



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Tarsila de Andrade Ribeiro Lima

**Pelo reencantamento do mundo: palavra e cultura guarani como
inspiração decolonial**

Rio de Janeiro

2020

Tarsila de Andrade Ribeiro Lima

**Pelo reencantamento do mundo: palavra e cultura guarani como inspiração
decolonial**



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientadora Prof^ª. Dra.Rita de Cássia Miranda Diogo

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

L732 Lima, Tarsila de Andrade Ribeiro.
Pelo reencantamento do mundo : palavra e cultura guarani como
inspiração decolonial / Tarsila de Andrade Ribeiro Lima. - 2020.
170 f. : il.

Orientadora: Rita de Cássia Miranda Diogo.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio
de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Literatura indígena – Teses. 2. Literatura guarani - Teses. 3.
Colônias – Teses. 4. Literatura - Estética - Teses . 5. Hierarquias –
Brasil - Teses. I. Diogo, Rita de Cássia Miranda. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 898

Bibliotecária: Mirna Lindenbaum. CRB7 4916

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial
desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Tarsila de Andrade Ribeiro Lima

**Pelo reencantamento do mundo: palavra e cultura guarani como inspiração
decolonial**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 22 de junho de 2020.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Rita de Cássia Miranda Diogo (Orientadora)
Instituto de Letras – UERJ

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire
Faculdade de Educação - UERJ

Prof^ª. Dra. Elda Firmo Braga
Instituto de Letras – UERJ

Prof. Dr. Tonico Benites
Universidade Federal de Roraima

Prof^ª. Dra. Ananda Machado
Universidade Federal de Roraima

Rio de Janeiro

2020

DEDICATÓRIA

A todos os guerreiros e guerreiras indígenas habitantes da Terra e dos Céus

Aos que acreditam na alegria e no amor como revolução

AGRADECIMENTOS

À Divindade por se desdobrar em vida e me permitir existir.

À minha mãe, Valéria de Andrade Ribeiro Lima, por seu portal para o mundo, por me ensinar limites e o bem que eu mereço. Gratidão por lutar por mim para que eu sempre estivesse bem e protegida. Gratidão por me ensinar sobre autenticidade, pela presença, por me ensinar sobre generosidade, sobre fazer um mundo melhor e por ter me ensinado a tratar meu corpo e meu ciclo menstrual com naturalidade, não como um tabu. A meu pai, Carlos Alberto Dias Lima, por partilhar seu princípio para parte do princípio de mim. Gratidão pela alegria, pelo humor e por me ensinar sobre o poder do pensamento positivo. Gratidão por me oferecer sempre o melhor que pode, por sempre estar ao meu lado. Gratidão por me ensinar sobre firmeza, batalha, resiliência, sabedoria e por respeitar o meu sagrado.

Aos meus familiares que abriram caminho antes de mim desde o início da existência e aos que fizeram parte da minha formação mais diretamente: Rosa Dias Lima (*in memoriam*), Hercílio Albuquerque Lima (*in memoriam*), Sônia Maia de Andrade Ribeiro, Joel Ribeiro (*in memoriam*), Sandra Regina Dias Lima de Souza, Marcelo Eloy de Andrade, Jonathan Dias Lima de Souza, Sergio Luiz Dias Lima, Diego Rodrigues de Souza Lima (*in memoriam*), Luiz Felipe Rodrigues de Souza Lima e Marcus Vinicius Ribeiro.

À minha orientadora, professora Rita Diogo, capaz de caminhar ao meu lado, estender a mão nessa trajetória. Agradeço por sua dedicação, pela seriedade, pelo incentivo à pesquisa, por ter confiança no meu trabalho, por respeitar meus ritmos e por ter um olhar amoroso dentro da academia. Sem a sua sensibilidade, sem o seu estímulo constante, sem suas valiosas observações e sem a pulsação do seu empenho com o estudo envolvendo os povos indígenas, este trabalho não estaria concretizado.

Aos membros da banca: José Ribamar Bessa Freire, pelo presente que é nos ensinar com todo seu conhecimento, pela atenção que sempre me recebeu, por ajudar a iluminar este trabalho com diversas indicações de leituras; Ananda Machado por sua disponibilidade e ensinamentos compartilhados; Elda pelo apoio, por acreditar na vida e sempre nos lembrar dos direitos das vidas não humanas; Claudia Giesel que, além de inspirar o exercício da justiça por meio das suas aulas

na Universidade Veiga de Almeida, também contribuiu para discussões sobre a questão indígena na universidade; Tonico Benites pela disponibilidade em ler meu trabalho, por ser inspiração para as lutas indígenas; Leonardo Davino, pelo incentivo e inspirações literárias.

Aos professores que contribuíram para meu enriquecimento intelectual: Marilene Cambeiro, Fábio Coelho, Flavia Cunha, Sabine Mendes, Jeck, Cristina Prates, Cimélio Senna e Ana Cristina Santos (*in memoriam*), André Masseno, Fátima Maria de Oliveira, Marcelo Santos, Masé Lemos, Sérgio Barcellos, Victor Hugo, Cristina Ribas, Andrea Werkema, Ana Lúcia de Oliveira, Marcus Vinícius Soares, Julio França, Guillermo Giucci, Mario Bruno, Gustavo Bernardo. Aos queridos mestres da área da Ecopsicologia que me inspiraram e contribuíram para eu enriquecer meus conhecimentos: Marco Aurélio Bilibio e Adrián Villaseñor. A Carolina Rocha, pelo seu trabalho e incentivo à escrita criativa.

Meu carinho e gratidão aos funcionários da Secretaria da pós-graduação em Letras - Uerj: Roberto, Claudia, Thiago e Ana Célia. Agradeço pelas ajudas, pelos esclarecimentos e por tratarem os alunos sempre de forma cuidadosa e respeitosa.

A Valéria, Ana Paula e Lilian e toda a equipe do Pró-Índio/Uerj pela contribuição para a divulgação dos saberes indígenas, estreitando os laços entre a cultura ameríndia e a academia.

Às vozes indígenas: Sandra Benites por me acolher em seu curso de Língua e Cultura Guarani, oferecido pela UniRio. Agradeço por nos lembrar da sacralidade da nossa feminilidade e por sensibilizar nosso coração por meio do compartilhar de si e de sua cultura; Graça Graúna, pelo carinho e atenção ao responder meus e-mails, pelas conversas e trocas de saberes, por sempre me receber tão bem e ajudar no meu crescimento; Olivio Jekupé, escritor que me concedeu um longo período de conversa no Encontro Nacional de Escritores Indígenas de 2014, ocasião e me ajudou muito nas pesquisas; Eliane Potiguara, agradeço também pelo carinho e pelas palavras que tocam o coração, que contribuem para uma conexão com a natureza selvagem de cada um; Ailton Krenak, por ser inspiração de luta, força e sabedoria, pelas conversas enriquecedoras nos simpósios da Abralic em 2018.

Aos amigos: Gisele e Diogo, por estarem sempre presentes com incentivo e por compreenderem minhas ausências; Mirila, pelas escutas sinceras e amorosas, pela presença, pelas trocas sobre o feminino e por alimentar essa amizade que tanto me faz crescer; Vitor César, pelo cuidado e compreensão incondicionais, pelo

incentivo e por sempre me lembrar do meu potencial; Jefferson Lima, pelo humor, pelas aulas compartilhadas e pelas palavras divertidas e sensíveis que vinham iluminar minha mente; Vinicius Varela, pela conexão com a literatura, pela sua poesia que inspira, por ajudar a despertar a poesia que existe em mim e pelo companheirismo nos momentos tensos do processo seletivo; Sebastián Torterola, por sempre estimular meu movimento em meio a uma crise, pela parceria na aula que compartilhamos e pelas conversas sobre religiosidades e escrita; Leonel Lenzi, pela escuta sempre sensível e pelo incentivo; Edilane Ferreira, pelas trocas e conversas sobre literatura e ecocrítica; Sumaia Haddad, pela presença na longa jornada da pós-graduação e pelas trocas valiosas que nos fizeram crescer na academia; Emiliano, pelo presente mexicano em forma de livro, cujo acesso a outras mitologias me inspirou; Regina Elena, por todos os acolhimentos e carinhos que me deu, junto aos incentivos para que eu pudesse continuar; Thiago Salvador, pela escuta ativa, pela amorosidade e pelo ombro amigo nos momentos difíceis; Fernanda Vieira, por ser inspiração nos estudos sobre literatura indígena, pelas conversas e materiais compartilhados sobre os temas de nossas pesquisas; Wanessa Paiva, pelos abraços acolhedores, pelo incentivo e pelas ajudas envolvendo o projeto de pesquisa; Livia Jacob, pelos encontros e pelas trocas sobre feminino e literatura indígena; Igor, pela disponibilidade em ler alguns trechos, pela indicação de artigos e pelo incentivo; Vânia Felício e Wellington Muylaert por sempre incentivarem meus estudos e acreditarem no meu potencial.

Aos curandeiros que encontrei pelo caminho e me ajudaram a sustentar minha saúde durante esse projeto: a Tatiana Vasconcelos, por ser mulher medicina e por me lembrar do entendimento que também sou, por me ajudar a encontrar as minhas respostas e a resgatar o autocuidado; a Ana Flores, pelas mãos de luz que me ajudaram a restabelecer o equilíbrio do corpo e da mente quando preciso; a Vanessa Abrantes, pelo carinho e cuidado, e por me ajudar a manter a minha postura e não ser sugada pelo cansaço de horas escrevendo; a Dodi, por acreditar em mim e por me ajudar a encontrar a beleza da minha própria voz.

A Valéria Santos, Andréa Monteiro, Ricardo Fernandes, Marcella Carvalho, Igor Rodrigues, Marcos Abranches e Kassio Borges pelo exercício de uma liderança compreensiva e amistosa, que me permitiu conciliar os estudos e o trabalho. Aos colegas Antônio Carlos Motta, Marcela Teixeira, Paulo Cantuária, Daniel Mariz e Bianca Carvalho pelo apoio e pela leitura de meus textos.

Mas, olha, essa relação com o título de mestre, doutor, essas coisas não importam para o povo Guarani. Isso de modo geral. Nós nos tratamos igual. Na sociedade juruá (não-indígena), eu acho que tem hora que você tem que ter essa postura de acadêmico, porque senão a pessoa não tem muito valor. Isso é ridículo, mas é assim.

Sandra Benites

RESUMO

LIMA, Tarsila de Andrade Ribeiro. *Pelo reencantamento do mundo: palavra e cultura guarani como inspiração decolonial*. 2020. 170 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Um grito de “Terra à vista” instaurou nossa certidão de nascimento, mesmo já nascidos. Os discursos literários colonialistas se tornaram um embrião para realizar nossa história sob a óptica do outro. Para Quijano (1992), o colonialismo se apresenta como uma forma de dominação direta, abrangendo as esferas política, social e cultural dos europeus sobre os povos conquistados de todo o mundo. Não se trata apenas de uma subordinação à cultura europeia, mas principalmente algo que atinge o imaginário dos povos dominados, o que podemos denominar “colonialidade cultural” (QUIJANO, 1992). A partir do colonialismo foi criada uma estrutura de discriminações sociais pautadas em hierarquias e alicerces racistas e patriarcais, responsáveis pelo que Mignolo chama de “ferida colonial”, trauma consciente da colonialidade sentida por aqueles que se encontram fora do sistema normativo imposto pelos processos colonizatórios. Reconhecer a ferida colonial é compreender que os conteúdos que estudamos são pré-formados a partir de uma retórica cuja âncora está na legitimação de um certo saber, que desvaloriza e marginaliza todos os conteúdos que se desviam da razão instrumental. A partir desse pensamento e do conceito de decolonialidade desenvolvido por autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Ochy Curiel e María Galindo, pretendo contrapor a estética colonizadora ao saber guarani. Para tanto, utilizarei os escritos de Sandra Benites (2018), Eduardo Viveiros e Castro (1996), Graça Graúna (2013), Flusser (2007), dentre outros. Com isso, também pretendo transpor ao texto uma proposta de cura e reencantamento do mundo a partir da perspectiva guarani, ampliando as possibilidades de ver, de ser e de estar no mundo, o que também nos possibilita refletir sobre a presença da literatura indígena no território literário e no âmbito acadêmico.

Palavras-chave: Ferida colonial. Decolonialidade. Literatura indígena. Cultura Guarani.

RESUMEN

LIMA, Tarsila de Andrade Ribeiro. *Por un reencantamiento del mundo: palabra y cultura guaraní como inspiración decolonial*. 2020. 170 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Un grito de "Tierra a la vista" instauró nuestra partida de nacimiento, aunque ya habíamos nacido. Los discursos literarios colonialistas se convirtieron en un embrión para realizar nuestra historia bajo la óptica del otro. Para Quijano (1992), el colonialismo se presenta como una forma de dominación directa, abarcando las esferas política, social y cultural de los europeos sobre los pueblos conquistados de todo el mundo. No se trata solo de una subordinación a la cultura europea, sino principalmente de algo que impacta en el imaginario de los pueblos dominados, a lo cual podemos denominar "colonialidad cultural" (QUIJANO, 1992). A partir del colonialismo se crea una estructura de discriminaciones sociales establecidas sobre jerarquías y cimientos racistas y patriarcales, responsables por lo que Mignolo denomina la "herida colonial", un trauma consciente de la colonialidad sentida por aquellos que se encuentran fuera del sistema normativo impuesto por los procesos colonizadores. Reconocer la herida colonial es comprender que los contenidos que estudiamos son preformados desde una retórica anclada en la legitimación de cierto saber que subestima y margina todos los contenidos que se desvían de la razón instrumental. A partir de ese pensamiento y del concepto de decolonialidad desarrollado por autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Ochy Curiel y María Galindo, pretendo contraponer la estética colonizadora al saber guaraní. Para tanto, utilizaré los escritos de Sandra Benites (2018), Eduardo Viveiros de Castro (1996), Graça Graúna (2013), Vilém Flusser (2007), entre otros, para también transponer al texto una propuesta de cura y reencantamiento del mundo a partir de la perspectiva guaraní, ampliando las posibilidades de ver, de ser y de estar en el mundo, lo cual también nos permite reflexionar sobre la presencia de la literatura indígena en el territorio literario y en el ámbito académico.

Palabras clave: Herida colonial. Decolonialidad. Literatura indígena. Cultura Guaraní.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Como a faculdade te afeta?.....	14
Figura 2 - Eco x Ego.....	56
Figura 3 - Gráfico das camadas da língua de Flusser.....	86
Figura 4 - O agro é POP.....	114
Figura 5 - Receitas para mortes em larga escala.....	116

SUMÁRIO

	REZA	12
	ABERTURA RITUAL	14
1	O INDIZÍVEL QUE SE DESDOBRA EM TEKÓ NHE'Ë YPY	31
1.1	O desencantamento das narrativas	42
1.1.1	A ferida colonial e suas dores: colonialidades do poder, do ser e do saber ..	54
1.1.2	As ausências dos conhecimentos indígenas nas universidades	61
1.2	Os ventos do sagrado sopram segredos em nossos ouvidos	63
2	LETRAS DOS ENCANTADOS TRADUZIDAS EM HUMANOS	71
2.1	Tomar assento e erguer-se: um convite a agir de acordo com a nossa virtude	81
2.2	As camadas da língua e o caminho ao indizível	86
2.3	Do útero nasce a força: o feminino enquanto poesia e oração	89
2.3.1	O saber da mulher guarani enquanto potência decolonial	97
3	TERRA: ORGANISMO VIVO E LOCAL DE MANIFESTAÇÃO DAS CONSCIÊNCIAS DIVINAS	108
3.1	Reivindicação de uma tessitura indígena no território literário	121
3.2	Em busca da academia sem males	135
	CONCLUINDO O RITUAL	149
	REFERÊNCIAS	157
	ANEXO A - Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay- Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil	167
	ANEXO B - Duas Línguas	169

REZA

Orar é transmutar-se em linguagem divina, é fazer encarnar uma vontade. Por isso, esta tese se inicia com um link (<https://bit.ly/38Xgi4t>)¹ e com um clamor aos céus para que o som do sagrado possa se manifestar no coração das pessoas. Pela impossibilidade em me transformar em som ouvido, estando apenas escrita, trago, por meio da tecnologia, as vozes das crianças guarani como um convite para que a leitura da tese seja embalada por essa sonoridade.

Que a Divindade ponha caminho, trazendo força pros trabalhos meus, para vencer demanda, que cativo não acabou. Ainda nos aprisionamos no sistema que nos impuseram e que enfraquece nosso canto a cada dano à Terra e aos seres, a cada tentativa de nos enquadrar nos relógios e nas hierarquias. Abençoe esse trilhar e as minhas palavras, para que esta tese seja uma cura em forma de poesia vivida. Que a minha escrita, nascida do meu ventre, seja um canto de reconhecimento de memórias, mas também um canto de esperança. Que a palavra-espírito possa despertar a cura por meio dessa travessia textual. Cada batida nas letras do teclado é um chacoalhar do maracá, que utilizo para evocar o encanto, resgatando magias, criando o corpo deste trabalho.

Rasgo a corda que prenderam em nossa garganta, a corda do silêncio que agora deixo voar em voz. Existem vozes enterradas sob nossos pés. Espalhados por todo o país, jazem nossos ancestrais mortos em guerras, muitos assassinados como Galdino². Dores sangrentas habitam o subsolo da nossa história. As árvores que sobrevivem às motosserras são testemunhas, assim como as cinzas dos museus incinerados ou em ruínas. É preciso respeito ao caminhar, traçar passos leves para não maltratar e incomodar ainda mais as almas que sofrem com o fim do mundo que os humanos estão construindo.

Se hoje estamos aqui, estudando e compartilhando conhecimentos, é porque vieram antes de nós. É preciso reconhecer essas presenças. Abro esta tese

¹ Link de acesso ao álbum Nande Reko Arandu (2000) – Memória Viva Guarani, cuja referência completa encontra-se na parte “Referências”. Trat-se de uma obra com músicas guarani gravadas por crianças de quatro aldeias Guarani: Sapucaí, Rio Silveira, Morro da Saudade e Jaexaá Porã.

² Galdino Jesus dos Santos foi um líder indígena morto em Brasília no dia 20 de abril de 1997. O líder indígena na etnia pataxó-hã-hã-hãe havia ido à Brasília para tratar de assuntos referentes à demarcação de terras indígenas. Cinco jovens atearam fogo em Galdino enquanto ele dormia em um ponto de ônibus.

pedindo perdão a essas vozes antepassadas e honrando suas vidas. Sinto muito pelas memórias que compartilhamos, por homens causarem dor e manipularem os recursos naturais em nome de poder e ganância, prejudicando suas vidas e costumes. Sinto muito pelas vidas tiradas, pelas mulheres estupradas e laçadas, afastadas de suas famílias. Sinto muito pelos irmãos que foram escravizados, pelos que foram tirados de suas aldeias, pelos que foram infectados por tecidos contaminados deixados de forma proposital pelos estrangeiros para gerar doenças. Sinto muito pela catequização e imposição de uma religiosidade utilizada para dominar o outro e gerar culpas por sermos simplesmente quem somos. Sinto muito pelas variadas ações realizadas para matar suas línguas. Sinto muito pelo nosso país ainda não reconhecer a sua ancestralidade e se destruir mais a cada dia.

