

ESPAÇO RITUAL E BEM VIVER GUARANI: REFLEXÕES SOBRE UMA POLÍTICA PÚBLICA NO SUL DO BRASIL

Mariana de Andrade Soares¹

Introdução

Os Guarani pertencem a família linguística Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi, falantes da língua guarani. Desde os estudos de Schaden (1962), nas décadas de 1940 e 1950, etnologicamente, foram classificados e subdivididos em três parcialidades: Mbya, Nhandeva e Kaiowa, cujas diferenças apontadas não se referiam somente às linguísticas (dialetais), mas também as suas especificidades quando traduzidas na sua cultura material e não material.

Os Guarani circulam sob o seu território tradicional que abrange Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil. Nesse último, estão distribuídos pelos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pará e Tocantins (Ladeira & Matta, 2004). No Rio Grande do Sul, a maioria dos grupos locais pertence à parcialidade Mbya, todavia existe a parcialidade Nhandeva que coabita em áreas com a etnia Kaingang. Em termos populacionais, estimam-se 400 famílias, aproximadamente 2.500 Guarani residindo no Estado².

Para fins, desse artigo, utilizarei a categoria mais ampla Guarani, pois como pude perceber nas minhas interlocuções em campo e na convivência com estes coletivos, tais autodesignações e o sentido de pertencimento a uma ou outra parcialidade foram sempre contextuais e, portanto variáveis no tempo e no espaço³.

A Constituição Federal de 1988 pode ser considerada uma resposta positiva à luta política dos indígenas, tanto em função do reconhecimento originário sobre suas terras tradicionais, como da explicitação do respeito as suas diferenças culturais:

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

¹ Associação Riograndense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER/RS) e Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural (ASCAR), Brasil.

² Os dados populacionais das instituições que assistem os Guarani variam para mais ou para menos, em função da mobilidade de indivíduos e/ou grupos locais.

³ Sobre a relativa maleabilidade por trás da manipulação destas categorias identitárias, ver Pierri (2013).

No contexto político-social, pós-Constituição Federal de 1988, por um lado, se constata a reivindicação indígena pela efetiva garantia de seus direitos e, por outro lado, as ações do poder público no sentido de dar respostas, entre outras, com formulação de políticas públicas. A responsabilidade sobre as políticas indigenistas, antes exclusividade da União, através do seu órgão indigenista oficial, passou a ser setorializada, como também de atribuição dos estados e municípios.

A política indigenista é entendida como medidas e práticas que são formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas (Lima, 1995). Ao nível de discurso, a política indigenista tem sido construída em conformidade aos preceitos legais⁴, tendo como premissa, a defesa do seu direito à autodeterminação.

O conceito de etnodesenvolvimento⁵ é empregado para se referir à política indigenista governamental que se constitui, ao nível de discurso, da ideia de que os coletivos indígenas podem garantir sua “autonomia” frente ao mundo dos não índios, isto é, que são capazes de assumirem um projeto de vida, conforme sua especificidade cultural, como também supõe que a ação indigenista deve ser exercida dentro de padrões éticos (Lima & Barroso-Hoffmann, 2002), o que Cardoso de Oliveira (2000) propôs de “relações interétnicas dialógicas”.

Não se pode deixar de referir que, até o texto constitucional, os povos indígenas eram considerados incapazes pelo Estado brasileiro e, portanto, necessitavam da sua tutela, através do seu órgão indigenista oficial⁶.

No Rio Grande do Sul, a partir da segunda metade da década de 90, do século XX, emerge no discurso oficial governamental a necessidade de políticas públicas de etnodesenvolvimento, a fim de reverter e/ou minimizar as consequências do modelo de desenvolvimento da sociedade ocidental contemporânea sobre os coletivos indígenas

⁴ Além da Constituição Federal de 1988, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT para Povos Indígenas e Tribais, a qual o Brasil é signatário a partir do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Nações Unidas, 2008).

⁵ O termo etnodesenvolvimento surgiu, em 1981, na *Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo e Etnocídio en América Latina*, realizada em São José da Costa Rica, sob os auspícios da UNESCO, contrapondo-se de maneira crítica e alternativa às teorias e ações desenvolvimentistas e etnocidas que tomavam as sociedades indígenas e as comunidades tradicionais como obstáculos à modernização e ao progresso (Stavenhagen, 1985).

⁶ A tutela permanece vigente na Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973- Estatuto do Índio. No seu artigo 7º determina que os índios e as comunidades indígenas, ainda não integradas à comunhão nacional, ficam sujeitos ao regime tutelar. Conforme §2º, a tutela está incumbida à União, que exercerá através do órgão federal de assistência aos silvícolas (Brasil, 1973). Desde 1991, a reformulação dessa lei, em sua íntegra, está para ser votada no congresso nacional.

(território e modo de vida). Não somente a nível estadual, mas também nacional, foram sendo construídos projetos e programas de etnodesenvolvimento, tendo dois eixos principais, o desenvolvimento sustentável indígena e a segurança alimentar⁷.

