

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Grégori Heck Turra



Nhe'ẽ vy'aa:

**reflexões etnográficas sobre bem viver e práticas cosmopolíticas entre os Mbya Guarani
no Sul do Brasil**

Porto Alegre
2018

Grégori Heck Turra

Nhe'ẽ vy'aa:

**reflexões etnográficas sobre bem viver e práticas cosmopolíticas entre os Mbya Guarani
no Sul do Brasil**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre
2018

Grégori Heck Turra

Nhe'ẽ vy'aa:

**reflexões etnográficas sobre bem viver e práticas cosmopolíticas entre os Mbya Guarani
no Sul do Brasil**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva (orientador)

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

Prof. Dr. Pablo Tibor Quintero

Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA

Dr.^a Mariana de Andrade Soares

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

Porto Alegre
2018

Agradecimentos

Começo agradecendo àqueles que, nos últimos anos, mudaram profundamente minha vida e propiciaram-me muito mais que a emergência deste trabalho: os Mbya Guarani. Nominalmente, dirijo este sentimento com força a Jaime Vhera, Cocelina Jaxuka, Cláudio Karai, Pedro Vhera'i, Andréia Para, Ariel Karai, Daniel Kuaray, Felipe Karai, Bernardina Yva, Julia Yry'i, Araci Yva, Antônia Kerexu, Laurinda Kerexu, Laércio Karai e Arnildo Vera. *Ha'evete* por todas as ocasiões em que, recebendo-me em suas caminhadas ou na beira de seus foguinhos de chão, mostraram-me as belezas, as dores e as potências de outros mundos possíveis.

Às minhas raízes... aos meus... à minha família querida. Mãe e pai. Pai e mãe. Dona Iara e seu Arcanjo. Nenhum conceito daria conta de expressar seus exemplos de vida, compreensão, paciência e amor incondicional. Sem vocês, em todos os sentidos, nada disso teria sido possível. Estendo este sentimento, com alegria, aos meus irmãos de coração Rafa e Gabriel por seguirem, a despeito das distâncias na vida, caminhando comigo como sempre o fizeram.

Aos colegas, parceiros e amigos Alex da Silva, Andréia Lourenço, Aninha Berni, Bethânia Zanatta, Carmem Guardiola, Carol Silveira, Cris Giaretta, Gui Fuhr, Herbert Hermann, Iana Scopel, Jamine Goulart, Karin Lutkmeier, Leonardo Guaragni, Lucas da Rocha, Mari Soares, Mathias Silveira, Neidi Friedrich, Rafa Frizzo, Rafa Printes, Rodrigo Gode e Tiago Fedrizzi: agradeço com carinho por terem, cada qual à sua maneira, realizado contribuições inestimáveis em caminhos acadêmicos, políticos e, sobretudo, da vida.

À dupla dinâmica, Rumi e Gabriela, agradeço imensamente pela acolhida em suas redes (potentes) durante dois anos e meio e por tudo que, aí, pude vivenciar e aprender. Nesse sentido, agradeço aos professores Zé Catafesto, José Carlos dos Anjos, Pablo Quintero e Sergio Baptista pelos ensinamentos, lições e pela diferença enorme que fizeram ao longo de minha “formação”. Ao último, também pelos diálogos e orientações no transcorrer do último ano.

Aos coletivos DESMA, NESAN, NIT, LAE, UVAIA, GVC e AEPIM, agradeço por terem me aberto tantos caminhos – inter, trans e indisciplinados – e por tudo que, a partir de suas mobilizações, experienciei e compreendi em espaços e tempos variados.

Por fim, agradeço a todas as (muitas) pessoas com quem, “pela lei natural dos encontros”, partilhei as alegrias de “deixar e receber um tanto” nestes últimos anos em Porto Alegre, sejam em vivências, elucubrações ou afetos. Este todo, que nunca é um todo e que certamente extrapola em muito as margens desta monografia, é parte fundamental da trajetória que me trouxe até aqui.

Identidade

*Preciso ser um outro
para ser eu mesmo*

*Sou grão de rocha
Sou o vento que a desgasta*

Sou pólen sem insecto

*Sou areia sustentando
o sexo das árvores*

*Existo onde me desconheço
aguardando pelo meu passado
ansiando a esperança do futuro*

*No mundo que combato morro
no mundo por que luto nasço*

Mia Couto in "Raiz de Orvalho e Outros Poemas"

*Enquanto tiver raiz vai continuar vindo broto,
não tem o que resgatar, a cultura tá viva...
enraizada.*

Felipe Karai Mirĩ

Aguyjevete pave'ĩ!

Resumo

Esta monografia procura, principalmente, oferecer algumas reflexões etnográficas acerca da noção de bem viver / viver bem entre os Mbya Guarani no Sul do Brasil. Para tal, toma-se como cenário de fundo a execução de “trabalhos” / projetos conjuntos e localizados que, enquanto produtores e produto de relações, buscavam e eram levados a se alinhar com essa perspectiva no âmbito de uma cosmopolítica. Assim, transitando-se por entre alguns meandros do paradigma contra hegemônico do *Buen Vivir* / Bem Viver, num primeiro momento, constata-se que, aí, há pouca ressonância entre os Guarani em nível conceitual. A noção nativa de *teko porã*, elencada pela literatura e por espaços não acadêmicos a fim de aproximá-los, apresenta-se enquanto um horizonte distante que, sobre essa discussão, desvia a atenção para referenciais etnológicos que estejam próximos ao *teko axy*, seu polo oposto que exprime a ideia de sofrimento e doença. Viver (bem) sob as condições desse último implica, para os Mbya, em manter e buscar constantemente “o que traz a alegria pros espíritos”, ou, *nhe'ẽ vy'aa*.

Palavras-chave: Mbya Guarani; viver bem; buen vivir, cosmopolítica; alegria.

Abstract

This monography seeks mainly to offer some ethnographic reflections about the notion of well living / living well among the Mbya Guarani in southern Brazil. In order to do this, we take as background scenario the realisation of joint and localized works / projects that, while producers and product of relations, sought and were brought to align with this perspective in the scope of cosmopolitics. Thus, and in the meantime, the transiting through some of the intricacies of the counter-hegemonic paradigm of *Buen Vivir* / Well Living shows at first sight that there is little resonance of it among the Guarani at the conceptual level. The native notion of *teko porã*, which is listed by literature and non-academic spaces in order to bring them closer together, presents itself as a distant horizon that, on this discussion, diverts attention to ethnological references that are close to the *teko axy*, its opposite pole which expresses the idea of suffering and illness. To live (well) under the conditions of the latter implies, for the Mbya, to constantly keep and seek "what brings joy to the spirits", or, *nhe'ẽ vy'aa*.

Key words: Mbya Guarani; living well; buen vivir; cosmopolitic; joy.

Convenções ortográficas

A grafia das palavras em Guaraní, nesta monografia, busca seguir o modo pelo qual são empregadas no "Léxico Guaraní, Dialeto Mbyá", de Robert Dooley (1998). Assim, visto que a maioria das palavras em Mbya são oxítonas, somente são acentuadas as palavras que não o são. Evita-se em relação a essas, do mesmo modo, qualquer tipo de flexão de número ou gênero. As palavras em língua nativa, com exceção dos nomes próprios, são apresentadas em formato *itálico* seguido de suas traduções. Quando houve necessidade de nasalizar vogais, fez-se principalmente com til (~).

Lista de imagens

Imagem 1: Cantagalo <i>py</i> – Foto de Carmem Guardiola (2016).....	24
Imagem 2: Mutirão de plantio de mudas – Autoria desconhecida (2015).....	37
Imagem 3: Reunião com Felipe <i>kuery</i> – Foto de Tiago Fedrizzi (2015).....	49
Imagem 4: Kerexu extraindo <i>parapara'y</i> – Minha autoria (2016).....	68
Imagem 5: Jaime e neta em frente ao novo <i>opy'i</i> – Minha autoria (2016).....	76

Lista de anexos

Anexo 1: Etnomapa 1 – <i>Orema kova'e roguero vy'a</i> (2014).....	96
Anexo 2: Etnomapa 2 – <i>Jurua kuery ndoroipotaveima orema angueko</i> (2014).....	97
Anexo 3: Texto <i>Teko porã</i> – escrito por Laércio Karai (2017).....	98
Anexo 4: Desenho-esquema agrofloresta <i>Pindoty</i> – realizado por Felipe Karai <i>kuery</i> (2015).....	99
Anexo 5: Plano de Vida Mbya <i>kuery</i> (2016).....	100
Anexo 6: Desenho-esquema <i>Ara Pyau</i> – realizado por Felipe Karai <i>kuery</i> (2015).....	102

Lista de abreviaturas e siglas

- AEPIM – Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários.
- ATER – Assistência Técnica e Extensão Rural.
- ASCAR – Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural.
- CATER – Conferência Temática Mbya Guarani de ATER.
- CODETER – Colegiado de Desenvolvimento Territorial.
- CTI – Centro de Trabalho Indigenista.
- DESMA – Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica.
- EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio (Ministério da Justiça, Governo Federal).
- FZB – Fundação Zoobotânica / RS.
- GVC – Grupo Viveiros Comunitários.
- LAE – Laboratório de Arqueologia e Etnologia.
- NESAN – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Segurança Alimentar e Nutricional.
- NIT – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais.
- PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental.
- PTDRSS – Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável e Solidário.
- RS – Rio Grande do Sul.
- SAN – Segurança Alimentar e Nutricional.
- SDR – Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo / RS.
- TL – Território Litoral.
- TI – Terra Indígena.
- UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- UVAIA – Uma Visão Agrônômica com Ideal Agroecológico.

Sumário

Introdução	13
Capítulo 1 – Cantagalo <i>py</i>	22
Capítulo 2 – Bem Viver e <i>teko porã</i>	39
Capítulo 3 – <i>Ndovy'ai</i> : “não viver bem”	63
Capítulo 4 – Sobre <i>nhe'ẽ</i> , <i>-vy'a</i> e viver bem: dos sentidos que tomam as “alegrias”	78
Considerações finais	87
Referências bibliográficas	89
Anexos	96

Introdução

As reflexões que originaram esta monografia começam há (quase) cinco anos atrás, período que em que, tomado por inquietações, tive o privilégio de aproximar-me de Iracema *Gãh Té* Nascimento e João Carlos Padilha, lideranças *kanhgág* – povo Jê meridional – fundamentais à luta indígena¹ no cenário (retrógrado) de Porto Alegre, o *fóg jamó mág*². O convívio com essa família (*ẽg mré ke*), somado a outras experiências significativas, levaram-me aos grupos DESMA³ e NESAN⁴, ambos ligados ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR/ UFRGS).

Na condição de “bolsista de extensão”⁵, enquanto integrante dos referidos grupos, pude modificar drasticamente alguns horizontes que até então mirava. Tomei contato, inseri-me e aprendi um bocado com os movimentos da ampla rede de trabalhos que esses, juntos, vêm tecendo já há alguns anos. Tal rede, marcadamente composta por uma quantidade

¹ Faz-se fundamental sublinhar, frente ao imaginário corrente, que o termo “indígena” não representa um equivalente da categoria colonial “índio” – cujo significado é sabido –, pois “ser indígena” é ser “gerado dentro da terra que lhe é própria; originário da terra em que vive” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017). Priorizo ao longo deste trabalho, portanto, o primeiro conceito em detrimento do segundo. O que essas populações têm dito, contudo, é que preferem ser chamados pelo modo como se autodesignam.

² Ver, sobre essa família *kanhgág* e seu extenso histórico de luta pelo bem viver de seu povo, o trabalho de Hermann (2016).

³ Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica (DESMA); é um grupo multidisciplinar coordenado pelas Prof.^{as} Dr.^{as} Gabriela Peixoto Coelho de Souza e Rumi Regina Kubo; promove projetos de pesquisa e extensão – e “pesquisa-ação”, articulando a perspectiva do ensino em todas essas dimensões – junto a pessoas atuantes em diferentes campos do conhecimento, quais sejam Ciências Sociais, Ciências Biológicas, Agronomia e Economia, bem como em áreas de natureza interdisciplinar, tais quais alguns dos ramos da Etnobiologia (Cf. Ribeiro, 1986). Destacam-se, na trajetória do grupo, trabalhos com populações e comunidades tradicionais no que tange a questões sócio-político-culturais imbricadas à conservação local da agrobiodiversidade.

⁴ Núcleo de Estudos e Pesquisas em Segurança Alimentar e Nutricional (NESAN); é um grupo multidisciplinar coordenado pelas Prof.^{as} Dr.^{as} Gabriela Peixoto Coelho de Souza e Rumi Regina Kubo; desenvolve ações e fomenta pesquisas no âmbito da Segurança Alimentar e Nutricional, reunindo pesquisadores e profissionais atuantes em áreas do conhecimento que se relacionam à perspectiva do Direito Humano à Alimentação Adequada e da Soberania Alimentar. Destaca-se atualmente, entre os diversos trabalhos em andamento do grupo, o Observatório Socioambiental em Segurança Alimentar e Nutricional (OBSSAN). Para maiores informações sobre o NESAN e o OBSSAN acessar <https://www.ufrgs.br/nesan/content/inicial.html> e <http://www.ufrgs.br/obssan/>, respectivamente.

⁵ Essa condição realizou-se através do vínculo (“oficial”) com três grandes projetos – sem desconsiderar a passagem por outros –, os quais forneceram as bases institucionais para muitas das minhas atuações durante dois anos e meio: “Segurança Alimentar e Nutricional: consolidação do Observatório Socioambiental em rede com povos indígenas” (2014), “Saberes e Práticas Locais Relacionados à Agricultura, Alimentação e Artesanato” (versão III em 2014 e IV em 2015 e 2016) – ambos financiados pelo Programa de Extensão Universitária, ligado ao Ministério da Educação (ProExt/MEC) – e “Fortalecimento do Desenvolvimento Territorial no Estado do Rio Grande do Sul: Constituição dos Núcleos de Extensão em Desenvolvimento Territorial do Litoral e Campos de Cima da Serra” (Edital CNPq/MDA/SPM-PR N° 11/2014).

expressiva de sujeitos diversos, ideias fervilhantes, projetos – antigos e recentes –, outros coletivos – ligados a Universidade e de fora –, instituições e políticas públicas específicas, destaca-se pelo modo (“humano”) que conduz suas ações e pela qualidade e alcance, em diferentes esferas, dos resultados práticos dessas – o que não apenas presenciei em algumas situações, mas tive o privilégio de vivenciar junto a algumas pessoas, cuja presença e ensinamentos fizeram-me crescer bastante, sobretudo em aspectos que transcendem a academia.

Neste trajeto, pouco ou nada linear, andei por entre agricultores assentados, familiares, agroecológicos e agrofloreiros⁶; pescadores artesanais e comunidades remanescentes de quilombo⁷; coletivos Mbya Guarani – sujeitos “diferentes” (“minorias”) que, de modo geral, resguardam concepções outras relacionadas à vida e ao viver quando pensados comparativamente aos “modernos”. Em alguns desses detive-me e em outros permaneci brevemente. Com todos acabei de alguma forma realizando trocas, que me fizeram aprender a valorizá-los em suas diversidades sem, todavia, impedir que cada experiência acumulada reverberasse em certo sentido noutra. Essa dinâmica propiciou reflexões – e ações – mais abrangentes com relação a essas coletividades.

Avalio que este trabalho e seus intentos – a começar pelo seu tema –, resultante dessas andanças, consista ao fim e ao cabo numa bricolagem composta por todos esses encontros – composição de outridades e seus efeitos afetivos, eu sintetizaria. Entretanto, ao considerar este todo amorfo, soa-me evidente que alguns desses encontros e o que trazem consigo sobressaem-se mais ou até separadamente ao tentar expressá-lo – abafando os demais, sem, no entanto, suprimi-los. É o caso, com força, dos últimos sujeitos – contrários aos “modernos” – que me referi. Foi com eles, de fato, com quem me engajei e me permiti envolver.

⁶ O envolvimento com agricultores e agriculturas – de diversas ordens e conjunturas socioculturais – deu-se, em níveis acadêmicos, no âmbito dos desdobramentos do projeto “Fortalecimento das Agroflorestas no Rio Grande do Sul: formação de rede, etnoecologia e segurança alimentar e nutricional” (Edital MDA/SAF/CNPq - 58/2010). Parte dos resultados culminou, entre outras ações interligadas, na organização de um Observatório de Agroflorestas (ligado ao OBSSAN) – ainda em fase de configurações – e na continuidade da “sistematização de experiências em agroflorestas” – um dos cerne do projeto – com vistas a expandi-lo. Acompanhei alguns momentos de ambas as etapas. Para entender e ver mais sobre o “projeto agroflorestas”, acessar a “carta das agroflorestas e frutas nativas do Rio Grande do Sul (2012)”, disponível em <http://www.ufrgs.br/pgdr/news/arquivos/carta-seminario-agroflorestas>.

⁷ Frequentei em ocasiões distintas a comunidade quilombola de Casca e a comunidade quilombola de Limoeiro, ambas localizadas no litoral médio do RS (municípios de Mostardas e Palmares do Sul, respectivamente). Os projetos de extensão que auxiliiei a executar junto a colegas e as referidas comunidades diziam respeito a questões da agrobiodiversidade local.

“Estar lá” em diversas ocasiões nos últimos três anos, junto dos Mbya Guarani que antes de tornarem-se interlocutores de uma pesquisa ou efetivos “parceiros de projeto” deram-me passagens às suas vidas, compartilhando-as de maneira sincera e singela; deixando-as entrelaçarem-se em relações de confiança e amizade – ou, *mbojerovia*, noção que abarca as formas profundas de relacionar-se, como diriam os próprios –, foi algo revelador – no que se refere a minha própria vida e o que a circunda –, transfigurador – leia-se descolonizante – e desterritorializante, nos sentidos traçados por Deleuze & Guattari (1997), através dos quais se torna possível pensar a antropologia – e por que não a vida? – enquanto um saber-fazer “nômade”.

De modo similar lhes concedi algumas passagens também, o que nunca se constituía coisa simples ou fácil, já que conceber experiências de um mundo outro de forma séria (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), deixando-se manipular, afetar e modificar pelas mesmas (FAVRET-SAADA, 2005; GOLDMAN, 2008), é como caminhar em solos assustadoramente desestabilizantes⁸, porém férteis – estabilizantes de fluxos. Em outras palavras, o exercício – e o vício – filosófico diário de se pensar a “condição humana” em sua magnitude, depois da entrada dos Mbya Guarani em minha vida e vice-versa, deixou de ser uma prática estável. Tornou-se, isso sim, algo marcado por problemáticas epistemológicas mais densas e instigantes, o que possibilitou ir mais longe por meio de caminhos outros – não sem alguma turbulência existencial. Identifico-me, nessa perspectiva, com Pablo Wright quando afirma, a partir dos seus trabalhos com *el pueblo qom*, que

o ser-en-el-mundo *qom*, tal como lo percibí, parecía reforzar mi lado existencialista a través de ejemplos de lidiar con la vida difícil de modo admirable. Su actitud llenó en algún sentido mi apatía de clase media urbana, instalando en mí las semillas de duda acerca de mi propia realidad (2008, pág. 42).

Não quero, a partir dessas colocações, transmitir a sensação que romantizo aspectos relacionais dos quais não tenho qualquer noção, uma vez que sempre procurei ter em mente

⁸ “Os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos” (GOLDMAN, 2008).

que sou, irremediavelmente, um Outro dos Mbya e um *jurua*⁹ genérico” (Prates, 2013, pág. 43) para a imensa maioria deles, muitas vezes associado apenas a Universidade. Essa condição não impediu, contudo, que eu atingisse – com alguns poucos – formas de relacionalidade que estão para além de lógicas “duras”, vide as acadêmicas e as institucionais. Sobre isso, penso que a academia – entenda-se os acadêmicos, o que me inclui – só aproxima-se e acompanha efetivamente o Outro a partir do momento em que dispõe de laços de pessoalidade – desafiando a normatividade dos métodos estabelecidos – com o mesmo, que ganham mais forma e extensão na medida em que permite-se subverter lógicas próprias com vistas a deixar-se contaminar por essas Outras. É importante frisar que as relações entre os Mbya são sempre significadas na ordem do pessoal (*Ibid.*, pág. 37).

Mas quem são, exatamente, estes sujeitos Outros?

A extensa literatura concernente aos Mbya Guarani designa-os, correntemente, como uma “parcialidade étnica”, de modo preponderante a partir das definições estabelecidas por Egon Schaden em seu clássico da guaraniologia “Aspectos fundamentais da cultura Guarani” (1974 [1954]). Além dos Mbya, o autor “traz à baila” os subgrupos guarani “Kayová” e “Ñandeva”, explorando ao longo do texto algumas das especificidades socioculturais e religiosas pertinentes a cada qual. Entretanto, trabalhos etnológicos mais recentes, como o de Pradella (2009), têm discutido e pensado a repartição dos povos guarani a partir de nomenclaturas mais abrangentes, quais sejam Mbya, Kaiowa, Nhandeva, Guarayo, Ava-Xiringuano, Izoceño e Tapieté (*Ibid.*, pág. 39 – 40).

Pode-se dizer que, para além das diferenciações – de todas as ordens – entre cada um dos subgrupos, há algumas familiaridades-chaves que os agrupam enquanto uma grande coletividade Guarani. Isso se dá, por exemplo, através de elementos linguísticos comuns, mesmo que cada um resguarde formas linguísticas próprias. Desse modo, considera-se que

⁹ A categoria êmica *jurua* representa a forma mais usual como os Mbya Guarani designam a alteridade não indígena, traduzida comumente pelos próprios por “branco” – “branco é um conceito político, não cromático ou “racial”, ainda que a escolha da cor branca nada tenha de arbitrário no batismo do conceito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017). “Boca cabeluda”, apesar disso, parece ser a tradução mais aproximada, já que ‘*juru*’ – boca; ‘*a*’ (nesse contexto) – cabelo. Essa referência foi tomada a partir de uma característica física que, ao contrário dos “índios”, é comum entre as populações colonizadoras de matriz europeia. Por outro lado, e ainda com relação a esses últimos, é recorrente se ouvir em algumas comunidades traduções como “da boca pra fora”, “palavras ao vento” e outras que vão por esta via, indicativos claros de como os Guarani enxergam o modo como “o branco” em geral relaciona-se, sobretudo mediante questões políticas, com os seus, cuja palavra possui grande valor – é a sua essência, “é o próprio Mbya”. *Mby’a*, como escutei de um interlocutor, pode ser entendido como [a fala] “vem lá do interior” ou, até mesmo, [do] “coração”, a depender da ocasião. Há outras denominações êmicas, como *xenhora* (*senõra*) para a mulher não indígena e *jurua kamba* para o não indígena negro.

todos sejam falantes da língua guarani, integrante da família linguística Tupi-guarani. Essa última, por sua vez, é um ramo do antigo e vasto tronco linguístico Tupi, que apresenta características próprias e diferenciadoras há pelo menos 2500 anos (MELIÀ, 1989, pág. 294).

Em minhas andanças por entre as aldeias do Sul do Brasil nunca me deparei com um Guarani que não se autodenominasse Mbya – que alguns afirmam ser o “Guarani de verdade” –, mesmo já tendo escutado em algumas delas que não raro se encontra algum Xiripa (Nhandeva) “por aí”, o que me parece plausível diante da relativa proximidade sociocultural que ambos possuem. Assim, este trabalho situa-se entre alguns sujeitos que designam a si e os seus enquanto Mbya Guarani, sendo essa a forma que utilizo para me referir a esses ao longo das explanações que seguem, podendo variar entre apenas Mbya ou Guarani, como os mesmos o fazem. Sobre essa discussão, e outras adjacentes, sugiro a “Nota sobre os Guarani-Mbya”¹⁰ (pág. 22 – 26) de Pierri (2013), que evidencia o quanto que as autodesignações acabam sendo contextuais e, portanto, variáveis no tempo e no espaço.

Assim, intentando centrar-me “nestes” Mbya Guarani daqui para frente, levanto uma questão complexa, porém pertinente com relação a apresentá-los minimamente: como encará-los, hoje, em termos socioespaciais e populacionais diante das singularidades da sua territorialidade e das suas características fundamentais relacionadas à mobilidade¹¹? – duas condições intimamente interligadas. Trago, para tal, alguns referenciais de Catafesto de Souza

¹⁰ Jaime Vhera – um dos principais interlocutores deste trabalho –, em conversa recente que tivemos, levantou uma questão acerca da autodesignação “Mbya” similar a que Pierri (2013, pág. 23) desdobra a partir de um diálogo transcrito com um senhor guarani. Ambos apontam que, grosso modo, a noção mbya corresponderia a outros sentidos semânticos que não a maneira “correta” ou “dos antigos” de se referir à coletividade guarani em que se inserem, sugerindo a mesma alternativa. Nas palavras do meu interlocutor: “Tem alguma coisa que tá errado também nessas, é, ah, por ex.: “Mbya”, que na língua guarani mesmo não deveria se dizer Mbya, acho que Mbya partiu através dos espanhóis também, acho. Espanhol ouviu como... as velinha antiga fala, né, então ele quis traduzir isso. Acho que através disso surgiu esse... pra dizer Mbya. Mbya seria pra nós... acho que mais na língua correta mesmo pra nós tem que ser *nhande’i va’e*, que é *aqueles que são como nós*. [...] Eu acho que pra mim, eu não sei, eu não tentei descobrir, mas eu, pra mim, o espanhol chegou pra uma velinha e perguntou do nome dela. Então a velinha disse algo na língua antiga, e espanhol assim: ‘ah, Mbya’. Acho que surgiu dessa forma a palavra. Então próprio espanhol foi assim caminhando e dizendo pra todo mundo a palavra assim Mbya. Uma coisa que ele nem entendeu qual o sentido, né. Eu acho que pra mim é dessa forma de um jeito ou de outro, não tentei descobrir, mas pra mim acho que é isso. Porque a velinha não entendeu o que jurua perguntou, sabe?” (Jaime, agosto de 2017). Mais tarde, no dia em que escutei essas palavras, ao avistarmos no horizonte um grupo de pessoas que aos poucos se aproximava de onde estávamos, perguntei: “quem será que são?” Ao que Jaime respondeu: *nhande’i va’e*.

¹¹ A mobilidade (GARLET, 1997) desempenha papel fundamental na sociabilidade (e na socialidade) guarani, podendo-se pensá-la enquanto um dos elementos de articulação entre cosmos, parentesco, xamanismo, corporalidade e noção – e constituição – de pessoa. Pissolato (2007), que atribui aos Mbya Guarani um *ethos* caminhante (pág. 108), propõe o conceito de multilocalidade para melhor apreender este fenômeno. Faz-se imprescindível evocar neste caso, também, a noção-verbo mbya de *-guata* (caminhar) – ver em Pradella (2009).

(2008, 2009) e Pradella (2009). É interessante afirmar que dados como estes que (re)apresento abaixo, apesar de relevantes, nunca mantêm-se estáveis por muito tempo, assim como aqueles de quem pretendem falar algo a respeito:

Hoje, no Brasil, a população Mbyá está estimada em seis mil pessoas. No Rio Grande do Sul, são dois mil (aproximadamente) distribuídos em cerca de vinte e duas comunidades localizadas nas proximidades do litoral atlântico, nas margens ocidental e norte da Laguna dos Patos, na margem oriental do Lago Guaíba, no alto rio Jacuí e na região das Missões, no noroeste do estado. Existem outras dezenas de comunidades Mbyá-Guarani em Santa Catarina, no Paraná, em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Espírito Santo. Na Argentina, são talvez oito mil indivíduos, vivendo em 53 comunidades localizadas na Província de Misiones. No Paraguai são talvez sete mil, distribuídos em mais de cem comunidades. Estão presentes, também, no Uruguai, nas proximidades de Montevideú. No total, a população Mbyá atual soma por volta de vinte e uma mil pessoas unidas numa rede social de parentesco e aliança que se estende por centenas de quilômetros, ultrapassando as fronteiras políticas arbitrariamente criadas entre estados e países (CATAFESTO DE SOUZA, 2009, pág. 9).

No final, o autor chama a atenção ao afirmar que a rede social mbya ultrapassa – apesar dos pesares – as fronteiras políticas estaduais e nacionais das regiões supracitadas. Este é outro aspecto relevante que merece ser aqui pontuado, sobretudo com vistas a elucidar uma das (muitas) motivações da mobilidade – manter essa rede – e “suspender os critérios geopolíticos modernos incorporados pelos nacionalismos instaurados” (CATAFESTO DE SOUZA, 2008, pág. 19) onde se assenta o “mundo” (mbya), ou o *yvy rupa* (morada / superfície terrestre). Esses critérios produzem um substancial velamento sobre a territorialidade originária deste povo, que mesmo sobre condições adversas insiste em mantê-la viva – ainda que entrecortada pela colonização – enquanto um dos componentes essenciais da manutenção da sua cosmo-ecologia (*Ibid.*, pág. 22 – 23).

Não existe pra nós essas divisões do *jurua*. O território do Guarani, quando penso, vem algo como uma grande aldeia. Se vou visitar parente na Argentina não digo que vou nesse país, mas sim andar até uma parte da aldeia (Jaime Vhera Guyra, maio de 2016).

As narrativas autóctones fundamentadas nessa cosmo-ecologia, bem como o montante de evidências etnoarqueológicas hoje disponíveis, apontam que a circulação guarani na região Sul do Brasil remonta há tempos imemoriais – há pelo menos alguns milhares de anos. É surpreendente que este mesmo trânsito humano – e não humano – mantenha-se de modo intenso até os dias atuais, em especial nas localidades em que se assenta a capital gaúcha e suas cercanias, antigas aldeias por onde caminharam os demiurgos e os ancestrais mais próximos. Esta região é, portanto, de suma importância sociocsmológica para os Mbya, um impulso muito mais forte à sua presença na área central de Porto Alegre, por exemplo, do que a “mendicância”.

Outra questão territorial frequentemente trazida à tona e que, dentre outras problemáticas, dificulta em muito a presença indígena na “cidade grande” diz respeito aos impasses locais da política de confinamento *jurua*, que lhes exige (sobre)viver, enquanto “índios” que são, em uma área supostamente demarcada e reservada com essa exclusividade, ou seja, não deveriam passar dos limites dela. Nexos (ocidentais) como esse, mais recentes e com impactos diferentes se comparados aos das grandes fronteiras nacionais, não deixam de lhes provocar constrangimentos. Autores como Garlet (1997) e Catafesto de Souza (1998) demonstram que as mobilizações mbya pela demarcação das suas terras iniciam-se, por uma série de questões inevitáveis, a partir dos anos 1980, quando abandonam a condição estratégica de “invisibilidade” para buscar novas formas de relação e aliança com os *jurua* – Soares (2012, pág. 105 – 115), a esse respeito no RS, compõe uma pertinente revisão histórica.

Antigamente [quando não havia a *política jurua*] era com nós: “temos liberdade, temos nossa autonomia”. Se eu queria caminhar três ou quatro dias pra chegar numa aldeia eu ia, bah, era tranquilo, mas hoje não tem, não tem mais esse recurso, não tem mais essa possibilidade, né? (Felipe Karai Mirĩ, março de 2016).

Antes a gente ia andando. Com o pé no chão, ia e podia parar assim, em qualquer lugar. Ia andando até o mato e lá ficava um pouquinho, descansar. Agora procura mato, não tem. Procura caça, não tem. Se pega e sai andando tem cerca, tudo cercado, *jurua* cercou tudo, enferpou a terra. Fez cercadinho e botou a *guaranizada* pra não poder mais andar. Agora tudo isso já foi feito então a gente tem que brigar pelo cercadinho, cuidar pra ter onde ficar (Valdecir Timóteo *apud* PRADELLA, 2009, pág. 37).

Não bastando ter que se submeter a circunstâncias calcadas em lógicas veementemente contrárias às suas, vide as imbricadas à propriedade privada e aos “cercadinhos indígenas”, as terras que lhes são reservadas costumam se resumir, historicamente, às sobras da colonização e seus desdobramentos. Os mesmos que, ao longo de um processo secular, os dizimou, escravizou e “missionarizou” através de programas “legítimos” de genocídio e etnocídio. Muitas das famílias mbya no Rio Grande do Sul – e no Cone Sul – que não se encontram em situação de acampamento (à beira de estradas ou não) habitam pequenas terras (homologadas ou não) à margem de grandes latifúndios, ilhadas em meio a mosaicos de alguma monocultura – comumente de grãos (milho ou soja) – ou tomadas por alguma silvicultura – comumente de pinus ou eucalipto. Terras como essas, além dos limites e do peso histórico e simbólico que impõe, são extremamente inapropriadas às tentativas de reprodução parcial do seu modo de (bem) viver, sobretudo pelos solos inférteis e pela falta de mata, dois elementos basais.

A territorialidade guarani, como eu procurei esboçar em consonância com a mobilidade, é sempre estendida, de modo que os Mbya nunca se sentem pertencentes a um lugar, mas estão¹² (temporariamente) nele. É evidente que o que esperam, hoje, não é reaver “os seus territórios” encravando-lhe (mais) fronteiras que garantirão poder acessá-los, mas a garantia de poder transitar sem fronteiras por entre “territórios” que reconhecem não serem os donos. Isso inclui, essencialmente, as florestas locais – sobretudo do bioma Mata Atlântica – e a fruição livre dos elementos que as mesmas dispõem.

Este com certeza não é o tema central deste trabalho, mas o é, sem dúvida, entre os povos guarani em geral, fazendo-se imprescindível abordá-lo, ainda que brevemente, numa apresentação que lhes diga respeito. Por conseguinte, esta etnografia realizou-se em distintos espaços de tempo, entrecruzando-se com a caminhada de sujeitos mbya que estavam, fundamentalmente, em pontos – muitas vezes alternados – localizados no litoral do Rio Grande do Sul. Esses pontos variaram entre o norte e o médio litoral e os arredores do encontro entre o Lago Guaíba e a Lagoa dos Patos, mais precisamente entre o *Tekoa Jata'ity*, o *Tekoa Pindoty* e outros *Tekoa* relacionados, principalmente, ao meu envolvimento com os dois primeiros. Todos os meus interlocutores, ao longo das suas respectivas trajetórias de vida, estiveram ou moraram em

¹² É possível afirmar, ainda, que essa condição se prolongue a outras instâncias existenciais no mundo – e na filosofia – guarani. Wright (2008), apoiado em algumas das ideias pós-coloniais de Rodolf Kusch, demonstra em seu trabalho com os *Qom* uma ontológica ameríndia ancorada na perspectiva do *estar* ao invés do *ser* – uma ontológica moderna ocidental.

diversos lugares no *yvyrupa*, algo que aparece com bastante frequência em suas narrativas e reflexões.

