

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

**CAROLINA SILVEIRA COSTA**

***NHAE'Û* E O TEKO PORÃ: UMA REFLEXÃO ACERCA DA RELAÇÃO  
COSMOECOLÓGICA DE MULHERES MBYÁ GUARANI COM O BARRO NO SUL  
DO BRASIL E O BEM VIVER COMUNITÁRIO**

**Porto Alegre**

**2019**

**CAROLINA SILVEIRA COSTA**

***NHAE'Ũ* E O TEKO PORÃ: UMA REFLEXÃO ACERCA DA RELAÇÃO  
COSMOECOLÓGICA DE MULHERES MBYÁ GUARANI COM O BARRO NO SUL  
DO BRASIL E O BEM VIVER COMUNITÁRIO**

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

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Rumi Regina Kubo

Co-orientador: Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza

**Porto Alegre**

**2019**

### CIP - Catalogação na Publicação

Costa, Carolina Silveira

Nhae'ũ e o Teko Porã : uma reflexão acerca da relação cosmoecológica de mulheres Mbyá guarani com o barro no sul do Brasil e o bem viver comunitário / Carolina Silveira Costa. -- 2019.

88 f.

Orientadora: Rumi Regina Kubo.

Coorientador: José Otávio Catafesto de Souza.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Mulheres indígenas. 2. Mbyá Guarani. 3. Cosmoecologia. 4. Decolonialidade. I. Kubo, Rumi Regina, orient. II. Catafesto de Souza, José Otávio, coorient. III. Título.

**CAROLINA SILVEIRA COSTA**

***NHAE'Û* E O TEKO PORÃ: UMA REFLEXÃO ACERCA DA RELAÇÃO  
COSMOECOLÓGICA DE MULHERES MBYÁ GUARANI COM O BARRO NO SUL  
DO BRASIL E O BEM VIVER COMUNITÁRIO**

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

Aprovada em: Porto Alegre, 11 de julho de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rumi Regina Kubo – Orientadora

PGDR/UFRGS

---

Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza – Coorientador

IFCH/UFRGS

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claudia Vicari Zanatta

IA/UFRGS

---

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

PGDR/UFRGS

---

Prof. Dr. Mariano Baéz Landa

CIESAS

Ao Povo *Mbyá* Guarani

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos *Mbyá* Guarani, pelas trocas que temos desde que nossos caminhos se cruzaram, por me receberem em suas aldeias e em suas vidas. Agradeço imensamente Dona Talcira que sempre me recepcionou de braços abertos, seu carinho a cada chegada ou partida ou mensagem para saber como está “*sua xemenby’i Juruá*” me ensinam a abrir não só a cabeça como o coração em cada passo que dou. Também agradeço a sua família pela acolhida e convite a caminhar ao seu lado. Em especial Ivanilde Kerexu, Araci Yva e Laércio Karai, amigos com quem posso compartilhar e debater ideias sobre a percepção que o Rio Grande do Sul, assim como a América Latina, é mundo plural onde cabem tantos outros mundos, como já diziam os zapatistas, apesar dos moldes acadêmicos, posso afirmar que fizemos este trabalho em conjunto.

Agradeço a Jaime Vherá, cacique da aldeia Cantagalo com quem aprendi muitas coisas durante a graduação, ao cacique Mario, da Aldeia *Nhu Porã*, que gentilmente autorizou a utilização das fotos feitas por mim e algumas por meus colegas enquanto participávamos das oficinas de cerâmica na escola da comunidade. Pela confiança que todos depositam em mim sou grata. *Hae’vete Pave’i*

Agradeço a minha orientadora Rumi Regina Kubo, pela parceria ao me acompanhar desde a minha entrada no grupo DESMA em 2014 e proporcionar, junto aos colegas do grupo, um espaço para que pudesse vivenciar este “entre-mundos”, além de compreender meus tempos em relação a isto e incentivar os possíveis voos para além do que acreditava ser capaz.

Agradeço ao PGDR por se um espaço multidisciplinar de trocas onde aprendemos o tempo todo. Em especial Dioneia e Tiago.

Agradeço ao Professor José Otávio Catafesto, co-orientador deste trabalho, e todas e todos os parceiros do LAE, com quem pude vivenciar inúmeros campos e seguir os passos de uma arqueologia do saber para desconstruir abaixo das teorias, as epistemes, historicamente datadas a nos condicionar.

Não menos importante neste processo de aprendizagem, agradeço a minha família, que sempre me apoiou e mesmo com as adversidades, fizeram todo esforço possível para que eu pudesse seguir o caminho acadêmico, em especial a minha mãe, Marília, que tanto me inspira na vida pelo simples fato de se mostrar humana. A minha avó, Amélia Falcão (*in memoriam*) que me ensinou tantas coisas sobre a terra, sobre a mata e sobre ser mulher em um mundo não muito justo para nós, a cada caminhada com os *Mbyá* reencontro seus saberes. Também agradeço meu avô Odemar (*in memoriam*) que me ensinou a fazer fogo e (tentar ao menos) ter a escuta bonita.

Agradeço aos seres maravilhosos que partiram deste mundo enquanto esta pesquisa era realizada: Tia Helena e minha grande amiga Andrea Golembieski Machado em etapas totalmente diferentes da vida, vocês tiveram um papel determinante para que eu possa me entender e ter firmeza quanto a tudo o que acredito e aplico em meu trabalho, obrigada pelas trocas, como dizem os indígenas quechua "*kawsayta hamuy rikurisun*" nos vemos na próxima vida.

Também agradeço a Luana e Pati, por compartilharmos a vida em nossos almoços, cafés e jantares e por poder chamar a nossa casa de lar, sou grata por compartilhar o cotidiano com mulheres tão inspiradoras como vocês.

Agradeço a todas e todos colegas e amigos que fizeram parte desta desconstrução coletiva.

*“En un mundo de plástico y ruido quiero ser de barro  
y silencio”.* Eduardo Galeano



## RESUMO

O feitiço cerâmico é algo simples e complexo que depende tanto da memória, do *sentipensar* e do corpo de quem coleta e trabalha o barro, quanto das condições do rio e da terra. De nada adianta tentar fazer cerâmica com um “barro ruim”, ela irá rachar ou até mesmo quebrar. Primeiro é preciso conhecer o *nhae'ũ*, ou barro, como os *Mbyá* Guarani do Sul do Brasil o traduzem para os não indígenas. Uma das parcialidades étnicas no Brasil da Família Tupi-Guarani, os *Mbyá* Guarani estão presentes nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, assim como nos países *Paraguay* e Argentina. Durante séculos faziam e fazem suas plantações próximo aos rios e vivem em comunidade, fabricando seus *petynguas* (cachimbos) para comunicação com os deuses e manutenção de seus ciclos. Conhecer o *nhae'ũ* não significa somente entrar nos corpos d'água e sentir onde a terra que há no fundo está com menos resíduos, há toda *cosmoecologia* *mbyá* imbricada nesta *cosmopraxis*. Quando não há uma diversidade de solo e corpos d'água nas aldeias, esta atividade, realizada em maioria por mulheres da etnia, requer, além da sabedoria ancestral, uma caminhada territorial entre aldeias, cercas, estradas que cortam suas comunidades e propriedades privadas, onde a mulher guarani é e faz uma constante re-existência biocultural. Este trabalho foi desenvolvido em 3 aldeias no Rio Grande do Sul: Estiva, em Viamão, Flor do Campo, em Barra do Ribeiro, Para Roke, em Rio Grande e objetiva compreender, através da memória biocultural de mulheres *mbyá* guarani acerca do *nhae'ũ*, a importância desta relação cosmoecológica para o Bem Viver Comunitário *Mbyá* Guarani em um território sob políticas desenvolvimentistas. Apesar de toda realidade brasileira, onde as políticas públicas e a legislação, mesmo com avanço significativo no reconhecimento da diversidade territorial, seguem preceitos colonizadores, é inegável a re-existência das mulheres *Mbyá* Guarani através e em conjunto com o feitiço cerâmico. Não se trata de quantas mulheres estão fazendo isso, se trata das condições que existem para as *Yvas*, *Paras* e *Kerexus*, que tem essa pré-disposição ao moldar, encontram para dar seguimento a essa cosmopraxis. O que é feito a partir do *Nhae'ũ* - especialmente os *petynguas* - confluí e influí em toda vida que há por onde fazem sua *jeguatá* (sua caminhada), ou seja, a natureza e a cultura tomam uma proporção simbiótica e complexa em que não há sentido a separação e sim uma constante rede de confluências entre os seres humanos e não humanos, alimentada pela memória biocultural e re-existência destas mulheres.

**Palavras-chave:** Mulheres indígenas. *Mbyá* Guarani. Cosmoecologia. Decolonialidade.

## RESUMEN

El feitorio cerámico es algo simple y complejo, que depende tanto de la memoria, del sentipensar y del cuerpo de quien recoge y trabaja el barro como de las condiciones del río y de la tierra. De nada sirve tratar de hacer cerámica con un "barro malo", se va a romper. Primero es necesario conocer el *nhae'ũ*, o barro, como los *Mbyá* Guaraní del sur de Brasil lo traducen a los no indígenas. Una de las parcialidades étnicas en Brasil de la Familia Tupi-Guarani, los *Mbyá* Guaraní están presentes en los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Río de Janeiro y Espírito Santo, así como en los países Paraguay y Argentina. Durante siglos, hacían y hacen sus plantaciones cerca de los ríos y viven en comunidad, fabricando sus *petynguas* (pipas) para comunicación con los dioses y mantenimiento de sus ciclos. Conocer el *nhae'ũ* no significa solamente entrar en los cuerpos de agua y sentir donde la tierra que hay en el fondo, está con menos residuos, hay toda cosmoecología *Mbyá* imbricada en esta cosmopraxis. Cuando no hay una diversidad de suelo y cuerpos de agua en las aldeas, esta actividad, realizada en su mayoría por mujeres de la etnia, requiere además de la sabiduría ancestral, una caminata territorial entre aldeas, cercas, carreteras que cortan sus comunidades y propiedades privadas, donde la mujer guaraní es y hace una constante re-existencia biocultural. Este trabajo fue desarrollado en 3 aldeas ubicadas en Rio Grande do Sul: Estiva, en Viamão, Flor del Campo, en Barra do Ribeiro y Para Roke, en Rio Grande y objetiva comprender, a través de la memoria biocultural de mujeres *mbyá* guaraní acerca del *nhae'ũ*, la importancia de esta relación cosmoecológica para el Bien Vivir Comunitario *Mbyá* Guaraní en un territorio bajo políticas desarrollistas. A pesar de toda realidad brasileña, donde las políticas públicas y la legislación, incluso con un avance significativo en el reconocimiento de la diversidad territorial, siguen preceptos colonizadores, es innegable la reexistencia de las mujeres *mbyá* guaraní a través y en conjunto con el hechizo cerámico. No se trata de cuántas mujeres están haciendo eso, se trata de las condiciones que existen para las *Yvas*, *Paras* y *Kerexus*, que tienen esa pre-disposición al moldear, encuentran para dar seguimiento a esa *cosmopraxis*. Lo que se hace a partir del *Nhae'ũ* - especialmente los *petynguas* - confluye e influye en toda vida que hay por donde hacen su *jeguatá* (su caminata), o sea, la naturaleza y la cultura toman una proporción simbiótica y compleja en que no hay sentido la separación y sí una constante red de confluencias entre los seres humanos y no humanos, alimentada por la memoria biocultural y la reexistencia de estas mujeres.

**Palabras clave:** Mujeres indígenas. *Mbyá* Guaraní. Cosmoecología. Decolonialidad

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização das aldeias onde a pesquisa foi desenvolvida.....	16
Figura 2 - Etnomapeamento da aldeia <i>Jatai'ty</i> .....	22
Figura 3 - Antônia Kerexu na aldeia <i>Nhu Poty</i> em Barra do Ribeiro/RS. ....	25
Figura 4 - “Enquanto tiver criança no mundo, você pode ter esperança porque elas tão muito perto de <i>Nhanderu</i> ”, Aldeia <i>Nhu Porã</i> , Torres/RS.....	30
Figura 5 - O <i>Mbyarekó</i> tomando forma na escola, Aldeia <i>Nhu Porã</i> , Torres/RS.....	35
Figura 6 - Com barro e taquara, confeccionando os <i>petynguás</i> . Fotografias 1 a 3: Aldeia <i>Nhu Porã</i> , Torres/RS. ....	38
Figura 7 - Peça elaborada por Antônia Kerenxu, Aldeia <i>Nhu Poty</i> , Barra do Ribeiro, RS. ....	41
Figura 8 - O brincar e a corporalidade. Aldeia em Riozinho RS, durante o I <i>Nhemboaty mbya kuery</i> : .....	47
Figura 9 - Os sentidos de moldar e ser moldado pelo <i>Nhae'ú</i> , Aldeia <i>Nhu Porã</i> , Torres/RS. ....	52
Figura 10 - As mulheres da família Gomes da Silva. Aldeia <i>Nhundy</i> , Estiva, Viamão, RS....	56
Figura 11 - Localização da Aldeia <i>Nhu Poty</i> , Barra do Ribeiro, <i>Poty</i> . ....	61
Figura 12 - Encontro Memórias de Sepe Tiaraju, fevereiro/2019, aldeia <i>Para Roque</i> , Rio Grande, RS.....	68
Figura 13 - Encontro Memórias de Sepe Tiaraju, fevereiro/2019, aldeia <i>Para Roque</i> , Rio Grande, RS.....	69
Figura 14 - <i>Jeguata Texairã</i> (caminhada para a saúde), Aldeia <i>Para Roque</i> , Rio Grande, RS.....	76
Figura 15 - <i>Jeguata Kunhã Gue</i> – A caminhada das mulheres nas aldeias Aldeia <i>Para Roque</i> , Rio Grande, RS.....	78

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>DESCOBRINDO O <i>NHAE'Û</i>: REFLEXÕES ACERCA DA CERÂMICA <i>MBYÁ</i> GUARANI E A MEMÓRIA BIOCULTURAL DESTAS COMUNIDADES</b>	<b>19</b>
2.1	MEXENDO NO BARRO DENTRO DO RIO: A MEMÓRIA BIOCULTURAL EM UM TERRITÓRIO EM MOVIMENTO	32
2.2	PARA SE TER UM BOM <i>NHAE'Û</i> , É PRECISO TERRA E ÁGUA LIMPA: CONCLUSÕES NECESSÁRIAS PARA PENSAR COM O <i>NHAE'Û</i> E OS <i>MBYÁ</i> GUARANI	39
<b>3</b>	<b>COLETANDO E MOLDANDO O BARRO: AMPLIANDO HORIZONTES E PERCEBENDO O <i>TEKO PORÃ</i> ATRAVÉS DO <i>NHAE'Û</i></b>	<b>41</b>
3.1	A CERÂMICA <i>MBYÁ</i> GUARANI: REFLEXÕES ACERCA DO OLHAR CLÁSSICO ARQUEOLÓGICO E O <i>NHAE'Û</i> DENTRO DA COSMOECOLOGIA <i>MBYÁ</i> GUARANI NOS DIAS DE HOJE	47
3.2	EXPANDINDO HORIZONTES: O PAPEL DO <i>NHAE'Û</i> E DO MOLDAR NO <i>MBYÁREKO</i> DOS GUARANIS NO SUL DO BRASIL	52
<b>4</b>	<b>COLOCANDO A CERÂMICA NO FOGO: ETNODESENVOLVIMENTO, DECOLONIALIDADE E PATRIMÔNIO BIOCULTURAL</b>	<b>60</b>
4.1	DEIXANDO AS PEÇAS SECAREM AO SOL: ESPAÇOS DE DECISÃO POLÍTICA E A MULHER <i>MBYÁ</i> GUARANI	63
4.2	ACOMODANDO AS PEÇAS E ACENDENDO A FOGUEIRA PARA QUEIMA: UMA REFLEXÃO ACERCA DO MODELO DESENVOLVIMENTISTA DE GOVERNO A RE-EXISTÊNCIA DAS MULHERES	72
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: A HORA DO POLIMENTO</b>	<b>79</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>82</b>
	<b>ANEXO A – CARTA DO ENCONTRO DE KUNHAS KARAI</b>	<b>86</b>
	<b>ANEXO B – CARTA DO 13º ENCONTRO EM MEMÓRIA DE SEPÉ TIARAJU</b>	<b>87</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Quando fui selecionada para uma bolsa de extensão no Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural e Mata Atlântica (DESMA) no início de 2014 para trabalhar em conjunto com pescadores artesanais e comunidades *Mbyá* Guarani, pensei que seria a primeira vez que realmente entraria em contato com alguma etnia indígena, sem ser através dos livros de história no ensino fundamental, onde se falava destas populações em um passado longínquo. Com o passar do tempo, em cada visita à aldeia *Jatai'ty*, em Viamão/RS, percebi que este contato acontecia desde a minha infância em várias dimensões. Em um sentido abrangente socialmente, que abrange não só a mim mas também a população do estado do Rio Grande do Sul (RS), no hábito de tomar mate, de comer o milho, já selecionado e cultivado por gerações e gerações de povos ameríndios e no andar de canoa para atravessar o rio Jacuí nos verões de Cachoeira do Sul, por exemplo. E em um sentido mais estrito, em nível pessoal e familiar, ao encontrar nos viveres dos *Mbyá* do sul do Brasil, os costumes e práticas da minha avó materna e seus irmãos: a semeadura da batata-doce, do milho, da mandioca com o amendoim, o sonho contado na beira do fogo para a bisavó, todas as manhãs cedo, tomando mate para saber como se deve viver o dia, o milho crioulo ralado e misturado com água que virava um bolinho simples para se comer com carne, a mandioca ralada na hora que também vira outro tipo *tortilla* para o café da manhã, o preparo do remédio para gripe, para dores musculares, as histórias contadas antes de dormir em volta do fogo de chão sob a lua, as armadilhas que meus tios deixavam no mato com o “protótipo” que remete ao *mondé*<sup>1</sup>. Ao iniciar essa jornada conjunta com os *Mbyá*, tive um mínimo entendimento que há mais caminhos indígenas entre nós, não indígenas, do que julgamos em nosso círculo de convivência.

Viveiros de Castro, ao participar de uma aula pública na cidade do Rio de Janeiro em 2016<sup>2</sup>, refletiu sobre o que significa, atualmente, ser indígena<sup>3</sup> no Brasil: a palavra “indígena”, muito associada aos Povos Originários das Américas, tem uma origem etimológica totalmente diferente da palavra “índio”, que é utilizada enquanto sinônimo da primeira devido ao equívoco

---

<sup>1</sup> Mondé é um tipo de armadilha feita pelos *mbyá* guarani para capturar animais que “fazem estradinha, como os humanos” (COSSIO, 2015)

<sup>2</sup> Aula pública realizada durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20/04/2016

<sup>3</sup> “A palavra ‘indígena’ vem do <lat[im] indigēna,ae “natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria”, derivação do latim indu arcaico (como endo) > latim] clássico in- “movimento para dentro, de dentro” + -gena derivação do rad[ical] do verbo latino gigno, is, genūi, genitum, gignere “gerar”; Significa “relativo a ou população autóctone de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador” [...]; por extensão de sentido (uso informal), [significa] “que ou o que é originário do país, região ou localidade em que se encontra; nativo”. (Houaiss)

dos europeus invasores que assim chamaram os povos nativos daqui, ao pensarem que haviam chegado a Índia. Indígena significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”. Dito isto, logo conclui-se que há Povos Indígenas em todos os continentes habitados pelos seres humanos. Mas o que diferencia qualquer cidadão brasileiro, de um indígena *Mbyá* Guarani, por exemplo? Segundo Viveiros (2016) a diferenciação se origina na relação vital e originária com a terra, com o lugar onde se vive. É uma relação de corporalidade, de *sentipensar*<sup>4</sup> com a terra que levam ao pertencimento e não a posse. Portanto, consideramos como o ponto de partida do constructo do presente trabalho, esta corporalidade como a manifestação de uma concepção de mundo, em que sentir e pensar constituem uma unidade, indissociável.

Contrasta com a lógica de um homem adulto brasileiro que trabalha numa agroindústria, por exemplo, que tem sua ligação com o território hoje chamado de Brasil através da ideia de cidadão de um Estado-Nação, com tudo o que este termo no mundo atual globalizado, carrega no sentido de ser soberano e esta pessoa, estar sujeita ao seu controle e ter que lhe obedecer.

Este Estado-Nação, único, indivisível, quando faz a tentativa de conversar com a pluralidade dos territórios onde vivem os guaranis, *Kaingang*, *Munduruku*, *Kayapó*, *Krenak* e tantos outros, os tratam enquanto categoria genérica e única, como podemos ver no nome da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão que dialoga com estes Povos na esfera nacional. Mas é justamente a esta generalidade, que historicamente não é sinônimo de garantia de acesso à terra, que estes povos precisam recorrer enquanto meio para reivindicar os direitos adquiridos principalmente na Constituição Federal de 1988. Incontáveis são as vezes que Guarani *Mbyá* com quem convivo ou convivi, se auto intitulavam guarani ou *mbyá* em espaços diferentes de conversas menos formais e traziam as palavras Índios ou Indígenas quando se tratavam de reuniões com órgãos públicos ou falas para a comunidade que não tem muito contato com as diferentes culturas ameríndias originárias. Levando em consideração este contexto, é natural que a escrita deste texto reflita tal situação, ao recorrer aos termos indígenas e povos ameríndios para falar destas populações originárias quando aborda assuntos que envolvam tópicos que transcendem os limites aldeões ou a cosmoecologia *Mbyá*. Seguindo o que aprendi nas aldeias do Rio Grande do Sul em que estive nos últimos anos, todos se denominam *Mbyá* guarani, *mbyá*

---

<sup>4</sup>Arturo Escobar atribui o termo *sentipensar* ao sociólogo Orlando Fals Borda (1984), que propõe uma sociologia *sentipensante* e que remete ao princípio de vida das comunidades da costa do caribe, na Colômbia. Estas comunidades vivem, entre baías e pântanos, a arte de viver e pensar com o coração e a mente. Eduardo Galeano, escritor uruguaio, popularizou o termo como a capacidade das classes populares não separarem a mente do corpo, nem a razão da emoção.

ou guarani, deste modo, utilizarei estes termos alternadamente para referenciá-los durante todo o trabalho.

Para estruturar a composição do texto, que não necessariamente segue uma linearidade de tempo, optei por uma narrativa polifônica de múltiplas vozes pois as escritas transitam entre minhas reflexões em interlocução com os *Mbyá* Guarani, narrativas acerca de “observações participantes” e sugestões dos próprios guaraniss sobre a escrita. Desde o Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais faço uso desta metodologia, inspirada em James Clifford, que utiliza a teoria de Bakhtin em relação a comunicações interculturais. Apesar de não poder afirmar que este é de fato um trabalho intercultural<sup>5</sup>, há o esforço de “lutar conscientemente para evitar representar outros, abstratos e a - históricos” (CLIFFORD, 2002). O que levou a esta estrutura textual, baseada na ideia bakhtiniana sobre linguagens, mas aplicada às culturas. Neste sentido, as diferentes culturas e vozes que aparecem nas narrativas, se encontram e se entrelaçam de maneiras variadas, potencializando a possibilidade de haver reflexões por muitas vezes conjuntas e, quiçá, com um deslocamento ontológico. Passos necessários para um trabalho situado na área da etnoecologia<sup>6</sup>, desenvolvido em um território plural e com uma comunidade indígena. Apesar de ter uma forte base teórica na Antropologia Ecológica, é a teoria de Toledo (2012) acerca da Memória Biocultural que dá forma às reflexões desta pesquisa.

O objetivo central desta dissertação é compreender, através da memória biocultural de mulheres *mbyá* guarani acerca do *nhae'ũ*<sup>7</sup>, a importância desta relação cosmoecológica para o Bem Viver Comunitário *Mbyá* Guarani em um território com políticas desenvolvimentistas. Para tanto, o trabalho foi estruturado como um fazer cerâmico. Antes de qualquer coisa há o amadurecimento do que é o *nhae'ũ* dentro do indivíduo e no coletivo, coletivo este que envolve humanos e não humanos. Ivanilde *Kerexu*, uma amiga e interlocutora *mbyá* guarani que colaborou constantemente para este projeto, explicou que uma criança *mbyá* não vai sozinha ao leito do rio mexer no *nhae'ũ*, pois ele tem seu *já*, seu espírito-dono. Quando ela aprende e ajuda a moldar, há um processo de reconhecimento mútuo entre a criança e o *nhae'ũ*. No meu caso, este contato com o *nhae'ũ* dentro da cosmoecologia *mbyá* se deu antes do Mestrado. No primeiro capítulo, intitulado “Descobrimo o *Nhae'ũ*: reflexões acerca da cerâmica *Mbyá*

<sup>5</sup> O termo será discutido em outro momento do texto.

<sup>6</sup> “Entende-se a Etnoecologia como um campo científico existente na interface entre Antropologia e a Ecologia, na interação entre suas diferentes vertentes, atravessado ainda pelo campo do conhecimento tradicional. Resulta desse entendimento a definição da Etnoecologia como um campo de múltiplas abordagens [...]” (COELHO-DE-SOUZA *et al.*, 2011).

<sup>7</sup> Materialidade argilosa utilizada pelos *mbyá* guarani para fazer cerâmica.

Guarani e a Memória Biocultural destas comunidades” é feita uma elucidação sobre estas experiências que posso chamar de “pré-campos não intencionais”, relatando como iniciei, em conjunto com os *Mbyá* Guarani do sul do Brasil, o reconhecimento do barro, e uma possível compreensão do que é vida dentro do fazer cerâmico, além de uma breve reflexão acerca da memória biocultural inserida nesta relação cosmoecológica entre os *Mbyá* Guarani e o *nhae'ũ*, base para o aprofundamento desta questão no próximo capítulo.

