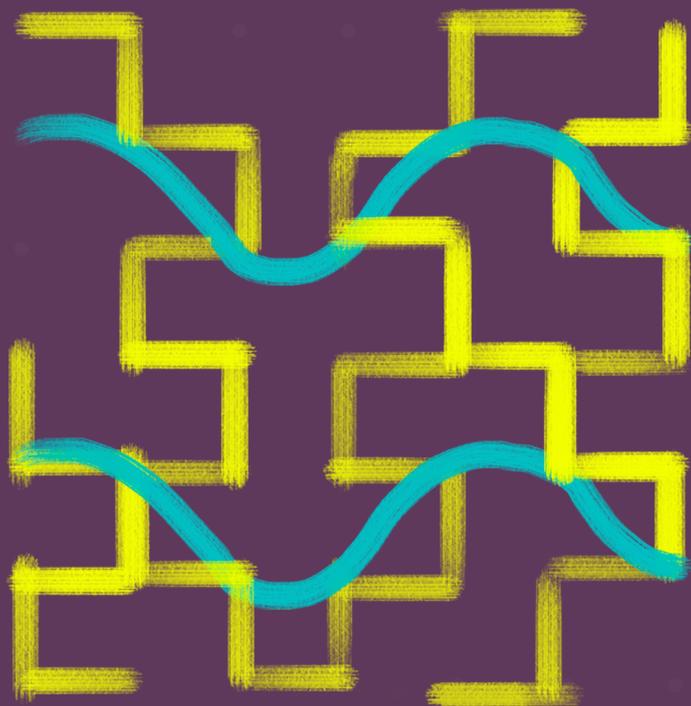


---

# Literatura comparada

ciências humanas,  
cultura,  
tecnologia





**Literatura comparada:  
ciências humanas, cultura, tecnologia**

# ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LITERATURA COMPARADA

## **Gestão 2020-2021**

### **Presidente**

Gerson Roberto Neumann — UFRGS

### **Vice-Presidente**

Andrei Cunha — UFRGS

### **Primeira Secretária**

Cinara Ferreira — UFRGS

### **Segundo Secretário**

Carlos Leonardo Bonturim Antunes — UFRGS

### **Primeiro Tesoureiro**

Adauto Locatelli Taufer — UFRGS

### **Segunda Tesoureira**

Rejane Pivetta de Oliveira — UFRGS

### **Conselho Deliberativo**

#### **Membros efetivos**

Betina Rodrigues da Cunha — UFU

João Cezar de Castro Rocha — UERJ

Maria Elizabeth Mello — UFF

Maria de Fátima do Nascimento — UFPA

Rachel Esteves de Lima — UFBA

Regina Zilberman — UFRGS

Rogério da Silva Lima — UNB

Socorro Pacífico Barbosa — UFPB

#### **Membros suplentes**

Cassia Maria Bezerra do Nascimento — UFAM

Helano Jader Ribeiro — UFPB

# **Literatura comparada: ciências humanas, cultura, tecnologia**

**Todos os direitos desta edição reservados.**

Copyright © 2021 da organização:

Gerson Roberto Neumann, Cíntea Richter e Marianna Ilgenfritz Daudt.

Copyright © 2021 dos capítulos: suas autoras e autores.

**Coordenação editorial**

Roberto Schmitt-Prym

**Conselho editorial**

Betina Rodrigues da Cunha — UFU

João Cezar de Castro Rocha — UERJ

Maria Elizabeth Mello — UFF

Maria de Fátima do Nascimento — UFPA

Rachel Esteves de Lima — UFBA

Regina Zilberman — UFRGS

Rogério da Silva Lima — UNB

Socorro Pacífico Barbosa — UFPB

Cassia Maria B. do Nascimento — UFAM

Helano Jader Ribeiro — UFPB

**BESTIÁRIO**



Rua Marquês do Pombal, 788/204

CEP 90540-000

Porto Alegre, RS, Brasil

Fones: (51) 3779.5784 / 99491.3223

[www.bestiario.com.br](http://www.bestiario.com.br)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**

L776      Literatura comparada, ciências humanas, cultura, tecnologia [recurso eletrônico] / organizado por Gerson Roberto Neumann, Cíntea Richter, Marianna Ilgenfritz Daudt. - Porto Alegre : Class, 2021. 572 p. ; PDF ; 3,6 MB.

Inclui bibliografia e índice  
ISBN: 978-65-88865-84-2 (Ebook)

1. Literatura brasileira.
2. Ensaio. I. Neumann, Gerson Roberto. II. Richter, Cíntea. III. Daudt, Marianna Ilgenfritz
- IV. Título.

CDD: 869.94

CDU: 82-4(81)

2021-3516

Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva - CRB-8/9410

**Índice para catálogo sistemático:**

1. Literatura brasileira : Ensaio 869.94
2. Literatura brasileira : Ensaio 82-4(81)

**Projeto gráfico**

Mário Vinícius

**Capa**

Mário Vinícius

Larissa Rezende (estagiária)

**Diagramação**

Mário Vinícius

**Equipe de revisão**

Marcos Lampert Varnieri

Luisa Rizzatti

Bruna Dorneles

**Como citar este livro (ABNT)**

NEUMANN, Gerson Roberto; RICHTER, Cíntea; DAUDT, Marianna Ilgenfritz.