O espaço de convergência entre todos esses encontros foi, mesmo que por vezes distantes um do outro, os projetos e “trabalhos” conjuntos em que me envolvi, de modo que, assim, utilize-me deles e do que aí afluiu, sobremaneira, para realizar esta etnografia. O tema do bem viver, por uma série de razões, apresentou-se com força em algumas dessas ocasiões, fazendo com que eu o elencasse, ao longo desta trajetória, como um objeto a ser mirado e explorado entre meus principais interlocutores, ou, a partir de suas práticas cosmopolíticas. Assim, no primeiro capítulo, dando continuidade a essas reflexões, apresento a primeira comunidade mbya que tomei contato – e que permaneci por mais tempo –, suas aberturas cosmopolíticas e os projetos desenvolvidos junto a seus habitantes que, com efeito, se alinhavam a suas concepções próprias de viver bem. Antes de explorar esse último nos capítulos 3 e 4, no entanto, faço uma breve passagem, no capítulo 2, pelo *Buen Vivir* / Bem Viver e por como esse paradigma contra moderno está associado aos Mbya Guarani – ou não – a partir de um envolvimento e de um projeto secundário.

Capítulo 1 – Cantagalo *py*¹³

Quem desce a estrada do “Cantagalo 1”, logo após passar por sua entrada principal, não atenta para a trilha do antigo cemitério que inicia-se em uma das suas bordas de mata, referencial que atesta – e impõe certo receio –, para os Guarani, a passagem dos “bem antigos” pelo local. Há outros referenciais nesse percurso que também apontam a presença remota dos seus ancestrais na região, mas, ao contrário do primeiro, saltam-nos aos olhos e apresentam-nos sentidos os quais se atribui vida. É o caso, com força, dos conjuntos frondosos de butiá (*jataity*) – que alguns dizem extrapolar séculos. Essa bela referência, que dá nome a este *tekoa* de grande importância para os Mbya no Rio Grande do Sul, diferentemente dos seus mortos, lhes garante alegria (*-vy'a*), já que o *yva'a* (fruto) docinho, no tempo de renovações (*ara pyau*), é como uma dádiva do *Nhanderu* para seus filhos.

Seguindo-se pelo caminho principal, que passa por um córrego e leva até a área central da aldeia – a escola e o campo de futebol –, outros cenários acabam por envolver, principalmente para quem fica e procura adentrar na temporalidade desse espaço. Há muitas *oo* (casas), por todos os cantos: várias de alvenaria “do governo”, algumas improvisadas com madeiras da mata local (e de fora) e poucas de pau a pique, folhagem do *pindo* (palmeira jervivá) e *takua* – a “mais tradicional”. Todas, entretanto, parecem ter um *tata rupa* (“lugar do foguinho”) nas suas imediações, pequena estrutura onde é possível ver alguns Mbya (afins) reunidos e fazendo rodar o *ka'ay* (chimarrão) em silêncio, conversando baixinho ou às gargalhadas em qualquer horário do dia, mas principalmente pela manhã. O *kyrĩgue kuery* (a criançada) também não parece ter horário para as suas brincadeiras: jogam bola, trepam nas árvores, se divertem indo até o mato coletar *japea* (lenha) e correm pra lá e pra cá sem parar. Quando *Nhamandu* (“o Deus Sol”) abaixa-se, no entanto, se aquietam, visto que a noite é um período de resguardo: frequentar o *opy'i* e se voltar para o *nhemongueta* (aconselhamento)

¹³ O *py* – ou *pygua* – ocupa, neste contexto, a função de posposição indicativa de lugar (em / dentro de) e meio (por / com) – ver em Dooley (1998). Confere, também, um tom menos “sério” a respeito das minhas passagens por esta aldeia, o que soa mais adequado a mim e aos meus principais interlocutores localizados na mesma. Valho-me, ao longo desta seção – e de todo o trabalho –, de reflexões oriundas de outras conjunturas e “campos” que pouco ou nada se relacionam com o Cantagalo. Intitulo-a assim, contudo, porque tomo esse último como fio condutor da narrativa, ou seja, foi a partir deste espaço – e das pessoas nele – que procurei reflexionar sobre a maior parte das experiências etnográficas vivenciadas entre os Mbya Guarani. Optei, do mesmo modo, em enxertar os referenciais teóricos e conceituais da pesquisa, bem como as questões que a norteiam, nos ordenamentos deste fluxo.

que vem de dentro dos *xeramoi kuery* e das *xejary kuery* (anciãos e anciãs, respectivamente), os “livros vivos” na comunidade.

Os animais, por sua vez, não passam despercebidos. Há alguns que são criados para consumo próprio, como o *uru* (galinha) – solta ou em pequenos galinheiros rústicos – e o *ype* (pato); assim como há os que são domesticados, como os *jagua* (cachorro), que sempre estão às voltas atrás de alguma migalha – e sempre oferecendo “proteção” –, e os que dificilmente se verá fora de uma aldeia guarani, como os nativos – nem tão domesticados assim: *urvu* (urubu), *xi’y* (quati), *anguja yapo* (ratão do banhado) e *karaja* (bugio). Desse último, não raro se ouve o ronco estridente vindo do fundo das brenhas, manifestação que entrega o quão próximas estão suas aldeias. Mesmo assim, não podem ser comidos, pois foram gente há pouco tempo atrás. Ele e outros silvestres acompanham as famílias mbya por tempo determinado, comumente até cumprirem as suas designações espirituais junto às mesmas. Voltam, seguido disso, por si próprios para a floresta, onde reencontrarão seus parentes.

Em certas ocasiões a “agrobiodiversidade” local (mbya) surpreende a quem está desavisado, seja transitando nos *oka* (pátios) ou nos *kokue* (roças). *Avaxi ete’i* (milho mbya / verdadeiro), *jety* (batata doce), *mandio* (mandioca), *pakova* (banana), *andai* (abóboras), *kapi’ia* (lágrima de Nossa Senhora), *komanda* (feijão) e *pety* (tabaco) são como os parentes do lugar: viventes fáceis de serem localizados em qualquer proximidade, pois os *Nhanderu* deixaram-nos nesta terra para ser assim, levando seus filhos a se recordarem deles e dos seus *amba* (moradas) cotidianamente. Determinadas espécies arbóreas (*yvyra*) – frutíferas, madeireiras, medicinais ou de uso ritual – também, assim como vários outros elementos “naturais”. Os *ka’aguy* (as florestas), falando-se nisso, não se pode esquecer, já que a vida mbya – e a de muitos Outros que a rodeia – dá-se significativamente nelas. Ocupa, além disso, parte considerável da área delimitada no Cantagalo, ainda que muitas das suas porções estejam um tanto precárias e careçam de coisas fundamentais.

Além dos *poã* (“remédios” de todos os tipos) e do *ei* (mel), a mata às vezes fornece alguma caça através dos *monde* (armadilhas) que são deixados estrategicamente em meio as trilhas dos *tatu*. Para que isso aconteça, além da relação necessária a ser estabelecida com o seu “dono”, ou “espírito” – espírito-dono (*-ja*) –, deve-se estar sintonizado com os tempos certos das caças – preferencialmente no *ara yma*, tempo de frio e recolhimento. A quantidade que se está caçando também deve ser monitorada, em razão de que se passar dos limites tem que soltar o bichinho. E, se no geral não os tratar com “respeito”, há consequências, visto que

tudo neste mundo tem “vida”, ou uma agência com a qual se deve saber dialogar e às vezes negociar a sua própria nos códigos de uma cosmopolítica – para que este tudo (e todo) possa “conviver bem” e em harmonia.

“Aqui é assim, a gente faz assim”, disseram-me certa feita em tons de instigação. É este mesmo saber-fazer político que, atravessando o cenário acima descrito – e se estendendo a tantos outros –, permite, ou não, que um *jurua* estranho vindo de longe possa acessá-lo, descrevê-lo e até mesmo modificá-lo, não sem, do mesmo modo, estranhá-lo um bocado em algumas circunstâncias. Foi mais ou menos dessa maneira que se deram as minhas primeiras aproximações – e permanências – na Terra Indígena do Cantagalo, ou os *Tekoa Jata’ity* e *Tekoa Ka’aguy Mirim*, em consonância às primeiras aproximações dos projetos ligados aos grupos DESMA e NESAN nos idos de 2014. Na parte nordeste da TI, onde está situado o município de Viamão, encontra-se a primeira comunidade referida. Na porção sudoeste, pertencente ao município de Porto Alegre, localiza-se a segunda – o “Cantagalo 2”. Aproximei-me dessa última em algumas ocasiões específicas junto ao *mburuvixa* (liderança política da mesma) Maurício Vera e outros (poucos) moradores que lá residem, mas seria na e com a primeira, sobretudo junto a certos sujeitos, que eu passaria bocados de tempo mais prolongados, incluindo alguns que transcorreram fora dos seus espaços.



Cantagalo *py* – Foto de Carmem Guardiola (2016)

O “Cantagalo 1”, ou ainda o “Canta”, como a costumamos chamar, é uma Terra Indígena (TI) que fora demarcada – pelo menos em tese – em 286 hectares nos anos 1990. É formada por um mosaico de vegetações dos biomas Mata Atlântica e Pampa e possui, além de algumas nascentes que correm em seu interior, uma variação grande de ambientes relativamente ricos em termos de biodiversidade. Atualmente, em meio a um fluxo intenso de idas e vindas, há em média de 140 viventes por lá, segundo Jaime – a liderança atual. Estas pessoas, em grande maioria, são provenientes da região que abarca a fronteira – inexistente para elas – noroeste do RS e a província de Misiones (AR).

O processo gradual de inserção neste território foi marcante para mim por tratar do primeiro contato efetivamente realizado com uma aldeia indígena grande, por assim dizer, e pela construção de uma relação relativamente sólida com algumas pessoas mbya, particularmente as que se encontravam na linha de frente política no período em que estive por lá. Isso não quer dizer, contudo, que as interações que tive com esses sujeitos tenham ficado subsumidas apenas por este quesito – papel político dos caciques para com os brancos em contextos de projetos – ou que eu não tenha interagido de modo significativo com outras pessoas – mais “isoladas” – presentes na comunidade. Longe disso. As ações articuladas junto dessa – e nessa – nos últimos dois anos e meio, sobretudo por terem voltado-se a questões locais caras e de grande relevância, não apenas envolveu grande parte dos seus habitantes em alguns ensejos – algo que afirmam ser coisa rara –, mas abriram-nos trilhas que, soterrando estranhamentos e aproximações “duras” que permeiam “trabalhos interculturais” na medida em que iam sendo percorridas, propiciaram que esta etnografia pudesse ir brotando pouco ao pouco em seus solos – e seu “objeto” colhido.

Vhera Guyra e Karai Tataendy diziam que se podíamos apreender no âmbito do *-py’a* (a partir de dentro / do coração) as suas boas palavras (*ayvu porã*) de “orientação” quando precisávamos ouvi-las, “é porque tem coisa pra fazer junto do Mbya *kuery*”¹⁴, isto é, primeiramente “aprender certo” para “trabalhar e não atrapalhar” e, em meio a isso, “fazer tuas pesquisa” com vistas a “ajudar”. Sinto que, talvez, tenhamos (quase) aprendido certo. É

¹⁴ O *kuery* pode ser entendido, a partir de Dooley (1988), como um sufixo de flexão em substantivos que “indica um grupo de pessoas ou animais”, isto é, pode indicar o plural de qualquer coisa: Mbya *kuery* – “os Mbya”. Indica, além disso, um grupo de pessoas relacionadas com um indivíduo referido: Jaime *kuery* – pessoas relacionadas (não necessariamente consanguíneas afins) a Jaime, ou, ainda, “os de Jaime”. Outro coletivizador de emprego bastante comum é o *-ty*, utilizado para coletivizar elementos do mundo natural em geral: *avaxity* – milharal.

desse modo que entendo as trilhas as quais fiz menção, e procurei me valer delas, aqui, enquanto percurso metodológico primordial. Ou, em outras palavras, dos trabalhos de extensão que levaram espontaneamente à pesquisa e, em algumas ocasiões, das pesquisas que levaram às extensões ou à educação em via de mão dupla. Esse fluxo, entremeado à vida mbya e tendo como impulso principal vinculações de “confiança” e “amizade” – como me disseram algumas vezes – pareceu-me transcorrer de modo não dissociado, afinal foram poucas as ocasiões em que, juntos, utilizamos destes conceitos conformadores do “tripé da Universidade brasileira” nos nossos diálogos. Os Mbya atribuem pouco – ou nenhum – valor para o *kuaxia* (papel / burocracia / modo de trabalhar do *jurua*), de modo que, antes das diretivas institucionais que pautavam os projetos em curso na comunidade, mais significativo era a “forma tranquila e sincera” em que a frequentávamos, isto é, as relações que os tornavam possíveis. E é para as relações, desse mesmo modo, que procuro atentar enquanto uns dos alicerces deste trabalho, já que são essas que, enfim, preenchem os sentidos de uma etnografia.

Jaime Vhera Guyra e Ariel Karai Tataendy são, atualmente, o cacique e o vice-cacique do “Cantagalo 1”, respectivamente. Foram as primeiras pessoas com quem tomei contato nessa aldeia, de modo que, no transcorrer de dois anos e meio, tornarem-se amigos e os principais interlocutores desta monografia. Além desses e de suas respectivas famílias no Cantagalo, também credito algumas alegrias e experiências significativas a Pedro Vhera’i, Daniel Kuaray e alguns dos seus familiares. Passada a temporada de projetos, ou o período que nos aproximou, retornei a comunidade algumas vezes a fim de “estar lá”, isto é, dar continuidade a etnografia que se desdobrou desse início.

Não considero que caiba explorar neste (breve) texto rendimentos ou deficiências que determinadas noções, como a de interculturalidade, evocam enquanto meio para pensar tais relações. Beiro-as aqui pensando em seus empregos experimentais nos encontros – e desencontros – com a comunidade do Cantagalo e considerando – de modo simplificado e localizado – a sugestão de Walsh (2009, pág. 81) em tomá-la como “conceito e prática, processo e projeto [...] contato e intercâmbio entre “culturas” (aspas minhas) em termos equitativos, em condições de igualdade”, tal qual a concebíamos¹⁵. Atento também, nessa

¹⁵ Outras noções que poderiam ser pensadas aqui, distanciando-me um pouco do veio dessa autora, referem-se a relações simetrizantes (BAPTISTA DA SILVA, 2013), dialógicas, intersubjetivas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000 *apud* SOARES, 2012) e intercientíficas (LITTLE, 2010 *apud* COSSIO, 2015), bem como alguns dos seus desdobramentos. Nos trabalhos com o Cantagalo, baseamos-nos também em algumas premissas teórico-

mesma perspectiva e a partir das experiências de extensão e pesquisa conjuntamente discutidas aqui, para a noção de decolonialidade¹⁶ formulada por essa mesma autora, em que me inspiro em parte por entendê-la como (mais um) percurso dinâmico e em construção que, ao ser atravessado, fornece certos posicionamentos e horizontes com relação à confluência de forças diversificadas na busca por algo concreto.

Cossio (2015), ao longo da sua pesquisa, propõe (literalmente) caminhos interessantes para experimentar, pensar e descolonizar relações interculturais e intercientíficas a partir das suas vivências etnoecológicas entre alguns coletivos Mbya. Além disso, partindo de uma conjuntura cosmo-ecológica povoada por plantas – o que se passa aqui, porém em menor grau –, o autor argumenta em seu texto que, historicamente, os Guaraní não apenas tornaram-se (inevitavelmente) sujeitos interculturais, mas souberam constituir filtros (des)colonizadores – ou guaranizadores – próprios com relação ao que perpassa este âmbito onde estão, hoje mais do que nunca, inseridos, levando-me a crer que tais noções, embora eu não pretenda pensá-las nesse panorama, tenham o seu espaço de reflexão em ciências – e ações – cuja metodologia está essencialmente pautada na relação entre “nós” e os “outros”.

Deixando a discussão elencada acima um pouco de lado – ou nem tanto –, sem querer negar a sua potência, optei por pensar o cenário de múltiplas relações que povoam este trajeto, como é de se notar, em termos cosmopolíticos. A noção de cosmopolítica foi formulada por Isabelle Stengers e desenvolvida substancialmente por outros teóricos, como Bruno Latour. De acordo com a primeira “el cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían

metodológicas da transdisciplinaridade e da intersetorialidade, noções que se aproximam das anteriores e que tampouco pretendo adentrar aqui. Basta dizer, nesse caso, que a primeira aponta, a partir das poucas integrações entre determinadas percepções disciplinares, para tentativas de situá-las no interior de um sistema – guaraní – sem fronteira estáveis, ou, ainda, para práticas que unem e não separam o múltiplo e o diverso na condução de projetos e em processos de construção de conhecimentos e entendimentos de realidades; e que a segunda, por sua vez, para estratégias de articulação entre setores institucionais, sociais e políticos diversos e especializados – ou seja, na junção de forças que extrapolam o âmbito institucional da Universidade. É pertinente fazer menção a essas conceituações porque, além de tudo, encontram-se marcadamente traçadas – com múltiplas variações – em alguns dos horizontes propostos nas discussões alavancadas pelo “paradigma” contra-moderno (MAMANI, 2010) do *bien vivir* / bem viver, um dos referenciais deste trabalho.

¹⁶ Catherine Walsh propõe o conceito de decolonialidade em detrimento a deScolonialidade, pois, segundo a teórica, não se trata de suprimir a condição – profundamente arraigada – colonial ou pensá-la enquanto um estado nulo, mas propor espaços de exterioridade e construções alternativas (WALSH, 2012, pág. 25) frente aos atropelamentos da modernidade (colonialidade) e do desenvolvimento. Considerando isso, penso que, no caso que tenho em questão aqui, não conferir nenhuma forma de “vantagem epistemológica” sobre os modos (cosmo)políticos guaraní de pensar-fazer-relacionar-buscar seu viver bem, levando-os a sério e endossando-os em projetos / articulações / trabalhos conjuntos, seja um ponto fundamental a ser considerado e pensado. Sobre essa discussão, ver também as proposições de Quijano (2000).

llegar a ser capaces [...]” (STENGERS, 2014, pág. 22), ou seja, entende-se o cosmos, nessa proposição, como a expressão de uma política – não moderna / ocidental. Recorro a ela, como propõe Pradella (2009),

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 (pág. 91).

Em ontologias ameríndias, esta política do cosmos composta por múltiplas naturezas – ao invés de múltiplas culturas – pode ser mais bem apreendida, de modo geral, sob a luz do escopo antropológico do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e do animismo (DESCOLA, 1996). De la Cadena (2014, pág. 7) afirma que “as cosmologias políticas indígenas convidam a prática de pensamento fora das divisões entre natureza/cultura, sujeito/objeto, materialidade/espiritualidade, humano/animal, corpo/mente e todos os cognatos”, fazendo-se possível, assim, “desafiar” o campo da política moderna – que tem na distinção ontológica entre “Humanidade” e “Natureza” o seu principal fundamento – “a ignorar aqueles humanos e outros que não humanos que ela decide negar a existência”. Nesse sentido, a autora chama a atenção, note-se, que não há rupturas definitivas entre as práticas políticas de “mundos modernos e não modernos”, devendo-se pensá-las, em termos relacionais, enquanto “conectados parcialmente” (pág. 2).

Na perspectiva do Bem Viver – e da decolonialidade –, que abordarei mais à frente, ao pensar esta Outra política, também me parece interessante relevar a afirmação de Gudynas (2011, pág. 12): “a partir da herança ocidental ‘compreendemos’ ou ‘sentimos’ que o projeto da Modernidade se esgotou e atingimos um ponto crítico que nos permite ‘ver’ essas outras ontologias, não necessariamente entendê-las em toda sua complexidade, mas ao menos observar suas manifestações, reconhecê-las como alternativas válidas e respeitáveis, inspirar-se nelas, reapropriar-se delas para transformar nossa própria cosmovisão”.

Uma das principais vantagens que esta abordagem teórica fornece é indagar sobre a multiplicidade de formas indígenas da prática política, considerando que, com efeito, “a política mbya é muito diferente da política *jurua*” – ainda que “conectadas parcialmente” (DE LA CADENA, 2014) –, como afirmou Arnildo Vera Reta, liderança política no *Tekoa Pindo Mirim* (aldeia de Itapuã – RS), em um dos breves diálogos que tecemos acerca da

“organização do Guarani” enquanto estive de passagem por lá. Enquanto a última é fortemente sublinhada por “interesses de força individual e egoísmo”, a política guarani, numa via contrária, se dá sempre na ordem do “coletivo”, mesmo que esse também seja marcado por “conflitos”, condição essa que, neste caso, “ainda assim é diferente do *jurua reko* (modo não indígena)”. Felipe Karai, referindo-se aos conflitos comuns entre lideranças mbya ao longo da estruturação do projeto *Nhemboaty* – que abordarei mais à frente –, afirmou mais de uma vez que “a política guarani também se faz por desencontros”. Clastres (2004 [1980]) já apontava essa condição como central na dinamização da organização social e na dispersão – necessária – de coletivos locais ao referir-se à guerra entre os “povos primitivos”, algo que presenciei – em graus menores – em diversas ocasiões entre os Guarani.

Essa concepção (cosmopolítica) de “coletividade”, tão ressaltada pelos Guarani em minhas experiências, expressa-se como uma matriz que envolve desde divindades ao “ambiente”. “As coisas começam sempre pelo espiritual”, isto é, “pega *petygua* (cachimbo guarani), fuma e concentra, é assim que começa”¹⁷, conforme explicou-me Arnildo. Depois, “não se pode destruir uma coisa que também vai te destruir, por isso fazer política também envolve o ambiente, cuidar dele e ter respeito” – em contraposição à concepção capitalista colonial / moderna, cujo fazer político, necessariamente, (des)envolve o ambiente enquanto uma fonte inesgotável de recursos primários sujeitos unicamente à exploração “humana”. E, o mais importante para entendê-la, é que “internamente isso de cacique é diferente”, porque, na realidade, “tudo o que a gente faz é escutar os nossos mais velhos e suas leis invisíveis”. Remetendo-se a importância da avó – a *kunhã karai* Laurinda Kerexu – na vida dos Mbya, Vera concluiu essa fala afirmando que “nossa política tá dentro da velinha”¹⁸, já que é essa política e o seu “conhecimento” que coloca a comunidade “no bom caminho que tem que seguir (*tape porã*) e nos diz o que tem que ser feito sobre o resto”.

Chamo a atenção, aqui, para esse último ponto.

¹⁷ O *tataxina* (fumaça sagrada) que se produz no cachimbo com o *pety* (tabaco), entre outras finalidades – como a “limpeza” de corpos e alimentos –, agencia formas de escuta, fala e orientação – não restritas aos xamãs – relacionadas às divindades, por isso que, em qualquer situação importante, é necessário *japyxaka* – “concentrar no espiritual”.

¹⁸ Arnildo estava, nessa ocasião, tentando se alinhar radicalmente à “fala da vó”, não apenas por ser *yvyrai’ja* (“aprendiz de *karai*”) – “caminho difícil, com muitos obstáculos e tentações” (*teko ra’ã*) – da *xejary*, mas pelas complexidades que estar – e não ser – cacique e as relações com o branco lhe impõe, isto é, a atuação política guarani, em grande medida, parece estar fundamentalmente condicionada às orientações da “velinha”.

Os “velhos” e as “velhas”, ou os *karai* e *kunhã karai*¹⁹, parecem agenciar, a considerar outras dinâmicas (empíricas) e narrativas que presenciei confluentes à de Arnildo, os pontos de articulação (cosmo)política fundamentais nas comunidades mbya, não apenas os que dizem respeito aos *nhe'ẽ kuery* (“bons espíritos”), à *Nhanderu*²⁰ ou às intervenções no espaço – “materiais e recursos”, plantinhas, bichinhos, mato e roças – mas também, e de modo relacional aos primeiros, às que envolvem os brancos e suas articulações – imprescindíveis “no tempo de hoje”. Ariel e Jaime expressaram-me algumas vezes que suas ações e falas, sobretudo aquelas que “não se abre pra qualquer um”, estavam sempre imbricadas à “própria fala dos *karai*”, e que eram essas últimas que, ao fim e ao cabo, “faz projeto aparecer – e acontecer – na comunidade”, ou, mais precisamente, “orientam” os mais jovens sobre como relacionar-se com os seus Outros nestes contextos – principalmente por estarem, cada vez com mais força, assumindo o cacicado em suas comunidades.

Macedo (2011), ao delinear alguns aspectos importantes da cosmopolítica guarani, afirma que os caciques e os *xondaro* (“auxiliares” ou “guerreiros”), hoje, são verdadeiros interlocutores a serviço dos seus *tamõi* (“avô” ou xamã / *karai*) em tramas de adensamento de relações institucionalizadas com os *jurua*, em que o segundo, como antigamente, já não atua de forma direta, mas ocupa, ainda, um papel articulador central. O deslocamento “da chefia política do vetor-*tamõi* para o vetor-*xondáro*”, contudo, não “estanca a conectividade inerente a ambos os domínios” (*Ibid.* pág. 17).

Atualmente, a oposição complementar *tamõi-xondáro* se atualiza nas relações (sobretudo as institucionalizadas) com os brancos, que devem ser evitadas ou minimizadas pelos *tamõi* e protagonizadas ou mediadas pelos caciques e lideranças que os assessoram, *xondáro* e de preferência oradores – tanto *nhande py* (“na nossa língua”, guarani, em articulações inter e intra-aldeias) como *jurua py* (na língua *jurua*, em demandas e interações com os brancos). É certo que os discursos dessas lideranças não correspondem ao

¹⁹ *Karai* é uma expressão que, em geral, denota respeito, mas é usada principalmente como uma das formas de se referir aos xamãs (ou *paje*) mbya. Usa-se *kunhã* (mulher) *karai* para as mulheres xamãs. Não pretendo adentrar no tema – extremamente amplo e complexo – do xamanismo neste trabalho. Entendo-o, segundo a proposição de Eduardo Viveiros de Castro, como uma “arte diplomática”, isto é, o xamã é um diplomata de uma cosmopolítica. Sobre xamanismo mbya, ver os trabalhos de Pissolato (2007), Pradella (2009) e Pierri (2013).

²⁰ Os Mbya unificam o seu domínio divino, em geral, através do uso de *Nhanderu*, que pode ser traduzido, grosso modo, por “nosso pai”: *Nhande* – nosso (inclusivo); *ru* – pai. Há o reconhecimento, contudo, de uma variedade de divindades (*Nhanderu kuery*) associadas a direções distintas no cosmos, que abordarei no último capítulo.

gênero narrativo dos *karai* (*ayvu rapyta*) e demandam diferentes agenciamentos (*Ibid.*, pág.18).

Esta conexão / complemento se dá por relações de eixos (que remetem às alteridades), onde o cacique e o *tamõi* estão associados a posições (não fixas) de horizontalidade (elementos terrenos) e verticalidade (xamanismo), respectivamente. A autora propõe, entretanto, discutir essas relações através do conceito, ligado ao pensamento de Deleuze e Guatarri, de transversalidade (*Ibid.*, pág. 21), que corrobora no seu empreendimento de pensar as cosmopolíticas guarani, a despeito da proximidade da ideia de eixos, por meio dos vetores *vai* e *porã*.²¹

Vai remete aos agenciamentos confinados e confinantes nesta terra, *yvy vai*. Como ouvi do *tamõi Jejoko*, *mboxy oin ko arai guyrupigua* (“o que causa raiva ou dor existe aqui debaixo das nuvens”). Já o vetor *porã* remete ao que transita entre mundos, tendo acesso aos patamares celestes de *Nhanderu tetã*. Mas a condição humana/guarani implica a inexorável conexão entre esses vetores, tanto por parte dos *tamõi* como dos *xondáro* [...] (*Ibid.*, pág. 22).

Em outras palavras, os *karai* enquanto vetor *porã*, ou conectados ao plano celeste e às relações afectivas – afetar e ser afetado em termos corporais – com as alteridades divinas, “agem” – em um jogo transversal de complementaridade – sobre os caciques, que estão conectados, enquanto vetor *vai*, às relações – sobretudo de predação²² – com as alteridades imbricadas ao mundo terreno, principalmente as que dizem respeito ao *jurua* e as “coisas” materiais que esse pode, ou não, lhes proporcionar ou facilitar. Pradella (2009), nesse sentido e sintetizando onde quero chegar com relação ao Cantagalo, menciona o “projeto de tradução das belas palavras” em que se engajava Vhera Poty, jovem cacique e seu principal interlocutor, com vistas a “familiarizar [predar] os brancos”:

Fazer com que os *jurua* compreendam as palavras vindas das divindades é torná-los receptáculos dessa substância que não é só palavra, mas também espírito, cuja origem não se encontra neste plano, mas sim no plano das divindades, onde sua inspiração tem origem (*Ibid.*, pág. 126).

²¹ Explorarei melhor esses dois “vetores” – *vai* e *porã* – no próximo capítulo.

²² Entendo a predação, de maneira muito simplificada, como as capacidades de incorporação das potencialidades vitais de um Outro, seja ele não humano ou branco. Sobre as formas (políticas) mbya de predar os não indígenas, sugiro o trabalho de Prates (2013).

Se antigamente, “no tempo do *xeramoi kuery*”, o *jurua kuery* era visado e temido tal qual *mboi guaxu*, uma “cobra gigante” que “tinha que cuidar pra não crescer demais” porque “comia a cultura do Guarani”, “queria era acabar com a gente mesmo”, “fazer outra forma de morte” – ou negar violentamente a diferença / manter o curso histórico do etnocídio (CLASTRES, 2004 [1980]) –, no “tempo de hoje”, por outro lado, “tá diferente”, pois “têm *jurua* que tá apoiando a verdadeira cultura”, então “a comunidade se abre mais”²³, “ensina”²⁴ – sobremaneira através da figura, ou da “palavra”, de seus velhos. É o caso, segundo Jaime, de espaços como “a Universidade”, que “tá chegando em momento certo e tá aprendendo a trabalhar melhor com *Mbya kuery*” – com algumas ressalvas.

Desse modo, não era por acaso que, em meio aos “trabalhos” em curso, éramos expostos a temas tão caros – como a “espiritualidade” – aos Mbya, afinal a cosmopolítica guarani, hoje, considera – a depender – de suma importância que os brancos “de bom coração” que se aproximam e queiram ajudar sejam, com força, “contaminados” pelo *Nhanderu*. Como seria possível, se não, que estivéssemos envolvidos com *nhe’ẽ vy’aa* – “o que traz a alegria pros espíritos” –, ou, em outras palavras, com aquilo que permite que haja “bem viver na comunidade”? Este é o “objeto” maior desta monografia, mas antes de aproximarmos dele, vejamos, de forma sucinta, algumas daquelas trilhas, indagações e discussões que, entre outras coisas, propiciaram a sua emergência.

Nossa chegada, essa que permitiu minha inserção gradual na comunidade, deu-se a partir do primeiro projeto (de extensão) em que participei – uma construção resultante, principalmente, das experiências anteriores dos grupos DESMA e NESAN com algumas coletividades guarani na região metropolitana de Porto Alegre. Tendo como eixo central a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN)²⁵, esse projeto era composto pelo escopo do

²³ Esta “abertura ao Outro” (LÉVI-STRAUSS, 1993 *apud* SZTUTMAN, 2009), apesar de envolver múltiplas potências a serem apreendidas, sobretudo no “tempo de hoje”, precisa ser regulada constante e estrategicamente nos conformes de uma “boa distância” (*Ibid.*), pois mesmo que os brancos não sejam mais como uma “cobra gigante” faminta, nunca deixarão de oferecer riscos – como a perda da perspectiva mbya – quando próximos demais.

²⁴ Jaime, em algumas ocasiões referentes a reuniões, festas ou viagens entre os seus afins (mbya), dizia-me – ou convocava-me – que seria pertinente que eu estivesse junto para “entender” determinados assuntos que, segundo ele, não bastava apenas escutar.

²⁵ A SAN, de maneira sintetizada, é um conceito interdisciplinar que apresenta interfaces com áreas como a saúde, o ambiente e outras concernentes a aspectos da alimentação humana. Vem tornado-se central no cenário político nacional e internacional como um todo e ganhando notoriedade no Brasil pelo direcionamento de

Observatório Socioambiental em Segurança Alimentar e Nutricional do Rio Grande do Sul (OBSSAN-RS) articulado a três políticas públicas que, juntas, aproximavam-se substancialmente da temática SAN e povos indígenas e que, portanto, abriam em princípio algumas possibilidades de contribuição prática nesta seara difícil. Visávamos promover, de modo geral, estratégias e ações para a implantação do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PLANSAN)²⁶, articulado à Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI)²⁷ e à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais no Estado do Rio Grande do Sul (PNPCT)²⁸.

Tínhamos como objetivo específico, num primeiro momento, avaliar junto aos Guarani, que já havíamos trabalhado em projetos anteriores, a (in)segurança alimentar em que se encontravam – condição que, diga-se de passagem, persiste até agora em termos de “fome” – a partir de aspectos de acesso aos alimentos, agricultura e “sustentabilidade” de espécies da flora e fauna silvestres em seus territórios. Após, com os dados oriundos desses indicadores – e outros possíveis – definidos, mobilizaríamos com as comunidades participantes uma série de ações condizentes com a emergência das demandas e com os apontamentos das formas de buscar a garantia da sua própria SAN. Contávamos, no início, que houvesse a atuação de mais de uma aldeia mbya nesta nova experiência conjunta, de modo que os participantes envolvidos, através das próprias dinâmicas internas de organização e gestão, assumissem o protagonismo político da mesma ao longo do desenrolar do projeto. Depois de iniciado esse último, contudo, acabamos centrando-o apenas no Cantagalo, em razão, principalmente, dos rumos inesperados que tomou a partir do nosso envolvimento – e de como fomos envolvidos – com a comunidade.