No Estado existem cerca de 25 milhões de hectares de terras. Desses, aproximadamente 90 mil hectares dizem respeito a terras indígenas, ou seja, somente 0,37% das terras gaúchas pertencem aos coletivos indígenas, tratando-se das duas etnias com a maior população no Brasil (Kaingang e Guarani)⁸.

Os Guarani são um dos chamados públicos-alvo dessas políticas, considerados pelas instâncias governamentais e não governamentais como os mais vulneráveis socialmente, tanto pelo processo histórico de negação e negligência do indigenismo oficial, que os consideravam “estrangeiros”, dada sua concepção de territorialidade e seu *ethos* caminhante, quanto por sua tática de se manterem longe do contato com os não índios. Essa tática também se estendia aos próprios antropólogos, cujas dificuldades de interação e diálogo com os coletivos Mbya Guarani no Rio Grande do Sul foram relatadas nas primeiras etnografias desenvolvidas ao longo dos anos 90 (Vietta, 1992; Garlet, 1997). Tal postura foi sendo alterada, a partir do início do século XXI, quando se deu o interesse de lideranças e representantes Guarani de demarcar a sua diferença cultural em relação aos “outros” (demais grupos étnicos e não índios). Esse processo foi denominado de invisibilidade étnica a uma visibilidade insólita (Catafesto de Souza, 1998), ou seja, a ocupação de lugares e posições pelos Guarani para reivindicação dos seus direitos como tal.

Na minha pesquisa de doutoramento dialoguei com indigenistas que atuaram junto aos coletivos Guarani no Rio Grande do Sul durante o seu processo de invisibilidade étnica, as quais relataram que sua tática se baseou em acessar terras públicas, por não exigirem um confronto direto com os não índios e, ao mesmo tempo, estarem mais preservadas ambientalmente permitindo viver o seu modo de ser e estar no mundo, longe da ação do órgão indigenista oficial. A presença dos Guarani foi se consolidando no Estado em locais referenciados⁹, inicialmente, descartando qualquer possibilidade de áreas demarcadas, pelo fato de acreditarem que *Nhanderu Tenondegua* [Nosso Pai Primeiro] ao criar o mundo já havia colocado os espaços destinados a eles e

⁷ Para aprofundar o tema, ver Soares, 2012.

⁸ Recentemente, foi reconhecida oficialmente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a etnia Charrua e está em processo de identificação o coletivo Zagaua, da etnia Xokleng (Silva, 2008).

⁹ Entende-se por locais referenciados aqueles que fazem parte do território tradicional, bem como os eleitos pelos Guarani, cuja presença tem uma justificativa para ser incorporados ao território que é expandido (Garlet, 1997: 18).

aos não índios. Além disso, a demarcação de terras era entendida como uma forma de controle do Estado, ocasionando processos de intervenção colonial sobre os coletivos indígenas, a exemplo do que vinha ocorrendo com os Kaingang. Somado a isso, a demarcação (pode-se dizer confinamento) também era entendida como sinônimo de propriedade particular (Garlet, 1997). Todavia, as terras públicas disponíveis e adequadas tornaram-se insuficientes para os coletivos Guarani que, na maioria dos casos, estava vivendo à margem das rodovias. Somente ao final dos anos 90, a partir da sua organização interna, com apoio de organizações não governamentais, identificaram terras e reivindicaram ao Estado a sua negociação (compra ou desapropriação) junto a particulares. Posteriormente, o movimento político dos Guarani foi (e está sendo) pela garantia do direito originário sobre as suas terras tradicionais¹⁰, associada a luta por políticas públicas específicas (Soares, 2012).

O objetivo desse artigo é analisar a experiência que vivenciei com os coletivos Guarani na execução de uma política pública, as quais ocuparam seu lugar no espaço de diálogo interétnico com o poder público e conquistaram o apoio para garantir seu espaço ritual que denominam *opy*¹¹ [casa de rezas] e, a partir dele, o que acreditam ser o seu bem viver.

O termo bem viver se expandiu e tem sido incorporado por indígenas e não indígenas, a partir da visibilidade de alguns indígenas no cenário político sul-americano, como na Bolívia e no Equador, rompendo com os conceitos ortodoxos do capitalismo, como por exemplo, o de desenvolvimento. Segundo Chamorro (2015), no Brasil, em que os indígenas representam 0,4% da população, a expressão bem viver ainda não está consolidada na linguagem política, mas vem gradativamente sendo apropriada e (re)significada pelos coletivos indígenas, a qual procurou demonstrar em relação aos Kaiowa Guarani. Da mesma forma que, pela primeira vez, também estou utilizando essa categoria para pensar a realidade dos Guarani no Rio Grande do Sul, mesmo que ainda o conceito de etnodesenvolvimento faça parte do léxico da política pública quando se refere ao desenvolvimento para coletivos indígenas.

