

36° Encontro Anual da ANPOCS

GT 23 – Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas

TEKOÁ PORÃ: entre territórios vividos e negociados¹

Mariana Machado Denardi (Mestranda do PGDR/UFRGS²)

¹ Painel apresentado no 36° Encontro Anual da ANPOCS, realizado entre os dias 21 e 25 de outubro de 2012, em Águas de Lindóia, SP, Brasil.

² Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural/PGDR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS.

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca analisar o território *mbyá-guarani* enquanto expressividade a partir de uma etnografia dos acontecimentos que envolvem a afirmação étnica e territorial, onde diferentes perspectivas sobre o território se enunciam e se conformam de forma complexa e dinâmica.

Como campo de pesquisa, o estudo se delinea a partir da instituição do Grupo Técnico (GT) de identificação e delimitação de áreas Guarani na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul³ e de seus desdobramentos, conformando a demanda territorial *mbyá-guarani*.

O estudo técnico envolve coletivos *mbyá-guarani*⁴ e áreas reivindicadas por tradicionalidade situadas na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul: área do Horto Florestal Barba Negra, que atualmente pertence à empresa Celulose Riograndense, na Ponta da Formiga, município de Barra do Ribeiro/RS; quatro propriedades particulares registradas como RPPN (Reserva Particular de Patrimônio Natural) no Morro do Coco, no município de Viamão/RS; e área do atual Parque Estadual de *Itapuã*, unidade de conservação de proteção integral, também situada em Viamão/RS.

O contexto de identificação e delimitação das áreas tradicionalmente ocupadas inseriu a demanda *mbyá-guarani* em outros espaços de debate, envolvendo os coletivos indígenas, pesquisadores, sociedade civil, organizações não-governamentais e o Estado, fazendo eclodir perspectivas diferenciadas em relação ao território de acordo com o processo de conformação desses espaços.

Frequentemente, contextos de pesquisa como esse têm sido analisados a partir de explicações que enfatizam a relação dos coletivos indígenas com seus territórios a partir de seu caráter sociológico de afirmação de etnicidade, enquanto processo de territorialização (OLIVEIRA, 1999), ou seu caráter perspectivista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) enquanto uma cosmopolítica fundamentada nas relações sociocosmológicas presentes nos territórios ocupados ou reivindicados.

³ GT instituído pela Portaria FUNAI N°874, de 31 de julho de 2008.

⁴ Os Guarani são vinculados à Família linguística Tupi-Guarani, do Tronco Tupi. Atualmente, fala-se na presença de três parciais étnicas guarani com ocupação expressiva no Brasil: *Mbyá*, *Nhandeva* ou *Xiripá* e *Kaiowá*.

Sem negligenciar a importância de tais perspectivas teórico-epistemológicas busco um enquadramento diferenciado da análise, que permita situar os acontecimentos analisados em um “entre-lugar”, reconhecendo um espaço de liminaridade e uma temporalidade intervalar situados no meio das designações de identidade e de território. (BHABHA, 1998).

Nesse exercício de análise, me proponho a conferir centralidade aos acontecimentos, evidenciando a dimensão processual e relacional do território enquanto expressividade, conformado de forma fluida a partir de discursos e dispositivos em negociação, reconhecendo o protagonismo *mbyá* nesse processo sem, no entanto, negligenciar mecanismos de controle, tutela e repressão por parte do Estado e sociedade em geral.

Parto assim, de uma etnografia dos acontecimentos, reconhecendo um espaço de liminaridade, onde o essencialismo das identidades e a fixidez dos territórios se encontram suspensos, eclodindo um intenso processo de negociação protagonizado pelos próprios coletivos *mbyá* inseridos em redes que envolvem também pesquisadores e outras instituições aliadas.

Inserida nessa rede de relações, também acabo por inverter a “observação-participante” da antropologia clássica para uma participação, ou seja, um engajamento que se torna “observante”, suspendendo tanto uma autoridade absoluta da técnica quanto uma consequente negação da política, insiro minha produção nessa alteração da situação etnográfica consequente do duplo desaparecimento apontado por Bruce Albert:

O que desaparece hoje não são nem as sociedades objeto da antropologia exotista [exótica], nem mesmo o acesso a suas terras tradicionais, são as ilusões epistemológicas fundadoras da antropologia clássica: tanto a da evidência empírica a partir de um recorte de objeto - a "sociedade tradicional", como isolada social e culturalmente - quanto a da transparência do seu método científico - a “observação-participante” como dispositivo de registro dos fatos sociais. (ALBERT, 1994, p. 9-10, - tradução minha⁵).

⁵ Original em francês: “Or, ce qui disparaît aujourd'hui, ce ne sont ni les sociétés objets de l'ethnologie exotique, ni même l'accès à ses terrains traditionnels, ce sont les illusions épistémologiques fondatrices de l'anthropologie classique: à la fois l'évidence empirique du découpage de son objet - la "société traditionnelle" comme isolat social et culturel - et la transparence scientifique de sa méthode - l'"observation participante" comme dispositif d'enregistrement des faits sociaux.”(ALBERT, 1994, p. 9-10).