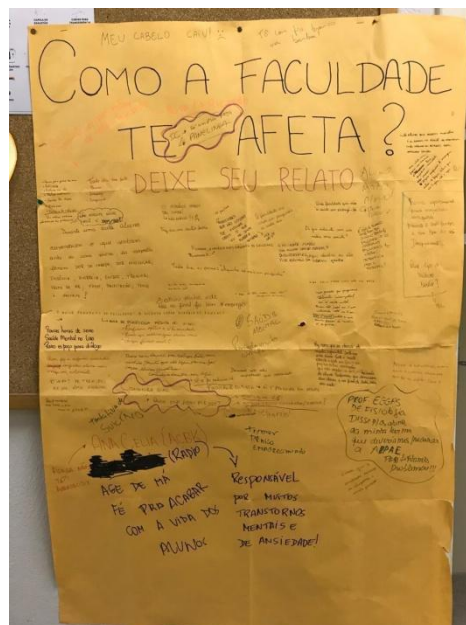
Invocando as forças divinas e pedindo perdão a uma ancestralidade, dando-lhe seu local de direito, peço permissão para iniciar esta tese-ritual e abrir portais de vozes silenciadas por uma história colonizadora e dolorida. Para além de um estudo científico, esta tese é um convite à cura da nossa história, deste momento para trás, deste momento para frente. Portanto, cura do nosso próprio corpo adormecido pela colonização.

Acredito na palavra enquanto força da alma para fazer sentido e ter vida, uma abertura de portais capaz de criar mundos e realidades, de nos transportar até onde nossa imaginação permitir, sem limites físicos e temporais. Vejo o texto como uma medicina, um remédio para momentos de desânimo e perda de forças, um tônico para ajudar a alegrar os dias em tempos sombrios. As palavras servem de conforto e alívio, instigam nossa imaginação para vermos o mundo melhor do que se apresenta. Elas ajudam a melhorar o mundo, dentro e fora. Como erva-medicina, a palavra precisa se tornar texto e assim construir uma trama curadora. Nesta tese, pretendo vivenciar o desenvolvimento deste criar e tornar-se texto-corpo de cura. Ao abrir esse mundo textual, ao passar das laudas, que as palavras possam ser ventiladas e sejam criadoras de realidade curativa. A flecha da palavra está lançada, dou início ao ritual de cura. Que o grito de dor consiga ser transformado na mais bela nota musical.

ABERTURA RITUAL

No ano de 2019, acompanhando um amigo na Biblioteca Biomédica, localizada no Hospital Universitário Pedro Ernesto, me deparei com um cartaz com o título "Como a faculdade te afeta?", com um espaço em branco para registros de alunos, que, obviamente pelo local em que se encontrava, faziam parte da área da saúde. As palavras que li me trouxeram o choque de uma realidade ainda assustadora: quase todos os relatos registravam os aspectos negativos da universidade. Encontro com amigos, descobertas científicas, felicidade pelo avanço na área de cirurgias com robôs, empatia, chopadas, aprendizados, congressos... nada disso entrou no cartaz.

Figura 1 - Como a faculdade te afeta?



Fonte: Acervo pessoal.

“Faz eu me sentir burra”; “A faculdade acabou com a minha saúde mental! Insuportável, pior período da minha vida”; “Aqui dentro eu não sou gente”; “Todo dia eu penso: aguarda só mais um pouquinho”; “Professores apáticos e sem humanidade”; “Provas que avaliam quem decora mais”; “Professores que não gostam de ensinar fazem c/ que me sinta burra e incapaz”; “Dias sem dormir para realizar testes sem sentido. Docentes que não ligam para a sua formação. Alunos

competitivos. Contando os dias para sair daqui”; “Formatura 20 mil. Quem pode pagar por isso?”; “10 horas de trem/bus por dia. Notas medíocres”; “Quem fez a reforma curricular confundiu alunos com máquinas, certamente”; “Poucas horas de sono/ saúde mental um lixo/ pouco espaço para diálogo”; “Durante uma aula os alunos responderam o que sentiam antes de uma prova, as respostas foram: dor de cabeça, dor muscular, insônia, diarreia, enjoo, tremor, falta de ar, fome, palpitação, tosse e gastrite”; “A faculdade me mata um pouquinho a cada dia”; “Uma faculdade que visa à saúde sem priorizá-la”; “De que adianta ser um médico sem saúde?”.

Profissionais que atuarão no auxílio à nossa saúde sendo formados dessa maneira é aterrorizante, e mais preocupante ainda é saber que é uma prática comum também a outras áreas do saber. Ansiedade, perda de cabelo, emagrecimento, crises de pânico, insegurança, depressão e outras patologias vivem no cenário acadêmico, não apenas em frente a uma biblioteca de um hospital, em palavras de um cartaz, mas também nos campi da Uerj, assim como tantas outras universidades espalhadas pelo Brasil. Cartazes sobre a saúde dos alunos têm se multiplicado com o tempo, o que nos alerta para a urgência de cuidarmos do ambiente acadêmico para que este seja um espaço saudável.

Em conversas com amigos, nosso compartilhar de boas vivências não passam pelo assunto acadêmico: as experiências agradáveis sempre aparecem associadas ao caráter humano da universidade, às trocas de afeto entre colegas. Tal fato não seria um alerta se, com ele, estivesse também um conjunto de sensações agradáveis que os estudos podem nos proporcionar. Contrariamente, são comuns entre os discentes conversas sobre os afazeres acadêmicos enquanto aspectos negativos da faculdade, com prazo, quantidade de textos para leitura em pouco tempo, pressão para publicações de artigos, assédio moral, dificuldade de conciliar trabalho e estudo, falta de empatia dos professores, preconceito epistemológico. Aquilo que seria justamente para nos alegrar, o estudo e as descobertas que dele se originam e que escolhemos, é o que nos desestimula e adocece.

Ambientar-me nesse cenário, a cada dia, me traz a angústia do duplo caminho de estudar e expandir meus conhecimentos e, ao mesmo tempo, perceber a tendência a esse adoecimento, motivo pelo qual suscitou em mim questionamentos em relação a estar em uma universidade e a fazer um mestrado/doutorado. Esta tese é o reflexo disso, uma tentativa de ressignificação daquilo que nos foi imposto.

Para minha alegria e esperança, o mesmo ambiente que pode causar torpor foi o mesmo que me apresentou o universo guarani. No meu caminhar, encontrei nos passos que trilhei o dito diferente que talvez seja meu semelhante, aqueles que talvez estejam presentes atrás de mim na minha árvore genealógica³. Esta cultura se tornou o sopro deste trabalho, a energia vital para me guiar nesse processo e que permitirá que a tese seja concluída, o alimento para não desistir em meio às dificuldades.

Apesar de existirem outros subgrupos em países como Paraguai, Argentina, Uruguai e Bolívia, os Guarani que vivem no Brasil podem ser classificados em três grupos: Kaiowá, Nhandewa e Mbya. Mesmo havendo diversos traumas provocados pelas invasões portuguesas e espanholas, que afetaram drasticamente sua cultura, os Guarani são conhecidos por manterem seu modo de ser mesmo diante das dificuldades e do contato com o homem não indígena. A religiosidade e a ideia de identidade são características dessa cultura, por mais que encontremos diferenças dialetais e de costumes entre os subgrupos.

Descortinar a literatura oral ou escrita guarani é uma tentativa de adiar o fim do mundo, como diria Ailton Krenak, e resgatar um reencantamento que nasce dentro, uma voz de esperança, um sussurro ao pé do ouvido que diz: “é possível”. Guiados pelo *Vy'a*, *Iko Porã* e *Exaĩ* - estar alegre, estar bem e com saúde (PISSOLATO, 2007, p. 136), os Guarani Mbya nos ensinam a ver o mundo como oportunidade divina. A busca por satisfação como guiante da jornada, a voz do próprio coração como a bússola para o caminhar são ensinamentos que podem nos lembrar do encantamento do mundo. Por isso, proponho o saber guarani como suporte para uma proposta de decolonização da academia, como uma inspiração para romper com as amarras que somos obrigados a aceitar e como ressuscitação do nosso corpo dormente. Nesse sentido, a cultura guarani nos serve de base para

³ Até a conclusão deste trabalho, não encontrei informações precisas sobre minha ancestralidade feminina de uma parte da família, a que se aproxima de uma referência indígena em meu sangue. Conta-se que minha bisavó materna, Maria Maia de Andrade, era descendente de uma mulher indígena (dizem que talvez Guarani) que foi laçada. No entanto, essa é toda a informação de que dispõe a família. Por outro lado, a mesma dificuldade não se reflete nas buscas sobre a ancestralidade ligada aos portugueses, sobretudo pelo registro de documentos escritos. Sabe-se, por exemplo, dessa parte da família, que meu trisavô Eloy de Andrade, nascido em 1872, foi advogado e jornalista, autor do livro *O Vale do Paraíba*. Seu pai, meu tataravô, Dr. Eloy de Andrade, nascido em 1943 em Minas Gerais, era filho dos portugueses Comendador Manuel dos Santos Andrade e Jesuina Gertrudes de Andrade, e foi médico, abolicionista, autor de livros como *Tísica pulmonar* e *A tuberculose é curável*. A falta de referência é uma evidente ilustração do silenciamento das memórias indígenas ao longo da história de nosso país.

lembrar os ensinamentos divinos e a importância de andar no caminho em busca de um bem viver.

Entendo reencantamento do mundo como a recuperação da nossa capacidade de se maravilhar com as surpresas e de ter prazer em viver a vida. O reencantamento nos lembra do nosso sagrado, da corporalidade como espaço de manifestação divina, uma forma de enxergar o mundo, livre de controles, dando a chance ao mundo de ser ele mesmo e de trazer ensinamentos e experiências. Dar aval ao inefável é se abrir a possibilidades sem estar preso a dogmas fixos. É magia, é o inexplicável, é sentir a vida a seu jeito, respeitar os tempos, os outros, e seguir os fluxos.

No universo literário, estudamos como os escritores constroem os textos, mas, e nós? Em quais processos mergulhamos para construirmos os nossos? Será que mergulhamos ou seguimos receitas de moldes acadêmicos como se fôssemos os cientistas que necessitam de uma linguagem precisa? A propósito, este seria o único caminho para o desenvolver da literatura como ciência? Até quando a necessidade de trazer uma rígida roupagem a um saber para que este seja considerado legítimo?

Ora, fixar padrões para a literatura é justamente o oposto de seu fazer: subverter os significados, que se tornam livres. A literatura é por si só revolucionária e as palavras são rebeldes. Aprisioná-las em conceitos, estilos e épocas seria seguir o caminho inverso do fazer literário, respeitador do entendimento de cada indivíduo.

Escrevemos dissertações e teses sobre obras brilhantes de poetas revolucionários. Clarice Lispector, Graça Graúna, Guimarães Rosa, Manoel de Barros, Mia Couto, Conceição Evaristo, Marina Colasanti, Eliane Potiguara, Marcia Kambeba servem de temas para o desenvolvimento de trabalhos acadêmicos, nos quais são ressaltados a potencialidade de inovação da escrita e o poder de criar mundos por intermédio da palavra. No entanto, ainda precisamos respeitar normas que nos fazem esquecer que, enquanto existirmos, também carregaremos poesia em nós, somos encantos e podemos expressar tal encantamento por meio de uma linguagem menos enrijecida.

Mutilam nossos saberes criativos como se fôssemos físicos ou pesquisadores que necessitam de uma linguagem técnica e objetiva, nos direcionando para seguir uma metodologia específica como se fosse a única, universalizando somente um determinado tipo de racionalidade. Lemos o fantástico,

mas seguimos passos formatados. Escolher a forma de escrita e organização de um trabalho é optar por um caminho e, nesse momento, eu escolho o das possibilidades, optando por uma metodologia do sentir-pensando e do pensar-sentido, com a escrita intermediando esse processo.

O Roteiro para apresentação das teses e dissertações da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2012, p. 21-2) reconhece a variedade de estilos textuais, com o entendimento de que ele depende do campo do saber ao qual está vinculado. No entanto, aludindo a A. Guilherme Galliano, o manual defende características gerais de estilo, como uma linguagem clara, objetiva, rígida e precisa, com frases curtas e uso da terceira pessoa do singular, sugerindo evitar o uso da primeira pessoa e referências pessoais como “minha tese”.

Entendo apenas uma parte desses escritos na *minha* tese. Concordo com algumas normas a fim de manter o trabalho organizado estruturalmente para facilitar a leitura no decorrer desse caminhar, mas desapego da obrigação de escrever pautada em limites acadêmicos, visto que meu entendimento dessa prescrição de como escrever uma tese não contempla todas as metodologias e todas as formas de pensamentos: ela contempla uma forma de pensamento cartesiana, e este trabalho versará justamente sobre formas decoloniais de pensar. Ângulos retos resistem a movimentos e, sem movimento, a vida não flui. Opto, pois, pela mobilidade do vento.

Pretendo ultrapassar análises estilísticas, estudos de personagens e de episódios, quero penetrar na própria busca, ir além da cópia-da-cópia-da-cópia que repetimos em toda nossa trajetória acadêmica. Como consta na Revista de Antropofagia, ela não era um movimento, sequer uma revolução literária, política ou social, ela era tudo isso ao mesmo tempo (1975, 2ª edição, 24/03/1929). Tal como os modernistas interpretaram o movimento nascido em 1928, que muito me inspira, sigo no mesmo objetivo: que ela seja tudo isso ao mesmo tempo, mas principalmente um ritual de cura.

Portanto, é essencial abrir as caixinhas nas quais delimitamos as áreas do conhecimento para então criar possibilidades a partir de suas combinações, para que nenhuma disciplina, nenhuma metodologia e nenhuma academia possam podar a essência criadora da literatura e os saberes tradicionais valiosos dos povos ameríndios. Que nenhum estudo ampute nosso sentir e que as palavras venham do coração em permanente conexão com o pensamento.

Estar na universidade, local de descobertas, contatos e trocas, não deve ser sinônimo de aprisionamento a uma única lógica, repetindo padrões que afastam dos estudos literários o empírico e a “realidade” de cada um. Estamos nesse ambiente justamente para abriremos novos caminhos e experimentarmos as infinitas possibilidades que o mundo das palavras nos dispõe.

A Literatura por si só é inconstante, um véu que se abre e que se desenha de forma particular a cada leitura. Difícil escrever sobre ela sem lê-la, ou sem sentir suas entranhas vibrando dentro, sem vivenciar diversas sensações e emoções a cada ato de “escreveler” (uma troca mútua por meio do texto em que escrita/fala e leitura se entrelaçam de forma híbrida: escrevendo o mundo literário dentro de nós a partir da leitura do texto do outro, identificando elementos de si na narrativa do outro, expandindo a escrita de si no mundo). Ela nasce de vidas, de discurso vivo e viva também deve permanecer. Eu a vejo como vida se movimentando diante de nossos olhos ou ouvidos, seguindo o fluxo do momento de acordo com o tempo que simplesmente é. Ela não é puro entretenimento, mas um caminho para se chegar ao nosso eu mais humano.

Se no princípio era o verbo, então a palavra tem espírito potente de criação. Dessa forma, compreendo que a palavra do homem é o espírito do homem, o materialmente abstrato que reflete as vibrações dos pensamentos, estimulados pelo ego ou pela alma, pelo terrestre ou pelo celeste. É pela palavra e pelo seu encanto criativo, pela vida criada a partir dela, pelo poder de flecha que alcança à distância os leitores ávidos por imaginação, conexão, imprevisibilidade e encanto que escrevo. Também escrevo pelos saberes indígenas, que me lembram de estar na academia sem perder a conexão com o território, com o corpo, que é sagrado, e com a divina presença que se manifesta pela criação do mundo e dos seres. Escrevo para me reconectar e acessar a parte da história que se tornou vazio, lacunada pelo poder colonial, e que carece de preenchimento.

Carrego a incompreensão no meu sangue, assim como a maioria dos brasileiros, acompanhada da curiosidade de compreender meu lugar nesse solo, a história que me precedeu. Faço parte de um país que não reconhece a cultura indígena como viva e presente, pois aprendeu na escola que o Brasil foi descoberto e que índio é coisa do passado, que está nos museus. Apesar de esforços de diversos antropólogos, a cultura indígena ainda é vista como inferior, ela “tem que” se adaptar à vida moderna, mesmo que isso custe seus costumes, sua cultura e seu

próprio território. Para um indígena ser reconhecido em nossa sociedade, é comum a exigência que ele se adapte a uma cultura que não a sua, ou seja, ele mesmo precisa deixar de ser.

No universo ameríndio, o território abriga memória, é o laço mais marcante que delinea o viver. É casa, troca, cultura. Sem território, não há vida, não há cultura. É o local onde a terra pode fornecer alimento, onde a natureza ensina, onde se reza e se honra os deuses, onde se cura, onde se convive, onde se produz. Os povos indígenas são os maiores cuidadores do território sagrado da vida e, mesmo que vivam na cidade, continuam com seu direito de ser indígenas, com sua ancestralidade, sabedoria e cultura, pois o território se tornou dentro, serviu de base para trilhar outros rumos.

Quando aqui chegaram, exploraram este espaço, vestiram-nos a roupa e tiraram nossa sensibilidade corporal. Calçaram nossos pés e não sentimos mais a terra. Talvez por isso não conseguimos escutar seu coração pulsando e lamentando tantos danos à sua vida, que é nossa também. Não sentimos o útero que nos acolhe, não sentimos o calor do amor entre os seres. O que uma visão mais atenta nos mostra é que o modelo de vida que nos foi imposto não afeta apenas os povos indígenas, mas a todos nós. Viramos farrapo humano cumprindo pontualmente o horário do fim. Destruímos florestas, nossos próprios corpos, a vida da qual dependemos.

Hoje, séculos depois do primeiro grito de ocupação, também presenciamos esse ecoar em nome de linhas férreas ou construções de shoppings, estacionamentos e grandes hotéis. Não respeitamos o tempo que a terra nos ensina e não respeitamos nosso próprio tempo. A terra é um organismo vivo e se recupera dos nossos abusos. Até quando? Nosso corpo também é um organismo vivo e se recupera da pressão psicológica, das noites mal dormidas, das crises de ansiedade. Até quando?

A natureza é destruída e caminhamos rapidamente para o fim. Sendo pessoas ou plantas, o dano sempre retorna: alagamentos, aquecimento global, terrenos abandonados e pessoas vivendo nas ruas. E como adiar o fim? Ailton Krenak nos provoca sugerindo o contar história como uma forma de adiar o fim do mundo:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhadas pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim (KRENAK, 2019, p. 27).