Após este re-conhecimento mútuo, há os gestos de coletar, secar, amassar, peneirar, molhar novamente e moldar, entrando assim em um contato mais íntimo, em uma relação com o *nhae'ũ*, na pesquisa, este momento é representado pelo segundo capítulo, intitulado “Coletando e moldando o barro: ampliando horizontes e percebendo o *Teko Porã* através do *nhae'ũ*”, que parte da ideia da corporalidade *mbyá* guarani para adentrar e refletir acerca do papel do *nhae'ũ* no *teko porã*. Em interlocução com as mulheres *Mbyá* Guarani de três aldeias, busca-se constituir uma reflexão mais aprofundada sobre a relação etnoecológica destas mulheres e do Povo *Mbyá* com o *nhae'ũ*, passando pelo olhar arqueológico sobre a cerâmica guarani para depois entendermos de maneira mais ampla qual o alcance que tem esta rede tecida entre o barro e, em grande parte, as mulheres *mbyá*. Finalmente, no terceiro e último capítulo há o momento de secar e queimar as peças. É o momento decisivo em que a possibilidade da peça cerâmica rachar ou não, traduz o resultado de todo o trabalho que requer tempo, paciência e sentipensar o processo. Este capítulo, intitulado “Colocando a cerâmica no fogo: Etnodesenvolvimento e Decolonialidade”, a reflexão parte da discussão feita no capítulo anterior, acerca da relação etnoecológica e segue para um diálogo a nível territorial com o pensamento desenvolvimentista e o território plural onde estas comunidades estão inseridas. O polimento das peças é o toque final antes do uso e assim chamo as considerações finais.

Nesta pesquisa há dois pilares importantes para a construção da narrativa. Um são as mulheres da família Gomes da Silva, Dona Talcira, suas filhas Araci e Ivanilde e suas Noras Pará, Camília e Mônica. Mulheres que para além de qualquer interlocução acerca do que foi pensado aqui, são pessoas que fazem parte do meu círculo social e hoje posso chamar de amigas. Eu as conheci através de Araci, que foi minha colega de bolsa de extensão entre 2014 e 2015, além de dividirmos a casa durante a graduação. Devido a toda aproximação e por sugestão de Araci e Ivanilde, desenvolvi este trabalho em constante interlocução com a sua família. Para uma localização espacial destas pessoas, dona Talcira é liderança na Aldeia *Para Roke* em Rio Grande, já suas filhas e noras moram na aldeia *Nhundy* (Estiva), em Viamão. Outro pilar fundamental para a realização deste projeto foi dona Antônia Kerexu, exímia ceramista *mbyá*



com a qual tive encontros pontuais em que a conversa se deu muito mais por gestos do que por palavras, interações pouco constantes, mas com as quais aprendi muito. Dona Antônia, mora na aldeia *Nhu Poty*, município de Barra do Ribeiro. Devido a estas diferentes relações, a maneira como elas se traduziram na hora da escrita também foram distintas: Dona Antônia aparece no início dos capítulos e em algumas partes fazendo sua narrativa corporal. Já os mates tomados na beira do fogo com dona Talcira, as visitas na aldeia da Estiva, em Viamão/RS e de Rio Grande, além das visitas à minha casa, dão a densidade da narrativa oral à discussão.

Gravitando sob estes núcleos narrativos centrais, serão trazidas experiências e vivências em outras aldeias, que proporcionaram momentos de interlocução e de observação participativa.

Neste sentido, invoco Orlando Fals Borda, com sua teórico-prática “Pesquisa Ação Participativa” (Investigación-Acción participativa, IAP na sigla em espanhol), que explica a postura que tive em campo e dialoga com a crítica decolonial, segundo as palavras do próprio Fals Borda, com “uma ciência rebelde e subversiva”, aos aparelhos disciplinares de captura e docilização do conhecimento inerentes à universidade moderna (MORAES, 2013, p. 27). Subversiva no sentido de empenhar-se à dialogar, através da pesquisa, com outros saberes buscando (e nem sempre alcançando) a horizontalidade.

A ferramenta trazida pelo autor tem como regra geral assentar-se na realidade concreta, vinculando o pensamento com a ação. Neste sentido, o primeiro capítulo ilustra de maneira mais detalhada como toda caminhada que fiz em conjunto com os *Mbyá* Guarani, para além da convivência nas aldeias marcada pela participação cotidiana de atividades, foi costurada através ações de extensão que traziam a proposta de devolver aos interlocutores, algo que remetesse concretamente a uma caminhada alinhada com o que foi diagnosticado com eles.

Assim, este trabalho conversa com a abordagem de Fals Borda na inserção em campo pois há uma geração de conhecimento motivada pelos assuntos e enfoques que preocupavam de maneira prioritária aos sujeitos que colaboraram com as pesquisas; há um esforço de resgate crítico das raízes históricas das contradições que dinamizam os conflitos que existem no território *Mbyá* Guarani, assim como a recuperação dos repertórios de ação política e de resistência mobilizados outrora; e há práticas de devolução sistemática baseadas no retorno dos resultados da pesquisa aos interlocutores. Para melhor explicar o processo metodológico, antes de adentrarmos no corpo do trabalho, irei apresentar as aldeias nas quais a pesquisa foi desenvolvida.

Em meados de 2015, ao acompanhar jovens *Mbyá* guarani da aldeia *Jatai'ty* (Cantagalo) em Viamão/RS em um trabalho de etnomapeamento<sup>8</sup>, conheci o local onde há *nhae'ũ* na aldeia. Para chegarmos até lá, saímos da área das casas na aldeia e caminhamos pelo mato por um bom tempo até chegar próximo a um córrego. A caminhada tinha a finalidade de vermos onde havia elementos importantes para que os *Mbyá* pudessem viver bem e assim como a água que estava próxima, o *nhae'ũ* foi mencionado. Assim como há uma caminhada a ser feita da aldeia até o *nhae'ũ* no território *Mbyá*, para desenvolver este trabalho foi preciso caminhar até onde os *mbyá* me levaram, mesmo antes de ele ser projetado. Apesar de citar algumas vezes a aldeia *Jatai'Ty* e *Nhu Porã* (Viamão e Torres/RS) por serem fundamentais no processo de amadurecimento e construção da pesquisa, a dissertação em si foi desenvolvida em outras três aldeias situadas no Estado do Rio Grande do Sul: *Nhundy* (Estiva), em Viamão, *Para Roke*, em Rio Grande e *Nhu Poty* (Flor do Campo), na Barra do Ribeiro. Esta última é a aldeia indígena onde vive Antônia Kerexu, está localizada em uma pequena área de cerca de quatro hectares que abriga quatro ou cinco famílias grandes (cerca de 40 pessoas), dentro de uma Área de Preservação Permanente (APP), à beira da rodovia BR 116, no interior de uma vinícola, a partir de uma concessão de seus proprietários sensibilizados com a anterior condição deste grupo *Mbyá* Guarani que morava na beira da rodovia BR-116.

**Figura 1 - Localização das aldeias onde a pesquisa foi desenvolvida**



Fonte: Google Maps adaptado pela autora.

<sup>8</sup> Elaboração de mapas temáticos a partir da organização espacial dos interlocutores.

No início do trabalho de mestrado, em 2017, Dona Talcira vivia na aldeia *Nhundy*, onde boa parte de seus filhos moram até hoje, inclusive Araci e Ivanilde. Localizada no município de Viamão, na região metropolitana de Porto Alegre/RS, a aldeia está às margens da estrada RS 040 e apesar de haver algumas áreas de mata, é uma área pequena, formada por 7 hectares. Inicialmente quando os *Mbyá* chegaram para viver ali, havia no local somente uma área considerável com plantação de eucaliptos e um acúmulo de resíduos de descarte, no entanto, na estruturação da aldeia, foi destinada uma área para plantio de vegetação nativa pelos próprios *Mbyá*, onde hoje há diversas árvores frutíferas. Atualmente cerca de 200<sup>9</sup> pessoas vivem na *tekoá*, caracterizando um local onde, do ponto de vista da proporção entre pessoas e área, não permite o bom desenvolvimento de atividades perante suas tradições e modos de ser. Apesar disso, alguns anciãos e anciãs plantam suas pequenas *Kokué*<sup>10</sup> em torno das casas, principalmente milho, mandioca e amendoim. Assim como não há espaço para a roça, não há acesso ao *nhae'ũ*.

Por estes fatores, levando em consideração a necessidade de desenvolver seu papel de *kunhã karai* - liderança espiritual e em busca de um viver mais próximo do *teko porã*, que pode ser traduzido como Bem Viver *Mbyá* Guarani, Talcira passou a viver próximo a cidade de Rio Grande, na metade sul do estado do RS e perto do litoral, iniciando uma nova aldeia em terras onde já existiram outras aldeias *mbyá* guarani antigas, segundo conta. O nome da aldeia, *Para Roke*, significa algo como “Portal das grandes águas” e está situada onde funcionava a extinta Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (FEPAGRO). Como a área estava sem uso desde que o governo estadual extinguiu a fundação<sup>11</sup>, os *Mbyá* Guarani viram a possibilidade de retomar essa parte de solo ancestral. Essa ação faz parte de um movimento de resistência territorial articulado, principalmente pelos *Mbyá* Guarani no Estado, denominado de Retomadas, pois são processos reocupação de áreas que remetem ao território ancestral e ao seu Bem Viver, *teko porã*, tanto que as chamam de “Retomadas no *Yvyrupá*” (FARIAS, 2019, p. 56), palavra cuja significação é dada nos seguintes termos:

É a expressão utilizada em guarani para designar a estrutura que sustenta o mundo terrestre, e para nós seu significado evoca o modo como sempre ocupamos o nosso território de maneira livre antes da chegada dos brancos, quando não existiam as

<sup>9</sup> Informações quanto a densidade populacional, hectares e histórico da aldeia foram obtidas com a Secretaria de Desenvolvimento Rural do Estado do Rio Grande do Sul, em 2019.

<sup>10</sup> *Kokué* é a roça tradicional *mbyá* guarani.

<sup>11</sup> A Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (Fepagro) foi extinta pelo Governo Estadual do Rio Grande do Sul no ano de 2016, através da Projeto de Lei (PL) 240.

fronteiras (municipais, estaduais e federais) que hoje separam nosso povo (Comissão de Terras Guarani Yvyrupá, 2018).

Segundo a Secretaria de Desenvolvimento Rural do Estado do Rio Grande do Sul, hoje cerca de 13 famílias vivem nos 92 hectares que compõem a aldeia. Sempre que chego na *Tekoá Para Roke*, Dona Talcira me recebe com alguma comida, seguida de uma caminhada pelas *kokué*, onde mostra, orgulhosa, tudo o que plantou, o que nasceu, o que morreu, as tocas dos bichos no mato, um enxame de abelha que se alojou em alguma árvore do caminho e os ciclos que aconteceram naquele semear a terra desde a última vez que estive por lá.

Em guarani, terra é *yvy*, porém, está tradução simplificada não é suficiente para transmitir o emaranhado de significados que transbordam da palavra *yvy*. Durante a construção do Trabalho de Conclusão de Curso que apresentei na finalização da graduação, pude entrar em contato mais profundamente com esse saber “esparramado” dos *Mbyá*, onde técnica e cosmovisão costuram e expressam muito do que engloba o viver na paisagem em que estão. A frase “*Yvy nhamou’ũ*”, significa algo próximo a “fazemos o *nhae’ũ* da terra”. Apesar de ser uma afirmação aparentemente simples, há uma série de coisas imbricadas nela. Quando se adentra na concepção de mundo *mbyá*, se inicia o entendimento do emaranhado de deuses, florestas, rios, espíritos, terra, água, pedras e animais, em conjunto com os *Mbyá* enquanto agentes da própria história ao caminhar pelo mundo. Esta pesquisa é uma continuidade das reflexões que fiz na finalização do curso de bacharelado, onde pude perceber a importância de refletir acerca destas relações em territórios plurais enquanto pontos de criatividade para que possam nos instigar a perceber uma pluralidade de culturas e de concepções de mundo que, pelas interações, formas de narrar e de estar no mundo, remetem a um pluriverso<sup>12</sup> que abarca muitos mundos aquém da visão cartesiana e desenvolvimentista.

---

<sup>12</sup> Aqui utilizo a concepção de Arturo Escobar (2016), que define pluriverso como um mundo no qual caibam muitos mundos, diferentes em sua organização social e relação com o meio.

## 2 **DESCOBRINDO O *NHAE'Û*: REFLEXÕES ACERCA DA CERÂMICA *MBYÁ* GUARANI E A MEMÓRIA BIOCULTURAL DESTAS COMUNIDADES**

*“O barro toma a forma que você quiser você nem sabe estar fazendo apenas o que o barro quer” (Paulo Leminski).*

Antônia *Kerexu*, com seu sorriso tímido e acolhedor, estava conversando sobre as coisas da vida agachada próxima à fogueira, enquanto fumava seu *petyngua* feito por ela. Família, plantação, o desejo de fazer uma *Opy*, entre outros assuntos foram tecidos na sua fala, que refletia a mescla daquele grupo - composto por não indígenas e indígenas - em volta do fogo: uma mistura da língua guarani com a língua portuguesa. Logo em seguida saímos de perto do fogo para continuar as tantas conversas na margem do pequeno riacho que passa ao lado da aldeia. Dona Antônia desceu o barranco, entrou na água e foi tranquilamente até um certo ponto próximo à margem, onde coletou o barro. No outono de 2016, na aldeia *Nhu Poty* (Barra do Ribeiro/RS) pude, tal qual uma criança no sentido lúdico da experiência, observar um pouco das texturas da matéria e o (re)conhecimento de Antônia sobre tudo o que estava ali.

O feitiço cerâmico é algo simples, mas também complexo, depende tanto do conhecimento e corpo de quem coleta e trabalha o barro quanto das condições do rio e do solo. De nada adianta tentar fazer cerâmica com um “barro ruim”, ela irá rachar, quebrar. Primeiro é preciso conhecer o *nhae'ũ*, ou barro, como os *mbyá* do Sul do Brasil o traduzem para nós, os *juruá* (não indígenas). Conhecer o *nhae'ũ* não significa somente entrar nos corpos d'água e sentir onde a argila que há no fundo ou na margem está com menos resíduos, há também a ciência prévia acerca do tipo de barro, o poder e intenção colocado no manuseio, entre tantos outros detalhes importantes. Sendo assim, para podermos aprofundar a reflexão acerca do que envolve o *nhae'ũ* na cosmologia *mbyá* e conseqüentemente os ciclos ecológicos e culturais que existem nesta relação, é interessante antes compreender como o barro se apresenta na memória coletiva dessas comunidades.

Este capítulo apresenta o princípio deste aprofundamento: como iniciei, em conjunto com os *Mbyá* guarani do sul do Brasil, o reconhecimento do barro, e a compreensão do que é vida dentro do fazer cerâmico, além de uma breve reflexão acerca da memória inserida numa relação cosmoecológica<sup>1</sup> entre os *Mbyá* guarani e o barro, base para o aprofundamento desta questão

---

<sup>1</sup> O uso deste termo em relação aos *mbyá* guarani inicialmente foi empregado por José Otávio Catafesto de Souza. Segundo o autor, a cosmo-ecologia *mbyá* é continental, demonstrando conhecimento profundo sobre animais, plantas, solo e tudo o que está inserido no território, tem uma re-existência contínua, desde a época dos jesuítas, pois resiste e se re-estabelece, mesmo tendo uma constante intervenção e troca com projetos desenvolvimentistas.

no segundo capítulo. Para isto, o ponto de partida deste capítulo são as atividades realizadas em aldeias do Rio Grande do Sul por projetos de extensão que participei, costuradas com a reflexão provocada tanto por estas experiências quanto pelo conhecimento e possível desconstrução de antigos conceitos. Ou seja, há um trajeto não linear entre as vivências dos últimos cinco anos de convivência esparsa a partir de projetos de pesquisa e extensão com os *Mbyá* Guarani e as reflexões do presente. Conversas e observações que aconteceram a partir de 2014 e ganharam outro sentido com as novas experiências nas aldeias e, em parte, pautado por outros debates ou leituras propiciadas pela vinculação acadêmica como mestrandia em Desenvolvimento Rural.

Antes de relatar estas vivências, é importante salientar que a todo momento, quando faço referência aos *Mbyá* Guarani, estou tratando especificamente de comunidades da região Sul do Brasil. Uma das parcialidades étnicas no Brasil do Tronco Linguístico Tupi e Família Tupi-Guarani, os *Mbyá*, falantes da Língua Guarani estão presentes nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, assim como no Paraguai e Argentina (FAUSTO, 2000). Em conjunto com *Kaiowás*, *Nhandevas*, *Ava Xiriguano*s, *Guarayos*, *Izocẽnos* e *Tapietẽs* fazem parte desta grande e plural família e apesar das dificuldades devido à pouca terra e pouco acesso à mata, até hoje dão continuidade à transmissão do seu modo de vida, através de suas extensas redes de parentesco (PRADELLA, 2009).

A progressão do avanço colonial dos últimos cinco séculos promoveu a violência etnocidária contra a população *mbyá* guarani em larga escala e forçou a restrição territorial da parcela que hoje vive no território citado. A exemplo disto, apesar da presença destes grupos só ser reconhecida oficialmente nos países Argentina, Brasil e Paraguai, em alguns dos campos que fiz na graduação, *Mbyás* da Argentina e da aldeia Estiva já relataram em conversas, a existência de uma *tekoá* (aldeia) no norte do território uruguaio, país que possui o nome de origem guarani: *Uru* significa pássaro, *gua* lugar e *y* rio, segundo a história ensinada nas escolas uruguaias. A propósito, é interessante ressaltar que a etimologia de muitas palavras utilizadas na região cisplatina é um espelho da nomenclatura *mbyá* guarani.

De encontro a este movimento contínuo da colonização, os povos indígenas, incluindo evidentemente os guaraniss, reproduziram e criaram modos singulares de continuidade social e cultural. Durante séculos, os *mbyá* guarani faziam e fazem suas plantações próximo aos rios e vivem em comunidade, fabricando seus *petynguas* (cachimbos cerâmicos ou de madeira) para comunicação com os deuses e manutenção de seus ciclos - de tempos velhos e novos, da plantação e colheita, da chegada de novas vidas e da morte dos entes queridos. Tudo isto em

um caminhar culturalmente dinâmico, onde seus viveres estão em constante movimento e costurados com a pluralidade do território em que vivem. Assim como outros povos indígenas, os guaraniss falam e vivem a sincronicidade da sua caminhada - a *jeguatá* - espiritual e corpórea, com a paisagem e a natureza contida nela. No Rio Grande do Sul, a exemplo, é entre os extremos do *Tape Porã* (caminho bonito - sagrado) e próximos a *Paraguaxu* (grandes águas) que os *mbyá* mantêm seus laços de afeto com os parentes e com o meio, vivendo assim suas próprias fronteiras.

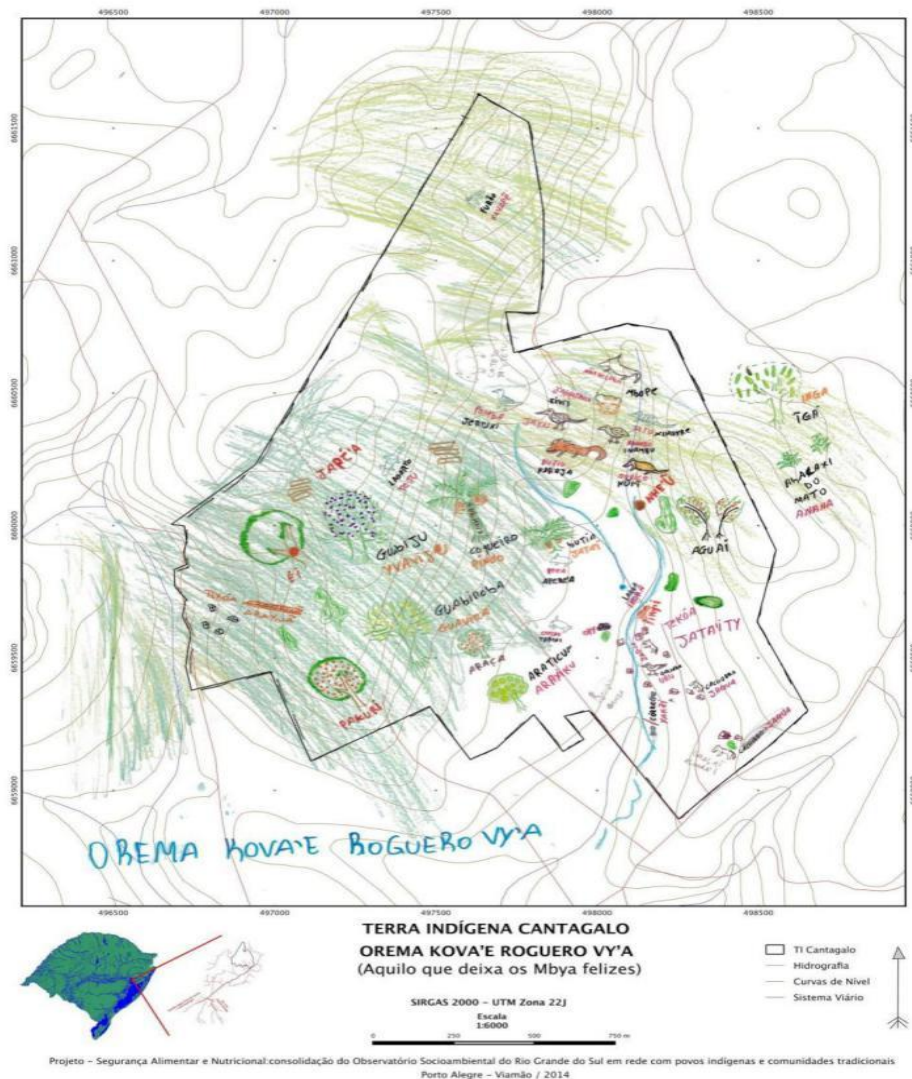
Entre idas e vindas no território *Mbyá* Guarani, o convívio em duas aldeias em especial inspiraram as escritas contidas neste capítulo, são elas *Nhu Porã*, em Torres/RS e *Jatai'Ty* em Viamão/RS. Nestas comunidades estive envolvida em projetos de pesquisa-ação através da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em que a extensão fomentou a pesquisa e o caminho inverso acontecia ciclicamente. As vivências iniciaram a partir da extensão e tomaram outras proporções tanto epistemológicas quanto pessoais, levando à reflexão e a uma ciência com afeto (FAVRET-SAADA, 1977, p. 311). O trabalho em conjunto com as comunidades tradicionais auxilia a uma possível transcendência do olhar cartesiano que apesar de ser importante e indispensável para o desenvolvimento de áreas do pensamento ocidental, normalmente limita a escrita a um olhar pouco crítico à colonialidade. Estes trabalhos, ambos em equipes multidisciplinares, apesar de seus claros limites, minimamente se propuseram a ir ao encontro de um olhar decolonial e porventura anti-colonial em certas ações. Em seguida explicarei como se deram essas interações e quais as conexões teóricas, no que considero o início dos tantos exercícios coletivos de desalienação (CUSICANQUI, 2018) que fiz e faço em conjunto com os *Mbyá* guarani através do barro e sobre a memória biocultural inserida nesta relação.

Entre os anos de 2014 e 2016, o Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural e Sustentável (DESMA), do qual faço parte, iniciou um projeto de extensão que versava sobre a segurança alimentar e nutricional entre os *mbyá* da Grande Porto Alegre. Como uma aproximação à temática, participei de um conjunto de atividades propostas em busca das representações da aldeia enfatizando os significados de “segurança alimentar e nutricional” (SAN) para este grupo. Após serem realizadas oficinas de cartografia e uso de GPS com os *Mbyá* da aldeia *Jatai'Ty*, foram elaborados dois etnomapas pensados e confeccionados pela comunidade. O primeiro, nomeado como *Orema kova'e roguerovy'a* (“aquilo que deixa o *Mbyá* feliz”), registrou espécies da fauna e da flora nativa, locais onde há a presença de roças com cultivos tradicionais (*kokue*), recursos hídricos, barro para confecção cerâmica e animais de criação. O segundo etnomapa, intitulado como *Juruá kuery ndoroipotaveim aoremo angueko*

(“nós não queremos mais que os juruá nos incomodem”) representou as problemáticas relacionadas a situações de conflitos tais como plantio de *Pinus* próximo ou dentro da Terra Indígena, gado dos vizinhos que entram na aldeia e comem a roça, entre outros.

Ao final de um dos dias, durante a realização destas atividades, após os guaranis muito conversarem sobre como mostrar o que existe no território e que significasse, para eles, a segurança alimentar e nutricional, Jaime Vherá, o cacique da aldeia, nos levou até sua casa e mostrou um grande *petyngua* feito de *nhae'ũ*. Ao mostrá-lo, acabou explicando sobre a importância daquele cachimbo e a relação entre o alimento tradicional e o alimentar a alma, foram sendo costurados em sua fala. De uma forma simbólica e didática, Jaime estava nos mostrando que o próprio conceito de SAN era algo de certa forma limitado para conversar com as pluralidades e conexões que existem no “bem viver” guarani, o *teko porã*.

**Figura 2 - Etnomapeamento da aldeia Jatai'ty**



**Fonte: Observatório Socioambiental do Rio Grande do Sul (2014).**



Em uma roda de conversa que ocorreu no curso "Fortalecimento do SISAN e da Educação Alimentar e Nutricional no RS", em 2017, Felipe Brizoela, liderança política e espiritual *mbyá* guarani, trouxe em sua fala a importância de ter alimento para o espírito e não só para o corpo, pois tudo faz parte do bem viver guarani (*Teko Porã*). Neste sentido de complementaridade das coisas, de não haver uma separação clara e em “linha reta” entre o físico e o espiritual. Em sua dissertação sobre a etnoecologia *Mbyá*, Cossio (2015), traz uma reflexão que elucida isto:

Segundo o cacique Cirilo, a sustentabilidade é espiritual visto que são os *karai* e as *kunhã karai*, lideranças espirituais, que estão sustentando o mundo, rezando na *opy* e garantindo a *Nhanderu* que seus filhos lembrem dele. Para tanto, para a sustentabilidade do mundo, seria preciso apenas uma terra boa, com água boa, onde o *karai* pudesse plantar *avaxi* (milho), *mandi'ó* (mandioca), *xanjáu* (melancia), para receber os parentes, se sentir bem e rezar. A sustentabilidade é feita também pelas pessoas, não só pelas plantas (COSSIO, 2015, p. 21).