Começamos por executar, a partir desse delineamento inicial, algumas das diretrizes que envolvem a elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA)²⁹ em/de

políticas públicas para povos e comunidades tradicionais de acordo com suas tradições socioculturais e alimentares.

²⁶ Cf. Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional: 2012/2015. Brasília, DF, 2011.

²⁷ Cf. Bavaresco Et al (2014).

²⁸ Cf. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm

²⁹ Sobre a construção de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) ou Planos de Vida em Terras Indígenas, ver IEB (2009) e FUNAI (2013). O material que levantamos com o Cantagalo, ainda que um tanto incipiente, auxiliária, dois anos mais tarde, na elaboração oficial do PGTA TI Cantagalo – Ha'eveve haguã: Tenonde vekaty (CTI, 2017) –, cujo trabalho de campo, acompanhado e assistido pelo grupo DESMA, também compôs parte dos resultados da minha pesquisa. Este Plano, que ainda não se encontra disponível online, fora realizado (ago./2016 – fev./2017) por uma equipe interdisciplinar vinculada ao Centro de Trabalho Indigenista

Terras Indígenas (TI). Em cinco encontros, ocorridos ao longo de dois meses, auxiliamos alguns Mbya – jovens em sua maioria – a construir mapas temáticos do território, ou, dois etnomapas³⁰, elaborados através de desenhos feitos em papel vegetal sobreposto à imagem de satélite da TI. A metodologia empregada, para tal, iniciou-se pela discussão – e pela incorporação – da temporalidade e das concepções de espaço e ambiente mbya, de modo que pudessem ressoar ao longo do trabalho como um todo. Organizamos, partindo-se disso, oficinas básicas sobre georreferenciamento, noções de cartografia, uso de GPS e caminhadas guiadas em áreas indicadas. Esses instrumentos, além de facilitarem o reconhecimento do território delimitado, favorecerem o início de um “diálogo intercultural” com a comunidade e tensionaram discussões internas no âmbito da mesma, sobretudo no que diz respeito ao *mombaraete* (fortalecimento) “da cultura” em termos de autodeterminação, como nos apontaram mais tarde.

O primeiro etnomapa elaborado, intitulado como *Orema kova'e roguero vy'a* (aquilo que deixa o Mbya alegre), registrou espécies da fauna e da flora local, incluindo nativas e exóticas. Os Mbya optaram, ao longo das discussões, por dar ênfase nas mais significativas e nas atravancadoras na manutenção do seu modo de vida. Também foram elencadas, nesse sentido, as roças cultivadas, os “recursos” hídricos e as áreas de extração de barro – ver Anexo 1.

O segundo etnomapa elaborado, intitulado como *Jurua kuery ndoroipotaveima oremo angueko* (nós não queremos mais que os brancos nos incomodem), representou as problemáticas socioambientais relacionadas às diversas formas de invasão por parte dos não indígenas que moram nas proximidades da área reservada. Esses, em sua maioria, ainda aguardavam o pagamento pela FUNAI das benfeitorias realizadas nas terras que foram homologadas em 2007 – ver Anexo 2.

Os resultados dos dois etnomapeamentos, fomentados nas reuniões que se seguiram com as lideranças e com alguns jovens na aldeia, levaram-nos a diagnosticar diversos gargalos. Dentre esses, destacavam-se a presença de grandes porções de *pinhondy* (pinus),

(CTI) em parceria com a Comissão Guarani Yvyrupa, e consiste em uma experiência pioneira no Estado do RS no que concerne aos Mbya Guarani. Além do Cantagalo, o Conselho de Articulação do Povo Guarani do Rio Grande do Sul (CAPGRS) deliberou que a TI *Tekoa Porã* – Salto do Jacuí (RS) fosse a outra beneficiária do projeto.

³⁰ “O etnomapeamento é uma ferramenta de diagnóstico que consiste nas formas de representação espacial do território de acordo com a classificação indígena do espaço e de seus elementos característicos” (FUNAI, 2013).

kalipioty (eucalipto) e outras *yvyra jurua anhity vae kue* (árvores exóticas) consideradas nocivas do ponto de vista socioambiental e cosmológico; o corte e a retirada constante de certas espécies arbóreas nas matas locais por sujeitos externos; a não circulação de espécies vegetais e animais imprescindíveis no mundo mbya; as roças não indígenas – compostas engraçadamente por plantas indígenas – que ignoravam os limites da TI e o gado dos vizinhos que, ao passar as cercas, destruía significativamente alguns *kokue* (roças), como o *avacity* (milharal mbya) – “o mais importante”. A pior das problemáticas, entretanto, também vinha de fora e possuía forte incidência na região, mas, segundo os Mbya, não era – desta vez – o *jurua*, já que “alastra por todo canto mais que vocês [brancos]”, e sim os capins braquiária (*Brachiaria sp.*) e elefante (*Pennisetum sp.*). Nem roçada, fogo e herbicida davam conta de controlá-los em longo prazo, pois são altamente resistentes e se proliferam com facilidade, situação que estava causando, à época, muitas dificuldades com relação aos preparos dos *kokue* em certos pontos na área delimitada – às vezes nem eram realizados por essa causa.

Fatores como esse afetam, por extensão, outros aspectos fundamentais no sistema de vida mbya, uma vez que a agricultura entre os Guarani, em todos os seus processos – do *ha ã* (semente) à colheita –, é um dos pontos transversais na manutenção desse sistema como um todo, principalmente no que concerne os planos simbólicos e a “espiritualidade”. Tempass (2010, pág. 118), nesse sentido, afirma que a roça para os Mbya “é um espaço extremamente importante, digno de todas as atenções [...] onde a força e o poder sobrenatural se fazem presentes – grosso modo, as divindades estão plantadas lá”.

Ao discutirmos os meios – ao modo mbya – para mitigar esse cenário, um dos nossos objetivos, demo-nos conta que suas complexidades extrapolavam significativamente o âmbito da SAN³¹. A falta do *avaxi ete* (milho mbya) e do *ka'aguy ete* (mata nativa / verdadeira), duas situações comuns nas aldeias mbya em geral e que se mostraram com bastante expressividade ao longo desse trabalho inicial com o Cantagalo, produz desequilíbrios cosmológicos

³¹ Soares (2012, pág. 159 – 167), em sua larga experiência institucional entre os Guarani, afirma 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 Mbya, 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 *Mbya reko*.

(SOARES, 2012) que, de fato, não podiam – e não podem – ser mensurados adequadamente através de referenciais como esse e outros imbricados às epistemológicas do Estado.

Desse modo, sem desconsiderar as diretrizes da SAN, passamos a pensar em ações sob a perspectiva da noção de territorialidade³², que se mostrou, naquele momento, mais estendida em relação à conjuntura em questão e às demandas mbya em jogo. Baptista da Silva (2013, pág. 53) define-a “enquanto a interpenetração e inter-relação entre território, concepções cosmo-ontológicas, corporalidade, ideologias sobre natureza, noção de pessoa e as redes de parentesco lançadas sobre esta base territorial”, sendo que, para uma territorialidade mbya guarani, o autor diz ser fundamental considerar “as relações entretecidas entre humanos, não humanos, divindades, vivos e mortos”, elementos esses que, com efeito, não podiam ser desconsiderados em nossas articulações.

Em vista disso, nos dois anos seguintes, promovemos junto à comunidade uma série de ações de extensão imbricadas em muito diálogo. Um dos aspectos mais interessantes dessas ações, a meu ver, consistiu na integração de pessoas não vinculadas ao “nosso” grupo de extensão e advindas de diferentes matrizes disciplinares³³, de modo que puderam experimentar a alteridade e potencializar o teor de cada um dos trabalhos. Para tal, firmamos parcerias com outros grupos ligados a UFRGS, quais sejam Uma Visão Agronômica com Ideal Agroecológico (UVAIA), projeto de extensão vinculado à Agronomia; Grupo Viveiros Comunitário (GVC), projeto de extensão vinculado à Ciências Biológicas; e Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT), grupo de pesquisa e extensão vinculado ao departamento de Antropologia. Em algumas ocasiões, também contamos com o apoio de instituições não ligadas a Universidade, como a Fundação Zoobotânica do Rio Grande do Sul (FZB), a Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo (SDR-RS), empresas privadas e ONGs – como AEPIM e CTI. Essa rede, variável em grau e em escala a depender da ocasião, sempre fora bem recebida e endossada fortemente pela comunidade.

Realizamos, assim, oficinas de criação audiovisual, em que jovens mbya interessados se aproximaram de técnicas de registro digital e produção fílmica para capturar as atividades

³² Sobre a noção de territorialidade – e território – ver também a revisão feita por Printes (2015).

³³ Envolveram-se, ao longo de todas as ações de extensão, pessoas oriundas de áreas como Agronomia, Artes Visuais, Ciências Biológicas, Ciências Sociais, Desenvolvimento Rural, Educação, Engenharia Civil, Geografia, Geologia e História.

em curso e elaborar os seus próprios vídeos – deixamos alguns equipamentos na comunidade; articulamos grandes mutirões de plantio de mudas³⁴ e de manejo dos *pakoaty* (bananais) da área; organizamos atividades pedagógicas³⁵ práticas com os *kyrĩgue* (crianças) sobre as roças tradicionais, buscando tencionar, assim, a “educação diferenciada” junto à escola da aldeia; proporcionamos diversas mudas e sementes (mbya, crioulas e de frutas) para a comunidade em ocasiões diferentes; e fizemos uma série de “experimentos ecológicos” voltados à eliminação dos capinzais com vistas à implantação dos *kokue*. Esses experimentos, executados com algumas variações, consistiram basicamente em roçadas seguidas de sementeiras a lanço de “espécies adubadeiras”, quais sejam aveia-preta (*Avena strigosa*) e ervilhaca (*Vicia spp.*)³⁶.



Imagem 2: Mutirão de plantio de mudas – Autoria desconhecida (2015)

³⁴ Ajudamos a articular, ao todo, três mutirões de plantio de mudas nativas, frutíferas e madeireiras, sendo cada um deles discutido, planejado e executado mediante uma proposta diferente. Todos envolveram mais de 150 mudas e procuraram levar em consideração as espécies de interesse cultural na comunidade. As mudas e o composto dos mutirões foram procedentes dos viveiros dos grupos UVAIA, GVC, da FZB e de um processo de compensação ambiental mediado pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente (SMMA) e pela Emater/RS - Ascar do município de Viamão (RS). Também proporcionamos, em todas essas ocasiões, a alimentação, as ferramentas necessárias e outros recursos específicos.

³⁵ Ajudamos a organizar, em momentos diferentes, duas atividades integradas ao plano de ensino da escola com esse viés. Houve o diferencial, em comparação às demais ações, de terem sido pensadas e coordenadas por uma integrante mbya, estudante de Enfermagem da UFRGS, dos grupos DESMA e NESAN.

³⁶ A ideia era que ambas as espécies, através das suas dinâmicas ecológicas, suprimissem ou reduzissem o potencial de rebrote – o cerne do problema – do capim e fortalecessem o solo, enquanto biomassas, para que em seguida fossem realizados os *kokue* no *ara pyau* (primavera-verão). Essa ação foi encabeçada pelos parceiros do UVAIA, que também entraram com a maior parte dos recursos necessários para que a mesma fosse possível. Utilizamos, no total, quase 100 kg de sementes, sendo reservada uma parte desses para que a comunidade reproduzisse o experimento, à sua maneira, em outras partes da TI – conforme solicitaram.

O tema que eu tinha por interesse trabalhar, já há algum tempo e de modo bastante genérico, referia-se ao “bem viver” entre os Mbya e os meios próprios – ou políticos – de buscá-lo e mantê-lo em suas comunidades, mas não sabia como e nem de onde encará-lo para iniciar efetivamente tal empreendimento. As experimentações que eu realizava, nesse sentido, pareciam-me sempre pouco aproveitáveis em nível teórico, sobretudo em razão da discussão mais ampla – e seus respectivos referenciais – relacionada a esse tema – ao contrário de outros povos ameríndios – demonstrar pouca ou nenhuma ressonância nas narrativas dos meus interlocutores. Decidi, então, deixar os “campos” seguirem com a “tranquilidade” evocada pelos Mbya enquanto um princípio metodológico chave, mas sem perdê-lo de vista.

Transcorrida essa caminhada parcial de ações diretas junto ao Cantagalo e outras comunidades guarani, bem como o aprofundamento de algumas leituras e (muitas) reflexões, dei-me conta que eu já tinha em mãos, desde sempre, as condições propícias e necessárias para fazê-lo, sobremaneira junto à primeira, afinal de contas (quase) todo o nosso trabalho conjunto, ainda em curso à época, estava imbricado ao que seus habitantes concebiam como uma cosmopolítica, dentre tantas outras possíveis e concomitantes, para se “viver bem”. Aproveitando-me deste contexto e desta prerrogativa – somados a interlocuções bastante significativas de outros “campos” com os Mbya – que havia na comunidade, assim, passei a explorar mais diretamente tal noção com os meus principais interlocutores que lá estavam.

Mas, antes de chegarmos lá, ou nos fixarmos no Cantagalo em relação a esse tema e em como se desdobrou o cenário acima alinhavado, vejamos de que forma se pode compreender, num primeiro momento, o “Bem Viver Guarani”.

Capítulo 2 – Bem Viver e *teko porã*

Meus maiores referenciais quanto ao uso da expressão bem viver, ainda nesse período, estavam direcionados ao operador paradigmático responsável por sua configuração contemporânea e ampla proliferação. Ou, mais precisamente, do quem tem sido classificado, de modo geral, enquanto um paradigma (ideológico) contra-hegemônico em (re)emergência no Sul global (SANTOS, 2007) – com maior expressão no contexto latino-americano –, cujas principais bases filosóficas e práticas (ou políticas) – não modernas³⁷ – possuem larga existência e, mais recentemente, confluência nos conceitos, ou traduções, de Vivir Bien / Buen Vivir / Viver Bem / Bem Viver / etcetera³⁸. Pode-se dizer que, grosso modo, esse paradigma delinea um amplo horizonte de ruptura radical em relação ao “viver melhor” propugnado pela constituição / paradigma moderno e às “crises de vida” / “crises civilizatórias” daí decorrentes (MAMANI, 2010; BOFF, 2012). Ou, de modo mais certo, às questões concernentes ao desenvolvimento³⁹ (QUINTERO, 2014, 2015) e, talvez o mais importante, aos seus correlatos⁴⁰.

³⁷ Há neste constructo, não se pode deixar de mencionar, elementos próprios de saberes provenientes da crítica à modernidade originada na tradição ocidental, que entre outros remetem a seguimentos marginalizados, subordinados e minimizados (GUDYNAS, 2011).

³⁸ Na Bolívia e no Equador – e regiões adjacentes – adotaram-se com mais força as expressões “*vivir bien*” e “*buen vivir*”, respectivamente, de modo que no Brasil, por seu turno, convencionou-se utilizar correntemente as expressões “viver bem” ou “bem viver” – ainda que em experiências bem distintas. Um das expressões concretas de maior significância nas formulações do Bem Viver, não sem muitos debates e críticas durante e após sua consolidação, refere-se às Novas Constituições Políticas promulgadas no Equador (2008) e na Bolívia (2009), que, calcadas em algumas das diretrizes – não modernas e decoloniais – emergentes da discussão em questão, deram a esses países a condição de “Estados Plurinacionais”. Para uma breve revisão histórica e analítica desses (novos) processos constitucionais, ver Mamani (2010) e Gudynas (2011). Optei, neste trabalho, por fazer uso de “Bem Viver” (maiúsculo) ao me referir à discussão genérica e “bem viver” (minúsculo) em relação a contextos locais, ligados ao primeiro ou não – isto é, em relação a emergência de noções indígenas de bem viver que pouco ou nada atentam à construção e os referenciais de tal paradigma.

³⁹ “‘Desenvolvimento’ consiste de um conjunto de práticas, às vezes aparecendo em conflito uma com outra, que requer – para a reprodução da sociedade – a transformação geral e a destruição do ambiente natural e das relações sociais. Seu objetivo é aumentar a produção de mercadorias (bens e serviços) direcionadas, pelo mecanismo da troca, para demanda efetiva” – Radomsky (2011, pág. 154) elenca essa passagem de Rist (2008, pág. 13) como “ponto de partida” para entendê-lo. O antropólogo Gustavo Lins Ribeiro (2008), por seu turno, sugere pensá-lo enquanto ideologia e utopia; discurso atravessado por categorias culturais ocidentais e vinculado à expansão econômica capitalista, de modo que, em seu artigo, analisa-o como campo de poder permeado por redes e instituições de todas as ordens. Quintero (2015, pág. 120), nesse sentido, diz que “el vocablo desarrollo es uno de los meta-relatos constitutivos de la subjetividad moderna occidental y por lo tanto compone una parte central de su sistema cultural”. Sugiro, para uma análise antropológica crítica e exaustiva deste tema, sobremaneira a partir da perspectiva latino-americana, o trabalho desse último. Embora o desenvolvimento seja um dos pontos – ou um dos alvos – centrais nos debates acerca do Bem Viver, não pretendo pensá-lo – tanto em termos de impactos quanto de alternativas – com relação aos Guarani nesta monografia, mesmo reconhecendo a

A maior questão é que, a despeito do elencado acima, não parece haver um modelo ou consenso teórico-metodológico definido acerca da (ampla) abordagem do Bem Viver que possa elucidar de modo preciso seus significados e sentidos que vem tomando nos últimos anos. De que forma usá-lo, assim, em um contexto demasiadamente localizado? Das múltiplas dimensões que esse congrega, procurei considerar no início de minha pesquisa o pensamento de alguns teóricos latino-americanos – como Gudynas (2011) –, que, ao tomar como referência maior as amplas noções autóctones que lhe fundamentam – *suma qamaña* (do idioma aymara) e *sumak kawsay* (do idioma quechua)⁴¹ –, sugerem encará-lo, sobremaneira, como uma “plataforma compartilhada”⁴² a partir de tradições de pensamento distintas. Isto é, a maior parte dos povos indígenas – ou não modernos –, em suas “ontologias” e

relevância enorme deste tema em algumas conjunturas recentes no RS. Para tal, ver os trabalhos de Soares (2012, 2015)

⁴⁰ O pós-desenvolvimento – umas das correntes epistemológicas que têm elencado o Bem Viver como alternativa possível – advoga, em suas críticas radicais ao desenvolvimento, que não se trata de reformá-lo ou atualizá-lo em nível semântico, discursivo ou prático, mas desfragmentá-lo e destruí-lo através de proposições alternativas, simbólicas e produtivas que estejam para além deste meta-relato moderno (QUINTERO, 2015, pág. 72). Assim, nomenclaturas de uso corrente na linguagem política que ainda carregariam fortemente sua ideia-força, como etnodesenvolvimento, (desenvolvimento) sustentável, endógeno, local e outras concernentes a ideia de “desenvolvimento alternativo”, deveriam ser suprimidas a partir de uma “alternativa – real – ao desenvolvimento”, espaço esse que, com efeito, projeta-se – e é projeto – no horizonte do Bem Viver. Em contextos locais, esta ideia far-se-ia interessante, por exemplo – e a título de reflexão –, no enxerto radical de cosmopolíticas indígenas próprias de bem viver nas diretrizes estatais de “políticas públicas de etnodesenvolvimento”, de modo que, paulatinamente, essas últimas pudessem dar lugar e (re)conhecimento ao protagonismo e a força das primeiras. Sobre essa discussão, ver os trabalhos de Luciano (2006), Perrot (2008) e Quintero Et. all (2014). Entre os Mbya Guarani, ver a breve discussão de Soares (2015). Procurarei, nesta monografia – e portanto a partir de uma escala muito inferior –, sugerir uma noção local e cosmopolítica mbya de bem viver, isto é, discutir (brevemente) a emergência dessa a partir de uma etnografia entremeada a articulação de alguns projetos, ou, ainda, em um contexto que considere propício para tal.

⁴¹ O intelectual aymara Fernando Huanacuni Mamani (2010, pág. 15) afirma ser necessário reflexionar a cerca das traduções mais amplas – embora nunca se aproximem “da real magnitude dos seus significados” – dos termos aymaras e quechuas empregados nesta discussão. Partindo-se da cosmovisão aymara – do *jaya mara aru* (“voz o palavra del inicio de los tiempos”) ou *jaqi aru* (“voz o palabra de la gente”) –, o *suma qamaña* poderia ser traduzido como: *Suma* – plenitude, sublime, excelente, magnífico, formoso; *Qamaña* – viver, conviver, estar sendo. Já o *sumak kawsay*, no quechua (*runa simi*) ou *kichwa*, como: *Sumak* – plenitude, sublime, excelente, magnífico, formoso/sa, superior; *Kawsay* – vida, ser estando. Ambas as noções, assim, mais que “viver bem”, expressam a “vida em plenitude” e seus “processos”, “caminhos” e “horizontes” ao que toca a comunidade (comum-unidade), que, ao contrário do “paradigma individualista”, estende-se a toda forma de existência – ou a uma concepção de “natureza” não objetificada. Isso implica, sobretudo, em “saber viver e logo conviver” em “harmonia e equilíbrio” – material, espiritual, interno e externo.

⁴² “Esta plataforma para ‘ver o mundo’ de diferentes maneiras se articula em torno de alguns eixos que são compartilhados seja pelas críticas culturais, ou num plano mais profundo, também pelas diferentes ontologias; são os componentes comuns a cada expressão particular do Bem-Viver. Entre os mais importantes se destacam os seguintes: Outra ética para reconhecer e atribuir valores; Descolonização de saberes; Abandona-se a racionalidade manipuladora e instrumentalizadora; Uma vocação orientada ao encontro, diálogo e interações entre os diferentes saberes; Concepções alternativas da Natureza; Comunidades ampliadas; Um lugar para as vivências e os afetos” (GUDYNAS, 2011, pág. 13).

“cosmovisões”, contemplariam elementos comuns sobre o Bem Viver⁴³ e, a partir de determinadas tessituras entre esses, teriam condições de contribuir em sua construção (permanente) enquanto um contraponto efetivo à modernidade.

Como pensar os Guarani, então, a partir dos referenciais dessa – e nessa – “plataforma”?

Como se sabe, às literaturas concernentes ao Bem Viver⁴⁴ e aos Mbya Guarani são imensas e não param de crescer, porém, desconheço qualquer referência que delinieie ou explore pontes – de exemplos empíricos ou mesmo teóricos – concretas entre os últimos e este debate em forte emergência no Brasil desde a conjuntura latino-americana. Quando afirmo isso, considerando os múltiplos empregos que vem ganhando a expressão “Bem Viver Guarani” e seus possíveis correlatos nativos⁴⁵ dentro e fora desse debate – mas comumente atrelado aos seus sentidos semânticos e políticos – refiro-me principalmente aos processos que aí os incluíram em termos conceituais, às formas que os próprios o têm vislumbrado e entendido e à como estariam – ou poderiam estar – utilizando-o em termos políticos e/ou institucionais frente aos contextos (turbulentos) outros que os envolvem na contemporaneidade. Isto é, o “Bem Viver Guarani” (ou um equivalente nativo) como contraponto, possibilidade ou alternativa – conceitual e prática – possível a políticas e projetos permeados pelas sanhas do desenvolvimento⁴⁶.

⁴³ Mamani (2010, pág. 45) sintetiza esses elementos, na esteira do *suma qamaña* e do *sumak kawsay*, dentro da ideia de uma “vida en plenitud”, quer dizer, Viver Bem, a considerar as singularidades de cada povo, refere-se a “saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia”. Nesse sentido e tencionando articulá-lo, o autor delinea, de modo breve, noções de Bem Viver concernentes a alguns ameríndios, a saber, Mapuche (Chile), Kolla (Argentina), povos na Colômbia, Maya e Guarani Chiriguano (Bolívia).

⁴⁴ Ver, a esse respeito, os trabalhos de Mamani (2010), Gudynas (2011), Quijano (2014), Quintero Et al. (2014, 2016), Quintero (2015) e outros.

⁴⁵ O uso indiscriminado da categoria nativa *teko porã* – que abordarei a seguir – como “Bem Viver dos Guarani” têm se dado, até onde conheço, na nomeação de conjuntos musicais, projetos artísticos e institucionais e enquanto chavão de grupos e pseudopartidos políticos.

⁴⁶ De minha parte, tampouco pretendo aprofundar essas questões, visto que minhas (poucas) pesquisas a cerca de um “bem viver mbya” acabaram, ao fim, por se distanciar deste debate – levanto-as aqui apenas a título de reflexão e, talvez, trabalhos futuros. Note-se que alguns etnógrafos, em pesquisas recentes, também exploram noções êmicas de bem viver entre determinados coletivos ameríndios sem fazer qualquer menção – ou inseri-las – à discussão genérica – de origem andina e em forte expansão – ligada ao Bem Viver. A saber, Gordon (2014) entre os Xikrin-Mebêngôkre; McCallum (2012) entre os Hupd’ah; dentre outros – ambos visam-nas dando ênfase em aspectos da socialidade (amazônica) de cada coletivo. Caberia questionar, nesse sentido, se essa noção já era explorada etnograficamente antes da emergência desse referencial paradigmático que procura orientá-la ao diálogo – e a embates – com o Estado Moderno. Ou se, de fato, entrou em “moda” a partir dele e passou a ser incorporada, também, sem referenciá-lo. Como referi, inicialmente, procurei considerar o Bem Viver. Na medida

As discussões – ou a falta delas – em torno do Bem Viver entre os Guarani (Mbya e Kaiowa), a despeito dessa lacuna aparente, encontram-se fortemente concentradas no escopo (complexo) das modulações da noção de *teko*, sobremaneira às que dizem respeito à *teko porã* (Cf. MELIÀ, 2012, 2013, 2015; CHAMORRO, 2013; SOARES, 2015), e às voltas da noção, em perspectiva bastante economicista, de *mborayu*⁴⁷, que encontra-se imbricada, ao menos em minha etnografia, às primeiras.

Bartolomeu Melià é um dos primeiros autores a refinar, sucessivamente, o conceito guarani fulcral de *teko*⁴⁸ e seu correlato *nhande reko*⁴⁹, chegando, inclusive, a propor uma “teko-logia” (1989). O velho guaraniólogo, à luz dos registros do mais antigo dicionário, o *Tesoro de la lengua guarani* (1639), do padre Antônio Ruiz de Montoya, desdobra-o enquanto “modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costumes” (*Ibid.*, pág. 293), significações essas que, com efeito, seguem a ressoar em etnografias mais recentes. As interpretações – e relativizações – relacionadas ao *teko*, evidentemente, não param por aí. Sugiro, para uma análise da trajetória dessa noção, o trabalho de Pissolato (2007).

em que prossegui com a pesquisa, no entanto, acabei por distanciar-me dos seus referenciais mais amplos, sobretudo os que englobam os Guarani.

⁴⁷ Dooley (1988) traduz *mborayu* por “ter amor, bondade”. Na literatura, de modo geral, essa noção parece aproximar-se de uma ideia de reciprocidade (Cf. ASSIS, 2006) que atravessa fortemente a socialidade mbya. Em minhas experiências, tal noção (bastante cara) é sempre vislumbrada na ordem do “sagrado” e sob as “barreiras” vitais a serem superadas para que seja possível “senti-la de verdade”. Dentre as traduções que escutei, destaco “generosidade” e “grandeza de espírito”, as quais estão relacionadas a uma conduta (radical) em “ser do bem” com todos e tudo. “Ter *mborayu*” é quando se está imune aos domínios do *mboxyja* (“dono da raiva”); é “ter cabeça livre e coração aberto” no “compartilhar tudo”, isto é, “tranquilidade” no pensar-fazer, sabendo não sucumbir às provocações “dos parentes que te fazem mal e falam mal”. Antes que uma expressão definitiva – que nem sequer há – de “se estar vivendo de jeito pleno” ou “ter uma vida sagrada”, esse conceito, de rara aplicabilidade nas comunidades, é classificado como um dos seus importantes indicadores. Em outras palavras, como abordarei a seguir, *mborayu* seria um dos componentes sociocosmológicos substanciais à realização – “quase impossível” – dum *teko porã*, não me parecendo adequado tomá-lo unicamente como um “viver bem mbya”. Essa noção é tomada em relação ao Bem Viver, ao que parece, do mesmo modo que Melià (1989, 2012) emprega, em conjunto com outras, a noção de *-jopói* – que em Dooley (1988) aparece como “alimentação” – e *joayhú* (“amor mútuo”) – que em Dooley (1988) aparece (*joayvu*) como “amar”. Segundo Melià (2012) sobre a primeira: “O que mais chama a atenção do bem viver [guarani] é a reciprocidade no intercâmbio de bens, que os guaranis expressam com a palavra *jopói*: mãos abertas de um para o outro. Mais importante do que esta circulação generalizada de bens, não regida por dívidas que devam ser pagas em tempos e quantidades fixadas, ou o desejo de mostrar-se generoso, o *jopói* é a reciprocidade de palavras. Não pode ter *tekó porã* onde a palavra não circula com liberdade e sem receio”.

⁴⁸ Tal empreendimento inicia-se, ao que parece, em uma etnografia conjunta à Grünberg e Grünberg (1976) sobre os Pãi-Tavyterã (ou Kaiowa) no Paraguai.

⁴⁹ A tradução corrente de *nhande reko*, inclusive entre os próprios Guarani, é “nosso – inclusivo – modo de ser”, ou, ainda, “nossa cultura”. Além de *teko*, outras noções comuns que convergem a essa são *ore reko* (“nosso – exclusivo – modo de ser”) e *mbya reko* (“modo de ser mbya”). Alguns espaços, sobretudo não acadêmicos ou institucionais, têm enquadrado e pensado conceitualmente os Guarani no Bem Viver a partir do *nhande reko*. Os últimos, no entanto, afirmam que tal noção, antes que a expressão do que idealizam enquanto uma “vida plena”, refere-se “apenas a cultura”.

Faz-se imprescindível mencionar aqui, nesse mesmo sentido, outra noção central, que, por sua vez, é derivativa dessa esboçada acima: *tekoa*, “o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do *teko*” (MELIÀ, 1989, pág. 336). A maior parte dos Guarani, bem como a maior parte das etnografias, a traduz por “aldeia” – expressão-ideia imposta pelo Estado-nação aos “seus índios”. Essa condição semântica emerge, ao que me parece, em razão da conjuntura política atual de negociação por terra com o branco, pois as reflexões nativas ligadas ao *tekoa* encontram-se, com efeito, calcadas em significâncias (bem) mais estendidas. Pissolato (*Ibid.*, pág. 119) sugere traduzi-la, antes que um espaço físico, como a própria “realização de um jeito de ser (...)”, algo que corrobora a fala de alguns Mbya sobre não ser adequado chamar de *tekoa* – embora o façam – os locais onde estão autorizados a transitar, sobretudo por suas condições ambientais. “Fazer *tekoa*”, ou assentar-se momentaneamente em um espaço, por exemplo, começa por indicações de ordem divina – e não impositiva⁵⁰.

Mura (2006), em sua etnografia entre os Kaiowa acerca da “procura do bom viver”, dá destaque a noção de *teko reta*, os “múltiplos modos de ser” – e estar. Embora eu nunca a tenha escutado neste formato entre os Mbya, é inegável que os mesmos vislumbrem uma gama extensa e variada sobre modos possíveis – e impossíveis – de se estar e percorrer esta terra, os quais expressam, em grande medida, através dos conceitos – mencionados acima – de *teko* ou *reko* – esse último é empregado, também, com relação a fenômenos “não humanos”, como vem a ser o caso, entre outros, de *ara reko* (“jeito do tempo” / temporalidade). Neste sentido, antes de passarmos às concepções e conceituações possíveis de “bom viver” entre os Mbya, julgo ser pertinente dar ênfase – da mesma maneira que os próprios o fazem em suas narrativas concernentes ao tema – as concepções que estão imbricadas ao polo oposto disso, que se encontra para além da ideia simples de “mal viver” – como tenderíamos a pensar.

⁵⁰ Pedro Vhera’i, certa feita, falou-me no *tatapy rupa* referindo-se ao modo como os *karai* expressam o deslocamento mbya para novas áreas. Tal expressão, que pode ser traduzida literalmente como o “espaço de um novo foguinho de chão” (*tata* – fogo; *ypy* – começo; *rupa* – lugar) era, segundo ele, “usada pelos *karai* antigos que vinham do Paraguai – ou *yvy mbyte* / centro do mundo – para o Brasil com indicação do *Nhanderu*. Antigamente *tekoa* tradicional era só assim, com sinais do *Nhanderu* recebidos pelo *karai*. Sempre tinha indicação de *tatapy rupa*. Hoje em dia se faz aldeia sem esses sinais na maioria das vezes”. Keese dos Santos (2017, pág. 96), nesse sentido, afirma que essa expressão “designa os assentamentos e aldeias, ou mesmo o território mbya (*tatapy rupa*)”, sendo o *tatapy* (“fogos de chão”) usado como uma “metonímia das habitações guarani” (*Ibid.*, pág. 251). Jaime, por seu turno, disse-me que essa mobilidade deve-se aos *nhe’ẽ kuery* (“bons espíritos”) que a acompanham e se mantêm no lugar de destino: “que indica pros seus, pra uma família, né? Se alguma família reza vai indicar a terra lá não sei aonde, no sonho, então isso eles vão seguir, eles [*nhe’ẽ kuery*] tão mostrando que aquela terra é *yvy porã*, por ex., *ka’aguy porã*, então eu acho que pra construir aldeia mesmo é dessa forma. Até porque foi assim que os Guarani se espalharam, né? Eles podem mostrar que aquelas terras lá são boas, pra sobreviver com sua família e tal, e indicação é dessa forma. Mesmo onde é demarcado ou onde não é, *nhe’ẽ kuery* continua protegendo isso, né? Então não dá problema nenhum com *jurua kuery*, sendo a terra do *jurua* ou se não é. Então não vai dar problema nenhum indicação por essa forma se for construídas as aldeias”.