*Literatura comparada: ciências humanas, cultura, tecnologia.* Porto Alegre:

Bestiário / Class, 2021.



O presente trabalho foi realizado com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES), do Centro de Estudos Europeus e Alemães (CDEA) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS).

Os organizadores deste volume não se responsabilizam pelo conteúdo dos artigos ou por suas consequências legais. Os textos que compõem este volume são de responsabilidade de seus autores e não refletem necessariamente a linha programática ou ideológica da Editora Bestiário ou da Associação Brasileira de Literatura Comparada. A Associação e a Editora se abstêm de responsabilidade civil ou penal em caso de plágio ou de violação de direitos intelectuais decorrentes dos textos publicados, recaindo sobre os autores que infringirem tais regras o dever de arcar com as sanções previstas em leis ou estatutos.

## Quando a terra fala: caminhos com e a partir dos Guarani Mbyá

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy<sup>1</sup>

### Reinventar comunidades em tempos de brutalismo

*Essa Terra é nosso teto compartilhado, nosso abrigo compartilhado. Compartilhar esse teto e abrigo é a grande condição para a sustentabilidade da vida na Terra. Temos que compartilhar da maneira mais equânime possível. E, de qualquer maneira, nossas vidas, aqui e alhures, se tornaram tão ligadas, que tentar separá-las vai requerer uma quantidade assombrosa de violência. Vai ser preciso muita violência para desmembrar a humanidade de si mesma e do resto das espécies vivas. E portanto, especialmente em face aos desafios ecológicos que enfrentamos, é absolutamente importante que reinventemos formas de vida em comum que vão além do que conhecemos como estado-nação, etnia, raça, religião, etc.*

(ACHILLE MBEMBE)

Como toda virada de século, a do século XXI trouxe algumas esperanças. O alto grau de desenvolvimento tecnológico, somado à diluição de fronteiras num mundo conectado por fluxos de gentes, negócios e capitais, prometia consideráveis avanços nas sociabilidades. Num breve ensaio instado pela sensação de fim dos tempos provocada pela epidemia de Covid-19, o cientista político camaronês Achille Mbembe (2020) retoma algumas de suas recorrentes formulações sobre o período. Sob o nome de brutalismo, descreve as formas da violência e da distribuição de vulnerabilidade que, na ordem global recentemente imposta, seguem gerando populações tanto de deserdados como de confinados. As novas modalidades do poder agem sob forças geomórficas: fraturação, enxugamento de veias, perfuração, esvaziamento de substâncias orgânicas com o efeito de toxicidade sobre a natureza e o meio ambiente e sobre os corpos,

1. É docente na UFRGS, graduada em Letras (UFRGS), Mestre e Doutora em Literatura Brasileira (UFRGS).

expostos ao esgotamento físico e a riscos biológicos. Para Mbembe, o vírus veio frear o delírio dionisíaco das redes de conexão tentaculares que pareciam atingir a totalidade do planeta com a inexorável mecânica da velocidade e da desmaterialização: estaria depositado na esfera digital o destino dos conjuntos humanos e da produção material, bem como dos demais seres vivos.

Frente a esse momento patogênico e catabólico (de decomposição de corpos, de triagem e de eliminação do lixo-humano), urge uma imaginação radical: recriar o espaço em comum e retomar um corpo que não seja disponível em telas, mas em sociedade, e sem o sacrifício da biosfera, restituindo a tudo que é vivo o espaço e a energia de que precisa. O autor cogita que essa parada forçada ensine à humanidade que, antes do vírus, o longo percurso do capitalismo já havia submetido segmentos de populações ou raças inteiras a uma vida penosa e a uma respiração difícil, negando-lhes o direito originário de habitar a terra, próprio à comunidade universal de seus habitantes, humanos e outros. Assim, frente aos que ainda apostam na transferência da consciência para as máquinas ou ambicionam abandonar a sua parte biológica, a única chance de futuro respirável passa por redescobrir o pertencimento à própria espécie e o vínculo inquebrantável com o conjunto de tudo que vive.

De alguma maneira, entre as formas de recuperar estares em comum situam-se projetos e colaborações partilhados com sociedades que mantiveram formas não predatórias da Terra mesmo sob os modernos Estados Nacionais capitalistas. Intelectuais como Boaventura de Sousa Santos (2010)<sup>2</sup> e grupos identificados com o pensamento

2. O tema do pensamento abissal é recorrente no desenvolvimento dos escritos de Boaventura de Sousa Santos (2010) dedicados às epistemologias do Sul. De forma geral, está relacionado ao pensamento moderno ocidental, campo conceitual do capitalismo e do colonialismo em sua perspectiva monocultural que mantém parcela dos povos e nações silenciadas e impossibilitadas de validar conhecimentos de mundo e práticas sociais. O nome abissal remete à evocação de um sistema de diferenças fundamentais, uma linha divisória, que resulta na não permeabilidade entre os conhecimentos de cima da linha global – os do Norte –, e os de baixo da linha global – os do Sul. O autor aponta a ecologia dos saberes e a copresença como elementos de um pensamento pós-abissal, radicado na condenação da guerra e da intolerância e na aceitação de outras formas de conhecimento além do científico, de modo que se possam cruzar conhecimentos e ignorâncias.