Assim, podemos compreender como as relações entre os guaranis e tudo o que a terra lhes provê, é algo extrassensorial para nós. Nesse sentido, no decorrer do nosso convívio e das atividades que floresceram daquele etnomapeamento, foi ressaltado novamente a relação que há entre a dimensão espiritual e o viver bem. A biodiversidade do território em que se encontravam era citada como peça chave para uma real SAN, além da manutenção de tudo o que envolve a espiritualidade, tanto que além do plantio de mudas nativas, o cacique da aldeia *Jatai'ty* (Cantagalo), Jaime Vherá ressaltava-nos a importância, naquele momento que a aldeia se encontrava, de se fazer uma nova *Opy* (casa de cerimônias), demandando o barro - chamado *Yapó* - para a sua construção o que poderia ser feito na aldeia e as madeiras para a estrutura estavam na mata, só precisava das taquaras para o telhado. Deste modo leve mas assertivo, os *mbyá* da comunidade partiram de um conceito ocidental, a Segurança Alimentar e Nutricional, nos conduziram a refletir acerca da provável impraticabilidade de assentar o viver autônomo de uma etnia dentro de conceitos e dimensões de políticas públicas construídas por um Estado hegemônico, mesmo as que se propõem em algum grau a dialogar, a nível de Estado-Nação, com o direito destes Povos existirem com sua cultura.

Durante todo o projeto eu e meus colegas não indígenas, que vinham de diversos cursos como agronomia, ciências biológicas, ciências sociais, nutrição e economia, pudemos presenciar como a não separação da natureza e cultura e um olhar holístico não significam um pensamento menos complexo ou científico. Percepção esta costurada, ao longo do nosso tempo nas aldeias, por nossa também colega, Araci da Silva, estudante *Mbyá* Guarani do curso de

Enfermagem e integrante da equipe executora do então projeto<sup>2</sup>. Araci teve um papel fundamental para ampliar nossa visão, que não só precisava entender as conexões que existiam na paisagem e a SAN, mas também como essas redes pluridimensionais, sempre agregando o espiritual no significado de cada elemento da paisagem, conversam.

Todo este cenário traz à tona o olhar *mbyá*<sup>3</sup>, onde tudo está mesclado de maneira holística, mas sem perder as complexidades. O que provocou, e provoca, em nós, não indígenas, um constante caminhar em direção ao deslocamento ontológico da concepção de natureza e de paisagem. Isto significa compreender que no viver guarani não há um conceito de natureza equivalente ao utilizado no pensamento filosófico ocidental e sim outras percepções, outros saberes. Assim como dissertou Descola (1998), ao ter suas vivências com os Jivaro Achuar no Equador, são cosmologias que “*estabelecem uma diferença de grau, não de natureza entre os homens, plantas e animais*”. Ou seja, as relações que existem entre humanos e não-humanos são baseadas principalmente em atributos e disposições sociais que todos possuem. Então pode-se estabelecer trocas a partir das mesmas “regras” de organização da vida social que há entre os humanos com plantas ou minerais por exemplo, dependendo da afinidade que se estabelece com ele (COSSIO, 2015, p. 27). Quando Dona Antônia *Kerexu* coleta o *nhae’ũ* para moldar uma panela ou um *petyngua*, por exemplo, como relatei no início do capítulo, ela faz isso pois tem uma boa relação com o barro, tanto a partir da pré-disposição ao moldar que algumas mulheres da morada celestial que vieram a sua alma tem, quanto pela própria relação estabelecida logo nos primeiros contatos com o barro. Seguindo as teorias de Gregory Bateson (1972), a relação de Antônia *Kerexu* com o *nhae’ũ* representa um microcosmo da relação entre os *Mbyá* Guarani e *Nhanderu Kuery* (deuses e deusas), pois há um sentido cosmológico desde o coletar até o utilizar o que resultou daquele moldar. Ou seja, as grandes e pequenas relações são equivalentes, não existe uma hierarquia. A mesma coisa acontece em relação a plantas, animais, espíritos e deuses. Formando esta coletividade de humanos e não-humanos cheia de peculiaridades, significados e complexidades.

---

<sup>2</sup> Esta situação também suscita reflexões sobre os desdobramentos das políticas de cotas étnico-raciais e de vagas suplementares para indígenas.

<sup>3</sup> Quando utilizo a expressão “olhar *Mbyá*”, não estou fazendo referência literal ao ato de ver algo com os olhos, me refiro a toda percepção-consciência *Mbyá* de mundo. Optei por utilizar a palavra “olhar” por a escutar muito nas explicações e histórias dos guaranis.

**Figura 3 - Antônia Kerexu na aldeia *Nhu Poty* em Barra do Ribeiro/RS**



**Fonte: Arquivo do Grupo Campo e Arte.**

Este e tantos outros exemplos dessas redes que se interconectam entre humanos e não humanos foram melhor compreendidos intensamente nestes anos entre percepção do que é SAN para todos nós envolvidos no projeto, indígenas e não indígenas e implementação de ações demandadas pela comunidade. Para elucidar de maneira mais clara estes caminhos entre concepções que nós que não somos guaranis geralmente temos sobre o meio e a concepção *Mbyá*, podemos partir da concepção cartesiana de mundo, muito utilizada no pensamento científico ocidental para compreender o entorno. O pensamento cartesiano foi apresentado por Descartes no século dezessete, em uma época em que os dogmas do Cristianismo predominavam na Europa, o que gerou uma ruptura significativa com a Igreja. No filme “O Ponto de Mutação” de 1991, há uma cena que elucidava muito bem seus pensamentos: uma física, um candidato à presidência dos Estados Unidos e um dramaturgo se encontram em um castelo medieval de *Mont Saint Michel*, no litoral da França, onde debatem sobre diversos assuntos. Em certo momento, enquanto visitam relógio da torre do castelo, iniciam uma conversa sobre as diferentes visões de mundo. Neste momento a cientista faz uma crítica à visão cartesiana que os políticos em geral veem a natureza. Ela afirma que os políticos descrevem a natureza assim

como Descartes descrevia, como um relógio que você desmonta, reduz à peças simples, fáceis de entender, as analisa e assim compreende o todo. Ou seja, vê o mundo como uma máquina, isso inclui plantas, animais e humanos, por exemplo. Quando o personagem do político se mostra favorável a esta visão, a física o convida a refletir quão problemático é conceber o meio somente como uma máquina, em diferentes campos de conhecimento como biologia, artes, física e política, por exemplo. Ao ser questionada sobre o que tem de tão ruim o pensamento de Descartes, responde que não há nada de errado com ele, inclusive foi revolucionário para o século XVII, porém, não comporta a complexidade e pluralidade do mundo. Neste sentido, é importante dimensionar como Descartes e outros pensadores iluministas contribuíram para o avanço e problematização de campos diversos, como a biologia ou as ações dos humanos na Terra, por outro viés que não seja o teológico. Pautavam-se na consecução da verdade assentada em um método específico, rigoroso, matemático, o método científico (KOYRÉ, 2006). Conforme Koyré, é o resultado e a raiz de uma revolução espiritual que transformou, não só o conteúdo, mas as próprias limitações pensamento da época. Nesse sentido, abrangeu todas as esferas do pensamento humano, pois a substituição do cosmos ordenado pelo universo infinito implicou na reformulação de princípios filosóficos, religiosos e científicos.

Este viés científico permitiu à humanidade realizar notáveis avanços como as grandes descobertas científicas e o desenvolvimento tecnológico. Edgar Morin, citado por Lapierre (1992) resume a condução do método cartesiano científico, levando à descobertas incríveis justo por esta “obsessão anatomista” onde é necessário encontrar a menor unidade para, a partir daí reconstruir o universo. Assim, descobriram, por exemplo os átomos, as células e as moléculas. Porém, este mesmo pensamento linear e impulsionador de diversas descobertas, também é um recorte de como se proceder em um mundo completo e complexo como o que vivemos, segundo Edgar Morin:

Em uma reviravolta absolutamente inacreditável, é essa mesma biologia molecular que, no fundo, nos apresentou os problemas fundamentais da organização autônoma da vida. [...] Assim, princípios insuficientes impulsionaram a descoberta e, ao mesmo tempo, eles mesmos provocaram seu próprio dismantelamento. Esses princípios ultrapassados sobrevivem, enquanto o novo princípio, o princípio da complexidade, ainda não emergiu completamente! O princípio “morto” ainda não está “morto”, e o princípio “vivo” ainda não vive (MORIN, 1979<sup>4</sup>, *apud* MIGUEL, 2009. P.13).

---

<sup>4</sup> Neste trecho do livro, Miguel (2009) utiliza uma fala de Edgar Morin em 1979, citado por Lapierre (1992) no livro: *L'analyse de systèmes: l'application aux sciences sociales*. Paris: Syros;Alternatives, 1992

Nesta perspectiva, a cena do filme mencionada anteriormente evidencia como é preciso um pensamento crítico de desconstrução de conceitos fechados quando estes são utilizados em territórios plurais. Apesar de toda contribuição positiva do cartesianismo aos diferentes campos de conhecimento, é preciso ir além do olhar especializado e utilitário como única forma de enxergar a paisagem em que se está e as multi-relações que ali existe. Neste sentido, a teoria do pensamento sistêmico de Gregory Bateson surge como uma contribuição para este exercício de desconstrução, ao trazer a possibilidade de observar a(s) vida(s) dentro dos sistemas em que estão inseridas, entendendo estes entrelaçamentos ao invés de fragmentar em blocos. Enquanto Descartes tem uma visão dualista em que tudo o que não é humano, é considerado um universo físico, desprovido de espírito ou propósito, Gregory Bateson vê uma inter-relação e interdependência entre todos os fenômenos - físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais, em que todo e qualquer organismo, seja uma bactéria, um elefante, um tecido corpóreo ou uma planta, por exemplo, é uma totalidade integrada, e conseqüentemente um sistema vivo (PISTÓIA, 2009).

Todas as experiências que eu e meus colegas tivemos foram em “*tekoás*”. A palavra *tekoá*, em uma tradução livre significa “aldeia”, mas em sua construção é uma junção de “*tekó*” - modo de ser - e á - lugar. Então seriam lugares onde o modo de ser *mbyá* guarani, acontece, isto, de forma alguma é sinônimo de um “ser estático”, ao contrário, é um lugar onde se pode abranger as várias possibilidades deste Cosmos *Mbyá*. Este viver está imbricado na sua territorialidade e se traduz na sua corporalidade, logo, é natural o caminho de tirarmos do centro o pensamento cartesiano com qual fomos ensinados a ver o mundo, para nos abriremos a possibilidade de experienciar a riqueza das conexões entre nós e o meio (BATESON, 1979), a partir da interação com a percepção-consciência do caminhar *Mbyá*, reforçando a noção de cosmoecologia, conforme proposta por Catafesto de Souza.

Neste sentido, para se ter o que é chamado de Segurança Alimentar e Nutricional pelas instâncias governamentais, dentro de um território *Mbyá* guarani, primeiramente é preciso perceber e aprender de maneira mais ampla os sentidos e significados que existem dentro do viver guarani que englobam não só ter a terra fértil para comer, as árvores frutíferas e caça como também a água pura que brota da terra, a espiritualidade sustentada pelos *karais* e *kunhãs karais* (pajés), entre outros tantos aspectos contemplados em sua caminhada individual e coletiva em um território em que tudo está conectado com as pluralidades de significados para cada elemento da paisagem.

Apesar de todo este esforço e exercício coletivo de desconstrução, a diferença de concepções e visões de mundo, se refletiram diretamente no trabalho, onde havia uma certa abertura de ambas as partes para elementos novos em relação aos assuntos que estávamos tratando. Isto de maneira alguma significa que estas experiências e trocas de saberes aconteceram de maneira não conflituosa. De modo sucinto, pode-se dizer que os movimentos entre atritos, afetos e cuidados foram primordiais e fazem parte das relações em um território plural, principalmente quando há algum poder hegemônico ali. Todos nós, em suas realidades tanto do que aprendemos dentro da academia como fora, tivemos que nos reconhecer acerca de tudo o que nos afeta, enquanto pessoas que tem um pensamento cartesiano, para aí conseguir realmente fazer minimamente um caminhar em direção ao Outro, o que proporciona uma troca de saberes inestimável. Para além do pensamento cartesiano, nos despirmos minimamente de nossos pré-conceitos significa neste caso, tal qual Isabelle Stengers anuncia, reconhecer o processo de afirmação das ciências modernas a partir de um desaparecimento gradual de tudo o que é julgado como não racional pelo mundo ocidental. Tal obliteração, está ligada diretamente a expansão do capitalismo e sua profusão de poderes (SZTUTMAN, 2018).

Toda esta experiência nos leva a questionamentos acerca de assuntos diversos, tal qual o olhar utilitário e hierárquico em relação a qualquer território. A exemplo disto, os *Mbyás* estão sempre alertando sobre as matas, que visivelmente é o que os não indígenas cortam, dilaceram, do dia para a noite, porém isto não significa que há uma hierarquia de importâncias entre a terra para plantar, a água para beber e o *nhae'ũ* para confeccionar um *petyngua*, por exemplo.

A finalização do referido projeto confluiu em sua continuidade por outras instâncias de parceria com a comunidade fora da universidade por parte de vários integrantes da equipe, como com o início do projeto idealizado pelo Laboratório de Arqueologia e Etnologia (LAE),<sup>5</sup> - de que também faço parte - em que foi abordada a questão da cerâmica *mbyá* guarani. A cerâmica *mbyá* guarani é um dos assuntos mais abordados por diversos trabalhos arqueológicos no Sul da América do Sul, porém, de maneira geral é tratada na abordagem clássica como uma atividade não mais desenvolvida pelo grupo, salvo a confecção de cachimbos cerâmicos. Em certos estudos, sobre cultura material, para explicar toda a existência de um povo, a técnica utilizada pelos ceramistas guarani do passado é empregada enquanto modelo condicionante para legitimar o atual feitio cerâmico dos guaranis. Compreendendo qualquer peça que não siga

---

<sup>5</sup> O Laboratório de Arqueologia e Etnologia – LAE é herdeiro do antigo Gabinete de Arqueologia, criado por José Proenza Brochado e Pedro Ignacio Schmitz, em 1967. Mantém o acervo acumulado desde então e oferece suporte ao desenvolvimento de projetos de investigação histórica e arqueológica sobre populações autóctones pré-colombianas e grupos remanescentes de quilombos.

fielmente estas técnicas, enquanto cerâmicas somente históricas. A fim de problematizar toda a questão de trocas tecnológicas e culturais, mudanças ecológicas na paisagem entre tantos outros fatores que desenham qualquer *cosmopráxis*<sup>6</sup>, e que remetem ao *sentipensar* próprio dos *mbyás* e inspirados em conversas que tivemos com os guaranis acerca do *nhae'ũ*, construímos um projeto de extensão com abordagem etnoarqueológica.

No ano de 2017, tendo como pilar a escola da aldeia *Nhu Porã* em Torres/RS, após diálogos feitos entre a equipe do laboratório, o professor indígena Francisco Moreira, a diretora da escola Rita Stamm e o cacique da aldeia, Mário Lopes, foi planejado o projeto de extensão formalizado junto a PROEXT/UFRGS<sup>7</sup> e intitulado "*Nhay'u e Tembiporu: estímulo à retomada da produção cerâmica desde o barro pelos Mbyá Guarani no Rio Grande do Sul*". Foram desenvolvidas diversas atividades tais como oficinas de cerâmica e desenho arqueológico, além de visita ao Parque Estadual de Itapeva<sup>8</sup> onde há artefatos arqueológicos do horizonte cerâmico Guarani. A escolha da escola enquanto ponte se deu por esta ser um ponto em que há o desenvolvimento da educação não indígena e se estimula a valorização da cultura indígena com as crianças. Neste sentido, dentro de suas limitações, a escola indígena mesmo sendo uma instituição da cultura ocidental, é um local onde há a presença e intervenção dos não indígenas, mas tende a abrir caminho para olhar os saberes dos *mbyá* guarani de maneira mais horizontal e menos subalterna. Justamente por se propor a ter um currículo multicultural, seu plano pedagógico contempla a importância das formas locais de viver e compreender o entorno através da sua cultura. Além disto, é um local onde as crianças *mbyá* passam a ter contato com os não indígenas mais diretamente.

Nas aldeias onde estive, a alegria e bem estar das crianças são o referencial para a possibilidade do bem viver comunitário, naquele local. Certo dia quando estava na aldeia Estiva, em Viamão/RS, estava sentada na frente da casa de Araci em um final de tarde, olhando as crianças brincarem em frente a *Opy* (casa de cerimônias), com os cabelos ao vento, todas rindo muito, quando percebi mesmo de longe estava sorrindo com eles. Eis que Dona Talcira Gomes, mãe de Araci e liderança espiritual entre os *mbyá* guarani, para perto de mim e diz "enquanto tiver criança no mundo, você pode ter esperança porque elas tão muito perto de *Nhanderu*".

---

<sup>6</sup> Segundo Sztutman (2018), as sociocosmologias ameríndias não devem, jamais, serem desvinculadas da prática, ou seja, devem antes ser concebidas como cosmopráxis.

<sup>7</sup> Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

<sup>8</sup> O Parque Estadual de Itapeva é uma Unidade de Conservação localizada no Estado do Rio Grande do Sul. Contíguo à cidade de Torres, abriga ambientes de dunas, vegetação de restinga, campos secos e alagados, banhados e turfeiras e Mata Paludosa (floresta formada sobre solos bastante úmidos).

O terreno onde está a aldeia *Nhu Porã* foi comprado pelo Governo Federal através de uma medida compensatória. Relativamente próxima a praia, o solo da aldeia constitui-se majoritariamente de uma areia um pouco grossa e clara, perfeita para as brincadeiras onde as crianças constroem castelos, casas, bichinhos e tantas outras coisas que eu e meus colegas já presenciamos no dia-a-dia da comunidade. Baptista da Silva (2013) relata em um dos seus laudos antropológicos com interlocutores *mbyá* guarani, o fato de haver uma indissociabilidade entre crianças guarani, felicidade e terra sagrada. Em uma fala de um destes interlocutores, sobre uma localidade onde há uma praia de rio, na Ponta da Formiga (Viamão/RS), e o solo se assemelha muito ao que encontramos na *Nhu Porã*, podemos compreender melhor esta ligação:

Essa areia para nós é importante para caçar ... passarinho. Quando a criança vive em cima dessa areia, ela está feliz; para pescar é boa essa areia. É como uma farinha de terra ou de pedra. Quando é amarela é *yvyju*. Ela é boa, é sagrada. *Yvyporã*. Mariano – Mbyá Guarani<sup>9</sup>(BAPTISTA DA SILVA, 2013, p. 47).

**Figura 4 - “Enquanto tiver criança no mundo, você pode ter esperança porque elas tão muito perto de *Nhanderu*”, Aldeia *Nhu Porã*, Torres/RS**



Fonte: Acervo LAE/ Carolina Silveira Costa (2017).

<sup>9</sup> Fala de Mariano, interlocutor Mbyá Guarani enquanto dialogava com Sérgio Baptista, autor do artigo.



Durante a oficina de desenhos desenvolvida no projeto promovido pelo LAE, pudemos perceber inicialmente a associação que as crianças *mbyá* fazem do barro com a sua cultura, sem esgotar o assunto obviamente. Apesar de terem sido disponibilizados fragmentos de peças avulsas para servirem como estímulo na oficina, as peças foram representadas pelas crianças, associadas ao *mbyá reko* (o modo de ser guarani) tais como: vasilhas em cima de uma mesa ao lado de um *Karai* (xamã) ou entre utensílios tradicionais para o feitiço de comida. Esta compreensão também se estendeu à oficina livre de confecção de objetos de argila. A argila utilizada havia sido doada pelo Instituto de Artes da universidade pois, como já havia mencionado, na localidade onde está a aldeia, a princípio, não há *nhae'ũ*.

Após a finalização do projeto, fiquei instigada a refletir sobre o próprio nome do trabalho enquanto “incentivo à retomada”, pois a cerâmica, pela sua composição, é algo encontrado por arqueólogos porém, a utilização deste material no passado fala mais sobre a habilidade tecnológica dos guaranis ao saber lidar com o meio do que sobre uma possível necessidade de uma continuação destes feitiços. Há muitos outros saberes e fazeres do passado que não podem ser encontrados nas escavações devido a sua composição química e material. Mas e os *Mbyá* Guarani do presente? Será que todos tinham contato com este material enquanto criança? Como isso se deu ao passar dos tempos? Como essa relação se construiu? Sugerir a retomada de algo assim, não seria tão colonizador quanto obrigá-los a nunca mais fazer?

Manuela Carneiro da Cunha (2017) chamou atenção para o fato que, assim como o conhecimento científico, os saberes tradicionais não são um arquivo fechado, passado de geração em geração, na realidade consistem tanto em seus acervos transmitidos pelos antepassados quanto em seus processos de investigação. O que remete a existência de uma certa memória, construída através da práxis em conjunto com o conhecimento ancestral. Por ser um saber-fazer ligado ao conhecimento vinculado a diversas gerações, não faz a separação drástica entre cultura e natureza, uma vez que as duas fazem parte do mesmo mundo (COSTA, 2018).

Após estas experiências, tanto na aldeia *Jatai'Ty*, em que o *nhae'ũ* foi citado entre árvores frutíferas, pássaros silvestres e água limpa enquanto elemento condicionante para uma real SAN, quanto na aldeia *Nhu Porã*, onde pude presenciar a agilidade e familiaridade das crianças e adultos com algo que não tem no solo silto-arenoso local, pude iniciar uma reflexão acerca da presença da memória afetiva, ecológica e social inserida nesta relação cosmoecológica entre os *mbyá* guarani e o barro.

## 2.1 MEXENDO NO BARRO DENTRO DO RIO: A MEMÓRIA BIOCULTURAL EM UM TERRITÓRIO EM MOVIMENTO

A territorialidade *Mbyá* guarani está intrinsecamente ligada a corporalidade dos indivíduos que fazem destas comunidades, pois a sua constituição corporal é baseada primordialmente de qual morada celestial sua alma provém e como ele desempenha sua caminhada ao longo da existência, amparando e fortalecendo seu andar nos ensinamentos de *Nhanderu* e *Nhanderu kuery*<sup>10</sup>, depositando “nos corpos um lugar central para a constituição de sua socialidade” (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008). Sendo assim, sua mobilidade desdobra-se em uma rede complexa de discussões em que há os pontos acerca de regularização de terras, há as atividades que refletem seu viver e subsistência mas também há dimensões espirituais que complementam e se interligam com as causas de ordem prática (LADEIRA, 2001<sup>11</sup> *apud* PRADELLA, 2009, p. 66).

Assim como tantos outros *mbyá guarani*, o professor da escola da aldeia *Nhu Porã*, Francisco, não morou a vida inteira em um mesmo local. Antes de se mudar para a *Nhu Porã*, morava em uma aldeia localizada no litoral sul de Santa Catarina. Segundo Francisco, lá os *mbyá* tem acesso ao *nhae'ũ*. Em uma conversa após um dia de oficinas, Francisco relatou que com as atividades, sentiu que deveria perguntar aos seus pais mais sobre o *nhae'ũ* e seus pais conseqüentemente demonstraram interesse em não só contar para ele mas também para as crianças, auxiliando a escola escolher quais histórias poderiam ser utilizadas em uma futura cartilha para finalizar o projeto.

Em seguida, ao voltar para Porto Alegre e encontrar minha colega e amiga Araci, contei sobre o andamento do projeto e como fiquei admirada com a habilidade das crianças tanto para desenhar quanto para fazer as peças cerâmicas. Logo ela me explicou o fato que somente certos nomes guarani podem “se dar bem com o *nhae'ũ*” e tem uma pré-disposição ao moldar. Nomes como de Antônia *Kerexu*, exímia ceramista *mbyá* que estabelece suas trocas e reciprocidades com o *nhae'ũ* a cada peça que surge de suas mãos. Mas isto só vale a partir da vida adulta, pois as crianças podem e devem ter um contato com a experiência de moldar o barro, independente do sexo. Não só por fazer parte do mundo mas também para aprender a respeitá-lo, a usar

<sup>10</sup> *Nhanderu* é traduzido pelos *Mbyá* guarani como o Pai, Criador de tudo. *Nhanderu Kuery* seriam os deuses que habitam o cosmos.

<sup>11</sup> LADEIRA, Maria Inês. Espaço geográfico Guarani-mbya: significado, constituição e uso. Tese de Doutorado. São Paulo. USP. 2001.

pedindo permissão para o espírito protetor, o *nhae'ũ já*. Durante a realização do projeto, estas e outras conversas, principalmente com Araci, Francisco e Ivanilde (irmã de Araci) foram desvelando o universo que há na um modo de fazer *mbyá* guarani assim como um saber que está vinculado à oralidade. Os três nunca haviam feito peças cerâmicas, mas sabiam e falavam sobre o assunto com segurança, onde os detalhes dos relatos não só demonstravam um conhecimento acerca de onde se deve coletar o barro e o que se faz com ele mas também a presença de uma memória afetiva coletiva.

A memória é uma atividade psíquica que permite que recordemos de acontecimentos do passado através de vários processos de armazenamento de informação, conexões entre estes elementos e geração de novas ideias, ajudando a tomar decisões diárias (MONTEIRO, 2013). Assim como há uma memória individual, também há a memória coletiva ou memória de um grupo social. Halbwachs (1990) evidencia esse caráter coletivo da memória, assentada nas narrativas transgeracionais, que cimentam determinadas imagens, e esmaecem outras, conforme a imagem que cada grupo ou comunidade tem de si, as vivências das pessoas que a compõem, sua identidade, seus valores.

No entanto, no caso deste fazer *mbyá*, se trata de uma fazer moldado por uma concepção de ser, sentir e pensar o mundo, portanto, que remete a um *sentipensar mbyá*, ou seja, que adere a uma cosmoecologia *mbyá*, o qual revela-se em uma cosmopraxis. Ou seja, da mesma forma que concebemos a indissociabilidade natureza cultura, o *sentipensar*, também a indissociabilidade entre a concepção de mundo *mbyá* e a prática (SZTUTMAN, 2018). Nesse sentido,

Natureza, cultura e produção são, então, aspectos inseparáveis que permitem a construção dos saberes locais, os mesmos que se baseiam nas experiências individuais e sociais desenvolvidas em contextos locais dinâmicos regulados pelas instituições sociais. Os saberes locais são sistemas de conhecimento holísticos, acumulativos, dinâmicos e abertos, que se constroem com base nas experiências locais transgeracionais e, portanto, em constante adaptação às dinâmicas tecnológicas e socioeconômicas (TOLEDO *et al.*, 2015 p.15).