Das formas mbya comuns para se referir ao mundo terreno, sobressaem-se as noções de *yvy vai* ou *yvy reko axy* – “um lugar ruim” e “feio”; “terra doente” e corruptível; terra imperfeita. Quer dizer, esta terra é, por “natureza”, *teko axy*, uma condição que, conforme exclamou Jaime em certa ocasião, “domina tudo, já é dado”, ou, em outras palavras, denota a própria humanidade e seus desafios. A expressão –*axy* designa, com efeito, dor, sofrimento e doença – essa última também é expressa comumente como *mba'e axy*: “estar doente” –, de modo que *teko axy*⁵¹, por sua vez, refere-se à vida mundana, ou às sistemáticas terrenas em que se faz inevitável experienciá-los para, então, buscar superá-los. Pode-se afirmar, assim, que “tudo” que habita este plano é *teko axy*, ou, como propõe Pierri (2013), fadado à condição de perecibilidade.

Se essa condição *axy* sintetiza a própria vida mbya nesta terra, isso não quer dizer, por outro lado, que não haja horizontes, mesmo que “inatingíveis” ou visíveis a poucas pessoas mbya, em que se faz possível, movimentando-se constantemente (-*guata*), distanciar-se dela. É nesse sentido que, em oposição a este cenário doentio que permeia “tudo”, evoca-se *teko porã*⁵², um “modo” de vida – “sagrada” – extremamente regrado e direcionado à busca pela “perfeição”, cuja maior substância consiste em aproximar-se – ou devir –, na plataforma terrestre, do próprio “modo” de vida das divindades em suas cidades celestes. Ou, ainda, da sua condição de imperecibilidade, sobretudo no que concerne ao próprio corpo físico (PIERRI, 2013)⁵³ – o espaço de investimentos por excelência na construção e manutenção da pessoa mbya⁵⁴.

⁵¹ Em Dooley (1988), *-eko axy* é traduzido por “doença, sofrimento”. Tal noção já aparecia em Cadogan (1992 [1959]) como “vida imperfecta, dolorosa, natureza imperfecta”. Alguns Mbya afirmam, nesse sentido, que eles próprios – ou seus corpos – são *teko axy*.

⁵² Em Dooley (1988), o “adjetivo” *porã* é traduzido por “bom” e “agradável”, formas que, junto a outras traduções – como “bonito” –, concordam com alguns empregos no cotidiano mbya, como vem a ser o caso, por exemplo, de *revy porã pa* (você acordou bem?). Como veremos, contudo, o qualificador *porã* carrega complexidades cosmológicas que extrapolam essas simplificações.

⁵³ Ver o trabalho completo desse autor para um aprofundamento acerca da oposição relacional entre *axy / vai* e *porã*, ou, em outras palavras, do que está associado à plataforma terrestre – condição perecível – e às divindades e suas plataformas celestes – condição imperecível –, respectivamente. Adiantaria que, com efeito, não se pode considerar significativamente o “bem viver mbya”, seus desdobramentos e desafios sem fazer menção a esse complexo relacional. Sobre essa discussão, também sugiro, a título de bibliografia, o artigo Religion, dualité de l’âme et représentations du *tekó porã* et du *tekó vai* chez les peuples guarani, de Aguiar e Pereira (2012).

⁵⁴ Abordarei rapidamente esse tema mais à frente. O que me parece pertinente considerar a cerca do *teko porã* em relação à corporalidade mbya, é que essa noção é comumente entendida como parte fundamental de um percurso imprescindível à realização do *aguyje*, a maturação (divina) do corpo – Pierri (2013) a traduz como devir-deus. Atingir o *aguyje* é, para os Mbya, a última etapa de um longo processo de maturação corporal, ou seja, da incorporação afectiva 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”. Karai Mirĩ disse-

Como abordei anteriormente, e talvez agora tenha ficado (um pouco) mais claro de o porquê, essa última noção é a que aparece com mais força nas discussões acerca do “Bem Viver entre os Guarani”. Segundo Melià – mais uma vez –, a tradução de *teko porã* por “bem viver” já aparecia no dicionário de Montoya (1639)⁵⁵, de modo que, ao longo do seu amplo e reconhecido trabalho em torno da noção de *teko*⁵⁶, o toma sob tal interpretação e com essa mesma proposição semântica, o que explica em parte, a meu ver, o porquê desse ter sido elencado, de modo geral, em paralelo à outras noções indígenas de Bem Viver. Além disso, o modo como Melià (2015) o descreve em seus textos, de fato, aproxima-se – até propositadamente (Cf. MELIÀ, 2012) – e corrobora os sentidos mais amplos das propostas de construção de tal paradigma, como se pode vislumbrar abaixo:

El *teko porã* es un concepto que atraviesa la experiencia de vida de todos los Guaraníes que conozco y aun otros pueblos de la familia tupí-guaraní esparcidos durante más de dos tercios de la superficie de América del Sur. No es, pues, una filosofía de límites estrechos. Ya conocemos el significado de *teko*, como el registrado también por Montoya corresponde a: "ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito". Entre las numerosas calificaciones que recibe el *teko* está el *teko porã*. Es un buen modo de ser, un buen estado de vida, es un "vivir bien" y un "buen vivir", más sentido que filosofado. Es un estado venturoso, alegre, contento y satisfecho, feliz y placentero, apacible y tranquilo. Hay buen vivir, cuando hay armonía con la

me que sua avó, que “vive o *teko porã*” – algo restrito a poucas pessoas, normalmente aos *karai* –, “acredita que nem ela é capaz de alcançar o *aguyje*, ela fala que vai ver *Nhanderu*, mas só com seu *nhe'ẽ* (alma divina) e não com seu corpo físico”. Vhera Guyra, por seu turno, diz que mesmo que essa “ainda é a esperança do mais velho”, “hoje em dia pra mim é muito difícil, né?” (risadas). “Eu digo que não sei não, quem sabe, né?! A gente não sabe. Porque partir com seu corpo lá pro *Nhanderu*, baah, tu vai ter que passar por um moonte de... barreiras, sabe? E não é só porque tu rezou, não é só porque tu é rezador, é cantor por exemplo, não é por isso que tu vai querer ser *aguyje*, sabe? Pra ser *aguyje* tu tem que ser desde que tu nasceu”. Isto é, se o *teko porã* evidencia-se, hoje, como algo praticamente “impossível” de se aproximar, como abordarei na sequência, atingir o *aguyje*, o ápice em se “ter *teko porã*”, parece ser mais ainda.

⁵⁵ Em Montoya (1639) *teko porã* é traduzido por: bem viver - cultura bonita - viver bonito - em estado de perfeição.

⁵⁶ Melià (1989, 2012), ao referir-se ao *teko porã*, que traduz por “bom modo de ser” ou “bem viver”, comumente evoca, junto a esse, as noções de *teko katu* – “modo de ser autêntico” – e *teko marangatu* – “modo de ser religioso” –, composição que, segundo ele, conformaria o “modo de ser” guarani mais profundo. Laércio Karai Mirĩ afirma que “*marangatu* quer dizer infinito, sagrado, eterno, celestial, algo que não acaba mais”. E *katu* “seria como uma abreviação da primeira” – “*katu* ou *gatu* é a mesma coisa”. Ainda com esse último, o *teko marangatu* pode ser entendido, grosso modo, como “vida sagrada”. “Essa palavra se conecta com o *teko porã* porque tudo que é sagrado, verdadeiro ou belo é buscado pelos Mbya, é através disso que se sente mais perto de *Nhanderu*”. Dada a relevância do *teko porã* na discussão aqui em jogo, e considerando o encadeamento que essas noções apresentam, não pretendo ir além do primeiro.

natureza y con los miembros de la comunidad, cuando hay alimentación suficiente, salud, paz de espíritu. Es también identidad cultural plenamente poseída y libre de amenazas (MELIÀ, 2015).

Todos os Mbya Guarani com quem procurei tecer essa discussão – à luz do trabalho de Melià ou das (complexas) proposições etnológicas de Pierri (2013) – concordam que, de fato, o extenso arcabouço do *teko porã* seja a referência que mais expressa àquilo que concebem – em termos de tradução – por “viver plenamente” ou viver bem⁵⁷. Entretanto, o que me parece problemático, como é de se notar, é que essa noção sugere complexidades sociocosmológicas que extrapolam em muito a conjunção da “plataforma compartilhada” que fundamenta o Bem Viver, sobremaneira ao que toca Outros usos (políticos) que não restritos às próprias experiências mbya. Quer dizer, de que modo esta “filosofia” centrada nas divindades, as quais cabem unicamente aos Mbya “escutar” e seguir⁵⁸, pode ser apropriada em outros âmbitos a fim que Outros possam “senti-la”, vivenciá-la ou mesmo tomá-la como parâmetro? Além disso, os mesmos também concordam, através de narrativas bastante variadas, que usá-la tornou-se algo restrito e inviável – mesmo entre os próprios “parentes” –, a começar pela assertiva de que hoje “não se pode mais ter vida sagrada”, ou, em outras palavras, não há mais as condições necessárias, como no “tempo dos antigos”, para se “fazer *tekoa porã*” e, portanto, “ter *teko porã*”. Isto é, “hoje só tem *teko axy*”, conforme me explicitou mais de um Guarani ao ser indagado sobre o assunto.

⁵⁷ Ver, por exemplo, o texto “Teko porã” – no anexo 3 –, escrito pelo professor mbya Laércio Karai Miri Gomes. Arriscaria dizer que traduções como essa são antes tomadas externamente pelos Mbya – ou até realizadas para branco ouvir – do que fruto das suas próprias reflexões, já que, em geral, seus conceitos carregam significâncias muito mais “profundas”. Isto é, são traduções voltadas, ou endossadas nesse caso, à própria linguagem *jurua*, uma vez que, como dizem, não entenderíamos os seus sentidos reais. Muitas vezes, inicialmente, o *teko porã* foi-me explicado, além de “é um viver bem”, como um “modo de vida bonito”, sendo que, na medida em que o diálogo avançava para além dessas simplificações, era comum escutar algo como “*jurua kuery* não pode entender isso” ou “não sei como falar”. Noções como essa estão imbricadas a cosmológicas extremamente amplas e complexas, tornando-se um exercício difícil, mesmo para os próprios Guarani, descrevê-las em outras linguagens de forma mais ou menos aproximada ao seu panorama original.

⁵⁸ Os Mbya são os únicos que podem – ou poderiam – “ter *teko porã*”, a começar pelo fato de que, segundo afirmam alguns, são os únicos seres nesta terra a possuírem *nhe'ẽ porã* – alma divina, da qual falarei mais adiante. Isto é, esta condição própria e imprescindível à pessoa mbya é o que garante a conexão com as suas divindades, sendo, portanto, o que permite escutá-las (*japyxaka*) e segui-las a partir e dentro do panorama do *teko porã*. Com isso, tendo a pensar que todo o restante que reside nesta terra imperfeita, o que inclui fortemente os “brancos”, está confinado à condição *teko axy*, pois seus espíritos ocupam outros lugares. Entre alguns Mbya mais velhos, por exemplo, sustenta-se que os *jurua* possuam espíritos de *mbi'i* (lagarta): “tem uma história que surgiu, surgiu não, que os mais velhos contam, que... a terra *marã'e y* (terra imperecível / plano celeste) do *jurua* é uma árvore, onde os deuses do *jurua* é uma árvore gigante com *mbi'i* (lagarta). E essa árvore não é só árvore, é um espaço do *mbi'i*, sabe? É o espaço onde fica o espírito do *jurua*, sabe? Então *jurua kuery* seria filhos dos *mbi'i*, sabe? Então isso, os *nhe'e* do *jurua* são enviados por esse *mbi'i* gigante (risos). Foi a historia que eu ouvi” (Jaime, setembro de 2017).

E voltando um pouco o que eu tava começando da *científica guarani*, por exemplo, a visão, a visão do Guarani *kuery*, hoje. O que é que nos estamos vendo? Nós temos hoje, todas as comunidades em cinco estados aqui no Brasil, e tem outras que é no Paraguai e na Argentina que são a mesma situação. Não tem diferença. Que chama de *teko axy*. Que é uma vida, uma vida guarani que tem uma mudança muito grande, própria na cultura, acreditando mais de fora do que seja a tua cultura, entendes? Então isso tá errado! Então pra Guarani não ter que ser assim, mas infelizmente tá acontecendo. Então o mundo guarani pra nós não existe, não tem volta (Felipe Karai Mirĩ, fevereiro de 2016)

A primeira vez em que tomei contato direto com questões como essa, já estando interessado pelo tema do Bem Viver e atentando – ingenuamente – ao *teko porã*, foi junto à liderança mbya Felipe Karai Mirĩ Brizoela em sua aldeia, o *Tekoa Pindoty*. Essa Reserva Indígena foi adquirida em meados de 2010 a partir de uma compensação territorial relacionada aos impactos gerados com a duplicação da rodovia BR-101. Situa-se no município de Riozinho (RS) e abriga, além de Felipe, sua companheira Bernardina, seus sete filhos e seus pais – o *xamõi* Alberto e a *xejaryi* Maria, os primeiros a chegarem ao local. A área de 24 hectares, composta basicamente por encostas de morro, encontra-se próxima a outras duas bastante conhecidas, quais sejam os *Tekoa Itapoty* (Riozinho) – liderada por seu irmão Miguel Brizoela – e *Tekoa Nhu'ũ Porã* (Campo Molhado – Maquiné) – uma das únicas reconhecidas pela União enquanto TI. Por trás do assentamento de Felipe *kuery* em Riozinho há uma longa trajetória, que passa por alguns locais na Argentina, no RS e em SC.

Aproximamos-nos de Felipe *kuery* (Felipe e sua família) no final de 2015 em meio a sua entrada no Núcleo Diretivo do recém fundando Colegiado de Desenvolvimento Territorial (CODETER) Litoral RS⁵⁹ – acontecimento que, com efeito, propiciaria a ocorrência de

⁵⁹ O Território Rural do Litoral (TRL), que está entre os 18 Territórios Rurais no Rio Grande do Sul (RS), fora reconhecido pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável (CONDRAF) no âmbito do Programa Desenvolvimento Sustentável de Territórios Rurais (PRONAT). Nesse sentido, cada CODETER se constitui enquanto uma estrutura organizacional responsável por um TR, de modo a servir, também, como um vetor local de mobilização em que Estado e sociedade, conjuntamente, planejam e geram as políticas públicas na construção de ações destinadas aos agricultores familiares lato sensu – isso inclui povos indígenas, quilombolas e pescadores. Dentro desse contexto, demos início ao projeto de extensão “Fortalecimento do Desenvolvimento Territorial no Estado do Rio Grande do Sul: Constituição dos Núcleos de Extensão em Desenvolvimento Territorial do Litoral e Campos de Cima da Serra” (CHAMADA CNPQ/MDA/SPM-PR Nº 11/2014 - Apoio à implantação de Núcleos de Extensão em Desenvolvimento Territorial), que contou com instituições parceiras, quais sejam a Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS) e o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS). Daí, então, emergiu o Núcleo Interinstitucional de Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento Territorial e Etnoecologia (NIPEDETE), grupo em que também nos inserimos e

muitos outros. Sendo uma das principais atribuições desse Colegiado a construção de um Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável e Solidário (PTDRSS), Felipe ficara incumbido de fazer a mediação com todas as comunidades guarani no Território Litoral (TL) para que, com o nosso assessoramento enquanto componentes de uma “equipe intercultural”, essas tivessem as condições necessárias à elaboração de um Plano de Vida⁶⁰ guarani a ser integrado nesse último. No entanto, frente a esta ampla conjuntura intercultural e permeada por diversas tensões epistemológicas, deparamo-nos fortemente com o desafio de delinear uma metodologia adequada ao início da sua construção. Ao fim, seu desdobramento se daria, para resumir, mediante um processo e um evento, a saber, uma sistematização de experiência guarani em agrofloresta⁶¹ e a articulação de uma Conferência Temática Mbya Guarani de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), respectivamente. Vejamos, a despeito da

que passou a assessorar, de diversas maneiras, o CODETER do Território Litoral. Ou, em outros termos, a considerar a entrada de Felipe nesse último enquanto Delegado dirigente, formalizaram-se as amarras institucionais para que pudéssemos ampará-lo em seu trabalho interno entre os Mbya neste “Território”.

⁶⁰ O Plano de Vida insere-se nas mesmas diretrizes metodológicas e políticas do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), o qual eu falei rapidamente a respeito em nota anterior. Retomando, pode-se dizer que, grosso modo, essas ferramentas, elaboradas sob o protagonismo de cada povo, elencam diretivas relacionadas à como esses querem e pretendem viver, sobremaneira com relação aos seus territórios. Através delas podem posicionar-se, à sua maneira, frente ao Estado e outras instituições. Como se sabe, o conhecimento dos povos indígenas em geral está calcado em tradições orais e de cunho espiritual, de forma que, originalmente, seus “planos de vida” se fundamentam em outros elementos que não o papel, como a sabedoria resguardada pelos anciões, por exemplo. Hoje, entretanto, a maioria desses reconhece, sobretudo em razão da garantia e continuidade das suas vidas, que se faz imprescindível situar os seus próprios referenciais em instrumentos ocidentais, ou, em outras palavras, em um “diálogo de saberes”, onde se faz possível, conjuntamente, potencializá-los em determinados contextos. Para uma discussão sobre experiências cosmopolíticas indígenas – na Colômbia – baseadas no uso de Planos de Vida, sugiro o artigo de Cayón (2014). No caso do TRL, o Plano guarani passou a ser pensado, inicialmente, a partir da integração de políticas territoriais – como a PRONAT – e indigenistas – como a PNGATI –, de modo que, com o desenrolar de todo o processo, adquiriu uma metodologia (guarani) própria – mesmo sob este respaldo institucional.

⁶¹ Antes que uma “sistematização de experiências em agrofloresta” a servir como componente à elaboração do Plano mbya, esse trabalho, que propiciou o primeiro contato com a aldeia de Felipe no final de 2015, se constituiu enquanto uma “experienciação de sistema”. Passamos – a “equipe intercultural” – a se referir a ele, conceitual e metodologicamente, dessa maneira, sobretudo pelo modo como Felipe o conduziu ao logo de todo o processo. Segundo esse último, uma “agrofloresta mbya” só poderia ser compreendida dentro da integralidade de um *tekoa* e pela via do “sentir”, isto é, um *tekoa* e suas dinâmicas transversais de funcionamento são, inteiramente, uma agrofloresta, de modo que, para que pudéssemos “sistematizá-la”, era necessário inserir-se significativamente no “tempo” e na “tranquilidade” da comunidade – traduzimos esse panorama nos termos de uma cosmo-ecologia mbya (Cf. COSSIO, 2015). Assim, durante três finais de semana, estivemos com Felipe e sua família tecendo diálogos “profundos” na beira de seus “foguinhos” de chão regados a mate; em caminhadas pela floresta, estrada, e roças; e na degustação – “sentida no corpo” – de alimentos tradicionais e frutas locais. Um dos resultados desse trabalho experimental pode ser conferido no anexo 4 (agrofloresta *Pindoty*), um desenho-esquema realizado por Felipe e alguns dos seus filhos. Note-se no desenho que, além da presença da mata e de algumas espécies arbóreas junto ao *kokue* (roça) – elementos que caracterizam um sistema agroflorestal comum –, consta, também, o *opy'i*, a casinha de cerimônias espirituais. Além do aproveitamento dos processos ecossistêmicos naturais locais, pode-se dizer que, nesse sentido, a ação dos *Nhanderu* configura-se como o principal tipo de “manejo” na agrofloresta mbya, tal qual num *tekoa*. Nessa ocasião, com base nesse trabalho, já havíamos iniciado algum diálogo em torno do bem viver, de modo que, assim como a nossa relação, esse viria a ser aprofundado no ano seguinte.

grandiosidade dessa mobilização e tencionando traçar um caminho analítico, como se sucedeu esse último em específico⁶².



Reunião com Felipe *kuery* – Foto de Tiago Fedrizzi (2015)

Em dezembro de 2015 fora realizada a I Conferência Territorial de ATER do Litoral RS, cujo grande interesse e envolvimento dos Guarani – e outros povos e comunidades tradicionais na região –, somados pela entrada de Felipe neste CODETER, acabou por mobilizar a realização de uma Conferência Temática Mbya Guarani de ATER (CATER), sobretudo com o intuito de encaminhar e respaldar propostas nesta linha de ação junto a demais instituições e órgãos. Assim, a partir de janeiro de 2016, ocasião em que já tínhamos alguma proximidade com Felipe, demos início à articulação desse evento junto a outras lideranças guarani no Território Litoral⁶³ e em diálogo com algumas instituições – como

⁶² Não pretendo, evidentemente, descrever, sistematizar e tampouco explorar a fundo aqui essa grande mobilização do qual participei por mais de um ano – por isso o excesso de notas de rodapé estendidas –, principalmente porque, para tal empreendimento, necessitaria de mais de uma monografia de fim de curso – e também já há uma colega debruçada nisso que, em breve, lançará uma tese. Entretanto, parece-me bastante relevante utilizar-me de alguns “dados” etnográficos que daí afluiu, a considerar que esses não apenas compõem fortemente a perspectiva do trabalho como um todo, mas serviram de chave, como veremos, para alguns diálogos fundamentais no Cantagalo. Além disso, ainda que por vezes eu não esboce de forma explícita, devo muitas das reflexões deste trabalho (e de vida) aos encontros – em seu “foguinho de chão” ou em grandes assembleias – com Felipe Karai Mirĩ, figura que, com efeito, também mereceria um espaço significativo a cerca de sua longa trajetória de vida e luta.

⁶³ Este recorte territorial – “Território Litoral” – fora questionado por Felipe desde o primeiro momento em que passamos a pensá-lo juntos, mostrando-se bastante problemático, nesse sentido, nas discussões internas entre os Mbya localizados nesta porção. Constituiu-se, aí, um grande desafio ao engajamento desses últimos no processo, que pôde ser minimizado, em parte, com a emergência do conceito de *yy re’ẽ regua* para se referir à região do litoral – há, atualmente, doze aldeias guarani (e dois “acampamentos”) neste recorte, sendo que, ao longo do

Prefeituras, EMATER, FUNAI e SDR. Os Guarani envolvidos, mediante discussões internas, consideraram necessário que a (“sua”) Conferência fosse acompanhada por um *Nhemboaty*, uma “reunião” prévia (dois dias) e restrita aos seus que, oficialmente, seria intitulada como I *Nhemboaty mbya kuery: teko ojevy angua regua, yy e'ë reguá* – Encontro guarani: o passado-futuro na continuidade da cultura no Território Litoral.

O conceito de *Nhemboaty* pode ser entendido, grosso modo, como “reunião”, algo que, segundo Felipe, sempre ocorrera de modo intenso entre os Mbya. Hoje, contudo, tornou-se difícil, para não dizer impossível, realizá-lo do modo tradicional, pois “os antigos” faziam-no deslocando-se (“tranquilamente”) durante dias pelas florestas locais que ligavam um *tekoa* ao outro. Desse modo, ao chegarem a seu destino, já tinham em mãos todos os “recursos” (alimentos e “remédios” da floresta) necessários a cada “reunião”, cujo acontecimento dava-se, em muitas ocasiões, apenas por forças do “sentir”. É nesse sentido que Felipe argumenta que o papel das instituições *jurua* em eventos como esse deva consistir – e às vezes se restringir –, sobremaneira, em prover transporte ente aldeias, alimentação e outros recursos que se mostrarem imprescindíveis. A retomada desses *Nhemboaty*, que encontraria neste contexto institucional e intercultural uma grande oportunidade, surgiu da necessidade de uma “organização interna” que fosse anterior ao diálogo institucional, pois, como dizia Felipe:

Não adianta eu querer incomodar todo mundo, as instituições e tal, se aqui na base tá cheio de problemas antigos que não se resolvem nunca [...] não tá faltando casa nem trabalho nem outras coisas. Tá faltando os Guarani se acharem, se conhecer entre Guarani. Isso é que precisa! [...] Antes de qualquer coisa, antes de trazer o *jurua kuery*, antes dessa conferência, é necessário um encontro somente guarani, discutir o que precisa. Quero entender as comunidades, entender o que está se passando. Por que há tantas

processo, todas acabaram por se envolver em maior ou menor grau. “É importante destacar que se esta é a conformação atual, a vivência Guarani na região é muito dinâmica. No início dos trabalhos, por exemplo, nove comunidades Guarani - e não as atuais 12 - eram abrangidas pelo recorte territorial. Não obstante, os Guarani vivem há pelo menos mil anos nesta parte do mundo que hoje chamamos de litoral do Rio Grande do Sul. A perspectiva Guarani de território (tradicional) remonta a um período anterior à invasão do continente pelos europeus, sendo que este povo originário questiona e, de certa forma nega, até hoje, a imposição dos limites nacionais. Ou seja, os Guarani contemporâneos obviamente dialogam com as convenções modernas, mas nem todas as linhas se acomodam no seu imaginário. Assim, a circunscrição do Território Litoral RS foi questionada, da mesma forma que as fronteiras criadas entre Brasil, Argentina e Paraguai, que, ao cabo, restringem sua liberdade. Antes de assumir o Território Litoral RS como um espaço importante para suas articulações políticas, portanto, os Mbya destacaram que seu território real é muito mais amplo e que suas relações são definidas mais por redes de parentesco e afinidades que por critérios de proximidade geográfica” (fragmento textual extraído de um “relatório de atividades” elaborado por Rodrigo Rasia Cossio em junho de 2017).

divisões? *Jurua* e *xenhora kuery* não precisa saber, não precisa perguntar, nós próprios precisamos nos perguntar. Por que é que tá assim? O que é que tá faltando? Será que precisamos do *jurua* pra organizar isso? Pra se unir novamente? Essa é minha preocupação! [...] Precisamos fazer plano interno. Nessa discussão com *jurua kuery* precisamos tirar algo deles, pra que *jurua kuery* tenha o seu compromisso, tenha a sua obrigação e fazer a sua obrigação, isso que quero! Mas pra isso acontecer, antes *Mbya kuery* tem que tá unido e preparado! Pra dizer que nessa hora nós vamos nos apoiar e aí vamos contra ou a favor de *jurua kuery*. E se não acontecer isso? Não adianta dizer que to bem com fulano, mas na hora de discutir cada um tem o seu plano. Toda a vida tá acontecendo isso, nunca dá esse espaço pro *Mbya kuery*, isso que eu quero, primeira coisa colocar isso pro *jurua kuery*. Esse tem que deixar espaço, tem que dar o lugar, deixar o tempo pra Guarani se organizar (fevereiro de 2016)⁶⁴.

Uma das exigências institucionais à organização da CATER mbya – assim como outras Conferências Temáticas em relação à “legitimidade” e o recurso – era que a ancorássemos metodologicamente, ao menos em parte, em um documento de referência concernente a 2º Conferência Nacional de ATER (CNATER). Tal documento era estruturado em três eixos gerais e três eixos transversais, de modo que ficamos incumbidos, enquanto “equipe intercultural”, de trabalhar com o “Eixo (transversal) C – ATER e Povos e Comunidades Tradicionais”, isto é, adaptá-lo a realidade guarani no litoral o máximo possível. Essa tarefa, além de se mostrar um desafio que nos tomaria dias de aprofundamento e estudo conjunto na aldeia de Felipe, produziria uma série de discussões e negociações bastante tensas, sobretudo em razão desse *kuaxia* (papel / documento) apresentar uma linguagem demasiadamente estranha e inacessível aos *Mbya*. Por fim, considerando os três “temas geradores” (de discussões) propostos para o “Eixo C”, articularíamos, a partir de alguns ajustes que não dariam conta de resolver a questão por completo, quatro Grupos de Trabalho (GT) interculturais para nortear a dinâmica do evento⁶⁵.

⁶⁴ Falas gravadas em diálogo com a equipe *jurua* sobre a organização do *Nhemboaty mbya kuery* em fevereiro de 2016.

⁶⁵ O evento, ao fim, acabaria sendo estruturado em dois dias de *Nhemboaty* e um dia de CATER. Nos dois primeiros, sob o assessoramento da equipe *jurua*, os *Mbya* discutiram entre si a respeito de aspectos da Conferência por vir, de modo que puderem se preparar, minimamente, para o diálogo com as instituições. Esse último, da maneira como Felipe havia previsto, esbarrou em diversas problemáticas, principalmente àquelas concernentes à inadequação da estrutura do evento ao *Mbya reko* e a forte emergência de questões internas (*mbya*) a serem revistas. Assim, também a considerar a construção do seu Plano de Vida no TL, os Guarani

O primeiro “tema gerador” com o qual nos deparamos era “O papel da ATER no fortalecimento do Etnodesenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais”, que, após longa conversa, tornar-se-ia o GT (1): “O papel da ATER no fortalecimento dos Mbya-Guarani no Território Litoral/RS”⁶⁶. Entusiasmados que estávamos com o tema do *Buen Vivir* em detrimento à ideia de “desenvolvimento alternativo” em voga, sugerimos utilizá-lo como um dos principais vetores dessa roda de discussão, isto é, pensar o fortalecimento mbya, em nível institucional, a partir do seu Bem Viver – e inspirando-se no debate latino-americano. Consideramos, naquele momento, que esse último encontraria sentido no emprego do *teko porã*, uma alternativa conceitual – amplamente utilizada pelos *jurua* – aparentemente interessante ao “etnodesenvolvimento” (mbya). Desse modo, em meio ao diálogo em curso sobre o assunto com Felipe naquela noite, escrevemos rapidamente um texto experimental com vistas a servir de descrição do GT (1). Felipe, no entanto, replicou – abrindo-nos outras (muitas) possibilidades.

Desafiando o conceito de etnodesenvolvimento, que pode ser entendido como um desenvolvimento alternativo, porém ainda forjado sobre as lógicas do próprio projeto de desenvolvimento nacional, este eixo busca discutir qual o papel da ATER na construção de alternativas ao desenvolvimento, para os Mbya Guarani, considerando que a expectativa é avançar em propostas que sejam orientadoras de mudanças que contribuam para legitimar...

elencaram como principal demanda às instituições envolvidas que houvesse a continuidade, antes de qualquer coisa, dos *Nhemboaty*, ou, mais precisamente, uma reunião em cada uma das aldeias participantes – mais oito – para que pudessem se “organizar” entre si e perante o Estado. Até o fim desse ano (2016) conseguimos, através duma série de mobilizações e parcerias, apoiar a realização de mais três, a saber, no *Tekoa Nhu’ü Porã* (2°) – Torres (RS), em maio –, no *Tekoa Kuaray Rexê* (3°) – Osório (RS), em julho – e no *Tekoa Guyra Nhendu* (4°) – Maquiné (RS), em novembro. A última reunião, somada à sistematização conjunta das anteriores, propiciou o início da escrita do Plano mbya – ver o anexo 5 –, podendo-se dizer, com isso, que a ocorrência dos *Nhemboaty*, ao modo mbya, foi tomada como o próprio método – e execução – desse último – uma experiência bastante pioneira, diga-se de passagem. Um dos ápices deste processo de “organização” culminou, em janeiro de 2017, numa mobilização guarani histórica no RS, a saber, uma “retomada” de terras no município de Maquiné (RS), que, mais tarde, tornar-se-ia o *Tekoa Ka’aguy Porã* (floresta *porã*), cuja nomeação já fala por muito. Trata-se, para resumir, de uma porção composta por “recursos” fortemente abundantes – e identificada como território ancestral – que se encontra dentro de uma área de propriedade da Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (FEPAGRO). A declaração do processo de extinção dessa última pelo Governo do Estado do RS foi um dos desencadeadores dessa investida. André Karai, participante ativo nos *Nhemboaty* e uma das lideranças na articulação da “retomada”, afirmou que, de fato, lá os Mbya poderiam viver (bem) na prática o tal de Plano de Vida e o que tanto se discutia em suas reuniões.

⁶⁶ Os outros Grupos de Trabalho foram definidos como: GT (2): “A orientação Mbya Guarani para ATER” – correspondente ao tema gerador “Abordagem de ATER para Povos e Comunidades Tradicionais”; GT (3): “ATER no espaço-tempo Mbya Guarani” – correspondente ao tema gerador “Povos e Comunidades Tradicionais e Acompanhamento da ATER”; e GT (4): “Integração institucional para um Plano Mbya Guarani” – uma construção a parte que buscou extrapolar os temas sugeridos pelo documento de referência, isto é, incorporar uma perspectiva “integral” (mbya) que pudesse dar conta, inicialmente, de discutirmos o Plano de Vida mbya. Só abordarei, considerando a discussão que fora gerada, os detalhes da proposta do GT (1).

Equipe *jurua*: [...] aí a gente colocou o *teko porã*, que seria a ideia de um outro projeto que não necessariamente esteja dentro do etnodesenvolvimento, que a gente também não sabe ainda qual é mas que vocês tem uma forma de pensar como viver, né? Aí a gente colocou o *teko porã*, não sei se teria outra expressão que dá pra explicar isso, e também, por outro lado, essa discussão aqui ela também tá dentro da discussão sobre desafiar o desenvolvimento em nível de América Latina. Por exemplo, naquele vídeo que a gente assistiu [Planos de vida entre os Misak na Colômbia pra inspirar o Plano mbya] tem outras pessoas que discutem essa ideia do etnodesenvolvimento, elas buscam trazer críticas, trazer outras leituras sobre isso e essa leitura se traz a partir disso, dessa ideia do Bem Viver, que seria, pros Guarani, *teko porã*, lá na Bolívia tem um jeito de falar isso, no Equador tem um outro jeito. Vem dentro dessa visão dos povos originários, o que seria, como... viver bem na visão pré colombiana, antes dos caras chegar aqui e colocar orientações de como se deveria viver na terra. Seria como o viver aqui antes disso tudo⁶⁷.

Ej: seria mais ou menos assim: vários povos da “América” começaram, então... tinha essa lógica de desenvolvimento, daí dali a pouco... não, agora é etnodesenvolvimento, um desenvolvimento assim mais de acordo e tal, aí vários povos começaram assim: “não, a gente não quer nem saber de *Desenvolvimento*, não é essa a nossa ideia, a gente quer é *Viver Bem*”, “porque o desenvolvimento só traz destruição. No fim ou mais tarde isso traz destruição, traz disputa, desarticulação. O desenvolvimento é pra vocês, *jurua*, isso é conversa de vocês, a gente é outra coisa!” Porque no fim, isso se critica muito, porque as vezes....

Felipe, então, interrompe.

F: porque assim, na verdade, o *teko porã*, a palavra *teko porã*, por exemplo, pro Mbya *kuery*, já não significaria isso...

Ej: Bem Viver?!