Benjamin (1987, p. 198), em “O narrador”, assinala que a experiência de narrar está em vias de extinção, consequência da perda da faculdade de intercambiar experiências. Cada vez mais pobres de viver, tornamo-nos pobres em falar, comunicar, e deixamos a vida ir. Para o autor, as informações dos noticiários já nos chegam explicadas, estando elas a serviço da própria informação e não da narrativa, o que nos remete à linguagem da conversação, contida nas camadas da língua defendida por Flusser⁴, que abordarei no decorrer deste ritual.

No caso da narrativa, segundo Benjamin (1987, p. 200), a experiência que passa de pessoa a pessoa possui uma dimensão utilitária, quer seja um ensinamento moral, uma sugestão ou um conselho, incorporando as coisas narradas às experiências dos ouvintes. Dessa forma, a narrativa, em sua dimensão de entendimento particular, evita explicações, ao mesmo tempo em que permanece viva por meio das pessoas. Enquanto a informação só vive o momento, a narrativa perdura e mantém sua força. “Ela não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório, ela mergulha a coisa na vida do narrador para, em seguida, retirá-la dele” (BENJAMIN, 1987, p. 205).

A partir desse princípio, entendendo a narrativa como forma artesanal de comunicação, parto da hipótese de que o saber indígena pode ampliar o conhecimento dentro da academia, as perspectivas de pesquisa e a metodologia, contribuindo para o estabelecimento de uma pluriversidade (Walsh, 2007), sendo uma possibilidade de desescravizar nossa episteme por intermédio de seus saberes e linguagens.

Dessa forma, entendo também que uma tese pode ser uma medicina, um corpo-árvore de cura, um organismo vivo capaz de ser *artesana* das práticas, conceito desenvolvido por Boaventura de Souza Santos, também presente no

⁴ As camadas da língua de Flusser foram inicialmente abordadas no artigo “Poesia e oração na obra de Kaka Werá Jecupé” (LIMA, 2016) cuja referência completa encontra-se na parte “Referências”.

decorrer deste trabalho. Quero pensar o ambiente acadêmico também enquanto *opy* (casa de reza guarani), espaço de autonomia e liberdade como nos propõe Sandra Benites (2015, p. 9). Escolho a metáfora ritual como forma de resgatar o fenômeno da ritualística, perdido em grande parte em nossa sociedade, que não celebra as mudanças de estação, nossa menarca, mas repete celebrações impostas, mesmo sem sentido para o indivíduo. Fazemos rituais, mas não os internalizamos em sua potência, não incorporando seus ensinamentos. Temos rituais que comemoramos dissociados com o nosso tempo, celebramos Natal com comidas e referências visuais de inverno, enquanto de nossos corpos emergem lágrimas nos lembrando do calor.

Acredito na qualidade ritual enquanto formação da identidade e firmamento do ser, como ampliação da consciência e amadurecimento real do indivíduo. Para isso, é preciso o resgate do ritual em sua potência, como símbolo de transformação que faça sentido, não como algo a ser mostrado ou repetido mesmo sem significado. No desenvolvimento da tese, é possível encontrar uma ordem desse processo ritual de cura: enquanto, no primeiro capítulo, é abordada a ferida colonial, nos dando o fator causativo do processo adoecedor, caracterizado pelo desencantamento do mundo e perda do maravilhamento, o segundo capítulo traz a noção daquilo que seria um possível remédio por meio da decolonialidade, que seria aplicada pelos saberes guarani, os quais podem ser vistos como prática dessa proposta decolonial.

A minha proposta é trabalhar o pensamento guarani como inspiração para renovar a academia e torná-la mais plural e democrática, partindo de uma conscientização interior do indivíduo; ancorar-me nas propostas de decolonização tanto para ter um novo olhar sobre a crítica literária como também um novo olhar sobre fazer uma tese. Contudo, a sociedade precisa reconhecer que está doente, então, trago estudos, pensamentos e reflexões a fim de demonstrar ao leitor como o sistema colonial nos adoce e rouba nosso encantamento. A partir dessa consciência, desenvolvo a proposta para um caminho de cura.

Reconheço a dor como primeiro passo para diagnosticar os males e compreender a importância do tratamento. A dor nos fala e nos serve de sinal luminoso para o ensinamento e é lembrete para nos reconectar com aquilo que nos faz sentido. Esta tese é um ritual de cura da nossa ferida colonial, uma libertação das palavras encaixotadas através das próprias palavras. Por isso, será uma estrada construída para a palavra por meio dela mesma, como cura para sua própria

libertação. Se pensarmos que também somos verbo, é também uma caminhada em direção a si.

No entanto, esse desenvolvimento não ocorre de forma completamente linear, uma vez que não se limita ao entendimento de cura como algo a se alcançar após a eliminação completa de um sintoma. A cura pode ser linear, mas não só. O processo de cura aqui é entendido como a harmonização daquilo que está em desequilíbrio, em excesso ou em falta. O que chamamos de doença, portanto, seria a manifestação de um sintoma que nos alerta que algo não está funcionando de forma harmônica. Justamente por esse motivo, a tese não contempla o entendimento de que a doença deve ser eliminada, mas sim trabalhada para restaurar seu equilíbrio e, assim, não gerar desconfortos e prejuízos.

Trago o saber indígena, ainda que dentro do suporte acadêmico. Assim, navego entre um sistema de organização já formatado pela instituição sem, no entanto, me prender a ele. A opção por uma escrita não linear se justifica pelo meu intuito de transformar esse texto em um espaço para a prática de saberes guarani, numa tentativa de permitir a guaranização da minha escrita, absorvendo a prática da contação de histórias, deixando fluir o tempo cíclico. Por isso, ao longo desse caminho, os assuntos serão abordados como uma espiral, com forte presença de reminiscências e repetições, ou seja, assuntos serão tratados em um capítulo e retomados mais adiante, momento em que serão acrescidas novas informações, como forma de reatualização.

Seria incoerência com o que me proponho, utilizando a ferramenta escrita em língua portuguesa em um ambiente acadêmico, propor a completa eliminação do que a colonialidade nos trouxe. Se por um lado é preciso falar da ferida colonial e as dores provenientes da sua ação, também é preciso considerar a sua presença como um antídoto. Para isso, é preciso transformar a forma como vemos a doença, assim como a forma como vemos o tratamento. Somente demonizar a colonialidade e lutar para o seu fim, sem uma transformação, é deixar-se influenciar pelos propósitos e males da própria doença, é repetir o que ela mesmo faz. Por isso aqui proponho um olhar cujo alicerce se baseia na transformação, que nos remete aos processos alquímicos capazes de transformar uma substância nociva em benéfica.

Hoje talvez seja impossível extinguir por completo as consequências que a colonialidade nos trouxe, mas é possível uma transmutação antropofágica, trazendo o princípio inimigo como possibilidade de força. Assim, a escrita se transforma em

mecanismo de luta indígena e registro de memórias, a língua estrangeira se transforma em comunicação com o mundo não indígena, a ligação para estabelecer aliados. Da mesma maneira, o campo acadêmico, embora pautado em conceitos hierarquizantes, torna-se o local pelo qual posso falar sobre a cultura indígena como forma de valorizar esse saber dentro da universidade.

Para José Luiz Padilla Corral⁵ (2018), enfermar é contar uma mentira a si mesmo. Adoecemos quando contamos mentiras a nosso corpo, fazendo-o crer que não possui seu ritmo próprio e precisa suportar além de seus limites. Em uma sociedade em que a mentira se torna uma escola de vida, a enfermidade é uma possibilidade de libertação pela conscientização, um caminho de relação para intercambiar com o universo e perceber como este se desenvolve dentro de si, recuperando a harmonia.

A falta de conexão e interrelação que constrói o enfermo, a mentira a seu próprio ser. Por isso, trazer à luz sua verdade a fim de recuperar o equilíbrio é uma tentativa de nos mantermos em Terra e adiar nosso desaparecimento. Se continuarmos com as mesmas práticas, a sofisticação dos sistemas diagnósticos e das técnicas terapêuticas não será suficiente para nos mantermos aqui.

A figura do curador ou xamã aparece como um guia para o ser humano se conciliar com sua essência, oferecendo a aventura de mergulho para dentro de si. Buscando o pulsar de cada coração, o curandeiro visa ao reconhecimento da perturbação para depois reajustar, por suas ferramentas de cura, a beleza original do ser enfermo, protagonista de sua própria história. Por isso, a trajetória deste trabalho começará laudando nosso desequilíbrio para depois trazer as palavras e a literatura como formas de cura.

Além de propor uma cura dos males ocasionados pela colonização por meio da literatura e divulgar a cultura indígena, especialmente o pensamento guarani, também são objetivos desta tese questionar o que tem sido estudado e propagado como literário, bem como a forma como os trabalhos acadêmicos são estruturados, com vistas a uma proposta de ruptura com os limites epistemológicos atualmente impostos e a valorização dos saberes considerados como subalternos pela colonialidade do poder.

⁵ Médico fundador do Tian - Centro de estudos e cuidados com a saúde e desenvolvimento pessoal, na Espanha, no qual são desenvolvidos tratamentos, ensino (na área clínica, humanista e espiritual) e pesquisas na área da saúde. O local também tem como característica a oferta de projetos envolvendo saúde e arte, uma vez que seu criador acredita na arte como via de sanção.

Sempre procurando trazer o dizer dos Guarani para o campo acadêmico, seja pelas transcrições realizadas por Cadogan (1959) e Kaka Werá Jecupé (2016), seja pelas próprias palavras da professora indígena Sandra Benites (2016; 2018), a proposta é construir um caminho em que seja possível perceber os encantamentos presentes nessa cultura, de forma que dela emergjam reflexões sobre nossa cosmovisão e como podemos transformar a realidade para se chegar a um bem viver.

Enquanto as palavras de Cadogan chegaram com a Antropologia, as de Sandra chegam por meio de si mesma, da própria presença indígena na academia. Ara Rete, como é chamada em sua cultura, nasceu em 1975, em Japorã, Mato Grosso do Sul, na aldeia Porto Lindo. Educada por sua avó, Sandra se intitula Nhandewa, apesar de ter o pai Kaiowá. Com essas influências, Sandra, ao longo da sua trajetória, também pôde ter acesso aos costumes Mbya, fatos que enriquecem sua fala, trazendo a diversidade encontrada na cultura guarani. Sandra é uma mulher guerreira, que navega na sociedade não indígena sem perder a essência guarani:

Meu nome guarani é Ara Rete, “força do dia/céu”. Sou pessoa de dentro para fora e às vezes de fora para dentro. Minha beleza está na minha essência, na minha palavra guarani, impelida pela memória da minha avó. Acredito na memória da minha raiz, não apenas nas lembranças da minha infância vivida. Quando lembro, lembro para refletir. Já que estou aqui, é para viver, cair, levantar, caminhar e seguir em frente. Sou isso hoje, tenho comigo a força de Nhandesy. Para amanhã, já me reinventei. Reinvento-me sempre quando me deparo com outra língua, com outro teko que não conheço. Língua e teko estrangeiros pedem um pouco mais de mim. Ainda bem que sou complexa, sou mistura, sou mulher guarani, às vezes com cara de mulher juruá, mas por dentro sou totalmente misturada, hoje. (BENITES, 2018, p. 16).

A partir dessas vozes, minha proposta é seguir com as narrativas guarani como inspiração e norteamento para o desenvolvimento de temas sobre decolonialidade e transformações no âmbito acadêmico. Nas partes que envolvem tais narrativas inspiradoras, transcrevo a versão de *Ayvu Rapta* (1959), escrita por Leon Cadogan em guarani e espanhol, e sua tradução para língua portuguesa realizada por Kaka Werá Jecupé (2016), como forma de iniciar o desenvolvimento dos assuntos abordados e ambientar o leitor no universo da literatura guarani. Sobre a língua guarani, nos trechos em que opto por utilizar alguma palavra de seu vocabulário, utilizo as formas linguísticas utilizadas por Pissolato (2007).

A escolha da obra de Cadogan para introduzir a temática abordada nos capítulos deve-se pela fundamental importância da obra na pesquisa aqui proposta. Texto de grande notoriedade nos estudos sobre o povo Guarani e de grande riqueza para as áreas de antropologia, literatura e linguística, *Ayvu Rapta* consiste em uma compilação de narrativas dos Mbya Guarani do Guairá, coletadas e traduzidas por Cadogan. Tais textos, como salienta Kleyton Rattes (2014, p. 12), são entendidos como poéticos tanto a nível textual, no sentido de abarcar o conceito da bela palavra guarani, como a nível acadêmico, no sentido de estarem presentes elementos estéticos relacionados ao processo de coleta, transcrição e tradução dessas narrativas por parte de Cadogan. Aqui, Rattes apresenta o conceito de poesia não a partir da visão ocidental, mas como uma categoria nativa própria da cultura mbya, assunto que será melhor compreendido no decorrer desta tese.

No primeiro capítulo, verso sobre a importância das narrativas indígenas e todo encantamento que elas podem nos proporcionar, trazendo por meio de uma linguagem mágica explicações e ensinamentos sobre a vida. Nesse momento, trago as contribuições de Eliade (2004), essenciais para essa compreensão, tal como a própria visão indígena acerca do assunto e a noção de perspectivismo ameríndio desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (1996).

Nele também abordarei a questão da colonialidade, que trouxe novas formas de ver o mundo, substituindo as anteriores, como se os colonizadores fossem os únicos detentores da verdade. Esse capítulo caminhará pela colonização e seus reflexos em nossa vida, trazendo, inicialmente, os dizeres de Walsh (2007), Mignolo (2010; 2012; 2014), Quijano (1992) e outros autores que se debruçam sobre os estudos da colonialidade. Traço uma pequena cartografia que reflete as formas de poder em nossos corpos, percebendo suas influências nas práticas acadêmicas. Veremos, nesta parte, a colonialidade como grande responsável pelo desencantamento do mundo (controlando nosso ser e nossos saberes pelo imaginário) e do adormecimento das nossas subjetividades. Portanto, o primeiro capítulo é um mapeamento da ferida colonial, momento de sentir o pulso desse sistema e identificar as batidas que estão em desequilíbrio.

O capítulo seguinte traz os fundamentos da linguagem humana guarani, com ênfase no modo de vida dos Guarani Mbyá. Nele versarei sobre a palavra e sua importância para essa cultura, momento em que os saberes Guarani, documentados por Pissolato (2007), serão de extrema importância para o entendimento sobre a

palavra e sua sacralidade. O modo de vida guarani, por meio dos pensamentos de Sandra Benites, León Cadogan e Bartomeu Melià, nos lembrará do sagrado que habita em nós, da felicidade que nos pertence mesmo vivendo em um espaço de desafios e impermanência.

Para isso, partindo dos estudos de Vilém Flusser (2007), também tratarei da palavra em sua dimensão sagrada e como pílula de cura, entendendo-a como oração e conexão com o que está além da conversação. Se pensarmos o mundo como espaço também de provações, veremos as dificuldades como oportunidades para nos lembrarmos do viver bem, um alerta-lembrete do caminho que devemos seguir. Assim, a narrativa guarani nos serve de ilustração para esse pensamento, como uma contribuição para uma reconexão consigo mesmo. Não desejo com isso doutrinar ou impor este pensamento como o único verdadeiro, mas sim trazer para o campo acadêmico tais tradições orais e escritas para que possam dizer por meio de seu próprio conhecimento, inspirando nossos olhares no campo educacional e literário.

Ainda no segundo capítulo, chego ao entendimento da palavra enquanto potência para um caminho decolonial, como maneira de reconhecer as vozes excluídas a fim de formarmos uma sociedade mais harmoniosa e saudável. A decolonização propõe uma reflexão acerca das maneiras de agir, pensar e ser pautadas na celebração da diferença. Decolonizar, portanto, é um caminho possível para pluralizar o campo do conhecimento e as criações artísticas, abrindo espaço para a cura da ferida colonial. Farei esse trajeto de mãos dadas com as palavras de Sandra Benites (2018) e Lara Owen (2019) sobre ser mulher no mundo, um saber que nos traz também a conscientização da ciclicidade da vida e dos tempos não lineares.

Esse capítulo é uma prece pelo reencantamento do mundo. É o momento de inspiração por meio da sabedoria oral guarani para reencantar as palavras, as histórias e a nossa própria vida. Estar bem e com saúde está atrelado a seguir o coração e respeitar a corporalidade. Nesse aspecto, os dizeres de Sandra Benites nos esclarecem que respeitar a natureza, tanto a exterior como a do nosso próprio corpo, é o princípio básico para se viver bem e bonito.

O terceiro capítulo se propõe a falar sobre a terra e sua sacralidade para os povos indígenas, bem como as consequências de nosso distanciamento dessa ideia sagrada para a nossa própria vida. Com profunda inspiração na ecopsicologia, trago

os pensamentos de Marco Aurélio Bilibio Carvalho (2013) sobre nosso distanciamento do inconsciente ecológico. Trazer a consciência de que fomos criados a partir de conceitos forjados que nos separam da natureza nos ajuda a compreender também a separação entre os diferentes, que nos molda em fragmentos. A literatura indígena pode ser uma aliada, uma vez que aparece como um caminho para essa reconexão com a nossa própria parte separada.

Walter Mignolo diz que a modernidade produz feridas coloniais patriarcais e racistas. Nesse sentido, o movimento de decolonização seria uma alternativa para sarar tais feridas, propondo uma maneira outra de pensar, agir e ser, o que o autor chama de um ato de desaprender para aprender de outra forma. Para isso, creio ser fundamental a reintegração das nossas partes que foram fragmentadas e excluídas, pensamento que me faz acreditar na presença dos saberes indígenas na academia como forma de enriquecê-la.

Precisamos chegar até o limite próximo à nossa extinção para começarmos a pensar sobre a importância de reconhecer no sistema as vozes dos povos que foram subalternizados e as vozes da natureza? Nós existimos porque uma série de fatores ocorrem para que isso seja possível e tais elementos fazem com que sejamos parte desse sistema. O que a exclusão nos alerta é que quanto mais excluirmos, mais teremos problemas, e isso é válido tanto para um nível micro quanto macro. Os conflitos individuais “jogados para debaixo do tapete”, que tentamos excluir e não olhar, ganham cada vez mais pressão até o momento que explodem. Quantos de nós tentamos não olhar para medos e dificuldades e, quanto mais deixamos tais problemas de lado, mais eles ganham força? Do mesmo modo ocorre em uma dimensão maior. Somos parte da natureza, somos mamíferos e pertencemos a esse grupo, assim como fazemos parte do sistema solar, sendo a vida possível porque o sol existe. Separar-se disso ou negar essa lei natural é negar o sistema que é a própria vida.

