com/veroisa/docs/mbya_kuery_jogueroguata_yvy_ju_py__. Último acesso em: 22 set. 2019.

Não sabemos ao certo qual linguagem é a mais poderosa ou forte; sabemos que as imagens têm uma forma própria de falar. Como o pôr do sol, o vôo gracioso e colorido de uma borboleta ou o sorriso de uma criança.

Sabemos da força de um sentimento, de ser alguém, de ter uma cultura. Somos Mbya Guarani, a força de uma linguagem, retrato de uma cultura milenar.

Todo Guarani caminha, é nossa filosofia de vida, caminhando crescemos em todo tipo de conhecimentos, ficamos mais próximos da terra de nossos sonhos.

Nessa terra procuramos viver o mais próximo possível de um bem viver. Exercitamos um saber viver, distribuindo alegria, sorrisos, fluindo como as origens de uma nascente. É preciso chegar ao mar, ao paraíso, a terra prometida.

Exercitar o nosso modo de viver, é estar próximo da perfeição, educamos nossas crianças para que transformam a tristeza em alegria, sofrimentos em lições de vida, adversidade é como conselho. Ouvimos a voz do vento nos dizendo de nossa mãe terra que quer os nossos pés em movimento.

Continuamos com nossas caminhadas, andamos sim, nossas intencionalidades são múltiplas, pois sabemos quem somos, de onde viemos, e, para onde vamos.

Não andamos sem rumo, perdidos sem direção, estamos renovando nossas forças do corpo e alma, na Tekoá Pyaú, até um novo sonho, nos colocar os pés nos caminhos da terra. (*apud* GUARANI; ISABELLE, 2019, p. 26-27)

Sobre o processo de intelectualização de meus interlocutores em Jacundá, ainda que a escola da aldeia não tenha ensino médio, obrigando-os a estudar na cidade, os jovens concluem esse nível e muitos estão no ensino superior. Atualmente, nessa aldeia, há quatro universitários na UNIFESSPA. Ara'i Lopes Guarani cursa psicologia. Por sua vez, Valdo Guarani cursa direito. São cursos regulares presenciais, e ambos ingressaram por meio do sistema de cotas para indígenas. Já Edimar e Yxapyra Guarani estudam licenciatura em educação do campo, um curso que funciona na modalidade presencial, com alternância pedagógica (atividades acadêmicas presenciais ao longo dos meses de janeiro-fevereiro e julho-agosto e atividades de docência e pesquisa na comunidade ao longo dos meses de março-junho e setembro-dezembro).

Edimar é professor na escola indígena desde sua fundação, tem formação técnica em magistério indígena e só agora pôde frequentar a universidade¹⁷⁹.

Ara'i Lopes Guarani contou que um dos maiores incômodos da vida de estudante universitária em Marabá é ter que ficar longe da família, quase o tempo todo sozinha, diferentemente do que ocorre na aldeia, onde sempre está acompanhada de familiares e amigos, em um espaço em que conhece todos os habitantes. Na universidade, não. Sente-se sozinha, tendo que realizar a maior das atividades individualmente. Além disso, ela relatou sua vida na cidade entre não indígenas (não parentes), como se fosse um espaço inseguro, tendo que estar sempre atenta à sua conduta.

Como universitária indígena, ainda que bastante jovem e no começo de sua graduação, Ara'i tem se engajado no movimento indígena universitário com bastante responsabilidade e empenho, inclusive representando seu povo no “I Fórum de Educação Escolar Indígena das Regiões Sul e Sudeste do Pará”, que ocorreu em junho deste ano, no Centro de Formação Diocesano de Marabá, em parceria com a Faculdade de Educação do Campo da UNIFESSPA. Com isso, tem adquirido experiência em representar politicamente sua gente.

¹⁷⁹ Existe um processo seletivo específico para ingresso no curso de licenciatura em educação do campo da UNIFESSPA. Trata-se de um curso destinado às populações rurais em suas mais variadas formas de produção da vida – agricultores familiares, extrativistas, pescadores artesanais, ribeirinhos, assentados e acampados da reforma agrária, quilombolas, caiçaras, indígenas e outros povos tradicionais (Resolução CNE/CEB n. 2, de 28 de abril de 2008).

Figura 24: Ara'i Guarani contando sua experiência como universitária indígena de psicologia na UNIFESSPA, durante a manhã do segundo dia do “III Encontro Cultural da Escola Indígena *Karái Guaxu*”, no dia 22 de junho de 2019



Fonte: Fotografia tirada por Wildes Andrade (2019).

Durante o encontro cultural Guarani deste ano em Jacundá, Ara'i, na programação do segundo dia de evento, proferiu uma palestra sobre sua vida de universitária indígena para um público predominantemente formado por estudantes das escolas indígenas de outras aldeias e, sobretudo, das escolas do campo da região. Sua fala procurou motivar esses jovens a ingressar no ensino superior, ainda que tenha relatado inúmeras dificuldades enfrentadas pelos universitários indígenas (estar longe da família, viver de aluguel em pequenos espaços, preconceito, insegurança etc.).

Ainda, já finalizando esta seção, comento um pouco da inserção profissional de alguns interlocutores: a atuação de Vilmar Guarany e de Almiros Machado na área de direitos humanos e propriedade intelectual, temas que convergem com esta pesquisa. Ambos são membros do setor jurídico do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (Inbrapi), uma ONG indígena que reúne escritores, artistas e intelectuais de diversas etnias brasileiras para fortalecer a luta por reconhecimento e preservação do patrimônio cultural indígena e de seus autores. Dentre eles, estão intelectuais indígenas conhecidos internacionalmente, a exemplo dos seguintes escritores: Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Marcos Terena e Ailton Krenak. Além disso, há centenas de outros produtores culturais indígenas de diversas manifestações:

narrativas orais, danças, músicas, grafismos, artesanatos, conhecimento tradicional sobre usos de plantas etc.

Sobre o assunto, a legislação brasileira ainda não tem nenhuma regra específica sobre a proteção do direito autoral das propriedades intelectuais, das criações e das manifestações culturais indígenas, seja no plano individual, seja no plano coletivo. Nesse sentido, o Inbrapi tem uma atuação importante, pois articula as experiências dos povos indígenas sobre a proteção de seu patrimônio cultural. O instituto trabalha com normas internacionais de organismos de direitos humanos de que o Brasil é signatário, a fim de garantir o reconhecimento e a proteção de suas manifestações culturais.

Nesse sentido, realizam encontros e seminários de formação sobre esses direitos. A ideia sobre a formação da ONG começou em 2001, durante o encontro de pajés realizado em São Luís do Maranhão. Na ocasião, lideranças indígenas emitiram uma carta à Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI), entidade ligada à Organização das Nações Unidas (ONU), questionando a prática de patenteamento de criações decorrentes do acesso a conhecimentos tradicionais indígenas.

Na Bolívia, em relação à pós-graduação *stricto sensu*, apenas a professora Márcia Mandepora tem mestrado, no entanto, essa diferença em relação aos intelectuais Guarani do Brasil tem mais a ver com os sistemas de ensino superior desses dois países do que propriamente com aspectos relativos à intelectualidade indígena. Na Bolívia, cursos de mestrado e doutorado são quase raros, enquanto o Brasil experimentou uma expansão desses níveis de educação nas últimas décadas, inclusive, estabelecendo cotas para ingresso de indígenas.

Ao questionar meus interlocutores sobre suas intenções profissionais, estes comentaram, quase de maneira unânime, que pretendem trabalhar em benefício de suas comunidades após a conclusão de seus cursos. Isso não quer dizer que, necessariamente, planejam trabalhar na aldeia, pois, no caso de algumas profissões, pode ser inexecutável. Por exemplo, a situação de Ivan: prestes a se graduar em direito, está estudando para o exame da OAB e, quando aprovado, quer atuar com *advocacy* indígena. Possivelmente, seu local de trabalho será em um centro urbano, em razão de necessitar de uma presença física corporal em instituições públicas ou da sociedade civil. Mesmo assim, continuará com estreitos vínculos, em constante diálogo e presença esporádica na comunidade em que vive sua família (Xambioá). E isso não é um descomprometimento, pelo contrário, é estar bem ao desempenhar um trabalho que possa ter maior impacto na vida de sua gente. Trata-se do lugar onde ele se vê com mais

possibilidade de atuação eficaz em relação às questões indígenas. Nesse sentido, lembro-me de um trecho do livro “Jovi: verde-azul” de Ortiz (2014b, p. 7):

Una vez le pregunté: “Abuelita, *¿Ikavitarako arakae karai jeta rupi aiko, cheyemboere?* ” “ Si algún día me mudo a la ciudad, ¿crees que podré vivir bien, valiéndome de mi profesión? ” Y me respondió: *Ikavitako, neretara retare remae yave. Fokuambae ngara ipora reiko*, “Claro que sí, siempre y cuando no te olvides de tu gente. Sino, nunca serás feliz”.

Assim, para finalizar, nota-se que o sentimento de pertencimento Guarani transcende a presença física a um determinado lugar. Nesse sentido, as relações de parentesco, a língua particular compartilhada e outros aspectos de sua ancestralidade são de fato os elementos que definem seu modo de ser no mundo.

CAPÍTULO 6: A ETNICIDADE GUARANI ENTRE SEUS INTELLECTUAIS NA BOLÍVIA E NO BRASIL

À primeira vista, o mundo parece uma multidão de solidões amontoadas, todos contra todos, salve-se quem puder; mas o sentido comum, o sentido comunitário, é um bichinho duro de matar. A esperança ainda tem quem a espere, alentada pelas vozes que ressoam desde nossa origem comum e nossos assombrosos espaços de encontro.

Eu não conheço felicidade maior que a alegria de reconhecer-me nos demais. Talvez essa seja, para mim, a única imortalidade digna de fé. Reconhecer-me nos demais, reconhecer-me em minha pátria e em meu tempo, e também me reconhecer em mulheres e homens que são meus compatriotas, nascidos em outras terras, e reconhecer-me em mulheres e homens que são meus contemporâneos, vividos em outros tempos.

Os mapas da alma não têm fronteiras. (GALENO, 2009, p. 2)¹⁸⁰.

Este capítulo 6 é a conclusão desta tese, optei por nomeá-lo de modo a dar ênfase ao objeto principal da pesquisa e para evidenciar alguns desdobramentos teóricos. Também, aqui, procuro reforçar meu ponto de vista sobre as principais categorias, dirimir pontos em aberto, destacar os aspectos da comparação entre os dois casos (Bolívia e Brasil) e apontar as principais considerações finais da pesquisa. Assim, acabo por prolongar a análise de situações e produtos apresentados nos dois capítulos descritivos anteriores. Ao longo da tese, realizei comentários analíticos, de modo que a descrição de contextos e a experiência etnográfica se entrelaçam. Ainda que com dificuldades de distintas naturezas e tamanhos, esforcei-me em transmitir os sentidos mais próximos daqueles que estabeleci como meus interlocutores Guarani na construção desta pesquisa.

A intelectualidade Guarani está empenhada em superar a ideia de que sua cultura se fixou no tempo e que não se afetou pela cultura ocidental. Assim, evidencia que esta foi imposta a eles a ferro e fogo, alterando suas tradições. Com isso, mostra que a cultura Guarani se transformou profundamente em contato com valores e instrumentos da modernidade, desenvolvendo, assim, uma nova cultura Guarani no movimento da transmodernidade.

Ao evidenciar as violências da colonização a que foram submetidos, os intelectuais indígenas assumem um tom testemunhal ou mesmo de denúncia das atrocidades cometidas pelo Estado ou com seu consentimento. Ainda que as culturas indígenas tenham suas hierarquias e conflitos, estes não são tão destrutíveis como os recursos *karai*. Nos termos de Dussel (2016,

¹⁸⁰ Trecho do discurso de Eduardo Galeno (2009) proferido em Montevideu, dia 9 de julho, quando foi condecorado com a Ordem de Maio da República Argentina. A tradução do texto é de Katarina Peixoto.

p. 62-63), as culturas indígenas podem ser entendidas como *culturas universais assimétricas*, construídas em reação ao mundo moderno:

Essas culturas universais assimétricas – espelho de suas condições econômicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares – guardam uma alteridade em relação à Modernidade europeia, com a qual conviveram e aprenderam a responder à sua maneira aos desafios. Não estão mortas, mas vivas, e, atualmente, em pleno processo de renascimento, buscando (e inevitavelmente equivocando-se) novos caminhos para o desenvolvimento de seu futuro próximo. Por não serem modernas, essas culturas não podem ser “pós”-modernas. São pré-modernas (anteriores à Modernidade), contudo contemporâneas à Modernidade e logo serão transmodernas. O pós-modernismo é uma fase final da cultura moderna euro-americana, o “centro” da Modernidade. As culturas chinesa e vedanta não poderão jamais ser pós-moderno-europeias, e sim outra coisa bem diferente e a partir de suas próprias raízes.