decolonial<sup>3</sup> encontram-se entre os que, sobretudo do ponto de vista teórico, formularam alternativas ao paradigma global exposto por Mbembe. A partir do reconhecimento da continuidade colonial nas relações assimétricas na produção de ciência e imaginários entre Norte e Sul, as resistências e práticas comunitárias de grupos indígenas e de origem afrodiaspórica têm sido inspiradoras para grupos urbanos e acadêmicos. Essas contaminações produtivas serão expostas a partir de duas perspectivas distintas.

A crítica literária norte-americana Mary Louise Pratt vem abordando como as dinâmicas culturais provocam a implosão dos nacionalismos. Na sua obra mais conhecida, examina relatos de viagem sobre os continentes africano e americano para formular o conceito de zonas de contato: espaços sociais em que culturas díspares se encontram, chocam-se, entrelaçam-se uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos praticados em todo o mundo. (PRATT, 1999a). Em outro estudo (PRATT, 1999b), as fronteiras são trazidas para o centro na perspectiva do contato, de modo a se perceber como as significações operam por entre as linhas de hierarquias e diferenças de classe, gênero e etnia numa relacionalidade de sentido. Além de exemplos literários, a ensaísta menciona o caso do movimento em torno do discurso colonial produzido por asiáticos, africanos e latino-americanos em resposta ao eurocentrismo, produzindo também uma zona de contato, que incita o Ocidente a repensar a si mesmo.

3. A revisão da constituição histórica da modernidade e de suas transformações na América Latina foi o modo a partir do qual essas questões se articularam, à luz da categoria colonialidade como o reverso da modernidade. Diversas disciplinas se dedicam ao trabalho sobre a colonialidade e seus correlatos, igualmente outras tradições críticas como os estudos subalternos e os estudos pós-coloniais dialogam com as proposições. Um dos eixos da crítica decolonial situa a assimetria das relações de poder entre a Europa e seus outros como uma dimensão constitutiva da modernidade que implica necessariamente a subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominados. Outro destaque, tomando como referência a categoria colonialidade do poder, é a utilização do substantivo colonialidade aplicada a outras dimensões e campos que, a despeito de sua articulação com o fenômeno do poder, costumam ser tratados como áreas diferenciadas, entre elas a colonialidade do saber, do ser, da natureza e do gênero. (QUINTERO, FIGUEIRA, ELIZALDE, 2019).

Um mestiço indígena peruano do século XVI, Guaman Poma de Ayala, elaborou crônicas e ilustrações dirigidas ao rei de Espanha, exemplificando a transculturação (PRATT, 2005): apropriações, seleções e invenções a partir do material transmitido pela cultura dominante da metrópole. Tais textos são denominados pela autora como autoetnografias, na medida em que constituem representações que Guaman Poma, um “outro”, construiu em resposta aos textos etnográficos europeus, que representavam para si mesmos os seus outros, em geral subjugados. São destacados a pragmática e os recursos retóricos e formais de que o nativo se apropriou para negociar com o interlocutor distante (o rei) o direito à existência e aos modos de vida autóctones.

Pensadora do Sul, a socióloga, historiadora e ativista boliviana Silvia Cusicanqui aproximou sua trajetória pessoal (o silenciamento da ancestralidade aymara na sua família) das circunstâncias enfrentadas pelo país em face de políticas identitárias e conflitos sociais. Professora universitária, promoveu nos anos 70-80 experiências inovadoras com as oficinas de história oral junto a grupos de camponeses e indígenas. Histórias e pertencimentos apagados vieram à tona, como movimentos revolucionários até então ignorados, entre eles o dos kataristas. Como Pratt, tornou o exemplo de Guaman Poma de Ayala paradigmático para suas experiências com o que chamou de sociologia da imagem (CUSICANQUI, 2010), encontrando um discurso que não havia sido censurado pela língua oficial. Forma privilegiada com que os grupos interpretam as metrópoles e o poder, as culturas visuais produzem uma narrativa anticolonial que traz à superfície a dimensão inconsciente dos conflitos e vergonhas que não encontraram uma palavra pública: com o mundo ao revés, procura refazer a ordem cósmica. Poma cria signos visuais para configurar a hecatombe representada pela colonização sobre os valores de tempo-espço do bem viver andino e da boa governança. Também nessa obra, Cusicanqui critica os colonialismos internos na Bolívia contemporânea, manifestos no Estado que, segundo ela, inibe o protagonismo dos indígenas e os subalterniza para usos simbólicos de propaganda massiva, crítica idêntica que dirige à intelectualidade acadêmica que sustenta o multiculturalismo teórico, racializado e exotizante.