Apesar de teoricamente todos os animais possuírem a característica de recordar os acontecimentos, segundo Toledo et al (2015), o ser humano é capaz de refletir sobre este passado e revelar estas recordações sobre a sua história com a natureza e conseqüentemente uma narrativa sobre estas interações etnoecológicas, seja através da sabedoria, da variabilidade de genes e/ou de forma linguística. A agricultura, a cerâmica e outros processos como a mudança de paisagens, demonstram o vínculo estreito entre a diversidade biológica, genética, geológica, linguística, cognitiva, agrícola e paisagística, o que justifica a proposição da noção

de uma memória biocultural. Toledo afirma que estes processos de caráter simbólico e coevolutivo aconteceram graças à habilidade da mente humana de aproveitar as singularidades do seu entorno, em função das suas necessidades materiais e espirituais. Porém, quando esta memória biocultural é encontrada viva em comunidades como as aldeias *mbyá* guarani, há a percepção que a costura destas relações entre humanos e não humanos ultrapassa qualquer conceito de aproveitamento de elementos naturais, justamente por haver uma predisposição deste grupo étnico a perceber estes outros enquanto vida que faz parte da rede social, uma lógica totalmente diferente da hegemônica.

Comer insetos, transportar sementes, saber qual parte da planta é necessário mascar para ter o efeito medicinal necessário são facilmente associados a ideia de bioculturalidade pois mesmo havendo diferenças nas relações com estes seres nas tantas *socialidades*<sup>12</sup> existentes, há a observação em algum grau de vida tanto no ser humano quanto no animal ou planta. Perceber e refletir acerca desta memória biocultural quando há substâncias minerais envolvidas e as dinâmicas que abrangem este composto, nos força naturalmente a deslocar o pensamento do que significa bio e ao que esta vida pertence. O primeiro pensamento lógico e fragmentado pode ser o de expandir o conceito para “ecocultural” e foi o caminho que optei ao falar sobre o barro utilizado nas construções tradicionais no meu trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. Hoje percebo que fazer essa mudança no vocabulário ao invés de abarcar o barro conceitualmente enquanto algo com vida, somente significa que estou nivelando e legitimando o conceito do que é vivo a partir da lógica ocidental. Ao ir a campo durante o Mestrado acadêmico, percebi que não basta somente se atentar a conceitos e concepções que aparentemente façam alguma ponte entre a visão *mbyá* e a visão *juruá* de mundo, mas sim, abrir-se para a percepção do que há entre-lugares<sup>13</sup> (BHABHA, 2001). Cada *mbyá* leva consigo seus aprendizados desde criança. Tanto nas brincadeiras, quanto ao entardecer na casa de reza ou na escola indígena a partir dos seis anos. Ao fazer o campo para o trabalho de conclusão de curso, intitulado “YAPÓ REKO: reflexões sobre a Cosmoecologia *Mbyá* Guarani e a

---

<sup>12</sup> Aqui utilizo o conceito construído por Viveiros de Castro (2002) e Marilyn Strathern (2006), que utilizam a palavra “sociabilidade” ao invés de sociedade como referência a coletivos humanos, quando esta humanidade abarca um alargamento das possibilidades de relações, abarcando divindades, animais, seres celestes e vegetais (PRATES, 2009).

<sup>13</sup> O conceito entre-lugar, formulado por Bhabha, está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares onde aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. Para o autor, essa percepção é viabilizada na medida em que são ultrapassadas as narrativas ordinárias e que se entra nos conflitos e nas aproximações surgidas em função das diferenças culturais, com todas as subjetividades inerentes desses conflitos. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que pode ajudar na apreensão da subjetividade de povos subalternos (RIBEIRO, 2015).

materialidade dos saberes ancestrais através do barro”, pude compreender que é na volta do fogo que as crianças ouvem os mais velhos contarem *kaxo* (histórias) sobre a criação do mundo, os espíritos protetores e conselhos sobre a vida, tudo isto sendo falado do coração em comunicação com os deuses através da fumaça que sai de seus *petynguas*.

Em certa ocasião, Ivanilde me recordou uma destas histórias, sobre como o João de Barro surgiu no mundo, ele tinha forma humana e ajudava *nhanderu* a construir as *opys*, porém, começou a jogar o barro na parede “de brincadeira”, sem que *nhanderu* o dissesse que seria bom ou necessário construir aquela *opy*, então João de Barro virou passarinho e por isto passa toda a vida construindo suas casinhas pela terra. Já havia ouvido essa história em outro fogo, em outra aldeia, mas aos poucos compreendi a linha tênue entre o lúdico do “brincar fazendo e aprendendo” e o não faltar com respeito aos espíritos donos das coisas, sempre pedindo autorização para mexer com qualquer criação de *Nhanderu* pois há a vida e o sagrado ali.

Quando a criança *mbyá* está apreendendo estas informações e imaginando a história no cenário imagético que já tem do mundo, como a visão do que é uma *opy* e de como o João de Barro constrói suas casas, há a presença do *petyngua* no seu campo de visão, quando eles ficam doentes e isto está ligado a causas espirituais, a fumaça também é medicina e cura os *keryngue* (crianças), quando são batizados ou colhem as primeiras frutas do novo tempo, o *petyngua* sempre está ali trazendo a fumaça e conseqüentemente a espiritualidade junto. Não é à toa que o *petyngua*, com grande significado espiritual e ritualístico, foi a peça mais vista nos moldes dos pequenos da aldeia *Nhu Porã*, tanto na oficina de barro feita pelo grupo do LAE quanto na oficina feita pelo grupo Campo e Arte.

**Figura 5 - O Mbyarekó tomando forma na escola, Aldeia Nhu Porã, Torres/RS**





Fonte: acervo LAE (2017).

Ivanilde *Kerexu* relatou que tem um maior apreço pelos *petynguas* feitos de *Ñhae'u* em comparação aos de madeira não só por terem potencialidades diferentes, mas porque há todo um trabalho na coleta e feitiço destes cachimbos especial. Pois, em suas palavras,

Árvore a gente pode plantar em qualquer lugar que vai e tem uma terrinha boa, o *ñhae'u* não, você tem que conhecer ele, saber onde ele está e se dar bem com ele. Ter tempo e tranquilidade para achar também. A primeira vez que vi fazerem cachimbo foi assim, não lembro onde porque era muito pequena, mas tenho carinho por isso. Um dia ainda vou fazer um, quando tiver em um lugar que eu esteja muito em paz e eu esteja bem no *nhandereko*. (IVANILDE KEREXU, 2018).

No relato de Ivanilde, podemos perceber que há todo um conhecimento não só do que seria o *nhae'ũ* mas também da cosmoecologia que ele está inserido. Existe a conexão entre o *Mbyáreko*, traduzido pela própria Araci como “nosso caminho *mbyá*”, estar em paz e a “reação” do *nhae'ũ* em relação ao possível ceramista. Ivanilde nunca confeccionou qualquer peça cerâmica, não há o fazer, mas há a memória através dos movimentos do corpo de outras mulheres *mbyá*.

Ao conversar com Araci e seus parentes sobre a concepção da categoria barro no senso comum, me foi dito que usa a palavra “barro” para falar de todos estes elementos como o *yapó* para confeccionar as casas e os diferentes tipos de *nhae'ũ* para a cerâmica, ao traduzir para os não indígenas, exceto “a argila comprada em mercados e lojas, esta não é *nhae'ũ* nem *yapó*, é argila de Juruá” (Araci, 2018) mas para os *mbyá*, *Ñae'u* e *Yapó* não estão em um mesmo conjunto, justamente por serem encontrados em locais diferentes, utilizados para fins diferentes e terem identificações diferentes. O pensar o *Yapó* e o *Ñae'u*, se relaciona muito mais com as suas texturas e seu emprego no cotidiano guarani do que com sua composição, o que mostra o

pensamento *mbyá*, que não tem como base primordial a concepção de tempo do calendário gregoriano, ou a lógica materialista do mundo globalizado. Um pensamento com a sua itinerância característica do “Pensamento Selvagem (Lévi-Strauss), muito mais ligado à percepção do que a concepção de algo (CATAFESTO DE SOUZA, 2018). Este percepto se dá logo nas primeiras experiências sensoriais de um *mbyá*. A cultura condiciona a percepção de mundo, antes de aprender a falar *mbyá* guarani, as crianças já fabricam esta percepção através de outros sentidos, como por exemplo, o tato e estas experiências seguem acontecendo ao longo de suas vidas expressadas na sua corporalidade (COSTA, 2018).

O relato simples e espontâneo de Ivanilde e a experiência das crianças da aldeia *Nhu Porã* com a cerâmica, traz o sentipensar que o *nhae'ũ* provoca nas ações em que ele está inserido. O *nhae'ũ* é coletado nas margens e fundo dos rios, no processo de criação, se retira este material e aos poucos o barro é manuseado com as mãos, adicionando quando necessário um antiplástico, como a areia, até deixar a mistura homogênea. Da mesma forma que as mulheres preparam o *nhae'ũ*, o *nhae'ũ* prepara seus corpos através daquela relação. Dona Talcira, me relatou sobre a intenção que se deve colocar ao moldar, intenção de proteção mas também de “ser guerreiro”, como esta intenção tem que ser mentalizada durante o processo e como o *nhae'ũ* deve ser ouvido se quer ou não ser manuseado por aquela pessoa. É a ritualística inserida na *práxis*, que “conecta corpos e percepções *mbyá* com os componentes da ecologia que os circundam e da cosmologia que projeta sua consciência” (CATAFESTO DE SOUZA, 2018) desde o feitio até a finalização das peças cerâmicas, transforma a experiência em um contínuo de corporalidades e materialidades, próprio do que estamos compreendendo por cosmopraxis.

Um ano após as oficinas, retornei à aldeia acompanhando dois artistas que fazem parte do grupo de pesquisa Interdisciplinar Campo e Arte, ligado à UFRGS e coordenado pela Professora Claudia Zanatta, nosso parceiro nestas atividades de pesquisa-ação e que tem uma parceria de longa data com Antônia Kerexu. Os artistas estavam distribuindo um material educativo produzido pelo grupo. Este material era constituído de 4 vídeos em que a protagonista, Antônia, é acompanhada em todo processo do feitio cerâmico, uma cartilha de instruções, intitulada “*Kerexu Jera Poty*” para a realização da atividade cerâmica e uma peça produzida por ela. O projeto tinha como intuito aproximar escolas indígenas e não indígenas da prática cerâmica de matriz *mbyá* guarani e salvaguardar os saberes envolvidos nessas práticas.

A atividade proposta na escola consistia em assistir o vídeo e após isto produzir livremente cerâmicas. O professor Francisco participou de toda atividade, inicialmente com uma fala para as crianças sobre o vídeo e depois fez alguns bichinhos na atividade prática.

Muitas das crianças presentes haviam participado das oficinas promovidas pelo LAE, os mais velhos, que estavam na faixa dos 12 ou 13 anos quando retornamos lá, pegaram os cachimbos confeccionados por eles há um ano atrás, foram até o mato atrás da escola, prepararam uma piteira feita de taquara e sentaram com os seus *petynguas*, prontos para assistir a caminhada de Dona Antônia do rio até a beira da fogueira.

**Figura 6 - Com barro e taquara, confeccionando os *petynguas*. Aldeia Nhu Porã, Torres/RS**



Fonte: Carolina Silveira Costa/acervo LAE (2018).



Após o filme, todos confeccionaram seus cachimbos, suas panelas e seus bichinhos. Bichos da fauna silvestre e presentes em sua narrativa de criação do Planeta, como por exemplo corujas e onças, mas também animais exóticos como focas e pinguins, todos feitos com detalhes admiráveis. Sempre que via alguma menina fazendo uma peça que aparentemente estava muito bem moldada e finalizada, perguntava o seu nome. Como resposta presenciei algumas *Yvas*, *Parás* e *Kerexus* “*se dando bem com o barro*”, nomes já citados por Araci e sua mãe, Talcira, como de mulheres predispostas ao moldar.

Apesar de ser uma atividade predominantemente feminina, a criança guarani é incentivada a ter essa experiência sensorial independente do sexo pois, segundo Dona Talcira, faz parte do aprendizado guarani colocar a mão no barro com muito respeito assim como saber os nomes dos passarinhos que tem nas árvores da aldeia.

## 2.2 PARA SE TER UM BOM *NHAE'Û*, É PRECISO TERRA E ÁGUA LIMPA: CONCLUSÕES NECESSÁRIAS PARA PENSAR COM O *NHAE'Û* E OS *MBYÁ* GUARANI

Na escola da comunidade *Nhu Porã*, nas atividades conjuntas com os mais velhos e no cotidiano da aldeia, vemos que o ensinamento perpassa tanto as paredes da *Opy* quanto da escola. Todo e qualquer contato da criança indígena no sentido sensorial é valorizado pois entende-se que faz parte do início da caminhada de cada indivíduo. As crianças aprendem a colher melancia, cuidar dos mais novos, a cortar madeira e mexer no mato independente do sexo. Sendo assim, a memória é construída mais por sensações, escuta e práticas cotidianas do que por conceitos. As histórias e cantos que se houve dentro da *Opy* ou em volta do fogo são conectados pelas experiências na *tekoá* (aldeia), costurando seu viver no território *mbyá* guarani. Quando crianças, que nunca haviam entrado em contato com o barro, uma vez que é escasso na área onde se encontra a aldeia, fabricam *petynguas* fazendo gestos ao “cortar” o barro, iguais aos de senhoras *mbyás* e obtém peças lisas, polidas, estamos presenciando os ciclos da cosmopraxis guiando e reforçando a memória biocultural *mbyá* guarani. As histórias contadas ao entardecer na casa de cerimônias, na volta do fogo e as brincadeiras das crianças da aldeia na areia são costuradas em sua memória e florescem no contato com o *nhae'ũ*.

A tecnologia *mbyá* não está ligada somente à sua cultura material<sup>14</sup> e para compreender melhor o emprego do barro no cotidiano *mbyá*, é preciso ir além da pura técnica, existe ali o gesto, o pensamento acerca do emprego daquela matéria-prima que enxerga o moldar, o corpo que emprega estas ações, a *yy*, a água boa, água sagrada, *yy porã*, o sentimento trazido por aquela experiência, entre outras camadas, ciclos e espirais que provavelmente a nossa percepção-consciência não alcançaria de maneira imediata. O *nhae'ũ*, apesar de ser utilizado nos dias atuais com uma menor frequência ainda é bastante presente enquanto cosmopraxis. Sobre a questão da prática, há muitos fatores a serem levados em consideração, tais como conflitos territoriais, privatização de bens comuns, o significado das peças para as comunidades, a cultura enquanto algo não estático e a cosmovisão empregada nesta relação. Todo este mundo que se apresenta em camadas de memórias traduzidas nas práxis e sabedoria *Mbyá* guarani, instiga a refletir acerca do papel do *nhae'ũ* no *teko porã*. Para isto, no próximo capítulo iremos ampliar os horizontes e adentrar neste assunto em conjunto às mulheres *mbyá* guarani para depois entendermos de maneira mais ampla qual alcance esta rede tecida entre o barro e, em grande parte, as mulheres *mbyá*, tem.

---

<sup>14</sup> Cultura material é um conjunto de objetos feitos ou modificados pelo Ser Humano - utensílios, ferramentas, adornos, meios de transporte, moradias, armas, tecidos etc. - associados a algum grupo específico ou 'tradição', como é utilizado na Arqueologia. Os Estudos de Cultura Material transcendem a Arqueologia e compõem, atualmente, um campo bem mais amplo, emergente, de natureza transdisciplinar, que pesquisa a produção material da humanidade, passada e contemporânea (HICKS; BEAUDRY, 2010).

### 3 COLETANDO E MOLDANDO O BARRO: AMPLIANDO HORIZONTES E PERCEBENDO O *TEKO PORÃ* ATRAVÉS DO *NHAE'Û*

*[...] Desde pequeno, sua vida estivera voltada com prioridade para o espírito, uma pequena chama acesa dentro de um cosmos maior. E todos na aldeia sabem que aquele cujo espírito se expande e floresce é, por definição, alegre. (Trecho do livro “Kuarahycorá”, de Yara Miowa)*

Era a segunda vez que visitava *Antônia Kerexu* em sua aldeia. Já havia se passado dois anos desde a última vez que estive ali mas a sensação era de poucos meses, talvez por a ter visto em outros espaços neste meio tempo, ou porque estes trajetos entre cidades e aldeias, aos poucos, alteram nosso entendimento de tempo. *Antônia* estava testando uma panela de barro feita por ela, na fogueira. A professora *Cláudia Zanatta* levou milho de pipoca. Panela no fogo de chão, grãos de milho dentro da panela, logo passamos da mistura de curiosidade e ansiedade se ia dar certo, para a conversa fiada e brincadeiras regadas a pipoca e chimarrão. Neste meio tempo *Antônia* mostrou algumas estátuas feitas por ela. Eram todas grandes. Seu moldar, seguia a mesma mescla que vi nos trabalhos dos pequenos ceramistas da *nhu porã*: representações, sem distinções de “lugar de origem”, de bichos diferentes: onças, jacaré e camelos. *Antônia* mostrava sorridente, seu trabalho dos últimos tempos - entre *petynguas*, copos, panelas, onças e camelos, um homem -, segunda ela, correndo. Não pude perceber para que lado o homem corria, mas sua expressão corporal de quem logo seguiria para algum lugar que não fosse ali, era marcante.

**Figura 7 - Peça elaborada por *Antônia Kerexu*, Aldeia *Nhu Poty*, Barra do Ribeiro, RS**



Fonte: Carolina Silveira Costa.

As expressões corporais da estátua com forma humana, de certa maneira me remeteram ao papel de destaque do movimento e da corporalidade dentro do viver *Mbyá*. Movimento entre aldeias, no mato, no rio, por onde os irmãos *kuaray* (sol) e *jacy* (lua) ensinaram os guaranis a andar na Terra Imperfeita (*Yvy Pyau* – Terra Nova), na qual hoje os *mbyá* convivem com os *jurua*. Movimento este que se assenta na corporalidade dos *Mbyá* Guarani.

Seguindo a ideia já apresentada no primeiro capítulo, no sentido de deslocar o pensamento onde existe uma dualidade entre cultura e natureza para o entendimento da cultura<sup>1</sup> enquanto o “cesto” comum de humanidade, Viveiros de Castro contribui para aprofundar o tema ao afirmar que há “*uma unidade de espírito e uma diversidade dos corpos*” (CASTRO, 1996, p.116). complementa este pensamento utilizando os escritos de Elizabeth Pissolato (2005):

Se pensarmos a vida terrena guarani a partir da tríade corporalidade-pessoa-aguyje (condição de perfeição), a duração da pessoa, utilizando o título do livro de Elizabeth Pissolato (2005), é traçada a partir da relação intensa com os diversos seres do cosmos, tais quais as próprias divindades, os seres celestes, os animais, os vegetais, os espíritos. A socialidade enquanto abarcadora de humanos e não-humanos contempla essa riqueza de perspectivas, fazendo com que pensemos em algumas incongruências, talvez certas incoerências, por assim dizer, entre a imanência entre homens e deuses (PRATES, 2009, p.62).

Podemos partir para um entendimento do significado de corporalidade que ultrapassa o que é visível aos olhos pois envolve fatores que transcendem o sentido da visão. Para os *mbyá*, a alma guarani, seu *nhe'e*, assenta-se no corpo e constitui a pessoa, quando ocorre o *Nhemongarai*. É nesta cerimônia, que ocorre normalmente no primeiro ano de vida, onde todo comportamento e a vida do indivíduo como pertencente ao povo *mbyá*, é definido através da chegada deste espírito proveniente de uma das quatro regiões onde se localizam as “*ambás*”, casas celestiais, dos deuses. Nas palavras de um *Xeramõi* (velho/sábio) guarani:

[...] Cada Deus mora em certa direção. Existe *Nhanderu Tupã*, que fica na direção oeste. Há também *Nhanderu Jakaira*, que fica na direção sul, depois há também *Nhanderu Karai*, que mora no norte, em direção ao norte. Assim, nas quatro regiões eles têm *ambá* (lugar, morada) deles. Esses deuses todos se conhecem, todos são deuses e todos são igualmente poderosos. Por isso, na nossa sabedoria realmente há quatro deuses, nós conhecemos quatro deuses. Agora, no conhecimento do *jurua* existe apenas um. Eles conhecem apenas o deus que criou o mundo, só aquele, mais ninguém. Realmente, existem esses quatro deuses, mas, além desses, há mais

<sup>1</sup> Neste trabalho utilizo a palavra cultura na definição de Viveiros de Castro (2002 p.120): “Admitamos, pois se há de começar por algum lugar, que a matéria privilegiada da antropologia seja a socialidade humana, isto é, o que vamos chamando de ‘relações sociais’; e aceitemos a ponderação de que a ‘cultura’, por exemplo, não têm existência independente de sua atualização nessas relações. Resta, ponto importante, que tais variam no espaço e no tempo; e se a cultura não existe fora de sua expressão relacional, então a variação relacional também é variação cultural, ou, dito de outro modo, ‘cultura’ é o nome que a antropologia dá à variação relacional”.

subdeuses que são seus auxiliares, foram criados por eles. Aí sim, entra *Karai Jekupe*, que mora ao lado deles. A morada dele é mais perto de nós. Xeramõĩ Marcolino da Silva Karai Tataendy Marangatu, Tekoá Araçai, Piraquara/PR (AFFONSO; LADEIRA, 2015 p.11)<sup>2</sup>.

Neste sentido, a pessoa guarani tem seu andar na terra guiado pelo o que a constitui nas relações com os cosmos<sup>3</sup>, isto inclui o modo como fabricam seus corpos, do que se alimentam, por onde andam, o que fazem e com quem tem afinidades, por exemplo.

Certo dia enquanto estava na aldeia *Pará Roke* dona Talcira *Yva*, Araci *Yva* e Ivanilde *Kerexu* entraram em um debate sobre como me explicar a relação entre os nomes de mulheres *Mbyá* e o *nhae'ũ*. Me contaram que assim como tudo o que há no mundo, além do *nhae'ũ* ter o seu *já*, ele se relaciona com os *mbyá* de maneira distinta, dependendo de onde vem seu espírito. As mulheres com nome *Pará*, *Kerexu* e *Yva* teriam uma predisposição a “se dar bem” com o *nhae'ũ*, isso não significa que todas as mulheres *Mbyá* Guarani que tem estes nomes, serão ceramistas, mas sim que há esta possibilidade dentro da sua existência. *Pará* é proveniente da casa celestial de *Tupã*, que entre outras tantas coisas estão relacionadas às tempestades, as águas. Estas seriam as *mbyá* com uma relação mais fluida com o *nhae'ũ*. *Yva* vem da casa de *Nhamandu*, Deus sol que se desdobrou em outros deuses (como *Tupã* e *Jakaira* por exemplo), Talcira o descreveu para mim como um “presidente dos *nhanderu*” e por isto consequentemente as *Yvas* podem chamar o sol, como as *Arás* e fazer *petyngua* como as *Pará*. Já as *Kerexus* são de *Karai*. Segundo Ivanilde são elas que tem uma “facilidade” em virar *kunhãs karai* e talvez isto tenha uma relação com a pré-disposição ao moldar pois Talcira nos disse que somente algumas *kerexus* podem fazer isto, porém, não especificou ou estabeleceu ligação a algum outro fator.

Ao longo da vida, a pessoa *mbyá* passa por outros ritos tal qual o *nhemongarai*, onde lhes é ensinado como viver sua corporalidade em uma nova etapa da vida. Nos casos das mulheres *mbyá*, há por exemplo, o ritual que todas experienciam quando tem sua primeira menstruação. Neste momento, se diz que a menina está *nimbé*. Estar *nimbé* significa que após ser *kunhã'i* (menina) e *inka va'e* (com peitos), tornou-se *ingué* (menina que menstruou), ou seja, está em um período de transição. Neste momento, há uma série de cuidados para que não haja a

<sup>2</sup> AFFONSO, Ana Maria Ramos y. LADEIRA, Maria Inês. (org.). Guata Porã/Belo Caminhar. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015.

<sup>3</sup> Pradella (2009, p.82) argumenta que a noção de cosmos guarani compartilha de algumas características da concepção de pessoa. É dividido em âmbitos interpenetráveis, intensamente povoado de outros, para maiores informações sobre a formação e história da criação do cosmos, consultar: KANGUÁ, V.; POTY, P. M. A vida do sol na terra - Kuaray'i ywy rupáre oiko'i ague. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2003.

possibilidade de seu *nhe'e* querer afastar-se<sup>4</sup>. Neste sentido os ciclos de transformação fabricam ou desconstroem seus corpos em consonância com as relações entre a pessoa, os deuses e outros seres. Em suma, são as relações que costuram sua corporalidade que por sua vez serve de base para o fortalecimento de sua própria existência enquanto *mbyá* guarani. Desse modo, o *mbyá* que vive “feliz” e com condições do meio, seu *teko porã*, tem a possibilidade de realização do seu *aguyje*, a maturação (divina) do corpo – segundo Turra (2018, p. 44) atingir o *aguyje* é, para os *Mbyá*, a última etapa de um longo processo de maturação corporal, ou seja, da incorporação afetiva gradual e bem sucedida do modo de viver das divindades nesta terra – ou *teko porã*. Isso possibilita, segundo dizem, uma ascensão do corpo aos planos celestes sem passar pela morte, conferindo à pessoa a condição de *nhanderu mirĩ*, ou, em outras palavras, de “pequeno Deus”. Talcira me disse que é extremamente difícil atingir este estágio pois, além de um amor grande por tudo, inclusive pelos *juruá*, é preciso estar sempre atento ao se “*nhandereko*” o “nosso caminho *mbyá*”. Araci certa vez me relatou que seu avô quase atingiu o *aguyje* mas por questões terrenas, de relações e de falta de cuidado com o corpo, não conseguiu e desde então sabe que provavelmente não irá atingir este estado em vida.

Então, ao falar da corporalidade *mbyá*, estamos falando de algo imprescindível para a constituição do seu ser e que abarca um macrocosmo de relações que englobam o divino também. Este viver *mbyá* é ensinado às crianças de maneira muito fluida, respeitando o tempo de aprendizagem de cada um. Digo isto pois dois elementos importantes na transmissão de saberes estão presentes nos primeiros anos de vida de um *Mbyá*: a experimentação sensorial e a percepção através dos sentidos da criança. Araci tem um filho que estava com dois anos enquanto terminávamos esta pesquisa e em um dia quente de verão seu filho estava feliz brincando com as melancias da plantação de sua avó Talcira. Neste instante, Araci me falou como é importante, para eles, que as crianças *mbyá* conheçam o mundo pelo próprio corpo. Segundo Araci, o papel dos adultos (não só os pais) é mais centrado na observação do pequeno enquanto ele corre, brinca, sente as coisas do chão. Mesmo havendo alguma correção sobre o que se deve ou não colocar na boca, por exemplo, dificilmente o adulto virá com alguma concepção ou conceito do porquê daquilo, pois estes conceitos de mundo, virão não só pela experimentação sensorial mas também através das histórias contadas em volta do fogo pelos mais velhos. Este momento, de ouvir as histórias, não são impostos ao pequeno *mbyá* tampouco, pois cada espírito sabe de sua caminhada e a criança tem que ter espontaneamente a vontade de

---

<sup>4</sup> Aqui caberia uma discussão profunda sobre a questão de mitos e corpo da pessoa, que é contemplada em diversas pesquisas Antropológicas e não poderá ser feita no âmbito deste trabalho.

escutar coisas sobre o mundo, o adulto tem o papel de acolher e guiar. A criança, por estar se “assentando” neste mundo, tem uma certa facilidade de ir embora também, caso não esteja feliz. Por isto a felicidade deles, que estão mais próximos de *Nhanderu* por sua condição de criança, é importante e central na comunidade.