Assim, nos termos de meus interlocutores, eles são compelidos a mudar suas armas para lidar com a sociedade *karai* dominante. E, em uma perspectiva mais psicológica, enfrentar os traumas ocasionados pela violência colonial. Apropriando-se da educação escolar e dos recursos em torno da “cultura”, aperfeiçoaram sua interação com a sociedade mais ampla e o Estado, de modo a constituir os requisitos básicos para serem reconhecidos como autônomos.

Ao comparar dois universos etnográficos, isto é, a produção intelectual dos Guarani no Sudeste da Bolívia e dos Guarani no Norte do Brasil, notei que ambas têm um evento cultural central por meio do qual divulgam suas histórias e culturas sob seu próprio ponto de vista. Na Bolívia, destaquei os acervos de Elio Ortiz, Elias Caurey e Antonio Mendez, bem como de outros intelectuais empenhados em interpretações próprias sobre a cultura e a história Guarani. No Brasil, privilegiei a produção intelectual em torno do encontro cultural Guarani em Jacundá, no Estado do Pará, assim como outras criações intelectuais em que se autodefinem como povo Guarani do Norte do Brasil, contando suas histórias.

A partir da ideia de guaranização, vimos que existe uma predominância do Guarani em razão de sua centralidade na colonização e na academia, constituindo-se como uma cultura indígena privilegiada em relação a referências e acervos com produtos de diferentes naturezas. Como consequência desse “inchaço” Guarani, podemos dizer que, nos termos de Barth (1987) é possível perceber variações na tradição desse povo, isto é, *subtradições*. Para esse autor, em cada subtradição, existem padrões coerentes e que se mostram, de fato, sintonizados. Evidências disso são suas viagens de intercâmbio cultural. Há expectativas sobre as organizações e os eventos, para que lutem a fim de construir uma visão cosmológica que tenha coerência e adesão.

Nesse sentido, podemos apontar alguns elementos em comum entre os dois coletivos de intelectuais. Certamente, os aspectos ideológicos étnicos centrais são os conceitos de *Yvy Maraey*, *ñandereko*, *bien vivir*, a própria língua Guarani e uma epistemologia baseada no

movimento e na dualidade cósmica. Em termos mais concretos de seus produtos culturais, ambos os coletivos têm um importante evento cultural anual, ocasião em que dão ênfase à educação como meio para conquistar maior autonomia, através da preservação e valorização dos conhecimentos tradicionais. Nesse empenho, expressam-se a partir de ideias (cultura, história, direito) e instrumentos (livros, filmes, museus, internet etc.) de origem moderna, passando a compor o movimento da transmodernidade.

Além desses aspectos compartilhados do pensamento Guarani, também considero as condições para projeção desse pensamento. Ao final da pesquisa, constatei, por meio da análise das trajetórias dos intelectuais, que suas formações escolares são iniciadas com o suporte de instituições religiosas *karai*, predominantemente católicas. Já a formação política é fomentada pela ação indigenista da sociedade civil (ONGs não indígenas) na mobilização dos direitos indígenas. Nesse sentido, importantes instituições emergem. Na Bolívia: CIPCA e APCOB. No Brasil: Cimi e CTI. Além disso, há articulação com o meio acadêmico científico artístico, mediante antropólogos, cientistas sociais, historiadores, advogados, linguistas, comunicadores sociais, artistas etc.

6.1 O PENSAMENTO GUARANI NO MOVIMENTO DA TRANSMODERNIDADE

El pensamiento guaraní señala que los Tumpa sólo se dedican a crear cosas para que después los Iya (seres tutelares) las administren. Eso explica la abundancia de Iya en nuestro ambiente natural: ríos, peces, árboles, todos tienen su Iya, La Iya (abuela tutelar) de los peces, por ejemplo, indica cuándo, como y cuánto debemos pescar, y si no nos ajustamos a sus reglas nos enfermamos y morimos. Tampoco es casual que a los conductores de los medios de transporte y de las maquinarias en general les digamos iya. Por ejemplo, kamiu iya (conductor del camión), tractor iya (tractorista), computadora iya (operador de computadoras). Cuando el guaraní se apropia de los instrumentos karai, se convierte inmediatamente en su iya, aunque el espíritu karai siga permaneciendo en el interior de esa herramienta, es su iya quien le dirá cómo y cuándo moverse para hacer cosas. Así, la espada se convierte en machete para trabajar en el campo y el tractor se transforma en ambulancia para trasladar enfermos al hospital. (ORTIZ, 2014a, p. 57)

Em seu texto “Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno”, publicado em “O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa”, Clifford Geertz (2014) defende uma etnografia do pensamento moderno como empreendimento interpretativo, histórico-sociológico e comparativo. Neste exercício de hermenêutica cultural, buscando o “entendimento do entendimento”, o antropólogo foca em categorias-chaves que, quando têm seus sentidos decifrados, descortinam toda uma percepção de mundo, como nesta tese. Em última instância, ao compreender que a dualidade e o movimento são princípios

básicos que configuram a forma de pensar Guarani, alguns aspectos que antes estavam obscuros ficam mais claros, tornando-se mais inteligíveis ao tecer as conjecturas que os cercam. Dedicar-se ao pensamento enquanto processo e produto foi uma estratégia para aclarar seu contexto informativo, caracterizar seus modelos culturais, o espaço e o tempo em que são encontrados.

Para isso, como propõe Geertz (2014), o pensamento Guarani foi compreendido etnograficamente, isto é, por meio de uma descrição do mundo específico no qual faz algum sentido. Esse antropólogo concebe o produto do pensamento como um *artefato cultural* capaz de expressar elementos simbólicos dos sujeitos envolvidos (como classe social ou poder), “algo que só pode ser caracterizado se interpretarmos suas expressões através das atividades que as sustentam” (GEERTZ, 2014, p. 155).

Geertz (2014) questiona também sobre a capacidade de indivíduos de uma cultura de adentrar no pensamento de indivíduos de outra cultura distinta. Para que isso aconteça, os fundamentos de uma etnografia do pensamento propõem a busca por padrões de compreensão antropológica da pluralidade e não simplesmente catalogar as diferenças em descrições exaustivas. Esse ponto de vista serviu-me para esta pesquisa, uma vez que meu interesse não era propriamente pelos conteúdos culturais, mas, sim, pela forma como são organizados pelos meus interlocutores.

Geertz (2014) acredita que o traço mais característico da consciência moderna é sua enorme variedade, o que também é demonstrado na ideia de transmodernidade elucidada por Dussel (2016). Assim, a dimensão da diversidade tem tanto a dizer quanto o aspecto da unidade. São dois extremos que procurei conciliar, a partir do ponto de vista de meus interlocutores, tal como a experiência etnográfica como um todo. Seguramente, isso requer um pouco mais de detalhes sobre a operacionalização da pesquisa, deixando clara a atuação do pesquisador e de seus interlocutores.

Também, Geertz (2014, p. 164) comenta sobre a importância de a tradução cultural constituir um vocabulário compreensível a um público amplo, conforme podemos notar neste trecho:

Se é verdade que existe uma consciência coletiva, e que esta consiste na interação de uma multiplicidade desordenada de perspectivas nem sempre comensuráveis, a vitalidade dessa consciência coletiva dependerá, então, de que sejam criadas as condições para que essa interação possa ocorrer. O primeiro passo para a criação dessas condições é de que existem diferenças, e diferenças profundas; o segundo é compreender quais são essas diferenças; e o terceiro é constituir algum tipo de vocabulário capaz de formulá-las publicamente – um vocabulário através do qual econometricistas, epigrafistas, citoquímicos e iconólogos possam explicar um ao outro, de uma maneira verossímil, o que são e o que fazem.

Diante da multiplicidade de pensamentos presentes nas sociedades modernas (e no movimento da transmodernidade), é evidente que a visão do pensamento de determinada comunidade envolve um certo tráfico com os elementos simbólicos disponíveis em outra comunidade. A análise desses elementos torna-se parte basilar de sua interpretação. Analiticamente, não se trata de dar explicações causais “quadradas”, ao contrário, é necessário considerar a cognição, a emoção, a memória e a motivação, ampliando as percepções sobre o pensamento.

A fim de explorar esses sentidos, o autor recomenda movimentar-se entre os paradoxos: pluralidade *x* unidade; produto *x* processo; objeto *x* sujeito. Nesta pesquisa, pude confirmar as conexões do pensamento Guarani com essa forma de fazer antropologia, de modo que, a partir de um movimento entre extremos, meus interlocutores iluminam sua presença no mundo e propõem um diálogo intercultural com outros povos (em especial, a sociedade *karai* dominante), a fim de contribuir com novas perspectivas epistêmicas para a interpretação e uma possível solução de problemas globais.

Geertz (2014) encara o pensamento como se este fosse uma coisa social, para, assim, tratá-lo empiricamente. Apesar da aparente proximidade com Durkheim (2007), como algo exterior ao antropólogo, o pensamento como coisa social é interpretado como um objeto que inclui o próprio pesquisador que o estuda. Nas palavras do autor: “agora somos todos nativos”, não só os indígenas. Portanto, as distintas maneiras de compreensão, inclusive as científicas, são “modos de estar no mundo”, os quais, com base em elementos simbólicos particulares, interagem com esse mesmo mundo e com tudo que está ao seu redor. Por isso, Geertz (2014, p. 156) conclui com veemência que o pensamento precisa ser contextualizado, isto, é “o pensamento está onde for encontrado”.

Fundamentado em uma perspectiva hermenêutica, Geertz (2014) compreende o trabalho de campo como um movimento interpretativo duplo. Ou seja, o antropólogo escreve seu texto etnográfico por meio da interpretação que os interlocutores têm de si mesmos. Convém destacar que realizei essa etapa da pesquisa, no caso brasileiro, paralelamente ao meu trabalho de campo, o qual, por sua vez, realizou-se ao mesmo tempo em que meus interlocutores produzem seus “artefatos culturais”, elementos centrais nesta pesquisa. Talvez, mais que os produtos, privilegiei seus pensamentos enquanto processo.

Já na Bolívia, acabou que a experiência etnográfica permitiu que eu me aprofundasse mais no pensamento enquanto produto. Diante do vasto acervo dos meus interlocutores nesse país, atribui mais ênfase a seus produtos de maior alcance na sociedade ampla. Além disso,

quando me inseri entre meus interlocutores em Camiri, esses produtos estavam praticamente “prontos”. São frutos de longos anos de trabalho, assim como entre os intelectuais Guarani no Brasil. No entanto, pode-se dizer que seus produtos assumem dimensões diferentes nas sociedades que os envolvem. Nesse sentido, ao contar para o cacique Leonardo que os Guarani na Bolívia produziram um filme sobre a *Yvy Maraey*, com ampla projeção no cinema comercial, ele me revelou que, na aldeia em Jacundá, estão planejando um longa-metragem sobre as caminhadas de seus antepassados até conseguirem construir a *Tekoá Pyaú*. Inclusive, já estão produzindo curtas-metragens e aulas de encenação, ainda que de forma amadora, e estão dispostos a aperfeiçoar por meio da articulação com outros produtores culturais.

O filme *Yvy Maraey* é um dos principais produtos do pensamento dos Guarani na Bolívia analisados nesta tese, pois é de coautoria indígena e tem a cultura Guarani como foco principal. O fato de não ser de autoria exclusivamente indígena não reduz o protagonismo Guarani. Pelo contrário, reforça a dimensão coletiva da produção do conhecimento, em um contexto de diferenças culturais pulsantes. Assim, a proposta da interculturalidade não é apenas temática no filme, senão sua própria forma de produção. Bem antes das gravações, pesquisaram e estudaram juntos sobre os princípios filosóficos do mundo Guarani tradicional.

Ao longo da história colonial, as alianças entre Guarani e não indígenas foram constantes. Já se articularam em guerras, redes comerciais, trabalhos agrícolas e escravos. Atualmente, mais do que nunca, estão estabelecendo parcerias intelectuais não só com os brancos, mas também com outros povos indígenas. Esse ponto é muito importante, pois salienta a ideia de que a produção do conhecimento Guarani se dá em relação ao outro. Porém, não se trata de uma construção saudosista e inócua. Pelo contrário, a sabedoria Guarani é colocada à disposição para a criação de alternativas aos problemas atuais da sociedade ampla.