TEKOÁ PORÃ: entre territórios vividos e negociados

Nós Guarani, não viemos de nenhum outro lugar, sempre estivemos aqui. (Vherá Poty, comunicação verbal, 2012).

Os Guarani são vinculados à Família linguística Tupi-Guarani, do Tronco Tupi. Sua ocupação territorial é anterior à formação dos Estados Nacionais Latino-Americanos e tem expressão transfronteiriça entre os territórios do Brasil, Argentina, Paraguai, Bolívia e de forma menos expressiva no Uruguai. Atualmente, fala-se na presença de três parcialidades étnicas guarani com ocupação expressiva no Brasil: *Mbyá*, *Nhandeva* ou *Xiripá* e *Kaiowá*.

É atribuído aos *Mbyá*-Guarani um histórico peculiar referente ao reconhecimento e regularização de suas terras, sendo seus direitos territoriais subtraídos sob uma série de justificativas do poder público brasileiro, bem como dos demais países nos quais seus territórios encontram-se inseridos. A mobilidade, apontada como característica do “modo de ser *mbyá*” (*mbyá rekó*), foi uma das justificativas para a omissão das autoridades em relação à regularização das terras guarani, alegando-se que eles não se fixam nos territórios demarcados (PINHEIRO, 2006).

A ocupação territorial guarani transcende as fronteiras dos territórios posteriormente constituídos nos Estados Nacionais brasileiro, argentino, paraguaio, boliviano e uruguaio. Sendo assim, sua ocupação transfronteiriça também é utilizada para caracterizar a etnia como estrangeira, atribuindo a responsabilidade sobre o reconhecimento dos direitos indígenas para os outros países.

Historicamente, tem sido atribuída aos coletivos guarani uma estratégia de invisibilização em relação às frentes de expansão dos modelos de colonização, povoamento, catequização e mais recentemente, de desenvolvimento. No entanto, defendo que essa invisibilidade atribuída aos Guarani abarca tanto um contexto de violência quanto de resistência silenciados e invisibilizados na própria história. Não vou me deter a esse aspecto, e sim apresentar outro contexto que vem se moldando, onde a ideia de recuar para não entrar em confronto tem sido reavaliada em função da emergência da necessidade de demarcação para garantir a permanência ou retomada das

terras tradicionalmente ocupadas pelos Guarani. O contexto de pesquisa emerge dessa recente inversão do posicionamento Guarani em relação a suas terras.

Desde meu primeiro contato com os *Mbyá*, a questão central que se coloca em diálogo e que transcende qualquer outra que venha a ser discutida, é a terra. No caso dos coletivos *mbyá-guarani*, a falta de acesso às terras ocupadas por seus ancestrais e tidas como sagradas limita, ou às vezes inviabiliza, a realização de outras atividades fundamentais para sua reprodução física, como horticultura, coleta de plantas medicinais, caça, pesca, acesso ao material para construção de suas casas e da “casa de reza”(opy), acesso a elementos para produção do artesanato, bem como a mobilidade entre esses espaços, dentre outras práticas, além de todas as relações sociocsmológicas nelas contidas, fundamentais para a reprodução cultural *mbyá-guarani*.

Embora reconheça a importância, não objetivo me ater às justificativas que legitimam essa demanda territorial. A intenção é analisar nesse contexto de afirmação étnica e territorial, como o território guarani vai ganhando expressividade a partir da conformação dos espaços de negociação que se configuram em “entre-lugares”, espaços híbridos de mudança política, rearticulando elementos que não são “*nem o Um [...] nem o Outro [...] mas algo a mais*, que contesta os termos e territórios de ambos.” (BHABHA, 1998, p. 55 – grifos do autor).

Embora o termo “negociação” possa gerar certo desconforto, pela possibilidade de ser interpretado como uma flexibilização dos direitos territoriais, esclareço que o utilizo ao menos em dois sentidos: primeiro para evidenciar que os direitos territoriais indígenas, embora garantidos na Constituição Federal, tem pouca efetividade na prática, dando sequência a um intenso processo de reivindicação indígena e negociação com o Estado e sociedade nacional; segundo porque o protagonismo *mbyá-guarani* nessa relação de negociação desestabiliza essa ordem política pré-estabelecida e a envolve em elementos de uma diplomacia *mbyá-guarani*, que abarca tanto elementos críticos e reflexivos quanto pragmáticos.

A contribuição da negociação é trazer à tona o “entre-lugar” desse argumento crucial; ele não é contraditório, mas apresenta, de forma significativa, no processo de sua discussão, os problemas de juízo e identificação que embasam o espaço político de sua enunciação. (BHABHA, 1998, p.57).

Um contexto de identificação e delimitação de áreas guarani se delineia, portanto, como um acontecimento interessante de ser analisado sobre vários aspectos, justamente por emergir de uma demanda guarani, mas também por abarcar e desencadear diferentes entendimentos sobre o território.