Próxima desse pensamento está a técnica terapêutica chamada “constelações familiares”, que trata das leis sistêmicas atuantes nas relações. Ela nos alerta que todos nós estabelecemos vínculos com os demais membros do sistema do qual fazemos parte, entendendo sistema enquanto nossa família de origem e todos aqueles que se vinculam a ela por força da vida, um conjunto de elementos interdependentes que formam um todo. Os vínculos entre os membros são reais e independem da vontade consciente das pessoas, podendo ser vínculos

de amor ou de fracasso. Após anos de prática, Hellinger (2006), psicoterapeuta alemão e criador da técnica, percebeu alguns princípios nas constelações que ele denominou de “ordens do amor” ou leis sistêmicas, ou seja, leis naturais que atuam independente do nosso querer, consciência ou aceitação. Uma dessas leis é a do pertencimento, que diz que aquele que pertence ao sistema, assim o é, e não pode ser excluído. Caso seja, aquele sistema apresentará os sintomas desse ato com desequilíbrios nas gerações seguintes. Excluir, desprezar, desconsiderar são atitudes que ressoam para todos os membros desse sistema de forma trágica, ficando o sistema pressionado na busca da inclusão do ser que foi afastado. Excluir o outro, então, passa a ser uma exclusão de si mesmo, já que todo o sistema é prejudicado por essa prática. Embora a técnica esteja ganhando adeptos na sociedade atual, seus entendimentos também nos remontam a saberes ancestrais, como o conceito africano de *ubuntu*, que significa “eu sou porque nós somos” ou “eu sou o que sou pelo que nós somos”. Durante o ritual-tese, é possível encontrar essas ideias também na tradição guarani, pois a ação de um indivíduo interfere em toda a aldeia; por isso, pensar em si é pensar no coletivo.

Partindo desse princípio, a fim de olhar para a integração de opostos como possibilidade de libertar as nossas amarras, também trago nesse terceiro capítulo, inspirada por Catherine Walsh (2007), Boaventura de Souza Santos (2018a, 2018b) e Luiz Rufino (2019), a ideia de cruzo, o três, que seria a integração das diferenças por meio da criação de um novo caminho, em que as duas partes não perdem sua identidade, mas constroem juntas um terceiro passo. A combinação aparece como alternativa à colonialidade do poder e como oportunidade de se reconstruir a partir de suas próprias ruínas, libertando a palavra, a estética, a pedagogia, a alma, o ser. Reconhecer os excluídos e assentir na sua presença é dizer sim ao respeito pelo outro a partir daquilo que ele é, sem a tentativa de enquadrá-lo em um modelo estabelecido, uma vez que tal atitude o fará excluir de si aquilo que lhe é próprio. É reconhecendo essas vozes que gritam por respeito que os excluídos podem assumir seus lugares e, assim, cada ser, cada povo, cada nação possa contribuir, cada um com a parte que lhe cabe, para um mundo mais equilibrado.

A Lei 11.645/2008 determina o ensino de História e Cultura indígenas na Educação Básica, mas, mesmo estando em vigor, ainda se apresenta como uma dificuldade para professores. Além disso, muitas vezes tais práticas são cumpridas de forma ainda distorcida, levando-se em consideração apenas o lado da história

escrito por não indígenas. O dia 19 de abril ainda é visto não como uma oportunidade para reflexões e diálogos com os povos ameríndios, mas sim como data para fantasiar alunos, transformando a cultura indígena em folclore.

De acordo com o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP, 2020), em 2018, havia mais de 50 mil alunos autodeclarados indígenas matriculados no ensino superior. Por que não aproveitar essas presenças e sabedorias para enriquecer ainda mais o campo acadêmico, ampliando visões e transformando a academia em local de comunhão? Por que não convidar essas vozes para que possam conversar com os alunos nas escolas e construir um ambiente de troca de saberes?

Na defesa de doutoramento de Livia Jacob, ocorrida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, no dia 9 de janeiro de 2020, José Bessa Freire trouxe à luz uma metáfora inspirada em um fenômeno de luminescência ocorrido com cogumelos na Amazônia. Freire salientou a importância de apagarmos as luzes (a qual relacionava aos saberes canônicos da academia) como forma de perceber a beleza de outras luzes (aquelas que são possíveis de enxergar quando apagamos o preconceito e os saberes acadêmicos enrijecidos). Aqui faço o mesmo convite: para o leitor apagar as luzes que nos impedem de ver o outro, o diferente. Vamos juntos?

1 O INDIZÍVEL QUE SE DESDOBRA EM TEKÓ NHE'Ë YPY

“As árvores falam, a gente é que desaprendeu e não sabe mais escutar o que elas dizem”

Wherá Tupã (Ilha do Marajó,
2007 apud FREIRE, 2011)

Nas palavras esfumaçadas de tabaco, a partir da narrativa construída em sagrados solos ancestrais e transmitidas em gerações, visualizamos o princípio, base dos passos na Terra. *Ñande Ru Papa Tenonde*, Nosso Pai Último-último Primeiro, a partir da unidade, mistura-se a si mesmo no espaço infinito para se manifestar por intermédio de sua própria virtude. Ele é o princípio e o fim, o primeiro e o último, a dimensão espacial e temporal cíclica, em um eterno retorno, de onde surge, para onde vai. Do vazio, do nada, a partir da escuridão, o curso da sua evolução se desenvolve, sendo este caminho o chão e base para suas criações futuras.

I
Ñande Ru Papa Tenonde
Nuestro Padre Ultimo-último Primero
Nosso Pai Primeiro

gueterã ombojera
para su propio cuerpo creó
criou-se por si mesmo

pytü ymágui.
de las tinieblas primigenias.
Na Vazia Noite inicial

II
Yvára pypyte,
Las divinas plantas de los pies,
As sagradas plantas dos pés,

apyka apu'a i,
el pequeño asiento redondo,
o pequeno assento arredondado

pytû yma mbytére
en medio de las tinieblas primigenias

do Vazio Inicial

oguerojera
 los creó, en el curso de su evolución.
 enraizou seu desdobrar (florescer)

III

Yvára jechaka mba'ekuaa,
 El reflejo de la divina sabiduría [órgano de la vista],
 Círculo desdoblado da sabedoria inaudível,

yvára rendupa,
 el divino oye-lo-todo [órgano del oído]
 fluiu-se divino Todo Ouvir

yvára popyte, yvyra'i,
 las divinas palmas de la mano con la vara-insignia,
 as divinas palmas das mãos portando o bastão de poder,

yvára popyte rakã poty,
 las divinas palmas de las manos con la rama florida [dedos y uñas]
 as divinas palmas das mãos feito tamas floridas

oguerojera Ñamanduï
 las creó Ñamandu, em el curso de su evolución
 tramam o Imanifestado, na dobra de sua evolução

pytû yma mbytére.
 en medio de loas tinieblas primigenias
 no meio da primeira Grande Noite.

(CADOGAN, 1959, p. 13/ JECUPÉ, 2016, p. 67, 69, 71)

É este o passo inicial da gênese Mbya que considera o princípio do mundo a partir de um desdobramento do próprio criador do universo, cuja transcrição encontramos em *Ayvu Rapyta* (1959). O início é criado a partir da sabedoria primeira dentro da escuridão. No entanto, esta, embora existente, não é vista, pois antes mesmo de existir o sol, tudo era iluminado pela sabedoria de Nosso Pai Primeiro. Luz e sombra, polaridades, misturam-se no tempo inicial, base do porvir do mundo; enquanto a deidade é a própria luz e surge a partir da noite. Assim, a sabedoria contida em sua própria divindade se desenvolve em vida a partir da luz do seu coração, ensinando que qualquer escuridão que se apresente trará acompanhada de si a luz primordial da criação, presente em tudo, fundamento progresso da Terra e do humano. Viver é saber caminhar nas intermitências das luzes e vagalumear descobrindo nossa própria claridade.

Da unidade surge o que se mistura e se cria no espaço infinito. O Absoluto, Nosso Pai Primeiro, vai se conhecendo a cada passo dado e se definindo nos espaços da finitude: no humano, na Terra. Tais manifestações do princípio original são, na verdade, materialização da divindade, o que nos sensibiliza a perceber que conhecer a terra e seus ritmos, o humano e suas idiossincrasias, é o mesmo que conhecer a infinidade do universo a partir de sua partícula habitada em uma microdimensão. Em outras palavras, a partir do individual (seja ele animal, humano, vegetal) se conhece a extensão infinita da divindade.

Dessa forma, guardamos a memória do infinito em um movimento circular de início e desdobramento, que retorna para ser acrescido no centro e tanto se reverbera a nível particular como a nível amplificado/coletivo. Recolher-se a fim de acessar o próprio centro é um portal de entrada para vislumbrar a própria sabedoria primordial e a força de criação do mundo. A terra, espaço nascente das coisas, se torna local de prática para resgatarmos a nossa própria solitude, nossa plenitude de nós, para depois compartilharmos com as outras centelhas que dividem espaço conosco e que são, de certa forma, nosso desdobramento também.

A partir da leitura dessa narrativa guarani, entendemos a terra enquanto o humano metamorfoseado em animais, plantas e águas, elementos massificados de um princípio único. Tudo está interconectado em uma relação em teia. Uma atitude em direção ao outro, qual seja, é uma atitude em direção a si próprio. Por isso, as experiências de cada indivíduo tornam-se valiosas no contexto das aldeias guarani, uma vez que os modos de agir de cada um se espelham no coletivo: se todos são providos da mesma centelha divina, e se cada um é em si parte da divindade com poder de criação de realidade, agir no mundo é ser divindade camuflada de planta, animal (humano ou não) com poder de influenciar o coletivo.

Fazemos parte do divino, mas não o somos em sua totalidade, nos dividimos em outros. Por esse motivo, um *tape porã* (caminho bom) é construído não apenas a partir dos nossos próprios atos, mas do outro também, o que abarca uma dimensão mais profunda que nos leva a entender algo essencial para um viver mais harmônico: o cuidado com o outro é também um cuidado consigo; se um falhar, todos sofrem.

Não se deve excluir o outro, pois isto pode fazer mal para a coletividade e para si (Benites, 2018, p. 6). O princípio guarani que expressa a preocupação com o coletivo também é encontrado em sociedades africanas refletido no conceito de

“ubuntu” e nas constelações familiares. Aqui, antes dos navios, nós já tínhamos esse conhecimento. Já sabíamos que existimos porque uma série de fatores ocorrem para que isso seja possível e tais elementos fazem com que sejamos parte desse sistema. O que a exclusão nos alerta é que quanto mais excluirmos, mais teremos problemas, como nos aponta Sandra Benites.

Ler a gênese guarani é ler encantos e recuperar maravilhosos perdidos ao longo do caminho. Sua forma discursiva traz a ideia de reiteração e ressurreição que a narrativa está construindo, lembrando-nos sempre da conexão com o sagrado divino que existe em cada um, (re)ensinando aspectos da vida pelo caminho da estrutura cosmogônica guarani. Os versos detalham as criações da divindade com uma base narrativo-estilística bastante marcante, inserindo as informações da criação nos últimos versos das estrofes, além de recorrer à repetição das ideias anteriormente expostas para acrescentar, aos poucos, novas informações. Os processos reiterativos nos aproximam do caráter educativo e oral da mitologia, o que nos permite afirmar a existência de uma intencionalidade na construção poética do discurso, aproximando-o do canto e da fala xamânica. Emerge daí o predomínio de uma visualização imagética (RATTES, 2014, p. 116-8) perante a própria narração, fazendo com que seja transferido ao texto um caráter educativo, contribuindo para a manutenção da cultura guarani por meio de orientações aos que dessa cultura fazem parte.

Nesse contexto, a fala e a literatura oral tornam-se instrumentos de ensino e experiências, além de fortalecedores da cultura na medida em que ajudam a firmar o *teko* (modo de ser) guarani (FERNANDES; RUSSO, 2018). A educação, nessas comunidades, não está limitada a paredes ou livros, sequer a uma forma particular de ensino: aprender, para os Guarani, engloba a experiência de vida mais que qualquer pedagogia universitária e, por este motivo, a oralidade se apresenta como um dos pontos medulares do ensinar e do aprender, fato essencial para compreender histórias particulares ou coletivas, cantos e danças como elementos fundamentais na educação.

A repetição de ritualísticas e de histórias ancestrais passa às gerações mais novas o essencial de um modo de viver pela simplicidade e pelo experimentar de cada um. *Mbo'e* (ensinar, educar) é um conceito que se traduz em educar para a vida, preparar o aluno para se fortalecer a partir de seu *teko* e dos conhecimentos que ele já traz para a escola. A educação não está limitada a contar o que está

escrito em papel, mas a fazer juntos, praticar, aprender fazendo (BENITES, 2018, p. 33-4). Como observa Bergamaschi, acerca do modo de ensinar guarani na realidade atual,

Mesmo sabendo não serem suas as práticas escolares, mas agregadas da cosmologia ocidental, ali na aldeia, longe da intervenção dos juruá, fagocitam essa escola e constroem formas próprias de ensinar a aprender: intuem a necessidade de aprender com o coração e deixam extravasar os sentimentos ternos que aproximam as pessoas no respeito às individualidades que faz cada pessoa viver sua autonomia na convivência coletiva. Praticam a observação e a imitação como poder de projetar e criar caminhos próprios, fazendo da repetição um ato criativo, seguindo a dinâmica da oralidade. A curiosidade, que movimenta cada um na busca, pulula, junto à criança que procurou a escola pelo seu interesse e mostra isso na vivacidade com que se envolve na atividade proposta realizando-a de modo particular. (...). O que a prática da escola na aldeia Guarani sugere é que, no fazer, a tornam semelhante a si, pois mostram apropriar-se dela, guaranizando-a. (BERGAMASCHI, 2007, p. 228).

O papel, a terra, o corpo, são elementos que se misturam de forma integralizada de modo que o falar dilata-se em outras expressões que não a escrita alfabética. Cantar é propagar saberes ancestrais e aprender experimentando as palavras sagradas pelas próprias cordas vocais; dançar é sentir as palavras com o corpo, que também é fala. Para Testa, “em vez de preservar a memória, a escrita se perde, enquanto as palavras suspiradas no interior de cada um e distribuídas coletivamente se mantêm nos caminhos de circular conhecimentos” (TESTA, 2007, p. 300). De acordo com Verá Mirim,

Xeramoí [nosso pajé] sempre fala para nós que as palavras dos livros duram pouco. Ele fala que pode deixar os juruá [pessoas não indígenas] escreverem seus livros, porque um dia tudo isso vai acabar. O papel rasga, queima ou se molha na água e derrete, já a palavra que é falada dentro de cada um não morre. Ela passa por dentro de mim e passa por dentro dos outros e, mesmo quando eu morrer, as palavras que forem verdadeiras vão continuar circulando entre meus filhos e netos (Verá Mirim, Aldeia Tekoá Pyaú, 2006 apud TESTA, 2007).

Assim, percebemos a oralidade como a parcela da fala capaz de auxiliar na internalização do conhecimento, seja por meio de diálogos cotidianos, seja por meio da palavra cantada ou proferida pelos xamãs. Para Melià (2010b, p. 125), a língua oral é o princípio, é ela que abre caminho para que a escrita possa encarnar. Sem a oralidade, a escrita torna-se silenciosa, morta, vazia. A escritura não tem o poder de

salvar uma língua. É pela língua em sua forma oral que uma cultura continua a viver. Enquanto falantes continuarem a utilizar uma língua, esta continuará a existir. A escrita, por outro lado, não é apenas a transposição ao papel daquilo que é falado, mas também oportunidade de criar novas realidades a partir do uso do sistema comunicativo da língua.

Aqui o entendimento da escrita se dilata. Desenhos, artes, artesanato são também manifestações de ensino e de escrita no mundo, ampliando as possibilidades de chegar ao conhecimento. Por isso, escrever não se limita às letras: agir no mundo é escrever. Ensinar, na cultura guarani, é sinônimo de dinamismo, uma vez que, assim como o *teko*, o conhecimento também é dinâmico e não está limitado a paredes (BENITES, 2018, p. 40). Tal entendimento de mundo não destoa daquilo que está presente na gênese guarani. No princípio, já se manifestava a ciclicidade do tempo, nos lembrando das mudanças, simbolizadas pelo vento. Este, sopro de vida, é força elementar que nos provoca em errância, instabilidade e inconstância que guia o tempo, que não morre, ressurge transformado. O mundo seria um conjunto de repetições do princípio transmutadas em atualizações.

IV

Yvára apyre katu
De la divina coronilla excelsa
Da divina coroa irradiam-se

jeguaka poty
las flores del adorno de plumas
flores plumas

ychapy recha.
eran gotas de rocío.
adornadas em leque
Yvára jeguaka poty mbytérupi
Por entremedio de las flores del divino adorno de plumas
Em meio às flores-plumas, floresce

Guyra yma, Maino i,
el pájaro primigenio, el Colibrí,
a coroa-pássaro, do pássaro futuro, luz veloz que paira em flor e beijo

6. Oeveve oikóvy.
volaba, revoloteando.
que voa não voando

V
Ñande Ru tenondegua
Mientras nuestro primer Padre
Nosso Pai Primeiro criava

oyvára rete oguerojera i jave oikóvy,
 creaba, en el curso de su evolución, su divino cuerpo,
 futuro colibrí, no curso da sua evolução, seu divino corpo

yvytu yma íre oiko oikóvy:
 existía em medio de los vientos primigenios:
 Existia, no entanto, em meio aos primeiros Ventos Futuros como coruja:

oyvy rupará i oikuaa'eÿ mboyve ojeupe,
 antes de haber concebido su futura morada terrenal,
 dentro da Noite Primeira,

oyvarã, oyvyrã
 antes de haber concebido
 olhava-se, revoando

oiko ypy iva'ekue
 su futuro firmamento, su futura tierra,
 seu futuro firmamento, sua futura terra

oikuaa'eÿmboyve i ojeupe,
 que originariamente surgieron,
 brisas surgidas

Maino i ombojejuruei;
 el Colibrí le refrescaba la boca;
 enquanto colibrizava vidas

Ñamanduĩ yvarakaa
 el que sustentaba a Ñamanduĩ con productos del paraíso
 dos ventos produzidas do Imanifestado que fora:

Maino i.
 fue el Colibrí.
 um colibri

(...)