Com a mestiçagem *ch'ixi*, Cusicanqui define a força descolonizadora que não opera hibridismo ou fusões, tampouco sínteses; ao

contrário, propõe habitar a contradição e distintos mundos na luta permanente na subjetividade entre o indígena e o europeu. Pela composição manchada pelo índio, pelo negro e pela paisagem, a pensadora refuta a autoafirmação essencialista e afirma a impureza, a contaminação no *gris* (cinza composto de fios pretos e brancos entretecidos que não perdem suas particularidades) e na pedra *ch'ixi*, que esconde em seu seio animais míticos como a serpente, o lagarto, as aranhas ou o sapo, animais que pertencem a tempos imemoriais e da indiferenciação, quando falavam com os humanos. Assim, é a potência do indiferenciado que conjuga os opostos.

Traz também o bilinguismo como ato descolonizador, para encontrar um “nós” de interlocutores que possam de fato fazer dialogar de igual para igual os conhecimentos do local e os do mundo. Um tecido intercultural duradouro e normas de convivência estáveis teriam como base formas novas de comunidades e identidades misturadas com intercâmbio de saberes, estéticas e éticas. Nesse contexto, as mulheres são apagadas justamente porque sua noção de identidade se assemelha a um tecido, que, como tal, contesta a autoridade da nação com as tramas interculturais: como produtora, comerciante, tecedora, ritualista, criadora de linguagens e símbolos capazes de seduzir o “outro” e estabelecer pactos de reciprocidade e convivência entre diferentes, abarca os setores fronteiriços ou mestiços e ocupa com um projeto de modernidade mais orgânica os espaços criados pela cultura invasora – mercado, estado, sindicato.

Referência igualmente nos estudos de subalternidade e feminismo, após abandonar a cátedra acadêmica, Cusicanqui passa a buscar na prática espaços de reconhecimento mútuo. Mantém com o grupo *El Tambo* espaço de micropolítica na capital do país, fundado em referencial teórico-vivencial que une o trabalho manual e o intelectual para repolitizar o cotidiano. Na contestação às políticas oficiais de esquecimento do Estado, que acabam por borrar a presença do índio na sociedade, recupera a diferença na forma de rituais de alimentação, cura e corporeidade, recriando a comunidade nas cidades por entender que toda pessoa tem um lugar a que se sente chamada: lealdade a territórios, ecossistemas, rios e a uma paisagem construída por antepassados, sem fronteiras. Segundo a cosmovisão andina, que é cíclica, o passado guia o presente, momento em que se constrói o desconhecido futuro, que está atrás e acompanha o caminho.

Na cidade de Porto Alegre em pleno século XXI continuam se reproduzindo situações de contato entre sociedades de concepções bastante distintas. Encontros e desencontros coexistem provocando nos grupos transformações que não elidem as diferenças. A proposta aqui é abordar brevemente dois processos colaborativos: o primeiro entre grupo da Universidade e pessoas Guarani Mbyá e o segundo entre um jovem artista urbano e uma aldeia guarani.

### **Quando a academia encontra a aldeia e um espaço em comum**

*A cabeça pensa onde os pés pisam.*

(PAULO FREIRE)

Por todo o continente americano, e no Brasil não seria diferente, ao longo destes mais de quinhentos anos, a hegemonização colonial, e depois imperial e republicana, fez-se com base em conflitos e apagamentos das diferenças mediante massacres, epidemias, escravização, catequização, confinamentos. A violência foi o motor das relações estabelecidas, sobretudo quando, em 1850, criou-se no Brasil a Lei de Terras, que formalizou a propriedade privada mediante a monetarização das terras em grandes propriedades, alijando os posseiros não abastados e os povos autóctones de seus territórios. Até hoje a situação permanece conflituosa. A conquista representada pela Constituição de 1988 não teve ainda os efeitos esperados na efetiva regularização dos territórios ocupados tradicionalmente. Antes o contrário, nos dias atuais se repetem as iniciativas de alterações jurídicas que revoguem demarcações e protelem a realização do direito originário à terra e ao modo de vida.

Entre os povos de mais longa experiência com os colonizadores, grupos guarani traçaram seus movimentos migratórios a partir da região amazônica há mais de 3000 anos, estabelecendo uma territorialidade extensa numa região meridional que ocupa Brasil, Uruguai, Argentina e Paraguai, notadamente identificada com o bioma da Mata Atlântica, caracterizado por diferentes espécies vegetais e ecossistemas. Vasta etnografia atesta a motivação mítica e espiritual para os deslocamentos realizados nesse espaço geográfico de leste a oeste, com manutenção de relações de parentesco e afinidades, intercâmbio de recursos naturais e materiais e redes de reciprocidade.

No caso dos Guarani Mbyá, estima-se que 2000 vivam no Rio Grande Sul atualmente. As frentes de colonização do século XIX, intensificadas com a modernização da agricultura de meados do século XX, concentraram os Guarani em áreas preservadas ambientalmente, organizados nos seus núcleos de aldeias (*tekoá*); contudo, as mudanças na paisagem geográfica pela ocupação da sociedade não indígena levou-os a buscar outros locais, normalmente próximos às antigas aldeias nas porções baixas das bacias hidrográficas do RS. Apenas nesses lugares é possível viver a partir do modo de vida guarani, seja pelo manejo agroflorestral especializado, associado aos cultivos tradicionais, seja pelas relações simbólicas com o ambiente, já que a distinção entre sociedade e natureza não está colocada como na tradição ocidental: os animais possuem subjetividade, intencionalidade e capacidade de agir, assim como plantas são sagradas e podem ter uma humanidade diferente (GOBBI, BAPTISTA, PRINTES, COSSIO, 2010).