Entre liberdades e limites

Primeiramente, é necessário explorar um tensionamento frequentemente ocultado da demanda em torno da demarcação de áreas guarani: a demarcação, e conseqüente cercamento do território não é uma questão totalmente dissolvida pelos guarani. O que emerge como uma demanda legítima e consensual é fruto de um arranjo dos tensionamentos internos, já que há concepções de que a lógica do guarani é de liberdade, onde a terra não teria limites.

Nesse sentido, há um questionamento latente em relação à demarcação de áreas, defendendo que a terra ideal para viver (*tekoá porã*), tradicionalmente concebida, é livre, não cabendo um cercamento e imposição de limites que restrinjam o modo de ser *mbyá-guarani* (*mbyá rekó*). Por outro lado, há uma defesa da necessidade de demarcação de áreas a fim de proteger o próprio *mbyá-rekó*, que vem sendo igualmente restringido pela expansão da ocupação *jurua* (dos não-índios).

Há também uma preocupação de que com a imposição dos limites, os Guarani estariam se rendendo a lógica do *jurua*. De fato, a lógica da propriedade privada é algo incompatível com os preceitos do *mbyá rekó*. No entanto, essa tensão tem sido diluída em função da necessidade de proteção dos próprios *Mbyá*, visto que esse ideal de liberdade em relação à ocupação da terra tem se tornado cada vez menos alcançável. Conforme expressado na fala de Maurício Gonçalves, em reunião do Conselho de Articulação do Povo Guarani no RS (CAPG-RS) com o GT:

Mauricio retoma a fala, [...] Lembra que antigamente, “teoricamente”, expressa, as terras todas eram dos índios, mas hoje não é assim, tendo proprietários, parques, áreas de governo. Lembra dos processos que os índios tem enfrentado ao longo da colonização. Lembra da estratégia do povo Guarani de fugir, organizar-se, para poder manter a cultura, tanto deu certo que apesar de viverem na beira de estradas, mantém o jeito guarani, a sabedoria guarani, e isto se deve a força e a sabedoria dos mais velhos, e nossa luta hoje é para se recuperar um pouco de tudo que se perdeu. (Memória da

reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009.)⁶

Aparentemente, essa questão pode ser vista como uma contradição, no entanto, esse arranjo discursivo se efetiva também na prática, no cotidiano das aldeias, onde os limites e cercas não se constituem enquanto referência de territorialidade, se tornando necessários, mas não intransponíveis.

Foi desta forma que as questões relativas à identidade e ao território foram se apresentando como semelhantes na minha análise, por se conformarem justamente a partir dos espaços liminares das fluídas fronteiras identitárias e territoriais.

Basta circular com os Guarani por uma Terra Indígena (TI), mesmo sendo homologada e cercada, não são esses os limites da expressão de seu território. Na *tekoá Jataity*, TI localizada no Cantagalo, em Viamão, por exemplo: algumas cercas são ignoradas e transpostas o tempo todo, de tanta circulação é possível encontrar fios de cabelo acumulados nas farpas das cercas. Há, no entanto, um reconhecimento de áreas vizinhas onde não se pode adentrar. Em áreas de conflito mais intenso é exigido um grande distanciamento da cerca bem como um silêncio quase absoluto para não chamar a atenção, mesmo estando em área guarani demarcada.

Conforme colocado em momento de debate acadêmico na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) por Maurício, liderança indígena do povo Ye'kuana: "...a placa, a cerca não fala nada pra mim...", o que determina o limite da área são as relações de afinidade ou inimizade, constituindo uma fronteira fluída. Há com frequência outras referências que se constituem em relação às áreas, por exemplo, quando se define a direção de uma caminhada até determinada árvore, como a *pindó* (espécie de palmeira sagrada para os *mbyá*).

A aparente contradição vai se diluindo conforme se constituem os territórios existenciais, onde a necessidade de objetivação de limites pode ser equacionada a subjetividades de relações, permitindo a constituição de um território fluído, que permita que os *Mbyá* sigam re-criando o mundo a partir das relações na sua caminhada, seu percurso, o *oguatá*.

⁶ Memória da reunião redigida por Nuno Nunes, indigenista do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a pedido da CAPG-RS. Recorro com frequência a essa memória do encontro, em função de várias falas terem sido enunciadas no idioma guarani e traduzidas pelo indigenista na transcrição da reunião. Quando não citada a memória da reunião, remetendo a uma interlocução direta, as enunciações são reproduções de meu diário de campo e estão contextualizadas ao longo do texto.

Embora seus deslocamentos extrapolem os limites das fronteiras dos países envolvidos, os Mbyá têm uma precisão e uma consciência clara na definição do lugar ideal para se viver, o qual não se restringe apenas aos aspectos geográficos, climáticos e ecológicos, mas, acima de tudo, um lugar onde seja possível viver de acordo com as vontades e determinações divinas. [...] De conformidade com a perspectiva do “oguatá” com seu conteúdo moral e ético, temos ainda o Tekó que é o sistema, modo de ser e viver que só é praticável no Teko’á que é o lugar onde se produz o sistema, o modo próprio de vida. Assim, dentro de um vasto território onde se realiza o “oguatá”, existem determinados pontos que reúnem as condições e características de um Teko’á. (PINHEIRO, 2006, p. 18).