Nesse sentido, o diálogo intercultural com a sociedade *karai*, por meio de colaboração, é essencial. Assim, os pesquisadores interessados na cultura indígena precisam empenhar seu capital cultural e simbólico em articulação com as demandas indígenas, procurando, assim, agir de acordo com uma reciprocidade, um dos princípios morais e epistêmicos Guarani. Com isso, o pesquisador afasta-se de uma abordagem semelhante à de um agente colonialista que persiste em violar o direito à diferença. Em linhas gerais, as discussões colaborativas com os intelectuais indígenas permitirão que deixemos de tratar o indígena como problema e voltemos a enxergá-los como resposta aos desafios globais impulsionados pela sociedade *karai*.

Geertz (2014) destaca a importância do estudo de grupos de intelectuais para compreender o que pensam sobre o pensamento. Assim, ele defende o uso de dados convergentes, entre outros recursos, como metodologia relevante que compõe o trabalho de campo, a fim de buscar um entendimento etnográfico do pensamento moderno. Para esclarecer esse ponto, reproduzo um fragmento do texto do autor que considero chave:

Em certa medida, isso parece ser verdade também em relação aos físicos do plasma, os psicolinguistas, os especialistas em Renascimento, e a um número de outros grupos que, em uma adaptação de uma frase antiga de Boyle, foram chamados de “faculdades invisíveis”. Nessas unidades ou, diríamos, aldeias intelectuais é possível coletar dados convergentes, pois, na maioria dos casos, o relacionamento entre seus habitantes não é puramente intelectual, mas também político, moral, e intensamente pessoal (e hoje em dia, e cada vez mais, também marital). Laboratórios e institutos de pesquisa, sociedades acadêmicas, departamentos universitários mais importantes, círculos literários e artísticos, facções intelectuais, todos se enquadram nesse modelo: comunidades de indivíduos unidos por conexões múltiplas, onde o que descobrimos sobre A nos diz também algo sobre B, porque conhecendo-se tão bem e por tanto tempo, A e B são personagens nas biografias um do outro. (GEERTZ, 2014, p. 159)

Os grupos de indígenas como intelectuais constituem-se também por meio de vínculos com outros grupos intelectuais, por exemplo, o de antropólogos das instituições de ensino que realizam pesquisas com suas comunidades. Nesse sentido, o antropólogo Juan Carlos Piñacué Achicue, indígena Nasa do Cauca na Colômbia, em seu artigo “Pensamiento indígena, tensiones y academia”, de 2014, comenta as tensões na produção indígena de conhecimento e suas consequências para a antropologia. A partir do ponto de vista indígena e da antropologia, busca engendrar contextos em que a indianidade é acionada.

Para o autor, trata-se de refletir sobre o próprio conhecimento, com isso, o indígena toma consciência sobre si mesmo e acerca de seu povo. Por sua vez, essa consciência o faz buscar e se apropriar de categorias analíticas postuladas pelas disciplinas modernas. No entanto, para Piñacué Achicue (2014, p. 162), o encontro dessas duas visões de mundo não é pacífico, é tensionado, às vezes, até mesmo censurado e rejeitado:

[...] cuando se trata sobre el saber-conocimiento, los indígenas promueven el discurso de lo propio, donde prevalece lo autonómico, cuestionando la academia, en especial de las universidades externas (europeas y norteamericanas, e incluso las universidades colombianas) sin dejar de reconocer las apropiaciones y los beneficios que pueden generar las tecnologías del conocimiento foráneo. Desde su mirada (intentan estar a la vanguardia) auto-descolonizadora, actúan intentando *globalizar la resistencia* o darle una movilidad continental de pueblos indígenas ocupando los espacio-tiempos llamados modernos.

A partir desse posicionamento de Piñacué Achicue (2014), podemos dizer que os intelectuais indígenas reconhecem os instrumentos ocidentais para garantir maior autonomia e resistência ao colonialismo. Nesse sentido, não se trata de uma imposição inerte, pois os

indígenas estão sempre readequando e reajustando alguns recursos não indígenas. Dessa forma, o reconhecimento da autoria e das propriedades intelectuais indígenas é o requisito fundamental que se espera de antropólogos não indígenas, que assim passam a trabalhar colaborativamente. Com isso, deparamos uma questão ética que se tornou um desafio metodológico para a antropologia. Se superada, possivelmente ampliará a perspectiva antropológica.

Nesse sentido, no intuito de atenuar a autoridade acadêmica e etnográfica, adotei um procedimento frente à diversidade do material de meus interlocutores intelectuais semelhante à prática da curadoria nas artes, isto é, selecionar e organizar obras culturais e autores, proporcionando mediação e socialização de ideias e saberes. Assim, busquei fazer um tipo de curadoria da produção cultural Guarani como artefatos. Desse modo, por meio da análise do material etnográfico, pude confirmar que são compartilhados os seguintes sentidos: *ñande reko*, *Yvy Maraey* e *bien vivir*. Essa postura relevou-se uma estratégia inovadora na relação “pesquisador x interlocutores”, proporcionando maior horizontalidade e autonomia aos sujeitos da pesquisa.

Ao abordar a produção Guarani sobre sua própria cultura e tratar meus interlocutores como intelectuais, em uma perspectiva da transmodernidade, notei a necessidade urgente de pensar em formas de maior reconhecimento das ideias, das obras e das trajetórias das pessoas que colaboraram nesta pesquisa. Assim, é um exercício ético fazer as devidas citações desses autores indígenas e não os tratar apenas como dimensão empírica no âmbito de “dados primários”.

Essa preocupação exige um diálogo simétrico entre pesquisador e interlocutores indígenas, princípio caro à perspectiva decolonial da transmodernidade. Também é uma questão interessante para superar a inviabilidade do tratamento colonial na antropologia indígena, até porque, muitas vezes, estamos falando de interlocutores indígenas que possuem formação universitária e disciplinar superior e mais metropolitana do que a do pesquisador não indígena¹⁸¹.

O filósofo argentino radicado no México Enrique Dussel (2016) é conhecido pelo seu posicionamento crítico em relação ao pensamento eurocêntrico e à “pós-modernidade” (rejeitando essa categoria). Com isso, argumenta que estamos em um *novo momento*¹⁸²,

¹⁸¹ A título de exemplo, minha interlocução com Almiros Machado e Vilmar Guarani, ambos com larga experiência acadêmica.

¹⁸² Precisamente iniciado na década de 1960 (DUSSEL, 2016).

denominado, segundo ele, de transmodernidade. A partir de exterioridade alternativa do outro¹⁸³, ele transcende o conceito de modernidade ocidental, a qual sempre relegou as culturas periféricas ao nada, assume a importância criadora de profundos e diferentes significados a partir o final do século XX e no XXI. Assim, a transmodernidade é um momento profícuo de respostas diversificadas aos desafios da modernidade, projeto político europeu de dominação e exploração. A pós-modernidade seria, por sua vez, o último momento da modernidade, longe de ser contemplada (DUSSEL, 2016).

O conceito de transmodernidade expressa uma alternativa ao pretencioso projeto da Europa concebida como responsável autêntica e exclusiva da modernidade, apagando os significados em torno das culturas periféricas (sem elas, cabe ressaltar, não teria sido possível tal empreendimento ocidental). Diante disso, procurei evidenciar o papel ativo de Guarani contemporâneos na produção de representações sociais próprias, difundidas através dos meios de comunicação em massa e de outros recursos fomentados na modernidade.

Dussel (2016), com seu conceito de transmodernidade, procura reconhecer uma nova posição das culturas periféricas (as universais simétricas) na história mundial ou geral, pois elas tiveram suas vozes negadas pela modernidade eurocêntrica. Assim, a ideia da transmodernidade como alternativa à modernidade – sobretudo a superação da ideia de pós-modernidade – pressupõe um diálogo horizontal entre as culturas centrais e periféricas constituídas. Nesse sentido, o autor lembra que a Europa se construiu “moderna” e “central” em consequência do seu projeto econômico de dominação de outras terras. Contudo, na segunda metade do século XX, as culturas periféricas passam a responder a partir de outro lugar, ou seja, da sua experiência cultural local, conscientes de que fazem parte de um contexto maior e, assim, assumindo os aspectos positivos da modernidade, mesmo que de forma criteriosa, em respeito às suas tradições culturais.

Nesse sentido, sob um ponto de vista distinto, os indígenas (ou outras culturas periféricas) estão disponíveis ao diálogo, com intuito de contribuir com respostas inovadoras às questões urgentes e desafiadoras do mundo. Inclusive, muitos desses problemas são/foram gerados pelo próprio projeto moderno europeu. A destruição ambiental, em consequência da industrialização associada ao consumismo, é uma das questões mais emblemáticas. Tradicionalmente, os povos indígenas estabelecem uma relação de cuidado e respeito com o

¹⁸³ Para Dussel (2016), a exterioridade alternativa percebe o outro ainda como exterior, e não como próximo, pois ainda não se efetivou uma interação concreta (o aproximar-se da exterioridade). Contudo, a vantagem é que o outro já se concebe como uma exterioridade, com base no sentimento da diferença.

meio ambiente, tendo amplo conhecimento do uso de recursos naturais, de forma durável, sem alterar seu funcionamento equilibrado nem colocar em risco as condições de reprodução das diferentes espécies de animais e plantas.

6.2 A DUPLA CONSCIÊNCIA GUARANI

Com a análise dos produtos do pensamento dos intelectuais Guarani (tanto na Bolívia como no Brasil), conclui que este se equilibra em uma consciência dupla, cujo tema tem sido amplamente debatido nas ciências sociais na América Latina (DU BOIS, 1999; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006; FANON, 2010). Além disso, esse ponto já foi mencionado nesta tese, ao comentar algumas ideias da teoria de Rappaport (2007a; 2007b) em diálogo com Cardoso de Oliveira (2006). Cabe ressaltar que isso também diz respeito à própria epistemologia Guarani, desenvolvida expressamente na teoria dos opostos complementares de Ortiz (2014a, 2014b).

Ainda, no âmbito da teoria social de caráter interacionista, apropriei-me do conceito de estigma de Goffman (1975) para entender como atributos negativos e outros estereótipos são manipulados pelos meus interlocutores em suas representações. Esse cientista social estadunidense acredita que a pessoa estigmatizada tem duas identidades: a real e a virtual. A primeira é o conjunto de elementos e atributos que uma pessoa prova ter. Já a identidade virtual diz respeito a categorias e atributos que as pessoas têm para com o estranho que aparece em sua interação. Portanto, essa perspectiva teórica também converge com os achados desta pesquisa, ao compreender a etnicidade Guarani como fundamentada a partir de uma dupla consciência indígena.

Em seu livro “Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada”, Goffman (1975, p. 4) define estigma como uma marca (ou sinal) que reduz o seu portador como desqualificado ou menos valorizado, isto é, “a situação do indivíduo que está inabilitado para aceitação social plena”. Portanto, o autor percebe que a sociedade configura formas de categorizar as pessoas, definindo um conjunto de atributos considerados como comuns e naturais aos indivíduos que são incluídos nessas categorias.

Nesse sentido, os indígenas deixam de ser uma identidade comum, aceitável e passam a ser considerados diferentes dos outros. Os “normais” passam a exigir e imputar um certo caráter aos “estranhos”, apontando maneiras de como deveriam ser. Assim, uma certa característica torna-se um estigma, principalmente quando há incongruências entre a identidade social virtual e a identidade social real, de acordo com o ponto de vista dos não estigmatizados. Nos termos de Goffman (1975), a pessoa estigmatizada, sendo menos desejável, acaba tornando-se incapaz,

diminuída ou com defeitos (como mostrei na produção de Almiros Machado). Por fim, o estigma provoca descrédito e deterioração da identidade social e pessoal do estigmatizado.

A teoria da dupla consciência do sociólogo e ativista negro estadunidense Du Bois (1999) defende o caráter construtivo e a plasticidade das identidades negras. Para ele, a consciência do negro percebe-se dividida entre afirmar sua diferença, uma particularidade racial, e evocar construtos modernos propostos como universais e que, portanto, vão além da ideia de raça. Em sua teoria, Du Bois (1999) evidencia a transformação do sentimento de pertencimento dos povos negros no contexto de seus deslocamentos forçados e da consequente reterritorialização. Com isso, o autor busca uma interpretação simbólica global das experiências posteriores dos negros à escravidão colonial.

Desse modo, a postura acadêmica passa a ter a preocupação política de construir uma cultura negra global para articular e agregar interesses e conhecimentos negros em diferentes locais do mundo. Assim, Du Bois (1999) comenta sobre a situação dos negros na América, mas que também pode ser estendida aos indígenas. Para o autor, os negros (e os indígenas) não têm *uma* autoconsciência exata, pelo contrário, têm *consciências* que se constituem em interação com um “outro mundo”. Melhor dizendo, a consciência experimentada na diferença colonial é dupla porque é subalternizada – o que presume outro lado. Nesse sentido, a subalternidade colonial permite uma diversidade de consciências duplas.