¹⁰ Deve-se apontar que, mais recentemente, os coletivos Guarani têm conquistado áreas, por meio da compensação de projetos desenvolvimentistas que incidem sob o seu território (e modo de vida), como a duplicação das rodovias BR-101 (trecho Osório- Torres) e BR-116 (trecho Guaíba- Pelotas). Todavia, mantém a pauta reivindicatória junto ao órgão indigenista para identificação, delimitação e demarcação de suas terras tradicionais que, desde o final dos anos 90, não concluiu nenhum dos processos administrativos.

¹¹ As palavras na língua guarani serão destacadas em itálico, quando citadas pela primeira vez no texto serão seguidas de sua tradução para a língua portuguesa, conforme Dooley (1999).

Antropologia da ação: coletivos indígenas, diálogo interétnico e políticas públicas

Desde o ano de 2002, venho atuando como antropóloga, responsável pela coordenação estadual de projetos e programas de etnodesenvolvimento para coletivos indígenas e comunidades remanescentes de quilombos, na EMATER/RS-ASCAR, instituição oficial de assistência técnica e extensão rural (ATER) no Rio Grande do Sul.

Os serviços privado e paraestatal de ATER iniciaram no Brasil, no final da década de 40, inseridos no projeto desenvolvimentista pós-guerra, com o objetivo de promover o desenvolvimento de um determinado segmento social, os agricultores, através da modernização da agricultura, visando o processo de industrialização do país (MDA/SAF, 2004).

Desde os primórdios da extensão rural, sob o enfoque teórico do desenvolvimento rural, seu objetivo era diminuir a pobreza rural entendida como decorrência da ignorância e da resistência às mudanças que caracterizavam os agricultores.

Entre os anos 60 e final dos 70, o modelo extensionista era baseado na Teoria da Difusão de Inovações, cujas ações de ATER foram desenvolvidas com o objetivo de aumentar a produção agrícola, através da transferência de tecnologias ditas “modernas” (insumos químicos, monocultura e mecanização), dentro do pacote da chamada Revolução Verde¹² (Emater/RS-Ascar, 2005; MDA/SAF, 2004). O método difusionista tinha como princípio norteador a transmissão vertical de conhecimento dos técnicos, detentores do saber científico, para os agricultores, considerados um objeto de nenhum ou pouco saber. Esse método, amplamente utilizado pelas ciências agrárias, ou seja, a base de formação dos profissionais da extensão rural, posteriormente, incidia sobre a sua prática, estabelecendo um diálogo dominante e assimétrico (Araújo, 2010).

Nos anos 80 e 90, assistiu-se a reorganização dos movimentos sociais, inclusive, do campo, que tiveram fortes consequências no trabalho da extensão rural. As críticas ao modelo tecnológico da Revolução Verde, tanto do ponto de vista ambiental, devido à degradação do meio ambiente com o uso de agrotóxicos, mecanização e monocultura, como do ponto de vista socioeconômico, cujo resultado era o aumento da diferenciação social, o processo de expulsão dos agricultores das suas terras e sua submissão às

¹² Esse mesmo pacote foi estendido à etnia Kaingang, através do órgão indigenista oficial, cuja política indigenista foi de tornar as áreas indígenas produtivas para financiar sua própria existência e beneficiar, em alguns casos, seus próprios servidores (Soares, 2012).

grandes agroindústrias, impulsionaram o surgimento do movimento “Repensar da Extensão” (1986-1987), a fim de propor reflexões sobre o papel que as instituições de ATER vinham desempenhando e eram responsáveis neste contexto. A partir daí, começaram a fazer parte dos discursos e dos esforços institucionais, a utilização oficial de metodologias participativas, sob a base teórica da obra pedagógica de Paulo Freire, visando o planejamento e a autogestão das comunidades rurais do seu próprio projeto de desenvolvimento (Soares, 2008, Brasil, 2010).

Neste contexto, ao final da década de 1990¹³, a EMATER/RS-ASCAR passou a executar políticas públicas das esferas federal, estadual e municipais junto aos coletivos indígenas no Rio Grande do Sul: Guarani, Kaingang e Charrua com vistas a contribuir no processo de construção do seu etnodesenvolvimento.

A inclusão dos indígenas como público da ATER foi impulsionado por uma política de desenvolvimento estadual¹⁴ que tinha como objetivo o combate à pobreza e a degradação dos recursos naturais no meio rural.

A transferência de responsabilidades aos extensionistas rurais para atuarem junto a este público culturalmente diferenciado, através da execução deste programa, trouxe inúmeros desafios para extensão rural. Diante dessa situação, a instituição realizou algumas capacitações em áreas específicas, como Antropologia Social e, posteriormente, me contratou como especialista na área. Além disso, esse processo de inclusão na prática de ATER gerou uma série de conflitos, envolvendo outros setores da sociedade, que não aceitavam que a instituição se dedicasse a esse trabalho, justamente por não dispor de “domínio de conhecimento”. Exemplo disso foram as disputas locais nas comunidades Kaingang, envolvendo extensionistas rurais e servidores da FUNAI, na figura dos antigos chefes de postos indígenas¹⁵, geradas por divergências na forma de atuação e responsabilidade pela assistência aos indígenas. Não se pode deixar de apontar ainda que também houve (e ainda ocorre) situações em que as prefeituras municipais questionaram a atuação da instituição junto aos coletivos indígenas¹⁶, alegando os limites das equipes municipais para o atendimento da diversidade de

¹³ Deve-se registrar que a EMATER/RS-ASCAR, desde os anos 80, desenvolveu trabalhos pontuais junto aos coletivos Kaingang na região Norte do Estado.