F: éé... agora, bem viver, também... deixa eu me orientar aqui, como diz aah... porque pra Mbya *kuery*, a palavra assim, ela não pode ser trocada. Então aí que eu não quero colocar no papel e depois pra Mbya *kuery* aparece outra coisa, entendesse? [...] é que no papel, como o *jurua kuery*... por exemplo, *teko porã*, vamos supor assim: vamos supor que nós tamo falando *teko porã*, vamos dizer que nós precisamos todo mundo que tem as *opy* e somente pra religião, vamos supor, só que no papel não cabe isso, entendesse? Aí o Mbya *kuery*, o que vai dizer? “Nós tamo se reunindo pra fazer o *teko porã*, uma conferência pra nós ter esse *teko porã*”, aí acaba outra coisa oferecendo pra *jurua kuery*. Aí chega o *jurua kuery* e diz assim: “nós

⁶⁷ A Equipe *jurua* (Ej) era composta, nesta reunião de discussão com Felipe, por mim, Rafaela Printes e Rodrigo Cossio. Este diálogo fora todo gravado em março de 2016 e transcrito, aqui, em partes. Optei por não associar as falas (*jurua*) às pessoas

viemos agora, os técnicos, viemos aqui pra ver dessa conversa aí, ah, mas não é isso que nós falamos aquela vez, não é esse o pedido nosso”.

Ej: mas tá, Felipe, fala no português, como é que o *jurua kuery* pode entender o *teko porã*?

F: (toma fôlego) porque *teko porã*, na verdade, pra nós, ele envolve... envolve tudo, a partir da cultura. Como direcionar, orientar sua própria educação, sua própria convivência, sua própria organização, tem essa possibilidade, o recurso, ele envolve tudo, isso é *teko porã*! E a partir do momento, *jurua kuery*, o que nós precisamos pra ser um *teko porã*? Eu vou falar um pouco assim, meio direcionado e tal, pra vocês entender: bom, eu quero aqui um *tekoa porã*, pra mim fazer *teko porã*. Então *teko porã*, eu não preciso falar pra ninguém, entendeu? Isso tem que ficar pra nós. Só apenas *jurua kuery* tem que ajudar pra nós, localizar um... por exemplo: a gente quer um... pra mim ter, aquilo que eu falei pra vocês, eu preciso um lugar pra mim fazer um *tekoa*. Aí é que vai surgir o *teko porã*, pra mim, pra comunidade.

Ej: e o que é o *teko porã* traduzindo?

F: isso não tem significado pro *jurua kuery*. Isso aí o significado é pra nós! E outra coisa que eu vou dizer é o seguinte: mesma coisa, como é que se forma um *karai*?! Isso não tem explicação!! Como se forma o *karai* não tem explicação. Nem eu nem sei de onde que veio *essa visão* pra mim e vem somente, a gente sabe que vem espiritualmente através de *Nhanderu*. Então não posso dizer: “não, porque entrei sete anos no *opy* e virei *karai*”. Não é assim que funciona. Então *teko porã* também não funciona assim! E não adianta eu colocar no papel “eu tenho *tekoa porã*”, é... como é que vou dizer, como é, éé... “*teko porã* vai ter uma vida melhor, uma saúde, educação, vai gerar essa renda”. Mas não é isso *teko porã*, pra Mbya não existe isso. Não adianta. Então eu to procurando traduzir de uma maneira por trás daquela volta pra que Mbya *kuery* entendesse, entendesse? Então isso que não quero colocar no papel, porque se eu chegasse e colocasse no papel, por exemplo, apareceu, éé, *teko porã*, mas o que vai dizer? Primeira coisa vai vir em cima de mim o Mbya *kuery*: “ah, o Felipe colocou no papel, só que ele não é nem *karai*, ele não é nem um pajé”. E aí, como é que eu fico?!

Ej: então tá. Vamos explicar isso de um outro jeito. Vâmo questionar qual o papel mesmo da ATER pra fortalecer... os Mbya Guarani. O que ela tem que fazer. O que ela tem que fazer?! O que é que esses caras tem que trabalhar?!

Ej: tem uma maneira da ATER ajudar a formar o *tekoa*?

F: aah sim, isso!! *Tekoa*, tem que ser *tekoa*. Porque de *tekoa* ele começa, o *teko porã*. Daí começa o *teko porã*. Porque se não tem um *tekoa porã* tu não começa. Por isso que hoje tá acabando, tá terminando... não tem mais uma aldeia bonita, aí não tem. Agora o único que tem é lá na ilha, na ilha, sim! Aí

pode formar o *teko porã*⁶⁸. E *teko porã* não é com a ajuda de *jurua kuery*, esse aí é próprio por si, é *Mbya kuery*, não é pela ajuda de *jurua kuery*, entendeu?! Não é nada de *jurua kuery teko porã*.

Ej: o espiritual não cabe no papel!

F: vamos supor que eu quero ter um *tekoa porã* aqui, aí o *jurua* vai dizer: “como vai ser?”. Assim, eu quero ter os *karai* aqui, eu quero ter um *opy*. “ah, então a gente vai comprar material. A gente vai fazer! O que é que precisa?!”. Mas isso pra mim não vai, não é isso que eu to precisando. Não era pra falar pra *jurua*, era pra falar pra mim mesmo... vai vir, mas de *Nhanderu*.

[...]

F: assim, ó, vamos supor que vai ter *opy*, tudo vai ter, mas se eu mesmo não to obedecendo a própria natureza e não to fazendo pela visão de *Nhanderu*, não vai ser *tekoa porã* e nem *vida porã*!! Não adianta! Aí tu vai se oferecer, oferecer o teu recurso, o teu carro, dizer que vai ajudar, mas não vai adiantar isso! Por que sabe como é que isso surge, pra mim? Uma comparação: eu tenho 46 anos. Durante esses 46 anos, nunca imaginei que ia pegar o *petygua* [cachimbo guarani] e me concentrar pelo *Nhanderu*. Nunca pensei isso. A minha vida eu disse assim, ó: vou deixar na mão de *Nhanderu*, se a minha for até 50 ~ 60 anos, eu vou até lá, se não, não. Mas de repente um dia aqui, eu ia tá morrendo. O que aconteceu? Ah, pedi o *petygua* e de repente nem eu não sabia em que hora e que momento que eu pedi esse *petygua*⁶⁹. E hoje eu posso fumar 10 *petygua* numa hora, não me faz nada. E antigamente eu fumava um pouquinho e me sentia mal. Mas hoje não, tu vê, eu posso

⁶⁸ A “ilha”, ou o *Tekoa Ka'a Mirindy Yy Pa'ũ*, localiza-se em meio a Lagoa dos Patos, no município de Palmares do Sul (RS). É uma comunidade guarani pouco conhecida, de difícil acesso – apenas de barco – e habitada, em média, por quatro famílias, sendo uma delas a de Bernardina – a companheira de Felipe. Tivemos o privilégio de conhecê-la, durante alguns dias, no final de 2015 enquanto extensão da “experienciação de sistema” com Felipe *kuery*. O fato de Felipe associá-la a um *tekoa porã* capaz de “formar *teko porã*” condiz não apenas com as suas características de fauna e flora exuberantes, mas também com algumas histórias surpreendentes que escutamos por lá. Seu sogro – morador no local –, o *xeramõi* Mário, ao queimar algumas áreas que seriam destinadas às roças – técnica da coivara –, em mais de uma ocasião, se deparou com sementes e plantas *mbya* que “apareceram sozinhas” após a chuva. Segundo contou, cresceu um vigoroso *petyty* (roça de “fumo”) e surgiram, após mexer na terra, “sementes verdadeiras (*ete*)” de melancia, abóbora e milho. Esses episódios remetem diretamente à dinâmica dos cultivares verdadeiros que povoam as plataformas celestes – onde nada escasseia ou perece –, isto é, semeiam-se e crescem por conta própria. “Sentir” esta “força de *Nhanderu*”, segundo Felipe, seria uma das características que indicam um lugar, ou *tekoa* (“de verdade”), propício a se “ter *teko porã*” – mas não é a única. Lembro-me que, de fato, ficamos todos atônitos com a riqueza e abundância dos conjuntos enorme de *kokue* (roças) que lá havia. Felipe, em diversos ensejos ao longo dessa caminhada conjunta, cogitou se mudar para lá com seu núcleo familiar, algo que até agora não se concretizou.

⁶⁹ A doença – que faz beirar a morte ou não – como caminho (inevitável) ao xamanismo parece ser um tema recorrente entre os ameríndios. Escutei de outro *Mbya*, algum tempo depois, que um dos primeiros passos à iniciação xamânica *mbya*, em meio às enfermidades ou não, refere-se a “entender o *petygua*”, como Felipe demonstra nessa fala. Esse último, em outros diálogos e a partir de alguns episódios que presenciamos em “campo”, revelar-se-ia um grande *karai* (xamã). Sobre essa discussão entre os Guarani, ver o trabalho de Cadogan (1992 [1959]).

fumar tranquilamente. Então isso não posso dizer pro *jurua*: “ah, você me faz *opy* pra mim pegar o *petỹgua*”. Não vai adiantar! Não adianta nada. E outra coisa que vou te dizer: *teko porã* pra nós significa até próprio Mbya *kuery*. Pra mim dizer que eu tenho um *teko porã*, eu tenho que eu, isso é individualmente, tem que ser eu! É individual, não é pra todo mundo! Quem tem, tem o seu. Aí envolve a família, envolve a comunidade. Aí te segue, segue a comunidade. Digamos assim, eu, uma já vou dizer: eu tenho que ter uma religião, minha religião eu tenho que respeitar, como deve ser Guarani, de meu jeito: comer comida típica, saber como é a visão do dia a dia. Isso tenho que interpretar!

Ej: mas isso contribui pro *teko porã*?

F: claro que contribui, aí ele começa a contribuir e começa a se criar o *teko porã*.

Ef: então isso a ATER pode fortalecer?

F: não. Porque pra nós, o *jurua* entendeu assim, vamos supor o *jurua* e tanto o Mbya, hoje entende assim: a única que tem *opy* é que tem vida pra frente, mas não é. Eu posso dormir em baixo de uma tábua, mas se eu tenho a minha vida, obedecido pelo *Nhanderu*, eu vou tá tranquilamente dormindo. Vou ter uma *vida porã*!! Um *teko* limpo!! Entendes? O que adianta eu to no *opy*, não to obedecendo a lei que tá pra nós, respeita eu não to respeitando. Por que hoje o *karai kuery*... não existe mais o *karai* verdadeiro? O *karai* é apenas um *xondaro*. Não existe mais, entendes? Eu to dizendo isso pra vocês, vocês tão procurando entender, colocar no papel, mas se não fosse isso não ia nem falar, entendes? Então aqui, o que eu to fazendo? Pra ninguém eu to dizendo: ah, foi Rodrigo, foi Grégori, foi Rafa... fulano apareceu aí comecei a formar o *teko porã*, isso não existe pra nós!! Isso não existe. Ou vem o fulano que é meu parente, ele que me deu *teko porã*, não é!! Eu to mentindo.

Ej: então isso, não usaremos essa palavra.

Ej: a gente queria sair dessa lógica do etnodesenvolvimento que tá dentro de uma visão desenvolvimentista, ainda. Continua, né? Que só respeita o jeito de se desenvolver desses grupos, e pensando em alternativas ao desenvolvimento.

Ej: e projeto de vida dos Guarani? Por exemplo, Felipe, tu tá nessa luta pela região do litoral com relação aos Guarani. Como é que poderia pensar numa palavra que traduziria com relação ao pessoal daqui, como um projeto de fortalecimento dessas pessoas. E algo que envolva a relação com os brancos, não algo, digo, pessoal de vocês, porque....

F: sim sim, isso que to querendo achar, exatamente.

F: pelo menos garantir, né, com essas entidades, por exemplo, o recurso, garantir pra que o Mbya *kuery* conseguisse, chegasse no ponto de dizer que....

Ej: não precisa mais!

F: é, não precisa mais. É, exatamente!

Ej: então, esse processo, como poderia nomear será no e pro Guarani?

Ej: Mas então, aí já tem uma dica, que é o....

F: *teko porã regua*?

Ej: é, e é o caminho que assim, é chegar a um lugar onde não se precisa mais da ATER, né? Acho que esse é o caminho. O caminho da autonomia das comunidades.

F: éé, *teko porã regua*, esse significaria já. Isso já tá indicando que o Guarani tá querendo garantir o espaço, tá querendo garantir as condições pra que elas tenham continuidade. Isso já diz *teko porã regua*. Isso aí já tá traduzindo, agora que me dei por conta!

Ej: e se colocarmos no documento, assim: *discutir qual é o papel da ATER na construção de alternativas ao Desenvolvimento para os Mbya Guarani, considerando que a expectativa é avançar em propostas que sejam orientadoras de mudanças que contribuam para legitimar [...] contribuam com o teko porã regua*. Poderia ser?

[...]

F: agora sim tá certinho, aí o Guarani entende perfeitamente! Agora se ficar só *teko porã* aí... aí não vai. É importante colocar bem no papel pra passar pra Guarani *kuery*, aí é Guarani *kuery* que vai dizer e não o Felipe.

Vejamos alguns pontos importantes dessa conversa.

Felipe começa estranhando, a partir de nossas breves explicações sobre o *Buen Vivir*, que houvesse correspondências entre essa discussão política (*jurua*) e o *teko porã*. Esse último, ao contrário, remeteu-lhe imediatamente a uma conversa centrada na “religião” e no “*opy*”, temas que, além de não “caberem no papel”, não estariam alinhados com os referenciais que nos haviam sido passados para estruturar a Conferência de ATER. Quer dizer, se abordássemos o *teko porã* naquele contexto, mesmo enquanto “Bem Viver mbya”, não estaríamos apenas nos distanciando em muito do que “os técnicos queriam ver”, mas também causando uma grande confusão entre os Mbya presentes, já que, ao fim, não encontrariam uma “reunião pra fazer *teko porã*”. Quando questionado, então, de que modo

poderíamos compreendê-lo, Felipe fora enfático ao afirmar que, tal qual a formação de um *karai*, “isso não tem explicação”. Sabe-se, apenas, que “vem espiritualmente através de *Nhanderu*”⁷⁰ e que é um acontecimento de ordem individual⁷¹, não cabendo os seus (profundos) significados, portanto, ao entendimento, às lógicas e tampouco ao trabalho do *jurua kuery*. O único papel – ou obrigação – desse último em relação a este tema (caro) seria, enquanto *yvyo kuery*⁷², propiciar as condições de acesso a terras adequadas à formação de um *tekoa porã*, ou, de onde “começa” (a depender) o *teko porã*. De resto, é apenas com o *Mbya kuery*.

Se expressar o *teko porã* daquela maneira remeteria a algo (equivocadamente) vivo, presente, Felipe sugerira, então, que utilizássemos a noção de *teko porã regua*⁷³. Essa, conforme nosso interlocutor, não apenas daria conta de esboçar “um entorno”, “um caminho” a ser pensado e trilhado pelo próprio *Mbya kuery* ao (*teko porã*), mas também poderia oferecer uma pequena margem de discussão com o *jurua kuery* sobre a sua contribuição e

⁷⁰ Como ficara claro em algumas das falas de Felipe, *teko porã* não pode ser construído a partir de determinados artificios e tampouco expressa “uma vida melhor, uma saúde, educação, [algo que] vai gerar essa renda”, mas é pensando enquanto um caminho – profundo e complexo – de ascese individual que, por vezes, pode ser facilitado pelo *tekoa*. “Alcançá-lo”, segundo Laércio Karai, implica em “seguir um monte de regras do *teko mbya*, tanto espiritual e tanto físico”. Jaime, por outro lado, é enfático em afirmar que esse caminho é composto por “muitas barreiras”, que, na medida em que vão sendo superadas, ficam cada vez mais “difíceis” – algo que ele e outros *Mbya* no Cantagalo chamam de *teko ra'ã*.

⁷¹ Felipe, ao afirmar que se trata de algo “individual, [que] não é pra todo mundo”, comenta em seguida que a pessoa que adquire um *teko porã* acaba envolvendo a “família”, fazendo com que a “comunidade” a siga. Foi nesse sentido, algum tempo depois, que Jaime Vhera falou-me que, ao tê-lo, “teus parentes olham em ti, tu tem mais aliados, junta povo, se reúne mais, né? ‘Ah, meu parente tem *teko porã* eu vou lá passear toda noite, toda manhã’, né, então é nesse sentido. Não maltrata ninguém, tu é aliado de tudo, dos velinhos, das velinhas, das crianças, jovens, então tudo isso é *teko porã*, né?” Quando conheci a avó de Laércio Karai, uma xamã bastante reverenciada, esse, sabendo do meu interesse no assunto, comentou-me que ela “vive o *teko porã*”, descrevendo-a tal qual a fala de Jaime. Isto é, essa *kunhã karai*, sob essa condição, articula uma grande rede de pessoas que com certa frequência a procuram – ao que tudo indica, mesmo que não seja uma regra, as / os xamãs *mbya* são as principais pessoas que chegaram a “esse *teko* que não é pra todo mundo” – Karai afirma, ainda, que “quase todo *Mbya* entende essa noção, mas poucos a sentem ou a vivem”. Entre os elementos que costuram esta socialidade calcada em determinada pessoa que tem *teko porã*, parece-me que o *mborayu* (grandeza de espírito / bondade) e o *ayvu porã* (belas palavras / palavras divinas) sejam os mais fortes. Desse modo, quem passa a manifestá-los a partir do *teko porã* – ou o gerando – “orienta” e “inspira” os demais na comunidade.

⁷² De todas as designações *mbya* para se referir ao não indígena, uma das mais comuns, principalmente entre os mais velhos, é *yvyo kuery*: mãos [brancas] que se adonam da terra – há outras traduções possíveis. A *xejaryi* Pauliciana (*apud* PRADELLA, 2009, pág. 37), nesse sentido, diz que os brancos têm ciúmes da terra.

⁷³ Em Dooley (1988), *regua* aparece como “algo referente ao determinante”: “*xekkuã regua* meu anel (lit., ‘algo referente ao meu dedo’)”. Heurich (2011, pág. 71), dentre outras possibilidades semânticas, sugere que *regua* é “utilizado num sentido que é possível traduzir por “sobre”, mas não no sentido de um cachimbo que está sobre uma mesa, por exemplo. Ao pensar o assunto de uma determinada reunião ou conversa, *regua* pode ser usado justamente nesse sentido de falar “sobre” alguma coisa: “sobre o que falaram na reunião? Sobre a roça” – *kokue regua*”. Penso que, na conversa com Felipe, essa sugestão tenha vindo à tona nesse sentido, isto é, de abordar o *teko porã* apenas o orbitando: *referindo-se e falando sobre*. Apontá-lo diretamente, no contexto em questão, remeteria a ideia de fazê-lo acontecer, algo que, para Felipe e o *Mbya kuery*, não faria sentido algum.

(necessária) distância. Mesmo assim, contudo, não houve um consenso quanto à ideia do Bem Viver. O *Teko porã regua*, antes que uma “alternativa ao desenvolvimento” a servir de referencial aos projetos do Estado, veio à tona com vistas à possibilidade de dispensá-los, isto é, como uma orientação ao próprio projeto (autônomo) de “organização” mbya. Essa, menos uma construção do que uma “retomada”, deveria se dar atentando-se ao que Felipe se referiu como *teko axy*, a fonte de um montante de “problemas internos” que, segundo explicou-nos, só “dá pra resolver entre as comunidades”. Durante a Conferência, em uma de suas falas perante os representantes das instituições convocadas, esse último expressou que:

[...] hoje conseguimos apenas organizar pra entender esse *kuaxia*, mas ao mesmo tempo agradeço a força que vocês fizeram. Procurar a melhor forma pra gente se entender. Acho que nessa condição a gente vai chegar em nosso objetivo. Era isso que eu queria colocar, pra Mbya *kuery* também poder falar, esse é espaço livre, não tem coordenação, todo mundo é coordenação. Agradecer a *Nhanderu* que dá essa oportunidade, através disso nós conseguimos pra discutir o *teko axy* que nós chamamos, que é nós *xondaro kuery*, que é nossos caciques, lideranças, assim como vocês representantes, autoridades (Felipe, março de 2016).

Se aqueles que (raramente) “tem *teko porã*”, através da sua “grandeza de espírito” e “bondade” (*mborayu*), irradiam “harmonia” e reúnem os parentes de modo a dar vazão à “verdadeira cultura”⁷⁴, a condição (prevalente) *teko axy*, ao contrário, denota o caos e os desentendimentos em que se encontram imersas as comunidades mbya, algo que, segundo pontuou Felipe,

30% de 100 que tá vindo em cada aldeia, hoje a maioria é só festa e festas e bebida⁷⁵ [...] educação, dá área assim como *xeramoí* fala, reunião, a família, união com as pessoas, não existe mais [...] se continuar desse jeito, a gente

⁷⁴ Pradella (2009, pág. 102), ao se referir ao “caminho bifurcado” como o “símbolo da divisão entre os parentes, do afastamento entre os semelhantes” – vide a experiência com Felipe –, afirma que “os velhos karai [detentores do *teko porã*] buscam esconjurar [esta condição] através dos conselhos, das boas palavras [*ayvu porã*], lembrando sempre aos seus a importância de caminhar junto. A busca pela deificação é a busca pela estabilidade da forma e das relações” – ou *teko porã*. “Nesse sentido, em seus conselhos, os xamãs apresentam e propagam, entre os mais jovens, uma série de valores centrais do “bom modo de ser”, como o *nhembojeroviá* (o confiar profundamente nas belas palavras) e o *mborayú* (a dádiva profunda). Ambos são também ecos da divinização”.

⁷⁵ Cf. Heurich (2011) a respeito da complexa associação entre “festas e bebida” e a condição *teko axy*, ou, aquilo que o autor denominou como “Outras alegrias”, demonstrando que nem só de “alegria espiritual” e “bem viver” vivem – e buscam – os Mbya.

não vai ter *teko porã*, jamais. Isso aí, até nós tamo perdendo esperança (Felipe, março de 2016).

Pode-se dizer, com isso, que o *teko porã*, longe da expressão de um Bem Viver mbya a integrar às instituições *jurua* em sua possível – pra não dizer impossível – consolidação, projetou-se enquanto um horizonte⁷⁶ – *regua* – de retomadas a ser percorrido apenas pelo Mbya *kuery*. A própria entrada – ou retorno – de Felipe neste jogo institucional, cujo preço se mostrou altíssimo, em suas palavras, realizou-se “por esse interesse”, isto é, “(re)encontrar o povo guarani”. Se não fosse, “não voltava mais [à política *jurua*], ficava lá no meu canto, deixando acontecer”.

Quando levei essas questões até o Cantagalo, nessa mesma ocasião, meus interlocutores consentiram que *teko porã* (até) pudesse delinear sua ideia própria de “viver bem”, mas, entretanto, hoje, tal qual denotara a experiência com Felipe, não haveria outra condição que não fosse *teko vai*, um “problema que sempre tem na vida do Guarani”⁷⁷. Ariel, Jaime e Daniel são enfáticos ao afirmar que, a despeito de conhecerem bem sobre o tema, trata-se de “coisa dos mais antigos”. O “conhecimento que tem sobre isso hoje em dia”, sobretudo aquele que é transmitido pelos *tamõi*, sempre aponta para um “tempo que passou” e que encontra pouco ou nenhum alinhamento com “a vida que tem hoje”, quer dizer, encontra-se, antes que nos corpos mbya, resguardado (apenas) na fala dos anciões. A referência que aparece com mais força acerca de não tê-lo, mais uma vez, remete a ideia de “cultura de verdade”, isto é, “no *teko porã* tem tudo o que precisamos pra viver [bem] assim, e hoje tá longe disso”.

⁷⁶ A ideia de horizonte parece-me interessante, por ora, para pensar o *teko porã* entre os Mbya em geral, sobretudo porque, além da proposição de Felipe – *regua* –, algum tempo depois escutei de um amigo mbya no Cantagalo outra variação interessante à cerca das suas distâncias do *teko porã*, a saber, *teko porã rã* – em Dooley (1988) o *rã* é elencado como a “forma reduzida de *va'erã*: '(o que é) futuro’”. Não tive condições de explorá-la, mas, ao que indica, essa noção também endossa a perspectiva de concebê-lo enquanto uma busca (profundamente “espiritual”) que, dentre outras coisas, endossa fortemente o conceito fundamental de *-guata*, ou, o caminhar entre os Guarani (Cf. PRADELLA, 2009) – note-se que esse autor também se utiliza da ideia de horizonte em seu trabalho.

⁷⁷ Provoquei-os, certa feita, sugerindo que utilizássemos *teko porã* em um relatório sobre as “atividades interculturais” que estávamos a desenvolver na – e para a – comunidade, considerando que essas ações seriam voltadas a contribuir em seu “bem viver”. Não suscitei, evidentemente, mais que algumas risadinhas. Jaime já havia comentando, de modo similar a Felipe, sobre a problemática do *jurua kuery* se utilizar de certas coisas em *kuaxia* que, ao fim, “sempre acaba em alguma gaveta”. Determinados assuntos concernentes ao *arandu mbya* (sabedoria / ciência), segundo ele, deveriam permanecer e ser consultados apenas nos “livros vivos” da comunidade, ou, em seus “velinhos”.

Por entre esses dois polos discutidos até então – *teko axy / vai* e *teko porã* – com relação ao “viver bem” mbya, as elucubrações entre meus interlocutores no Cantagalo parecem encontrar um lugar significativo no conceito de *teko ra’ã*, as “barreiras” que marcam fortemente “o caminho” (*tape*) e que, assim, colocam “desafios” variados a todo Mbya ao longo da sua existência (imperfeitamente) terrena. Um dos interlocutores de Pissolato (2007, pág. 225), ao dizer-lhe que não estava conseguindo “conquistar seus objetivos” e nem “ficar tranquilo”, explicou-lhe sobre a “existência de *tekoa ã*”, uma variante que também lhe fora traduzida por “barreiras” e que, segundo a autora, seria um dos componentes fundamentais às potências (negativas) do *teko axy* – Ramo y Affonso (2014) traz o mesmo panorama. Pradella (2009, pág. 101), nesse sentido, afirma que o *teko a’ã*⁷⁸, uma noção “central na cosmologia guarani”, representa um “trajeto por entre as imperfeições (*-eko vai*), riscos e provações”, sendo “uma compensação negativa para aqueles que se aproximam das divindades” (*teko porã*).

Pradella (*Ibid.*) ainda afirma que “quanto mais avançado no caminhar encontrar-se uma pessoa, mais obstáculos surgirão a sua frente”. Ariel e Pedro traduziram-me o *teko ra’ã* como “prova” e “fases”, afirmando que, tal qual “as fases e provas no colégio (lembra?)”, vão ficando mais difíceis na medida em que se “anda”, em especial para as pessoas que adentram – por vezes inevitavelmente – em caminhos como os de Pedro, que atualmente “estuda pra ser *karai*”. Uma das principais “provas” desse caminho é, segundo contam ambos, “não se deixar dominar pelo *mboxyja*” – ou *poxyja*, que pode ser traduzido como uma potência de “raiva” radicalmente oposta aos sentidos do *mborayu*. “Se acontece não tá mais com *Nhanderu*”, havendo, portanto, um desvio daquilo que pode ser entendido, aqui, como aproximar-se de um *teko porã*. Jaime, nesse sentido, afirma que tê-lo também implica em “não ter nenhum defeito vamos dizer né, de pensar, da vivência, viver com os seus familiares, os próprios parentes. Se eu quero ter *teko porã*, vamos dizer assim, eu vou ter que não ter nada assim de pensamento ruim, sabe?”.

⁷⁸ Em Dooley (1988) *-eko a’ã* (v. t. direto) é traduzido como “por à prova: *jajoeko a’ã* provamos, desafiamos uns aos outros” – (De *-a’ã*). Keese dos Santos (2017, pág. 159) afirma que o radical *-a’ã* é comumente traduzido por “provação”, “teste” ou “tentação”. Segundo esse último “as provações divinas (*teko a’ã* ou *teko ra’ã*) atingem sobretudo os xamãs, impondo uma série de restrições a sua atuação – superá-las compõe o caminho custoso para o *aguyje* [...]”.

Da mesma forma como constatei em conversas no Cantagalo diversas vezes, Pissolato (2007, pág. 229) afirma que próximo das explanações frequentes que os Mbya fazem sobre *teko axy* – e *teko ra'ã* –, “estão os discursos e práticas voltados para a produção da saúde e do contentamento (-vy'a) das pessoas”, de modo que *teko porã*, enquanto um horizonte – ou polo – diametralmente oposto ao primeiro, não parece ser evocado enquanto uma “alternativa”, saída ou algo próximo a esse contexto – *vai* – cotidiano – mas em ocasiões (“religiosas”) bem específicas. Não há dúvidas para Jaime, nesse sentido, que o “Mbya que não vive bem” é aquele *ndovy'ai*, isto é, que “não se alegra”. Essa noção, que se estende às forças da “tristeza”, aos domínios da “raiva”, ao desânimo, a “preocupação” e a “falta de tranquilidade”⁷⁹ – ou as principais potências do *teko axy* –, costuma ser definida genericamente como “doença”, ora associada ao corpo, ora ao “espiritual” – Pissolato (2007, pág. 227) também diz que “tal qual quando se fala em saúde, doença aqui deve ser entendida em um sentido abrangente, capaz de abarcar um conjunto de processos ou eventos [...]”.

Assim, a considerar esse “sentido abrangente”, parece-me que os esforços – ou a cosmopolítica – cotidianos entre os Mbya para “viver bem” residam, sobremaneira, nas manutenções de -vy'a⁸⁰, ou, em termos mais precisos a partir de minha etnografia, em manter – tarefa que não é nada fácil, diga-se de passagem – *nhe'ẽ vy'a* (a “alegria espiritual / dos *Nhanderu*”) em meio as dificuldade recorrentes no *teko axy*. Nas próximas seções, distanciando-me do “*teko porã* enquanto Bem Viver”, veremos como essa noção pode ser preenchida, também, por algumas concepções imbricadas àquilo que os Mbya entendem por viver bem.

⁷⁹ Heurich (2011) sugere que o que costumamos categorizar enquanto “estados corporais” – como raiva, ciúme, preguiça e sono – deva ser pensado sob a forma-*ja* – ver esse mesmo autor (pág. 39 – 42) sobre os “espíritos-donos” (-*ja*). Os Mbya, segundo ele, “salientam que esses estados não são, primeiramente, estados da pessoa humana (mbya), apontando para um vetor de transformação inerente a esses sentimentos. Isto é, ainda que não sejam característicos da pessoa humana (mbya), sua forma – *ja* – aponta para a possibilidade de que esses estados aproximem-se da pessoa” (*Ibid.*, pág. 41). Jaime diz, a esse respeito, que “se tu confiar no nervosismo ou na brabeza, por exemplo, tu vai tá fortalecendo aquele espírito que domina *poxyja*”. Pode-se considerar, com isso, que as “emoções”, enquanto agência, também são afecções, isto é, agem (externamente) nos corpos mbya, o que incluiria, com efeito, a “alegria”, que precisa ser produzida por outrem, seja ele um parente humano ou não humano – como os *Nhanderu*.

⁸⁰ Essa noção, comumente traduzida por “alegria” entre os Mbya, de fato apresenta um sentido bem abrangente – (Cf. PISSOLATO, 2007). Para Jaime, além de remeter diretamente ao *texãi* (“saúde, bem estar e tranquilidade”), ela também engloba outros elementos fundamentais à vida mbya, ou, como me falou certa feita, ao “viver bem do Mbya”. Como demonstrei ao longo deste capítulo, *teko porã*, a depender do contexto, também pode ser elencado como um “bem viver”, entretanto, como evidencia a etnografia, esse está (muito) para além à presença do *jurua* e de reflexões cotidianas, de modo que essa “alegria”, por outro lado, coloca-se enquanto um vetor de movimentações diárias entre os Mbya nas aldeias ou até mesmo na cidade, podendo-se dizer, com certas ressalvas e limites, que os “brancos” também podem contribuir em sua efetivação mediante práticas cosmopolíticas.

Capítulo 3 – *Ndovy'ai*: “não viver bem”

Os *xeramoí* na aldeia dizem que a “planta verdadeira” é a que cresce pelo *Nhanderu* – “como é no mato” –, sem nenhuma intervenção terrena. A condição ambiental alarmante que se instalou no “tempo de hoje” – não apenas nas áreas onde se assenta as aldeias –, entretanto, exige que “o *xondaro kuery*” (“os guerreiros jovens”), às vezes, façam (re)plantações e que se tenha *outros* cuidados com a floresta, como deixar de manejar o *pindo*⁸¹ – “que tem pouco e precisa ter no mato”. Porém, ainda com os velhos, é o *jurua kuery* quem deveria fazer isso – cuidar, plantar e reflorestar –, já que foram eles – e permanece sendo – os responsáveis por “tanto mato que se perdeu”. Além de *yvyo kuery*, Jaime revelou-me, em risadas, que “alguns mais velho chama vocês [brancos] de *tuku* (gafanhoto), porque parece que come tudo que vê pela frente”. Essa designação, de fato engraçada, remete a um fragmento mitológico da origem do mundo – ou da Primeira Terra – elencado por Ivori Garlet e Valéria de Assis:

Originalmente, *Ñanderu Ete Tenondegua* fez somente bosques, não havendo campos; para fazê-los mandou *Tuku pararã i/* o gafanhoto verde. [...] ao criar o mundo, o propósito de *Ñanderu Tenondegua* era de que seus filhos (Mbyá) e os brancos vivessem juntos em harmonia. Mas os brancos se recusaram e exigiram que a terra fosse dividida. Diante do fato, *Ñanderu Tenondegua* destina a mata aos Mbyá e o campo aos brancos, ordenando que cada um vivesse nos seus limites. Mas os brancos logo transgrediram o pacto, invadindo as selvas e, tal qual o gafanhoto, “*o'upa kaaguy*”/ comeram toda a mata, ou seja, removeram-na para dar lugar aos campos e pastos para suas vacas (2009, pág. 41-42).