Entre técnica e política

A segunda questão que quero me ater nesse contexto de conformação de perspectivas sobre o território *mbyá-guarani* é a questão do Grupo Técnico de identificação e delimitação, previsto no processo de demarcação de Terras Indígenas (TI). Trata-se de uma tarefa problemática e discutível caracterizar tecnicamente uma demanda indígena. Não por essa demanda não ser legítima, mas justamente pela necessidade de que seja respaldada por “técnicos”.

Além disso, apesar das frequentes acusações de fraudes antropológicas nos relatórios de demarcação de áreas indígenas, que visam explicitamente deslegitimar os direitos territoriais indígenas, se levarmos a técnica a suas últimas consequências, tecnicamente as terras onde se localiza o Brasil agora, são integralmente territórios indígenas.

O posicionamento da fala da liderança da TI Cantagalo na época, Vherá Poty traz esse sentido:

A única forma de pagar a dívida histórica com os indígenas e com o meio ambiente é inverter o início de tudo, pegar seus barquinhos e voltar pra Europa. Não é que os brancos [técnicos] querem colocar os mbyá no mato. Nós é que estamos pedindo. (Vherá Poty, comunicação verbal, 2009).

A fala do cacique foi enunciada em um contexto de tensionamentos, em que por orientação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Brasília, o GT apresentou a situação em estudo para a comunidade de uma das áreas a ser identificada e delimitada. Trata-se da área onde foi constituído o Parque Estadual de *Itapuã* (PEI), configurando a presença bastante expressiva de ambientalistas que lutaram pela efetivação do PEI, bem

como a comunidade que foi deslocada para que a constituição da Unidade de Conservação (UC) se efetivasse.

Apesar do reconhecimento da importância da transparência do GT em relação às comunidades de *Itapuã*, para não repetir o cenário de imposição durante a criação do PEI, a assembleia ganhou uma conotação de conflito, que constrangeu e preocupou os indígenas presentes. Especialmente por parecer que o direito originário estava sendo questionado. Alguns *Mbyá* saíram de lá bastante tristes com a situação, com a dificuldade de contrapor o que estava sendo questionado pelos participantes, tanto por parte do GT quanto dos *mbyá* presentes, alguns se recusaram em se pronunciar naquele momento, por considerar uma atmosfera muito tensionada de debate, ficando a questão de como expressar suas perspectivas em relação ao território em um tempo controlado de fala. Esse padrão discursivo de debate não corresponde a como os *Mbyá* entendem a palavra.

No entanto, a própria recusa em falar naquele ambiente e os acontecimentos que se seguiram ao episódio desestabilizaram a ordem política estabelecida, evidenciando uma postura diplomática dos *Mbyá*, marcada por um entendimento próprio desses espaços de mediação, o que faz das lideranças *mbyá-guarani* também sujeitos desses espaços, articulando a importância dos seus territórios às estruturas que permitirão sua retomada.

Passado esse momento de conflito mais explícito, os Guarani chamam o GT para uma reunião no Cantagalo. Essa reunião colocou os membros do GT em uma condição de constrangimento e tensão semelhante a que os *Mbyá* foram submetidos na reunião anterior.

Na oportunidade, foram acionados diversos agenciamentos para restaurar um espaço simétrico de debate entre os *juruá* e *mbyá*. A reunião iniciou com a apresentação do Coral guarani e seguiu com a intensa interferência das lideranças espirituais (*Karais*). Após a apresentação do coral, Santiago, liderança da CAPG-RS, inicia a reunião destacando a presença dos mais velhos e dizendo: “os deuses estão nos observando, e estão nos protegendo frente aos não-índios.” (Memória da reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009).

Longas falas em *mbyá* enunciadas pelos *Karai* e *Kunhã Karai* presentes, reestabelecem uma atmosfera de diálogo propícia para que os *Mbyá* pudessem se colocar de maneira mais simétrica em relação aos estudos que estavam sendo feitos e aos

conflitos decorrentes da abertura de diálogo com os demais atores sociais. O protagonismo *mbyá*, nesse sentido, foi fundamental para que o GT cumprisse seu papel.

Esse momento foi fundamental ainda para que os *Mbyá* pudessem se expressar sobre os constrangimentos sofridos na reunião de *Itapuã*:

É o juruá que derruba tudo, destrói as florestas e depois diz que os índios não exploram bem as terras, que não sabem plantar...e dão as terras boas para criar gado, porco, ovelha...zoológico de Sapucaia, mortandade de peixes no rio dos sinos...isso é coisa de *juruá*. (Turíbio Gomes, *karai* da *Tekoá Pindó-Mirim*, comunicação verbal, 2009).