Como grupo de contadores de histórias, teve início em 2011 uma relação com professores e alunos da escola da aldeia *Anhetenguá* [Aldeia Verdadeira], localizada na Lomba do Pinheiro, periferia de Porto Alegre<sup>4</sup>. Em 2017, o professor Verá Tupã, que era o interlocutor do grupo, mudou-se para a aldeia *Yvy Poty* [Flor da Terra], no município de Barra do Ribeiro, a uma hora de distância da capital. A área fora de uma propriedade rural e dispunha de elementos de relevância simbólica, material e alimentar: um rio com peixes, área de mata preservada, terra disponível para plantio de alimentos tradicionais, remédios e sementes para troca. Dando continuidade às relações, um curso intitulado Curso de Língua e Cultura Guarani passou a ser ministrado como extensão pelo professor Verá nas dependências do Campus do Vale da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Foram várias edições, em módulos de 20 horas, que previam na última aula a ida até a aldeia. A aula inclui trilha, partilha de lanche com a comunidade e apresentação musical pelos alunos da escola. Numa das primeiras visitas, o professor contou: “Tenho

4. Sobre a relação com professores e crianças de escolas dos Guarani a partir da prática de contação de histórias, consultar: TETTAMANZY, A. L. L.; RIVOIRE, L. Histórias para povoar as matas: os Mbyá Guarani entre voz e letra. In: FARENZENA, N. (Org.). *Encontro Internacional de investigadores de políticas linguísticas*. Porto Alegre: UFRGS, 2013. p. 218-225; TETTAMANZY, A. L. L.; RIVOIRE, L. Vontade de beleza e ritual nas artes verbais ameríndias. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, Brasília, n. 56. p. 1-12, 2019.

a Universidade na aldeia: andar nas trilhas, falar da religião, da cultura. As crianças têm o canto hoje. Plantei para ter pássaros. Pássaros cantavam uns para os outros. E as crianças cantariam música a partir do que aprendiam com os animais”<sup>5</sup>. Os seres vivos (alteridades não humanas) educam as crianças e produzem pessoas diferenciadas. Assim, quando diz que nessa aldeia não faltariam os meios para ensinar, indica que ali era possível a experiência sensível e material dos conteúdos e das palavras porque tinham roça, milho, pesca, *opy* [casa de rituais e celebrações] e fogo. Elementos essenciais para a manutenção do *Mbyá reko* [o modo se ser guarani], são partilhados pelo professor durante a trilha, que consiste numa espécie de museu vivo, de percurso, mediado pela narrativa e pela participação. Dessa relação social os seres da mata fazem parte, assim como o fogo.

As leituras das paisagens se dão conforme a presença ou ausência dos seus parentes humanos e das divindades com as quais buscam religiosamente restabelecer relações, mas também na ausência e presença dos outros (o que em antropologia chamamos de alteridades) que povoam o cosmos: são eles os animais, os vegetais, os não-índios, outros grupos indígenas, os mortos e uma variedade de outras entidades. A mobilidade, chamada pelos Guarani de *jeguatá* (caminhar), é, portanto, elemento constituinte da forma de lidar com os seus e os outros, marcando através de aproximações e distanciamentos a ocupação e relação com os espaços (LEWKOWICZ, PRADELLA, 2010, p. 83)

Como se percebe, não é uma relação objetificada com o espaço e os seres, mas uma sociocosmologia, posto que relações naturais e sobrenaturais constituem a vida social. Da mesma forma, as aulas ministradas para os *jurúá* [não indígenas] constituem exemplo de suas sensibilidades e capacidades relacionais. Apesar do histórico de agressões dos séculos de contato, os Mbyá têm conseguido se transformar e ainda assim manter a forma distinta com que experimentam o mundo. Sendo todas as culturas dinâmicas, as diferenças se aproximam e se afastam, mas também permanecem. Mesmo assim, a cada ida para a aldeia é como se uma pequena comunidade se criasse na partilha do em comum. Não sendo livre de conflitos, a zona de contato, como define Pratt, faz pensar sobre essa fronteira que os Guarani acessam. Requer atitude descolonizadora, como

5. Anotação de campo, em outubro de 2018.

defende Cusicanqui, ler as interpretações que essa sociedade cria, evitando impor sentidos alheios e aceitando a mirada *ch'ixi* com a diferença que se mantém na contradição.