Por sua vez, o psiquiatra e ativista negro martinicano Fanon (2008) estuda o processo histórico de descolonização na Argélia e escreve que a coisa mais urgente neste momento para o intelectual africano é a construção de sua nação. Para ele, a construção nacional promoverá a descoberta e a afirmação de valores universais, o que mostrei no caso boliviano. Não se trata de se apartar das outras nações, mas tornar-se presente no palco da história, nos mesmos termos em que os outros apareceram. É com a consciência nacional que se ergue e se possibilita a construção de uma consciência internacional. Assim, são retratados os Guarani segundo seus intelectuais.

Em uma dimensão mais psicológica, Fanon (2010) comenta sobre um duplo narcisismo, onde o branco está “detido” em sua branquitude e o negro em sua negritude (e o indígena em sua indianidade). Assim, a representação de si constitui-se na relação de oposição ao outro (o jogo de espelhos que mostrei no filme *Yvy Maraey*). Nesse sentido, para Fanon (2010), dentro desse esquema dual, há apenas uma forma de o colonizado se valorizar: ocupar o lugar do outro. Logo, defende em seu livro “Pele negra, máscaras brancas” (FANON, 2010) que o negro almeja tornar-se branco e que a negação de si o leva a uma condição psíquica contra si próprio. Uma

das implicações desse processo é que o negro (e o indígena) acaba “definindo” em um sentimento de inferioridade, ideia importante para manter e reproduzir o colonialismo.

José Carlos Mariátegui (2005), sociólogo, ativista, jornalista e escritor peruano, é um dos grandes pensadores latino-americanos da virada do século XIX para o século XX. Por meio de uma perspectiva que combina diversas versões da história e diferentes pontos de vista, seu pensamento abarca uma totalidade múltipla e significativa sobre a região. Nesse sentido, esse autor propõe uma forma de entendimento da vida social que supera os paradigmas dominantes da época. Ele discorda da noção de um tempo sucessivo e linear e do imperativo da racionalidade sobre outras formas de pensamentos mitológicos. Ainda que bastante crítico às abordagens da razão cientificista, Mariátegui (2005) utiliza os recursos da modernidade para construir um socialismo indígena.

A abordagem e o pensamento de Mariátegui (2005) também estão fundamentados em uma duplicidade de consciências. Conhecido pelo emprego do materialismo histórico na América Latina, esse autor fundamenta suas análises em uma dialética que busca uma totalidade enquanto campo de relações sociais ou unidade de heterogeneidades, descontinuidades e aspectos contraditórios de um mesmo processo histórico-social. Assim, sua totalidade é sustentada em uma dualidade, isto é, em uma dialética dos extremos. Por um lado, aquilo que é entendido como verdade, a razão. Por outro, as narrativas mitológicas que também oferecem subsídios para compreensão da realidade.

O pensamento de Mariátegui (2005) manifesta certa tensão no mundo latino-americano em relação ao imperativo racionalista da modernidade eurocêntrica, o que também acaba por configurar uma dupla consciência histórica latino-americana em que o desenvolvimento de uma linha evolucionista é confrontado em favor de narrativas intersubjetivas próprias da América Latina.

Nesse sentido, percebi semelhanças dessa perspectiva dialética dos extremos de Mariátegui (2005) com a teoria dos opostos complementares de Elio Ortiz (2014a) e a ideia de *karai fictício* de Elias Caurey (2012). Este último, ao cunhar o conceito de *karai fictício*, caracteriza um tipo Guarani que vive entre dois modelos de sociedade, vendo-se obrigado a lidar com dois discernimentos diferentes sobre si.

Certamente, a noção de cabocismo, desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), é a que mais expressa o problema das modalidades de consciência. Por meio das análises das relações interétnicas, o antropólogo define a figura do caboclo como o índio

integrado no campo ou na periferia da sociedade nacional, oposto ao índio selvagem e “pelado” na floresta. Ainda, possivelmente, o caboclo pode ser percebido como consequência da interiorização do branco pelo índio, com sua consciência dividida em duas: uma orientada para seus ancestrais e a outra voltada para os “poderosos homens que o circundam” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 83).

Nesse sentido, para o *índio*, percebendo-se por meio do ponto de vista do branco, isto é, como preguiçoso e intruso ao progresso, não restou outra ocupação além do trabalho que seria indigno para os brancos, como vimos na trajetória, sobretudo, dos interlocutores no Brasil. Com isso, Cardoso de Oliveira (1976) conclui que, se o caboclo, por um lado, é a própria negação do ser índio e do ser branco, por outro, é a própria afirmação em oposição ao branco, ao qual está subordinado como empregado assalariado ou em condições análogas à escravidão.

Portanto, a categoria *caboclo* surge em um contexto de contradição entre sociedade dominante e sociedade dominada, cunhada sobre a negação de si, a qual não é mais que um modo de apresentar o que se é como se não fosse. Assim, o antropólogo encara o caboclo como uma forma de alienação identitária e estratégica para a interpretação de identidades formadas em fronteiras culturais, ou seja, no limite entre ser e não ser, situação evidenciada entre os Guarani.

Assim, concluo que as concepções sobre si mesmos de meus interlocutores expressam uma dualidade, como se estivessem divididos entre as afirmações de suas diferenças culturais, por um lado, e o apelo a elementos universais transmodernos que ultrapassam seu pertencimento étnico, por outro. No caso das histórias Guarani, a dupla consciência se manifesta por meio do contato interétnico com os não indígenas, dos massacres e dos deslocamentos impostos e voluntários que acabaram por gerar variações culturais dentro de suas tradições. No entanto, apesar disso, os Guarani buscam unidade política, de modo a construir uma consciência nacional própria e maior autonomia diante da condição subalterna em que se encontram.

Nesta tese, apresentei produções do pensamento Guarani na Bolívia e no Brasil, caracterizadas, por um lado, por uma consciência de aspectos positivos manifestados no orgulho da diferença da língua e cultura, e, por outro, pela consciência que ressalta as dimensões negativas decorrentes de sua posição marginal em um sistema-mundo que, há séculos, tem submetido esse povo a diversas violências.

Os aspectos positivos favorecem o crescimento da autoestima indígena, uma vez que os conteúdos de autoria própria oportunizam compor uma visão de “dentro”, o que garante a

aproximação afetiva com o mundo ancestral e o distanciamento de versões e energias construídas sob o ponto de vista *karai*. Nesse sentido, outra dimensão da valorização indígena diz respeito ao fato de que as produções de autoria indígena carregam suas espiritualidades e subjetividades, diferentemente do conhecimento científico.

Esta tese evidenciou que a dupla consciência não se restringe aos produtos da cultura, abarcando também seu processo de produção. No entanto, não se trata de estimar um dualismo maniqueísta. Pelo contrário, em uma perspectiva similar à de outros autores latino-americanos sobre modalidades de consciência, o pensamento Guarani acaba por confrontar uma abordagem evolucionista e cientificista/racionalista, em prol de suas narrativas intersubjetivas.

Nesse sentido, a proposta epistêmica Guarani não é dicotômica, mas movimenta-se entre extremos que se complementam (ORTIZ, 2014a, 2014b), como é o caso do *karai fictício*, termo cunhado por Elias Caurey (2015b) para caracterizar um tipo Guarani que vive entre dois modelos de sociedade, obrigado a movimentar-se entre dois discernimentos diferentes sobre si.

Por sua vez, o pensamento de Elio Ortiz (2014a) aborda o universo de opostos em complementação, o que permite criar e compreender diferentes aspectos da vida. É como se, a partir de um movimento em busca de equilíbrio entre os extremos, produzíssemos uma ampla diversidade de visões. Por exemplo, entre a escuridão absoluta e a claridade total, existe uma ampla escala de luminosidade. Em momentos de crise (e esse intelectual assume que os Guarani estão atravessando uma crise), faz-se necessária a atuação conjunta dos opostos, buscando um equilíbrio. Nas palavras de Ortiz (2014a, p. 39-40):

Los agentes opuestos sólo deciden actuar juntos cuando el universo existencial entra en desequilibrio y se ha producido el caos, ya sea porque la ciencia objetiva ha fracasado o, a la inversa, cuando la ciencia espiritual ha dejado de satisfacer la necesidad humana, momento en el cual la humanidad retorna al lado opuesto para retomar los valores olvidados. Las verdaderas obras humanas son producto de la necesidad por mantener la vida. Ese momento se verá llegar cuando la ciencia moderna decida voltear la mirada al saber antiguo de los indios que ayer despreció y, en la misma proporción, la ciencia antigua propicie un espacio en su seno para la ciencia moderna. El indígena guaraní ya dio este paso hace poco más de dos décadas al renunciar al arco y la flecha para acercarse al saber *Karai*, y le fue bien: sobrevivió y recuperó sus valores, aunque con cambios. Ahora queda por dar el siguiente paso: la transición del saber *Karai* a la ciencia indígena, ese necesario “retorno al eterno principio”, que es garantía de continuidad existencial.

Nesse sentido, percebe-se o valor Guarani da transitoriedade repetida, que propõe o conhecimento indígena como um complemento oposto à ciência dos brancos, revelando-se, assim, uma tensão ao interpretar a sociedade atual a partir da condição de sobreviventes do projeto de modernidade eurocêntrica. Pode-se dizer que a posição periférica que esses autores

ocupam no cenário mundial construído durante esse período provoca a formação da dupla consciência. Assim, a percepção de sua condição marginal dentro de uma cultura maior torna-se um instrumento para interpretar não só sua sociedade, mas também a sociedade mais ampla, já que estão envolvidas em uma só unidade. Ao apresentar suas versões sobre essa unidade, acabam por criar certa disputa com as versões não indígenas.

Diante da imposição da racionalidade moderna, o único modo de as culturas universais assimétricas sobreviverem foi por meio da interpretação de sua posição na sociedade ampla dominante. Assim, reconhecer-se em um lugar marginal dentro de uma sociedade global configura um instrumento para a organização de uma unidade.

Elio Ortiz (2015), em seu romance “*Irande: Ara Tenondegua Jaikue Kuñatai Oiko Vae*”, recupera o massacre de Kuruyuki ao estilo Guarani, um povo da palavra cuja condição existencial permite que suas histórias sejam contadas de forma primorosa. Esse evento foi narrado por diversos escritores e historiadores ocidentais, mas Ortiz (2015) conta a partir de seu olhar Guarani. O enredo do romance recria o universo Guarani da Bolívia do fim do século XIX, contexto do enfrentamento em Kuruyuki. Ele mostra que, mesmo guerreiros, em 1892, foram derrotados pelos *karai*, lutando em condições bélicas desiguais.

Ao contar sobre as circunstâncias de iniciação da jovem Irande, Ortiz (2015b) destaca o papel das mulheres mais velhas da comunidade – como, por exemplo, a avó da protagonista –, isto é, o de transmitir sabedorias sobre o *ñande reko*. Com isso, o autor constitui um exitoso ensejo para abordar o que ele considera os principais valores de seu povo. Apesar de o romance criar certa expectativa de alegria, ao narrar a preparação para a festa de iniciação, o autor aponta as injustiças cometidas contra seu povo, a exemplo das situações em que os Guarani são escravizados em fazendas do Chaco.

No Brasil, os professores da escola indígena Mbya em Jacundá (PA) promovem o encontro cultural Guarani com objetivo de revitalizar sua cultura na aldeia. Na ocasião, buscam estabelecer suas particularidades diante de um conjunto étnico indígena tradicionalmente reconhecido no Norte do país e, ao mesmo tempo, aproximar-se de um universo Guarani convencionado pela colonização e pela academia. Para isso, reconstroem as histórias das caminhadas do Paraguai em direção ao Norte do Brasil, até que, na década de 1990, conquistam uma terra no Pará, onde construíram sua *Tekoá Pyaú*.

A perspectiva comparativa desta tese, inspirada em Cardoso de Oliveira (2006), bem como na epistemologia Guarani, segundo a qual os opostos se complementam, privilegia a criação de dualidades em torno das produções culturais sobre *nãnde reko* e suas histórias. Por conseguinte, podemos analisar essas produções mediante as ideias de unidade e diversidade. A unidade Guarani na Bolívia, produto de uma mescla histórica de características étnicas das terras baixas em conexão com os Andes, foi capaz de conviver e incorporar heranças ocidentais e de outros povos nativos durante a formação de sua identidade política.