⁸¹ Cossio (2015) arrisca afirmar que não haverá etnografia entre os Mbya que deixe de fazer referência, entre outras “espécies vegetais” sagradas, ao *pindo* (pág. 25). Esta palmeira (jerivá / *Syagrus romanzoffiana*), que Felipe Karai diz ser o “rei da floresta”, consta em diversas narrativas míticas e apresenta múltiplos significados na cosmo-ecologia mbya (Cf. COSSIO, 2015), já que sua presença ou aparição “espontânea” remete diretamente à *Nhanderu*. Por isso, nesta terra, é fundamental que os Mbya estejam conectados a ela de diferentes modos. Seu uso é praticamente integral: entre outras coisas, aproveitam-se as suas fibras, o cerne, o *guapytã* (fruto), o *guapi* (amêndoa), o *ijata* (base do palmito), o *pindo ru'ã* (palmito) e o *pindo hi'y* (tronco), que quando apodrecido permite a proliferação do *yxó* (coró / larva comestível e medicinal) a partir do mês de novembro, especiaria tradicional extremamente apreciada que “muitos Mbya mais novos não conhecem”. O tronco, rachado em lascas, também é utilizado como parede nas casas tradicionais, principalmente no *opy*, cujo telhado, em algumas ocasiões, se confecciona com o *pindo rogue* (folhas). Segundo Kuaray “é o melhor telhado, mas não tem mais *pindo* pra tirar”, condição que afeta fortemente, em termos espirituais, a comunidade. O trato do *pindo*, bem como de outras espécies vegetais e animais, remete-me a ciência do concreto lévi-straussiana (1976), isto é, os esquemas guarani de classificação, que incluem as partes constituintes de cada uma dessas espécies, endossam, com efeito, a riqueza que há no “pensamento selvagem” (*Ibid.*).

A última frase, não por coincidência, sintetiza uma série de episódios envolvendo o “Canta”, como abordei brevemente lá em cima acerca dos etnomapas. Se fosse ir adiante, seguindo por ela, acrescentaria: “e assentar suas cidades”, locais onde os Mbya, para manterem-se (subjetivamente) Mbya, não podem permanecer por muito tempo, como costumam ressaltar com certa força. As plantas – e outras coisas – que o *jurua* traz de lá – de fora da floresta – para colocar na aldeia, no entanto, não parece ocasionar nenhuma problemática deste tipo – como cheguei a pensar⁸² –, pois mesmo que esse “cria e estuda muda em laboratório, aprisiona em saquinho e longe da terra, esquece que é uma vida”, ela permanece sendo “nativa”, sobretudo porque “vem das sementes do Guarani e do modo de viver antigo do Guarani”. Isto é, essa “plantinha” ainda proporciona a “alegria verdadeira (*vy’a ete*)”, sobretudo através de uma dinâmica que remete fortemente à descolonização guarani (COSSIO, 2015).

Certa vez, passado algum tempo após o último mutirão de plantio de mudas na aldeia, Jaime falou-me que “quando a planta chega aqui na comunidade fica diferente”, explicando-me que...

[...] não apenas nós ficamos alegres com a vinda e a presença das mudinhas, mas elas se alegram quando chegam aqui, quando são recebidas por nós. É como um parente, não tem muita diferença. As pessoas que pegaram as mudas não escolhem por ser bonita e essas coisas, a gente sente e a muda escolhe também. A alegria da pessoa é como a da muda, o *jurua* não entende isso [...] planta é como uma vida que se constrói... se alegra e alegra a gente (outubro de 2016).

Não atentei de imediato, de fato, a essa explicação. Transcorrido mais ou menos um mês, durante uma viagem que fiz junto com comunidade do Cantagalo ao *Tekoa Porã* (Salto do Jacuí – RS), Jaime voltou a falar na “alegria” relacionada às plantas. Era tarde da noite, estávamos em meio a uma conversa qualquer na beira de um “foguinho” de chão quando perguntei, despretensiosamente, o que estavam achando da viagem e das trocas entre os

⁸² Alguns críticos (brancos) sugerem que promover plantios de mudas nos espaços onde hoje se assentam os Guarani é “impor desenvolvimento”, dadas as suas concepções cosmológicas associadas às dinâmicas naturais – ou “divinas” – da floresta. Ainda que este tema careça de maiores pesquisas, parece-me, contudo, que as reflexões nativas apontam para outras direções, a começar pelos relatos de práticas antigas – e contemporâneas – que afirmam que sempre fora algo comum introduzir e retirar certas espécies arbóreas de florestas locais ou distantes, realocando-as, principalmente, em pátios e roças. Não se pode desconsiderar, também, as conjunturas ambientalmente precárias em que os Guarani estão imersos.

parentes. Respondendo-me que estava “boa”, explicou em seguida que fazia “bem” para as pessoas estar em um “*tekoa* diferente” como aquele em que passávamos. Mas, “como assim?” – indaguei-o. Buscou exemplificar-me, então, com o caso de Alzira – jovem moradora no “Canta”:

O espírito (*nhe'ẽ*) da Alzira vivia doente – *ndovy'ai* / “não se alegrava mais” –, porque não via há muito tempo algumas plantinhas [nos *kokue* / roças e no *ka'aguy* / mato] que são importantes pra gente, ela demorou pra entender isso, mas aqui no Salto mudou muito rápido (novembro de 2016).

Essa conversa, que ainda seguiria por algumas horas, tomou vários rumos diferentes, mas, entretanto, uma expressão em específico, utilizada por ele em dado momento para sintetizar a explicação acima, me chamou fortemente a atenção, qual seja: *nhe'ẽ vy'aa* – que me foi traduzida como “o que traz a alegria pros espíritos”⁸³. No dia seguinte, enquanto deixávamos a comunidade mbya do Salto⁸⁴, fiquei com isso a tilintar em algumas reflexões. A neta de Jaime, em abril desse mesmo ano, havia se envolvido em um episódio⁸⁵

⁸³ A expressão *nhe'ẽ vy'a*, segundo Jaime, designa “apenas a alegria do espírito”. “Agora vai falar *nhe'ẽ vy'aa*, com dois a's, é alguma coisa que teu espírito pode ter alegria com aquele objeto, sabe? ‘Ah, isso aqui é uma coisa que é *nhe'ẽ vy'aa*, né, tu tem alguma coisa que tem relação espiritual, alegria do espírito nesse objeto. *Nhe'ẽ vy'aa* pode ser as plantinhas, alimento e *opy*. Pode incluir tudo. Agora se vai falar de um objeto só pode incluir um só a. Se falar com dois a's inclui tudo, inclui tudo que pode trazer alegria pros espíritos”.

⁸⁴ Essa viagem ao *Tekoa Porã* realizou-se dentro do contexto do projeto relacionado à elaboração do PGTA desse último e do Cantagalo, que desde seu início mantiveram-se em diálogo por serem as duas comunidades participantes. “A TI Salto Grande do Jacuí, denominada pelos Guarani de *Tekoa Porã*, foi criada a partir do Decreto nº 11.775, de 08 de janeiro de 1996, com uma área total de 234 hectares, sendo essa composta por 151 ha de mata nativa, 73 ha de área reflorestada e 10 ha de roças anuais para consumo da aldeia. Está distante da sede do município, aproximadamente 4,6 km, costeada pelo rio Jacuí, no sentido leste/oeste” (SOARES, 2012, pág. 33). A ideia era, basicamente, proporcionar as condições para que ambas pudessem (re)ver os parentes e efetivar algumas trocas – aspectos fundamentais à socialidade guarani –, já que os Planos também previam algumas execuções em meio as – e para as – suas construções. O encontro de dois dias propiciou aos Guarani vindos do Cantagalo diversas “alegrias”, a saber, contatos com *ka'aguy porã* (mata nativa densa) e *kokue guaxu* (roças exuberantes), de modo que puderam retornar de lá com sementes, mudas e espécies retiradas das florestas locais. A “inspiração” foi tanta que, na semana do retorno, fora possível mobilizar grandes mutirões de abertura de roças na aldeia. Jaime, por essa razão e outras, elencou a noção de *nhe'ẽ vy'aa* como título de texto de abertura do Plano (CTI, 2017, pág. 15) em que discorre sobre a importância do mesmo em relação ao fortalecimento do Mbya *reko*.

⁸⁵ A menina, à época com dois anos de idade, fora internada em um hospital – pelo SUS – por quinze dias. Como não apresentava melhoras e nem se descobria as causas (ocidentais) do seu adoecimento, Jaime, em meio a esse período, procurou diversas vezes o médico responsável a fim que ela retornasse à comunidade para que pudesse ser atendida adequadamente pelo *karai* no *opy* (casa de cerimônias). Os pedidos, evidentemente, foram estranhados e negados. Sentindo fortemente que sua neta não passaria daquele dia, então, acabou por tomar uma atitude drástica junto aos parentes que lhe acompanhavam: dirigiu-se ao quarto, colocou-a em uma mochila e rumou para longe do hospital sem consultar nenhum *jurua* – a “operação” só ocorreu bem porque havia muitos “espíritos” os acompanhando. Ao fim desse mesmo dia, já em sua aldeia, deparou-se com a visita nada agradável de agentes do conselho tutelar de Viamão, que o procuravam com vistas a levar a menina de volta ao hospital. Chegar-se-ia ao consenso, após algumas negociações e sob o aval da equipe médica, que tal ação só seria executada se o quadro da criança piorasse, o que, ao fim, não aconteceria. Jaime conta que, pelo contrário, a

desencadeado, do mesmo modo, por uma “doença espiritual” cujo principal sintoma era a “falta de alegria” (*ndovy'ai*) e que, por pouco, não lhe custou “perder” definitivamente seu *nhe'ẽ* – “espírito” – e, portanto, a vida. Uma das razões para tal, segundo contou-me depois, era “não ter mais o alimento mbya”, condição que apontava, principalmente, para a falta de “roças tradicionais” suficientes na aldeia. O *tembi'u jurua* (comida de branco) – açúcar, farinha branca e refrigerante – é, segundo se queixa Ariel Karai, um dos piores “venenos” em que se encontram expostos os Guarani na contemporaneidade, de modo que sua “maior preocupação” resida em orientar os mais jovens sobre a importância da “comida tradicional (*tembi'u ete'i*)”.

Já plantamos a doença nas crianças quando elas nascem com a alimentação que tem hoje, e depois isso aumenta muito. As crianças precisam do nosso suco de milho (*kaguijy*) e de canjica pura. A alimentação que tem hoje, do *jurua*, contribui muito pra tudo isso de ruim que estamos vivendo. Não temos mais a mesma energia e disposição, acordamos tarde, sem alegria [...] às vezes come comida do *jurua*, vai pro *opy* participar do ritual e usa o *petygua* e vomita na hora, já vi, então é sinal que tem que parar, diminuir. Tem que comer mais a comida do Mbya (Jaime, junho de 2016).

Os Mbya estão fracos e desanimados, não se vê mais comendo o *mbyta*, *avaxi kui*, *kaguijy*, feito do *avaxi* mesmo, sem essa farinha de trigo que tanto estamos comendo hoje em dia [...] (Felipe Karai, abril de 2017).

De volta ao “Canta”, algum tempo depois, procurei o indagar novamente sobre tal expressão, que, com efeito, mostrar-se-ia muito mais abrangente e rentável do que eu poderia imaginar quando da primeira vez que a escutei. Isto é, demonstrava potências à expressão conceitual de um “viver bem”. Como deve ter ficado claro até aqui, a aldeia do Cantagalo carece em muito dos elementos que trazem a “alegria pros espíritos”, a saber, as “plantinhas” e as “roças tradicionais” – mas não apenas. Se para Jaime “não ter [essa] alegria” mostra-se enquanto um dos indícios fortes de que “não se vive bem”, ou do que leva a pessoa a ficar “doente”, tê-la, por outro lado, põem em evidência alguns dos indicadores-chaves acerca de que a comunidade esteja (vivendo) bem. Assim, se há alguma abertura para que o *jurua kuery*

netinha demonstrou sinais de recuperação assim que chegou à comunidade, de modo que, gradativamente, foi melhorando mediante a “alimentação tradicional” que lhe fora proporcionada. Esse episódio, além de evidenciar uma clara e persistente condição de tutela, também corrobora, com efeito, as violências engendradas pela ciência biomédica frente a especificidades outras.

plante mudas na aldeia ou auxilie em questões relacionadas às roças, não é apenas pelo fato de que historicamente o deve – e muito –, mas também porque isso contribui, sobretudo mediante relações – e filtros – cosmopolíticas, à realização desta alegria que, para os Mbya, é fundamentalmente vital⁸⁶. Lembro-me quando Jaime falou-me, a esse respeito, sobre o *guajayvi* (guajuvira / *Cordia americana*), “*Yvyra* (árvore) muito sagrada” que praticamente não há na TI – assim como tantas outras com esta relevância – e que já havíamos lhes proporcionado algumas vezes em nossos plantios.

As crianças brincam com as flores como se fosse catavento e ficam felizes. Tudo se usa. É boa pra fazer artesanato, cachimbo e *popygua* [varinhas instrumentais]. Também serve de remédio. Dá pra trazer conhecimento que se perdeu com árvores como essa daí. O *karai* não enxerga coisas importantes porque não vê algumas plantas no mato que anda, daí também não consegue indicar as casquinhas que a gente tem que usar, que toma com chimarrão. É uma prevenção como a vacina do *jurua* [...] viver com as plantinhas, ter plantinhas assim, faz o espírito feliz – *nhe'ẽ vy'aa* (novembro de 2016).

Além de frutos, folhas, sementes, cipós, raízes e cernes de algumas árvores, os Mbya utilizam com bastante regularidade e de variados modos algumas “casquinhas” enquanto “remédio” (*puã*), seja para prevenir ou curar “doenças do corpo”. Não é raro deparar-se nas matas das aldeias com árvores cujo tronco encontra-se bastante descascado. Poderia, nesse sentido, elencar algumas, mas limito-me em trazer o exemplo da que mais chama a atenção pelos comentários que escutei e pelas extrações e usos – ou predações simbólicas – que presenciei em diferentes lugares: o *parapara'y* (caroba / jacarandá / *Jacarandá cuspidifolia*), que dizem ser “boa pra tudo”. Antônia Kerexu, *kunhã karai* no *Tekoa Nhuu Poty* (Barra do Ribeiro – RS), passou um longo tratamento através do uso do chá dessa “casquinha” para uma colega (branca) que estava com graves problemas no útero. Faz-se necessário pensarmos esses “usos” para além das (nossas) lógicas comuns de “remédio” para o corpo, procurando, assim,

⁸⁶ No primeiro semestre de 2016, ao terminarmos o trabalho experimental em torno da “questão do capim” no Cantagalo, Jaime ficara bastante emocionado. Dentre outras falas, tomado pela “alegria que inspira a palavra”, falou-nos que “[...] se der certo, vou plantar só coisas boas aqui. Tudo que se semeia, é como semear uma vida, que vai vir. Pra gente, vem com as forças dos nossos *karai*. Vocês vão ver daqui uns meses. É muito importante o que fizemos aqui hoje, têm relação com a vida das crianças, seus nomes, nossa espiritualidade, nosso milho... nossa saúde e alegria. To bem feliz com este trabalho, vocês estarem aqui hoje, desse jeito, nos deixa feliz e *karai* trabalha melhor”. Essa fala, que nos surpreendeu bastante na ocasião, dizia respeito principalmente ao *nhemongarai*, importante cerimônia que abordarei na sequência.

encara-los sob seu estatuto cosmológico (BAPTISTA DA SILVA, 2013). Pierri (2013, pág. 181) sugere pensar o uso do que seus interlocutores traduzem por “remédios do mato (*ka’aguy moã*)” – entre várias outras substâncias – a partir da lógica da *transferência de afectos* (de um corpo para outro), sobretudo enquanto um investimento em técnicas específicas de produção corporal – tema que não pretendo explorar aqui.



Imagem 4: Kerexu extraído *parapara’y* – Minha autoria (2016)

Alguns Mbya, considerando a alegria e a “saúde” dos seus, endossam fortemente que essas práticas sejam retomadas em detrimento à medicina *jurua*. Maurício Vera, cacique no “Cantagalo 2”, em entrevista voltada à elaboração do PGTA Cantagalo, afirmou...

[...] “que nem a saúde também né, a saúde mesmo, o tempo atrás o guaranizada assim é, foi, dava melhor assistência, mas agora é diferente, agora a saúde mesmo nós tá abandonado, o povo guarani, mas nós temos possibilidade de... tirar de novo. A gente não vai fazer tudo, mas nos temos possibilidade de fazer alguma coisa da costura dos Guarani. Antigamente nos não usava remédio químico, usava remédio mesmo era natural né, fazia, nossos bisavô, nossos tataravô fazia, né? Mas no meio de isso aí, como a gente vive no meio do *jurua*, então pega um pouco da cultura do *jurua* também, mas mesmo assim a gente tá pensando também que da pra resgatar um pouco da costura dos Guarani de novo, porque a gente não sabe até quando vai ter assistência dos *jurua*, né? E também sabemos que a

assistência do *jurua* vem pelo dinheiro, né? Não é que nem os Guarani, se termina o dinheiro pra eles não tem mais assistência pra nós. Seria bom a gente resgatar de novo remédio natural, né? Com remédio natural a gente não vai fazer tudo, mas um pouco a gente vai fazer de novo” (novembro de 2016).

Voltando a última fala de Jaime, essa “felicidade” provocada pelas “plantinhas”, se pensada enquanto uma afecção desde a corporalidade guarani, também assume fortes desdobramentos cosmopolíticos, já que se trata de agência em multiplicidade no cosmos. As lógicas guarani – e ameríndias – não atribuem o estatuto de objeto ao que o pensamento ocidental toma por “natureza”, de modo que vegetais, minerais, animais, espíritos e divindades recebem o estatuto de sujeitos em contínua interação (BAPTISTA DA SILVA, 2013). Lembro-me de uma das falas públicas de Arnildo Vera que expressava, nesse sentido, que “pro Mbya não têm a natureza como o branco enxerga e fala, porque a gente vive ela, somos ela” – tampouco há um equivalente conceitual na língua guarani para essa noção chave da modernidade. Isto é, pode-se dizer que determinadas plantas, para os Guarani, são sujeitos não humanos cuja interação (corporal e espiritual – divisão que aqui também se dilui em sua concepção de pessoa –) incide diretamente no seu bem – ou até mesmo mal – estar. Soares (2012, pág. 58), a esse respeito, traz que...

De acordo com Bartolomè (2009), a maior relação que os Guarani estabelecem com as plantas está explícita na própria construção dos seus corpos, uma vez que seus esqueletos, moradas de suas almas, são feitas de madeira. O esqueleto masculino é formado do coração e da parte medular do *yvyrapapé* (*Holocalyx Balansae*), sendo utilizada na confecção da vara insígnia dos antigos chefes. Já o esqueleto feminino é feito de taquara/*takua* (*Guadua sp.*), utilizada na confecção do seu próprio instrumento musical, denominado de *takuapu*.

O pior de todos os *mba'e axy* (doença / “aquilo que faz doer e sofrer”) – ou não ter alegria – desencadeados por essas “faltas”, entretanto, parece ser aquele que já vi diversos Mbya se referir como “cabeça cheia”. Jaime diz que algumas histórias contadas pelos “mais velhos” sobre “os antigos Mbya e o modo como [bem] viviam” leva, “às vezes, a pensar sobre um monte de coisas que desapareceu, pensar demais, pensar em futuro do Mbya e no que vai acontecer com a gente”. Felipe Karai, nesse sentido, comentou-nos que “às vezes da vontade até de

chorar pensando em algumas coisas que acontecem hoje com o Mbya. Conversar sobre natureza dá muita dor, de nem se alimentar e dormir”.

Depois que veio a filha do Cláudio [filho de Jaime] aconteceu com ele. Tem muitos momentos que fica com a cabeça cheia. Isso pra gente é como *mba' e axy, nhe'ê* não fica bem. Essa cabeça cheia faz ver coisas ruins. Cabeça cheia sobre alguém que morreu, por exemplo, faz ver aquela pessoa como algo que vocês chamam de fantasma (*mbogua*): não se vê, mas ao mesmo tempo se vê⁸⁷. A cabeça cheia de problemas o médico branco não sabe curar. Leva na casa de reza que nosso médico (*karai*) com nossa espiritualidade cura (junho de 2016).

Mas, se “hoje em dia” é desse modo, em que há tantas “faltas” à manutenção de tal “alegria” e, portanto, tantas “doenças”, Jaime diz que...

[...] antigamente a vida dos Guarani é sempre feliz, né? Sempre feliz com espiritualidade, porque antigamente tinha mais né, que traz alegria pros espíritos e ao mesmo tempo pro seu corpo também, né? Terra, mato, natureza, tudo, a gente tinha tudo pra *viver bem*. Então há um tempo atrás ainda era só felicidade, né? Não é mais como hoje em dia. Hoje em dia pros espíritos ficar feliz só... só manter o conselho dos espíritos mesmo, escutar os indicativos dos *karai* [...] (agosto de 2017).

O espaço (“sagrado”), esse que além de permitir que os espíritos fiquem alegres através do “conselho dos espíritos (*nhe'ê*)” e dos “indicativos dos *karai*” também “cura cabeça cheia”, chama-se *opy'i*⁸⁸ – que evitei discorrer até aqui propositalmente –, ou, nas palavras do próprio, *nhe'ê rete'i kuery vy'aa*⁸⁹. O *opy'i*, comumente traduzido entre os Mbya por “casa

⁸⁷ Ramo y Affonso (2014, pág. 185) diz, sobre isso, que “(...) a tristeza [ou doença] dos vivos costuma ser o desenlace da alegria dos mortos (*ãgue*). Sempre fora de lugar, a tristeza dos vivos é, em termos, uma quase-morte, ou, no figure ground reversal destas afecções, um alegrar-se com os mortos”. “Escutar” os *ãgue*, diz Jaime, “é como estar passando pro lado deles”, quer dizer, aquele que “pensa demais” ou “sente saudades” acaba por atrair os mortos.

⁸⁸ O emprego do “i” ao final de uma palavra após o apóstrofo ['] – que indica uma parada glotal – serve como diminutivo. Também pode apontar, de acordo com mais de um Mbya com quem falei a respeito, qualidades relacionadas ao “sagrado”. É comum o utilizarem, além do *opy'i*, em relação aos nomes mbya das crianças – como Jaxuka'i –, pois a vinda dessas é sempre considerada uma dádiva. Do mesmo modo, parece-me que os Mbya tendem a pronunciar no diminutivo algumas palavras em português cujas atribuições lhes sejam “sagradas”, como “foguinho” ou “*petyguazinho*”.

⁸⁹ Traduzido por Jaime como “o espaço onde os espíritos dos / e os corpos se alegram”, que, segundo ele, envolveria “todos os corpos: dos mais jovens e dos velhos, meninas e meninos, todos”. Essa sugestão veio à tona a partir da elaboração de um curta-documentário (2017) elaborado por colegas do NIT sobre o *opy'i* no

de reza”⁹⁰, representa o ponto nevrálgico em todo *tekoa* – embora alguns não o tenham –, de modo que permite articular, a partir de uma chave xamânica, aspectos fundamentais do bom funcionamento de sua saúde, educação e agricultura – “setores” que são encarados indissociavelmente. Ariel, nesse sentido, afirmou-me que essa “casinha” é a “Universidade mbya”, quer dizer, “tudo” começa e acontece através dela em seu cotidiano. A própria fala de Jaime explicita que, ao fim, é isso que garante viver bem hoje em dia. “Se vai falar do que é viver bem pro Guarani”, disse-me Laércio Karai, “não pode se esquecer de falar [transversalmente] no *opy’i*”.

O *opy* é considerado o “lugar da alegria” porque faz com que os *nhe’ẽ* – ver próximo capítulo –, mediante interlocuções xamânicas, “ouçam o próprio pai [os *Nhanderu*]” e o próprio *nhe’ẽ kuery*, aqueles que, juntos, foram denominado por Ramo y Affonso (2014) em sua etnografia como o “povo do alto” (*yvategua va’e*). Segundo essa última autora, “a alegria é o que vincula os Mbya aos *nhe’ẽ kuery*, o povo do alto, os seus futuros e passados parentes na Terra”. No ritual, Jaime diz que, inicialmente, o *karai* “puxa a fala do próprio corpo”, mas, em seguida, já “muda a voz”, emergindo uma “linguagem” que, ao fim, poucos entendem – “É a voz dos *nhe’ẽ!*”. Quando lhe pedi para fazer uma descrição sucinta do ritual, disse-me que é sempre uma questão de “concentração [com o povo do alto]”: “tu entra e senta, fica concentrado mesmo, né, quietinho, escutando, olhando, vendo quem que vai cantar, rezar ou dançar. Tem momentos que todo mundo fica sentadinho rezando também, sabe? Tem momentos que tu sente também, enquanto tá lá dentro rezando e tem a vontade de *jerojy* e *jeroky* [marchar em fila / dançar (Dooley, 1988)], né, então pode levantar e dançar também, né. Aí envolve os instrumentos também: violão, violino, *takuapu*, maracá e *popygua*”.

[...] não é o *karai* que diz pra gente que tu tem que mudar o teu jeito, é... no sentido de tratar mal os teus parentes, por exemplo, não é o *karai* que diz, é os próprios espíritos que diz. Então deus [*Nhanderu*] diz isso pela voz do *karai*. Então a gente olha e parece que é *karai* que tá dizendo, mas a voz não

Cantagalo, cujo título acabaria sendo esse – *nhe’ẽ rete’i kuery vy’aa*. Pode ser acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=Kw6yUzzVBXk>

⁹⁰ Jaime diz, sobre isso, que “*opy’i* não devia dizer casa de reza, sabe? A gente botou nome de casa de reza porque muda um pouquinho também, né? Eu diria que é mais uma casa de concentração cerimonial, seria. Ou casa cerimonial de concentração (risos). Porque tu entra e não precisa já entrar e já rezar, sabe? Tu pode sentar ali, ouvir umas coisas do *opygua* (*karai* “guardião do *opy*”), ir fumando *pety’gua* (cachimbo), ficar *rejayxaka* (concentrando)”. Vhera Poty, por seu turno, sugere a tradução de “fonte da eterna alegria”, que, para Jaime, pareceu pertinente, sobretudo dentro do contexto de minha etnografia.

é do *karai*, sabe? Então muitas vezes a voz desse nosso deus a gente muito pouco que entende também na casa de reza, né? Então vai entender só os mais velinho. Então o sentido da voz do nosso deus é isso, né? Lá é uma concentração diretamente pra nós entender o espaço, lá que a gente sabe do próprio futuro da nossa caminhada... é o centro de concentração de ir em busca da voz de *Nhanderu*, né? (Jaime, setembro de 2017).

Alguns rituais, no Cantagalo e em outros *tekoa* por onde passei, são realizados regularmente na “casa de concentração cerimonial”. Esses costumam se iniciar com a despedida de *Kuaray* (Sol) e seguem, a depender, por horas a fio, podendo se estender até o retorno desse último. Note-se que muitas pessoas no Cantagalo não a frequentam ou o fazem raramente – como o próprio Jaime –, devendo haver uma motivação, aí, relacionada ao “sentir”: “o próprio meu espírito tem que sentir que é algo importante pra eu hoje ir pra lá, sabe? Eu vou ter que sentir isso”. Mesmo assim, parece ser fala corrente em diversas aldeias que as “rezas” diárias alcançam, sem exceção, a todos os Mbya e, inclusive, os não indígenas. Alguns “mais velhos” sustentam, a esse respeito, que se o mundo não acabou ainda (novamente) é porque os Guarani estão “lutando” na casa de reza.

Sempre a gente tem sentimento assim, que sempre apoia, né, pra quem quer ir, quem quer frequentar, então sempre a gente apoia, né? Então o próprio rezador, o próprio quem vai pra casa de reza, então ele dá apoio pra gente também, pra quem não vai. Então lá eles vão fazer pra todo mundo, sabe? Não só pra eles, sabe? Então quem vai tá levando a voz de tudo, vamos dizer, né (...) então pro bem do seu espírito também, né, pro bem do seu próprio corpo, então a gente sempre dá apoio. A gente sempre diz pra não deixar de frequentar pra ser feliz, porque é ali que se aprende tudo, pra ser rezador, pra ser *karai*, pra ser *kunhã karai*, então ali é que se aprende, né (Jaime, setembro de 2017).

Como já é sabido, ao menos nas aldeias mbya do Sul do Brasil, os *jurua* não são bem vindos em acompanhá-los, já que, segundo dizem alguns Guarani, exalam cheiros que poderiam espantar os *nhe'ẽ kuery* que acompanham e auxiliam os *karai* em seus “trabalhos” xamânicos⁹¹. Escutá-los – e senti-los – à distância ao se pernoitar em uma aldeia, contudo, é

⁹¹ Segundo Jaime, os trabalhos xamânicos (“de cura”) realizados no *opy* consistem, em sua grande maioria, na retirada de feitiços. Esses, que são lançados pelos *-ja* – espíritos-donos agressivos, tais quais *itaja* (dono das pedreiras), *yvyraja* (dono da árvore) ou *yakãja* (dono das corredeiras) – ou por feitiçeiros “mal” intencionados, podem materializar-se em pequenos insetos, bolinhas de barro, pedrinhas, serragem, folhas ou pauzinhos que se

uma experiência inenarrável, sobretudo ao que concerne à força do *kyrĩgue mborai* (canto das crianças) Ora, se a presença *jurua* em geral – há algumas exceções⁹² – é vedada no *opy*, nem tudo que diz respeito a essa última parece ser mantido (tão) à distância do alcance do primeiro – como já ocorrera em tempos mais antigos, em que os *opy* eram construídos em zonas inacessíveis aos olhos brancos.

No segundo semestre de 2016 envolvemo-nos, mediante nosso histórico de “projetos” – como descrevi no primeiro capítulo –, naquele que seria o último e mais importante trabalho junto à comunidade do Cantagalo, a saber, a construção de um novo *opy'i*. Entre as motivações para tal, havia a presença de um novo *karai* recém-vindo do Paraguai que, enquanto *opygua* (guardião do *opy*), elencou algumas exigências de ordem “espiritual” em relação a esse empreendimento. No primeiro capítulo, também, vimos que alguns aspectos da cosmopolítica guarani, hoje, pautam-se em agências (divinas) dos *xeramoí* sobre ações (terrenas) das lideranças mais jovens, isto é, há um jogo transversal de complementaridade que, muitas vezes, orienta articulações-chaves ao viver bem nas – e das – comunidades. Desse modo, o novo *karai* “indicou”⁹³ aos seus *xondaro*, dentre outras coisas, que o telhado da nova “casinha” devesse ter em sua composição, sobremaneira, *takua pekuru* (taquaruçu / *Guadua trinii*), taquara que, a despeito de ser nativa no RS, é de difícil acesso – atualmente – em grandes quantidades – como é de se supor, não há *pekuru* e outros “materiais tradicionais”⁹⁴

alojam no interior do corpo da pessoa – eu mesmo já tive algumas pedrinhas retiradas dos ombros por uma *kunhã karai* que me propôs uma “limpeza” em seu pátio. O *karai* é o único que, segundo ele conta, pode visualizá-los – “enxergar o invisível” – e, se for “bom mesmo”, retirá-los mediante o uso do *petygua* e sucções com a própria boca que, não raro, resultam em regurgitações. “o Feitiço pode ser pego com simples caminhada na mata ou perto do rio, e depois corpo vai ficando doente (...) esses objetos vão entrando no corpo e te adoecendo. Depois que *karai* tira vai melhorando, não é de uma hora pra outra, vai aos poucos, tipo uns 3 ou 4 dias. Tem casos que feitiço fica anos no corpo da pessoa e ela não enxerga, não sabe, tipo pega quando criança e fica lá, como imã de coisas ruins, até passar os anos e a pessoa ficar muito doente, daí nem *karai* consegue resolver” (Jaime, setembro de 2017).

⁹² Há casos raros, cujos critérios eu desconheço, em que os brancos são convidados a compor alguns rituais no *opy* nos *tekoa* no RS. No Cantagalo, por exemplo, soube de um médico branco que, tendo acompanhado de perto os últimos meses de um *xeramoí*, fora convidado a participar de sua cerimônia fúnebre na casa de reza. O próprio Jaime, ao fim, tem dúvidas a cerca de o porquê os *jurua* parceiros não poderem participar dos rituais, chegando a comentar, inclusive, que reconsideraria algumas dessas restrições caso fosse *karai*. Nos *tekoa* localizados na região sudeste do Brasil, sobretudo em SP e no RJ, os brancos frequentam-na regularmente, algo que é alvo de críticas fortes por parte de alguns Guarani.

⁹³ A maior parte dos materiais que serão utilizados na construção – ou reforma – de um novo *opy* – processo que, por diversos motivos sociocsmológicos, acontece de forma sazonal – são “indicados pelos espíritos” ao *karai*, de modo que, segundo Jaime e outros Mbya, há sempre uma “reza” – ou uma cosmopolítica – por trás de suas retiradas na floresta.

⁹⁴ Entre outros “materiais tradicionais” utilizados pelos Mbya na construção do telhado que servirá ao *opy* há, preferencialmente, *takua ete'i* (taquara-mansa / *Merostachys clausenii*) – também amplamente utilizado na confecção de artesanatos, *mimby* (flautas), “canudos” de cachimbos e outros; *takua ovy* (taquarinha verde / *Bambusa spp.*); *pindo rogue* (folhagem do *pindo* - jerivá / *Syagrus romanzoffiana*); *kapi'i* (capim-santa-fé /

que poderiam vir a servir como telhado ao *opy* na região que orbita o Cantagalo. Jaime, então, convocou-nos a ajudá-los⁹⁵.

A “casa de reza”, como afirma Jaime, “não é qualquer casa... não é qualquer moradia”, de modo que seus “materiais” devem ser cuidadosamente – ou cosmologicamente – selecionados, afinal essa representa, com efeito, “uma réplica das moradas dos *Nhanderu*”, como me explicou Arnildo Vera. Segundo algumas narrativas no Cantagalo, faz-se fundamental que o *opy* tenha em sua composição “o máximo possível de material tradicional”⁹⁶, já que a qualidade do “trabalho espiritual” que ocorre em seu interior também está condicionada a isso. Usar pregos e espécies vegetais exóticas em sua estrutura, por exemplo, “desagrada o *Nhanderu kuery*”⁹⁷, pois esses não existem em suas cidades celestes. Além de barro (*yvy*)⁹⁸ e de cipós (*yxyo*) – principalmente o cipó *gumbe* (*Philodendron*

Panicum prionitis) e capim elefante (*Pennisetum sp.*). As taquaras são, sobremaneira por motivos funcionais – resistência e durabilidade –, o material predileto a servir de telhado às casas tradicionais em geral. Quando utilizadas com essa finalidade são abertas em feixes macerados – abertos com golpes de bastão – que formam uma espessa camada de cobertura. Jaime afirma que o *pekuru* (taquaruçu / *Guadua trinitii*), além de ser “nativo e a mais forte”, também está associado a outros elementos ligados a casa de reza, como, por exemplo, o *takuapu* (instrumento ritual feminino), que antigamente era feito apenas utilizando-se desse *takua*.