Outro questionamento bastante recorrente e legítimo nas falas indígenas, que também apareceu nas falas dos *karai* e *kunhã karai*, traduzida pelas lideranças políticas é “Quantas leis foram criadas em cima do território indígena?”. E conforme ressalta Maurício Gonçalves na mesma oportunidade:

Hoje agente depende de governo para devolver as terras que foram tomadas do povo Guarani, e para os Guarani a terra nunca teve dono, o dono dela é Nhanderu, mas hoje infelizmente as terras estão nas mãos de quem comprou, hoje infelizmente a gente depende para demarcar terra dos profissionais como antropólogos, biólogos, e outros profissionais que integram o GT, para dizer se a terra guarani é ou não é indígena. (Memória da Reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009).

De fato, a demarcação de áreas indígenas, na categoria jurídica de Terra Indígena, é uma questão administrativa, contendo, portanto, forte caráter político, em que a peça antropológica, assim como ambiental e arqueológica tem o papel de subsidiar essa decisão político-administrativa.

Registrada essa amplitude que o papel do GT assume, cabe ressaltar que os questionamentos e inseguranças por parte dos *Mbyá* em relação ao mundo *juruá* vão mais longe. A atmosfera de conflito estabelecida na reunião de *Itapuã* gerou desconfianças em relação aos próprios membros pesquisadores do GT, no qual me incluo como colaboradora. Se há tanta resistência em relação à demarcação das Terras Indígenas, qual seria o interesse dos técnicos do GT em auxiliar os *Mbyá* nesse processo?

A presença do coral guarani na reunião foi explicitada como uma forma de sensibilizar os não-índios e em diversos momentos foi questionada a lógica *juruá*, e foi colocado que “existem pessoas que pesquisam o mundo guarani, e isso deveria servir

também aos guarani, mas tem servido muito ao curriculum do branco e para sua vida.” (Memória da Reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009).

Cabe lembrar que essa atmosfera de desconfiança foi gerada em função do acirramento do conflito com a comunidade de *Itapuã* e com o movimento ambientalista. Essa crise de desconfiança e insegurança tem se diluído ao longo do processo, a minha intenção em registrá-la nesse trabalho é relacioná-la com uma crítica bastante contundente sobre a transparência do intelectual.

Um argumento como o de Spivak (2010), de que “a produção intelectual ocidental é de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” não assume em minha reflexão um caráter irrevogável, por outro lado, a partir do próprio contexto de pesquisa e questionamentos dos próprios *Mbyá* também não é uma posição a ser ignorada.

As preocupações trazidas pelos *Mbyá* na oportunidade certamente fizeram com que cada um dos participantes da reunião se questionasse sobre o que norteia suas pesquisas e atuações. Santiago mencionava o incômodo e constrangimento que algumas pesquisas trazem aos *Mbyá*:

Nossa preocupação hoje, com todos os sociólogos e antropólogos que estão fazendo estudos do *mbya reko*, todos que vem trabalhando para ajudar, estudam, pesquisam para ver se está bem, se é verdade, será que não vão matar tudo que tem na mata, isto tudo é preconceito. Comenta que sempre se pergunta aos guarani, como que veio a arvore, como que surgiram as coisas, e isso cansa, isso quem tem que perguntar é somente *nhanderu*.[...] Zico da estiva pede a palavra para reforçar algumas coisas que Santiago colocou, que há muitos amigos que estão trabalhando com os guarani mas agente não sabe qual o interesse por traz, aponta a preocupação de que os não-índios não fazem trabalho com a alma, mas por interesse, e isso é a preocupação dos guarani. (Memória da Reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009).

Apesar de essa atmosfera de desconfiança ter se diluído aos poucos, conforme íamos caminhando ao longo do trabalho, a dúvida em relação ao interesse dos *juruá* é extremamente pertinente, deve ser constantemente repensada e reavaliada. O que nos direciona à discussão entre interesse e desejo.

A intenção de trazer essa discussão a tona não é realizar um julgamento de valor sobre áreas do conhecimento, ou valores profissionais e pessoais de pesquisadores específicos. A intenção é explicitar esse questionamento, por entender que essa questão,

que emergiu da própria interlocução com os *Mbyá*, deve permanecer sempre aberta na academia, em todas as áreas do conhecimento, pois nenhuma delas, inclusive a antropologia, está livre de reproduzir poder e dominação dentro de seus campos de pesquisa e/ou atuação.

Entre sociedade e natureza

O conflito em torno do PEI traz ainda a relação de oposição entre natureza e cultura que fundamenta o projeto moderno da sociedade ocidental. A dicotomia entre Natureza e Cultura ainda se desdobra em outras relações de oposição que também fundamentam a modernidade: objeto e sujeito; dado e construído; universal e particular, entre outras.

Dentro dessa perspectiva a sociedade se vê como autônoma, exercendo domínio sobre a natureza. Com a emergência da crise ambiental global, passou-se a reconhecer, dentro de certos limites, os agenciamentos da natureza sobre a sociedade.

A antropologia pós-social tem feito esforços em reconhecer uma relação diferenciada entre natureza e cultura a partir das sociedades ameríndias e tem avançado muito na desconstrução desse modelo dicotômico, relacionando ontologias e cosmologias em sistemas abertos. Nesse sentido, as cosmologias ameríndias não se constituem apenas como objeto de estudo, mas como abordagens teóricas que embasam diversas questões analíticas.