¹⁴ Trata-se do Programa RS Rural inicialmente denominado de Pró-Rural 2000 desenvolvido com recursos de empréstimo do BIRD e contrapartida do Tesouro do Estado (Lima et.al., 2004).

¹⁵ Os postos indígenas foram extintos, a partir do Decreto Nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009 (Brasil, 2009).

¹⁶ Os escritórios municipais da EMATER/RS-ASCAR são mantidos através de convênios com as prefeituras municipais, cuja política da gestão administrativa municipal também incide sobre a atuação da ATER (Emater, 2005).

público no meio rural, o que representava menos dedicação aos agricultores familiares tradicionais, entende-se geradores de impostos.

Como antropóloga, inicialmente, por meio de um diagnóstico do trabalho desenvolvido pela instituição juntos aos coletivos indígenas, constatei a reprodução do mesmo “olhar” e paradigma proposto aos agricultores familiares, como se as expectativas de vida fossem similares. Além disso, esse “olhar”, na maioria das vezes, estava imbuído da lógica produtivista (a exemplo do histórico das políticas públicas brasileiras), estimulando projetos de produção para autoconsumo e de excedentes para a comercialização, visando o desenvolvimento focado no econômico.

Especificamente, em relação aos coletivos indígenas, também havia a reprodução do “imaginário coletivo civilizador” que reconhece a sua existência numa distância temporal, ou seja, como os primeiros habitantes e uma das raças fundadoras da identidade nacional; e espacial, como uma categoria genérica e abstrata, mas personificada na figura do índio amazônico que vive nu, em harmonia com a natureza (meio ambiente), dotado de tecnologias rudimentares e longe do contato com os não índios (Oliveira Filho, 1999).

A partir dessa estigmatização do ser indígena, as duas etnias no Estado¹⁷ foram categorizadas pelos extensionistas rurais conforme critérios de indianidade, isto é, os Guaraní eram considerados “índios autênticos” que haviam preservado traços da sua cultura, e os Kaingang “aculturados”, devido ao seu processo histórico de contato com os não índios.

Esses (pre)conceitos dos extensionistas rurais, inicialmente, resultaram em projetos construídos de “cima para baixo” que, de um lado, reforçaram sua visão de que os indígenas eram preguiçosos e difíceis de trabalhar, transferindo-lhes a responsabilidade pelo fracasso dos mesmos. Por outro lado, também geraram insatisfação aos indígenas quanto à assistência técnica e aos programas que não respeitavam seu modo de ser.

Conforme reivindicação de representantes e lideranças indígenas havia a necessidade da construção de políticas públicas específicas e de uma ATER que respeitasse suas especificidades étnica-culturais.

¹⁷ Somente, anos mais tarde, a ATER foi estendida à etnia Charrua, no município de Porto Alegre.

O desafio como antropóloga da ação, atuando dentro da máquina administrativa estatal, foi de capacitar (o que é constantemente perseguido) o quadro de profissionais que atua diretamente nas áreas indígenas, em sua maioria, formado por técnicos das ciências agrárias (engenheiros agrônomos, médicos veterinários, técnicos agrícolas), “detentores” de um saber científico, alicerçado numa filosofia racional produtivista, que pouco ou nada reconhece a existência de outras (cosmo)lógicas (no caso, indígena). Todavia, ao contrário das expectativas da instituição, o(a) antropólogo(a) não tem uma “receita” de como trabalhar com coletivos indígenas, mas contribui com instrumentos teórico-metodológicos, através dos referenciais da Antropologia Social, para que os extensionistas rurais possam estabelecer uma comunicação (dialogia) e tenham capacidade de refletir sobre si e o seu encontro com a alteridade.

A capacitação de extensionistas rurais e a construção de uma ATER específica para os coletivos Guarani no Rio Grande do Sul foram impulsionadas através do projeto de ATER em Áreas Indígenas, desenvolvido entre os anos de 2003 a 2007, com recursos do Ministério do Desenvolvimento Agrário, envolvendo 24 áreas Guarani, localizadas em 19 municípios espalhados pelo Estado.

Para a própria elaboração do projeto, como coordenadora, tomei a estratégia de levar a discussão para o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI)¹⁸, no sentido de definir juntamente com os conselheiros (Kaingang, Guarani e governamentais) quais as comunidades seriam beneficiadas e quais seriam as suas linhas gerais. Na plenária do CEPI foi priorizada a etnia Guarani, pelas questões referidas anteriormente.