Afinal, ser ensinado pelo fogo e pelos não humanos implica reconhecer na imagem da universidade na aldeia a mirada desde dentro de que fala Cusicanqui sobre os desenhos de Poma de Ayala: assim como este critica o mundo colonial e o mostra “ao revés”, também Verá Tupã parte de sua visada sobre educação e organização social para inverter a distinção social da universidade, substituída pela fatura oferecida pela nova aldeia (se comparada com a aldeia anterior, encravada na periferia urbana). Outra coincidência com o pensamento de Cusicanqui está na desierarquização do olhar: as imagens visuais são conectadas a sentidos além da visão, portanto uma dimensão não apenas racional e próxima ao corpo. Experimentar o mel e o palmito, tomar banho no riacho, escutar o canto e instrumentos ao redor do fogo constituem políticas e práticas educativas anticoloniais com que os Guarani Mbyá confrontam as imposições monoculturais e homogeneizantes do Estado. E com isso, como sugere Mbembe, convocam a experimentar o vínculo inquebrantável com tudo que vive.

### **Arte como “diagramas de sociabilidade”: Xadalu e o encontro com os Guarani Mbyá**

*Minha vó Dalva era um fragmento indígena que ainda resistia vivendo na beira do rio, morava numa casa de barro e capim, vivia da pesca.*

(XADALU)

*Em pouco tempo já estava íntimo das ruas e mal sabia que nunca mais iria conseguir viver sem elas. Essa mistura de periferia com asfalto (ruas) tornou empírico meu DNA marginal. Tanto a periferia quanto a rua, sinto elas como a extensão do meu corpo, fazem parte de mim.*

(XADALU)

Nascido em Alegrete em 1985, Dione Martins sabe o que é a experiência do desterro: migrou com a mãe e a avó em 1996 para Porto Alegre, onde exerceu várias atividades profissionais (entre elas atuou como gari nas ruas da cidade) até chegar ao serviço numa serigrafia,

que lhe despertou a sensibilidade. Adotou o nome artístico Xadalu conforme sua própria história se misturou com a do personagem criado em 2004, um indiozinho de rosto sorridente que veio a espalhar em adesivos por muros, paredes e postes de mais de 60 países.

Na experiência como gari no centro de Porto Alegre, acabou por encontrar os Guarani vendendo artesanato, muitas vezes utilizados por comerciantes. Identifica neles o próprio desterro. E também revela reconhecer dessa forma sua origem mestiça: a mãe Maria Catarina Martins da Luz é negra; a trisavó era guarani. Nessa ancestralidade reconhecida pode estar o motivo para a identificação e para a parceria que viria a desenvolver: “Com o passar do tempo, o contato e o alinhamento com as aldeias indígenas do Rio Grande do Sul foram inevitáveis. [...] Me sinto como o jabuti, o mensageiro que leva e traz a informação” (ZIMOVSKI, JONER, MARTINS, 2017, p. 9)

Xadalu é artista visual urbano de produção diversa, que começa com as colagens dos “lambes” (*sticker art*) e a serigrafia, passando por pintura, fotografia e objetos que tanto se inserem sob anonimato na paisagem urbana como são expostos em galerias, museus e espaços culturais. Considerando a relação ancestral que traz para a cidade os temas indígenas, é como se fizesse aproximação com as pinturas rupestres, primeiras manifestações estéticas da pré-história do Brasil e, de certo modo, o mais longo antecedente da arte urbana (DALCOL, 2017). Para André Venzon (2017), a obra desse autodidata é semente poética e visual que testemunha e demarca de modo criativo e crítico a presença e a importância do índio que conheceu invisibilizado no labirinto das ruas, sob o paradoxo de marcar na cidade a natureza e as causas ambientais.

Como uma continuidade, a crítica social e a demarcação da presença indígena nas cidades geraram trabalhos como a série “Área indígena”, composta de cartazes e adesivos que remetem a placas de sinalização, ou a série fotográfica “Seres invisíveis”, que estampa imagens dos indígenas no espaço urbano. Num dos mais recentes, “Fauna Guarani”, as pequenas esculturas de animais sagrados gravadas em madeira encenam na rua “uma invasão animal” (ZIMOVSKI, 2017, p.88), simultaneamente um alerta sobre a desarmonia com o meio ambiente e uma sugestão de atenção para com o mundo invisível.

Paulo Herkenhorf (2020) destaca a substância do humanismo no projeto de Xadalu, uma interculturalidade atravessada por trocas com o povo Guarani Mbyá em sua resistência à violência da diáspora.

Defende tratar-se de um artista que exerce a solidariedade e a responsabilidade recíproca em relações de trocas simbólicas e sob vínculos estéticos e éticos, remuneradas de modo justo ou em colaboração, o que chama de “arte como diagramas de sociabilidade”. Entre as formas desse diagrama estão a realização de cursos profissionalizantes, as oficinas nas aldeias e os projetos de reflorestamento.

Cabe destacar uma dessas colaborações, a exposição “Invasão colonial - *Yvy Opata* - a terra vai acabar”, realizada por Xadalu no início de 2020, na Casa de Cultura Mário Quintana. Composta de fotografias, objetos e instalações, abordava a denúncia contundente da percepção dos Guarani sobre como a cidade dos brancos invadiu seus territórios tradicionais. Na entrada da exposição havia um texto de apresentação escrito pelo Cacique Geral Mburuvixá Tenondé Cirilo Karai, explicando, a partir de motivos cosmológicos, a permanência de seu povo nas ruas centrais de Porto Alegre:

Hoje em dia os indígenas estão sentados nas calçadas à beira das ruas, são totalmente invisíveis, mas são indígenas que estão ali sim, vendendo seu artesanato, mostrando sua música, cantando. Por aqui e ali, sentados, este é o lugar deles também, porque Porto Alegre foi uma grande aldeia indígena, e onde estão sentados era território de uma árvore frutífera que se chamava “*Aguay*”, por isso o nome do rio Guaíba. Então os guarani vinham, de tempos em tempos, nesta que atualmente é a região do centro de Porto Alegre, colher *Aguay*, uma fruta tão sagrada que não se podia colher do pé. Assim os guarani procuravam essa fruta, sentavam e juntavam para levá-la para casa.