O “perspectivismo” diz respeito à “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

Tal perspectiva permite projetar aos povos ameríndios a concepção de natureza como “um domínio fortemente dependente da ação humana, em interação constante com o domínio humano” (SZTUTMAN, 2009). Ainda conforme o autor, para manter o termo ocidental “natureza”, é necessário lembrar que a “natureza” de uns não é a mesma que a “natureza” de outros.

O “multinaturalismo” é sugerido por Viveiros de Castro (2002) para contrastar o pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas, a partir da reconfiguração de dicotomias tradicionalmente relacionadas aos rótulos de Natureza e

Cultura: como universal e particular, objetivo e subjetivo, dado e construído, corpo e espírito, animalidade e humanidade, entre outros.

Não se trata, no entanto, de um monismo, e sim da reconceitualização de um dualismo. Trata-se de “um dualismo provisório, em que os pólos não são jamais fixos, devendo ser refeitos a cada novo momento” (SZTUTMAN, 2009).

O conceito de multinaturalismo evoca a noção de “animismo” elaborado por Descola (1992, 1996 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002), que pressupõe a extensão das categorias que organizam a vida social humana para o domínio da natureza, o que significa que seres não-humanos são dotados de atributos humanos.

A contribuição de Descola, no entanto, privilegia o aspecto de identificação e relação do homem com o “mundo natural”, onde o animismo, se configura como um “modo de identificação entre humanos e não-humanos por meio de uma interioridade compartilhada; sua alma” (SZTUTMAN, 2009).

Segundo Viveiros de Castro (1996, 2002), o multinaturalismo está relacionado à unicidade do espírito e diversidade dos corpos. Dentro dessa perspectiva a “cultura” ou o sujeito seriam a forma do universal, a “natureza” ou objeto a forma do particular.

Pressupõe-se assim, que todos os seres – humanos e não-humanos – são dotados de atributos que a visão ocidental considera como exclusividade humana como subjetivação, memória, agência, etc. Daí a ideia de universalidade da cultura. Assim, a diferença é marcada pelo corpo físico, pela forma, pela “roupagem”, demarcando o multinaturalismo.

Desta forma, Viveiros de Castro propõe o “multinaturalismo” como interpretação fenomenológica plausível das categorias cosmológicas ameríndias:

Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349).

O autor traz, nesse sentido, reflexões para fundamentar a ideia de “perspectivismo” em que o ponto central está em torno da “concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo - [...] -, é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350).

São todos sujeitos dotados de comportamento, intencionalidade e consciência, inseridos em redes de parentesco e afinidade. “O que está em jogo, aqui, portanto, é a diferença entre perspectivas, o que nos envia a uma ‘filosofia ameríndia da diferença’.” (SZTUTMAN, 2009).

Sztutman (2009) chama atenção à cosmopráxis ameríndia: sendo importante refletir não apenas sobre como os ameríndios concebem a passagem da natureza para a cultura, mas também sobre como eles a vivenciam. Passagem que ocorre no cotidiano, reconfigurando continuamente os conceitos de Natureza e Cultura a partir das relações estabelecidas. Esse entendimento da relação entre natureza e cultura é frequentemente incompreendido, conforme expresso na fala de Santiago:

Lembra que foram acompanhar o campo nas áreas de Itapuã, morro do coco, ponta da formiga, e viram vários sinais e objetos guarani, além da mata, e sentiu dor, por ver tudo abandonado, mal cuidado, por isso reforça o interesse pelas áreas. Lembra que não-índios tem interesse nas áreas, empresas, advogados, governo, e se tratam de áreas guarani, de interesse do povo para viver bem. Lembra em guarani, quando os guarani vão a pesca, rezam e pedem ao dono das águas, e isso é difícil dizer aos não índios. Para nos isso é dolorido, que não querem acreditar nas coisas que os mais velhos falam, como as pessoas do governo. Para nos que caminhamos, é simples, mas as vezes para sociólogos e estas pessoas, é difícil. (Memória da Reunião CAPG-RS, TI Cantagalo, Viamão, RS, 7 de Agosto de 2009).

Uma crítica que tem se direcionado a como esses estudos tem sido apropriados denuncia o risco que se corre em essencializar e romantizar essa relação que coletivos diferenciados mantêm com o que chamamos de natureza. A consequência mais grave no caso de essa acusação encontrar fundamento, é a apropriação desse conteúdo de forma engessada, de modo a regular como esses coletivos devem se relacionar com a natureza. Ou seja, que associe de forma imediata e apressada cosmologias perspectivistas com conceitos como o de sustentabilidade, por exemplo, autenticando o que é legítimo e admissível e excluindo formas outras que não se encaixam nesse padrão exotizado.