A primeira reivindicação dos Guarani foi pela construção de um espaço de diálogo envolvendo suas lideranças e seus representantes, os extensionistas rurais que atuam diretamente nos municípios onde estão localizadas as áreas Guarani e parceiros que também os assistem.

Este espaço foi constituído na própria aldeia, através da promoção de encontros, envolvendo esses diversos atores sociais, que permitiu aos Guarani a organização e coordenação. Isto se diferenciou da maioria das reuniões entre e com os indígenas que são feitas na cidade, com a imposição de nossos códigos, comportamentos e formas de tomada de decisões.

¹⁸ O CEPI é um órgão de caráter deliberativo, normativo, consultivo e fiscalizador das políticas e das ações relacionadas aos povos indígenas no Rio Grande do Sul. É formado por 14 conselheiros Kaingang, 14 conselheiros Guarani e 14 conselheiros governamentais, incluindo representantes das secretarias de estado e os órgãos federais- Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

Além disso, nesses momentos, os Guarani oportunizaram a todos experimentar sua ritualidade. Ao chegar na aldeia, o soldado (*xondaro*), que tem o papel de guardar e zelar pela ordem dentro das comunidades, anunciou que seria realizado um ritual de boas vindas a todos os participantes, conforme o “modo de ser dos Guarani”. Todos tiveram que se organizar em fila, primeiramente os homens, e depois as mulheres para cumprimentar os Guarani que esperavam dispostos em círculo, dançando ao som do violão (*mbaraka miri*) e rabeca (*rave*). A fila foi conduzida pela liderança religiosa (*karai*) para dar uma primeira volta e, na segunda, cumprimentando os Guarani com os dois braços levantados, pronunciando a expressão *aguyjeve te* (saudação tradicional). Após essa saudação, os não índios foram conduzidos até um espaço à sombra, aguardando o fim do ritual entre os Guarani.

Nas falas de suas lideranças religiosas e políticas era feita a reivindicação para que a instituição, assim como as demais, atuasse no sentido do fortalecimento do modo de ser Guarani que denominam *mbya reko*, alertando para falta de terras demarcadas e de *opy* (casa de rezas) nas aldeias.

Segundo José Cirilo Pires Morinico, cacique na *Tekoa Anhetengúá* (Aldeia Verdadeira), em Porto Alegre, a comunidade que não tem *opy*, “surge a doença, a ausência de roças, o uso da bebida alcóolica”, portanto os recursos disponíveis no projeto deveria viabilizar a construção das *opy*, entendida como fundamental para a manutenção e reprodução do seu *mbya reko*.

No início da discussão do projeto, esse já foi percebido e apropriado pelos Guaranis como uma possibilidade de novamente se colocar a mesma reivindicação em torno do fortalecimento do seu *mbya reko*, anteriormente, pautada dentro da área da saúde como uma tática frente ao uso abusivo de bebidas alcóolicas, mas agora na área da “agricultura”, como a ATER é identificada por muitos Guarani, com a justificativa pela busca do seu bem viver, entendida não pelo viés econômico e/ou ambiental. Ou seja, na cosmológica Guarani, a *opy* não se refere exclusivamente ao tema da saúde, da agricultura, da cultura ou da educação, mas se torna necessária a criação de táticas e mecanismos êmicos para que diante de uma “abertura do outro”, tal objetivo seja alcançado.

O que se observou foi um exercício individual e/ou coletivo Guarani para uma tradução cultural, ou seja, para que pelo menos parte daquilo que é entendido como prioritário ou até mesmo indispensável para eles se adapte às lógicas compartimentalizadas das instituições (leia-se racionalidade individual e cartesiana). Há

uma consciência clara, nem sempre homogênea dentro da mesma aldeia, que pode vir a ser consensuada, daquilo que é fundamental ou necessário num dado momento para o seu bem viver que, na maioria das vezes, não se encaixa nas rubricas e/ou objetivos que está sendo proposto.

Cabe apontar ainda que, nesses processos de diálogos interétnicos, marcados por relações assimétricas (Cardoso de Oliveira, 2000), uma vez que não existe a produção de consenso e códigos comuns, pode ocorrer simplesmente um jogo de perguntas e respostas, onde o agente que propõe um dado projeto pode colocar em pauta algo pré-estabelecido que, dificilmente, será negado ou questionado pelos indígenas. Mesmo com algum avanço, a exemplo dessa experiência por ora analisada, deve-se estar permanente atento para não reproduzir essa prática colonial, ainda mais quando as políticas públicas já são construídas e determinadas para alguns fins.

Opy: espaço ritual e bem viver

A bibliografia etno-histórica e etnológica sobre os Guarani é vasta quando o tema em pauta é a busca pela explicação sobre o sentido do seu caminhar (Nimuendajù, [1914]1987; Clastres, 1978; Melià, 1990, entre outros). Este constante deslocamento, por sua vez, para além da sua dimensão mítica e religiosa, possui uma multiplicidade de motivos e sentidos que se apoiam sobre seu modo de viver e estar no mundo.