Também, em termos de semelhanças, ambas produções intelectuais Guarani evidenciam a relação conflituosa com os *karai*. Isto é, os aspectos das interações dos Guarani com os *brancos*, apresentados pela intelectualidade, revelam uma conceptualização própria acerca das relações interétnicas. Assim, os intelectuais Guarani não interpretam seu povo de maneira isolada, mas por meio de uma visão conjunta, considerando-se como parte de um sistema que pode ser decomposto em elementos.

Ao analisar os processos e os produtos do pensamento de meus interlocutores, pude constatar uma dupla consciência tradicional Guarani, que se rearranja com dilemas (dualista) da sociedade ocidental. Não só os intelectuais interlocutores nesta tese, mas também os outros tipos de mediadores sociais Guarani, os quais elenquei no capítulo 3, têm uma consciência acerca do mundo de origem europeia (o *karai*) e outra sobre o seu mundo ancestral. Dessa forma, os intelectuais indígenas devem considerar claramente esses dois mundos ao produzirem seus artefatos culturais, assumindo uma posição delicada em relação às expectativas dos diferentes públicos.

Nesse sentido, lembro-me de uma conversa que tive com Ortiz. Ele comentou que, paradoxalmente, alguns de seus livros repercutem mais no meio acadêmico e entre outros grupos *karai* intelectualizados do que nas comunidades de seu povo. Essa questão tem readequado o olhar sobre a educação indígena de meus interlocutores, isto é, não se trata de apenas aprender o básico para ler e escrever, pois assim não alcançarão uma autonomia plena. Para isso, diante dos valores da oralidade, também é necessário fomentar novas práticas sociais, como o hábito da leitura, inclusive entre os próprios professores indígenas.

6.3 APÓS MASSACRES E MIGRAÇÕES, O REENCONTRO GUARANI EM KURUYUKI E JACUNDÁ

Os intelectuais indígenas interlocutores desta pesquisa apresentam uma narrativa e “cultura” que situam seu povo na história mundial, em relação à sociedade estatal em que estão envolvidas e à posição que ocupam no sistema capitalista. Para isso, contestam versões forjadas no âmbito da história oficial, pois estas procuraram negar sua agencialidade, sua existência ancestral e toda a contribuição empreendida para a formação dos Estados. Nesse sentido, os intelectuais Guarani na Bolívia defendem que Kuruyuki é apenas o fim de um momento de sua história, e não o fim dos Guarani-Chiriguano. Ainda que derrotados, não cederam a essa violência. Inclusive, continuam sendo os mesmos Guarani guerreiros, porém agora com outros instrumentos: o papel e o lápis, a educação e a escrita. São lutadores no âmbito da sociedade civil, os mais representativos das terras baixas bolivianas. Arcos, flechas e pinturas corporais, neste contexto de revitalização, são comumente utilizados para mostrar a indianidade que os *karai* esperam ver.

Yvy Maraey, *ñandereko* e “bem viver” acabam virando símbolos “pan-Guarani”, sobretudo entre os intelectuais indígenas, mas assim também entre os acadêmicos não indígenas. Apenas recentemente, e ainda sem constituir um paradigma, surgem estudos que passaram a questionar a amplitude dessa mitologia entre os falantes do Guarani.

As trajetórias dos interlocutores desta pesquisa revelam características do processo de intelectualização indígena, isto é, a socialização na comunidade indígena, o acesso e a formação na educação escolar (e universitária, para a maioria), o domínio da língua do Estado e a indígena, a inserção no movimento indígena e a criação e divulgação de seus produtos culturais em uma esfera mais ampla. Assim, ao comparar esses aspectos da biografia dos intelectuais Guarani desta pesquisa, percebi algumas semelhanças. A maioria foi introduzida à educação escolar por meio da intervenção de missionários católicos ou evangélicos.

Assim, é possível que a intelectualidade indígena (no Brasil e na Bolívia) com a qual trabalhei nesta pesquisa expresse uma guaranidade em suas produções, em diálogo com um paradigma antropológico sobre o Guarani, mas (re)criando suas singularidades e apresentando para o mundo um pensamento social Guarani, isto é, as reflexões desse povo sobre si mesmo. Esse intento intelectual eleva a discussão de sua etnicidade a patamares mais elevados, mostrando que os pensamentos desses intelectuais acabam por consolidá-los como autônomos, como uma gente que sempre existiu e continuará existindo independentemente da colonização, ou seja, mesmo ocupando uma posição periférica no sistema mundial atual.

A pesquisa desta tese serviu para mostrar que o pensamento social Guarani está sendo constituído por meio de filmes, livros, álbuns musicais, universidades, escolas, encontros, datas comemorativas e, sobretudo, formação de uma intelectualidade estimulada a produzir interpretações próprias sobre sua realidade social e preocupada com um projeto coletivo em torno de um pertencimento e língua comum. Com isso, os meus interlocutores apoiam suas particularidades para construir as bases de novas organizações sociais. Na Bolívia, esse pensamento sustenta a *Nación Guaraní* e, no Norte do Brasil, fundamenta um movimento Guarani, mesmo situado longe do centro de origem de seus parentes e com muitas misturas interétnicas.

De modo geral, esse pensamento evidencia a presença ancestral da sociedade Guarani e como ela sofreu com as invasões coloniais europeias, transformando-se junto com o mundo, sob o comando dos modernos, em uma sociedade degenerada. O pensamento social Guarani expressa o quanto este tem uma história longa e complexa, com fortes influências culturais na região, inclusive nos Estados que se consideram “nacionais” e reconhecem os indígenas como “etnia” (no caso brasileiro). De forma semelhante aos intelectuais do pensamento social brasileiro ou boliviano, os intelectuais indígenas estão preocupados com as interpretações sobre as origens e o futuro de seu povo.

Na Bolívia, com mais ênfase em seu projeto autonomista, os Guarani se reconhecem *Nación Guaraní*. É um projeto de coletividade, configurando-se como entidade política nos termos de um nacionalismo étnico. No Norte, os Guarani-Mbya se reconhecem como etnia – categoria institucionalizada pelo Estado brasileiro, contudo reivindicam autonomia na definição e organização de suas instituições culturais e, sobretudo, escolares.

Apesar das diferentes maneiras de expressão, ambos os coletivos intelectuais defendem as formas próprias de organização social, política, cultural e religiosa de seu povo e buscam maior controle sobre seu território e recursos naturais. Em outras palavras, objetivam construir uma história que justifique sua autonomia e controle sobre aquilo que os envolve. A princípio, a conquista da terra indígena, em 1996. Depois, a criação da escola indígena. E, atualmente, a luta por condições de produção em sua terra, pela efetivação da abordagem bilíngue e intercultural na escola e pela melhoria da infraestrutura da aldeia (escola, saúde, moradia e estradas).

As manifestações intelectuais indígenas estão longe de querer configurar uma suposta e equivocada “pureza étnica”. Pelo contrário, apresentam-se como produtos de um processo de reelaboração étnico-cultural colaborativo, desenvolvido a partir das duas últimas décadas do

século XX, contexto em que parcelas significativas tiveram acesso aos meios de comunicação modernos e à educação escolar. Nessa época, o “indígena” conquistou importância internacional. Diferentemente do termo “índio”, que carrega consigo uma perspectiva colonial e eurocêntrica que percebe os indígenas de forma folclórica ou como entraves ao desenvolvimento econômico do país, o termo “indígena” não se refere a uma identidade homogênea. Ao contrário, “indígena” diz respeito às confluências de percursos sociais e históricos de resistências, alianças, empréstimos e apropriações.

Cardoso de Oliveira (2006) e Barth (1987), por um lado, e a perspectiva decolonial de Dussel (2016), por outro, contribuem para evidenciar hierarquias implícitas ou explícitas normalizadas pela modernidade através dos Estados. Assim, por meio da ideia de transmodernidade como alternativa ao pretencioso projeto da Europa percebida como criadora autêntica e exclusiva da modernidade negadora das vozes indígenas, evidenciei o papel ativo de interlocutores Guarani na Bolívia e no Brasil que atuam na qualidade de intelectuais étnicos e como agentes que reivindicam cidadania e participação na ordem moderno-ocidental, necessárias para reestabelecer sua autonomia indígena.

O paradigma da modernidade foi difundido para além dos limites do continente europeu, conseguindo adquirir um caráter universalista e alastrando consigo as ideias de progresso, desenvolvimento e capitalismo, constituidoras desse modelo. Contudo, a partir do fim do século passado, a multiplicação e as consequências das lutas de movimentos sociais de cunho identitário culturalista articulados a grupos acadêmicos críticos do colonialismo vêm contestando como essa modernidade foi estabelecida. Desse modo, grupos sociais organizados nas regiões colonizadas procuram readequar suas trajetórias, ao empregar estrategicamente os recursos modernos, reconstituir e colocar em destaque os aspectos de sua história, cultura e língua que foram negados e postos na periferia. Assim, uma nova perspectiva, a da transmodernidade, permite uma singularização dos corpos, da natureza, do território e da alma, contra o desenvolvimentismo e a homogeneização das experiências e saberes.

Essa ruptura provocada pelo movimento transmoderno instaura um sentimento de crise, uma sensação de desapontamento por conta de uma promessa fracassada de progresso e amistosidade. Trata-se de uma crise que expressa interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes em um sistema-mundo já bastante interligado. Nesse emaranhado de ideias duvidosas, os Guarani contam apenas com a certeza de pertencer a uma mesma gente, disposta a caminhar em busca de uma convivência autônoma, sem ser tratada com estigma e confiante de que a vida plena e justa seja de fato um valor universal.

Os interlocutores desta pesquisa, isto é, Guarani no papel de intelectuais de seu povo, configuram variações culturais de suas tradições, ocupando posições geográficas distantes e estabelecendo diferentes e intensas relações interétnicas. Mesmo assim, existem elementos em suas produções intelectuais que nos permitem evidenciar uma etnicidade Guarani comum nas duas experiências etnográficas pesquisadas. Assim, passei a sustentar a ideia de uma etnicidade e de um pensamento Guarani em tempos transmodernos.

Nos dois casos, meus interlocutores definem sua guaranidade por meio de recursos já convencionalizados em um complexo cosmológico Guarani e em consonância com a história do grupo. Nesse sentido, os Guarani no Norte do Brasil explicam as migrações de seus antepassados, como a busca pela *Yvy Maraey*, como constituidoras de um povo particular, porém com referências que podem ser facilmente identificadas. A busca pela *Yvy Maraey* expressa a tradição xamânica de um dos povos indígenas mais representativos das Américas. Na Bolívia, além dessa dimensão mitológica, os intelectuais Guarani sustentam a identidade do grupo por meio de seu caráter guerreiro. O tema da guerra é outra constante entre os Tupi. A história dos Guarani na Bolívia é permeada de conflitos bélicos, seja contra forças colonialistas, seja por disputa intergrupala.

Tem cabido aos intelectuais Guarani, com o apoio, mas não intervenção, de outros tipos de intelectuais e acadêmicos não Guarani, articular interpretações coerentes e de conteúdo intercultural sobre a história geral e a realidade histórico-social de seu povo. Isso tem ocorrido de modo extremamente criativo e diversificado: livros, poemas, filmes ficcionais, roteiros, feiras, exposições, artesanatos, teses, artigos científicos etc., enfim, produtos do pensamento Guarani sobre os sentidos de sua autodeterminação, o que vem sendo selecionado por mim como uma espécie de curadoria dos conteúdos desses intelectuais.

Ao final, podemos dizer que a produção dos interlocutores deste trabalho –Guarani que atuam ativamente na produção sobre sua cultura – acabam por se constituir nos termos da transmodernidade, a fim de reconquistar autonomia plena – em um plano normativo. Esse é desafio gigantesco a ser conquistado ao longo do tempo. Não acaba com o término de um evento, uma ação ou um projeto; trata-se de um processo de longa duração. No entanto, as pessoas dedicadas à organização de sua cultura valem-se de conquistas mais imediatas, como o fato de se encontrarem, ainda que rapidamente, por exemplo, renovando os ânimos por meio de conversas com parentes, outros indígenas e amigos. Convém destacar que o encontro não é apenas físico. Nesse sentido, notei a curiosidade dos Guarani no Brasil em relação às minhas percepções sobre os Guarani na Bolívia.

6.4 COMENTÁRIO FINAL

Espero ter deixado claro o ponto de vista sobre a etnicidade Guarani entre seus intelectuais, construído coletivamente com meu orientador e meus interlocutores, mas sob minha responsabilidade. Para isso, recorri à ideia antropológica de intelectual indígena, como instrumento analítico para evidenciar a produção cultural de meus interlocutores sobre si mesmos e estabelecer maior simetria em relação às produções dos não indígenas nesse mesmo sentido.