Na reunião na TI Cantagalo, essa questão aparece em meio a outras preocupações:

Juruá destrói tudo e quer preservar em unidade de conservação com a justificativa de beneficiar a humanidade. O manejo do guarani é de muito tempo, a palavra “manejo” é que é nova. (Maurício Gonçalves, comunicação verbal, 2009).

Nesse sentido, a consequência grave é passar a caracterizar esse manejo guarani tradicional dentro de um modelo de sustentabilidade imposto pela ciência convencional, pautada na mesma dicotomia que fundamenta o projeto moderno, e não reconhecendo a dinâmica processual dessa relação entre cultura e natureza.

Os Guarani se consideram parte do meio ambiente e constituem uma relação histórica com a Mata Atlântica, bioma alvo da luta de preservação da biodiversidade, o que cria conflitos de sobreposição. Segundo eles, a Mata Atlântica é território guarani.

Desta forma, o trabalho técnico, e portanto, também político, realizado tanto por pesquisadores quanto pelos próprios mediadores indígenas, é tanto tornar aceitável uma outra forma de relação entre natureza e cultura quanto colocar sua fixidez em cheque, impedindo que seja apropriada para controlar e regular os coletivos indígenas.

Entre indigenismo e colonialismo

Há inúmeros exemplos de controle e imposição por parte do Estado e de setores da sociedade sobre os modos de vida indígenas. Presenciei no percurso da pesquisa alguns acontecimentos exemplares dessa forma contemporânea de colonialismo.

A posição da Associação dos Artesãos do Brique da Redenção (Aabre) sobre a presença indígena da feira que acontece todos os domingos no Brique da Redenção, em Porto Alegre, é um desses exemplos, manifestado em Audiência Pública em 28 de abril de 2009, oportunidade em que o artesanato indígena foi categorizado como “aculturado” e “descaracterizado”, evidenciando uma imposição desde os materiais a serem utilizados na confecção até os espaços que podem ser ocupados pelos indígenas na feira.

Se o artesanato indígena deve ser confeccionado com material “tradicional”, entendido pelos artesãos como sementes, fibras e outros elementos “naturais”, a problemática do acesso a esses elementos emerge no cenário, já que esses “recursos” encontram-se restritos a escassas áreas, das quais muitas pertencem a Unidades de Conservação, evidenciando outro tensionamento entre o movimento preservacionista e os indígenas. Na mesma Audiência Pública também foi debatido a instituição de um Sistema Municipal de Unidades de Conservação (SMUC), onde a relação dos indígenas com o que se convencionou chamar de “recursos naturais” também é reprimida, e seus

hábitos como caça, coivara, coleta de algumas plantas de interesse da biodiversidade são arbitrariamente classificadas como atividades de impacto para o meio ambiente.

Nesses ambientes de maior conflito, a participação de algumas lideranças, também preparadas para contrapor essas visões é favorecida. Na citada audiência pública a fala do então cacique Vherá Poty foi enfática ao rebater as críticas dizendo que “se for o caso os Guarani vão proibir os não-índios de comercializarem cuias de chimarrão”, já que o costume do mate é uma herança indígena.

Outra ocasião que reflete essa persistência em colonizar os povos indígenas foi o seminário organizado pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre/RS, para apresentar e discutir proposta de política pública buscando legitimar a permanência *mbyá* no centro da capital para prática do *poraró*, reconhecendo a presença de mulheres *mbyá* acompanhadas de suas crianças para “esperar um troquinho” como expressão cultural.

Tradicionalmente, a prática do *poraró* constitui-se numa forma cotidiana das famílias se relacionarem comunitariamente. Ela está orientada pelos princípios da reciprocidade e da partilha de substâncias e pela lógica da circulação de bens, por meio dos quais os laços de parentesco são atualizados. [...] O *poraró*, então, constitui-se em partilhar palavras, comida, chimarrão, cachimbo, enfim, compartilhar a companhia e a própria presença. (FERREIRA; MORINICO, 2008, p. 43).

A prática de “esperar um troquinho”, como é traduzido o *poraró* é muitas vezes associada à mendicância. Para os *Mbyá*, no entanto, ela se diferencia da prática da mendicância na medida em que as mulheres e crianças que realizam o *poraró* não pedem dinheiro, “apenas esperam que pessoas de ‘bom coração’ lhes dêem algo: comida, roupas ou ‘troquinho’.” (FERREIRA; MORINICO, 2008, p. 37).

A sensível iniciativa encontrou resistência de setores que se amparam no Estatuto da Criança e do Adolescente para deslegitimar a proposta, julgando descabida a presença de crianças acompanhando suas mães na venda do artesanato, classificando a condição das crianças *mbyá* como situação de risco e vulnerabilidade.

Sem nem entrar na problemática em relação à regularização de fato e de direito das terras indígenas, pode-se ter uma noção das dificuldades de se efetivar esses direitos constitucionais. No caso particular *Mbyá*-Guarani no contexto da região metropolitana, se configura uma dinâmica de estratégias de resistência frente a essas questões, buscando reafirmar sua cultura, resgatar e manter seus territórios.