O estudo contemporâneo da antropóloga Elizabeth Pissolato (2007) junto a coletivos Mbya Guarani no Rio de Janeiro aponta que o sentido do seu *ethos* caminhante parte de uma consciência da imperfeição ou da incapacidade de duração desta terra, tornando esta busca por novos lugares onde seja possível fazer a sua própria vida mais durável, uma conduta permanente, ou melhor, um traço ou característica do seu modo de ser Mbya. A autora traduz o sentido dos seus deslocamentos em termos da satisfação pessoal de cada Guarani, que passam a buscar uma nova condição de vida para ficar- *vy'a* [alegre], para *-iko porã* [estar bem], e *-exai* [estar com saúde].

Para os Guarani, assim como para diversos coletivos ameríndios, ao contrário da sociedade ocidental contemporânea, natureza e cultura perde seu significado dicotômico. Neste caso, a relação entre os seres que habitam o mundo humano, natureza e sobrenatureza possui um caráter ambivalente de ser e conceber o mundo sustentado sobre vínculos de continuidade e não de ruptura (Escobar, 1993).

A busca de uma nova condição de vida (Pissolato, 2007) está relacionada a essas relações de sociabilidade e socialidade entre seres diferentes – humanos e não humanos – cuja aproximação ou distanciamento faz parte da cosmopolítica Guarani, pois termina por garantir o fortalecimento de laços entre os “seus” e distantes dos “outros” (Pradella, 2009).

De acordo com os Guarani, em cada aldeia [*tekoa*] deve ter uma casa de reza [*opy*], espaço aonde realizam seus rituais, o canto, a dança, a cura, fundamental para a comunicação, ou seja, a relação com as suas divindades, bem como um espaço de reunião, compartilhamento entre eles.

Na minha convivência com os Guarani, na *Tekoa Porã* [Aldeia Bonita] no município de Salto do Jacuí/RS, durante minha pesquisa de doutoramento, muitas noites foram embaladas pelo canto dos rituais na *opy*. Ao final da tarde, homens e mulheres, adultos e crianças, sabiam a hora certa de se recolherem a suas casas e se preparem para o ritual.

Ao longo de um ano e meio de minha permanência na aldeia, raramente me aproximava da *opy*, pois sabia exatamente o meu lugar (distante), enquanto *señora* [mulher não índia]. Os Guarani no Rio Grande do Sul não permitem o acesso dos não índios ao seu espaço ritual, ao contrário em outros estados e países, que em conversas com outros antropólogos e profissionais que atuam nas áreas indígenas, são frequentadores e, em muitas situações, sua participação nos ritos é uma condicionalidade para a sua boa relação.

Segundo *Vhera Poty*, um dos meus interlocutores, para entrar na *opy* se deve ter o cheiro de *tataxina* [fumaça soprada pelas lideranças religiosas], sendo que alguns *karai* [liderança religiosa masculina] não permitem a própria entrada dos Guarani que usam desodorante, xampu e/ou sabonete. Portanto, a presença dos *jurua* [não índios] não é bem vinda, pois seu odor espanta os *nhe'e* [espíritos]¹⁹.

¹⁹ Chamorro (1998) aponta que os Mbya Guarani no Rio Grande do Sul não permitem a presença dos *jurua* na *opy*, porque, na sua avaliação, eles não suportariam o ambiente religioso, ou seja, não resistiriam à presença das divindades.



Figura 1: Desenho da *opy*, elaborado por Vhera Poty (Tekoa Porã, 2009).

A experiência religiosa é individual, isto é, cada Guarani pode se comunicar diretamente com as divindades e os espíritos através da meditação, canto, sonho, transe. Para tanto *Jakaira* (uma de suas quatro divindades) deu aos Guarani o *pety* [tabaco] e o *petygua* [cachimbo], para que possam se defender dos maus espíritos, das doenças e dos feiticeiros inimigos (Cadogan, 1968).

O cachimbo é formado por duas peças: o corpo, geralmente, feito de madeira ou barro preto (*nhe'ü*) que representa seu personagem mítico (*Nhandetchy Tenonde*), e o canudo feito de taquara (*takua ete'i*) que representa o raio do sol, *nhe'ë* ou a divindade que representa (*Nhamandu Nhe'ë*). Já o tabaco, entendido como alimento para o espírito, foi deixado por *Nhanderu Tenondegua*, para que os Guarani possam sempre que quiser se comunicar com ele. Quando os Guarani fumam o *petygua* têm o hábito de cuspir ao chão, o que é feito a todo momento, o que lhes permitem que sejam plantados, nesse mundo, os seus desígnios (Oliveira, 2009).

A principal dificuldade apontada pelos Guarani para a ausência de suas casas de rezas era a falta de recursos naturais necessários para a sua construção ou reforma (barro, taquara-mansa, madeira, capim-santa –fé, coqueiro jerivá), uma vez que as terras ocupadas por eles podem ser consideradas “sobras da colonização” ou inadequadas ambientalmente pela falta desses recursos com importância sociocosmológica.