Ao longo desta tese, por mais que algumas ideias possam ter se tornado excessivamente repetitivas, há um fundamento para isso. Na redação deste trabalho, esse recurso permitiu maior criação dos argumentos e até certo desbloqueio da escrita. Também, os próprios intelectuais indígenas fazem uso da repetição, e mesmo da imitação, como mecanismo para a construção de significados em suas produções. Como, historicamente, as vozes e as subjetividades indígenas foram silenciadas ou marginalizadas, a reiteração acaba tornando-se necessária. Além disso, a repetição acaba por permitir a continuidade do que é relatado, tornando-o compreensível aos outros, tanto no caso deste texto etnográfico quanto na narrativa de meus interlocutores Guarani, que têm seus pensamentos estabelecidos na oralidade.

Os meus interlocutores, mais no Brasil do que na Bolívia, implicitamente consideram-se “periféricos”, no sentido de não estarem no centro de origem desse povo, segundo a tradição acadêmica. Na Bolívia, vimos que os Guarani-Chiriguano são mestiços, produtos da mistura Avá-Guarani com os Chané (Arawak). No Brasil, igualmente, trata-se de um grupo étnico formado a partir de casamentos interétnicos com Karajá e outras etnias. No entanto, constroem uma unidade política em torno de uma tradição cultural Guarani com seus princípios já consolidados, nos termos da transmodernidade. Portanto, podem ser acessados e facilmente compreendidos pelos não indígenas.

Um dos elementos da revitalização cultural refere-se à necessidade de os indígenas se apropriarem da retórica ocidental para reconstituir a história e a cultura de suas comunidades. Essa reconstituição é importante, pois permite construir um conjunto de informações e experiências sobre os direitos legais, o funcionamento do Estado e os mecanismos de subordinação. Apenas assim conseguem fundamentar reivindicações concretas e, conseqüentemente, fazer resistência diante das imposições colonialistas.

Nesse sentido, a intelectualidade indígena sobre si mesmo é uma nova estratégia de resistência, formando narrativas comprometidas com os princípios indígenas, questionando relações de dependência e, inclusive, demandando a revisão de termos consagrados que os indigenistas empregam para se referir ao trabalho realizado com eles. Assim, noções como “tutela”, “apoio” e “assessoria” podem ser contestadas, de modo que concluímos que o pensamento Guarani evidenciado não é de um tipo “culturalista” inerte, “saudosista” e tampouco com fim nele mesmo. Pelo contrário, trata-se de um pensamento que se concretiza em práticas políticas e pedagógicas (no sentido de que a educação assume protagonismo entre os dois coletivos pesquisados) de resistência.

A categoria “cultura” é objetivada no encontro por meio das apresentações culturais, da exposição dos artesanatos, da realização das pinturas corporais, de filmes, músicas etc. Assim, ao ser condensada nesses elementos, manifesta-se em símbolos concretos. Nesse sentido, a cultura torna-se algo bem didático, apresentando-se em uma dimensão palpável. Como um “objeto”, pode ser manipulado, selecionado e apresentado, quando necessário.

Ainda, cabe destacar que os conhecimentos e recursos indígenas também são apropriados pelos não indígenas, ampliando notavelmente seus usos e sentidos. Diversos aspectos da cultura e língua Guarani foram incorporados pela sociedade nacional de seus Estados envolventes. Nomes de lugares, animais, plantas, técnicas e valores indígenas permeiam o pensamento social e o imaginário popular desses países.

A intelectualidade indígena fomenta reflexões, ideias e novas informações sobre a etnicidade indígena que jamais poderiam ser construídas pelos antropólogos não indígenas. A singularidade das produções indígenas sobre si está no fato de elas enunciarem de dentro para fora, ou seja, não se trata de um narrador de fora (não indígena) que se aproxima de uma realidade distante da sua. Assim, as produções indígenas revelam como estas refletem sua atuação e suas percepções diante dos não indígenas. Em última instância, são agentes que buscam comunicar seu lugar no mundo. Esse ponto é fundamental para ampliar o conhecimento antropológico, desafiando os paradigmas vigentes na academia, de modo a reduzir desigualdades e injustiças sociais. O que falta agora é que sejam plenamente ouvidos pela sociedade *karai*.

Na interação com meus interlocutores, percebi aspectos de caráter mais psicossocial, algo semelhante à ideia de controle de informações sobre as ambiguidades em torno de suas identidades sociais e pessoais. Assim, notei que existe uma vigilância intelectual sobre as diferentes versões das histórias que os envolvem, pois historicamente elas foram narradas pelo

seu opositor, o colonizador. Essa consciência ativa requer um empenho árduo por parte de meus interlocutores. Além de suas outras ocupações do cotidiano, o trabalho de produção cultural demanda formação e conhecimento técnico. Nas sociedades ocidentais, a produção cultural é uma atividade profissional crescente, mercantilizada e regulamentada. Mas, no caso dos intelectuais indígenas, o mercado não é o objetivo principal (ainda que algumas questões, como o artesanato, por exemplo, permitam pensar isso), mas, sim, a valorização e o registro do conhecimento indígena e mostrar que este pode contribuir com a sociedade global atual.

Além disso, refletir sobre e divulgar suas subjetividades em relação ao contato interétnico, compartilhando suas dores e experiências negativas, possibilitam criar uma empatia que tende a unir esforços nas lutas por melhores condições sociais. Assim, ao concentrarmos o foco na percepção e na organização indígena sobre sua cultura, distanciando-se da tarefa de simplesmente catalogar os conteúdos culturais, compreendemos a etnicidade de forma mais clara, abarcando elementos da subjetividade em relação ao contato interétnico. Assim, as ideologias étnicas Guarani percebidas nesta tese expressam elementos de origem variada, mas que se conectam na formação de um modelo organizativo. Por sua vez, dentro desse modelo, podem ser colocados conteúdos, em distintas circunstâncias e com dimensões variadas.

Por fim, gostaria de dizer que este texto apresentado como tese é produto do meu esforço intelectual em parceria com meus interlocutores Guarani e o professor Cristhian Teófilo da Silva, meu orientador. Esse processo de produção textual foi possível de ser realizado devido a muitas leituras, viagens, entrevistas, orientações, escritas etc. Esses elementos animavam meu trabalho. Ao longo da escrita, à medida que conseguia expressar os sentidos mais próximos da experiência com meus interlocutores, acabava me reconhecendo mais no texto etnográfico. Ainda que muitos sentimentos e sensações tenham “escapado” das palavras escritas neste trabalho, esta tese (enquanto produto) carrega inúmeros significados, histórias, pessoas, situações e localidades.

REFERÊNCIAS

ACEBEY, David. **Quereimba**: apuntes sobre los Ava Guaraní en Bolivia. 3. ed. [S. l.]: La Chiva Mora Ediciones, 2014a. Tomo 1.

ACEBEY, David. **Amandiya**: apuntes sobre los Ava Guaraní en Bolivia y algo más... 3. ed. [S. l.]: La Chiva Mora Ediciones, 2014b. Tomo 2.

ALBÓ, Xavier. Prólogo. *In*: SAIGNES, Thierry. **Historia del pueblo chiriguano**. Compilação, introduções e notas por Isabelle Combès. La Paz: IFEA/Embajada de Francia/Plural Editores, 2007.

ALENCAR, Maria Cristina Macedo. “**Eu acho que os índios não querem mais falar na linguagem por causa do preconceito, não é, professora!**” Desafios na educação escolar intercultural bilíngue entre os Aikewara & Guaraní-Mbya no Sudeste do Pará. 2018. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. Introdução: o cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. *In*: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. p. 257-299.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Wildes Souza. **A construção da nação guarani pela Asamblea del Pueblo Guaraní a partir da comemoração do massacre de Kuruyuki**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17055/1/2014_WildesSouzaAndrade.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

ANDRADE, Wildes Souza. A comemoração do massacre de Kuruyuki entre os Guaraní na Bolívia. **Interethnic@ – Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 21, n. 2, p. 112-140, maio/ago. 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/download/12244/10758/>. Acesso em: 19 set. 2019.

BARTH, Fredrik. **Cosmologies in the making**: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Etnias y naciones: la construcción civilizatória en América Latina. *In*: REINA, Leticia (coord.). **Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI**. Cidade do México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto Nacional Indigenista: Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Movimientos indios en América Latina:** los nuevos procesos de construcción nacionalitária. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. (Série Antropológica, 321).

BASINI, José. **Índios num país sem índios.** A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas. Manaus: Travessia: Fapeam, 2015.

BENITES, Tônico. Reservas indígenas são “confinamentos”. **Revista IHU On-Line**, 2012.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação. **Tellus**, Campo Grande, ano 14, n. 26, p. 11-29, jan./jul. 2014. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/297>. Acesso em: 19 set. 2019.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida, DOEBBER, Michele Barcelos; BRITO, Patricia Oliveira. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v. 99, n. 251, p. 37-53, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbeped/v99n251/2176-6681-rbeped-99-251-37.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

BERGSTRÖM, Magnus; REIS, Neves. **Prontuário ortográfico e guia da língua portuguesa.** 50. ed. Alfragide: Casa das Letras, 2011.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese de classe. *In:* _____. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 133-161.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção:** crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BRAND, Antônio. J.; COLMAN, Rosa S.; MACHADO, Neimar. Os Guarani nas fronteiras do Mercosul. *In:* REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro, Bahia. **Anais...** [...]. Porto Seguro: 2008. Disponível em: <http://docplayer.com.br/15343887-Os-guarani-nas-fronteiras-do-mercosul-1-brand-antonio-j-2.html>. Acesso em: 20 set. 2019.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. *In:* _____. **Escritos sobre a história.** Tradução de J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 41-78.

BRIGHENTI, Clovis Antônio. **Estrangeiros na própria terra:** presença Guarani e Estados nacionais. Florianópolis: UFSC; Chapecó: Argos, 2010.

BRYSK, Alison. **From tribal village to global village:** indian rights and international relations in Latin America. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **Revista de Antropologia**, v. 1, n. 1, p. 35-42, jun. 1959. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/130577/126931>. Acesso em: 19 set. 2019.

CALZAVARINI, Lorenzo. **Nación Chiriguana:** grandeza y ocaso. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1980.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. ed. Campinas: Unicamp, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 42, p. 7-21, fev. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Reconsiderando etnia. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 133-148, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: EdUnesp, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen Grant. (org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. 1. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CASTRO, Iára Quelho de. **De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência**. 2011. Tese (Doutorado em História – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2011.

CAUREY, Elias. **Nación Guaraní**. Ñamae ñande rekore: una mirada a nuestro modo de ser. Território Guaraní, Bolívia, 2012.

CAUREY, Elias. **Arakuaa Jembo: educación, lengua y cultura de la Nación Guaraní**. Território Guaraní, Bolívia, 2014.

CAUREY, Elias. **Asamblea del Pueblo Guaraní: un breve repaso a su historia**. Território Guaraní, Bolívia, 2015a.

CAUREY, Elias. **Lengua y cultura en la Nación Guaraní: breve análisis al estado de la investigación**. Território Guaraní, Bolívia, 2015b.

CAUREY, Elias. **Tee Reta Ñane Ñeepo: nuestros nombres Guaraní**. Território Guaraní, Bolívia, 2016.

CAUREY, Elias. “Yayandu ñeere” o “Sentir la palabra”: poesía del pueblo guaraní. **Correo del Sur**, Sucre, nov. 2018. Disponível em: https://correodelsur.com/punoyletra/20181112_yayandu-neere-o-sentir-la-palabra-poesia-del-pueblo-guarani.html. Acesso em: 19 set. 2019.

CAUREY, Elias; ORTIZ, Elio. **Ñande Arakuaa Imboguapi: patrones de crianza de la niñez en la Nación Guaraní**. Território Guaraní, Bolívia, 2015.

CAUREY, Elias; SIQUIER, Gabriel. **Nänderu Tüpa Regua Ñande Reko Rupi (Teología Guaraní)**. Bolívia: Fundación Centro Arakuaarenda: Companhia de Jesus em Bolívia, 2017.

CHAMORRO, Graciela. **Teología Guaraní**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.

CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas: símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. **Indiana**, v. 27, p. 79-110, 2010. Disponível em: https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_27/IND_27_2010_79-107_Chamorro.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

CHATTERJEE, Partha. **La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos**. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO Ediciones, 2008.