E é nesse contexto que lideranças políticas *mbyá* se inserem em redes de mediação junto ao Estado e sociedade civil, protagonizando suas lutas e desestabilizando temporalidades e ordens políticas pré-estabelecidas, muitas vezes de forma sutil, outras enfaticamente.

De fato, o protagonismo indígena tem alterado significativamente a relação de tutela exercida pelo Estado e por outros setores da sociedade, no entanto, ainda prevalecem os termos do Estado nos espaços de negociação.

Davi Kopenawa Yanomami, durante sua participação em eventos acadêmicos na UFRGS, denuncia a violência simbólica a qual os povos indígenas são submetidos: “o índio tem que aprender a ler e escrever para fazer documento para falar com a autoridade”.

Dorvalino Kaingang, em evento acadêmico organizado pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), também desestabiliza o espaço de discussão, apresentando uma outra temporalidade quando se debatia a produção de conhecimento sobre os coletivos indígenas: “nem gosto de falar nesse assunto porque nós temos um tempo estabelecido, o índio quando fala anoitece e amanhece”.

Conforme a interlocução guarani no mesmo evento: “hoje o índio tem dois problemas: se cheira à fumaça e se não cheira à fumaça”. Se “não cheira à fumaça” deixou de ser índio, é considerado “aculturado” e é destituído de seus direitos enquanto povo diferenciado, mas para continuar “cheirando à fumaça” tem de se adequar às regras impostas pela sociedade ocidental de como ser índio.

Dessa forma, a demanda por território não deve ser fundamentada em uma identidade e territorialidade residuais e a-históricas, mas como uma luta pela autonomia de definir politicamente a direção das suas mudanças. Do contrário, estaremos ainda tentando colonizar os povos indígenas, que têm nos mostrado, de inúmeras formas há mais de 500 anos, uma forte indisposição em serem colonizados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aparente contradição entre uma concepção de território livre e a necessidade de seu cercamento vai se diluindo conforme se constituem os territórios existenciais, onde a necessidade de objetivação de limites pode ser equacionada a subjetividades de relações,

permitindo a constituição de um território fluído, que permita que os *Mbyá* sigam recriando o mundo a partir das relações na sua caminhada, seu percurso, o *oguatá*.

O território *mbyá* vai ganhando expressividade nessa conformação fluída de discursos e dispositivos em negociação, a partir do protagonismo *mbyá* nesse processo sem, no entanto, negligenciar mecanismos de controle, tutela e repressão por parte do Estado e sociedade em geral.

Isso implica ainda em pensar as ontologias e cosmologias como sistemas abertos, reconhecendo uma multiplicidade de linhas de fuga. O “entre-lugar” traz a possibilidade de romper identidades essencializadas e territórios fixos, onde o “algo a mais, que contesta os termos e territórios de ambos” é o próprio percurso, assim como o *oguatá* para os *mbyá*.

Desta forma, o trabalho técnico, e portanto, também político, realizado tanto por pesquisadores quanto pelos próprios mediadores indígenas, é tanto tornar aceitável uma outra forma de relação entre natureza e cultura quanto colocar sua fixidez em cheque, impedindo que seja apropriada para controlar e regular os coletivos indígenas.

A demanda por território se articula entre indigenismo e colonialismo na medida em que desconstrói identidades e territorialidades residuais e a-históricas, se constituindo como uma luta pela autonomia de definir politicamente a direção das suas mudanças. Nesse sentido, busquei ainda explorar possíveis ligações entre perspectivas associadas à antropologia pós-social e aos estudos pós-coloniais, abrindo questões e instigando um aprofundamento em torno das relações de poder presentes nos campos de pesquisa e atuação.

Um enquadramento centrado nos acontecimentos permite articular dimensões que frequentemente são recortadas e analisadas descontinuamente produzindo contradições no campo de pesquisa. Reconhecer um “entre-lugar” possibilita analisar as relações que constituem um espaço híbrido de negociação e analisar continuamente o processo de conformação de um território *mbyá-guarani*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBERT, Bruce. Situation ethnographique et mouvements ethniques: notes sur le terrain post-malinowskien. Trabalho apresentado na mesa redonda **Les composantes éthiques et politiques de la recherche**. Orstom: Paris, 1994.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Editora UFMG: Belo Horizonte, 1998.

FERREIRA, Luciane Ouriques; MORINICO, José Cirilo Pires. O poraró mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre, RS. In: FREITAS & FAGUNDES (Orgs.). **Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, 2008. p. 36-50.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Contracapa: Rio de Janeiro, 1999.

PINHEIRO, Maria Helena Amorim. **Diagnóstico de demanda fundiária**: relatório preliminar da Terra Indígena de Itapuã, Portaria N° PRES1342-2006, Curitiba: FUNAIAER, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SZTUTMAN, Renato. **Natureza & Cultura, versão americanista** – Um sobrevoo. São Paulo: Ponto Urbe (USP), ano 3, v. 3, p. 1-18, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-143, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Volume I: Antropologia. São Paulo: Ed. Sumaré / ANPOCS, 1999, p. 109-223.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: CosacNaify, 2002.