⁹⁵ Após alguma pesquisa, coincidentemente ou não, chegamos à comunidade mbya da Divisa, ou, o *Tekoa Pekuruty* – note-se o nome –, cujo cacique, atualmente, chama-se Estevam. Essa, que se localiza em uma das margens da BR 290, no município de Eldorado do Sul, assenta-se em uma área abundante de *pekuru*, de modo que, após algumas articulações internas (mbya), fomos autorizados a realizar um grande mutirão de coleta em seu interior. Com um total de 46 pessoas – 27 mbya vindos do “Canta” e 19 jurua ligados a UFRGS –, durante três dias, retiramos em média de 1300 taquaras – apoiamos com alimentação, transportes e algumas mediações institucionais. Após chegarem ao Cantagalo, seguimos os ajudando, a saber, na confecção do telhado e em outras partes importantes do *opy*. Jaime diz que antigamente o *jurua kuery* não “colocava a mão em coisas assim”, sobretudo porque “não faltava o material certo pra construção” nas proximidades. Hoje, por outro lado, se faz necessário sua ajuda, algo que, segundo contou, o *karai* reconhece e agradece. A “casinha” nova – e muito maior (tam. 12x7) que a anterior –, por fim, ficaria pronta em poucos meses. Além de considerar fortemente o apoio *jurua* e do *Nhanderu kuery*, Jaime diz que trabalhos assim, como esse, só dão certo quando se “compartilha o pensamento um com o outro”, isto é, quando se evita brigas relacionadas a “achar que um tem que saber mais que o outro”, afinal “a casa de reza é construída pelo bem, pelo bem de todos”. Assis (2006, pág. 150) diz que “sua construção é resultado de relações sociais pautadas na reciprocidade expressa na atividade coletiva de *potirô*”. Essa noção, que pode ser grosso modo traduzida por “mutirão”, está pautada em um sistema de dádiva e evoca, com força, valores do *mborayu*.

⁹⁶ Kuaray exclamou-me, a esse respeito, que “aqui [no Canta] não tem muita coisa, mas tu já viu como é alguns *tekoa* em São Paulo? Se levanta *opy* até com concreto e aquelas telhas, já pensou como fica?!”.

⁹⁷ Este novo *opy'i* no Cantagalo, ao fim, seria estruturado principalmente com o uso de toras e pequenas madeiras de *kalipioty* (eucalipto / *Eucalyptus spp.*), espécie invasora que, tristemente, infesta o Cantagalo e outras comunidas mbya no RS em meio à falta de tantas outras (nativas) essenciais. Jaime diz que “o *Nhanderu kuery* acho que não gosta dessas árvores, porque os eucaliptos, por ex., é coisa que é contra o conhecimento dos próprios *Nhanderu*. Não é *Nhanderu kuery* que criou essas madeiras, né? Foi *jurua kuery* que trouxe lá da Europa, de outros lugares. Se a gente usar eucalipto é mais perigo que a gente tem, de raio, de trovão. Até o próprio *karai kuery* não gostou muito que a gente colocou os eucaliptos, mas fazer o que, né? [não há outras opções disponíveis]. Mesmo assim ela é contado pro *Nhanderu kuery* porque a gente usou isso no fim”. Isto é, pode-se dizer que o uso de materiais que acabam indo contra as indicações dos *karai*, ao fim, também entra em negociações cosmopolíticas em pró do bom funcionamento do *opy* que está vindo à tona.

⁹⁸ Jaime diz que, além do *opy*, é importante que as casinhas em geral na aldeia tenham “parede de barro, porque a terra ela vive junto com nós, então a nossa casinha também tem que ser de barro, nossa saúde depende disso”.

bipinnatifidum) –, é considerado essencial que o corpo de um *opy'i* congregue elementos concernentes ao *pindo* (jerivá / *Syagrus romanzoffiana*) e ao *yary*. Esse último, também conhecido popularmente por cedro (*Cedrela fissilis*), parece ser uma das espécies mais relevantes em termos físicos, cosmológicos e xamânicos⁹⁹. Ainda sobre o *opy*, segundo Jaime, logo atrás vem o *yvyra mbyte pytã* (árvore com o centro – cerne – vermelho / canjerana / *Cabralea canjerana*) e o *aju'y* (canela / espécies dos gêneros *Ocotea* e *Nectandra*)¹⁰⁰.

A importância do “material tradicional” utilizado nos *opy* evidencia-se, por exemplo, na experiência descrita por Soares (2015). Em suas reflexões acerca de uma política pública diferenciada que ajudara a executar sob a ótica do bem viver entre – e para – os Guarani, a autora afirma que as reivindicações mbya por condições voltadas à construção de suas casas de reza expressam-se, de forma constante, como prioritárias em projetos associados à saúde, a agricultura e outros, colocando em cheque as “lógicas compartimentalizadas das instituições (leia-se racionalidade individual e cartesiana)” (pág. 175). Isto é, o *opy'i* é um elemento basal na busca por aquilo que os Mbya concebem por viver bem. Felipe Karai, nesse sentido, é enfático ao afirmar que os “projetos diferenciados”, em sua grande maioria, investem recursos descabidos em “coisas inúteis” sem considerar que o mais importante é, de fato, “investir recursos nos *opy*”: “não precisamos dos inúmeros remédios que sempre querem nos empurrar,

⁹⁹ Ladeira (2008, pág. 158 *apud* COSSIO, 2015), sobre o *yary*, afirma que: “Entre os diversos usos que fazem dessa árvore muitos estão associados aos mitos de criação. Os Guarani dizem que o cedro é a árvore de Nhamandu, o criador (*yvyra Nhamandu*). O cedro representa a coluna que suporta a terra (*yvy rupa*). De sua madeira, faz-se a estrutura da *opy* (casa de rezas). Em outras épocas, de seu tronco, eram feitas as embarcações. É dele que fazem o *apyka* (objeto ritual em forma de canoa, que conduz e concentra os *Nhe'e ru ete* na *opy*), os cachimbos (*petyngua*), o *rave* (violino), o *popygua* (varinha de uso ritual que simboliza a “vara insígnia” de Nhanderu ete na criação do mundo). Do cedro (*yary*), usam as cascas em infusão, para banhos medicinais; com sua água (seiva), os *yvyraija* (dirigentes espirituais) benzem as pessoas durante o *nheemongarai* (cerimônia de atribuição dos nomes-almas), e, quando não dispõem da árvore em suas aldeias, usam a substância produzida da infusão das cascas que trazem de outras aldeias. Esse fluido, usado ritualisticamente, sendo colocado na frente de pessoa, eterniza a alma, conferindo sua marca de perenidade. Por ser do cedro que se faz o *popygua* (varinha de uso ritual), com a qual Nhanderu ia criando a terra, seria o cedro, segundo os Mbya, a vara insígnia de Nhanderu, representando seus próprios dedos. Assim é que os nomes dos dirigentes espirituais, que recebem revelações para dar continuidade às criações de Nhamandu, são chamados de *yvyraja*, cuja tradução literal é o dono da varinha”. Jaime, por seu turno, diz que “é uma grande medicina, da maior que tem. Antigamente se fazia poste de casa de reza só de cedro”. Sua associação com o *opy'i* também condiz com o fato de “não morrer”, isto é, além da alta durabilidade, após ser cortada, apresentar fortes rebrotos.

¹⁰⁰ A canela e a canjerana, além de apresentarem fortes aspectos funcionais – resistência e não caruncham –, também servem como “proteção” ao tornarem-se estrutura da casa de reza. Jaime conta que seus “cheiros são como medicina forte”, porque “o cheiro de uma parede assim pode espantar alguma doença, sabe? A proximidade de uma doença, por ex.”. “Espanta o que tá ao redor, pode ser até *ãgue* (mortos), porque não gostam desses cheiros”. Parece-me bastante relevante uma pesquisa, algo que não tive condições de explorar, a respeito das agências relacionadas a cada um dos materiais utilizados no *opy*. Para uma discussão sobre os sentidos cosmológicos das principais “espécies vegetais” entre os Guarani, sugiro o trabalho etnoecológico de Cossio (2015). Sobre materiais construtivos entre os Guarani desde aspectos funcionais e cosmológicos, tema bastante interessante, ver os trabalhos de Zanin (2006) e Prudente (2007).

nem de dez médicos nos atendendo periodicamente, precisamos frequentar o *opy*, essa é a raiz de saúde pra Guarani *kuery!*”¹⁰¹

[...] porque essa casa de reza ela não traz só fortalecimento, ela traz vida para as crianças, pros mais jovens, pra adulto também, então é muito importante, porque esse *opy* traz os nomes das crianças e além disso traz o conhecimento de verdade [...] é a verdadeira cultura guarani! A educação guarani, ela vem sempre junta dessa casa aqui que a gente tem, essa casa de reza, que na verdade não é só pra reza espiritual, ela traz fortalecimento, ela traz vida, e ela traz o ensinamento, de como a gente vai tá agradecendo o nosso mais velho que tá aqui, os que lidam, os que rezam por este espiritual, porque hoje em dia se não é o *opy*, a gente não tem vida pra nós, então o *opy* ela faz parte da nossa vida, porque ela faz parte da nossa língua, ela faz parte do nosso nome. Conduz a caminhada pros guarani também, o conhecimento pra essa caminhada... e é através do *opy*, da reza dos *karai*, então a casa de reza mostra por onde a gente ter que caminhar, ela mostra onde a gente vai fazer nosso foguinho lá no outro lugar [*tatapy rupa*], ela dá o conhecimento, dá a clareza, então pra isso serve a cada de reza (Jaime, setembro de 2016).



Jaime e neta em frente ao novo *opy*'i – Minha autoria (2016)

¹⁰¹ Ao longo dos *Nhemboaty*, por exemplo, foi discutida entre os Mbya participantes a possibilidade de parte de o recurso ser direcionado à construção de três *opy* nucleares na região do litoral.

Falar nas “plantinhas”, na “alegria” (– *vy'a*) e no *opy'i*, como eu tenho feito até aqui, remete diretamente àquilo que, conforme me falou Jaime, coloca-se como o “início pro Mbya e precisa ser falado também”, ou, em outras palavras, o *nhemongarai*, cerimônia não regular que, após ser abordada desde a etnografia e da etnologia na próxima seção, nos permitirá compreender melhor a “noção” fulcral de *nhe'ẽ* e como todos esses elementos se encadeiam, por fim, na ideia de viver bem aqui discutida.

Capítulo 4 – Sobre *nhe'ẽ*, – *vy'a* e viver bem: dos sentidos que tomam as “alegrias”

O *nhemongarai*¹⁰² é uma importante cerimônia realizada no *opy*, a depender, mais de uma vez por ano. A abertura dos “trabalhos” dá-se em sincronia com a chegada do *ara pyau* (primavera-verão)¹⁰³, período marcado, entre outros referenciais, pela colheita do *xanjau* (melancia), *jety* (batata doce), *manji'o* (mandioca) e, o principal, *avaxi* (milho); e pela coleta do *ei* (mel silvestre). Os dois últimos, em conjunto com o “cipó” e a “banana” do *guembe* (*Philodendron bipinnatifidum*) e o *ka'a* (erva mate)¹⁰⁴, quando localizados (raramente) nas matas locais, compõe parcialmente – há outros elementos e detalhes que não entro – este processo ritualístico / xamanístico que os Mbya chamam de “batismo”, isto é, alguns alimentos, plantas e sementes precisam ser “batizados” pelos *karai* e *kunhã karai* para que, além da manutenção espiritual das suas respectivas continuidades, as crianças também o sejam. Nas palavras de Jaime “é a natureza que dá o nome para as crianças”; o *karai*, por seu turno, encontra “inspiração” aí ao revelá-los, mas, também, “inspira” ou “alegra” as sementes e as roças ao “abençoa-las”, formando-se aí uma relação transversal de complementaridade que remete (novamente) a aspectos da cosmopolítica mbya.

Os Mbya, em geral, dizem que “no tempo de hoje” é muito difícil fazer o “*nhemongarai* de verdade”, tanto pelas condições ambientais e territoriais – “falta de mato e terra boa” – em que foram e estão sendo submetidos, como venho apontando, quanto pela ausência dos “*karai* forte”, capazes de realiza-lo no acordo com as “leis verdadeiras” dos *Nhanderu*. Jaime conta que, antigamente, cada *tekoa* fazia as suas próprias cerimônias “tranquilamente”, pois em todos os espaços de trânsito mbya havia os “recursos” e os

¹⁰² O *nhemongarai* é amplamente descrito na literatura antropológica concernente aos povos guarani, desde o trabalho pioneiro de Curt Nimuendaju (1987 [1914]) às etnografias mais recentes, como, entre tantas outras, a de Ana Maria Ramo y Affonso (2014), que dá um tratamento interessante à complexidade deste conjunto de rituais entre os Mbya no litoral fluminense.

¹⁰³ As floradas, o *tembi'u aguyje* (maturação dos frutos nativos) e a presença frequente de alguns *guyra* (pássaros), como o *indaje* (gaviãozinho-preto) e o *maino'i* (beija-flor) – elementos cosmo-ecológicos – anunciam a chegada do *ara pyau* – ou, conforme o calendário *jurua*, a primavera-verão. Ver o desenho-esquema *Ara Pyau* – anexo 6 –, realizado por Felipe Karai e alguns de seus filhos. Segundo o calendário guarani, são os tempos (e os espaços) novos, um período cíclico de renovação que permite que *Nhamandu* (“Deus Sol”) se manifeste com mais força na terra e que a vida no *tekoa*, de modo integrado, pulse com mais intensidade. A passagem do *ara ymã* (outono-inverno) para o *ara pyau* – Cf. Ladeira (1997) sobre esses dois “tempos” – marca significativamente o tempo dos plantios, das coletas e das colheitas, sobretudo das “espécies” sagradas. Esses dois períodos cíclicos, mitologicamente, estão relacionados à criação dos mundos por *Nhanderu Ete* (CADOGAN, 1992 [1959]).

¹⁰⁴ O *nhemongarai* envolve, fundamentalmente, as espécies vegetais mitologicamente privilegiadas e o espaço-tempo dos ciclos sazonais e das moradas celestes das divindades.

“conhecimentos” imprescindíveis para tal. Hoje em dia, de modo distinto, o mais comum é que várias coletividades reúnam-se em uma mesma aldeia para realizá-lo, dinâmica que, ainda que me escape maiores informações, parece compor o ritual como um todo de forma preponderante. No Cantagalo, mesmo com certas reticências por parte de alguns Mbya locais, esta cerimônia basal acontece todo ano. Um dos netos de Jaime, recentemente, recebeu seu nome na comunidade.

O *karai* que faz *nhemongarai* hoje é raro, tem que saber tudo da vida dos espíritos, falar as suas línguas. A maioria de nós não entende essas línguas nas cerimônias no *opy*. *Karai* verdadeiro domina os *nhe'ẽ*. Tipo encosta na tua testa e sabe tudo do teu *nhe'ẽ*. Eu estudo e não sinto os *nhe'ẽ*. Diria que praticamente não existe quem faça o *nhemongarai* verdadeiro. Não dá pra brincar com isso, errar o nome pode fazer a criança adoecer e até morrer. A vó [*kunha karai*] diz que vê no *opy* a diferença das crianças que não tão com o nome certo. Muitos aqui no Itapuã [*Tekoa Pindo Mirim*] não tem o nome mbya, porque não levamos a qualquer *karai* pra fazer, minha vó sabe como acontece tudo isso (Arnildo Vera, julho de 2017).

O “nome” e o “sobrenome” “verdadeiro” (mbya) ou “divino” de cada criança são revelados no momento em que se descobre a procedência divina do seu *nhe'ẽ*, algo que, como ficou claro, exige mediações xamanísticas extremamente precisas por parte dos *karai* e *kunhã karai* que conduzem o *nhemongarai*, uma das fontes de maiores preocupações na sua realização contemporânea. A ocasião para realizá-lo em relação às nomeações dos pequenos mbya dá-se, conforme alguns Mbya – assim como muitas etnografias –, no principiar dos passos ou no pronunciar das primeiras palavras, já que seriam os indícios principais de que o *nhe'ẽ* está se assentando ou que passou a “dominar” o corpinho da criança – alguns Mbya afirmam, também, que o *nhe'ẽ* liga-se aos ossos do corpo.

Deparei-me, certa feita, com um bebê de pouquíssimos meses – sem caminhar ou falar – que era chamado por Vera Xondaro pelos parentes. Indaguei aos pais, então, como era possível que, naquela condição, o pequeno já pudesse ter um nome mbya, pois pensava que esse “nome” conferia à pessoa mbya, necessariamente, um corpo ereto e a “fala”. Responderam-me que algumas crianças “sentem” os seus parentes desde cedo, conseguindo “escutar e entender”. Não compreendi de imediato essa explicação. Algum tempo depois, por acaso, Jaime comentou-me que “hoje tão vindo muitos espíritos bem antigos pra cá, que já

viveram na terra várias vezes. Eles entendem a língua e se comunicam, aí a gente consegue descobrir qual espírito que é antes”. Esses “espíritos antigos”, em outras palavras, não demandariam o tempo habitual de adaptação na terra para serem revelados, conseguindo comunicar tal situação aos seus parentes por “entenderem a língua” e saberem se expressar desde muito cedo.

Algumas crianças, ao longo da sua vida, precisam ser submetidas a novos rituais, pois além do nome nem sempre ser revelado na primeira vez, há casos comuns de nomes errados ou doenças graves que exigem a sua troca. Quando o nome é atribuído de modo correto, entretanto, percebe-se o quanto que a “criança muda com seus parentes assim que sai do *opy*, chamamos pelo nome e ela já atende”. Essa constatação de Arnildo lembrou-me o jeito com que Felipe Karai exclamou, enquanto falava da importância do *opy*, que “[...] olha o meu filho menor, foi pro *opy*, participou do nosso ritual e recebeu o nome [Kuaray], depois disso já saiu andando [estava aprendendo até então] e agora já corre pra todo lado”. De fato, como afirma Pissolato (2007, pág. 229), “as crianças mbya são nominadas para que tenham saúde e se alegrem” e para que possam transmitir estados afectivos como esses aos seus parentes. O último neto de Jaime, após ser nomeado – Vera’i –, tornou-se a “alegria principal” de todo o seu núcleo familiar.

O *nhe’ẽ*, além de “nome”, é comumente traduzido entre os Mbya por “alma”, “espírito” ou “anjo”¹⁰⁵ e também pode indicar, em alguns contextos, a “fala mbya” – expressa comumente pelo conceito de *qyvu*. Esta conjunção de elementos é, por isso e numa via paralela, explorada conceitualmente a fundo na literatura à luz da tradução de “alma-palavra” ou “espírito-palavra”, sobretudo após Cadogan em seu *Ayvu Rapyta* (1992 [1959]) – a fonte da fala –, possibilidade semântica que os Mbya com quem falei a respeito parecem atestar e, em alguns casos, modular, apontando-me alternativas como “espírito-nome”. Esta alma-palavra – opto por essa tradução – pode, então, ser basicamente compreendida enquanto um princípio vital que designa ao mesmo tempo humanidade (mbya), conexão ativa com os

¹⁰⁵ Alguns Mbya, como Jaime, consideram que este “anjo” resida fundamentalmente acima da cabeça da pessoa e, ao que demonstram algumas falas, possua certa autonomia – por isso essa tradução. Isto é, é um outro que, como será abordado mais adiante, necessita constantemente de certos cuidados para que não vá embora, o que resultaria na morte da pessoa. Isso explica, também, o porquê de algumas mulheres enfumarem frequentemente através dos seus *petygua* o topo da cabeça das crianças. Presenciei essa cena diversas vezes nas aldeias e, em algumas delas, espantei-me pela forma que tomou a fumaça enquanto era soprada e pelo modo (e o tempo) que ficou a circular na “morada do espírito” (alto do corpo). Jaime explicou-me, sobre isso, que o *tataxina* (fumaça) é como um caminho, um condutor das boas energias (divinas) que precisam chegar aos *nhe’ẽ*.

planos divinos nesta terra corrompida – e corruptível – e linguagem (“sagrada”). Essa última, colocada desse modo, explica em parte a relação de cuidado que os Mbya mantêm com a própria “fala” e as significâncias que lhe atribuem, que não são poucas e tampouco simplistas, como já demonstrava Melià (1989) e seus sucessores.

Alguns autores, como Pissolato (2007) e Heurich (2011, pág. 47), caracterizam a concepção de “alma” entre os Mbya como dual, ainda que, como esse último discute rapidamente, isso não seja um consenso na literatura em decorrência das possibilidades – pouco exploradas etnograficamente – de haver mais de duas “almas”. De minha parte, não obtive comentários acerca de uma “terceira alma”. O que parece correto afirmar, entretanto, é que além do *nhe'ẽ porã* (“alma divina”) a pessoa mbya – permanentemente em manutenção e fabricação – também seja composta por *ã* (“alma telúrica”) (*Ibid.*) ou *ã'ng* (“espectro corporal”) (PIERRI, 2013) – ver, também, as infos elencadas por esse último em relação a esta discussão. O *ã*, assim como outras “almas” possíveis, é uma “sombra” (trad. lit.) da primeira, condição que aponta, entre outras coisas, a relação primordial que os Mbya procuram ter com seus *nhe'ẽ* – ou os pontos de ligação com as divindades que lhes regem. A morte da pessoa mbya faz com que, além do corpo – perecível – que fica na terra, *ã* torne-se *ãgue* (“que já foi *ã*”) – ou *mbogua* –, um “fantasma” ou “som”, segundo Jaime, muito temido que fica a vagar entre os vivos e que demanda uma série de precauções regulares; e que os *nhe'ẽ*, por sua vez, retornem para os seus lugares (*amba*) de origem, ou, “as aldeias de *Nhanderu*”, de onde poderão, a depender, retornar para cá sobre outros corpos.

“Todos os *nhe'ẽ*¹⁰⁶ que tão aqui vem do *amba* (plataforma celeste) do *Nhanderu* (*Tenonde* / primeiro)”, onde estão localizadas as *retã* (cidades) “governadas” pelas quatro – ou mais – divindades junto de suas respectivas esposas (*Nhandexi Ete kuery* / “mães verdadeiras”). Estas almas (*nhe'ẽ kuery*), nestes extratos superiores, parecem possuir formas de socialidade própria (Cf. PIERRI, 2013; RAMO Y AFFONSO, 2014) que orientam cosmopoliticamente a construção da socialidade mbya na terra. Após serem enviadas para cá, seguem sob os cuidados dos seus “parentes” e dos seus “pais” divinos, principalmente através

¹⁰⁶ A “noção” de *nhe'ẽ*, além de designar as almas-palavras que são enviadas a esta terra, também é utilizada de forma genérica em referência aos “espíritos (bons) da outra dimensão” – os *nhe'ẽ kuery* – que circulam pelas cidades divinas e que estão em “contato” regular com os *nhe'ẽ* encarnados aqui em baixo, conforme me explicou Laércio e Jaime. Estes “contatos” realizam-se principalmente nas cerimônias do *opy'i* através dos *karai*, que ao servirem de porta voz aos *nhe'ẽ kuery* expressam “línguas que quase ninguém entende”. Arnildo Vera diz que “as mensagens que chegam dos *nhe'ẽ* é a nossa tecnologia tradicional”.

de “comunicações” regulares no *opy’i*. São eles Nhamandu Ru Ete¹⁰⁷, Tupã Ru Ete¹⁰⁸, Karai Ru Ete¹⁰⁹ e Jakaira Ru Ete¹¹⁰, também conhecidos, de forma geral, como *nhe’ẽ ru ete kuery* (“os verdadeiros pais das almas”) (PIERRI, 2013, pág. 102). Arnildo Vera, a esse respeito, explicou-me que...

... o *Nhanderu amba* é como se fosse aldeias ligadas uma na outra, aí lá vive os *Nhanderu* [divindades regentes] em contato. Cada lugar tem o seu *opy* e suas roças, cada um tem um jeito de ser e suas plantas preferidas, vivem com os seus *nhe’ẽ* e às vezes mandam uns pra terra [imperfeita – *yvy vai*] pra cumprir uma missão. É tipo a medicina *jurua*, quando um parente precisa de algum transplante, precisa de alguma coisa importante pra continuar vivendo. Com nós é assim: o *Nhanderu* manda *nhe’ẽ* pra cumprir um papel com a família pra onde vai e pessoas que tão próximas. Um dos meus filhos que veio, com pouquinhos meses, se foi, ele precisava nos fortalecer e mostrar algumas coisas, e assim fez antes de nos deixar (Arnildo Vera, julho de 2017).

Os nomes, ou os *nhe’ẽ*, também carregam consigo determinados atributos relacionados às divindades que os enviam e que reverberarão na pessoa mbya ao longo da sua vida. Laércio Karai diz que os “sobrenomes”, do mesmo modo, são descobertos segundo algumas

¹⁰⁷ Quem vem do Nhamandu *retã* (“divindade Sol”), localizado na porção “leste”, recebe os nomes de Kuaray (M), Ara (F1) ou Jaxuka (F2) e pode, de acordo com esses, receber os “sobrenomes” de Mirĩ (M, F1 e F2), Jekupe (M), Papa (M), Rete (M e F1), Jeju (M) Jera (F1) e Poty (F1) – entre outros nomes, sobrenomes e combinações. Estas infos e as seguintes são de Laércio Karai e Arnildo Vera e podem variar de acordo com outras etnografias

¹⁰⁸ Quem vem do Tupã *retã* (“divindade dos relâmpagos e trovões”), localizado na porção “oeste”, recebe os nomes de Vera (M) e Para (F) e pode, de acordo com esses, receber os “sobrenomes” de Mirĩ (M e F), Rete (M e F), Hyapua (M), Jeju (M) Poty (M e F), Guyra (M), Xondaro (M) e Ixapy (F) – entre outros nomes, sobrenomes e combinações. Arnildo Vera diz que, no tempo de hoje, os Vera estão sendo enviados em maior número pela necessidade de “bons caciques” com a disposição guerreira inata de Tupã. Muitos jovens caciques hoje, de fato, possuem esse nome.

¹⁰⁹ Quem vem do Karai *retã* (“divindade da Palavra e do Tempo”) localizado na porção “sul”, recebe os nomes de Karai (M) e Kerexu (F) e pode, de acordo com esses, receber os “sobrenomes” de Mirĩ (M e F), Tataendy (M), Hyapua (M), Xondaro (M), Papa (M), Jekupe (M), Takua (F), Rete (F) e Poty (F) – entre outros nomes, sobrenomes e combinações. Arnildo Vera comentou-me que “os Karai são como um padre ou papa, só que maior. Eles vêm pra trabalhar com as pessoas, tem a ver com aconselhamento, são mais sérios e rígidos. Sabem como é a pessoa só observando e escutando”. O “nome” Karai difere da posição *karai* (xamã), pois todos os “nomes” podem ocupá-la. .

¹¹⁰ Quem vem do Jakaira *retã* (“divindade das brumas”) localizado na porção “norte”, recebe os nomes de Xunu (M), Yva (F1) ou Tatachi (F2) – entre outros. Não obtive os possíveis “sobrenomes” que se conectam a esses nomes. Arnildo Vera afirmou com pesar que esta divindade, que “é como um presidente que manda em tudo”, (quase) não envia mais os seus filhos para a terra em função dos rumos desastrosos que esta vem tomando, os quais os Mbya, por diversas razões, também corroboram: “Os pais tem que estar muito próximos dos princípios verdadeiros de ser mbya pra receber este espírito, o que também é muito difícil. Tem que permanecer sempre casado e com muito amor, tem que ter *mborayu* (“a grandeza de espírito”) com todo mundo.

“características e pelo gênio das crianças que o *karai* descreve na hora do “batismo”; elas vão ser criadas pelos seus pais por essa fala”. Há certos “nomes” que não podem estar associados a certos “sobrenomes”. Também há pessoas mbya que possuem “dois nomes”, o que não quer dizer que possuam “duas almas-palavras”; e outras que são conhecidas ou chamadas apenas por seu “sobrenome”. É interessante notar que muitos nomes e sobrenomes, por uma série de razões, não são mais enviados a terra; alguns, inclusive, há bastante tempo. Quando perguntei, certa vez, a uma *xejaryi* (anciã) seu nome mbya – *mba'exa tu nderery?* –, respondeu-me – *Yry'i* – acrescentando imediatamente que “é nome que não vem mais, é dos mais antigos”. Não pude – e não cabe aqui –, infelizmente, explorar essas questões, mas todas elas podem ser mais bem localizadas em trabalhos como o de Cadogan (1992 [1959]), Ladeira (1992) e outros recentes.

[...] dá pra fazer tipo simpatia falando com os *nhe'ẽ* que tão há pouco aqui [as crianças estão mais próximas das divindades por ainda não terem desenvolvido a sua alma terrena]; por ex.: tá chovendo muito e com relâmpago, pedimos aos *nhe'ẽ* que vieram do Tupã que falem com seu pai pra dar uma maneirada. Ou tipo quando tá há muitos dias tudo nublado, pedimos aos Kuaray que são filhos do Nhamandu Sol, junto dum foguinho, a presença do sol que há muito não vem (Arnildo Vera, julho de 2017).

Algumas das falas proferidas por Jaime e Arnildo que se entrecruzam apontam que “toda criança (*nhe'ẽ*) já vem pronta e com uma missão na terra” e que “são aconselhadas pelo pai verdadeiro, sabem o que tem que fazer aqui”. Foi nesse sentido que o primeiro afirmou-me que “*jurua* sempre leva em creche quando pensa nas suas crianças, para os Mbya são como professores que precisam tá junto”. As agências e as vocações associadas ao nome de cada criança, de fato, não apenas não são – e não podem ser – repreendidas, mas apresentam-se, também, enquanto fonte profunda de valores e ensinamentos aos que aqui já estavam à sua espera. O segundo, por sua vez, disse-me que algumas crianças irão se portar e até mesmo desenvolver certas habilidades mediante o que faziam ou como viviam nas moradas dos *Nhanderu* – “seus pais” –, podendo demonstrar “sinais” que precisam ser atendidos e endossados. À vista disso, relatou-me duas histórias breves.

A primeira, um pouco distante, dizia respeito a uma criança mbya com pouca idade para quem sempre eram dadas determinadas sementes (“verdadeiras”) para que plantasse na

aldeia em que morava, pois quando suas mãozinhas faziam-no as roças sempre vingavam de maneira excepcional, ou seja, “essa criança veio duma morada onde mexia com *kokue*”¹¹¹. A segunda, mais próxima e interessante aqui, versava sobre um de seus filhos e os “brinquedinhos dos *nhe'ẽ*”, um elemento que, mesmo antes da criança estar na terra, já lhe proporcionava alegria e, ao chegar, teve que ser reproduzido:

[...] meu filho – Karai – na casa do pai primeiro brincava muito com um bastãozinho – *popygua* – e quando chegou aqui vivia muito mal, não sabia o que fazer, porque ele [*nhe'ẽ*] não tava bem no corpo dele. A vó [*kunhã karai*] pediu pra fazer uma réplica do brinquedinho, então fizemos *popyguazinho* [varinhas instrumentais] pra ele. Coloquei no *opy*, rezei muito, e dei pra criança que em poucos dias foi se alegrando e ficou bem (Arnildo Vera, julho de 2017).

Esse relato mostra-se interessante porque, além de outras brechas de análise e reflexão que deixarei passar, evoca – novamente – o ponto onde quero chegar: as manutenções e os cuidados imprescindíveis aos *nhe'ẽ*. Essas precauções não se dão apenas quando do nascimento – que também envolve certos resguardos por parte dos pais – de uma criança, como demonstra o caso do filho de Arnildo, cujo *nhe'ẽ*, para assentar-se na terra, necessitava alegrar-se – ou acostumar-se – como “na casa do pai primeiro”, mas também na sua concepção, gestação e, com bastante força, na extensão de toda a sua vida – com especial atenção para certas ocasiões, como a “puberdade” –, ou, em outras palavras, na sua feitura infundável enquanto pessoa. A humanidade mbya, que tem nas atividades do *nhe'ẽ* um dos seus principais alicerces, não está conformada no nascimento – e tampouco será após isso – e precisa ser constantemente produzida – ou atendida – com foco primordial nesse último, pois há sempre o risco iminente de que não queira ficar aqui (PISSOLATO, 2007, pág. 290), dando a esta “condição humana” um caráter profundamente instável.

Há Mbya que afirme que uma das razões que leva os *nhe'ẽ* a não possuírem a mesma disposição em permanecer – sendo mais difícil, portanto, mantê-los – refere-se às catástrofes e ao sofrimento generalizado que tomou conta deste plano, cenário extremamente oposto aos seus lugares (divinos) de origem – onde querem estar. Mesmo que esta terra seja *reko axy* por “natureza”, ou um lugar que desde sua criação se impõe de modo hostil, “doentio” e permeado por

¹¹¹ Algum tempo antes escutei de um jovem mbya, enquanto o mesmo enfiava na terra um pedaço de *jety* (batata doce), que “Kuaray [seu nome] sempre faz pegar bem *jetyty* (batatal), outras coisas posso plantar e não dá de jeito nenhum, pessoas com outro nome tem que fazer”.

inúmeras “barreiras” (*teko ra’ã*) que cabe apenas aos Mbya transcender com o próprio corpo – *aguyje* (maturação corporal) –, nunca o teria sido como agora. Jaime, inclusive, argumenta que “o mundo” já deveria ter acabado – outra vez –, pois “o prazo de validade do *Nhanderu* pra nós aqui foi 2000, muitos *karai* sabem disso”. Se não aconteceu, contudo, é porque “o *Nhanderu Sol* [*Nhamandu*] tá aí brilhando e as crianças [*nhe’ẽ*] ainda tão chegando, são como sinais”.