Noutra época eles voltaram novamente, mas quando chegaram neste lugar para colher a fruta, já tinham sido cortados alguns pés, e ali os guaranis sentaram e pensaram no que estava acontecendo... Até que voltaram num outro momento e já não tinha mais árvores desta fruta, haviam sido todas cortadas, mesmo assim os guaranis sentaram neste lugar novamente e continuaram pensando neste acontecimento, ficando cada vez mais tristes. Até que chegou o momento em que vieram novamente buscar tal alimento e encontraram uma casa construída no local. Diante disso, os guaranis sentaram e pensaram em como e onde conseguiriam seu fruto sagrado...

Sucessivamente voltaram, viram o surgimento de mais casas, sentaram ali e com imensa tristeza rezaram, porém logo voltariam e notariam que já estavam no centro de uma imensa cidade. Mesmo assim, todas as pessoas ainda se perguntam por que o índio está

sentado ali... Estamos ali procurando aquelas árvores sagradas do fruto *Aguay*, que espiritualmente sonhamos que possam romper as calçadas para brotar novamente. [...]

Nessa parte inicial da narrativa da liderança, a fala inspirada refere o fruto sagrado da *Aguay* como motivação espiritual para a permanência nas áreas centrais de Porto Alegre, que na sua visão era “uma aldeia indígena”. Contestada por comerciantes e parte da população, a materialidade dos corpos dos Mbyá na cidade vendendo artesanato incomoda, como se fossem eles os invasores. Cabe lembrar que a justa reivindicação de territórios envolve disputas cada vez mais agressivas com projetos de construtoras que cobiçam as últimas áreas ainda preservadas no espaço urbano. Contudo, estudos arqueológicos e antropológicos já há algumas décadas comprovam a antiguidade dessa presença: “Não é preciso nenhum estudo para intuir que a presença tradicional guarani junto às margens do lago Guaíba é inquestionável, a começar pelo nome do próprio lago, termo guarani destinado a um arbusto frutífero que existe ainda em alguns lugares em suas margens”. (PRADELLA, ELTZ, 2010, p. 63) Na sequência do texto de apresentação, o cacique incorpora a arte de Xadalu, e mesmo a pessoa do artista, como eventos de um mandato divino para disputar a narrativa oficial sul-rio-grandense garantindo um lugar na história para os povos autóctones.

Xadalu é guarani, pois ele se sente e vive no mundo guarani e tem seu espírito guarani. Não é por acaso que isso aconteceu, ele é um ser especial. [...] o nosso deus mandou Xadalu para salvar a história do Povo Guarani Mbya através da arte.

Um Museu deve contar a história de seu povo, deve ser a casa da nossa cultura. Aqui no Rio Grande do Sul nunca deram atenção e valor para a cultura indígena, mas agora há uma oportunidade de repensar isso. Nunca teve texto de indígenas nas exposições aqui no sul, é sempre o branco que escreve. Nossa entrada nesse museu será de corpo e espírito, depois sairemos de corpo, mas o espírito vai ficar aqui dentro, e como marco histórico será lembrado por várias gerações de nosso povo.

Se os arquivos oficiais recusam a presença indígena, a serena e persistente (re)existência guarani se impõe, com corpo e espírito, como um dever de memória, pois,

ao estarem na cidade os indígenas não estão fora do lugar, afinal, conforme comprovado arqueologicamente, foi o espaço urbano que se sobrepôs aos seus pretéritos territórios. Na região onde se situa Porto Alegre, denominada de Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, encontramos registros que situam a territorialidade indígena há pelo menos 9 mil anos antes do presente. No próprio centro histórico da capital, foi comprovada a ocupação indígena pelos vestígios pré-coloniais encontrados no recente processo de restauração da Praça da Alfândega. No entanto, essa invisibilidade histórica, esse “encobrimento” dos povos indígenas, que diz respeito à constituição individual e coletiva das pessoas que vivem na cidade, persiste. Reescrever a história de Porto Alegre incorporando aqueles que foram esquecidos nos silêncios da memória é um compromisso ético de todo o porto-alegrense, para que ao recontar o passado possamos reencantar o futuro da cidade. (ROSADO, FAGUNDES, 2013, p. 10-11)

Voltando à convocação de Achille Mbembe no início deste texto, é tempo de compartilhar o mundo da forma mais equânime possível, sem se afastar da humanidade em si mesma e das demais espécies vivas. Em face dos desafios ecológicos e sanitários do presente, é absolutamente importante reinventar formas de vida em comum, demanda a que os Guarani respondem com seu cuidado com o cosmos, seja na sensibilização da caminhada na aldeia, seja na obstinação em seguir no centro da cidade a sonhar com o rebrotar do fruto sagrado rompendo o asfalto. Ambas as propostas remetem para a preservação dos ecossistemas e para a constituição de espaços sustentáveis para todos, orientadas pelas sensibilidades e capacidades relacionais indígenas.