Todo o processo de implantação das *opy* foi realizado pelos próprios Guarani, o que exigiu a organização intra e inter-aldeias, onde, em alguns casos, foram realizados mutirões com apoio de cooperação e ajuda mútua entre as comunidades, tanto de mão-de-obra como de conhecedores das técnicas tradicionais de construção.

A viabilização do espaço ritual Guarani, através desse projeto, rompeu com a lógica utilitarista e econômica que orienta a política pública e que inclui os povos indígenas. Foi amplo o debate com o Ministério para que os recursos fossem disponibilizados para essa ação, mas, posteriormente, se tornou um exemplo de política pública diferenciada.

Após o primeiro ano de execução do projeto, onde foram viabilizadas 15 casas de rezas, a atuação institucional foi sendo orientada pelos próprios Guarani no sentido de contribuir com demais ações entendidas como necessárias para o seu bem viver.

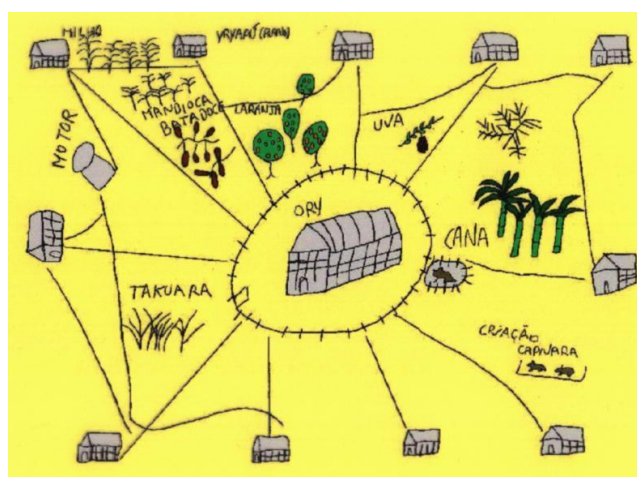


Figura 2: Desenho feito pelos Guarani na Tekoa Yriapú [Som do Mar], Palmares do Sul. Reprodução da noção de uma *tekoo*.

Fonte: Ikuta, 2001.

Uma das demandas dos Guarani foi pelo fortalecimento do seu sistema tradicional de agricultura. Em praticamente todas as áreas, os Guarani dispõem de sementes de seus cultivares tradicionais, que denominam de “sementes verdadeiras”, ou seja, existentes nas moradas dos deuses e deixadas a eles. As suas *kokue* [roças], o manejo dos seus ambientes e o sistema de trocas inter e intra-aldeãs são fundamentais para a manutenção e conservação desta agrobiodiversidade. Em algumas situações, foi apontado pelos Guarani a perda e/ou diminuição de suas “sementes verdadeiras”, tanto ocasionada pelas intempéries quanto pela invasão de animais de agricultores do entorno

de suas áreas. Essas sementes, como por exemplo, o *avati* [milho] lhes fornece alimento para o seu corpo, mas também para o seu espírito. A prática agrícola para os Guarani significa mais do que produzir alimentos, sendo fundamental na garantia de suas práticas rituais associadas, como por exemplo, a cerimônia do *Nhemongarai*, realizado para sua nominação, mas também para o “batismo das sementes”, que devem ser fumegadas preparando-as para o plantio.

Além disso, os Guarani foram (e estão permanentemente) buscando outras alternativas, tanto para a “guaranizar” o lugar em que vivem, através das suas redes de sociabilidade que permitem a troca de sementes e outras espécies vegetais, algumas delas, utilizadas para confecção de artesanato, uma importante fonte de renda das famílias.

Neste sentido, posso afirmar que o bem viver, mesmo ainda não incorporado nas falas dos representantes e das lideranças Guarani²⁰, pode ser traduzido como *teko porã* [vida boa] que passa por sua busca constante de boas relações entre os seus e os demais seres que compõe o seu cosmos, o que incluem, quando possível, aliados não índios.

Conforme afirma Gudynas & Acosta (2015), o conceito de bem viver é plural, o que se poderia dizer “bens viveres”, ainda em construção, não se tratando de uma mera aspiração de retorno ao passado indígena, ao contrário, expressa construções que estão em marcha, que interagem e hibridizam saberes, mas que compartilham a crítica ao desenvolvimento ou a busca por outra relação com a natureza.

²⁰ Os Kaingang no Rio Grande do Sul utilizaram o termo bem viver no documento final do encontro Grito da Floresta, realizado em setembro de 2014, na aldeia Ka'aguy Guy Poty, município de Planalto, promovido pelo CEPI.