VIII
 Ñamandú Ru Ete tenondegua
 Antes de haber el verdadeiro Padre Ñamandú, el primero,
 Antes de haver o verdadeiro Pai, o Uno

oyvarã oguerojera'eÿ moyve i;
 creado en el curso de su evolución, su futuro paraíso;
 criado no curso de sua evolução, sua morada,

Yvy Tendonde oguerojera'eÿ mboyve i;
 antes de haber creado la primera tierra;
 antes de haver criado a Terra Primeira,

yvytu yma íre A'e oiko oikóvy:
 El existía en medio de los vientos originarios:
 existia em meio aos primeiros ventos:

Ñande Ru oiko i ague yvytu yma,
 el viento originario en que existió Nuestro Padre
 e o Vento Primeiro de nosso Pai

ojeupity jevýma
se vuelve a alcanzar
volta a alcançar

ára yma ojeupity ñavõ
cada vez que se alcanza el tiempo-espacio originario [invierno, en el
vocabulario religioso]
e cada vez que se alcança o espaço-tempo originário (inverno, no
vocabulário religioso)⁶

ára yma ñemokandire ojeupity ñavõ
cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio primitivo.
podemos percebê-lo como espaço-tempo

Ara yma opa ramove,
En cuanto termina la época primitiva,
onde ao fim desse Vento

tajy potýpy,
durante el florecimiento del lapacho,
nomeou-lhe época, era (h)ora

yvytu ova ára pyaúpy:
los vientos se mudan al tiempo-espacio nuevo:
Orou, arando rios de espaço-tempo

oikóma yvytu pyau, ára pyau,
ya surgen los vientos nuevos [norte y noreste], el espacio nuevo;
desaguando novos ventos

ára pyau ñemokandire
se produce la resurrección del tiempo-espacio [primavera].
Os espaços novos defloram e florescem a flor de cada época

(CADOGAN, 1959, p. 13-5/ JECUPÉ, 2016, p. 73,75,77,81)

Tais histórias da cosmogênese guarani, em um primeiro momento, parecem se aproximar daquilo que a sociedade ocidental conceituou como mito. Para Eliade (2004), a narrativa mitológica apresenta-se como um organismo vivo, a ser reiterada sempre no cotidiano como forma de ensinamento. Embora seja uma realidade complexa, que não nos permite uma definição limitada e precisa sobre seu significado, uma vez que isso se instaura a partir de cada sociedade, podemos compreender o mito, segundo o estudioso, como narrativa que abriga em si um caráter sagrado e social; ele é uma representação simbólica que pode se desenvolver a partir de um indivíduo ou do coletivo.

⁶ Não encontrei correspondências na versão de Kaka Werá Jecupé para os trechos “se vuelve a alcanzar” e “cada vez que se alcanza el tiempo-espacio originario [invierno, en el vocabulario religioso]”, os quais encontram-se em língua portuguesa por meio de tradução minha.

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (ELIADE, 2004, p. 11)

Para o autor, o homem moderno se constituiu pela História e pela marcação linear do tempo; o homem “primitivo” nasce do que a nossa sociedade considera mito e carrega a mobilidade do tempo. A narrativa mitológica não estaria no tempo profano, mas no sagrado, em uma dimensão outra. O homem moderno se vê hoje a partir de eventos que aconteceram anteriormente, sejam descobertas ou feitos; o homem arcaico, por outro lado, constitui-se de eventos que ocorreram no tempo sagrado e que continua a rememorar em seu cotidiano, reatualizando as histórias sagradas (Eliade, 2004, p. 17). Os acontecimentos históricos não são reatualizados, pois não possuem movimento, se estabelecem em um tempo marcado, ao contrário dos mitológicos, que podem ser repetidos nas ritualísticas, trazendo a possibilidade de reproduzir, por meio do símbolo, o que os deuses fizeram. O mito trata de como as coisas nasceram, mas também de como podemos fazer para que continuem vivas.

O que Eliade (2004, p. 9) chama de “comportamento mítico” está cada vez mais em extinção. Ele entende esse comportamento não enquanto “irrupção patológica de instintos”, mas um fenômeno humano, criação do espírito, que, fundamentado no mito vivo, irá orientar o humano em suas atividades. Os mitos trazem o caminho para repetir os feitos dos entes sobrenaturais, um conhecimento acompanhado de um poder mágico-religioso (ELIADE, 2004, p. 18), no qual reside a importância de empoderamento do ser a partir do conhecimento do universo, dos humanos, dos animais e das plantas.

Ao longo dos anos, no entanto, a palavra mito tem apresentado dois caminhos diferentes: de um lado, a ideia de ficção, ilusão; de outro, enquanto história verdadeira, como atenta Eliade. A problemática envolvendo o conceito de mito se instaura a partir de uma visão ocidental binária que considera a imaginação e a realidade como aspectos excludentes de nosso viver, como se fossem coisas distintas, um tipo de pensamento que não corresponde ao universo ameríndio, em que as coisas coexistem. Para Lévi-Strauss (1993), a análise estrutural dos mitos

nos permite compreender o funcionamento de uma cultura, bem como crenças e costumes, sem, no entanto, se distanciar dos fatos. Em suas palavras:

(...) cada mitologia local, confrontada com uma determinada história e com um determinado meio ecológico, muito nos ensina acerca da sociedade de que provém, expõe-lhe as forças motrizes, esclarece o funcionamento, o sentido e a origem das crenças e de costumes, alguns dos quais colocavam, às vezes há séculos, problemas insolúveis. Com uma condição, contudo: a de nunca se divorciar dos fatos. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 174).

Para Eliade, os mitos seriam verdadeiros, por apresentarem realidades, e sagrados, por vinculá-las a referentes sobrenaturais (Eliade, 2004). Eles seriam um conhecimento que é vivido ritualmente e podemos entender essa vivência tanto como participação em rituais, como na perpetuação das palavras pela tradição oral, saindo do tempo cronológico e passando a viver no tempo primordial, cíclico. Assim, o mito não seria simplesmente uma explicação de acontecimentos, mas algo que nos faz reviver uma verdade porque esta é vivida, sentida e experimentada. De acordo com Bronislaw Malinowski,

O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social, e mesmo a exigências práticas. Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (...)."Essas histórias constituem para os nativos a expressão de uma realidade primeva, maior e mais relevante, pela qual são determinados a vida imediata, as atividades e os destinos da humanidade. O conhecimento dessa realidade revela ao homem o sentido dos atos rituais e morais, indicando-lhe o modo como deve executá-los" (1955, p. 101-108, apud ELIADE, 2004, p. 3)

Os estudos de Eliade nos instigam a fazer questionamentos como: por que não poderiam ser consideradas verdadeiras as narrativas indígenas se são sentidas e vividas como orientação de um *teko*? Ou por que a simbologia e a linguagem poética, característica da narrativa mítica, são relegadas ao espaço da ficção se elas também manifestam sentimentos, valores, conceitos e perspectivas oriundos das vivências de nosso dia a dia? Na crônica "Casimiro, o índio do Mar Bático", de José R. Bessa Freire (2015), é possível encontrar um exemplo claro de como as

narrativas são importantes para os povos indígenas e de como carregam sabedoria capaz de guiar o indivíduo nas suas escolhas, trazendo a ideia defendida por Eliade de que tais histórias são vividas em um tempo cíclico. No texto, Freire expõe um pouco das experiências do padre lituano Casimiro Beksta que conviveu com os Tukano do Rio Negro. Conta-se a história de um menino que pôde guiar uma travessia não por saber o caminho, já que não o tinha feito anteriormente, mas por saber das narrativas de sua cultura e de seus ancestrais, que serviram como uma espécie de mapa de navegação: continha as referências geográficas, assim como marcas e sinais do caminho presentes em pedras, praias, serras.

Num curso de Antropologia Amazônica ministrado em 1978 por Carmen Junqueira, Beto Ricardo e Rubem César na Universidade do Amazonas, Casimiro contou que presenciara uma criança ser mordida por cobra numa comunidade do alto Uaupés. Era preciso transportá-la para um hospital em São Gabriel da Cachoeira, distante três dias por via fluvial, percorrendo trechos encachoeirados de difícil navegabilidade, onde ocorriam sempre naufrágios e mortes. Um barco de pequeno porte estava disponível, mas não havia quem o pilotasse, os índios especialistas estavam ausentes.

- Eu levo o barco - se ofereceu um jovem tukano.
- Você já fez essa viagem? - perguntou Casimiro.
- Eu nunca, mas meus primeiros ancestrais fizeram este trajeto na cobra-canoa e eu conheço os wametisé - os lugares por onde a cobra-grande passou, meu avô me contou a história das casas de transformação. (FREIRE, 2015)⁷

Apesar de compreender o posicionamento de Mircea Eliade em relação ao conceito de mito, cujo entendimento engloba a ideia de história verdadeira, já que se refere a realidades que são vividas, considero essencial questionar o uso desse termo para fazer referência às histórias guarani. Para o escritor Kaka Werá Jecupé, tratando deste assunto no âmbito do universo ameríndio,

Essas histórias revelam o jeito do povo indígena contar a sua origem, a origem do mundo, do cosmos, e também mostra como funciona o pensamento nativo. Os antropólogos chamam de mito, e algumas dessas histórias são denominadas lendas. No entanto, para o povo indígena é um jeito de narrar outras realidades ou contrapartes do mundo em que vivemos. De maneira geral, pode-se dizer que o índio classifica a realidade como uma pedra de cristal lapidado que tem muitas faces. Nós vivemos em sua totalidade, porém só apreendemos parte dela através dos olhos externos. Para serem descritas, é necessário ativar o encanto para imaginarmos como são as faces que não podem ser expressas por palavras (JECUPÉ, 1998, p. 68).

⁷ Disponível em [http://www.taquiprati.com.br/cronica/1154-casimiro-o-indio-do-mar-batico-espanholCasimiro, o índio do Mar Bático \(espanhol\)](http://www.taquiprati.com.br/cronica/1154-casimiro-o-indio-do-mar-batico-espanholCasimiro, o índio do Mar Bático (espanhol). Acesso em 20 de jan. de 2020.). Acesso em 20 de jan. de 2020.

Nesse trecho, Kaka Werá Jecupé deixa claro seu posicionamento: mito não é a palavra indicada para se referir às histórias indígenas, mas um termo utilizado por antropólogos. Como nos salienta Lúcia Sá (2012, p. 25), nossa sociedade, com uma concepção limitada sobre o assunto, costuma utilizar a palavra mito em oposição ao caráter histórico, o que faz com que se excluam textos indígenas de categorias como literatura, arte e história. Dessa forma, as narrativas indígenas deixam de ser vistas pelo seu valor literário e estético, passando a serem vistas como lendas, como folclore.

Por isso, a partir desse momento, adotarei o termo “*teko nhe’ë ypy*” para designar essas histórias que refletem um modo de ser e viver a origem por meio da linguagem, das narrativas. O termo é a junção de três palavras em guarani: *teko* (modo de ser), *nhe’ë* (fala, língua, linguagem) e *ypy* (origem). A junção desses significados estaria mais próxima da ideia de narrativa como uma língua do comportamento, em que a repetição das histórias tem o poder de guiar nosso modo de ser. Falar é dar ao vento a qualidade de registro da maneira como estamos conectados ao mundo. Assim, a repetição é produzida até uma informação ser aceita por nossa mente como diretriz. Repetir essa língua do comportamento é direcionar a mente para um caminho de vida.

As *teko nhe’ë ypy*, espelhos poéticos de uma realidade atemporal, para as sociedades guarani, é não apenas uma forma de aprender sobre a vida, mas uma ligação com a cultura, um sustento. O afastamento dessas narrativas pode provocar a perda de rumo, de sentido. Apagar uma *teko nhe’ë ypy* seria o mesmo que riscar da história o encanto da vida para essas comunidades.

1.1 O desencantamento das narrativas

Há mais de 6700 luas, nossa certidão de nascimento foi instaurada por um grito de “Terra à vista” e, mesmo já nascidos antes dessa invasão, foi dado o início da história de nosso território por meio da escrita, datada e rubricada de acordo com um tempo linear. Apresentaram o relógio e o tempo se limitou, instauraram a escrita alfabética, e a poética da liberdade se privou de criar e expandir o seu verdadeiro eu por algum tempo.

O início dos tempos deixou de ser a história de Nhanderu e de tantas outras. Foram incorporados valores eurocêntricos, passando a ter como própria a narrativa dos contos bíblicos de outros lugares, com valores cristãos. Criminalizaram a antropofagia, visão mística e sagrada do corpo morto do outro, que se torna vivo pelo ato. Não estaria na antropofagia a mesma simbologia do ato de receber o corpo e o sangue de Cristo na comunhão? Fizeram muitos acreditarem nas suas falas, traduzidas como as únicas dignas de apreciação divina. Com isso, rituais de proteção e outras práticas indígenas passaram a ser errados, enquanto sagradas seriam as práticas da igreja.

Com livros e sermões, ensinaram que o país da cobra grande era inferior. Ensinaram a hierarquia, vestiram-nos roupas (o impermeável entre interior e exterior, como nos fala Oswald de Andrade). No entanto, não estavam decretando o início da formação de uma nação: para os povos que aqui viviam, foi o anúncio de uma colonialidade que controla nosso modo de pensar e agir até o presente, uma colonização de tempos e espaços. Para os colonizadores, era o anúncio de um processo de apropriação.

A história da sociedade brasileira, tal como a entendemos, foi construída a partir de documentos e atos “para português ver”. Caminha enalteceu em sua carta a abundante água, infinita; enfatizou a produtividade desta terra; frisou as “vergonhas” das moças indígenas, “tão altas e tão çarradinhas” que não lhe dava vergonha em olhar (CAMINHA, 1974, p. 45). Um discurso histórico construído por alicerces racistas e patriarcais, gerando hierarquia a partir de uma visão etnocêntrica. Criaram uma lenda da criação de um Brasil não verdadeiro, apagando com o tempo nossas referências indígenas e africanas, escravizando humanos e não humanos.

A literatura foi um instrumento para nos passar a limpo e o fizeram por uma repetição sonâmbula capaz de criar um imaginário equivocado sobre nosso ser e estar no mundo. Repetiram tantas vezes a tal descoberta pelos europeus que acreditamos e passamos a vê-los como os únicos ancestrais das árvores genealógicas.

Fizeram-nos acreditar que Tupã era o Deus dos indígenas, quando, na realidade, ele seria apenas uma das manifestações do divino. Com isso, generalizaram saberes, reduzindo a diversidade e transformando variadas etnias em uma grande cultura universal camuflada pelo reino cristão. Assimilar Tupã à figura de Deus foi uma das atitudes cristãs ardilosamente pensadas para incutir em nosso

imaginário a ideia de uma deidade única com vistas a nos fazer crer no Deus deles. Em resumo, essa prática, assim como tantas outras, escondia o plano desrespeitoso de catequizar nossos ancestrais indígenas a partir de uma visão colonialista.

Como observa Helene Clastres (1978, p. 20), Montoya, Thevet e outros cronistas evidenciam a visão do colonizador: a religiosidade ameríndia não era vista como uma crença, mas como anedotas ou como obras do demônio, simplesmente por não terem sinais similares às suas crenças. Assim nos apresentaram a culpa, a autopunição, a ideia de sofrimento como caminho para se alcançar o reino dos céus. Olhar a religiosidade indígena a partir desses discursos é reduzi-la a uma visão limitada e distorcida pela ótica cristã.

Os discursos literários colonialistas se tornaram um embrião para realizar a história sob o olhar do outro. Os povos indígenas costumam ser falados pelas memórias que o outro tem deles. Assim, o outro foi posto no centro enquanto nossos ancestrais indígenas ficaram em uma posição hierarquicamente inferior, criados a partir de um padrão de regras que não os pertencem e os coloca como o diferente, aquele que sai das normativas impostas. Nas palavras de Orlandi,

No caso do discurso da colonização, o sujeito colonizado não pode ocupar posições discursivas (com seus estatutos e sentidos) que o colonizador ocupa. Mais do que isso, é a partir das posições do colonizador que são projetadas as posições possíveis (e impossíveis) do colonizado. Seu dizer está assim predeterminado pela posição do colonizador. (ORLANDI, 1990, p. 52).

Tanto literatura como outras formas artísticas produziram e ainda produzem sentidos, bem como silenciamentos ao longo da história. E é justamente nesse dizer, que silencia outros, onde nasce o ponto de partida para entendermos o reflexo das palavras do colonizador nos dias atuais. Aprendemos a nos conhecer a partir das palavras de outros sobre nós. Os discursos produzidos revelam em suas entranhas a ferida profunda da colonização em nosso modo de ser, saber e sentir, guiando nosso imaginário a partir de suas próprias referências ocidentais.

Já tínhamos uma língua de caráter surrealista, como diz Oswald de Andrade no Manifesto Antropófago, mas foi uma das primeiras a ser dominada pelos invasores. Gabriel Soares (1547) não enxergou nosso F(é), nosso L(ei) e nosso R(ei). Sendo a língua o reflexo de nossa forma de pensar e ver o mundo, o fato de apresentar uma estrutura linguística diversa, e utilizada mais tarde para ensinar a

falar e a pensar como não indígena, possibilitou a ruptura de diversas etnias com suas tradições, uma vez que inserir a língua do colonizador é também controlar a forma de se comunicar, abrindo-se assim um portal para a adoção de costumes e crenças europeias.

Foi por meio da fala e da literatura que, tempos depois da invasão, o povo passou a saber o que queriam que soubessem, a ver com o olhar de quem escrevia, gerando conceitos pautados nas tradições europeias, desenvolvendo ideias e perspectivas que reservam um lugar de inferioridade às culturas locais. Tal pensamento contribuiu para que uma história fosse universalizada, a dos conquistadores, enquanto outras culturas começavam a ser desvalorizadas.

Como prova do predomínio do saber ocidental sobre outros saberes, temos hoje o conhecimento fundamentado em duas línguas clássicas (o grego e o latim), como afirma Mignolo (2014). Essas línguas desdobraram-se nas seis línguas europeias modernas/coloniais e imperiais: o italiano, o espanhol e o português (as línguas vernáculas do Renascimento e do fundamento inicial da modernidade/colonialidade), o francês, o alemão e o inglês (as três línguas vernáculas que estabeleceram seu domínio a partir do Iluminismo e que prevalece até hoje). No Brasil, mais de 300 etnias ainda não são suficientes para o oferecimento de disciplinas envolvendo línguas indígenas, mesmo que de forma eletiva, nos cursos de letras das universidades. Para Garcés,

por um lado, a modernidade subalternizou determinadas línguas em favor de outras, mas, por outro lado, também colonizou a palavra dos falantes dessas línguas. Quer dizer, não só subalternizaram determinadas línguas, como também a própria palavra e o dizer dos falantes colonizados. A palavra de um orador quéchua, por exemplo, embora se expresse em castelhano, sempre será menos valorizada que a palavra de um falante hispânico, sobretudo se é urbano, branco, mestiço, masculino, formado, etc. (GARCÉS 2007, p. 227, tradução minha)⁸

No universo acadêmico-literário, fomos ensinados a ver a literatura brasileira como iniciada após 1500. A Carta de Caminha, por exemplo, figura como uma de suas origens, que destaca em diversas passagens o corpo da mulher como objeto

⁸ Texto original: por un lado, la modernidad subalternizó determinadas lenguas en favor de otras, pero, por otro lado, además, colonizó la palabra de los hablantes de dichas lenguas. Es decir, no sólo se subalternizaron determinadas lenguas, sino también la propia palabra y el decir de los hablantes colonizados. La palabra de un quechua-parlante, por ejemplo, aunque se exprese en castellano, siempre será menos valorada que la palabra de un hispano-hablante, sobre todo si es urbano, blanco, mestizo, varón, titulado, etc.

de interesses sexuais, assim como a terra. Nota-se que ambas, mulher e natureza, pertencem a um mesmo paradigma, sendo subjugadas pelo homem como algo a ser explorado.