Algum tempo nas aldeias é o suficiente para observar porque tudo o que foi descrito até então, reflete diretamente na liberdade da criança *mbyá*. Ivanilde me contou que assim que a criança *mbyá* nasce e passa pelo ritual do *Nhemongarái*, o *Karai* explica para os pais o que devem fazer ou como devem se portar para que ela queira ficar nesta terra pois mesmo ganhando seu nome, o espírito ainda se encontra logo acima da cabeça e não assentado totalmente no corpo. Os conselhos para os pais de uma *kerexu*, serão diferentes dos conselhos para o pai de uma *Ará*, por exemplo. Porém, um conselho que acompanha a todos é buscar a calma e a felicidade para transmitir à criança. Segundo Ivanilde esta felicidade não é como o conceito que os não indígenas tem, de um antônimo para tristeza, mas sim um estado de satisfação com tudo o que vive e existe ao redor porque a alegria é maior do que as adversidades da vida, na realidade as possíveis dificuldades são entendidas como parte de uma vida feliz vivida por completo com seus aprendizados. Para compreender esta e outras nuances do viver *mbyá*, a criança cresce em um ambiente que encoraja a sua autonomia. Como já relatei em outros trabalhos, já assisti crianças nas aldeias manuseando facões, iniciando fogo de chão e enxadas com grande destreza, além disto as crianças participam da vida dos adultos. Na realidade, segundo algumas mulheres guarani como Araci e Ivanilde me relataram, justamente pelo interesse ter que partir das crianças e o aprendizado vir muito através da experiência física e observação, elas não são privadas dos espaços. “[...] tal característica é o respeito pela personalidade humana e a noção de que está se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, sem que haja possibilidade de se intervir de maneira decisiva no processo.” (SCHADEN, 1974).

Ao refletir sobre o assunto, recordei de uma observação feita em 2016. Em um evento<sup>5</sup> que participei estavam presentes *Mbyá* Guarani de todo o estado do Rio Grande do Sul e não indígenas de diversos órgãos federais e estaduais, além de instituições apoiadoras da causa indígena. Os bancos formavam uma grande roda, *juruás* estavam sentados de um lado, os guaranis do outro. Em comum havia o mate que é passado de mão em mão e a vontade de fazer algo produtivo em relação a gestão de Terras Indígenas, sair do encontro enquanto produto do mesmo. Os guaranis que estavam sentados na roda, encostando seus corpos ou não, tinham uma

---

<sup>5</sup> I *Nhemboaty mbyá kuery: teko ojevy angua regua, yy e'ë reguá* – Encontro guarani: o passado- futuro na continuidade da cultura no Território Litoral.

postura corporal aberta para o *mbyá* ao seu lado, peito aberto, ombros relaxados. Nem todos ali cresceram juntos ou tinham algum grau de parentesco possuem em comum a territorialidade e identidade coletiva, além do fato de terem brincado livremente quando crianças. Durante a infância corriam, pulavam, se tocavam, tocavam a terra e foram aprendendo sobre o contentamento assim.

Voltando a cena da roda, os *juruá*, ouvindo atentamente as palavras ditas por Felipe Brizoela, liderança Guarani que caminhava pelo centro da roda, provavelmente não notaram, mas estavam colados uns aos outros nos bancos, sem opção de não se tocarem devido ao espaço, mas encolhidos dentro de si. Mesmo conhecendo a pessoa ao lado, a postura seguia sendo a de peito para dentro e ombros fechados, inclusive eu também não escapava desta *hexis*. Talvez pelo fato de durante o nosso crescimento na sociedade em que vivemos, vem as tantas instituições que de certa forma podem contribuir para este “encolher o peito”.

Depois desses dias em que participei de discussões muito difíceis sobre a questão do território indígena, da terra, da saúde, da educação, questões cruciais para este e outros povos ameríndios, também desci muito barranco brincando com as crianças, o que me proporcionou tecer reflexões acerca da importância destas experiências na construção do ser *Mbyá* e quanto de contentamento cresce através da liberdade de poder entender seu tempo para ter suas vivências, sejam sensoriais ou não. Há uma espera, um respeito pelo tempo da criança se descobrir enquanto *Mbyá* guarani e aprender o que quiser, quando quiser. Lembro-me das brincadeiras das crianças em frente a *Opy* na *tekoá Nhundy*, muita correria, pega-pega em cima das árvores... conforme o sol estava se pondo e começava o ensaio do coral guarani, as crianças menores ficavam em volta das maiores, acompanhando seus movimentos do jeito delas, sem a cobrança de alguém para fazer a dança de um jeito ou de outro com o pé. Esta liberdade para sentir, para gesticular e estar aberto a perceber o mundo, este aprender a sentipensar tudo o que percebe no seu entorno, se estende para a vida adulta de um *Mbyá* condicionando a percepção de mundo. Neste sentido, antes de aprender a falar *mbyá* guarani, as crianças já fabricam esta percepção, chamada por Catafesto de Souza (2018) de percepto, através de outros sentidos que não a fala, como por exemplo, o tato, e estas experiências seguem acontecendo ao longo de suas vidas expressadas na sua corporalidade.



**Figura 8 - O brincar e a corporalidade. Aldeia em Riozinho, RS, durante o I *Nhemboaty mbyá kuery***



Fonte: Carolina Silveira Costa.

### 3.1 A CERÂMICA *MBYÁ* GUARANI: REFLEXÕES ACERCA DO OLHAR CLÁSSICO ARQUEOLÓGICO E O *NHAE'Û* DENTRO DA COSMOECOLOGIA *MBYÁ* GUARANI NOS DIAS DE HOJE

Se voltarmos a pensar nas experiências de fazer cerâmica com as crianças da aldeia *Nhu Porã*, podemos refletir sobre a possibilidade de haver todo este Cosmos e vivências imbricado no gesto do moldar. Segundo diversos dicionário de Língua Portuguesa, moldar é um verbo transitivo direto que significa “*esculpir, dar formas e contornos a (barro, cera, gesso etc.); modelar.*” Não existe uma tradução direta com qualquer palavra na Língua Guarani utilizada hoje em dia pelos *mbyá* do sul do Brasil. Certa vez perguntei para Ivanilde como digo em guarani que vou moldar cachimbos de cerâmica, ela disse a frase “*Aata nhae' ã re petyngua ajapo aguã*”, que pode ser traduzida como “Vou fazer o *nhae' ã* virar cachimbo”. *Ajapo* é fazer, *aguã* seria “para” no sentido de ir de “algo x para y”. Apesar de não haver uma tradução direta

que indique o gesto em si, há na frase dita, a ideia de transformação. Assim como o indivíduo *mbyá* Guarani passa por seus rituais de passagem de uma fase para outra, sendo transformado e se transformando através de sua *jeguatá*, o *nhae'ũ*, quando trabalhado pelas mãos de ceramistas *mbyá*, está em uma ligação estabelecida entre ele, a pessoa *mbyá* e todo o cosmos. Talcira deixou claro para mim que quando se está fazendo um *petyngua*, por exemplo, parte importante do processo de feitiço é o pensamento da pessoa que está moldando. Ela deve colocar a intenção na missão daquele *petyngua* junto aos *mbyá* guarani, de cura, de proteção e/ou de fortaleza. Segundo Talcira, quem faz o *petyngua* deve mentalizar essa força, que além de passar para o *petyngua*, fortalece a própria pessoa que está realizando essa *cosmopraxis*, então é o sentipensar o *nhae'ũ* enquanto o trabalha que transforma a vida ali já existente e gera tantas outras forças vitais (INGOLD, 1993). Há uma relação etnoecológica que abrange todo o cosmos e que reflete este cosmos, tal qual o pensamento sistêmico de Bateson faz a ponte de compreensão para nós, não indígenas, ao afirmar que não há hierarquia nos diferentes sistemas. Seja entre o *nhae'ũ* e dona Talcira, seja entre os *mbyá* guarani e *Nhanderu Tenondé* (nosso pai e criador), um reflete o outro e complementa, pois, há uma troca que transcende o material e a ideia de tempo em linha reta. Para além da ideia de sistemas interconectados, podemos nos aprofundar nesta tentativa de interlocução com este sentipensar *mbyá* ao não nos prendermos a concepções do que é vida e de começo e fim de algo tendo como referência somente o que chamamos de matéria mas sim abrir nossos sentidos para todo fluxo que pode haver entre tudo o que nossas mentes isolam em conceitos pré-estabelecidos. É interessante pensar o *nhae'ũ* enquanto coisa que não precisa de uma pessoa que dê agência para ele pois ele tem vida. Enquanto coisa (INGOLD, 2012) que interage com os corpos e existência de cada *mbyá*, auxilia na continuidade da vida em sua temporalidade. Ele vem da *Yvy* e demonstra sua vida ao poder se transformar em um *petyngua* ou uma panela por exemplo. Mesmo que tenha as mãos de uma pessoa fazendo isto, antes ele, enquanto algo com vida, decidiu se esta pessoa podia ou não o transformar. Além do mais, ele não só vai interagir com a pessoa mas também vai responder a água, ao fogo, vai inchar, vai ficar duro, ou mole demais..e assim, se estabelece enquanto vida dentro deste *continuum* de materialidades e corporalidade na cosmoecologia *mbyá* guarani.

Andre Leroi-Gourhan, ao pensar sobre o desenvolvimento da técnica e da linguagem acompanhada pela humanidade, afirma que:

A análise das técnicas mostra que, no tempo, elas se comportam à maneira das espécies vivas, gozando de uma força de evolução que parece ser-lhes própria e ter tendência para o fazer escapar do domínio do homem [...] Seria portanto de se fazer uma verdadeira biologia da técnica, de se considerar o corpo social como um ser

independente do corpo zoológico, animado pelo homem, mas acumulando uma tal soma de efeitos imprevisíveis que a sua estrutura íntima ultrapassa em muito os meios de apreensão dos indivíduos (LEROI-GOURHAN, 1990, p. 147).

Neste sentido, mesmo que a paleontologia humana e a arqueologia, demonstrem a realidade corporal do ser humano, a partir da comparação entre evolução anatômica e dos materiais fabricados pelas mãos, são saberes que tem seus limites quando se trata da realidade extra-corpórea da humanidade. Com isto, não estou negando a potência e importância destas ciências para o entendimento da história, mas sim refletindo sobre suas limitações quando se trata, por exemplo, da cerâmica guarani atual e sua trajetória através dos tempos.

A arqueologia brasileira já realizou diversos e profundos estudos acerca das vasilhas e cachimbos cerâmicos (ou os fragmentos destes), confeccionados pelas ceramistas Guarani no passado e conseqüentemente contribuiu fortemente para referendar a demarcação de Terras Indígenas, graças aos trabalhos de catalogação destas peças e detalhamento de técnicas, como podemos encontrar no trabalho desenvolvido por José Proenza Brochado e equipe. Este centramento no que é material acaba por gerar um apego às normas estilísticas e às regras tecnológicas definidas. Monticelli (2007) que trabalhou durante muitos anos com Brochado e é responsável por grande parte da organização do acervo de seu grupo, relata que alguns aspectos, como forma e função, foram cruciais no reconhecimento das vasilhas. Complementando a interpretação clássica da arqueologia do que seria a cultura Guarani expressa nos artefatos encontrados, Noelli (1997) que afirma a importância de reconhecer que, os “Guarani do passado”, representam:

[...] diversas populações que tinham em comum língua, cultura material, tecnologia, subsistência, padrões adaptativos, organização sociopolítica, religião, mitos, etc. Há, evidentemente, variações em nível dialetal, de adaptabilidade e de etnicidade. Em que pese a necessidade de mais estudos, verifica-se entre os guaranis diferenças que não aparecem em nível material (NOELLI, 1997<sup>6</sup> *apud* MONTICELLI, 2007, p.107).

Da mesma forma, Monticelli, apontando casos onde os artefatos encontrados na escavação mostram que houve a modificação de aspectos das vasilhas cerâmicas, comenta que “*que demonstram a capacidade e a vontade das ceramistas em inovar*” (MONTECELLI, 2007). Contudo, ao longo destes textos, há esta separação brusca e a conotação clara de um

---

<sup>6</sup> NOELLI, F. S.; SOARES, A. Para uma história das epidemias entre os guaranis. *Diálogos*, Maringá, v. 1, p. 165-178, 1997.

contraste entre os “Guarani do passado” e os “Guarani do Presente”. Apesar de não ser o foco deste trabalho, é importante trazer esta reflexão à tona, uma vez que presenciei arqueólogos em seminários de arqueologia da região Cisplatina e em cursos de Geoarqueologia afirmarem que os guaranis (*mbyá*, *nhandeva* e *kaiowá*) hoje em dia, não confeccionam mais vasilhas cerâmicas, o argumento passa pela técnica de moldar, consideradas atualmente históricas devido ao uso destes e outros detalhes e quantidade de ceramistas que há nas aldeias. Inclusive quando apresentamos um trabalho acerca da nossa experiência com as crianças da escola indígena na aldeia *Nhu Porã*, um arqueólogo que assistia o Grupo de Trabalho relatou que participou de um projeto onde ensinou os *mbyá* da região de Santa Maria/RS a fazer cerâmica, pois a comunidade tinha interesse em convertê-la em fonte de renda, tal qual acontece com os bichos feitos de madeira, mas não sabiam o que ou como fazer com a argila. Toda esta situação me instigou a refletir sobre estes fazeres, estas relações. Não conheço os guaranis da aldeia que este colega teve sua experiência, mas sua colocação me provocou a pensar como provavelmente haveria mais fatores envolvidos nesta relação entre a comunidade e o fazer cerâmico do que poderia ser mensurado através de técnica e quantidade. Hoje, posso afirmar que o fato do território *Mbyá* Guarani estar situado em uma área onde há inúmeras propriedades privadas, estradas pavimentadas e cidades, já dificulta o acesso ao *nhae'ũ*, que está próximo de um dos bens comuns mais disputados atualmente: a água. Outro fator a ser pensado são as necessidades do dia a dia que envolvem alguma peça cerâmica, como podemos notar até então, estas necessidades não são apenas materiais, mas isso não significa que não há o uso imbricado, a exemplo disto, podemos pensar nas panelas. Em um território que não conta mais com a mesma liberdade de trânsito e acesso, pensar que um guarani irá fabricar estas peças somente de cerâmica com panelas de outros materiais disponíveis é limitar-se ao pensamento de que se trata de cultura estática, não e difere muito do (cada vez menos, acredito) senso comum que só entende e aceita a identidade indígena se a pessoa que seu autointitula assim mora nas matas com seu corpo coberto apenas por penas e pinturas. Por último e não menos importante, a relação cosmológica com o *nhae'ũ*, que envolve a casa celestial destas mulheres como uma condição de se dar bem com o barro e poder trabalhar com ele, é peça fundamental para entender os dias atuais. Mesmo que a arqueologia se proponha a estudar o passado, ela deve ser responsável por suas reverberações no agora.

Em suma, a arqueologia pode e deve ser considerada como uma ponte entre o entendimento de ocupação territorial dos Povos Originários Ameríndios e a sociedade em geral que vive nestes territórios mas sempre entendendo seu papel enquanto uma ciência dirigida por

seu viés cartesiano, que compreende o viver destes Povos através das camadas do solo, sem poder alcançar todas as inter-relações que houveram ali e que atravessam outros tempos, muitas vezes expressos através da oralidade ou das *cosmopraxis*. A exemplo disto, certa vez estava lendo com Ivanilde o livro intitulado “Cerâmica Guarani” de autoria de Fernando La Salvia e José P. Brochado, nele continha muitas fotos demonstrando as técnicas para a confecção das vasilhas. Ivanilde me perguntou o que eram as marcas ao redor da borda da vasilha, eu expliquei que aprendi que aquilo seriam marcas das unhas das ceramistas (fiz o movimento enquanto falava). Imediatamente Ivanilde exclamou “- *Ah tá! Igual como a gente faz cestinho pequeno, a gente coloca a unha bem assim pra cruzar a palha*”. Disse isto fazendo o mesmo movimento com as suas unhas. Não posso afirmar com maior profundidade até onde há a assimilação do gesto através de uma memória biocultural mas com certeza há conexões nestes saberes e fazeres que transcendem a ideia de continuidade do saber cerâmico somente através de uma técnica específica de confecção. Aqui caberia uma discussão aprofundada acerca do assunto, mas foge do objetivo do trabalho. O importante é ressaltar como não há um acolhimento destas tantas outras “camadas” que existem no viver o tempo de outras formas, como círculos e espirais, por exemplo e a potência que existe na arqueologia enquanto ponte de saberes caso esta área se abra para o diálogo. Dito isto, é importante também ressaltar que existem grupos que fazem isto através da Etnoarqueologia e entre outras questões, discutem por exemplo o retorno das peças que se encontram em museus, aos povos originários, em uma tentativa de ter maior compreensão e empatia em relação a vida destas comunidades e sua ancestralidade.

**Figura 9 - Os sentidos de moldar e ser moldado pelo *Nhae'ũ*, Aldeia *Nhu Porã*, Torres/RS**



Fonte: acervo LAE/ Carolina da Silveira.

### 3.2 EXPANDINDO HORIZONTES: O PAPEL DO *NHAE'Û* E DO MOLDAR NO *MBYÁREKO* DOS GUARANIS NO SUL DO BRASIL

Resgatando a frase “*Yvy nhamoũ'ũ* - Fazemos o *nhae'ũ* da terra” dentro do que já foi explicado até aqui, percebe-se que há nas palavras, no mínimo, a ciência do que significa *Yvy - a terra*, no sentido do tempo desta terra desde a sua criação e a espiritualidade envolvida nisto. Logo, podemos refletir qual o significado de se relacionar com o *nhae'ũ* enquanto *Mbyá* guarani: para podermos ter uma ideia mais assentada no nosso cotidiano, imaginemos que uma pessoa que cresceu em uma cidade no interior do RS e não pertence a alguma comunidade

tradicional, tem acesso e coleta o que chamamos de argila para confeccionar cerâmica. Dificilmente esta pessoa, caso não tenha estabelecido conexões com alguma memória biocultural através do seu viver coletivo, quando retira argila do solo, faz isto tendo como pano de fundo no seu “pensar a argila” todo o processo que a envolve e acontece em um tempo/espço muito além do que este em que ela está vivendo, tal como a duração de tempo dos processos geológicos, de decantação da água e depósito da argila nas margens do curso d’água e como isso influi no seu manuseio, no seu tempo enquanto argila. Neste sentido, mesmo entendendo a importância dela e a valorizando, sua relação se faz a partir de outras concepções e significados em que a sua forma é imposta através de um agente humano, que por sua vez tem um objetivo, sob a matéria, que é considerada inerte. Já em uma vivência destas a partir de um indivíduo com uma memória biocultural viva ligada à argila, os processos e relações seriam completamente diferentes.

Em uma das viagens à aldeia *Para Roke*, em Rio Grande, conversei com Ivanilde a fim de compreender melhor os processos e os fluxos que existem nas transformações dos materiais para seu Povo. Logo ela me explicou que o “fazer o *nhae’ũ*, ir de *nhae’ũ* para outra coisa” tem como atuante não só as mãos da artesã, mas também a força do cosmos. Os *Mbyá* guarani, segundo Ivanilde, além de enfatizar a necessidade de saber que o *nhae’ũ* está sendo retirado da *Yvy* e conseqüentemente isto engloba todo o cosmos, cita como exemplo disto, a importância do gesto de pedir permissão para o *já*, o espírito dono, da terra, onde se encontra o *nhae’ũ*, o *já* do próprio *nhae’ũ* e o da água, que também mora junto ao rio. É necessário uma ciência e cedência de todos estes espíritos-donos que protegem estes outros seres não-humanos. Para que isto aconteça, além do respeito, é de suma importância o contentamento interno, estar em paz com o que se é e onde está.

Nesta mesma visita, em um dos dias, Dona Talcira me contou sobre a primeira vez que manuseou o *nhae’ũ*: Tinha 40 anos de idade, nesta época já estava aprendendo com sua mãe com bastante afinco como ser *kunhã karai*.

Eu nunca fiz assim panela ou prato, quando eu era criança mas depois de grande, depois que eu tinha 40 anos, eu fui lá nos meus tios, lá em Argentina e aí lá que eu aprendi a fazer *petyngua* e a fazer algum copos também, isso eu já faço, copos e *petyngua* né?! Aí lá que eu me envolvi com o *nhae’ũ* também porque não sabia que era importante, né. Minha avó dizia “- Se não vai valer pra ti, tu não se metes com o *nhae’ũ*. Só que tu tem que experimentar primeiro, se tu sente... se tu faz *petyngua* e não quebrar na hora de colocar no fogo, aí tu já tá cumprindo a tua missão né, mas se quebrar quando tu colocar no fogo, aí não é mais pra mexer no *nhae’ũ*.” Assim ela

dizia. Esses tempinhos eu fiz e não quebrou nada, dai eu fiquei muito feliz com isso! (Talcira Gomes, 2018<sup>7</sup>).

Ivanilde, dias depois me comentou que sua mãe deveria estar muito em paz, tranquila e feliz para ter feito isto e manifestou sua vontade de ir em uma aldeia como a que Talcira foi, quando estiver “bem no seu *nhandereko*”, assim para poder mexer no *nhae'ũ* pela primeira vez. Perguntei para ela por que sentia que assim poderia fazer algo com o *nhae'ũ*. Ela me respondeu que quando você vai iniciar alguma coisa (no caso, estava falando de se relacionar com o *nhae'ũ*), é importante que esteja no caminho *mbyá* e em um lugar que possa ter seu *teko porã*, o que, segundo ela é mais fácil acontecer nas aldeias da Argentina pois a área de mata e de plantio são maiores, mesmo com os possíveis problemas que existem lá.

Esta conversa me remeteu a uma mesa redonda que participei em 2017, durante o *V Congreso Latinoamericano y II Congreso Ecuatoriano de Etnobiología*, sobre o ordenamento territorial comunitário na comunidade indígena Pukará (Kichwa) do Equador. Na mesa redonda, uma representante indígena Kichwa abordou o conceito de *Yananti*, traduzido como equilíbrio, enquanto princípio básico para a organização territorial: *Yan* significa obscuro, “n” é inserido nas palavras como união e “ti” significa claridade. Os apresentadores do trabalho utilizaram georreferenciamento entre outras técnicas de geologia e geografia para explicar, porque o sol, as estrelas e a lua são indicadores, no território, do melhor lugar para morar, quanto e quando consumir elementos do entorno, onde tem água entre outros fatores que são complementados pelas histórias que seus avós os contam no dia a dia. Ao explanarem sobre seu sistema extremamente completo e complexo de organização cosmoecológica, ressaltaram que para haver um real diálogo de saberes entre povos originários e os não indígenas, estes precisam compreender que uma cosmovisão não é somente descritiva acerca de um modo de ser e/ou ver mas tem uma filosofia (palavras usadas por eles) em relação a essa descrição de paisagem, uma estrutura de pensamento e um sistema complexo de vida baseado nisto. Segundo o senhor Kichwa que acompanhava os mais jovens, *Yananti* é o caminhar do humano onde as coisas que são boas e ruins são necessárias. Às vezes é bom estar em desequilíbrio para voltar ao equilíbrio desde que sempre tenha um coração para voltar, assim regressando mais sábio. Uma das frases que este Povo usa para despedir-se seria traduzida como: “*Que lo bueno y lo malo te acompañe*”. Trouxe este exemplo como ponto de criatividade para refletirmos como Povos que vivem em territórios com paisagens tão diferentes, tem um entendimento filosófico de vida,

---

<sup>7</sup> Fala da Kunhã Karai Talcira Gomes, em uma conversa que tivemos na Tekoá Para Roke (2018).



que se encontra em diversos pontos. A resposta, já foi dada pelo senhor Kichwa e dona Talcira em suas falas.

Segundo Mainardi (2009 p.104),

[...] o “sentir-se alegre” dos *mbyá* guarani se movimenta no fluxo de conhecimento *mbyá*/domínio divino garantido pelo *nhe'ë*, o parentesco *mbyá*. Na medida em que a satisfação pessoal está vinculada a vida entre parentes, a ausência de sentimentos como alegria faz com que as pessoas se desloquem de uma aldeia para outra, atualizando as relações do parentesco. Assim, xamanismo e parentesco atendem a um mesmo objetivo, qual seja, a atenção ao estado emocional de cada um e à saúde. Ambos colocam em movimento os fluxos de saberes produtores da saúde e da alegria, possibilitando o prolongamento da existência humana (MAINARDI, 2009 p.104).

Então este contentamento *mbyá* está extremamente conectado com o bem estar coletivo, físico, mental e espiritual. Lembro-me a primeira vez que vi cenas que marcadamente remetesse a isto na minha primeira visita a aldeia Estiva/*Nhundy*, onde Araci e Ivanilde moram. Estava trabalhando há poucos meses com os *mbyá* e iria ter uma festa na aldeia para receber uma escola não indígena. Araci e Ivanilde me convidaram para conhecer e fui. Chegando lá, havia atividades culturais como pinturas faciais, feitiço de comidas *mbyás*, farinha no pilão, danças com o coral de crianças... mas o que realmente me marcou foi a presença dos parentes das aldeias próximas, inclusive a avó delas, dona Laurinda, *Kunhã Karai* e a felicidade do encontro. Principalmente entre as mulheres que conversavam muito, trocavam presentes e fumavam seus cachimbos próximo do fogo enquanto os *jurua* ainda não chegavam. Mesmo com o fato de haver várias pessoas não indígenas, era visível sua alegria naqueles encontros entre primos, tios e avós. As mulheres particularmente fumavam mais cachimbos feitos de *nhae'ũ*, a filha mais velha de Araci, Ará, tinha 6 anos na época e estava um pouco agitada no dia. Dona Talcira chamou a menina e com seu *petyngua* de barro, soprou fumaça em sua cabeça. Lembro da sensação de espanto ao ver aquela fumaça parada durante um bom tempo logo acima de Ará, a acompanhando. Ará logo ficou tranquila e foi brincar com seus amigos enquanto sua mãe, e as outras mulheres de sua família fumavam seus cachimbos antes de recepcionar os demais visitantes.