Referências

- ARAÚJO, André Luís de Oliveira. Contribuições a uma Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) Indigenista. IN: ARAÚJO, André & VERDUM, Ricardo (org). *Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas: O Desafio da Interculturalidade*. Brasília: NEAD, SAF, p. 54-89, 2010.
- BRASIL. Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973: Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em: 15 de novembro de 2015.
- _____. *Constituição República Federativa do Brasil*. Porto Alegre: Ordem dos Advogados do Brasil, Seção do Rio Grande do Sul, 1988.
- _____. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004: Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho- OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm Acesso em: 25 de outubro de 2015.
- _____. Decreto Nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009: Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio- FUNAI, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7056.htm. Acesso em: 15 de novembro de 2015.
- _____. Lei nº 12.188, de 11 de janeiro de 2010. Institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para Agricultura Familiar e Reforma Agrária – PNATER e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e Reforma Agrária- PRONATER, altera a Lei nº 8.666, de 21 de junho de 1993, e dá providências. Disponível em: www.mpsp.mp.br/.../PNATER-Lei%2012.188-2010%20e%20reg.doc. Acesso em: 30 de outubro de 2015.
- CADOGAN, Leon. Chonó Kybwyrá: Aporte el conocimiento de la mitología Guaraní. *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. 3, n. 1-2, p. 51-158, 1968.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação Indigenista, Etnicidade e o Diálogo Interétnico. *Estudos Avançados*, v. 14, n. 40, p. 213-230, 2000.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. “Aos Fantasmas das Brenhas”: *Etnografia, Invisibilidade e Etnicidade de Alteridades Originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.
- CHAMORRO, Graciela. O Rito de Nominação numa aldeia Mbyá-Guarani do Paraná. *Diálogos*, DDHI/UEM, v. 02, p. 201-216, 1998.
- _____. O Bem Viver nos Povos Indígenas. Disponível em: <http://cebivirtual.com.br/ava/arquivos/FT1-M1.pdf>. Acesso em: 15 de setembro de 2015.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal: O Profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- DOOLEY, Robert A. *Léxico Guarani, Dialeto Mbya com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e pesquisa linguística (guarani-português)*. Copyright 1999 SIL International. Disponível em: <http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/dooley/gndc.htm> Acesso em: 09 de março de 1999.
- EMATER. *50 Anos de Extensão no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EMATER/RS-ASCAR, 2005.
- ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo? LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 113-143, 1993.

- GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. 1997. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) - Programa de Pós-Graduação em História, PUC-RS, Porto Alegre.
- GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto. *A renovação da crítica ao desenvolvimento e o Bem Viver como alternativa*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias-507956-a-renovacao-da-critica-ao-desenvolvimento-e-o-bem-viver-como-alternativa>. Acesso em: 30 de outubro de 2015.
- IKUTA, Agda Regina Yatsuda. *Práticas Fitotécnicas de uma Comunidade Indígena Mbyá Guarani, Varzinha, Rio Grande do Sul: da roça ao artesanato*. 2002. Tese (Doutorado em Fitotecnia) - Programa de Pós-Graduação em Fitotecnia, UFRGS, Porto Alegre.
- LADEIRA, Maria Inês e MATTA, Priscila. *Terras Guarani no Litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós-Ka'aguy oreramói kuéry ojou rive vaekue y*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2004.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. _____ (orgs). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: base para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, p. 39-47, 2002.
- LIMA, André Rodrigues; KROEF, Denise Reif; COREZOLA, Fernanda Costa e BRUTTO, Luiz Fernando. Planejamento Participativo e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Tradicionais: comunidades indígenas, de pescadores artesanais e remanescentes de quilombos. BROSE, Markus (org). *Participação na extensão rural: experiências inovadoras de desenvolvimento local*. Porto Alegre: Tomo Editorial, Série Coleção Participe, v. 2, p. 91-120, 2004.
- MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: Economia e Profecia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.
- MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO (MDA)/Secretaria da Agricultura Familiar (SAF), Grupo de Trabalho de ATER. *Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural*. Brasília: MDA/SAF, 2004.
- NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, 2008.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apopocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, [1914] 1987.
- OLIVEIRA, Diogo de. *Nhanderukueri ka'aguy rupa: As florestas que pertencem aos Deuses. Etnobotânica e Territorialidade Guarani na Terra Indígena M'biguaçu/SC*. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Biológicas), Centro de Ciências Biológicas, UFSC, Florianópolis.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, USP, São Paulo.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2007.
- PRADELLA, Luis Gustavo Souza. *Entre os Seus e os Outros: Horizonte, Mobilidade e Cosmopolítica Guarani*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.

- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- SILVA, Sergio Baptista da. Categorias sócio-cosmológico-identitárias recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os *Charrua* e os *Xokleng* no Rio Grande do Sul. PORTO ALEGRE. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Coordenação de Direitos Humanos. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. *Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil*. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, p. 25-35, 2008.
- SOARES, Mariana de Andrade. *Um novo olhar sobre ATER Indígena no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EMATER/RS-ASCAR, 2008.
- SOARES, Mariana de Andrade. *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*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista. *Anuário Antropológico*, v. 84, p. 11-44, 1985.
- VIETTA, Katia. *Mbya: Guarani de Verdade*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.

Recebido em: 15/11/2015.
Aprovado em: 24/12/2015.