Quando estudamos a história da literatura brasileira, vemos as referências europeias como parâmetro, algo que foi questionado com nosso Modernismo, mas que, ainda assim, produzia uma arte influenciada por padrões coloniais, com protagonistas pertencentes à burguesia. Por outro lado, devemos reconhecer a importância desse período, já que questionamentos como os de Oswald de Andrade trouxeram novos olhares para a nossa história. Ao abordar a antropofagia ritual em suas reflexões, possibilitou abrir espaço para olharmos o outro sem a visão preconceituosa que reforçava a selvageria.

Aos poucos, ataram nossas mãos, a mudez do silêncio nasceu pela construção do controle e do poder do colonizador: controle do espaço, exercendo autoridade; controle do trabalho, trazendo escravidão. Por meio da língua se abriu um cenário de colonialidade capaz de estender formas de dominação a diversas esferas, exercendo poder sobre nosso ser e nosso saber. Estudar ou falar uma língua equivale a refletir um cosmos, aprender uma língua determina certo contrato social. Cada cosmos pode variar de uma língua para outra, assim como as regras linguísticas que determinam uma ordem hierárquica para seu funcionamento.

Aprender as palavras, para Flusser, é formar um novo intelecto, formar um Eu no sentido estrito (FLUSSER, 2007, p. 51). Por esse viés, compreendo que a imposição de uma língua sobre outra é também a imposição de um intelecto e de um sentido de Eu. Quando isso ocorre de forma impositiva, e não como opção de aprender uma nova língua, a conversão se torna macabra, já que reflete uma violência pessoal e coletiva, uma prática de escravização mental e espiritual, um genocídio linguístico. O chicote invisível é tão brutal quanto o físico e continua submetendo e violentando vidas. A abolição não foi completa.

A submissão por meio da língua, tomando a tradução como ferramenta, serviu de forma utilitária para o colonizador, seja para a comunicação entre povos e catequização, seja para governar o indígena. Portanto, a tradução foi utilizada como meio de controle, um caminho para sistematizar os povos indígenas e suas culturas. Traduzir palavras e pensamentos indígenas para o português foi colocá-los em outro molde, tornando-os significantes-significados diversos do original.

Vale considerar que a tradução se realiza a partir de um parentesco ontológico entre as línguas, como nos observa Flusser (2007, p. 64). Assim, mesmo as traduções de conceitos indígenas para a língua do colonizador tornam-se uma destruição em certa medida, tendo em vista que o modelo adotado foi o europeu, um modelo sem qualquer parentesco com as línguas dos povos ameríndios, com forma de organização e de estrutura diferentes. Em outras palavras, transcrever as línguas indígenas, sendo elas de natureza oral, é então trabalhar sua imagem fora de sua história (ORLANDI, 1990, p. 88), já que impõe a ela uma organização pautada no pensamento europeu, emprestando à língua indígena uma forma a partir da visão do colonizador.

Muito embora, hoje, a língua do colonizador seja utilizada como ferramenta para as lutas indígenas, a transição de uma língua/cultura a outra gera inúmeros problemas para as comunidades ameríndias. Sabemos que, para a realidade atual do Brasil, aprender o português torna-se uma forma de sobrevivência. A partir dessa língua, é possível criar relações que visam ao sustento das aldeias, seja a nível material, seja cultural, visto que, em um país produtor de impasses envolvendo sustentabilidade e demarcações de terras indígenas, a comunicação e o cultivo de relações podem ser fatores essenciais para a luta por direitos.

No entanto, a prática de imposição de uma língua afeta a forma como os indígenas se relacionam com o mundo, assim como instaura um sentimento de não pertencimento e inadequação aos modelos impostos. Face a isto, podemos compreender alguns problemas que envolvem o aprendizado indígena na atualidade. Ter de aprender a língua do outro e sua escrita, nesse contexto, além de uma forma de agressão, visto que o sistema impõe a necessidade de que se deve respeitar uma estrutura vinda da colonização, é também uma tarefa árdua fisicamente, já que esse processo gera tonturas, dores de cabeça, visões duplicadas e outros sintomas relacionados à percepção visual.

Como nos aponta os estudos de Viviam Kazue Andó Vianna Secin (2016), enquanto a apreensão da imagem na leitura é mais discriminada e colorida, tendo em vista um campo visual mais central, a periferia do campo visual é menos discriminativa, apesar de mais eficiente em termos de visão noturna e detecção rápida de objetos que se inserem no campo visual. O estudo da pesquisadora envolveu grupos Guarani Mbya e pôde comprovar que as dificuldades encontradas pelos indígenas não eram apenas em relação aos escritos do português, mas

principalmente à forma como a língua se organiza e o que ela exige de nossa capacidade de visão.

Uma vez que a percepção visual é determinada socialmente pela língua do leitor, foi possível concluir que a dificuldade em relação ao letramento ocorre pelo fato de os indígenas terem uma forma diferente de se relacionar com o mundo, com uma percepção visual voltada para a área periférica. Isso explica o fato de terem sintomas desconfortáveis ao terem de lidar com a leitura, forma de organização do não indígena. Isso também explica o movimento oposto, o fato de nós termos dificuldades para enxergar animais em meio a uma floresta ou a utilizar a visão noturna de maneira satisfatória. Dessa forma, aprender uma nova língua ou ir à escola é respeitar a um sistema de regras que não o seu. Compreender essas diferenças é essencial para entender as dificuldades dos povos indígenas e evitar classificações preconceituosas que os colocam como burros, preguiçosos, bagunceiros.

Com o domínio europeu também fomos direcionados a uma forma de educação diferente. Para os Guarani, o estudo se constrói em diferentes espaços e de diferentes formas. Estudar é ir à casa de reza, é ouvir os mais velhos, é sair em uma expedição de caça, é vivenciar o mundo ao redor. Ainda em Secin, segundo referências a partir do pensamento de Bartomeu Melià,

O processo educativo indígena se diferencia do não-indígena, por ser o primeiro um processo global por meio da socialização integrante, sem a figura do professor, pois é responsabilidade de toda a comunidade. É informal, assistemático e inserido nas práticas sociais cotidianas, sendo realizado nos espaços múltiplos da comunidade, para a formação da pessoa em um processo que se realiza durante toda vida, conforme o amadurecimento psicossocial (MELIÀ apud SECIN, 2016, p. 68).

Para a nossa sociedade, estudar da forma que nos foi imposta é cumprir horários, limitar-se a um espaço físico, sentar-se e comportar-se de acordo com as regras estabelecidas pelo sistema escolar; é ser avaliado periodicamente, é entender que é preciso escolher carreira desde cedo, formar-se e especializar-se cada vez mais. Os danos desse modo de aprender e de vida são diversos.

De acordo com o site *El País* (BARRECHEGUREN, 26/03/2018), na matéria intitulada “O doutorado é prejudicial à saúde mental”, estudos apontam que doutorandos são seis vezes mais propensos a quadros de ansiedade ou de depressão, tendo sintomas como dificuldade de concentração, insônia, irritabilidade,

falta de apetite e introspecção social. O percurso de um sistema educacional doente tem como sintoma a deterioração da saúde mental independente das disciplinas, abarcando diversas áreas, desde as ciências exatas às humanas.

Como aponta a pesquisa, mesmo em “países desenvolvidos” como a Bélgica, que apresenta situações econômicas mais favoráveis ao estudante, o doutoramento oferece situações tóxicas, o que nos demonstra que esse adoecimento não estaria apenas relacionado a condições sociais, mas à forma como nosso sistema educacional se organiza, à pressão psicológica exercida pelo sistema, em que o aluno é reconhecido não pela sua inteligência, mas principalmente pelo número de artigos publicados, pelo número de eventos de que participa, evidenciando o fato de que este sistema não é prejudicial apenas aos povos indígenas, mas a todos.

De acordo com o artigo “Saúde mental infantil e contexto escolar: as percepções dos educadores” (CID et al., 2019), o ambiente escolar, sendo um dos principais contextos de vida de crianças e adolescentes, pode ser um local de agravamento ou produção de sofrimentos psíquicos (comportamentos ou expressão de emoções que causam prejuízo ou interferem em suas relações do cotidiano). O artigo aponta para a complexidade das causas do sofrimento psíquico, englobando o contexto do aluno que inclui tanto questões que envolvem a situação conjugal dos pais e as práticas parentais, como recursos presentes no ambiente familiar, a escolaridade dos pais e o contexto escolar. A fim de propiciar um crescimento emocional, motor e afetivo saudável, o artigo indica que os ambientes escolares e familiares precisam oferecer à criança condições que favoreçam tal crescimento. No entanto, em uma sociedade que, ao mesmo tempo em que segrega, espera indivíduos altamente produtivos, tal modo de vida torna-se um potencial elevado para a produção de sofrimento psíquico, uma vez que gera contextos de grande vulnerabilidade.

No âmbito do ensino superior, exigindo-se cada vez mais um nível de excelência e produtividade, os programas de pós-graduação são construídos não só a partir da inteligência dos seus alunos e professores, mas também a partir do desgaste mental das pessoas envolvidas. Por isso, é fundamental o cuidado do programa e dos orientadores a fim de que se construa um ambiente acolhedor. O artigo “Formação de pesquisadores e saúde mental: um estudo de caso” (LOUZADA & SILVA FILHO, 2005) demonstra que, em um estudo envolvendo 21 alunos de pós-

graduação na área de biomedicina (6 mestrados e 15 doutorandos), todos fizeram referência a algum tipo de mal-estar, como ansiedade, preocupação, tensão, angústia. Tais sentimentos estariam relacionados a “problemas institucionais”, “divulgação de trabalhos”, “condução do projeto de pesquisa”, “tornar-se um pesquisador independente” e “as múltiplas tarefas simultâneas”. Um dos entrevistados observa o rigor em relação aos prazos e a apresentação de resultados:

Ela [instituição financiadora] quer que você tenha as coisas bem estabelecidas, que você cumpra o cronograma do seu projeto, mas enfim como é impossível você estabelecer um projeto sem surgirem questões?... É meio imprescindível que eles tenham uma certa flexibilidade com relação a mudanças ou eventuais novas perguntas que possam surgir. Mas não é muito fácil [...] eles não querem nem saber, eles querem saber de resultados! (LOUZADA & SILVA FILHO, 2005, p. 458).

Em muitos casos, o sofrimento era considerado natural por parte dos entrevistados, emergindo daí nossa necessidade de refletir sobre como formamos pesquisadores e fazemos ciência, como observa o estudo, que ressalta que tal atitude de naturalização do sofrimento revela “a desconsideração da organização do trabalho como fator relevante nesse processo de formação” (LOUZADA & SILVA FILHO, 2005, p. 459). Não é possível pensar a saúde mental de pós-graduandos sem considerar a organização do trabalho a qual estão submetidos e, por isso, é essencial a reflexão sobre políticas educacionais com vistas a compreender o processo de pós-graduação não apenas como resultados, mas também como um campo repleto de singularidades no processo de pesquisa.

Hoje, as universidades, da maneira que funcionam, tornam-se meios para sustentar o controle sobre os alunos, uma vez que grande parte dos currículos possui seu cânone, abrigando referências bibliográficas, quais autores e quais assuntos devem ser estudados segundo determinada profissão. Além disso, também são determinados os parâmetros classificatórios para definir autores e teorias. Quanto aos professores, eles são obrigados a investigar e produzir em um nível de exigência elevado. Assim, as universidades tornam-se espaço de oferta de serviços custe o que custar, o modo racional torna-se o único meio de se chegar ao saber.

Nossa tradição colonial nos ensinou a domesticar tudo o que não se encaixasse no pensamento colonizador, e isso engloba tanto as questões artísticas como questões que envolvem nossos corpos, nossa sexualidade, nosso imaginário, nossa religião, nossas línguas. “Devemos” seguir uma lógica, “devemos” obediência

ao sistema que nos foi imposto. Além do desencanto, a visão do colonizador é uma forma de dominação. Enfraquecidos, sem as nossas referências que nos servem de base, havendo de respeitar um sistema com o qual não nos identificamos, abre-se espaço para a dominação. O poder requer corpos tristes e enfraquecidos para perpetuá-lo e mantê-lo.

O colonialismo não é apenas um conjunto de estratégias utilizadas para dominar o outro, mas igualmente um discurso de inferiorização do povo colonizado. Esta inferiorização se caracteriza tanto pela representação do europeu diante das sociedades dominadas como também pela reprodução de seus sistemas de referências, produzindo desculturação e facilitando o ato de dominação, uma vez que impõe novas formas de perceber e estar no mundo. Em outras palavras, o colonialismo não foi apenas uma conquista, ele é um forte genocídio cultural, um crime aos nossos corpos e saberes.

Aimé Césaire (1978) assinala o lado obscuro da colonialidade, defendendo a ideia de que ninguém coloniza inocentemente e impunemente, pois uma civilização que justifica a força já é em si uma civilização doente, com ferida. Nesse sentido, para ele, ambos os lados são prejudicados: o colonizado por ser alvo de uma dominação e o colonizador por “descivilizar-se”. A colonização, portanto, desumaniza o homem mais civilizado, já que estimula a conexão com instintos mais ocultos como a violência, o ódio racial, a cobiça. Daí não serem surpresas as consequências funestas expressas em nossa sociedade.

Para Quijano (1992), o colonialismo se apresenta como uma forma de dominação direta, abrangendo as esferas política, social e cultural dos europeus sobre os povos conquistados de todo o mundo. A partir desse conceito, criou-se uma estrutura produtora de discriminações que determinam as regras de distribuição de riquezas e a forma como devem operar as relações sociais. Ao observar, hoje, a distribuição de recursos e de trabalho ao redor do mundo, é notável que aqueles que se encontram na posição de dominados são justamente as raças e etnias nas quais foram categorizadas as populações colonizadas.

A colonialidade é o fundamento para se exercer poder e se manifesta em diferentes dimensões. Em um primeiro momento, ela implica em uma repressão das formas de expressão e de conhecimento, abrindo espaço para meios de controle social e cultural, impondo novos modos de expressão, de crenças e de imagens. Dessa forma, estrutura-se uma nova subjetividade, com novos padrões que se

tornam formas de acesso ao poder, já que, respeitando-o, é possível ser reconhecido pelo sistema.

Então, a cultura europeia se converteu também em uma sedução, dava acesso ao poder. Depois de tudo, além da repressão, o instrumento principal de todo poder é sua sedução. A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar do poder colonial. Mas também poderia servir para destruí-lo e, depois, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus para conquistar a natureza (QUIJANO, 1992, p. 439, tradução minha).⁹

Para o estudioso, não se trata apenas de uma subordinação à cultura europeia, mas, principalmente, algo que atinge o imaginário dos povos dominados, a partir da imposição de um caminho a ser seguido, uma “racionalidade-modernidade europeia” estabelecida como modelo universal de conhecimento. A esse respeito, Quijano (1992, p. 441-3) pontua a relação entre indivíduo e objeto na produção de conhecimento: enquanto o primeiro aparece como indivíduo isolado, o segundo se apresenta como algo diferente do sujeito e exterior a ele, criando uma relação similar ao conceito de propriedade, ou seja, conhecimento enquanto algo construído pela relação do indivíduo com algo exterior. Tal pensamento, que desconsidera a totalidade social, estabeleceu a ligação da cultura europeia com as outras culturas, a qual foi construída a partir da relação sujeito x objeto, bloqueando trocas de comunicações e conhecimentos entre culturas, já que o outro/ a natureza aparece como algo exterior ao sujeito e, portanto, objeto de estudo, a ser dominado.

A educação guarani, por outro lado, abriga a narrativa oral como forma de ensino. As narrativas servem de alicerce para o conhecimento e a natureza torna-se professora. Observar o entorno, praticar, viver... o ensino não se resume a livros e cadernos. Muito embora esta visão englobe uma educação para a vida, de forma mais ampla, e ultimamente tenham surgido movimentos de garantia da educação indígena nas aldeias, os povos originários ainda encontram dificuldades frente ao poder colonizador, como observa Sandra Benites:

Na minha experiência enquanto professora exatamente nesse “espaço de fronteira”, o choque cultural é uma invasão cultural. A cultura Guarani

⁹ Entonces, la cultura europea se convirtió además en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar del poder colonial. Pero también podría servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos, para conquistar la naturaleza

sempre acaba sendo mais invisível do que a cultura juruá. Sendo invisível, a cultura Guarani não tem seu espaço próprio. A própria língua é praticada apenas dentro da aldeia, porque fora da aldeia somos obrigados a escrever, a falar e traduzir para os juruá o tempo todo (BENITES, 2018, p. 34).

A crônica de Freire (2009) “Se eu fosse os índios: a língua” traz à luz os aspectos dessa colonialidade muitas vezes ocultada: o genocídio linguístico gerado pela extinção de centenas de línguas indígenas (cerca de 1100 para menos de 200) e a sobreposição da língua e do modelo educacional coloniais. Para essa “conquista”, falar a língua materna era sinônimo de castigo e a escola se apresenta como “uma fábrica de fazer brancos” que emudece ao reprimir a língua mãe e não considera os indígenas competentes para a língua imposta. Freire menciona um episódio em que um missionário, em 1750, espancou com palmatória uma indígena do Marajó por esta utilizar sua língua mãe. Dizia ele durante a agressão: “Só paro de bater quando você disser ‘basta’, mas não na tua língua. Ela calou. Suas mãos sangraram, mas ela não traiu a língua-mãe”.

As consequências desse modo de pensar - de séculos passados, mas ainda presente nos dias atuais - são perceptíveis ao analisarmos a forma como o ambiente acadêmico funciona. Ainda hoje temos o pensamento dominante de que o proveniente da Europa é melhor, merece reconhecimento e é legítimo, enquanto os outros existem para serem estudados. Isso implica em atos que coloca o indígena como o objeto e não como o autor de produções artísticas ou de teorias que merecem respeito e legitimação, da mesma forma que interfere no diálogo entre culturas, ferindo cada vez mais corpos e almas com as agressões coloniais.

1.1.1 A ferida colonial e suas dores: colonialidades do poder, do ser e do saber

Desde a chegada dos colonizadores europeus, tivemos de aprender a sermos o que não somos, fomos obrigados a reconhecer o outro que nos invadia como nossos descobridores, a celebrar sua invasão com uma naturalidade ingênua. No entanto, podemos olhar nosso reflexo no espelho que nos deram. É preciso não se esquecer de se ver, sempre. Olhando no espelho, não só nos enxergamos, mas

vemos o quê (ou quem) está atrás de nós, quem veio antes, e percebemos que, nesse lugar, habitam muitas vozes e muitos seres, muitas histórias não lineares.