**Figura 10 - As mulheres da família Gomes da Silva, Aldeia Nhundy, Estiva, Viamão/RS**



**Fonte: Carolina Silveira Costa.**

A *Tekoá Nhundy* fica relativamente próxima a cidade de Porto Alegre e nos últimos anos fui diversas vezes para lá, principalmente no processo do Mestrado. Fazíamos comida juntas, trocamos receitas, elas cuidavam da minha bronquite no inverno e partilhamos histórias. Em meio a convivência, vez ou outra falávamos sobre o *Nhae'ũ* e seus ciclos, principalmente quando lhes contava sobre as saídas de campo com o grupo do LAE na aldeia *Nhu Porã*, que se estenderam durante o ano de 2017, em Torres/RS. Muitas vezes eu mostrava fotos ou contava sobre como era encantador ver as crianças rindo enquanto amassam o barro. As respostas aos comentários eram histórias sobre suas infâncias, sobre a vida, sobre os ciclos, sobre tudo o que faz parte de suas vivências enquanto Ivanilde Kerexu e Araci Iva. Histórias permeadas por colheitas e brincadeiras na mata, dificuldades com tempestades que levavam tudo embora quando estavam morando em casas de lona (logo que se mudaram para Estiva) e a importância de sempre plantar algo, “*nem que seja em um cantinho no lado da casa*” Ivanilde (2019), para poder viver melhor.

Este trabalho está sendo finalizado justamente quando se inicia o *Ara Ymã*, os tempos velhos, época em que o *nhae'ũ* precisa ficar descansando na *Yvy*, como aprendi com as mulheres *Mbyá* Guarani. Assim como em outro Povos Originários Ameríndios, os *Mbyá* tem sua temporalidade própria, que é marcada não só pelas mudanças no meio como também pelos

eventos que ocorrem nas aldeias. O calendário *Mbyá* Guarani é composto pelo *Ara pyau* – tempo novo (primavera-verão), *Ara ymã* – tempo velho (outono-inverno), e *Ara mbyté* – tempo intermediário<sup>8</sup>. É no *Ara Pyau* que ocorre o *Nhemongaraí*, é quando acontece a colheita do milho, da erva mate, do mel e de outros cultivos, também é no tempo novo que os *Mbyá Guarani* devem se preparar para viver como os deuses e seus ancestrais, os *Nhanderu Mirim*, além disto os *karai* e *kunhã karai* (lideranças espirituais) entram em contato com os deuses e suas moradas celestiais através da fumaça sagrada - *tataxina*, que sai de seus *petynguas* (DARELLA , 2015).

A gente sabe o mês e a lua para planta, o Bem Viver para o Povo Guarani é plantar e colher. Os brancos destruíram o nosso chão mas mesmo assim a gente usa e planta. To plantando, vou colher e vou chamar todo mundo na aldeia para comer. A gente vive feliz assim (Talcira Gomes, 2019).

A minha mãe sempre fala pra gente plantar porque lá nas ambás, é assim que os *nhanderu kuery* vivem, lá tem plantação de milho, melancia, mandioca, batata doce, assim por todo o lado (Ivanilde Silva, 2018).

Estas falas, de Talcira e Ivanilde são um exemplo simples e preciso sobre como o Bem Viver *Mbyá* alimenta a memória biocultural dos guaranis, que por sua vez está imbricada em seu *Teko Porã*. Ao ouvir a narrativa de Talcira sobre plantar e colher, logo lembrei das vezes que a visitei na aldeia *Para Roke*, ela me levava para caminhar e ver como estavam as plantações de milho, mandioca, batata doce e melancia principalmente. Mostrava que mudas que haviam crescido, qual não deu muito certo porque um bichinho comeu, me falava quando vamos poder comer aquele alimento... sempre orgulhosa das plantações e com os netos ao seu redor. Também falava sobre como tinha vontade de fazer uma casinha para ela ali no meio do mato, perto da plantação, para poder viver bem. Depois das longas caminhadas, sentávamo-nos em roda no gramado próximo à sua casa para comer frutas enquanto, ela fumava seu *petyngua* porque já era final da tarde. Para entendermos melhor este momento da temporalidade *Mbyá*, é interessante voltarmos à narrativa *Mbyá* Guarani de criação do Cosmos. Segundo os guaraniss, o cosmos é criado a partir de uma autogeração e do surgimento do corpo etéreo de *Nhamandu* (Deus Sol) “saído da noite originária e do vento enregelado do Sul”. Na narrativa *Mbyá*, o colibri e a coruja (*maino* e *urukure'a*, respectivamente) tem papéis importantes, pois enquanto a coruja se manteve como mensageira e guardiã do mundo original das trevas, o colibri alimentou o desdobramento criativo de *Nhamandu*. Deste desdobramento, surgiram dois

---

<sup>8</sup> Estas informações foram aprendidas nas aulas de Língua Guarani ministradas pelo professor Laércio Karai, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no ano de 2018.

elementos: a chama - calor e luz (*tataendy e tatarejakã*) - e a bruma (*tata xina*). Por sua vez, da bruma se originou as névoas da manhã que se formam pelo calor do sol (*kuaray*). Brumas estas que se reproduzem até os dias atuais, cada vez que um *mbyá* fuma o *pety* (tabaco) em um *petyngua* (cachimbo) cerâmico ou feito de madeira (COSTA, 2018). Segundo Clastres (2003, p.179) os guaraniss usam as palavras ‘esqueleto da bruma’ para citar o cachimbo. Esqueleto pode ser interpretado como algo que dá sustento ao corpo. Neste sentido, o *nhae’ũ*, quando é transformado para *petyngua*, acompanha, enquanto algo que dá base para o fumo, toda a vida de um *mbyá*: quando ainda está na barriga, a mãe consulta com o *karai* para saber como se manter com o corpo, mente e espírito saudáveis; ao receber seu *nhe’e*, ao virar adulto, ao conceber seus filhos; ao pedir conselhos, sempre há o *petyngua* que serve de invólucro para a fumaça sagrada que, segundo Talcira, cura, purifica e protege.

Na pesquisa que realizei para obter o título de bacharel em ciências sociais, ao falar com Laércio Karai, Araci e Ivanilde sobre questões que envolvem a *Opy*, a corporalidade *mbyá* e o *teko porã*, entre mates e conversas, os três concordaram que para se ter o *teko porã*, é preciso que cada membro da aldeia, compreenda seu papel dentro do coletivo, viva seu *mbyáreko*, tenham uma *tekoá* com espaço para semear, próximo à mata e com condições, de modo geral, para que os guaranis possam vivenciar os ciclos de sua cosmoecologia, como os que já foram explicados neste trabalho. Voltando a frase dita pelo Felipe Brizoela, no primeiro capítulo, podemos agora ter uma compreensão mais profunda de suas palavras, quando ele fala aos *juruá* que: “importante ter alimento para o espírito e não só para o corpo, pois tudo faz parte do bem viver guarani (*Teko Porã*). Complementando a fala de Felipe, gostaria de trazer um trecho da carta escrita como resultado do I encontro Encontro das *Kunhã karai* – Mulheres *Mbyá* Guarani líderes espirituais, que aconteceu nos dias 13 e 14 de fevereiro de 2019, na *Tekoá Guyra Nhendu* – Aldeia Som dos Pássaros, terra indígena *Mbyá* Guarani localizada no município Maquiné-RS. O evento reuniu cerca de 50 mulheres de, pelo menos, sete aldeias do Rio Grande do Sul, entre elas, Talcira. Em meio de várias observações feitas pelas *Mbyá* presentes, foi destacado que, para o modo de ser guarani, o amor, o encontro com os mais velhos, o *petynguá* e as plantas são remédios que curam muitos problemas físicos e espirituais. Além disto, as mulheres ressaltaram que a saúde, na cosmologia Guarani, é alcançada através do acesso às plantas tradicionais necessárias, bem como à terra, à água e ao alimento de qualidade. “Se a gente fica doente, vai na casa de reza e o *Karai* cura com o *petyngua*, o *petyngua* é a arma do espírito” (Talcira Gomes, 2019).

Lideranças espirituais e curadores como os *Karaí* e as *Kunhã Karaí* possuem sabedoria para curar muitas doenças que, muitas vezes, o remédio não indígena não pode curar. Estas considerações remetem aos ensinamentos que tive durante os dias na aldeia com Dona Talcira, onde ela diversas vezes afirmou que semear, fazer a colheita e comer, tanto no sentido da comida quanto do amor, é fundamental para o sustentamento do mundo e da pessoa guarani. Para Talcira o *Teko Porã* se manifesta e se vive cotidianamente. Certo dia, quando fez farinha de milho no pilão para depois comer com peixe, me falou sobre como comer uma comida de verdade a fazia feliz e por isto, ia conseguir se comunicar melhor com os *Nhanderu* quando fumassem seu cachimbo antes de dormir.

Todo o contexto apresentado neste capítulo, me fazem recordar as primeiras experiências que tive de pensar os caminhos de uma Segurança Alimentar com os guaranis. Soares (2012), ao descrever sua experiência entre os guaranis enquanto antropóloga da EMATER/RS, contribui com a reflexão do assunto, ao declarar que:

[...] mesmo que a SAN seja um dos pilares da política de etnodesenvolvimento para os povos indígenas, dificilmente acaba sendo incorporada – por questões que trata em seu texto – de acordo com as perspectivas de cada coletividade nos programas e projetos dessa política – situação que envolve os demais “setores” que procura abarcar. A “questão alimentar” entre as populações indígenas em geral, por exemplo, não se baseia na “quantidade suficiente e permanente”, de modo que qualquer pesquisa e/ou política pública relacionada a essa temática deve levar em consideração a concepção de cada povo do que seja “fome, segurança ou insegurança alimentar”. No caso dos *Mbyá*, ainda conforme a autora, faz-se imprescindível relevar, nessa avaliação, aspectos etnológicos da sua corporalidade – constituintes da pessoa guarani – e questões relacionadas ao acesso a terras mais adequadas à vivência do seu *Mbyá reko* (SOARES, 2012, p. 159).

Se esta discrepância se aplica a uma política pública específica que foi construída, a princípio, com o intuito de dialogar com as diferentes realidades territoriais, existem políticas públicas que tenham enquanto objetivo a autonomia e soberania dos *Mbyá* Guarani em seu território e dialoguem com o *teko porã*? Para seguirmos a reflexão, tendo como base a discussão feita até aqui, no próximo capítulo iremos com o *nhae'ũ* e as mulheres *mbyá* pensar tanto em uma possível resposta para esta pergunta quanto sobre a re-existência cosmopolítica<sup>9</sup> que há nesta relação cosmoecológica entre o barro e as ceramistas.

---

<sup>9</sup> O termo cosmopolítica foi alçado por Isabelle Stengers, aqui o utilizo tal qual Pradella (2009) especifica: “com o intuito de dar conta de diferentes quadros articuladores de relação supra e trans-perspectivas [...] discursos e modos de “fazer política” entre os outros [...] conjuntos de entendimentos e procedimentos diplomáticos de interação com alteridades humanas e não-humanas habitantes do cosmos”.

#### 4 COLOCANDO A CERÂMICA NO FOGO: ETNODESENVOLVIMENTO, DECOLONIALIDADE E PATRIMÔNIO BIOCULTURAL

*[...] De ningún lado del todo y de todos lados un poco. Lo mismo con las canciones, los pájaros, los alfabetos: Si quieres que algo se muera, déjalo quieto (Trecho da Canção “Movimiento” de Jorge Drexler)*

Uma das cenas que mais me chamaram atenção quando visitei Antônia foi vê-la com o pé cravado em um barranco às margens da BR 116. Já estávamos na aldeia há algum tempo, havíamos acompanhado na coleta do *nhae’ũ* na beira do rio do peixe (como os guaranis da aldeia *nhu poty* o chamam), que passa atrás da aldeia e fomos até o barranco, para auxiliá-la. Eu e minha colega nos revezamos para segurar a bacia e manter o equilíbrio enquanto Antônia tirava a terra com o facão, naquele momento percebi que no pequeno trajeto que fizemos juntas, entre o rio e o barranco, atravessamos duas cercas e uma estrada. Cercas são facilmente relacionáveis com a ideia de propriedade privada e estradas com a de patrimônio público, neste caso, as duas desempenhavam um papel semelhante ao atravessar o território que Antônia e seus parentes vivem: a ideia de interrupções físicas repentinas, algo palpável mas que, de uma forma simbólica, representa as tantas outras “ceifadas territoriais” que o desenvolvimentismo em confluência com o colonialismo, fizeram e fazem. A rodovia próxima a *tekoá nhu poty*, atravessa doze aldeias *Mbyá* Guarani<sup>1</sup> em sua margem no Rio Grande do Sul, o que é um forte indicativo de como estes grandes empreendimentos alteram e interceptam as áreas destas populações. Tanto que, neste caso, houve uma série de mitigações e compensações por parte do Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes (DNIT) pelos impactos da duplicação da BR 116.

---

<sup>1</sup> Informações do Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes (DNIT), disponíveis em <http://www.dnit.gov.br/noticias/populacao-indigena-da-obra-de-duplicacao-da-br-116-e-assistida-por-programa-de-apoio-as-comunidades-3>

**Figura 11 - Localização da Aldeia *Nhu Poty*, Barra do Ribeiro/RS**



**Fonte:** Fotograma do filme *Kerexu Jera Poty*.

Estas caminhadas entre fluxos e interrupções no entorno da *tekoá*, me fizeram recordar um relato que dona Talcira quando nos encontramos na aldeia *Nhundy* (Estiva) e tive a oportunidade de ouvi-lo novamente em uma fala na UFRGS há cerca de um mês. No relato, Talcira conta que curou uma senhora que reside no litoral do RS que tinha um problema sério nos dois joelhos. A senhora, não indígena, já havia visitado diversos profissionais de saúde acompanhada de seu filho, porém, ao não encontrar a cura através sistema biomédico ocidental,

buscou tratamentos alternativos a este. O filho desta senhora conheceu Talcira e pediu sua ajuda. Esta, prontamente disse a ajudaria, solicitando que o rapaz retornasse um tempo depois pois faria o remédio. Então, rindo, Talcira conta que “roubou o remédio” na fazenda dos brancos. Quando tive a oportunidade de ouvir este caso na aldeia, perguntei por que seria um roubo e ela me respondeu:

Eu disse roubei porque os brancos pensam assim né, que tudo é deles, mas se foi *Nhanderu* que colocou ali, não é do branco, nem é meu, mas eu posso usar porque é remédio que *Nhanderu* fez pra curar as pessoas. Eu não faço diferença entre branco ou guarani nisso, amo a todos e se precisar, eu vou curar. Porque o coração da gente é maior do que o mundo, assim tem que se alegrar e amar sempre. Eu não brinco com *Nhanderu*, eu sei que tudo o que eu falo, ele ta ouvindo [...] (Talcira Gomes, 2019).

As palavras de Talcira assim como as explicações anteriores sobre o *teko porã*, reforçam que ideia de propriedade privada, como é concebida numa sociedade de matriz eurocêntrica - e influencia diretamente o acesso a bens comuns, como a água e a terra não faz sentido na perspectiva do viver *Mbyá*.

Voltando a história, Talcira continuou a narrar como entregou o remédio para o rapaz, que ao recebê-lo, fez menção de pegá-la. Esta não aceitou e deu instruções de como deveria utilizar a medicina para que sua mãe se curasse em no máximo três dias. Na continuidade, relata que

Um dia eu tava com meus filhos na aldeia e a gente tava sem ter o que comer, eu coloquei água para ferver e comecei a usar meu cachimbo pedindo para *Nhanderu*. Nisso chegou o homem com a mãe que tinha problema no joelho. Já era umas 9h30m, meu filho quando viu o carro chegando, reclamou perguntando o que os *jurua* queriam nos incomodando àquela hora e eu disse pra ele não ser assim porque a gente tem que receber as pessoas bem. O homem saiu do carro com a mãe e ela tava curada, eles tinham vindo agradecer e trouxeram duas cestas básicas pra gente. Eu fiz bodiapé pra gente comer com eles antes de eles voltarem pra cidade deles. (Talcira Gomes, 2018).

A caminhada na aldeia *Nhu Poty* e a história de Talcira trazem para a reflexão a relevância de conduzir a discussão feita aqui, até então mais centrada nas relações etnoecológicas, para um diálogo a nível territorial tensionando o pensamento desenvolvimentista em sua relação com as concepções de território e modo de vida *Mbyá*... Para tanto, seguimos o fio condutor do *nhae'ũ*, que neste caminhar, nos levou até as mulheres *mbyá*. Agora não focando em o que significa ser uma mulher *mbyá* guarani, mas sim tentar abrir nossa percepção para como estas mulheres fortes fazem sua participação na vida da comunidade tanto no sentido social quanto no sentido político. Normalmente quem toma a frente nas reuniões e falas com os não indígenas, são os homens guarani. Já ouvi de alguns caciques que as mulheres são as protetoras da língua e cultura guarani, por isso não fazem as vezes de mediadoras entre mundos oficialmente. No



entanto, com o passar do tempo e do convívio, vi que limitar seus deslocamentos territoriais e papéis sob esta visão binária em que homens conversam com brancos e conseqüentemente tem voz mais ativa em espaços de poder enquanto mulheres cuidam da comunidade, é mais uma vez se manter de maneira cômoda no pensamento de matriz eurocêntrica acerca de relações. O propósito central do próximo item não é entrar em um debate intenso sobre gênero... Mas devido a todo o caminho que o trabalho tomou, há uma necessidade de refletirmos acerca do lugar/espaço que estas mulheres ocupam dentro e fora das aldeias. Ou seja, aceitar o que as vivências em campo mostraram e percebê-las junto com estas mulheres.

#### 4.1 DEIXANDO AS PEÇAS SECAREM AO SOL: ESPAÇOS DE DECISÃO POLÍTICA E A MULHER *MBYÁ* GUARANI

De maneira geral, as pessoas que querem trabalhar junto aos *Mbyá* Guarani, chegam até estas comunidades via projetos institucionais desenvolvidos com diversos objetivos ou por reuniões oficiais com órgãos públicos e entidades apoiadoras, a convite de alguém que já trabalha com a questão indígena. No meu caso, tive duas proximidades distintas acontecendo concomitantemente. A primeira foi enquanto bolsista de graduação através do projeto de Extensão promovido pela PROEXT/UFRGS e desenvolvido pelo grupo DESMA, tal qual pontuo no primeiro capítulo, ao mesmo tempo, conheci este outro mundo através da amizade construída com Araci e Ivanilde. Assim como elas visitavam a casa de minha mãe, eu conheci a casa da mãe delas e aos poucos fomos nos (re)conhecendo nestas realidades em que não há uma linha exata que separe, mas sim várias distâncias e proximidades. No primeiro caso, chegamos na aldeia *Jatai 'Ty* representando uma instituição de ensino pública e tudo o que isto poderia simbolizar, tanto como parceiros quanto como pesquisadores que chegam à comunidade e não dão um retorno em relação ao que foi trabalhado com seus interlocutores. Diversas vezes conversei com Araci, que era minha colega de bolsa, sobre o assunto e ela além de elucidar muitas questões sobre o viver *mbyá* e como este se reflete no trabalho em conjunto com a aldeia, também deixava claro que mesmo ela sendo *Mbyá*, o fato de chegar em uma outra *tekoá* enquanto UFRGS, já significava que haveriam mudanças na maneira de se relacionar, ao menos naquele momento de visita.

Dito isto, é inegável que a convivência com Araci e Ivanilde e sua família antes de decidirmos fazer este trabalho, contribuiu de modo marcante para que pudéssemos discutir com afinco as questões que levantaria aqui, enquanto mulher branca que nunca terá a experiência de

ser *Mbyá* Guarani. Certa vez Ivanilde avaliou que nossas discussões sobre diversos assuntos, tanto do *Mbyáreko* como do “mundo *juruá*”, e os tantos pontos que se inter cruzam e sobrepõem neste sentido, se dão de maneira mais aberta, porque as meninas estão vivendo a experiência de transitar em meio aos *juruá* na Universidade e eu entre os *mbyá* nas aldeias, assim nós fazemos este movimento de nos entendermos, na medida do possível nestes entre-mundos, com ciência dos pontos de partida e prováveis deslocamentos necessários para ao menos tentar caminhar em direção a compreensões. Complementando sua análise, Ivanilde pontuou que na questão mais cotidiana, do viver de cada um que extrapola papéis pré-determinados, nossos entendimentos acontecem graças a terra. Explico melhor: certa vez acompanhei-as até à aldeia *Para Roke* a fim de ajudar na equipe da cozinha em um evento que ocorreu no no final de semana chamado “Cura Xamânica<sup>2</sup>” em que pessoas não indígenas participaram de um ritual de bençãos e cura com os *Mbyá* Guarani. Ivanilde e Araci se deslocaram de Viamão para Rio Grande com o propósito de trabalhar na cozinha durante o evento pois teriam muitos participantes e sua cunhada Camilia era a responsável pela alimentação. Logo me convidaram para ir junto, assim poderia ajudá-las no que fosse necessário e participar do ritual, caso tivesse intenção. Como havia muitas pessoas e eu estava com uma forte alergia na ocasião, optei por ficar junto às mulheres nos afazeres e não participar tão ativamente do acontecimento. No primeiro dia do evento, estávamos caminhando até a plantação de Dona Talcira para buscar melancias e conversávamos sobre como era boa a época de infância, pois você pode experienciar muitas coisas sem as preocupações que as responsabilidades do mundo adulto, seja lá em que realidade for, trazem. Naquele momento contei algumas histórias da minha infância junto à minha grande família na pequena chácara de meus avós, ao finalizar minha narrativa, Ivanilde disse: “- *É Carol, tu é bem caipira mesmo, por isto que a gente se entende quando ta na aldeia.*”, em seguida respondi: “*Como assim? eu vivo na cidade há muito tempo, só tenho lembranças do que é isso*” e ela retrucou:

Tá, talvez tu não saibas mais fazer as coisas assim espontaneamente, mas se tu vês alguém fazendo, se tu vai junto, tu vai olhar aqui com o coração de quem já viveu algo parecido mas tu sabe que não é igual, é o teu jeito! Tua família também andava por aí e não parava muito em um lugar a ponto de se achar muito dono da terra, é aí que a gente conversa. (Ivanilde, 2019).

Seguimos com os afazeres que logo tomaram conta da conversa e de meus pensamentos. Já de volta à Porto Alegre e entregue ao exercício da escrita, este diálogo voltou vigorosamente

---

<sup>2</sup> 1º Cura Xamânica Guarani na Aldeia *PARA RÕKE*, o evento ocorreu dia 11/11 e foi uma parceria dos *Mbyá* Guarani com grupo de pessoas que buscam sua espiritualidade através de rituais xamânicos.

à mente no instante que pensava sobre as mulheres guarani nos espaços de decisão em suas comunidades. O fato de ter presenciado casamentos, separações, a chegada de filhos e tantas outras coisas que envolvem a vida destas mulheres, de forma alguma me autoriza a falar por elas em questões que envolvam diretamente o protagonismo masculino, opressões ou temas correlatos. Deixo esta reflexão às mulheres guarani, que magistralmente falam por si. Todavia, o caminho traçado pelo pensar a história destas mulheres em conjunto com elas abriu a percepção sobre a importância de refletir acerca de como os atravessamentos entre colonialidade e desenvolvimento no viver delas se dão e quiçá até onde vão.

Para iniciarmos a reflexão, voltemos às aldeias em momentos que há forte presença não indígena: nas reuniões com intuito de reivindicar terras e acesso a recursos em seus territórios. Quando ocorrem momentos assim, apesar de estarem presentes homens e mulheres não indígenas, é comum, quando há algum representante homem de alguma instituição *juruá*, este ser chamado ao debate enquanto “portador da fala” pelos representantes indígenas, de maneira mais enfática do que as mulheres não indígenas que estão presentes. Já vi colegas mulheres extremamente competentes, e por vezes mais preparadas do que o colega que foi chamado a colaborar com a comunidade, saírem destes espaços sem grandes oportunidades de contribuição. Inicialmente via simplesmente como uma fricção entre um mundo onde as mulheres são maiores mediadoras das relações *cosmoecológicas* (intra-humanas) e homens fazem as vezes de mediadores políticos com outro mundo em que há toda uma desigualdade de gêneros reforçada pelos espaços restringidos de fala, onde a fala é sinônimo de poder. Neste mundo, em que os *juruá* fazem suas leis, quem tem a palavra em locais públicos é quem tem consequentemente poder de decisão, visto a organização do nosso Estado, por exemplo. Dito isto, é interessante fazermos um exercício de deslocarmos nosso pensamento eurocentrista para iniciarmos a enxergar os movimentos que existem entre seus viveres enquanto mulheres guaranis *Mbyá* no território e com sua comunidade.

A atuação cosmopolítica destas mulheres ultrapassa o conceito binário e fixo de espaços ocupados “para dentro da aldeia pelas mulheres e para fora pelos homens”, há um “caminhar entre” que a nossa concepção ocidental talvez em um primeiro olhar, não alcance, ao “*valorar o público em contrapartida ao privado tal qual as problemáticas iniciais de leituras feministas, de forma a enaltecer perspectivas resultantes do senso comum ocidental.*” (PRATES, 2009). Ou seja, não é eficaz se valer dos princípios que originam as desigualdades de gênero na sociedade ocidental para ser arbitrário julgando as relações entre homens e mulheres nas comunidades *Mbyá*. Gostaria de ressaltar neste ponto, que este fato não anula as possíveis

opressões que existam dentro das aldeias e que tem em sua raiz a colonização (explicarei estes atravessamentos de forma mais detalhada um pouco à frente no texto).