Testemunha do desterro e da invisibilidade dos Guarani, a exposição de Xadalu tanto mostra o empenho do artista na relação intercultural com as comunidades como a zona de contato de Pratt, já que os espaços sociais das culturas díspares se encontram, chocam-se e se entrelaçam uns com os outros em relações assimétricas. As palavras finais do cacique Cirilo no texto de apresentação condenam o silêncio narrativo dos Museus sobre a perspectiva indígena, algo só rompido com a decisão de Xadalu: nos termos de Cusicanqui, o jovem artista habita a contradição e os distintos mundos na luta permanente na subjetividade entre o indígena e o europeu. O Museu anticolonial de Xadalu e Cirilo, junto ao Museu vivo de Verá Tupã,

convidam a habitar espaços de reconhecimento mútuo da diferença - *ch'ixi* - que se mantém na contradição.

## Referências

- COLETIVOS GUARANI NO RIO GRANDE DO SUL: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Porto Alegre: Comissão de Cidadania e Direitos Humanos: Assembléia Legislativa, 2010.
- CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limon, Buenos Aires, 2010.
- DALCOL, F. Arte urbana – o movimento. In: ZIMOVSKI, A., JONER, C., MARTINS, D. (Orgs.). *Xadalu movimento urbano*. Porto Alegre: Joner Produções, 2017.
- GOBBI, F. S., BAPTISTA, M. M., PRINTES, R. B., COSSIO, R. R. Breves aspectos socioambientais da territorialidade Mbyá-guarani no Rio Grande do Sul. In: COLETIVOS GUARANI NO RIO GRANDE DO SUL: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Porto Alegre: Comissão de Cidadania e Direitos Humanos: Assembléia Legislativa, 2010.
- HERKENHOFF, P. Xadalu e guaranis: diagramas de alteridade e trocas. *Xadalu*. Disponível em: <http://www.xadalu.com>. Acesso em: 28 out. de 2020.
- LEWKOWICZ, R., PRADELLA, L. G. S. Algumas ideias equivocadas sobre povos indígenas e suas terras. In: COLETIVOS GUARANI NO RIO GRANDE DO SUL: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Porto Alegre: Comissão de Cidadania e Direitos Humanos: Assembléia Legislativa, 2010.
- MBEMBE, A. *O direito universal à respiração*. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2020. [arquivo digital]
- PRADELLA, L. G. S., ELTZ, D. D. Mídia de massa e anti-indigenismo no sul do Brasil do século XXI. In: COLETIVOS GUARANI NO RIO GRANDE DO SUL: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Porto Alegre: Comissão de Cidadania e Direitos Humanos: Assembléia Legislativa, 2010.
- PRATT, M. L. Transculturação e autoetnografia: Peru 1615/1980. Trad. João Catarino. In: SANCHES, M. R. (org.) *Deslocalizar a Europa*:

- Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2005.
- PRATT, M. L. *Olhos do Império*: relatos de viagem e transculturação. Trad. Jézio Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999a.
- PRATT, M. L. A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. *Travessia*. Florianópolis. n.38, 1999b. p.1-23.
- QUINTERO, P., FIGUERA, P., ELIZALDE, P. C. Uma breve história dos estudos decoloniais. *Arte e descolonização: MASP e Afterall*. 2019. Disponível em: <https://masp.org.br/arte-e-descolonizacao>. Acesso em 11 dez. 2020.
- ROSADO, R. M.; FAGUNDES, L. F. (Orgs.). *Presença indígena na cidade*: reflexões, ações e políticas. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013.
- SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes”. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010. p.23-72.
- TETTAMANZY, A. L. L.; RIVOIRE, L. Histórias para povoar as matas: os Mbyá Guarani entre voz e letra. In: FARENZENA, N. (Org.). *Encontro Internacional de investigadores de políticas linguísticas*. Porto Alegre: UFRGS, 2013. p. 218-225.
- TETTAMANZY, A. L. L.; RIVOIRE, L. Vontade de beleza e ritual nas artes verbais ameríndias. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, Brasília, 2019, n. 56. p.1-12.
- VENZON, A. Xadalu sobrenome Brasil. In: ZIMOVSKI, A., JONER, C., MARTINS, D. (Orgs.). *Xadalu movimento urbano*. Porto Alegre: Joner Produções, 2017. p.23-32.
- ZIMOVSKI, A., JONER, C., MARTINS, D. (Orgs.). *Xadalu movimento urbano*. Porto Alegre: Joner Produções, 2017. p.87-88.
- ZIMOVSKI, A. Fauna Guarani. In: ZIMOVSKI, A., JONER, C., MARTINS, D. (Orgs.). *Xadalu movimento urbano*. Porto Alegre: Joner Produções, 2017.