Nesse mesmo espelho, hoje, também enxergamos nossa ferida, a ferida colonial, marcada em nossa face, por vezes camuflada pelas maquiagens importadas de outro mundo. Mesmo que escondida, ela está ali, doendo, vazando um vermelho que não é de urucum. É preciso olhar para ela e reconhecer as dores e ardências de ainda sermos uma nação que nega seu passado e seus ancestrais, sua interdependência da natureza e que, com isso, caminha a passos largos em direção à sua própria destruição, seja por crises ambientais, seja por violência e intolerância.

Para Walter Mignolo (GÓMEZ; MIGNOLO, 2012, p. 43), a ferida colonial é um trauma consciente da colonialidade, pautada em valores racistas e patriarcais, sentida por aqueles que se encontram fora de sistemas normativos. Reconhecer a ferida colonial é compreender que os conteúdos que estudamos são pré-formados a partir de uma retórica cuja âncora está na legitimação do saber e na naturalização de uma visão de mundo particular, tida como a correta para um todo muito mais abrangente e diverso. A partir disso, são geradas classificações de gêneros ou raças, delimitando hierarquias com base em conceitos estipulados por essa retórica, gerando desvalorização e marginalização de todos os conteúdos que se encontram fora desse raio de entendimento.

Nesse contexto, ainda utilizando as palavras de Mignolo, a colonialidade do ser, atualmente, pode ser dividida em três etapas:

a colonialidade do ser mediante o controle das almas e do espírito (conversão teológico-cristã e missão civilizatória); mediante o controle dos corpos (eugenia, saúde física, e biopolítica no pós-estruturalismo continental); o controle mercantil mediante o mercado, a política mercadológica da qual fala Nicholas Rose e seu argumento da vida em si mesma: que cada um tenha dinheiro para cuidar de sua saúde, eleger e comprar seus remédios, etc.). Finalmente, o controle do imaginário, que substitui a conversão cristã e a missão civilizadora, alcançada por meio da tecnologia (i-pod, smart phone, tablets) e tudo aquilo que prende a pessoa no caminho da informação e a impede de pensar por si mesma (MIGNOLO, 2014, p.34, tradução minha).¹⁰

¹⁰ la colonialidad del ser mediante el control de las almas y del espíritu (conversión teológico-cristiana y misión civilizadora); mediante el control de los cuerpos (eugenesia, salud física, y biopolítica en el post-estructuralismo continental); el control mercantil mediante el mercado, la mercado-política de la que habla Nicholas Rose y su argumento de la vida en sí misma: que cada uno tenga dinero para cuidar de su salud, elegir y comprar sus remedios, etc.). Finalmente el control del imaginario, que reemplaza la conversión cristiana y la misión civilizadora, alcanzada por los medias y la tecnología (i-

Sob uma perspectiva similar, Eni Orlandi (1990, p. 57) utiliza o termo “domesticar a diferença”. Para a estudiosa, os três modos de realizar este controle seriam por meio da ciência, da política e da religião. A ciência age pelo conhecimento e a política pela mediação, enquanto a religião pela catequese e pela ideia de salvação. Orlandi acrescenta que, por esses três pilares, caminha-se para o apagamento da identidade indígena enquanto cultura diferente e constitutiva da identidade do país.

Dessa forma, religião, corpos, mercado e imaginário tornam-se alvos para o controle do ser. Na religião, experimentamos a doutrinação do espírito por intermédio dos sermões e da religiosidade cristã, trazendo a ideia de pecado, culpa, céu e inferno. Por meio dessas temáticas, foi possível controlar nossa forma de pensar, com base no medo e na punição, e os reflexos desses atos se prolongam até o momento presente. Em nome de um Deus, os colonizadores abriram espaço para justificar a imposição de suas crenças, instaurando também dinâmicas sociais, econômicas e políticas. A ideia de um Deus acima de todos determinou que deveríamos ser catequizados pela nossa “selvageria”, e assim acabaram por catequizar nosso solo, nossa economia, nossa forma de lidar com a natureza da vida-morte-vida, com os ciclos.

A colonialidade se reproduz em três dimensões: a do poder, a do saber e a do ser. A colonialidade do poder é um conceito desenvolvido por Anibal Quijano que defende que a colonialidade não terminou com o fim do colonialismo, ainda hoje exercendo formas de dominação em relação ao colonizado, principalmente por meio do sistema capitalista moderno/colonial. Para Mignolo (2010, p.12), a matriz colonial do poder possui uma estrutura complexa, com níveis entrelaçados, abrangendo o controle em diversas esferas: economia, autoridade, natureza e recursos naturais, gênero e sexualidade, subjetividade e conhecimento.

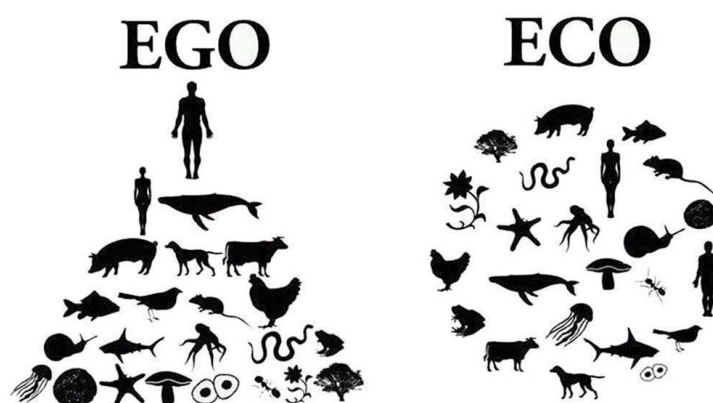
Sempre ditando uma única estrada a seguir, a colonialidade do poder ocorre a nível econômico quando estipula o capitalismo como um único modelo aceitável; a nível político, quando uma forma de governo é a única possível; a nível religioso, quando impõe o cristianismo como o único caminho, a única verdade e a única vida;

pod, smart phone, las tabletas, y todo aquello que engancha a la persona en la autopista de la información y le impide pensar por sí mismo).

a nível linguístico, quando as línguas europeias e suas derivadas são as únicas usadas para legitimar conhecimentos; e a nível epistêmico, quando o pensamento racional se apresenta como o único aceitável para emitir saberes. É principalmente no questionamento deste último que esta tese se constrói, uma vez que considero arte e literatura como legítimas construções de conhecimento e capazes de ampliar horizontes para um rumo novo.

A colonialidade do ser, por sua vez, é a dimensão ontológica da colonialidade do poder, que se reflete por meio do especismo, ou seja, de um ponto de vista em que se inferioriza outras espécies, desumanizando algumas populações enquanto outras aparecem como modelos da própria humanidade. Neste campo encontramos a escravidão, reduzindo os seres humanos a máquinas; a inferiorização do indivíduo a partir de um padrão classificatório pautado em profissões; e também a superioridade humana em relação a outros animais e a outras formas de vida. Tal superioridade transforma as relações em pirâmides, em dominação de um estrato sobre o outro. No topo, a silhueta cega incapaz de ver-se como parte do todo.

Figura 2 - Eco x Ego



Fonte: ENDLICH, 2012

Por esta visão, a natureza é vista mais como uma máquina que nos oferece coisas do que como um organismo vivo e um sistema no qual também estamos inseridos enquanto parte integrante. Dessa forma, tudo o que a natureza oferta é para ser usado, inclusive a vida humana, manipulada em forma de escravidão, de exploração de trabalho, de saque do tempo. Esta distorção e ruptura com o sistema

natural tornam normais e aceitáveis atitudes nocivas, como salientam estudos da área de psicologia:

Na medida em que comportamentos ambientalmente disfuncionais (a) são considerados normais e estimulados social e economicamente, e que (b) essa inconsciência impulsiona o desacordo entre sociedade e natureza, e que (c) esse desacordo se encaminha para um ponto de ruptura, e que (d) ultrapassado o ponto de ruptura cria-se um quadro de colapso dos sistemas de suprimento de necessidades humanas básicas, a Ecopsicologia encampou a suspeita de que há um projeto autodestrutivo inconsciente em andamento (CARVALHO, 2013, p. 18).

Tal pensamento de separação, entendendo a natureza como algo a ser dominado, fragmentando a vida, transformando-a em máquina, pauta-se no discurso de René Descartes, segundo o qual, o conhecimento deve ser produzido a partir de uma distância entre sujeito e objeto, a fim de que a objetividade seja uma ferramenta de certeza, sendo a subjetividade, conseqüentemente, um obstáculo para as certezas. Tal pensamento cartesiano levou a uma visão mecanicista do mundo, separando-o em uma série de objetos dentro de uma máquina, isolando os fenômenos de suas totalidades.

Assim, os saberes estão cada vez mais fragmentados, da mesma maneira que fragmentamos nossa relação com o todo, subtraindo a dinâmica de interdependência e inter-relação que a gênese guarani nos ensina. A percepção centrada nas partes traz conseqüências em diversos níveis: econômico, social e ambiental. Sem a noção de interdependência, gera-se competição, acúmulo de poder de uma classe enquanto outras são sacrificadas.

Auguste Comte navegou pelos mesmos mares e defendeu a ideia de que saberes intuitivos, religiosos e teológicos devem ser ignorados, já que não colaboram para o desenvolvimento da humanidade, defendendo o conhecimento científico como o único e verdadeiro. A ciência, por essa visão, torna-se transcultural, ou seja, é capaz de atender a toda a humanidade, ocasionando generalizações, desconsiderando particularidades locais. Funda-se na ordem e no conhecimento para se chegar ao progresso: a mesma ideia que serviu de inspiração para a bandeira do Brasil.

A ciência ocidental tal qual conhecemos hoje se construiu a partir de uma proposta da não interferência do empírico. Passamos a entender o existente somente a partir da sua prova e evidência. No entanto, nos esquecemos o que a

própria natureza nos ensina: apesar de não possuímos as mesmas visões e percepções de animais noturnos, sequer a emissão de ondas ultrassônicas dos morcegos, nem por isso deixa de existir aquilo que tais animais conseguem perceber e nós não.

Na busca pela certeza absoluta, a dúvida, ao invés de estímulo para novas descobertas, passa a ser a guia do mundo, nos fazendo duvidar até mesmo da linguagem do nosso próprio coração; desaprendemos a lidar com o incerto, dificultando nossa relação com o mágico, o inesperado, os sonhos.

Muito embora seja considerável o avanço na ciência (que merece ser reconhecido), com estudos mais seguros sobre drogas e suas aplicações para o tratamento de doenças, por exemplo, é preciso ressaltar como tal visão também nos afasta da prática cotidiana e, assim, generaliza conceitos como o da própria saúde. Com essas palavras, não defendo a exclusão desse modo de pensar, mas sugiro reflexões para que evitemos nos limitar a uma única perspectiva. Se este método contribuiu (e ainda contribui) para estudos cada vez mais especializados, também se tornou um modo de pensar dominante que exclui outros, o que nos torna limitados. É justamente pela importância que creio ter a ciência que entendo que esta pode se tornar ainda mais enriquecida ao considerarmos os saberes ancestrais.

Esses princípios nos permitem compreender a colonialidade do saber, uma dimensão epistêmica da colonialidade do poder, na qual se estabelecem modalidades hierarquizadas de produção de saberes, estando a filosofia e a ciência ocidentais na condição de paradigma central que inferioriza outras modalidades de conhecimento.

Controlando o conhecimento, é possível manter uma série de hierarquias e formas de pensar que sustentam justamente a matriz colonial do poder, uma vez que atuam na forma como o subalternizado irá enxergar o mundo e agir diante dele. Enquanto, de um lado, cresce o silenciamento das populações e espaços colonizados; de outro, aumenta a visibilidade e o desenvolvimento do posicionamento da Europa enquanto potência mundial. No entanto, como disse Oswald de Andrade, “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE, 2011, p. 68). Tal afirmação nos lembra que a Europa moderna foi construída justamente a partir de nossos escombros, das ruínas dos povos não europeus.

O eurocentrismo aparece como alicerce para a colonialidade do saber a partir do momento em que coloca culturas como superiores a outras, tornando-se parâmetro para diversos tipos de classificações e construções mundiais de história, conhecimento, política, relações sociais, estética etc. Tal visão não aceita outras epistemologias ou que outras culturas possam ser pensantes e ter significativos entendimentos, o que gera subalternização e folclorização dos saberes que estão fora do paradigma estabelecido pelos parâmetros ocidentais.

Para Walsh (2007), este tipo de colonialidade, ao mesmo tempo em que estabeleceu o eurocentrismo como única perspectiva de conhecimento, descartou a produção cultural indígena e afro como saber e, conseqüentemente, a sua capacidade intelectual. A partir disso se tem gerado uma série de controles e exploração desses povos e regiões, já que passam a ter o entendimento de que não são bons, capazes ou que seu jeito de pensar é errado.

A colonialidade do saber seria uma espécie de arrogância por aqueles que se consideram os corretos. Vemos isso cotidianamente no âmbito acadêmico. Muitos beneficiados pela colonialidade do saber acreditam que possuem os meios adequados e os únicos para a verdade e, assim, manipulam de acordo com seus próprios interesses e visão de mundo. Como consequência, formas de conhecimento associadas ao não europeu são marginalizadas, inferiorizadas ou classificadas como mito ou folclore, transmitindo-nos com isso a ideia de que não é algo verdadeiro, que não deve ser considerado ciência, mesmo que muitas culturas ditas “primitivas” tenham descoberto diversas tecnologias e curas.

Tentam matar a forma como os povos originários veem o mundo para dizer à sua própria maneira sobre o funcionamento do universo. Crescemos então observando as ciências ameríndias camufladas no discurso colonizador, e acreditando serem estes os únicos merecedores de legitimidade. Germano Bruno Afonso (2009), físico que se dedica à arqueoastronomia, disciplina que engloba os conhecimentos astronômicos legados por povos originários, observa que, em 1614, o francês Claude d’Abbeville já relatava o entendimento Tupinambá de que a lua influencia o fluxo e refluxo do mar, conhecimento confirmado por Isaac Newton em 1687 em seu estudo sobre a atração gravitacional do sol e da lua sobre a Terra. Duas ciências, duas metodologias diferentes para chegar a um mesmo resultado.

O meio acadêmico é um dos campos em que mais se coloniza e mantém a hegemonia ocidental em operação de controle, já que estabelece como os objetivos

de estudos serão delineados, bem como normatiza o que deve ser produzido, por quem e quais são as regras para que um estudo seja considerado legítimo e digno de credibilidade.

A vida está além do *lattes*. Nosso currículo-referência só tem espaço para demonstrarmos como somos produtivos e estamos presentes em publicações, congressos, bancas e revistas, mesmo que muitas vezes as produções sejam repetitivas e (re)cópias daqueles que vieram antes. Nosso circular nos corredores universitários é notado pela nossa disposição em pagar o preço da academia; pelo quanto estamos dispostos a oferecer nossa moeda de troca, nosso serviço, para que os programas possam ser (bem) conceituados ou o quanto estamos dispostos a pagar monetariamente por viagens e idas a congressos encarecidos que não facilitam a participação dos iguais, quanto mais dos subalternizados.

Existe uma cobrança implícita criada pelo colonialismo que nos faz entender que devemos respeitar esse sistema para sermos reconhecidos, por mais custosa que tal visão possa gerar para nossa saúde física, mental, emocional. Pagaremos com nossa saúde e com a nossa vida para um dia chegarmos ao topo e reproduzirmos o mesmo com os que estão por vir?

A epistemologia se pauta em um paradigma científico, que tem dominado os contextos político e cultural da produção de conhecimento, tendo como consequência a exclusão intencional de saberes. O colonialismo também foi uma dominação epistemológica, suprimindo os conhecimentos dos povos colonizados, gerando um epistemicídio, isto é, a supressão de modelos de saberes locais em detrimento de saberes globais, instaurados pelo poder etnocêntrico.

1.1.2 As ausências dos conhecimentos indígenas nas universidades

Se é certo que o pensamento cartesiano e o método científico são importantes, também é correto afirmar que esse método não é completo, havendo ausências. Não há ignorâncias e saberes completos, como observa Boaventura de Souza Santos (2018b). Por isso, é importante que vejamos por uma perspectiva de incompletude, reconhecendo que as formas consagradas de conhecimento ocultam muitas outras a partir da noção de credibilidade.

Boaventura de Souza Santos (2018b) propõe uma racionalidade cosmopolita e para isso se pauta na sociologia das ausências, a fim de tornar críveis e visíveis os conhecimentos que não são considerados ou são desconhecidos pela ação do pensamento hegemônico. A sociologia das ausências entende a verdade como algo construído. Assim, o que não existe é visto dessa maneira por ter sido produzido como inexistente, a partir de um modo de pensamento, transformando-se em alternativa não-crível ao que existe. A lógica da não-existência se realiza ao desqualificar um saber, e esta lógica pode se manifestar por meio de cinco modos de operação: critérios únicos de verdade e de qualidade estética; conceito de história enquanto condição linear que apresenta sentidos únicos; a naturalização das diferenças; o universal e o global; e o modo produtivista.

Os critérios únicos de verdade promovem os cânones exclusivos de conhecimento, classificando como inexistente ou insignificante tudo o que não segue seu modo de pensar/ ver o mundo, considerando o não científico como erro, superstição, opinião subjetiva. É esta lógica que exclui os conhecimentos de povos originários e de parteiras, por exemplo, com a justificativa de que não se enquadram nas premissas do método científico e, por isso, não são significantes.

O segundo modo de operação compreende a visão da história como condição linear que apresenta sentidos únicos e apenas uma direção. Tal pensamento é evidenciado em vocábulos como progresso, evolução, desenvolvimento, e expresso no entendimento de que os países centrais seguem a frente do tempo, declarando como atrasado o que não obedece à ordem linear ou o que possui uma maneira assimétrica de lidar com o tempo. Assim, formas de cuidar da saúde que não respeitam os caminhos da medicina *mainstream* e suas tecnologias não são consideradas legítimas.

A monocultura da naturalização das diferenças versa sobre a distribuição da sociedade em categorias que neutralizam as diferenças, como ocorre com a classificação racial, produzindo uma não existência a partir de uma inferioridade natural. Ela identifica a diferença como termômetro para limitar quais são os iguais e os diferentes. Assim, se os povos indígenas são estigmatizados como inferiores, não podem chegar ao lugar de cientistas com seus saberes, não podem ser considerados tão legítimos quanto àquilo que é visto como superior.

Quanto ao universal/ global, este modo de operação privilegia as realidades que se alargam em todo o mundo, determinando como rivais as realidades locais.

Por este pensamento, saberes de povos quilombolas praticados em suas comunidades são somente válidos no contexto do quilombo, não devendo ser considerado como global.

A quinta lógica, a produtivista, trata o improdutivo como inexistente, que se aplica tanto a nível de natureza como a nível de trabalho humano. Aplicada ao trabalho, é a chamada preguiça ou desqualificação profissional; aplicada à natureza, é a infertilidade da terra por não produzir alguns alimentos. Este modo não elimina completamente formas outras de produção, mas as mantém como maneira de se sobrepor, perpetuando a relação de subalternidade.