CHUMIRA, Mateo. **Discurso en el Centenario de la Batalla de Kuruiuski, en 28 de janeiro de 1992**. Disponível em: <http://santarosadecuevo.org/wp-content/uploads/2017/06/discurso-mateo-chumira.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CLIFFORD, James. **Routes, travel and translation in the late twentieth century**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Organização de José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

COMBÈS, Isabelle. ¿Con o sin dueños? Participación política y ‘democracia indígena’ en el Chaco boliviano. **T’inkazos - Revista Boliviana de Ciencias Sociales**, Bolívia, n. 17, p. 119-129, 2004.

COMBÈS, Isabelle. Las batallas de Kuruyuki: variaciones sobre una derrota chiriguana. **Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines**, v. 34, n. 2, ago. 2005a.

COMBÈS, Isabelle. **Etno-historias del Isoso: Chané y Chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)**. La Paz: IFEA/PIEB, 2005b.

COMBÈS, Isabelle. De los candires a Kandire: la invención de un mito chiriguano. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris/Espanha, v. 92, n. 1-2, p. 137-163, 2006a.

COMBÈS, Isabelle. Cuando el nombre no hace al indio. In: COMBÈS, Isabelle (ed.). **Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania**. Santa Cruz: IFEA/SNV/El País, 2006b. p. 19-23.

COMBÈS, Isabelle. Cuando resucitan los indios inexistentes: invención e investigación en el Oriente boliviano. In: JORDÁN, García Jordán (ed.). **El Estado en América Latina: Recursos e imaginarios (siglos XIX-XXI)**. Barcelona: Publicacions i Edicions de Barcelona/TEIAA, 2011. p. 121-133.

COMBÈS, Isabelle. Etiquetas «versus» neologismos: la antropología como representación. **Boletín Americanista**, Barcelona, v. 2, n. 65, p. 131-144, 2012. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5103135.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

COMBÈS, Isabelle. **Kuruyuki**. Cochabamba: Editorial Itinerarios, 2014. (Colección Scripta Autochtona, 13).

COMBÈS, Isabelle; SAIGNES, Thierry. Chiriguana: nacimiento de una identidad mestiza. In: RIESTER, Jürgen (org.). **Chiriguano**. Santa Cruz: APCOB, 1995. p. 25-221.

COMBÈS, Isabelle; VILLAR, Diego. Aristocracias chané. «Casas» en el Chaco argentino y boliviano. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 90, n. 2, p. 63-102, 2004.

COMBÈS, Isabelle; VILLAR, Diego. Os mestiços mais puros: representações chiriguano e chané da mestiçagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 41-62, abr. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100002. Acesso em: 19 set. 2019.

COMBÈS, Isabelle; VILLAR, Diego. La Tierra sin Mal: leyenda de la creación y destrucción de un mito. **Tellus**, Campo Grande, n. 24, p. 201-225, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/42>. Acesso em: 19 set. 2019.

COMUNIDADE INDÍGENA GUARANI-MBYA. **Nhanderu ojekua a nhanenhe'ẽ rupi nhandeayvú py Guarani**. A presença de Deus na história e na vida dos Guarani-Mbya: cartilha Mbya Guarani. Jacundá: SEMED/DECAMP, 2011.

COMUNIDADE INDÍGENA GUARANI-MBYA. **Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena Karáí Guaxu Guarani**. Aldeia Nova Jacundá: SEMED/DECAMP, 2017.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA/CTI. **Relatório de atividades do levantamento preliminar Inventário Nacional de Referências Culturais Guarani-Mbya (INRC Guarani)**. Realizado em parceria com IPHAN e AECID, fevereiro de 2011. Disponível em: http://www.crespial.org/public_files/files/guarani-memorias-brasil.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Unimep, 1977.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 51-73, abr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00051.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

DU BOIS, W. E. B. Sobre nossas lutas espirituais. In: _____. **As almas da gente negra**. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999. p. 51-62.

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

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia**. 2009. Disponível em: <http://www.ncpe.org.bo/>. Acesso em: 22 set. 2019.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Minas Gerais: UFJF, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Renato Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método I**. Tradução de Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2003.

GADELHA, Regina A. F. (ed.). **Missões guarani: impacto na sociedade contemporânea**. São Paulo: Fapesp, 1999.

GALEANO, Eduardo. Os mapas da alma não têm fronteiras. **Carta Maior**, p. 12, jul. 2009. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Os-mapas-da-alma-nao-tem-fronteiras/6/15008>. Acesso em: 19 set. 2019.

GALENO, Eduardo. **Bocas del tiempo**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

GALLOIS, Dominique Tilkin *et. al.* Saberes Wajãpi: formação de pesquisadores e valorização de registros etnográficos indígenas. *In*: HALE, Charles; STEPHEN, Lynn (ed.). **Otros saberes: collaborative research on indigenous and afro-descendant cultural politics**. Santa Fé: SAR Press, 2013.

GEERTZ, Clifford. Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno. *In*: _____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 150-168.

GIANOTTEN, Vera. **CIPCA y poder campesino indígena: 35 años de historia**. La Paz: Cuadernos de Investigación, CIPCA, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GONZÁLEZ TORRES, Dionisio. **Cultura Guarani**. Asunción: Litocolor, 1991.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

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

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUARANI, Para'i Lopes; ISABELLE, Véronique. **Mbya Kuery Jogueroguata Yvy Ju Py: a caminhada do povo Guarani Mbya para a Terra Sem Males**. Com colaboração de Almiros Martins Machado e jovens da aldeia Guarani Mbya de Nova Jacundá. Terra Indígena Nova Jacundá, 2019.

GUARANY, Vilmar Martins Moura. Desafios e perspectivas para a construção e o exercício da cidadania indígena. *In*: ARAÚJO, Ana Valéria *et al.* (org.). **Povos indígenas e a lei dos brancos: o direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

GUARANY, Vilmar Martins Moura. **Direito territorial Guarani e as unidades de conservação**. 2009. Dissertação (Mestrado em Direito Econômico e Socioambiental) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2009. Disponível em: http://www.biblioteca.pucpr.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1370. Acesso em: 19 set. 2019.

GUARANY, Vilmar Martins Moura. Nós indígenas somos intrusos em nossas próprias terras. **Boletim de Notícias da Conjur**, 2012. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2012-nov-27/vilmar-guarany-indigenas-somos-considerados-intrusos-nossas-terras>. Acesso em: 19 set. 2019.

GUASCH, Antonio; ORTIZ, Diego. **Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano**. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, Asunción, 1986.

GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. **Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

GUSTAFSON, Bret Darin. **Nuevas lenguas del Estado: el pueblo Guaraní y la educación indígena en Bolivia**. La Paz: Plural Editores, 2015.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. **Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano**. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2012.

HIRSCH, Silvia María. The Capitanía of the Izozo: the struggle for political autonomy among the Guaraní indians of Eastern Bolivia. *In*: MILLER, Elmer S. (ed.). **Peoples of the Gran Chaco**. [S. l.]: Greenwood Publishing Group, 1999.

HIRSCH, Silvia María. The emergence of political organizations among the Guaraní indians of Bolivia and Argentina: a comparative perspective. *In*: LANGER, Erick D.; MUÑOZ, Elena (ed.). **Contemporary indigenous movements in Latin America**. Wilmington: Scholarly Resources, 2003. p. 81-101.

HOBSBAWM, Eric. **Naciones y nacionalismos desde 1870**. Barcelona: Grijalbo Mondadorí, 1998.

HOBSBAWM, Eric. Nacionalismo y nacionalidad en América Latina. *In*: SANDOVAL, Pablo (coord.). **Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina**. Popayán: Envió Editores, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú**. Rio de Janeiro, 1987.

KISTLER, S. Ashley. Meaningful relationships: collaborative anthropology and mentors from the field. **Collaborative Anthropologies**, v. 7, n. 2, 2015.

LADEIRA, Maria Inês. Depois da migração, o reencontro. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fanny (org.). **Povos indígenas no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. v. 1. p. 519-521.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: o território mbya à beira do oceano**. São Paulo: Unesp, 2007.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LINERA, Álvaro García. **A potência plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia**. Tradução de Mouzar Benedito e Igor Ojeda. São Paulo: Boitempo; Buenos Aires: CLACSO, 2010.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9931/1/2011_GersemJoseSantosLuciano.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história: 20 anos de luta indígena no Rio Negro. In: BAINES, Stephen *et al.* (org.). **Variações interétnicas: etnicidade, conflito e transformações**. 2. ed. Brasília: Centro Nacional de Informação Ambiental, 2012. v. 1. p. 129-161.

MACEDO, Valéria. Dos cantos para o mundo: invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, p. 357-400, 2012.

MACEDO, Valéria. De encontros nos Corpos Guarani. **Ilha**, v. 15, n. 2, p. 181-210, 2013.

MACHADO, Almiros Martins. De incapaz a mestrando. **Tellus**, Campo Grande, n. 13, p. 155-161, out. 2007. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/146/158>. Acesso em: 19 set. 2019.

MACHADO, Almiros Martins. **De direito indigenista ao direito indígena**. 2009. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/7289/1/Dissertacao_DireitoIndigenistaDireitos.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

MACHADO, Almiros Martins. **Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe’y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da(s) Terra(s) Isenta(s) de Mal**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2015. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/7138/1/Tese_ExaRauMboguata.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

MACHADO, Almiros Martins. Movimento indígena ou indígenas em movimento. **Movimentação**, v. 4, n. 6, p. 165-177, dez. 2017.

MACHADO, Almiros Martins; ORTIZ, Rosalvo Ivarra. Tembiasakue Rapê: a longa estrada Guarani na história e na memória – reconstruindo o passado, ressignificando o presente e trilhando o futuro. **Tellus**, Campo Grande, v. 37, p. 189-205, set./dez. 2018. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/525>. Acesso em: 19 set. 2019.

MACHADO, Almiros Martins; ORTIZ, Rosalvo Ivarra. Tekoá Pyaú: a busca da morada celeste Guarani Mbyá da Amazônia Meridional. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 300-320, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83833/53154>. Acesso em: 19 set. 2019.

MAKARAN-KUBIS, Gaya. Identidad étnica y nacional en Bolivia a finales del siglo XX. **Revista de Estudios Latinoamericanos**, México, n. 46, 2008.

MAKARAN-KUBIS, Gaya. El nacionalismo étnico en los Andes: el caso de los aymaras bolivianos. **Revista de Estudios Latinoamericanos**, México, n. 49, p. 35-78, dez. 2009.

MANDEPORA, Marcia. **Opaete jokuae reta jae participación (Todo eso es participación)**: participación guaraní y gestión educativa en las comunidades de Ivamirapinta e Ipatimiri. Dissertação (Mestrado em Educação Intercultural Bilíngue) – Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 2001.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX no nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 34, p. 197-221, 1991. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/viewFile/111301/109532>. Acesso em: 19 set. 2019.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Editora Orbis Ventures, 2005.

MARQUI, Amanda Rodrigues. **Tornar-se aluno(a) indígena**: a etnografia da escola Guarani Mbya na aldeia Nova Jacundá. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

MAUSS, Marcel. **A nação**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

MELIÁ, Bartomeu. **Los Guarani-Chiriguano: Ñande Reko, nuestro modo de ser**. La Paz: CIPCA, 1988.

MELIÀ, Bartomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46. 1990. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/ra/article/download/111213/109495>. Acesso em: 19 set. 2019.

MELIÁ, Bartomeu. **El Paraguay inventado**. Asunción: CEPAG, 1997.

MELIÁ, Bartomeu. Un Guaraní reportero de guerra. **Acción: Revista paraguaya de reflexión y diálogo**, 208, p. 20-3, 2000.

MELIÀ, Bartomeu. Diversidade cultural e educação intercultural. **Tellus**, Campo Grande, n. 3, out. 2002. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/25>. Acesso em: 19 set. 2019.

MELIÀ, Bartomeu. La novedad Guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas). *Revista bibliográfica* (1987-2002). **Revista das Índias**, v. 64, n. 230, p. 175-226, 2004. Disponível em: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/download/416/484>. Acesso em: 19 set. 2019.

MELIÀ, Bartomeu. **Mundo Guaraní**. Asunción: Programa de Apoyo a la Conceptualización de la Iniciativa Mundo Guaraní, 2006.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. **Paĩ-Tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporâneo**. Asunción: CEADUC/CEPAG, 2008.

MELIÀ, Bartomeu. **Pasado, presente y futuro de la lengua guaraní**. Asunción: CEADUC/ISEHF, 2010.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **A saga rumo ao Norte e os outros do caminho: a busca da Terra sem Mal entre os Guaraní contemporâneos**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MENDEZ BARRIENTOS, Antonio. **La serpiente en la cultura guaraní**. Camiri: Fundación Yeporaka, 2018.