Ao compreender como funcionam estes momentos nos encontros institucionais com os *juruá*, segui o conselho de algumas mulheres guarani e passei a maior parte do tempo destas reuniões, junto a elas. Seja na cozinha preparando os alimentos, em volta do fogo de chão, onde o almoço era feito ou próximo à reunião observando o que acontecia ali. Logo presenciei todo um movimento delas simultâneo às falas que estavam ocorrendo no centro da roda da reunião: o entorno estava pulsando através de ações de mulheres tomando decisões em relação a família ou analisando se o homem que estava falando com os *juruá* realmente levou a decisão tomada na reunião anterior em que elas tiveram participação, ensinando as crianças pacientemente sobre as árvores, os pássaros e o que elas perguntarem...<sup>3</sup> Certo dia discutindo sobre isto com Ivanilde e Araci, elas me disseram que o momento destas reuniões é a hora de haver diversos tipos de fala.

A participação da mulher na hora de decidir as coisas para a aldeia é muito mais além do que aquele momento da reunião. Não é porque ela não ta falando, que ela não tem voz. Não tem só a fala da voz, tem a fala do silêncio, se você está ali de corpo e alma, você consegue entender a fala do silêncio! Por exemplo, quando a gente tava no encontro do Sepé, teve muita essa fala do silêncio feita pelas mulheres, o tempo inteiro [...] Tu consegue entender e consegue ver de corpo e alma, a fala do silêncio que tá ali, circulando sabe... (Ivanilde da Silva, 2019).

Ivanilde complementou seus pensamentos justificando que a mulher tem mais sabedoria espiritual que homem, porque tem mais rituais em relação a se tornar adulta, a ser mãe, e tudo o que significa vir neste mundo em um corpo feminino. Maria Paula Prates, em sua dissertação de mestrado em Antropologia, fala desta relação:

A mulher *mbyá* enquanto mediadora de relações sociocosmológicas inverte a centralidade do homem, fazendo com que ela seja colocada no centro. Sua relação primordial com *Jacy* (lua), sua potencialidade iminente em *djepotar* não incidem somente sobre ela, mas, sim, a todos à sua volta (PRATES, 2009, p.82).

Por mais que o homem faça as vezes de líder político em contato com a sociedade envolvente, isto não significa que não há o protagonismo das mulheres em sua cosmopolítica, que reverberam no viver destas mulheres e influenciam nas demandas territoriais e negociações acerca de recursos, por exemplo. Porém, não devemos ignorar o fato deste território estar em

---

<sup>3</sup> É importante ressaltar que entre si, elas só falam a língua guarani e pude compreender estas conversas graças aos anos de convivência em que pacientemente Laércio, Araci, Ivanilde e muitas crianças *mbyá* me ensinaram a língua, que até então me limito a ter, ao contrário da fala, uma escuta bonita.

um Estado-Nação com políticas desenvolvimentistas, que enaltecem os documentos e quem se comunica mais próximo à “língua oficial deste país”. Carneiro da Cunha (2009), argumento que o conhecimento dos Povos Ameríndios é “*conceitualizado como o avesso das ideias dominantes*” logo, parecem estar condenados a encarnar o avesso dos dogmas individualistas e de posse do capitalismo. São obrigados a carregar o fardo da imaginação do Ocidente se quiserem ser ouvidos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 328).

O desenvolvimento foi – e continua a ser em grande parte – uma abordagem de cima para baixo, etnocêntrica e tecnocrática que trata as pessoas e culturas como conceitos abstratos, estatísticas que podem ser movimentadas para cima e a para baixo em gráficos de progresso (ESCOBAR, 1995, p. 44).

O encontro que Ivanilde menciona em sua fala ocorreu em fevereiro de 2019, na aldeia *Para Roke*, em Rio Grande. Intitulado 13º “Encontro em Memória de Sepé Tiaraju” e promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o evento contou com a presença de nove aldeias e teve como foco a reafirmação da resistência às políticas do Governo de Jair Bolsonaro. Um dos trechos da carta final, produto desta reunião, diz:

[...] De Rio Grande os nossos pensamentos, os nossos olhares e os espíritos dos mais de 200 Xeramoi, Xejaryi, Karai, Kunhã Karai, Caciques, homens e mulheres, crianças e jovens se unem a todos os povos do Brasil, numa única sintonia para combater as propostas do governo brasileiro de aniquilar os nossos direitos. Um governo que pretende dificultar ainda mais a aplicação da Constituição Federal, que nos assegura a terra como um bem originário. E, se hoje, não estamos em alguns dos espaços que reivindicamos é porque nos expulsaram, nos perseguiram, nos violentaram física, cultural e espiritualmente.

O comunicado acima é uma clara reivindicação a vida, ao seu viver enquanto *mbyá* guarani, a sua (re)existência. É comum, ao haver reuniões como esta, seja ela promovida pelo Governo ou por alguma entidade apoiadora da luta indígena, saírem documentos a serem encaminhados para as autoridades que possam tomar decisões que influenciam em seus territórios. Enquanto os homens estão redigindo estas cartas em conjunto com os não indígenas, as mulheres estão se dividindo entre o preparo dos alimentos, andar pela aldeia com as crianças, dar conselhos para as mulheres mais novas enquanto estão fazendo algo juntas e ficar ao redor do local que está acontecendo a reunião, com seus *petynguas* fazendo a fala do silêncio circular e chegar até *Nhanderu* e *Nhanderu Kuery* para que os caciques falem com as palavras bonitas, para que a intenção entre no pensamento de quem está prejudicando o *kuery*, o coletivo. Ou seja, a presença feminina nestes momentos políticos não se resume ao que os não indígenas veem.

**Figura 12 - Encontro Memórias de Sepe Tiaraju, fevereiro/ 2019, aldeia Para Roque, Rio Grande/RS**



**Fonte: Carolina Silveira Costa (2019).**

Assim como Talcira diz que o *petyngua* é a “arma do espírito”, o sustento da palavra falada se dá através da voz do silêncio circulando naquele momento.

Eu vou perguntar para os gerentes, os governadores, os ministros, os vereadores, o governo dos Estados Unidos, Inglaterra, Japão – todos grandes gerentes... Eu vou perguntar a eles o que eles pretendem fazer com a nossa Terra. Eles estão mexendo com pessoas, com a Terra, com a vida, como se fossem as empresas deles. Nós não temos nada a ver com a loucura deles. Mas eles não são intocáveis... Vamos entrar

nos sonhos deles. Junto com a Terra e o universo, nós vamos apontar a loucura. Nós não podemos ficar quietos... Vamos fazer uma rede de pajelança, de magia, vamos fazer confusão no cérebro deles (AILTON KRENAK, 1989 *apud* SZTUTMAN, 2018, p. 338).

**Figura 13 - Encontro Memórias de Sepe Tiaraju, fevereiro/ 2019, aldeia Para Roque, Rio Grande/RS**



**Fonte: Conselho Indigenista Missionário - CIMI.**

Nesta reunião, Dona Laurinda, mãe de Talcira e uma *kunhã karai* muito respeitada, falou por cerca de duas horas em guarani na reunião, principalmente dando conselhos aos homens mais jovens. As falas em guarani dos caciques foram mais voltadas para as questões internas de cada aldeia presente, somente quando se falou com os não indígenas é que se abriu a reflexão para a questão mais abrangente de direitos indígenas. O que reflete muito sobre como os *mbyá* do Sul do Brasil estabelecem a relação de organização territorial: o que é preciso manter forte, manter como pauta e como foco é a sua aldeia, é o *teko porã* do seu *kuery*. Já os assuntos mais abrangentes políticos que são consequências de seu território agora fazer parte de um Estado-Nação, apesar de não ter menos importância, são tratados a nível de contingência. O que quero dizer é que há, nestas reuniões, uma cosmopolítica própria no sentido do homem guarani fazer “o jogo do branco” com o *kuaxia* (papel) e a reivindicação em Brasília enquanto mantém o seu

firmamento na *jeguatá* através de diversas ações, muitas em que a mulher *mbyá* tem protagonismo. A problemática se encontra na postura de quem busca um diálogo com o intuito, a princípio, de estabelecer uma maneira do Povo Guarani ter condições de viver de sua maneira, sabendo que onde há um poder hegemônico com bases em acumulação infinita, jamais aceitará a soberania popular e a pluralidade do território de forma não dominadora.

Entendendo as aldeias guaranis enquanto lugares de re-existência não isolados e aceitando que existem diversos atravessamentos nestas relações com base desenvolvimentista, racial e de colonialidade, me apoiarei em Segato (2012) com suas considerações acerca do patriarcado colonial moderno e no Feminismo Comunitário para avançar na reflexão. Segato afirma que nas socialidades indígenas, anteriormente e no início da colonização, havia o que identifica como “patriarcados de baixa intensidade”, que se tratam de organizações patriarcais que se diferem do gênero ocidental e não considera eficaz ou oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico (PEREIRA, 2019). A exemplo disto a autora cita o feminismo comunitário, que teve sua origem na Bolívia e inicialmente foi composto por mulheres indígenas Aymara. Se propõe a pensar a terra e o corpo enquanto território de quem os trabalha e a pensar o paradigma de resolução de tensões derivados da dupla inserção das mulheres na luta dos Povos Indígenas e da frente interna de gênero de forma comunitária, junto com os homens de seus povos pois é um princípio inclusivo que cuida da vida e do espaço onde as pessoas vivem juntas (ALDUNATE; PAREDES, 2010).

O Comunismo Comunitário hoje se espalhou por várias etnias indígenas de países como Bolívia, Honduras e México. Podemos dizer então, que ele é construído tanto como uma base teórica quanto como ação política de maneira peculiar a cada comunidade, seja ela rural ou urbana, pois esses dois itens que dão estrutura ao feminismo comunitário, tem características diferentes para cada cultura, que está enraizada em um território com sua história, assim como cada povo tem a sua sua memória. O viver em comunidade está intrinsecamente ligado à cosmovisão de cada povo, como elucida Huanacuni:

Las muchas naciones indígenas originarias desde el norte hasta el sur del Abya Yala tenemos diversas formas de expresión cultural, pero todas emergen del mismo paradigma: concebimos la vida de forma comunitaria, no solo como relación social sino como profunda relación de vida. Por ejemplo, las naciones aymara y quechua conciben que todo viene de dos fuentes: Pachakama o Pachatata (padre cosmos, energía o fuerza cósmica) y Pachamama (Madre Tierra, energía o fuerza telúrica), que generan toda forma de existencia. Si no reconstituimos lo sagrado en equilibrio (Chacha Warmi, Hombre Mujer), lo espiritual en nuestra cotidianidad, definitivamente no habremos cambiado mucho y no tendremos la posibilidad de concretar ningún cambio real en la vida práctica (HUANACUNI, 2010, p.30).



Seguindo esta linha de pensamento, o firmamento no cotidiano que os *Aymara* buscam viver, converge com a experiência de existência *mbyá* enquanto fazem sua *jeguatá* cotidiana buscando equilíbrio através do *mbyáreko* e para o *teko porã* coletivo, mesmo havendo tantas interrupções no caminho. Segato argumenta que apesar das relações de poder entre a esfera doméstica e pública serem singulares e assimétricas em cada grupo, estas divisões não se tratava de algo fixo ou que simboliza uma dependência pois se mostram completas entre si. Havia:

O um e o dois que formam a dualidade indígena são uma entre muitas possibilidades do múltiplo, e ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio. O segundo nessa dualidade hierárquica não constitui um problema que necessita conversão, não é mister submetê-lo a um processamento pela grade do equivalente universal, e tampouco é resto da transposição para o Um, mas é plenamente outro, um outro completo, irreduzível (SEGATO, 2012<sup>4</sup>, *apud* PEREIRA, 2019, p. 63).

Dito isto, gostaria de chamar a atenção para a importância de observar dois pontos trazidos pelas mulheres indígenas de outras localidades através do feminismo comunitário e por Segato em suas reflexões: o primeiro são os atravessamentos políticos entre *Mbyás* e não indígenas, que tem a opressão de uma sociedade de matriz eurocêntrica que dita as regras do Estado. Estado este que tem como compromisso primordial sustentar sua forma sistemática de gerenciar o território, por exemplo através de documentos que ganham uma importância maior do que o conhecimento tradicional. E o segundo ponto é a imprescindibilidade de uma reflexão autocrítica enquanto não indígenas que se inserem neste entre-mundos. Neste sentido, voltar o pensamento aos caminheiros na aldeia em conjunto com os *mbyá*, e ao menos tentar compreender as chances, tanto de colocar somente a perspectiva ocidental na hora de pensar a questão de gênero nos espaços de “fronteiras” ou então de relevar demasiadamente estes atravessamentos complexos do patriarcado colonial e não questionar até onde de certa forma, suas ações podem configurar enquanto reforço disto.

Voltando aos caminhos cosmopolíticos da mulher *mbyá*, é extraordinário como elas mostram a força que tem através da sutileza. Ao estar com elas ouvindo suas histórias pessoais e as ver bastante focadas em manter o *mbyáreko*, principalmente pelos filhos, fui entendendo como sutileza e força, de forma alguma, são antônimos. Não diferente disto foi começar este trabalho tendo o *nhae'ũ* enquanto fio condutor. O iniciei depois de ter contato com a cerâmica

---

<sup>4</sup> SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos ces*, n. 18, 2012.

*mbyá* guarani no LAE, foi ao comentar para os *Mbyá* da aldeia *Nhundy*, aos poucos, sobre o que via no acervo do laboratório e posteriormente, do que presenciei na aldeia *Nhu Porã*, que esse novo mundo foi se abrindo aos poucos para mim. A princípio não ouvia falar de mulheres que faziam cerâmica, porém em questão de poucos meses começaram a chegar relatos sobre avós, tias ou mães de guaranis que convivo, que fazem cerâmica ou já haviam tido contato com o *nhae'ũ* em algum momento da vida.

Agora que já refletimos minimamente sobre os tantos atravessamentos entre fatores internos e externos que estas mulheres enfrentam e convivem, vamos trazer para a reflexão a relevância de como se dá um possível diálogo entre a relação etnoecológica das mulheres *mbyá* guarani, com o pensamento desenvolvimentista em relação ao território onde estas comunidades estão inseridas.

#### 4.2 ACOMODANDO AS PEÇAS E ACENDENDO A FOGUEIRA PARA QUEIMA: UMA REFLEXÃO ACERCA DO MODELO DESENVOLVIMENTISTA DE GOVERNO A RE-EXISTÊNCIA DAS MULHERES

No artigo intitulado *Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia*, Luisa Elvira Belaunde argumenta que o feitio da cerâmica por comunidades indígenas são técnicas sociais que fazem da delicadeza uma arte política. Belaunde (2017) usa a palavra “delicadeza” no sentido do contraste do ato delicado de se fazer cerâmica com tudo o que as lutas territoriais podem significar. Neste trabalho estamos focando nos entraves entre mundos que existem atualmente, porém, é interessante entender que assim como há a temporalidade *mbyá*, as repressões e violências também não seguem uma linha reta temporal, mesmo acontecendo há 500 ou 30 anos, reverberam até os dias atuais. O território onde os guaranis *Mbyá* vivem, está situado em um local com historicidade repleta de ciclos de invasões violentas: inicialmente ao descobrir a existência destas terras, portugueses e espanhóis, expandindo e retraindo suas fronteiras constantemente promoveram batalhas sangrentas como as guerras guaranícas. Neste meio tempo, se consolidou as missões jesuíticas, em que a violência estava mais centrada no corte dos seus laços culturais com a terra. Em seguida e também conflituosa, a colonização italiana e alemã trouxe europeus já donos de terras que foram invadidas primeiramente por outros europeus... Entretanto, isto não significa que não houve resistência entre estes acontecimentos históricos e que não haja hoje, tanto em relação a eles quanto à

colonização interna<sup>5</sup> que há em todos nós. Neste sentido, Silvia Cusicanqui (2010) argumenta que não existe um passado que esteja desvinculado do presente. Todo contexto funciona e acontece no nível do agora, como se houvesse uma superfície sintagmática do presente, onde se pode ver sintagmas do profundo passado pré-colonial, que alimentam as diversas formas de resistência e há momentos coloniais e liberais simultâneos a todo instante. Ou seja, há uma luta constante no agora entre passado e presente onde o que entra em choque não são classes sociais, mas sim horizontes históricos. Dito isto, entende-se que os cortes territoriais feitos através da colonização, da colonialidade e de políticas liberais, como os que exemplifiquei acima, são multitemporais e tem por parte dos mbyá, os diversos movimentos de re-existência, Este movimento de resistência, como uma cura a estes cortes, pode ser identificado nas reuniões com os não indígenas a fim de garantir minimamente o direito à vida<sup>6</sup>, enquanto direito constitucional dentro de um Estado Desenvolvimentista; nos movimentos internos e entre aldeias apresentando o *Teko Porã* enquanto a escolha de vida em relação ao Desenvolvimento Ocidental que lhes é imposto; ao proferir e trazer as belas palavras a partir do modo de vida tradicional; ao rezar pela saúde e bem-estar de todos; enfim, ao lutarem e difundirem o que se como configura como bem viver a partir de sua perspectiva tradicional. Neste sentido, é relevante pontuar que utilizo o termo Bem Viver enquanto tradução de *Teko Porã* pois assim me foi apresentado pelos próprios *mbyá* e não enquanto projeto de Estado tal qual foi incorporado na Constituição da Bolívia e do Equador.

Voltando a questão de organização estatal, Cusicanqui (2018) faz uma análise crítica ao progressismo assinalando contextos gerais que contribuem para a colonialidade. Governos com políticas desenvolvimentistas populares que, com suas políticas de incentivo a compra e conseqüentemente incentivando o consumismo individualista, acabam dissolvendo internamente as tramas dos viveres comunitários que não contemplam esta lógica mercantil, enquanto isto, estes Governos abrem as portas para as grandes corporações com suas lógicas predatórias.

---

<sup>5</sup> Segundo Cesarino (2017, p.75) O termo coloniasmo interno surgiu nas ciências sociais na América Latina a partir dos anos 60 (STAVENHAGEN, 1963; GONZÁLEZ CASANOVA, 1963), porém nas produções acadêmicas brasileiras foi pouco explorado, destacando-se o trabalho de Cardoso de Oliveira, em 1966. Embora o termo continue sendo utilizado no Brasil, é feito de modo pontual por antropólogos contemporâneos como Viveiros de Castro (1999); Carvalho (2002) e Velho (2008; 2010), A abordagem de Cardoso de Oliveira, pensada entre as décadas de 60 à 80, tem um enfoque crítico ao capitalismo, já Cusicanqui vem construindo o debate em relação à colonização interna com uma abordagem anti-colonial.

<sup>6</sup> Artigo 231: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

Este quadro, segundo Silvia Cusicanqui, reflete diretamente na colonização interna de todos, inclusive dos Povos e Comunidades Tradicionais, em que inconscientemente nos tornamos artesãos da própria colonização. A autora aborda o colonialismo interno em parte inspirada nas ideias de Casanova (1966), porém sem o enfoque economicista que entende e crítica este colonialismo enquanto obstáculo ao desenvolvimento. Cusicanqui (2010, p. 100), apoiada em clastres afirma que o colonialismo interno serve enquanto forma de dominação e transcende aspectos lineares. Este sistema de dominação tem uma importância, em última instância, acima da economia.

Podemos ver isto de forma camuflada em projetos de Etnodesenvolvimento pois são projetos que, por um lado dialogam com a necessidade imediata do Estado mesmo com uma lógica desenvolvimentista, de reconhecer a diversidade territorial e meios para que estas populações consigam se manter nestes territórios, por outro, auxiliam a maquiagem das opressões que impossibilitam uma possível autonomia destas comunidades em seus territórios. Na organização comunitária dos *mbyá*, os fatos relatados sobre o patriarcado no item anterior também são reflexos diretos desta colonização que habita em todos nós. Então, tal qual Silvia Cusicanqui propõe, nos perguntemos, como essa colonização interna é tão forte que produz anseios coletivos verdadeiros, mas que, por outro lado, os neutralizam? A fim de iniciar uma possível resposta voltada ao território *Mbyá* a esta pergunta, trago as palavras da autora ao tentar compreender os conjuntos de contradições que formam a sociedade Boliviana:

[...] en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado, pero sin superarlo ni modificarlo completamente, los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación de la sociedad boliviana y los mecanismos específicos de constitución identitaria en el ámbito político (CUSICANQUI, 2010, p. 36-38).

Partindo desta perspectiva a fim de pensar o caso Brasileiro, é interessante compreender que as modificações nas políticas públicas que foram feitas a partir da Constituição Federal de 1988 não representaram um reconhecimento do território enquanto pluriétnico a ponto de romper com a ideia de um Estado Nação hegemônico. Mesmo que existam conselhos formados por Povos Ameríndios, por exemplo, a própria maneira com que estes conselhos<sup>7</sup> são

---

<sup>7</sup> A exemplo disto o Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI, instalado no dia 27 de abril de 2016, é um órgão colegiado de caráter consultivo, responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Foi criado pelo Decreto n.º 8.593, de 17/12/15 e é composto por

organizados e gerenciados seguem as premissas da sociedade dominante, o que dificulta mudanças que nasçam desde dentro destes Povos com suas peculiaridades. Voltando a conversar com o mundo *mbyá*, trago para a discussão a fala de Seu Altino feita em 2003 acerca do território em que vive:

Antigamente os guaranis não paravam quatro ou cinco anos no mesmo lugar, porque todos os guaranis foram orientados por Nhanderu, porque estamos procurando a terra sem males. Hoje não é assim, não dá para continuar fazendo como naquele tempo, porque os brancos já tomaram tudo, é bom conseguir demarcação e ficar. A FUNAI diz que não dá para fazer demarcação porque os guaranis não param. Hoje os guaranis pensam diferente, não adianta ficar mudando de lugar e ficar sem terra. A terra, a natureza, foram feitas por Nhanderu; e antigamente não tinha fronteira Brasil, Paraguai e Argentina. Antigamente tudo era dos povos indígenas e hoje em dia os guaranis estão vivendo muito precário (sic) por causa disso. E hoje as aldeias dos guaranis são os lugares onde o jurua não tem mais como aproveitar a terra, por isso ele deu para os guaranis. Altino dos Santos, Ubatuba, SP, 2003 (LADEIRA; MATTA, 2004<sup>8</sup> *apud* ZANIN, 2006, p.27).

Na fala de Altino, podemos perceber a cosmoecologia *mbyá* com seu caminhar enquanto ponto de re-existência em seu horizonte colonial (CUSICANQUI, 1984), pois resiste e se re-estabelece, mesmo tendo constantes intervenções e cortes que suprimem a vivência territorial deste povo. Se antes a *jeguatá* durante toda a vida de um *mbyá* já foi diferente, hoje o seu *teko porã* é o caminho para que se alcance a terra sem males<sup>9</sup>, já que a floresta onde se podia transitar entre aldeias e construir sua memória biocultural, está sendo sistematicamente substituída por cidades, estradas e plantações.

O mato, como se vê, é o local onde estão presentes inúmeras alteridades extra-humanas que possuem vontade, propriedades imateriais, e com os quais é possível relacionar-se. Estes “outros”, e as relações que os guaranis com eles estabelecem, são imprescindíveis para a manutenção de seus corpos e pessoas, aproximando-os do modo de perfeição, da divindade. Nele, processam-se os ensinamentos feitos pelos mais velhos. Nele são socializadas as crianças e os jovens, e os saberes são transmitidos (BATISTA, 2013, p. 45).

---

45 membros, sendo 15 representantes do Poder Executivo federal, todos com direito a voto; 28 representantes dos povos e organizações indígenas, sendo 13 com direito a voto; e dois representantes de entidades indigenistas, com direito a voto.

<sup>8</sup> LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila (Org.) Terras Guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós. ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue y. São Paulo. Centro de Trabalho Indigenista (CTI) 2004.

<sup>9</sup> Hoje o território *mbyá* e a itinerância das famílias dentro dele pode ser interpretado de várias maneiras. Helene Clastres (1978) contribui para a reflexão argumentando que o *jeguatá* outrora fora com o principal intuito de buscar a terra sem males (*yvy maraey*), o que resultaria no abandono das coisas desta terra imperfeita (como por exemplo, a concentração de poder) onde os *mbyá* seriam guiados em seu caminhar pelos poderosos *Karais* através das boas palavras, entretanto houve modificações e a *jeguatá* se transformou em uma busca por uma vida guiada conforme as normas do modo de ser guarani (*reko porã*) (PRADELLA, 2008).

Se o mato é a morada dos ensinamentos e alteridades extra-humanas, é próximo dele que as *tekoás* se constituirão enquanto espaços de se viver o *mbyáreko* e estes coletivos seguirão, com seus *petynguas* na mão, caminhando entre fronteiras fazendo seus movimentos anti-colonialistas.

**Figura 14 - *Jeguata Texairã* (caminhada para a saúde), Aldeia Para Roque, Rio Grande/RS**



**Fonte: Carolina Silveira Costa (2018).**

Como já pontuei anteriormente, nesta realidade, duas frentes de enfrentamento (para fora da aldeia e para dentro) com suas inúmeras ramificações são ativadas. Apesar de atuarem de formas diferentes na negociação com os não indígenas e o viver comunitário, não significa que não se cruzam ou se mesclam, a exemplo a participação das mulheres nos momentos de reunião com os não indígenas que foi narrada anteriormente. Tudo o que estas mulheres representam, de certa forma desafiam o Estado Desenvolvimentista e de uma forma sutil e delicada, o *nhae'ũ* nos auxilia a compreender melhor isto. Nas inter-relações e conexões que existem entre

humanos e não humanos na Cosmoecologia *Mbyá* Guarani, o *nhae'ũ* tem seu papel até os dias atuais sempre tomando forma junto com a cultura, dentro do espaço e do tempo na sua variação relacional. Ou seja, não se trata de quantas mulheres estão fazendo isso, se trata das condições que existem para as *Yvas*, *Paras* e *Kerexus*, que tem essa pré-disposição ao moldar, para dar seguimento a essa cosmopraxis. O que é feito a partir do *Nhae'ũ* - especialmente os *petynguas* - confluem e influem em toda vida que há por onde fazem sua *jeguatá* (sua caminhada), logo, a natureza e a cultura tomam uma proporção simbiótica e complexa em que não faz sentido a separação e sim o estabelecimento de uma constante rede de confluências entre os seres humanos e não humanos. Na carta do encontro das *kunhã karai*, os pontos ressaltados como importantes no apoio do Estado via EMATER, SESAI e outros órgãos públicos, são voltados a dar potência a manutenção desta rede de confluências entre os seres humanos e não humanos, dentro de um território onde as interrupções seja por cercas, estradas ou áreas extensas de monocultivo, são comuns. Pontos como a necessidade da disponibilidade de carro institucional por parte do governo (Secretarias Municipais de Saúde, SESAI) para buscar remédios tradicionais de uma aldeia para outra, bem como para ir aos *Karai* ou *Kunhã Karai* (curadores *Mbyá*) foram colocados.