Note-se que os investimentos dispensados ao *nhe’ẽ* ao longo dessa – e para essa – feição da pessoa (humanidade) mbya tomam fundamentalmente o corpo como alvo, expressando-se aí formas de relação que destoam em muito da perspectiva dicotômica ocidental em seu isolamento entre alma e corpo. Em uma das ocasiões em que conversei com Jaime acerca do tema das relações com os *nhe’ẽ*, esse me chamou a atenção mais de uma vez para “não esquecer o corpo”, ou, mais especificamente, o que designou como a busca vital de um *mby’a porã*¹¹², noção que, conforme me explicou, remete a dimensão (plena) dos sentidos do “peito” e da “carne” – ou do corpo –, os quais precisam estar imbricados aos sentidos do *nhe’ẽ porã* (alma divina), caso contrário o sujeito “não pode viver bem”.

Eu acho que pra mim a gente tem que concentrar no corpo também, né? Porque se a gente não tem *mby’a porã* o espírito também não se alegra. Tu tem que ter corpo feliz e ao mesmo tempo espiritual junto, né? Acho também que tem que ter *mby’a porã*. Corpo alegre, sentido, sei lá, alegre. *Mby’a* é... como a gente vai dizer, coração, sei lá.. parte interna, o corpo mesmo. Porque tu tá sentindo alguma coisa, sentindo mal ou bem, tu sente também, no peito, né? Então isso é *mby’a* [...] *mby’a...reko...porã*, seria bom... sentido mesmo, um bom sentido mesmo, né? O corpo tem que se sentir... bem! Tem que ser feliz em tudo né, porque sem ser feliz ninguém vive bem, né? (Jaime, agosto de 2017).

A pessoa ameríndia, seguindo por essa direção, concebe a noção de corporalidade como um “plano intermediário” entre a “subjetividade formal das almas e a materialidade

¹¹² Segundo Dooley (1998), *mby’a* é a forma sem posse, irregular, de *py’a*. Essa noção designa, ao que parece, as entranhas da pessoa – entenda-se também o âmago – ou, notadamente, o “fígado” e o “coração”. Jaime, frente ao contexto em que conversávamos, colocou-a ora como “sentir” (sentido), ora o “próprio corpo”, atribuindo-lhe um caráter (quase inatingível) de plenitude ao juntá-la com o qualificador *porã*. Essa proposição dialoga fortemente com as noções de *teko porã* – viver nesta terra tal quais as divindades – e de *aguyje* – maturação corporal / devir-Deus –, o que não tenho condições de explorar aqui. *Mby’a* também se coloca como uma explicação possível, aproveitando o ensejo, para a emergência da nomenclatura fixa “Mbya” (Guarani), que alguns, como o próprio Jaime, atribuem a uma má interpretação da língua por parte dos *jurua* colonizadores – antigos.

substancial dos organismos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), quer dizer, as ponderações relacionadas à alma e ao corpo não são completamente distintas, sendo esse último, enquanto um feixe de afecções e capacidades (*Ibid.*) – ao invés de um corpo biológico / pronto –, o espaço aglutinador de todos os elementos necessários à composição dessa pessoa. Para resumir, evitando-se entrar nessa discussão, segundo Pradella (2009, pág. 70), “a pessoa ameríndia é composta, em seu corpo, por diferentes partes, influências e substâncias, afetos e resíduos, de origens distintas que, ao se reunirem, vão conformá-lo”. Ou, como afirma Jaime, dar-lhe as condições para fazer-se um “corpo *porã*”¹¹³ – e alegre – de modo conjuntivo às manutenções do *nhe’ẽ porã*.

Isso aponta, também a considerar o que vimos até aqui, que o que classificaríamos como “emoção” – ou a alegria, neste caso – também se inscreve – para o bem ou para o mal – nessa linguagem corporal da produção de pessoas, não sendo, tais quais outras potências com agência relacionadas a esse empreendimento, algo intrínseco à “carne” ou meramente subjetivo. É desse modo que as potências negativas de “tristeza” ou “raiva”, por exemplo, podem fazer com que o *nhe’ẽ*, não estando “alegre”, se afaste, podendo levar àquilo que escutei um Mbya considerar, enquanto narrava a história amarga de um parente, como “morrer de tristeza”.

Viver com o corpo nesta terra perecível requer, enfim, atenções – discursivas e práticas – cotidianas a própria alma-palavra e a dos seus, pois é o que permite com que a pessoa possa existir ou, como diria Pissolato (2007), durar. Essa última propõe a durabilidade da vida mbya, ou as capacidades de atualização para fazê-la continuar, como um tema medular e ao mesmo tempo articulador de outros com este teor, como “a movimentação por lugares, o trato entre as pessoas (Mbya), o ritual e a ciência xamânica” (*Ibid.*, pág. 231). Assim, pode-se dizer, ainda com a autora e com as falas dos meus interlocutores, que o aspecto que permeia todos os sentidos dessas mobilizações (cosmopolíticas) é, com efeito, manter ou buscar o – *vy’a*, ou, aquilo que traz a alegria pros *nhe’ẽ* e, portanto, permite viver bem.

¹¹³ Sobre a noção de pessoa e corporalidade entre os povos ameríndios, ver o célebre – e pioneiro – trabalho de Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1979) e, ainda, Viveiros de Castro (1996). Para um delineamento dessa discussão entre os Mbya, assim como a relação entre corpo e alma, sugiro os trabalhos de Pissolato (2007), Heurich (2011) e Pierri (2013).

Considerações finais

Procurei, com esta monografia, tecer reflexões – entrecruzadas às reflexões mbya – preliminares e bastante experimentais que apontassem para uma discussão acerca do Bem Viver e viver bem entre os Guarani frente a aspectos (relacionais) da sua cosmopolítica. Para tal utilizei-me, sobremaneira, de minhas experiências relacionadas a projetos de extensão e políticos que possuíam essa perspectiva, de modo que, com isso, os caminhos da etnografia acabaram por adquirir outros contornos. Isto é, optei por colocar de maneira central, ao longo do trabalho, as informações etnográficas que aí emergiram – buscando aproximá-las a aspectos importantes da etnologia guarani clássica e contemporânea – em detrimento à ausência de grandes teorias antropológicas a ampará-las. Reconheço que, nesse sentido, ficam lacunas, também, com relação ao tema (extenso) e aos debates (intermináveis) concernentes ao *Buen Vivir*, principalmente ao que toca o seu ponto mais caro: o desenvolvimento, ou, a como esse se situa entre os Guarani e suas respectivas “alternativas” – interculturais ou não – pós-desenvolvimentistas e decoloniais. Antes que lacunas, talvez seja mais interessante encará-las aqui enquanto trilhas que, por ora, foram abertas – como é de praxe em monografias de graduação em geral.

Como vimos em diferentes momentos, este mundo é *teko axy / vai*: nele há dores, confusões e faltas de todas as ordens. É em meio a esse cenário de caos que, no horizonte distante, vislumbra-se *teko porã*, “noção” mbya que fora elencado pela literatura e em âmbitos não acadêmicos enquanto Bem Viver guarani a fim de alinhar-se com alguns dos sentidos de outras noções não ocidentais – mas não apenas. Entretanto, ao que a etnografia indica, ela está longe de aproximar-se de Outras perspectivas que não a Mbya e enquanto uma referência a servir ao diálogo político com o *jurua kuery*. *Teko porã*, mesmo que por vezes traduzido entre os Guarani por Bem Viver, expressa um caminho individual, obscuro e tortuoso (*teko ra'ã*) de ascese, quer dizer, de relações contínuas e afectivas com as suas divindades, não sendo apropriado, então, tomá-lo em uma linguagem que não esteja imbricada aos sentidos mais profundos – ou verticais – do “espiritual do Guarani”.

Não é por isso, contudo, que esse “espiritual” não possa cruzar-se, também, com saberes-fazer políticos que envolvam significativamente o *jurua*. A noção de cosmopolítica, que busquei costurar ao longo da narrativa como meio para pensar relações nesse sentido, expressa as articulações possíveis com todos os Outros que povoam o cosmos. Constatei, no

Cantagalo, que esta política cotidiana aponta, antes que para *teko porã*, para as manutenções fundamentais de *-vy'a*, a “alegria” que, como tantas etnografias já discorreram a respeito, proporciona o vigor essencial à vida, ou, mais precisamente, aos *nhe'ẽ*. Emerge, então, o conceito central de *nhe'ẽ vy'aa*, “o que traz a alegria pros espíritos” e que, portanto, permite “viver bem”. A falta de alguns elementos que lhe dão substância, como o mato, a terra, as plantas mbya e o alimento tradicional, faz com que, hoje, esse conceito encontre lugar, sobremaneira, no *opy'i*, a “casinha” que concatena “tudo” na vida mbya. Com isso pode-se afirmar, talvez, que essa seja a referência central para se entender os caminhos do bem viver guarani.

Diversos outros conceitos, evidentemente, poderiam ser pensados e explorados enquanto a expressão de um “viver bem”. Esse, entretanto, chamou-me atenção. Não apenas porque brotou com força em meio a essa discussão, mas também porque, como evidencia as falas de meu principal interlocutor, envolvia-nos fortemente.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de; PEREIRA, Levi Marques. Religion, dualité de l'âme et représentations du tekó porã et du tekó vai chez les peuples guarani. **Anthropologica**, vol. 54, No. 2, pp. 309-318, 2012.

ASSIS, Valéria. **Dádiva, mercadoria e pessoa**: as trocas na constituição do mundo social Guarani. 326 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2006.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Cosmo-ontológica mbyá-guarani: discutindo o estatuto de "objetos" e "recursos naturais". In: **Revista de Arqueologia**, SAB, v. 26, n. 1, 2013.

BAVARESCO, Andréia; MENEZES, Marcela. **Entendendo a PNGATI**: Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas Indígenas. Brasília: GIZ/Projeto GATI/Funai, 2014.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 06/04/2017.

BRASIL. Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional – CAISAN. **Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**: 2012/2015. Brasília, DF, 2011.

BOFF, Leonardo. O viver melhor, ou o bem viver? **Agenda Latino-americana**, 2012. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=383>. Acesso em: 03/06/2017.

CADOGAN, Leon. **Ayvu Rapyta**. Assuncion: Biblioteca Paraguaya de Antropologia. 1959 [1992].

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. **“Aos Fantasmas das Brenhas”**: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1998.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. Territórios e Povos Originários (Des)velados na metrópole de Porto Alegre. In: FREITAS, A. E C; FAGUNDES, L. F. C (orgs). **Povos**

indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. NPPPI/CDH – SMDHSU – Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. Os Mbyá-Guarani e os Impasses das Políticas Indigenistas no sul do Brasil. In: **Anais.** VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, 2009.

CAYÓN, Luis Abraham. Planos de vida e manejo do mundo. Cosmopolítica do desenvolvimento indígena na Amazônia colombiana. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, Brasília, v. 18, n.1, 2014.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA [CTI] (Org.). **Ha'eveve haguã: Tenonde vekaty** – Plano de Gestão Territorial e Ambiental Terra Indígena Cantagalo: Tekoa Jata'ity e Tekoa Ka'aguy Mirim. Porto Alegre, 2017.

CHAMORRO, Graciela. **O Bem Viver nos Povos Indígenas**, 2013. Disponível em: <http://cebivirtual.com.br/ava/arquivos/FT1-M1.pdf>. Acesso em: 10/07/2017.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política.** São Paulo: Cosac Naify, 1980 [2004].

COSSIO, Rodrigo R. **Etnoecologia caminhante, oguata va'e, em trilhas para descolonização de relações interculturais:** circulação de pessoas e plantas Mbya Guarani entre Brasil e Argentina. 222 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

DE LA CADENA, Marisol; LEGOAS, Jorge. Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política? **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, Brasília, v. 18, n.1, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSON, Gísli (Ed.). **Nature and society: anthropological perspectives.** London: Routledge, 1996. cap. 5, p. 82-102.

DOOLEY, Robert. **Léxico Guarani, Dialeto Mbyá:** versão para fins acadêmicos, com acréscimos do dialeto Nhandéva e outros subfalares do sul do Brasil. Revisão de novembro de 1998 (Versão

eletrônica). Disponível em: http://www.geocities.ws/indiosbr_nicolai/dooley/gndc.html. Acesso em 04/02/2017.

FRAVET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Cadernos de campo, n. 13. 2005. p. 155-161.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. COORDENAÇÃO GERAL DE GESTÃO AMBIENTAL (Org.). **Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para Elaboração**. Brasília: FUNAI, 2013.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: História e Significação**. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) - Programa de Pós-Graduação em História, PUC-RS, Porto Alegre, 1997.

GARLET, I e ASSIS, V. Desterritorialização e Reterritorialização: A Compreensão do Território e da Mobilidade Mbyá-Guarani Através das Fontes Históricas. **Revista Fronteiras**, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. Ponto Urbe, São Paulo Vol. 3, p. 1-11, julho de 2008.

GORDON, Cesar. **Bem viver e propriedade**: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngôkre (Kayapó). Mana, vol.20, no.1, Rio de Janeiro Apr. 2014.

GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **Agencia Latinoamericana de Información** - ALAI 462, 2011.

HERMANN, Herbert Walter. **NO CORAÇÃO DA CIDADE**: Cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre – RS. 190 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2016.

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Outras alegrias**: parentesco e festas mbya. 128 f. Dissertação (Mestrado). PPGAS / MN / UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. **A esquiva do xondaro**: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. 314 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/USP, São Paulo, 2016.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: território Mbya a beira do oceano. São Paulo: UNESP, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976.

LUCIANO, Gerssem J. dos Santos. **“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”**: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. 162 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UnB, Brasília, 2006.

MELIÀ, Bartolomeu; GRUNBERG, Friedl & GRUNBERG, Georg. **Los Pai-Tavyterã - etnografia guarani del Paraguay contemporâneo**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. Universidade Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1976.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel et ali. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartolomeu. O bem viver guarani: teko porã. **Agenda Latino-americana**, 2012. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=388>. Acesso em: 18/08/2017.

MELIÀ, Bartolomeu. Palavras ditas e escutadas: entrevista. **Mana**, Vol. 19, no.1, Rio de Janeiro, Apr. 2013.

MELIÀ, Bartolomeu. El buen vivir se aprende. **Sinéctica**, no. 45, Tlaquepaque, jul./dic. 2015.

MACEDO, Valéria. Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani. **Tellus**, Campo Grande: UCDB, n.21. 2011.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Buen vivir / vivir bien**. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Lima, 2010.

MONTEIRO, Lirian Ribeiro; MCCALLUM, Cecília Anne. A noção de “bem viver” hupd’äh em seu território. **Revista Mundo Amazônico**, Colômbia: n. 4, 2013.

MURA, Fabio. **A procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. 504 f. Tese (Doutorado) – PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

NIMUENDAJU, C. U. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, [1987] 1914.

PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 17, p. 1-348, 2008.

PIERRI, Daniel C. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya**. 2013. 277 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)**. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI, 2007.

PRADELLA, Luis Gustavo de Souza. **Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani**. 164 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2009.

PRATES, Maria Paula. **Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando outros: cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS - Brasil)**. 317 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2013.

PRINTES, Rafaela Biehl. Território e territorialidade: revisando conceitos diante da complexidade da sociodiversidade. In: **V Seminário Observatórios, Metodologias e Impactos: Dados e Participação**. São Leopoldo, 28-29 set., 2015. Disponível em: <http://repositorio.unisinos.br/ihu/v-seminario-observatorios/27-printes-territorio-territorialidade.pdf>. Acesso em: 30/06/2016.

PRUDENTE, Letícia. **Arquitetura Mbyá Guarani na Mata Atlântica do Rio Grande do Sul: Estudo de caso do Tekoá Nhuu Porã**. 166 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Engenharia Civil, PPGEC/UFRGS, Porto Alegre, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Bien Vivir: Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder**. Buenos Aires: Clacso, 2014.

QUINTERO, Pablo (comp.); LANDER, Edgardo; ESCOBAR, Arturo; GUDYNAS, Eduardo; YAMPARA, Simón; ACOSTA, Alberto; ALIMONDA, Héctor; MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris. **Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir**. Buenos Aires: Editorial del signo/Center for Global Studies and the Humanities, Duke University, 2014.

QUINTERO, Pablo. **Antropología del desarrollo**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Kula Ediciones, 2015.

QUINTERO, Pablo (comp.); WALSH, Catherine; ACOSTA, Alberto; AGUINAGA, Margarita; MAMANI, Pablo; LOPEZ CORDOVA, Dania; HUANACUNI, Fernando; DOMINGUÉZ SERRANO; Mónica; MOKRANI, Dunia, SANTILLANA, Alejandra; PÉREZ PRIETO, Laura; QUIJANO VALENCIA, Olver. **Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno**. Buenos Aires: Editorial del signo/Center for Global Studies and the Humanities, Duke University, 2016.

RADOMSKY, Guilherme F. W. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós desenvolvimento: a crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, n. 75, 2011.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. **De pessoas e palavras entre os Guarani-mbya**. 380 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

RIBEIRO, Berta G. (org.). **Suma Etnológica Brasileira**, Vol. 1: Etnobiologia. Petrópolis: FINEP/Vozes, 1986.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. **Novos estud.** – **CEBRAP**, no.80 São Paulo Mar. 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 78, São Paulo, p. 3-46, 2007.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Edusp, 1954 [1974].

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" In: **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, p. 2-19, 1979.

SOARES, Mariana de A. **Caminhos para viver o Mbya reko**: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. 319 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2012.

SOARES, Mariana de A. ESPAÇO RITUAL E BEM VIVER GUARANI: REFLEXÕES SOBRE UMA POLÍTICA PÚBLICA NO SUL DO BRASIL. **Iuminuras**, Porto Alegre, v. 16, n. 40, p. 167-183, ago/dez, 2015.

STENGERZ, I. La propuesta cosmopolítica. **Revista PLÉYADE**. Julio-Diciembre. pp. 17-41, 2014.

SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS), v. 15, p. 293-319, 2009.

TEMPASS, Mártin C. **Quanto mais doce, melhor**: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. 395 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2010.

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

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Involuntários da Pátria. **Série Intempestiva, Caderno de Leituras** N. 65, Belo Horizonte, 2017. Disponível em: <http://chaodafeira.com/cadernos/os-involuntarios-da-patria/>. Acesso em: 02/06/2017.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Abya Yala, 2009.

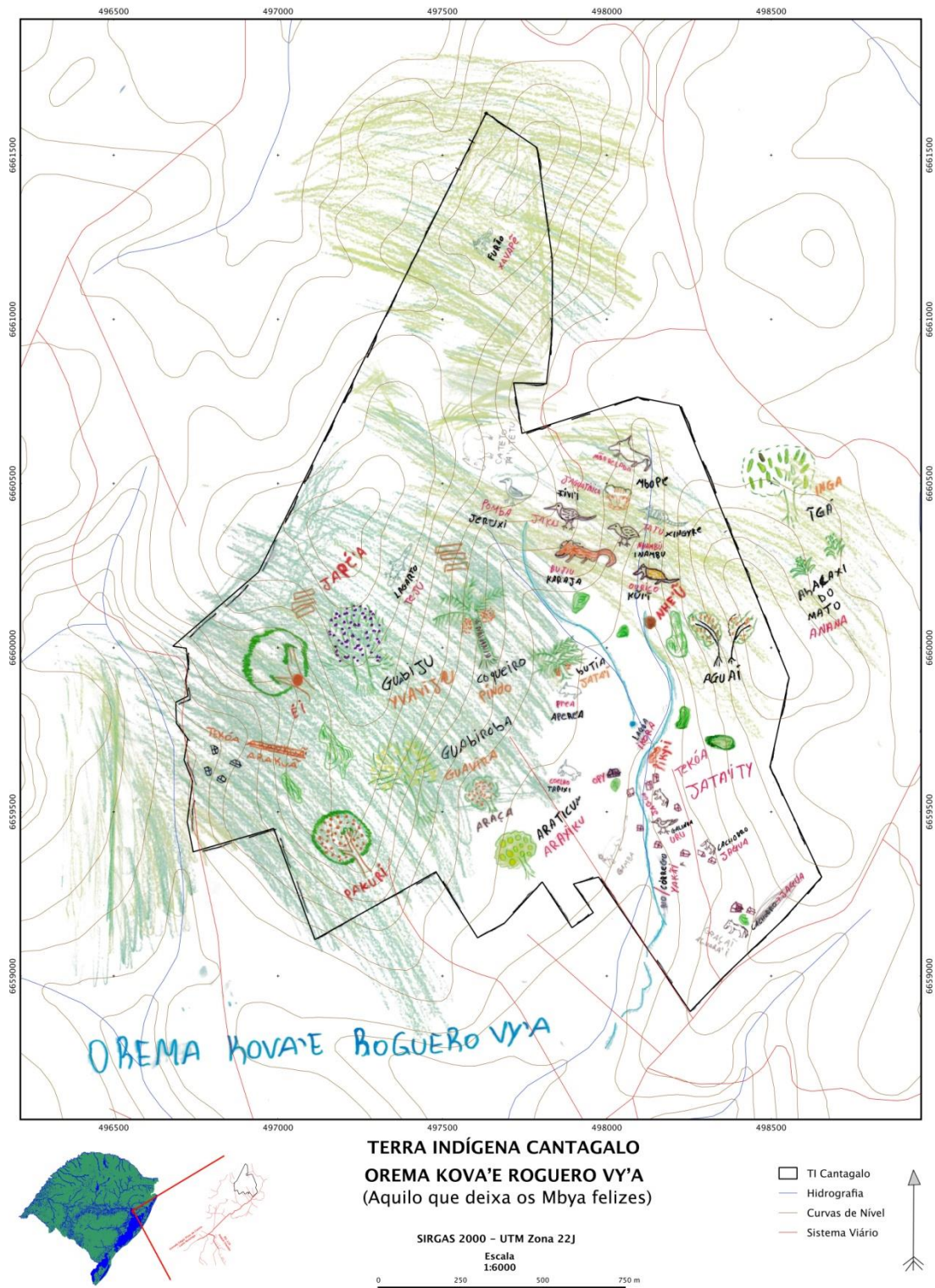
WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniais: práticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir**. Tomo I. Série Pensamiento decolonial, 2012.

WRIGHT, Pablo. **Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba**. Editorial Biblos, 2008.

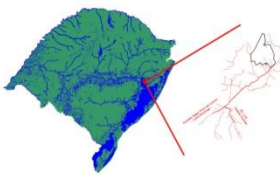
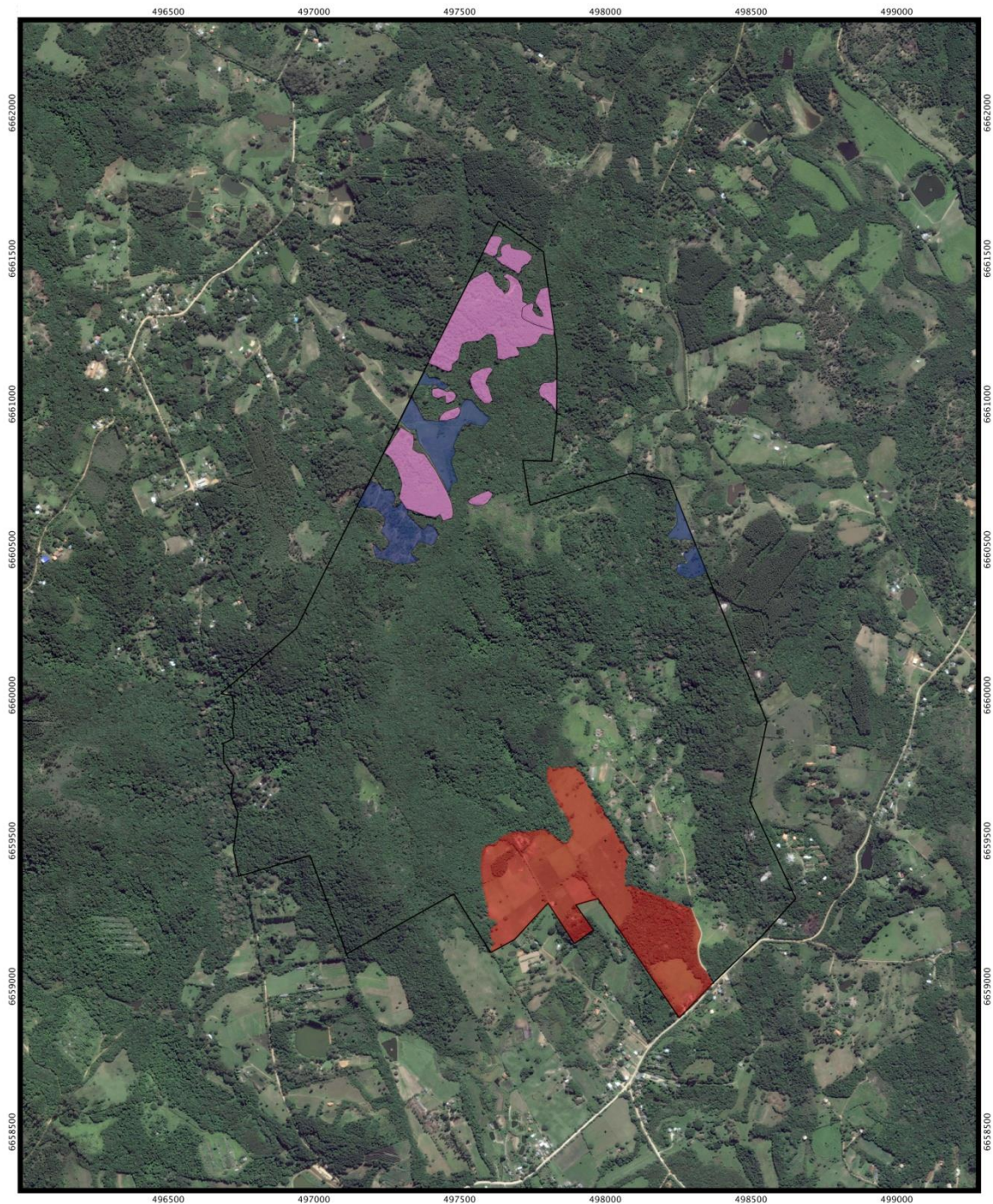
ZANIN, Nauíra. **Abrigo na Natureza**: Construção Mbyá Guarani, sustentabilidade e intervenções externas. 180 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Engenharia Civil, PPGEC/UFRGS, Porto Alegre, 2006.

Anexos

Anexo 1: Etnomapa 1 – *Orema kova'e roguero vy'a* (2014).



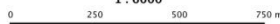
Anexo 2: Etnomapa 2 – *Juruá kuery ndoroipotaveima orema angueko* (2014).



TERRA INDÍGENA CANTAGALO
JURUÁ KUERY NDOROIPOTAVEIMA OREMA ANGUEKO
 (Nós não queremos mais que os juruá nos incomodem)

SIRGAS 2000 – UTM Zona 22J

Escala
 1 : 6000



- Limite TI Cantagalo (284 ha)
- Área de Intrusão (26 ha)
- Exóticas – Yvyrá Ty Juruá Mba'e (14 ha)
- Invasão – Kokué Juruá (8 ha)



Anexo 3: Texto *Teko porã* – escrito por Laércio Karai (2017).

Teko porã

O teko porã para os mbyá é o **conjunto do bem viver** [ênfase minha], ou seja, são todas as ações da nossa cultura executada por nós na aldeia e fora dela, como a língua, a música, a espiritualidade, o respeito as florestas, aos animais, e principalmente ao ser humano.

Então para definir melhor o teko porã, poderíamos dizer que é o coletivo dos costumes mbyá e as boas maneiras de tratar tudo o que nos fortalece fisicamente e principalmente espiritualmente.

Mas claro que nosso momento atual isso é bem difícil de realiza-las, porque para conseguir ter o teko porã, precisamos ter um monte de fatores a nossa disposição, como dito antes.

Em outras palavras isso requer uma boa tekoá, e isso quer dizer um bom espaço territorial, uma opy, uma boa floresta (que são poucas aldeias guarani que tem), plantações e uma boa organização da tekoá, seja na parte individual ou coletiva.

E para tentar alcançar o teko porã, nem que seja em alguns aspectos, todo o membro da aldeia tem que colaborar, ou seja cada um tem o seu papel na comunidade, desde os kyringue ao líder da aldeia.

E necessariamente isso não quer dizer que ao praticar as coisas dos Juruá kuery nos tornamos um mal exemplo aos outros mbyá, porque isso requer um certo “equilíbrio” na pratica das duas culturas, tanto é que nas comunidades são praticados os esportes dos Juruá, porque entendemos que isso é mais um elemento de interação entre duas culturas diferentes.

E isso não é diferente das outras coisas que usamos nas nossas comunidades, como o celular, televisão, computador, etc.

E uma coisa bem importante a ser destacado é que apesar de tudo o que aconteceu desde os tempos do descobrimento, contatos com os jesuítas, dos genocídios nas aldeias, é admirável que nesses tempos modernos estamos de pé ainda, falando nossa língua e fortalecendo nossa religião.

Laércio Karai Mirĩ Gomes

Anexo 4: Desenho-esquema agrofloresta *Pindoty* – realizado por Felipe Karai kuery (2015).



Anexo 5: Plano de Vida Mbya *kuery* (2016).

Plano de Vida Mbya *kuery*

Estivemos reunidos entre os dias 11 e 16 de novembro de 2016, no 4º Encontro Mbyá Guarani, *Nhemboaty Mbya Kuery: teko ojevy angüa regua, yye'ë regua* - Encontro Guarani: passado-futuro na continuidade da cultura no território do Litoral, na *Tekoa Guyra Nhendu* (Maquiné, RS), um conselho de caciques, *karaí, kunhã karaí*, jovens, *kyringüe*, professores e professoras, agentes de saúde e representantes de 12 aldeias do litoral do RS: *Tekoa Nhu Porã* (Torres), *Tekoa Ka'aguy Pa'ü* (Caraá), *Tekoa Pindoty* (Riozinho), *Tekoa Kuaray Rexë* (Osório), *Tekoa Yryapu* (Palmares do Sul), *Tekoa Araçaty* (Palmares do Sul), *Tekoa Ka'a Mirindy Yy Pa'ü* (Palmares do Sul), *Tekoa Anhetengua* (Porto Alegre), *Tekoa Guapo'y* (Barra do Ribeiro), *Tekoa Nhu'u Porã* (Maquiné), *Tekoa Pakovaty* (Maquiné) e a anfitriã *Tekoa Guyra Nhendu*, reunindo um total de 85 Mbya Guarani.

Aqui, discutimos a construção de um Plano de Vida Mbya Guarani em que estejam contempladas questões de autonomia, autodeterminação, sustentabilidade e segurança alimentar e nutricional. Nosso Plano de Vida é dar continuidade ao modo de ser e viver dos Mbya, ensinado pelos *xeramoí* e *xejaryi*. O nosso Mbya *rekó* é o Plano de Vida. Para isso, hoje dependemos da demarcação das nossas terras, de garantir condições permanentes para a manutenção dos cultivos das nossas sementes e da medicina tradicional. Do acesso livre ao *ka'aguy heté reguá* (recursos naturais originários), como *yy porã* (fontes de água pura), *mymba* (animais silvestres), *yva'a* (frutas nativas), *ei hete'i* (abelhas nativas) e a matéria prima necessária para os nossos artesanatos, tais como *takua hete'i* (taquara), *guembé pi* (cipó), *yvíra* (fibras) e outras plantas. Pensamos desde o litoral do Rio Grande do Sul para todo nosso território tradicional, que não tem fronteiras.

É através dos *nhemboaty* que fortalecemos nossa organização social. Nos encontramos para refletir e dialogar em cada aldeia, para que participem as famílias, os mais velhos, os jovens e as crianças. Estamos dando continuidade aos *nhemboaty* e, levando em consideração as nossas futuras gerações, que retomamos o trabalho coletivo de construção de um Plano de Vida. Durante os encontros foram formados grupos de trabalho para manter a continuidade das atividades Mbya. Há o grupo dos *xeramoí* (anciões), dos *mburuvixa* (caciques), *kyringué* (jovens), *kunhangué* (mulheres) e um grupo de trabalho que ficará responsável pela articulação dos Mbya com outros povos e comunidades tradicionais do litoral.

Convocamos aqueles que convivem com a terra e as águas, que pisam no chão da mesma forma que nós Mbya Guarani, como *ma'enty va'e* (agricultores familiares), *kamba kuery* (comunidades quilombolas) e *pira ojopoi'a* (pescadores artesanais) para apoiar nossos *nhemboaty* e fazer acontecer nosso Plano de Vida. Também precisamos ter acesso às matas e áreas de pesca para além das *tekoa*, realizando trocas com as outras comunidades, ajudando na manutenção dos corredores ecológicos que interligam as nossas aldeias e os caminhos percorridos pelos ancestrais Mbya Guarani. Agradecemos às comunidades que já contribuíram para nosso fortalecimento físico e espiritual, com alimentação natural tradicional

como *pirá, jety, mandi'o, rorá, mbeju* e outros alimentos que pudemos preparar para nossas crianças e famílias.

Agradecemos às instituições que honraram com o compromisso assumido no primeiro encontro desta retomada dos *nhemboaty* no território litoral do RS, realizado em março de 2016 na *Tekoa Pindoty* (Riozinho, RS). A partir do CODETER Litoral-RS, do extinto MDA e da UFRGS, tivemos oportunidade de fortalecer o envolvimento da Emater, SDR, FUNAI, a 11ª CRE e novos parceiros como a AEPIM, que apoiaram a realização dos *nhemboaty* até aqui. Queremos dar continuidade e agradecemos também parceiros locais que nos apoiaram neste *nhemboaty*, como a prefeitura de Maquiné, a igreja e a escola da Solidão, o CTG Devotos da Tradição e a vizinhança da *Tekoa Guyra Nhendu*. Com nossa própria organização social fortalecida, também fortalecemos e ampliamos nossa rede de parceiros.

O nosso próximo *nhemboaty* será realizado na *Tekoa Ka'aguy Pa'ü* (Caraá), no mês de fevereiro de 2017.

Aguyjevete Pave' i!

Anexo 6: Desenho-esquema Ara Pyau – realizado por Felipe Karai kuery (2015).