MÉTRAUX, Alfred. **Religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

MONROY-ÁLVAREZ, Silvia. Sobre intelectuales y activistas indígenas: dos trayectorias interculturales posibles. **Universitas humanística**, n. 66, p. 301-323, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n66/n66a16.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de la lengua Guaraní**. Madri: Por Iuan Sanchez, 1639. Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/biblio:montoya-1639-tesoro>. Acesso em: 20 set. 2019.

MUÑOZ, Adriana. La formación de las colecciones arqueológicas sudamericanas en Göteborg: el periodo de Erland Nordenskiöld. **Anales del Museo de América**, v. 11, p. 237-252, 2003. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/961615.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

NASCIMENTO, André Marques do. Desafios à elaboração curricular para a educação escolar indígena: reflexões e alternativas de enfrentamento dos povos Karajá Xambioá e Guaraní. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 95-145, jan./jun. 2013a. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspaçoAmeríndio/article/view/36105/25953>. Acesso em: 19 set. 2019.

NASCIMENTO, André Marques do. Ações para a revitalização linguístico-cultural entre o povo Xambioá: lições desde projetos comunitários. **Tellus**, Campo Grande, n. 25, p. 83-105, jul./dez. 2013b. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/332/305>. Acesso em: 19 set. 2019.

NEUMANN, Eduardo. **Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

NIMUENDAJÚ UNKEL, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “Terra sem Mal”. **Suplemento Antropológico**, v. 34, n. 2, p. 123-166, dez. 1999. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Francisco_Noelli4/publication/312304807_Curt_Nimuendaju_e_Alfred_Metraux_a_invencao_da_busca_da_terra_sem_mal/links/5879178108aed3826ae1ef0e/Curt-Nimuendaju-e-Alfred-Metraux-a-invencao-da-busca-da-terra-sem-mal.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

NORDENSKIÖLD, Erland. **La vida de los indios: el Gran Chaco (Sudamérica)**. La Paz: APCOB/Plural, 2002.

NORDENSKIÖLD, Erland. **Indios y blancos en el Nordeste de Bolivia**. La Paz: APCOB/Plural, 2003.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003. Acesso em: 19 set. 2019.

ORTEGA, José Garcia. **Aspectos del nacionalismo boliviano**. Paraguai: Librería Editorial, 1973.

ORTIZ, Elio. **Tëtayapi: la última morada**. Camiri, 2013. Mimeografado.

ORTIZ, Elio. **Yapisaka (Ver con los oídos)**. Arte guaraní en Bolivia, Sorojchi Tambo Ediciones, 2014a.

ORTIZ, Elio. **Jovi: verde-azul**. Arte guaraní en Bolivia, Sorojchi Tambo Ediciones, 2014b.

ORTIZ, Elio. **Irande: Ara Tenondegua Jaikue Kuñatai Oiko Vae**. La Paz: Editorial Santillana, 2015.

ORTIZ; Elio; CAUREY, Elias. **Justicia comunitaria Guaraní**. La Paz: Ministerio de Justicia, Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesina, Componente Pueblos Indígenas y Empoderamiento, 2009.

ORTIZ, Elio; CAUREY, Elias. **Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (Guaraní-Español)**. Bolívia: Plural Editores, Territorio Guaraní, 2011.

PAZ, Octavio. **O labirinto da solidão**. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PEIRANO, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. **Série Antropológica**, Brasília, n. 305, 2001. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie305empdf.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

PEREIRA, Eliete da Silva. **Ciborgues indígen@s.br**: a presença nativa no ciberespaço. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/2361>. Acesso em: 19 set. 2019.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39649/43145>. Acesso em: 19 set. 2019.

PIFARRÉ, Francisco. Guaranís: el derecho a ser pueblo. **Cuarto Intermedio**, n. 23. p. 3-19, 1992.

PIFARRÉ, Francisco. **Historia de un pueblo**: os Guaraní-Chiriguano. La Paz: Fundación Xavier Albó/CIPCA, 2015.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-28022013-094259/pt-br.php>. Acesso em: 19 set. 2019.

PIÑACUÉ ACHICUE, Juan Carlos. Pensamiento indígena, tensiones y academia. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 20, p. 161-192, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n20/n20a08.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. **Revista de Índias**, v. 64, n. 230, p. 141-174, abr. 2004. Disponível em: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/415/483>. Acesso em: 19 set. 2019.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFFE-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

RAMA, Angel. **La ciudad letrada**. Montevideu: Arca, 1998.

RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias. **Série Antropologia**, Brasília, n. 147, 1993. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie147empdf.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

RAPPAPORT, Joanne. Intelectuales públicos indígenas en América latina: una aproximación comparativa. **Revista Iberoamericana**, n. 220, p. 615-630, jul./set. 2007a. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5347/5504>. Acesso em: 19 set. 2019.

RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. Artigo traduzido por Mariela Eva Rodríguez. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 43, p. 107-229, jan./dez. 2007b. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105015277007.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

RAPPAPORT, Joanne; CUMMINS, TOM. **Beyond the lettered city: indigenous literacies in the Andes**. Durham, North Carolina: Duke University Press Books, 2011.

RAPPAPORT, Joanne; PACHO, Abelardo Ramos. Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. **Historia Crítica**, n. 29, p. 39-62, jan./jun. 2005. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/811/81102902.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

REINAGA, Fausto. **La Revolución India**. La Paz: Ediciones PIB, 2013.

RIESTER, Jürgen (ed.). **Yembosingaro guasu, el Gran Fumar**. Literatura sagrada y profana guaraní. Santa Cruz: APCOB, 1998.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. A classificação do tronco linguístico tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 12, 1964. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/download/110739/109165/>. Acesso em: 19 set. 2019.

ROMAN, Felipe. **Diccionario castellano-guaraní**. Camiri: Teku Guarani, Presencia Editora, 1993.

ROMAN, Felipe. **Arandú: cuentos de la cultura Guaraní**. 2. ed. Bolívia: Acción Contra el Hambre, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo y Comunidad Económica Europea, 2010a.

ROMAN, Felipe. **Apiaguaiki Tüpa: el gran líder de la nación Guaraní**. Bolívia: Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y Consejo Educativo del Pueblo Originario Guaraní (CEPOG), 2010b.

ROMAN, Felipe; CAUREY, Elias; ORTIZ, Elio. **Luces y sombras a dos décadas**. Camiri: CEPOG, 2011.

SADER, Emir. O racismo separatista. **Carta Maior**, abr. 2008. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Blog/Blog-do-Emir/O-racismo-separatista/2/24093>. Acesso em: 19 set. 2019.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, out. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200004. Acesso em: 19 set. 2019.

SAIGNES, Thierry. **Ava y Karai: ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)**. La Paz: HISBOL, 1990.

SAIGNES, Thierry. **Historia del pueblo chiriguano**. Compilação, introduções e notas por Isabelle Combès. La Paz: IFEA/Embajada de Francia/Plural Editores, 2007.

SANABRIA FERNÁNDEZ, Hernando. **Apiaguaiqui-Tumpa: biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo**. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1972.

SCHADEN, Egon. Desenhos de índios Kayová-Guarani. **Revista de Antropologia**, v. 11, n. 1-2, p. 79-82, 1963.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1974.

SMITH, Anthony D. **The ethnic origins of nations**. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

SMITH, Anthony D. **Nacionalismo**. Lisboa: Teorema, 2006.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas** (Fundação Nacional do Índio), Brasília, v. 2, n. 1, p. 113-140, 2005. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v2_n1/3.%20Identificacao_etnica_territorializacao%20e%20fronteiras.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Auto-representação indígena na escrita etnográfica: elementos teóricos para a consideração da intertextualidade etnográfica. **Campos (UFPR)**, v. 9, p. 87-108, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/13869/9352>. Acesso em: 19 set. 2019.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Povos indígenas entre Estados nacionais: identidades, etnicidades e nacionalidades em perspectiva comparada. **Interethnic@ – Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 14, p. 67-81, 2010.

SILVA, Cristhian Teófilo da; BAINES, Stephen Grant. Antropologia nas fronteiras: contribuições teóricas e etnográficas para as ciências sociais nas Américas. In: FERNANDES, Ana Maria; RANINCHESKI, Sonia (org.). **Américas compartilhadas**. Brasília: Francis, 2009. p. 35-54.

SILVA, Edvan Guarany. **Aspectos históricos e culturais do povo Karajá-Xambioá: uma contribuição para a educação escolar indígena**. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) – Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2017.

SILVA, André Luis Freitas. **Quando todos são Guarani: a guaranização indígena em escritos do século XVI nas Províncias do Rio da Prata**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2018. Disponível em: https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2018/07/SILVA-Andre-Luis-Freitas-da_Quando-todos-sao-Guarani.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro de (org.). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: UFSC, 2016.

SOUSA, Neimar Machado de; FERREIRA, Eva Maria Luiz; AZAMBUJA, Fernando Augusto. As fronteiras Guarani no Prata (1536-1750). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. **Anais...** [...]. Fortaleza, 2009. Disponível em: <http://docplayer.com.br/45948573-As-fronteiras-guarani-no-prata.html>. Acesso em: 20 set. 2019.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas: los pueblos indígenas y los Estados nacionales en Hispanoamérica**. OEA, Unidad de Desarrollo Social, Educación y Cultural, Serie de Estudios Culturales, 2004.

SUSNIK, Branislava. **Apuntes de etnografía paraguaya**. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1961. v. 1.

SUSNIK, Branislava. **Los indios del Paraguay**. Madrid: Mapfre, 1995.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. A performative approach to ritual. In: _____. **Culture, thought and social action**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TAPIA, Pedro Canales. Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010. **UNIVERSUM**, Universidad de Talca, v. 2, n. 29, p. 49-64, 2014. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/pdf/universum/v29n2/art_05.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

TEAO, Kalna Mareto. História e deslocamentos dos Guarani Mbya do Paraguai ao Espírito Santo (1940-1973). **Dimensões**, v. 35, p. 321-346, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://www.portaldepublicacoes.ufes.br/dimensoes/article/download/12502/8701>. Acesso em: 19 set. 2019.

TOCCHETTO, Fernanda Bordin. Possibilidades de interpretação do conteúdo simbólico da arte gráfica Guarani. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 22, n. 1, p. 27-45, jun. 1996. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/28774/15995>. Acesso em: 19 set. 2019.

TORAL, André Amaral de. **Cosmologia e sociedade Karajá**. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1992. Disponível em: http://www.andretoral.com.br/_img/autor/cosmologia_e_sociedade_karaja.pdf. Acesso em: 23 set. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

WARREN, Kay. Os movimentos indígenas como um desafio ao paradigma do movimento social unificado na Guatemala. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. p. 257-299.

WEAVER, Sally. Struggles of the Nation-State to define aboriginal ethnicity: Canada and Australia. In: PAINE, Robert (ed.). **Minorities and mother country imagery**. St. John's: ISER, 1984. p. 182-210.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. **Economia e sociedade**. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. v. 1. p. 269-277.

WEBER, Regina. Líderes, intelectuais e agentes étnicos: significados e interpretações. **Diálogos**, Maringá, v. 18, p. 703-733, 2014.

WOLF, Eric R. **Pathways of power: building an anthropology of the modern world**. Berkeley: University of California Press, 2001.

WOLF, Eric R. Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela; LINS RIBEIRO, Gustavo (org.). **Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Unicamp, 2003a. p. 11-59.

WOLF, Eric. Nação, nacionalismo e etnicidade. *In*: RIBEIRO, Gustavo Lins; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Unicamp, 2003b.

YANDURA Ángel. **Arakae**: el mito hecho realidad. Nueva Acrópolis, Santa Cruz. 2004.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura**: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

YVY MARAEY: Tierra Sin Mal. Dirección: Juan Carlos Valdivia. Produção e elenco: Juan Carlos Valdivia, Elio Ortiz e Felipe Roman. Longa-metragem (107 min). Cinenómada, La Paz. Acesso restrito no Vimeo. 2013.

ZAPATA SILVA, Claudia. Origen y función de los intelectuales indígenas. **Cuadernos Interculturales**, Universidad de Valparaíso, n. 4, 2005.

ZAPATA SILVA, Claudia. Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. **Discursos/prácticas**, n. 2, 2008. Disponível em: http://www.discursospracticas.ucv.cl/pdf/numerodos/claudia_zapata_silva.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.

ZAPATA SILVA, Claudia. **Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile**: diferencia, colonialismo y anticolonialismo. Quito: AbyaYala, 2013.

ZUCCOLILLO, Carolina María Rodríguez. **Lingua, nação e nacionalismo**: um estudo sobre o Guaraní no Paraguai. 2000. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/270722/1/RodriguezZuccolillo_CarolinaMaria_D.pdf. Acesso em: 19 set. 2019.