A leitura do mundo atual feita pelas mulheres *Mbyá*, as levaram, de sua maneira, a também fazer as vezes de mediadoras com o mundo *juruá* e assim elas re-existem em diferentes movimentos. Seja vendendo artesanatos para poder ir visitar parentes que estão distantes e lá, junto de suas tias e primas, coletar medicina do mato, trocar sementes e fazer cerâmica, seja pulando cercas em seu lugar de ser guarani para alcançar o que *nhanderu* criou na forma de ervas para cura ou, como fio condutor do presente trabalho, o barro. Até então, enquanto coisa com vida, o *nhae'ũ* acabou me conduzindo dentro desta pesquisa em direção às mulheres *Mbyá* e sua territorialidade. Não só pelo fato de ceramistas guarani serem majoritariamente mulheres, mas também por seus ciclos na relação com o barro remeterem ao papel calmo, analítico e forte das mulheres na coletividade de suas aldeias, nas suas transformações de menina para mulher, para mãe, para senhora e por vezes, para *kunhã karai*. Em campo, neste andar pela aldeia, cuidar das crianças, tomar banho no rio, no mar, fazer comida no fogo de chão em conjunto com as mulheres *mbyá* presenciei situações que demonstram suas habilidades para lidar com as adversidades em uma paisagem onde a diversidade de solo e corpos d'água foi em boa parte ceifada ou privatizada próximo às aldeias. Não por acaso, encontrei no trabalho de Patrícia Gonçalves Pereira sobre um Quilombo Urbano, palavras direcionadas às mulheres quilombolas em que também vejo às *mbyá* guarani:

[...] Conseguindo assim, entender que estas mulheres buscaram forças para lutar contra este sistema patriarcal colonial atrelando-se ao seu potencial gerador da vida. Literalmente, elas buscaram a força de seu útero para suportar, suportar e não trair o bando, suportar e compartilhar entre as suas, suportar e criar os filhos. Elas estrategicamente mantiveram vínculos fortes para seguirem vivas e garantir a vida de seus filhos (PEREIRA, 2019).

A força das guaranis também encontra raízes nos seus úteros, nutre caminhos fortes e possíveis de vidas outras, elas são potentes encantadoras do viver e reexistir<sup>10</sup>. A atividade cerâmica, realizada por mulheres da *etnia*, requer além da sabedoria ancestral, uma caminhada territorial entre aldeias, cercas, estradas que cortam suas comunidades e propriedades privadas, onde a mulher guarani é e faz uma constante re-existência biocultural. Como uma semente onde há o saber e todo seu cosmos, a mulher *mbyá* entende que a junção do seu moldar com os elementos água, terra, ar e fogo, farão tudo germinar na cerâmica.

**Figura 15 - *Jeguata Kunhã Gue*: a caminhada das mulheres nas aldeias, Aldeia Para Roque, Rio Grande/RS**



**Fonte: Carolina Silveira Costa (2018).**

<sup>10</sup> Frase produto de uma conversa que tive com Patrícia sobre seu trabalho



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A HORA DO POLIMENTO

Agora que o trabalho, assim como uma peça cerâmica, resistiu ao calor apesar da minha pouca habilidade de ceramista que está aprendendo a transformar o que aprende enquanto caminha pelo mundo, é o momento de polir a peça para dar um acabamento.

Para pensar o *nhae'ũ*, os guaranis me conduziram por seu território e suas vidas em um movimento cíclico. Partimos do cosmos, do macro, a história da criação do mundo, que descrevi em meu Trabalho de Conclusão de Curso por sugestão deles e serviu de base para compreender o *teko porã*, até chegar ao *nhae'ũ*, para aí retomar à paisagem e ao território com toda sua complexidade e atravessamentos entre-mundos e chegarmos novamente ao cosmos, onde o barro, enquanto *petyngua*, é o invólucro da comunicação direta com quem guia sua caminhada. Tudo isto costurado pelo modo de ser guarani, o *mbyáreko*, o que para alguém inserido na sociedade ocidental, como eu, é um desafio entender as conexões e ver o *nhae'ũ* onde ele não está fisicamente. Para tanto, a Memória Biocultural pela abordagem de Toledo auxiliou a construção do texto e deu base para a possibilidade de pensar um mundo onde possamos eliminar da frase “ser humano e natureza”, a conjunção “e”, pois ao mesmo tempo que une gramaticalmente, separa ontologicamente. Os viveres destes povos são pensados por Toledo enquanto estratégias de subsistência que andam junto com a diversidade biológica, genética e paisagística em várias escalas de suas práticas e vivências e culminam em seus saberes ancestrais, porém, para realmente estabelecer uma conversa com o mundo *mbyá* devemos levar em conta que o fato do homem poder refletir acerca da memória biocultural só o diferencia do ambiente se pensado com a lógica ocidental, mesmo que esta admita que há uma relação simbiótica entre o que chamam de natureza e cultura. Digo isto pois nas narrativas de criação do cosmo *mbyá*, outros seres não humanos também têm suas reflexões e estratégias de sobrevivência e suas relações com espíritos e deuses. Seguindo a linha de pensamento, sobre a conjunção “e”, então seria interessante ao avançar nesta discussão, para nós que temos vivências diferentes de nascer em uma aldeia ou um quilombo por exemplo, acrescentar um acento agudo enquanto ponto de criatividade para podermos deslocar nossos olhares e tirarmos nossos preconceitos do centro, ou seja ter em mente que ser humano é natureza.

Para tanto, o caminho encontrado neste trabalho mostrou que o *nhae'ũ*, apesar de ser utilizado nos dias atuais com uma menor frequência ainda está presente enquanto *cosmopraxis*, assim como se caminha a fim de manter a vida e existência, ultrapassando o conceito territorial deste deslocamento dialoga-se com tudo o que constitui a *Yvyrupá* (todo o chão que pisamos, o

planeta) ao utilizar o cachimbo cerâmico para batizar as crianças, se despedir dos mais velhos, proteger corpos e limpar sementes está se vivendo a cosmoecologia *mbyá*. Porém, há muitos fatores a serem levados em consideração, tal qual o *nhae'ũ*, através das mulheres, apresentou, tais como conflitos territoriais, privatização de bens comuns, o significado das peças para as comunidades, a cultura enquanto algo não estático e a cosmovisão empregada nesta relação. Neste sentido os campos que fiz e as tantas conversas que tivemos mostraram que entre cercas e estradas construídas em seu território, as ceramistas *mbyá* fazem da *cosmopraxis* de fazer o *nhae'ũ* se transformar de barro para petyngua, copo ou vasilha, uma insistência em ser guarani, em assentar nos seus gestos corporais e intenções espirituais do moldar, a continuidade da perspectiva de haver um *teko porã*. Assim elas de maneira delicada e firme, rejeitam o projeto de “ser indígena” que as propostas pautadas pela noção de Desenvolvimento propõem para estes outros mundos que habitam o território, hoje repartido entre Estados-Nação.

Outro ponto interessante que esta pesquisa trouxe foi a necessidade de debatermos, enquanto pesquisadores que se propõe a pensar um e num território plural, como se dá este projeto de “como ser indígena” tanto em governos liberais, que ceifam brutalmente os espaços de diálogo e reconhecimento destes tantos mundos, quanto em governos de viés popular dentro do sistema vigente, que abrem espaços, inclusive através da adoção de “conceitos” de vida que são Institucionalizados, como podemos ver no caso do Bem Viver Aymara na Constituição Boliviana, do Bem Viver Quechua na Constituição Equatoriana, SAN no contexto Brasileiro e do Patrimônio Biocultural no México. Nestes últimos casos, é relevante ter consciência que estes conhecimentos que serviram de matriz para estes Governos pensarem em algo diferente da proposta liberal, foram sistematicamente rechaçados durante os últimos cinco séculos e classificados como uma crença, uma sabedoria distante e inferior ao pensamento científico ocidental. Neste sentido, o desafio que se apresenta é partir do princípio que cada viver é único e configura um mundo diferente, ou seja, tecer de alguma maneira a transição da ideia moderna de mundo com uma só maneira de se organizar para o reconhecimento enquanto um lugar de ontologias múltiplas, um pluriverso onde não há como homogeneizar, criando um “pachamanismo”, tal qual já ouvi Airton Krenak em uma aula criticar, há o forte risco de criar mais fronteiras entre os seres humanos tal qual a globalização acaba criando.

O que estou levantando aqui é a importância de pensarmos este emaranhado tecido pela colonialidade antes de analisar enquanto um saldo extremamente positivo alguma política pública ou legislação que reconheça a existência destes Povos Ameríndios de maneira simbiótica com o meio. Tal qual Ariano Suassuna em suas leituras poéticas de mundo, é

interessante adotar a desconfiança de um pessimista esperançoso ao se ler este mundo onde cabem muitos mundos e entendê-lo enquanto lugar de onde nasce a ciência que faz. Assim como, nos lembra Eduardo Galeano, sobre o exercício de sentir com a mente e pensar com o coração.

Dito isto e pensando sobre as experiências em campo através de projetos de extensão e editais diversos, assim como os *Mbyá* fazem seu movimento de contingência enquanto vivem sua real resistência, as pautas etnodesenvolvimentistas, desde que construídas e debatidas com Povos e Comunidades Tradicionais de maneira próxima a construção de organização social destes, podem encontrar um lugar ao se entender enquanto contenção e resoluções imediatistas diante da opressão vivida constantemente e não enquanto caminho para a autonomia destas comunidades. Ou seja, projetos construídos buscando caminhar nesta linha tênue entre contenção da opressão sistemática e manutenção do sistema que os oprime, entendendo que, para serem eficazes, é necessário que estes projetos tenham fim.

Quando estava construindo a pesquisa e tudo o que foi abordado aqui, se apresentou para mim, principalmente a decolonialidade firmada nesta relação etnoecológica como um todo, tomei a decisão de construí-lo como se estivesse tecendo a minha relação com este mundo através da cosmopraxis cerâmica pois mesmo havendo um longo caminho pela frente, de certa forma o *nhae'ũ* me alterou enquanto pesquisadora que tenta enxergar estes tantos horizontes históricos. Talvez a maneira que trabalhei aqui, com o intuito de fazer uma escrita menos rebuscada que dialogue com diferentes pessoas, em conjunto com os tantos limites que tenho, acabe restringindo a potência que discussões como esta possam ter. Entretanto, o exercício coletivo de desconstrução que tive com os *Mbyá*, em forma de diálogo e não de monólogo por um dos lados, justifica esta pesquisa e os possíveis desdobramentos.

## REFERÊNCIAS

AFFONSO, A. M. R.; LADEIRA, M. I. (org.). **Guata Porã/Belo Caminhar**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015

ALDUNATE, V.; PAREDES, J. **Construyendo movimientos**. La Paz: Ed. Solidaridad Internacional, 2010. p. 140-140.

BATESON, G. **Steps to an Ecology of Mind**. New York: Ballantine, 1972.

BAPTISTA DA SILVA, S. Cosmo-ontológica mbyá-guarani: discutindo o estatuto de 'objetos' e 'recursos naturais'. **Revista de Arqueologia**, v. 26, p. 42-54, 2013.

BELAUNDE, E. **Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia**. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 9, n. 2, p. 185-200, 2017. Disponível em: [http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/11\\_Luisa\\_Elvira.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/11_Luisa_Elvira.pdf). Acesso em: 15 jun. 2018.

BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

BRASIL. Presidência da República. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal Centro Gráfico, 1988.

BROCHADO, J. P. **An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America**. 1984. Tese (Doutorado em Antropologia) - University of Illinois, Champaign, 1984.

CAIXETA DE QUEIROZ, R. **Trombetas-Mapuera: Território Indígena**. Brasília, FUNAI, 2008. (PPTAL Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal).

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CATAFESTO DE SOUZA, J. O. **Uma introdução ao sistema técnico-econômico guarani**. 1987. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1987. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/132876>. Acesso em: 05 jul. 2018.

CATAFESTO DE SOUZA, J. O. *et al.* **Tava Miri São Miguel Arcanjo, sagrada aldeia de pedra: Os Mbyá Guarani nas Missões**. Porto Alegre: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-RS, 2007.

CESARINO, L. Colonialidade Interna, Cultura e Mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. **ILHA Revista de Antropologia**. v. 19, n. 2, p. 73-105, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p73>. Acesso em: 05 jul. 2018.

CLASTRES, H. **Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. *In*: GONÇALVES, J. R. S. (org.). **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002. p. 17-99.

COSSIO, R. R. **Etnoecologia caminhante, oguata va'e, em trilhas para a descolonização de relações interculturais: circulação de pessoas e plantas mbya guarani entre Brasil e Argentina**. 2015. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

COSTA, C. S. **Yapó reko: reflexões sobre a cosmoecologia mbyá guarani e a materialidade dos saberes ancestrais através do barro**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de Ciências Sociais - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

HICKS, D., BEAUDRY, M. C. Material culture studies: a reactionary view. *In*: HICKS, D., BEAUDRY, M. C. (ed.). **The Oxford Handbook of Material Culture Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2010. Disponível em: <https://oxford.academia.edu/DanHicks>. Acesso em: 12 abr. 2018.

DARELLA, M. D. **Post. Ore Roipota Yvy Porã “nós queremos terra boa” territorialização guarani no litoral de Santa Catarina Brasil**. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro. v. 4. n. 1, p. 23-45, 1998.

ESCOBAR, A. Sentipensar com la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. **AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2016.

FAUSTO, C. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FAVRET-SAADA, J. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 1977.

FARIAS, J. M.; HENNIGEN, I. A Tekoá Ka'aguy Porã: espaço ancestral e produção de subjetividade Mbya-Guarani. **Psicologia: Ciência e Profissão**, p. 53-66, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221659>. Acesso em: 12 de Abril de 2018.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HUANACUNI, F. **Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales**. La Paz: Convenio Andrés Bello/Instituto Internacional de Integración, Lima, La Paz, 2010.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta a vida: Emaranhados criativos em um mundo de materiais. **Revista Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

LITTLE, P. E. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, A.C. de; BARROSO-HOFMANN, M. (org.) **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 39-47.

MONTICELLI, G. O céu é o limite: como extrapolar as normas rígidas da cerâmica Guarani. **Mus. Para. Emílio Goeldi**, Belém, v. 2, n. 1, p. 105-115, 2007.

MIGUEL, L. A. Abordagem Sistêmica e Sistemas Agrários. In: MIGUEL, L. A. **Dinâmica e Diferenciação de Sistemas Agrários**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2009. p. 11-38.

MORAES, A. M. Ciência rebelde e desobediência epistêmica: um breve encontro com Orlando Fals Borda. **Cadernos IHU**, São Leopoldo, v. 11, n. 44, p. 26-44, 2013.

NOELLI, F. S.; SOARES, A. Para uma história das epidemias entre os guaranis. **Diálogos**, Maringá, v. 1, p. 165-178, 1997.

PEREIRA, P. G. **O quilombo e a pedagogia da ginga**: deslocamentos em busca de vida. 2019. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

PRADELLA, L. G. S. **Entre os seus e os outros**: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

PISSOLATO, E. A duração da pessoa: longevidade, imortalidade e a 'terra sem mal' dos guaranis. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 6., 2005, Montevideo, 2005. **Proceedings** [...]. Montevideo: Universidad de la Republica, 2005.

PISSOLATO, E. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). **Revista Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 101-106, 2009.

PISTOIA, L. H. Gregory bateson e a educação: possíveis entrelaçamentos. 2009. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16401/000703912.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2018.

PRATES, M. P. M. **Dualidade, pessoa e transformação**: relações sociocsmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS-Brasil. 2009. Dissertação (Mestrado em que Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

QUÍJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, São Paulo, Instituto Astrojildo Pereira, n. 37, p. 4-28, 2002.

RIBEIRO, C. O. A Contribuição das noções de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação entre religião e democracia. **REVER**, n. 02, p. 160-176, 2015. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5294046.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2018.

RIVERA C. S. **Oprimidos, pero no vencidos**: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980. La Paz: La Mirada Salvaje, 1984.

RIVERA C. S. **Violencias (re) encubiertas en Bolivia**. La Paz: Piedra Rota, 2010a.

RIVERA C. S. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010b.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces**, n. 18, 2012.

SOARES, M. A. **Caminhos para viver o Mbyá reko**: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos guaranis no Rio Grande do Sul. 2012. Tese de Doutorado – Curso de Antropologia Social - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, 2018. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0020-38742018000100338&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0020-38742018000100338&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 30 jun. 2018.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. **A Memória Biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TURRA, G. H. **Nhe'ẽ vy'aa**: reflexões etnográficas sobre bem viver e práticas cosmopolíticas entre os Mbya Guarani no Sul do Brasil. 2018. Trabalho de conclusão de graduação, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 1, v. 8, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os involuntários da pátria. **Revista Aracê**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 187-193, 2017.

ZANIN, N. **Abrigo na natureza**: sustentabilidade, construção Mbyá-Guarani e intervenções externas. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil) – Escola de Engenharia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

## ANEXO A – CARTA DO ENCONTRO DE KUNHAS KARAI

Encontro das *Kunhã karai* – Mulheres *Mbyá* Guarani Entre os dias 13 e 14 de fevereiro de 2019, aconteceu na *Tekoá Guyra Nhendu* – Aldeia Som dos Pássaros, terra indígena *mbyá* Guarani localizada no município Maquiné-RS, o Encontro das *Kunhã Karai*. Este evento reuniu cerca de 50 mulheres de, pelo menos, sete aldeias do Rio Grande do Sul, como *Tekoá Kuaray Rese* (Osório), *Tekoá Nhuu Porã* (Torres), *Tekoá Jataity* (Viamão), *Tekoá Kaaguy Porã* (Retomada), *Tekoá Nhundy* (Estiva), *Tekoá Pará Roke* (Rio Grande), *Tekoá Koenju* (São Miguel das Missões), entre outras. No primeiro dia de encontro, as mulheres indígenas estiveram reunidas em intensa troca de experiências e saberes acerca dos remédios e rituais de cura tradicionais bem como a espiritualidade sempre associada. A saúde, na cosmologia Guarani, é alcançada através do acesso às plantas tradicionais necessárias, bem como à terra, à água e ao alimento de qualidade. Lideranças espirituais e curadores como os *Karai* e as *Kunhã Karai* possuem sabedoria para curar muitas doenças que, muitas vezes, o remédio não indígena não pode curar. Para o modo de ser guarani, o amor, o encontro com os mais velhos, o *petyngué* e as plantas são remédios que curam muitos problemas físicos e espirituais. No segundo dia de evento, foram recebidos representantes de órgãos públicos como Secretarias Municipais da Saúde (SMS), Coordenadoria Regional de Saúde (CRS), Secretaria Estadual da Saúde (SES) – Coordenação de Saúde Indígena e Política Estadual de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), EMATER e organizações sociais (IECAM e AEPIM). A essas instituições foram feitas reivindicações que buscam apoio e diálogo entre a saúde guarani e à efetivação das políticas públicas relacionadas a esta temática. São elas: - Maior respeito e confiança nos saberes ancestrais e tradicionais de saúde indígena, reconhecendo o modo de viver e ser *Mbyá* e não impondo a medicina ocidental, principalmente quanto a procedimentos técnicos de saúde; - É preciso que se dê oportunidade de fala ao indígena, considerando se ele está de acordo com o procedimento técnico de saúde ou atendimento que venha a ser realizado; - Orienta-se que as Equipes de Saúde promovam mais atividades de diálogo, de prevenção e promoção da saúde e não apenas em atividades assistenciais (pesagem, vacinação e procedimentos técnicos); - É necessária a disponibilidade de carro institucional por parte do governo (Secretarias Municipais de Saúde, SESAI) para buscar remédios tradicionais de uma aldeia para outra, bem como para ir aos *Karai* ou *Kunhã Karai* (curadores *Mbyá*); - Disponibilização de mudas de plantas medicinais de uma aldeia para outra; - Fortalecimento da medicina tradicional indígena com maior apoio da SESAI e SMS, através do plano de aplicação das Secretarias Municipais e Secretaria Estadual da Saúde SES; - Contratação de Agente de Saúde Indígena nos municípios que não possuem; - Instituição de Coordenação de Saúde Indígena em todas Coordenadorias Regionais de Saúde; - Auxílio de equipamentos e maquinários para manejo da terra e plantio adequado; - Realização de encontros contínuos e maiores das mulheres *Mbyá* Guarani para preservar e compartilhar os saberes das anciãs com as mais jovens e que tenha mais mulheres *Mbyá*. Os representantes das instituições presentes comprometeram-se levar adiante o que foi solicitado, bem como as formas de colaboração de cada entidade às aldeias. Ficou acordado entre EMATER e mulheres indígenas que haverá um encontro maior, com mais mulheres e mais jovens, para que a sabedoria ancestral siga sendo fortalecida. A ONG IECAM<sup>1</sup> informou que está organizando um encontro com as mulheres em março, onde elas poderão participar. A Secretaria Estadual de Saúde, através da Política Estadual de Plantas Medicinais, comprometeu-se a elaborar uma cartilha para os profissionais de saúde não-indígenas, sobre a importância das plantas medicinais e medicina tradicional.

Maquiné/RS, 14 de fevereiro de 2019.

---

<sup>1</sup> Instituto de Estudos Culturais e Ambientais.



## ANEXO B – CARTA DO 13º ENCONTRO EM MEMÓRIA DE SEPÉ TIARAJU

Entre os dias 05 a 07 de fevereiro, na Terra Indígena Mbyá Guarani Tekoha Pará Roke, no município de Rio Grande, RS, nos reunimos para a realização do 13º Encontro em Memória de Sepé Tiaraju, que foi morto pelos brancos, quando fazia a defesa do território de nosso povo. Desde Rio Grande, RS, estamos em sintonia com as lutas e mobilizações que acontecem em todo o Brasil. Essas lutas são pela garantia dos nossos direitos: a demarcação de nossas terras, de nos manifestarmos de acordo com nossas culturas, que sejam respeitadas as diferenças étnicas e religiosas e de sermos reconhecidos como cidadãos, sujeitos de direitos. Todos esses direitos foram consagrados na Constituição Federal de 1988, como direitos fundamentais.

De Rio Grande os nossos pensamentos, os nossos olhares e os espíritos dos mais de 200 *Xeramoi, Xejuryi, Karai, Kunhã Karai*, Caciques, homens e mulheres, crianças e jovens se unem a todos os povos do Brasil, numa única sintonia para combater as propostas do governo brasileiro de aniquilar os nossos direitos. Um governo que pretende dificultar ainda mais a aplicação da Constituição Federal, que nos assegura a terra como um bem originário. E, se hoje, não estamos em alguns dos espaços que reivindicamos é porque nos expulsaram, nos perseguiram, nos violentaram física, cultural e espiritualmente.

Por ocasião deste encontro, em Memória de Sepé Tiaraju, nos manifestamos contra as seguintes propostas do governo brasileiro:

- contra a Medida Provisória 870/2019, que transfere os poderes da Funai, de demarcar e proteger as terras indígenas, para o Ministério da Agricultura, instituição que representa os interesses dos fazendeiros, de deputados e senadores ruralistas;
- contra a transferência da Funai – Fundação Nacional do Índio – do Ministério da Justiça para o Ministério da Família, Mulher e Direitos Humanos, porque neste ministério o órgão indigenista estará esvaziado de suas funções. Dele foram retiradas as suas principais atribuições, de demarcar as terras, protegê-las, fiscalizá-las e fazer com que seja respeitado o seu usufruto exclusivo por nossas comunidades e não por invasores;
- contra o arrendamento de terras ou qualquer outra proposta que tenha por objetivo transferir a posse ou uso das nossas áreas para os brancos, fazendeiros, colonos, garimpeiros, madeireiros e mineradores;
- contra a municipalização da política de atenção à saúde dos povos indígenas, porque vai romper com a possibilidade de que tenhamos uma assistência diferenciada e de que haja nossa participação em todas as etapas da política, desde o planejamento até a sua execução nas comunidades;
- contra as medidas que visam a criminalização das nossas lideranças e de nossos aliados que lutam pela defesa e garantia dos direitos à terra e às políticas públicas diferenciadas;
- contra as medidas que visam inviabilizar o acesso a política de educação escolar bilíngue e diferenciada para os povos indígenas e que as regras atuais sejam mantidas e cumpridas tanto em âmbito estadual como federal;
- contra as teses do marco temporal e do renitente esbulho, pois com elas se pretende negar e impedir nosso direito à demarcação das terras. Essas teses visam apenas resguardar os interesses dos fazendeiros, das mineradoras, dos deputados e senadores da bancada ruralista;
- contra as medidas políticas e jurídicas que pretendem impedir que possamos viver de acordo com nossas culturas, costumes, crenças e tradições e que nosso modo de ser seja respeitado, inclusive pelo Poder Judiciário dos brancos que sempre nos excluem dos processos que nos afetam, ou nos criminalizam sem respeitar nossas regras e leis internas.

Nós lideranças *Mbyá* Guarani exigimos que o governo brasileiro:

- respeite os diferentes povos de nosso país, cada um com suas culturas, costumes e tradições;
- retome de forma imediata a demarcação de nossas terras e sejam respeitadas e protegidas todas aquelas que foram demarcadas por governos anteriores;

- respeite o nosso direito de consulta livre, prévia e informada (Convenção 169 da OIT) quando planejarem projetos e empreendimentos que afetem nossas comunidades e quando estes forem irreversíveis que nossas comunidades sejam devidamente compensadas;
- fiscalize e proteja as nossas terras de invasores e puna todos aqueles que entram nas nossas áreas causando degradação e destruição do meio ambiente, tais como pescadores, madeireiros, fazendeiros, turistas;
- regularize todas as terras em demarcação e também todas aquelas que foram concedidas pelos governos estaduais ou municipais para o nosso usufruto exclusivo, assegurando as nossas comunidades o direito de nelas viver de modo seguro e tranquilo;
- mantenha o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, como previsto em lei, e que a Secretaria Especial de Saúde Indígena seja fortalecida;
- assegure que a política de educação escolar indígena seja diferenciada, bilíngue respeitando a diversidade de povos e culturas em nosso país;
- assegure e fortaleça as políticas de acesso e permanência de estudantes indígenas no ensino superior, garantindo o ingresso, permanência e formação adequada, respeitando todas as diferenças culturais.

Tekoha Pará Roke, RS, 07 de fevereiro de 2019, dia de Sepé Tiaraju.