Unindo ciência e língua, produzindo ausências, temos a consequência de o conhecimento ser predominantemente divulgado nas línguas coloniais, sendo necessário dominá-las para ter acesso ao ambiente do saber. Dessa forma, a ciência reconhecida é a expressa nessas línguas, enquanto a guarani, a ya-tê, a timbira e outras são restritas a assuntos sobre literatura e cultura (quando o são), e não sobre ciência.

Perdemos nossa capacidade de encontrar, nas histórias antigas, o fundamento dos seres e do mundo. Cada vez mais nos assemelhamos a máquinas e perdemos a conexão com aquilo que nos move, com o impulso que nos faz ter o prazer de saborear a vida. Grande parte marcada por atropelos e regras a serem cumpridas, a prazos que nos oprimem, a nossa sociedade caminha em uma velocidade supersônica para o abismo. O mito e as histórias vivas, assim, fornecem um significado à existência (ELIADE, 2004, p. 8) e não só nos permite acessar a história dos povos ameríndios, como também compreender melhor a natureza humana, podendo contribuir para novos caminhos a fim de evitarmos o aceleração do nosso fim. Recuperar as narrativas indígenas é uma das formas de invertermos os ponteiros do relógio para preservarmos a nossa própria existência, nos aproximando das palavras de Ailton Krenak citadas anteriormente.¹¹

Assim, a fim de adiarmos o fim, invoco as histórias com o poder de dilatar o presente, esmagado pela linearidade e pelo poder colonial. A partir das palavras guarani, pretendo navegar nos encantos, promover ressurreições do maravilhamento, rememorando a poesia que é o funcionamento do mundo.

¹¹ Ver página 21.

1.2 Os ventos do sagrado sopram segredos em nossos ouvidos

Enroupam nossas falas, silenciam nossas palavras. Resta-nos reunir nossos fragmentos e reconstruir o mundo que queremos a partir dessas ruínas. O próximo passo é integrar aquilo que nos tiraram da história, recuperando as partes que a colonialidade nos tirou. Prossigo nessa travessia trazendo a história de Nhandesy 'Ete pelos escritos da mestra guarani Sandra Benites, presentes em sua dissertação "Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)", defendida no ano de 2018 pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Neste trabalho, além de trazer a questão do bilinguismo e dos conflitos que envolvem a educação indígena nas aldeias guarani, grande parte marcada ainda por uma visão colonial, a autora constrói uma dissertação experienciada, de modo que o texto se torna uma extensão de si e da subjetividade que engloba o tema estudado.

Diferente do que se espera em um trabalho acadêmico, com estrutura textual impessoal e distante de um sentir, Sandra explora o universo da palavra como portal aberto para falar sobre a vida guarani, transformando o escrever em oportunidade para luta e resistência indígena. A narrativa em primeira pessoa aproxima o leitor da escritora, de forma que a leitura da dissertação não se enrijece ao longo do texto, mas traz o envoltório da tradição oral para a escrita alfabética do papel, libertando a linguagem de um formalismo comum em textos acadêmicos. Assim, a dissertação se torna um relato em primeira pessoa, mesclando aspectos autobiográficos e de testemunho.

Por meio de relatos de experiência, ela destaca não apenas aspectos da cultura guarani, mas traz o que poderia ser chamado de vivência das *teko nhe'ë ypy*, ou seja, a experiência atualizada de uma história ancestral. Como salienta Sandra: "É mito para os juruá, mas para nós Guarani não é mito. A história de Nhandesy é responsável pela estruturação e construção do *teko* Guarani e do modo de vida guarani." (Benites, 2018, p. 64-5).

Os conteúdos do universo ameríndio não se submetem aos mesmos princípios de nossa sociedade e por tal motivo precisamos ter diferentes olhares para compreender os povos indígenas. Aqui, evoco o pensamento de Eduardo

Viveiros de Castro (1996) sobre o perspectivismo ameríndio. Compreender que as histórias são passíveis de perspectivas diversas nos aproxima deste pensamento que, embora do campo da antropologia, é de grande relevância para os estudos de povos indígenas, assim como para compreendermos algumas implicações literárias impostas a esses povos, que veremos no capítulo seguinte.

O conceito de perspectivismo ameríndio, desenvolvido pelo antropólogo e pautado na etnografia amazônica, instaura-se no entendimento de que a forma como os humanos veem os animais e outros seres, como espíritos e deuses, por exemplo, é diferente da forma como esses seres veem os humanos e a si mesmos. Em outras palavras, os seres, sejam eles humanos ou não humanos, apreendem o mundo a partir de seu ponto de vista.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (CASTRO, 1996, p. 117)

Assim, os animais se veem como pessoas, tal como as pessoas veem a si mesmas, sendo então a humanidade a condição original que é comum tanto a animais como a humanos. Tal pensamento não se destoa da narrativa guarani que iniciou este capítulo. Ora, se todos os seres são extensão do Pai Primeiro, também o é a sua essência, estando humanos, animais, vegetais etc. como desmembramento do divino e, portanto, seres que comungam de uma humanidade, que se diversificará a partir dos corpos: somos todos humanos em roupagens diferentes. Corpo aqui se entende como conjunto de afecção e modos de ser que constituem um *habitus* (CASTRO, 1996, passim), conjunto de disposições incorporadas que dizem como o sujeito percebe o mundo social e reage a ele. Assim, se por um lado temos a universalidade de uma humanidade, por outro, o conjunto de hábitos e de processos que formam os corpos é de onde brota a diferença e os valores identitários.

Em outras palavras, enquanto o espírito, a essência, apresenta-se de forma universal (animais e humanos possuem, por assim dizer, a mesma partícula espiritual que os fazem se ver como humanos), o corpo aparece como o fator determinante para o ponto de vista, estabelecendo a mobilidade do perspectivismo (que se altera conforme a condição corpórea do ser). Assim, o corpo seria uma roupagem que esconde a forma humana. Esta é visível à própria espécie ou a seres transespecíficos como os xamãs, que possuem uma capacidade de visão extraordinária

Por um lado, o perspectivismo nos demonstra que o etnocentrismo não seria exclusividade de uma sociedade, uma vez que seria uma característica natural dos coletivos humanos e, desse modo, também existindo em povos ameríndios que teriam o entendimento de que a humanidade cessaria nas fronteiras de seu próprio grupo. Dessa forma, o estrangeiro estaria em uma categoria do extra humano. Por outro lado, e aí reside o seu valor, o perspectivismo ameríndio vê os predicativos humanos ultrapassando as fronteiras da espécie, trazendo uma sabedoria ecosófica (CASTRO, 1996, p. 124). Nesse ponto, o que se salienta não é a recusa em considerar o outro como humano, como pensaram os estrangeiros em relação aos indígenas logo quando aqui chegaram na época da invasão, mas sim a compreensão de que todos possuem a natureza humana:

Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) antecipa as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar (CASTRO, 1996, p. 124).

A partir dessa visão, temos um embasamento para compreender tanto a epígrafe deste capítulo, como o desenvolvimento nas narrativas indígenas: as árvores, assim como os outros seres não humanos, falam e carregam em si uma humanidade. Tal pensamento é a essência de uma cultura, o que não nos autoriza a rotular tais narrativas como inverdades ou ficção: elas são a representatividade de um modo de pensar, de experienciar a vida. Árvores, animais e pessoas carregam uma humanidade e justamente por isso se apresentam com atributos humanos, nos fazendo concluir que as *teko nhe'ë ypy* não seriam uma forma de ficção, mas de narrativas dessas humanidades, como ouvi da escritora e pesquisadora indígena Julie Dorrico em um grupo de pesquisadores indígenas.

Inspirada no perspectivismo ameríndio, entendo que a diferenciação dos corpos, pelas qualidades e comportamentos que os constituem, é fator essencial para compreender os diversos pontos de vista de uma narrativa, tanto a partir daquele que nos conta a história, como a partir do leitor que a recebe. Como veremos na história de Nhanderu e Nhandesy, esta narrativa é uma das bases da cultura guarani e passível de pontos de vista diferentes por parte dos autores que a contaram. Aqui enfatizo a diferenciação a partir da perspectiva de gênero, como veremos a seguir.

Na bibliografia disponível sobre os Guarani, é comum encontrarmos a história do Sol e da Lua com enfoque para a figura de Nhanderu, o Pai Primeiro. Tanto na versão de Pierre Clastres (1990), como na de Verá Kanguá (2003), é dito que o Pai Primeiro forneceu o modelo a ser seguido, uma conduta a guiar os Guarani. Conta-se que, um dia, após a criação da Terra, uma mulher que já tinha ficado menstruada, ao tentar caçar pássaros, capturou uma coruja. Então, a mãe do futuro Sol a pegou como animal de estimação e todo dia dormia com o animalzinho ao seu lado, que a acariciava. Com o tempo, a mulher percebeu que sua barriga crescia e que estava grávida. Mais tarde a coruja adquiriu corpo, o do Pai Primeiro, que resolveu voltar à sua morada. Ele chamou a esposa, que recusou o convite do marido em um primeiro momento. Somente tempos depois, ainda com a criança no ventre, a mulher decidiu ir em busca do esposo. De dentro da barriga da mãe, o filho a guiava no caminho, mas sempre pedia que ela colhesse flores para que ele pudesse se alegrar. A mãe colhia. Até um momento que a mulher se revoltou, dizendo que somente depois de nascida que a criança poderia fazer exigências. Assim, o filho deixou de responder sobre qual caminho tomar para se chegar à morada de seu pai. A mulher, então, ao se ver diante de vários caminhos, pegou a estrada mais bela e chegou à morada das onças. A avó onça disse que eles não deveriam estar por ali, pois, caso fossem vistos pelos seus netos, estariam correndo risco de vida. A mulher não foi embora, então a avó a escondeu para que seus netos não a vissem. Quando os netos chegaram, desconfiaram que a avó tinha caça. Um de seus netos descobriu a presença da mulher e eles a mataram. Somente depois perceberam que ela estava grávida. Tentaram assar o bebê, mas não conseguiram. Também não conseguiram enfiar o espeto e triturá-lo no pilão, momento em que decidiram deixá-lo secar ao sol e adotá-lo como animal doméstico. Sol, já crescido, sendo não-mortal e se sentindo sozinho, tendo como base uma folha, faz um irmão

para lhe fazer companhia, o Lua. Um dia, tentando caçar um papagaio sem sucesso, este lhe diz a verdade: os irmãos eram prisioneiros daqueles que haviam matado a sua mãe. Foi quando fizeram armadilhas para eliminar as onças, deixando apenas uma delas grávida para povoar a terra. Tentaram ressuscitar a mãe, mas não foi possível, então ela foi transformada em paca para ser caça e ajudar a humanidade. Quando uma paca é pega, o sol demora a nascer de tanta dor. Tempos depois, depois de terem formado a Terra e cumprido sua missão, resolvem voltar para a ilha originária.

Na versão de Sandra Benites, temos outro olhar: a história voltada para a perspectiva da mulher.

O território dos Guarani se constrói a partir dessa história. Por isso, continuamos caminhando naquele caminho que Nhandesy 'Ete percorreu durante a sua caminhada. Ela procurava o esposo, na tentativa de encontrá-lo. Ela andou muito por vários lugares, por um caminho longo que é o "Tapé Puku". Morreu no caminho devorada pelas onças; já estava muito cansada, py'a tarowa (desesperada), se sentindo sozinha e abalada, já estava py'a kangy (sentimento de fraqueza) e assustada, no caminho que ela sabia que não conseguiria concluir, pois ela se entregou (onheme'ê) vencida pela tristeza e pelo cansaço. Não chegou até o esposo. Segundo minha avó, se perdeu no caminho quando as suas crianças pararam de falar com ela. Chegou no caminho onde havia uma encruzilhada com três possibilidades. Ela pensou que o esposo tinha ido para o Nhanderowai, do lado onde o sol nasce, por isso ela sempre caminhava henonde re (seguir para frente), porque o esposo era Nhanderu Tenondégua, mas na verdade o Nhanderu Ete fica no ara mbyte, traduzindo literalmente é "centro do céu". As crianças entraram em conflito com Nhandesy 'Ete: ela ficou muito emotiva e enjoada, impaciente pela emoção do abandono. Ela sentia mudar seu comportamento, não seria assim, se o esposo tivesse tido paciência com ela não teria acontecido nada com ela.

O marido não compreendeu, não tolerou e preferiu dar um tempo indo embora dizendo que iria no lugar de origem. Nhandesy 'Ete ficou apavorada, entrou em desespero por estar grávida e ficar sozinha no tekoha. Muito triste, chorava, por isso os filhos começaram a falar com pena da mãe, se oferecendo para ajudá-la, para levá-la atrás do pai. Ela decidiu ir atrás do esposo com orientação dos filhos. As crianças disseram que em troca da ajuda a mãe deveria fazer a vontade delas. Ela começou a caminhar e seguir o "Tapé Puku" – o caminho longo ou caminho "comprido". Aconteceram aborrecimentos com os filhos, que ainda estavam em sua barriga. Chegou num lugar onde os meninos viram várias flores na beira da estrada e mandaram a mãe ir e tirar flores para eles. Ela foi lá para pegar flores onde tinha mamangá, que a ferrou na mão. Já estava exausta por causa da caminhada e começou a brigar com os filhos e disse: "Vocês ainda não nasceram e já começaram a pedir tanta coisa". Aí as crianças começaram a se calar. Quem dava as instruções para a mãe eram as crianças. Quando eles começaram a se calar, Nhandesy Eté ficou perdida e quando chegou na encruzilhada, um dos caminhos chegaria no Nhanderowai, mas ela não iria encontrar Nhanderu porque Nhanderu tenonde gua vive no amba dele, no ywy byte. Como ela estava sozinha, triste e confusa, pegou o caminho errado, onde acabou encontrando as onças, na aldeia das onças, Tawa das Onças. Lá encontrou uma senhorinha, jaryi das onças, que avisou que ela não poderia ficar lá, mas,

como estava muito cansada, decidiu ficar. Jaryi a escondeu colocando-a em cima de uma panela grande de barro. Ela tentou se esconder, mas as onças chegaram da caça e sentiram o seu cheiro, a encontraram e a devoraram. As crianças não foram comidas porque eram filhos de Nhanderu Eté, elas tinham poder. As onças tentaram comê-las de todas as formas, mas como não puderam ser assadas, nem fervidas, foram criadas pelas próprias onças e pela djaryi das onças. Depois que eles cresceram, dizem que eles eram caçadores valentes, mas a jaryi falava para eles não ir caçar para um lado onde tinha árvores, muitas frutas, pássaros e inclusive parakau (papagaio). Eles por curiosidade um dia sem avisar jaryi foram naquele mato para caçar, onde encontraram Parakau. Dizem que eles tinham alvo certo e esse dia atiraram no Parakau. Não acertaram, por três vezes, então Parakau falou rindo: “Vocês estão alimentando as pessoas que mataram a sua mãe”. Assim foi que Parakau contou para eles que as onças tinham matado e comido sua mãe. Os filhos começaram a construir várias armadilhas para matar todas as onças, para se vingar, mas não conseguiram. Tentaram ressuscitar a mãe usando o poder que tinham. Buscaram e juntaram todos os ossos de sua mãe, mas, não tendo encontrado uma parte dos ossos, ela não podia mais ressuscitar. Djasy estava com fome. Por ser menor, dizem que toda vez que Kuarahy tentava levantar o corpo da mãe, Djasy ia mamar nela e imediatamente caía de novo. Fizeram várias tentativas, mas não conseguiram ressuscitar a mãe. Eles ficaram muito tristes, dizem que choravam muito. A vó deles percebeu e perguntou porque os olhos deles estavam inchados. Kuarahy falou que uma abelha o tinha ferrado no olho, mas a avó já estava desconfiada que eles tinham descoberto algo. Foi quando eles começaram a se organizar para ir a Ywa (o céu) (BENITES, 2018, p. 80-81).

Contada por sua avó e por sua mãe, essa história passa de geração em geração por meio da voz feminina e alerta para os perigos encontrados nessa *teko nhe'ë ypy*. Para Sandra (2018, p. 80), Nhanderu se equivocou quando foi embora e deixou Nhandesy, e, por isso, hoje os homens devem se esforçar para não cometerem os mesmos erros de Nhanderu. O território guarani se constrói a partir dessa história, daí a extrema importância de tê-la como referencial, mas não sem questionar a atitude dos deuses: a história deve servir também de exemplo a não ser seguido, um alerta para os que aqui vivem não produzirem tristezas e desgostos, sentimentos que podem levar à morte:

Nhanderu criou a mulher guarani (Nhandesy) e deveria criar outro homem para viver com ela na Terra e povoar o mundo, entretanto não foi o que aconteceu. Não resistindo aos encantos da mulher criada por ele, Nhanderu se transformou em homem para morar com a mulher na Terra, mesmo sabendo que não poderia ficar. Como minha avó contava, Nhanderu é um ser espírito parecido com o ar, não tem corpo e nem lugar fixo, por isso não podemos vê-lo nem tocar, só o sentimos. Já a mulher é da terra, tem corpo concreto. Nhanderu, então, teve que voltar para o lugar divino. Nhandesy, sem entender o que tinha acontecido, iniciou o Hete Omonhono (caminhada em busca do esposo). Por não conseguir achar Nhanderu, Nhandesy ficou muito triste e frustrada, foi vencida pelo desgosto e se perdeu no caminho. Por isso, minha avó dizia, homem verdadeiro é aquele que fala a verdade para a mulher. Os meninos e os homens que desrespeitam uma mulher, agridem e enganam os seus próprios corpos (BENITES, 2018, p. 76).

Dessa forma, Sandra traz ao campo acadêmico atual a relevância de as mulheres contarem suas próprias histórias, de a *teko nhe'ë ypy* ser atualizada em cada ser e de ser contada para que os humanos não repitam os mesmos erros. Para os homens compreenderem a linguagem feminina, defende Sandra, é essencial que a história de Nhandesy Ete, a Mãe Verdadeira, esteja presente, uma vez que é essa a sabedoria, capaz de equilibrar os modos masculino e feminino de viver, eliminando as desigualdades.

As narrativas são o bater do coração da comunidade, o que impulsiona a vivenciar o presente sem se perder dos ensinamentos dos antigos. É a codificação de elementos da vida, é a divindade recontando-se em humano por meio da magia, de um modo mais poético de narrar realidades. A história de Nhandesy Ete é um escudo protetor contra a colonialidade, contra toda tentativa de nos adormecermos para a vida. É o lembrar do caminho que permitirá cada ser construir seus próprios passos, vivenciar à sua maneira a *teko nhe'ë ypy'* e o grande mistério da vida.

2 LETRAS DOS ENCANTADOS TRADUZIDAS EM HUMANOS

“A letra de Nhanderu está escrita no céu e na natureza, mas é preciso aprender a ler essas letras”

Wherá Tupã (apud FREIRE, 2017)

N'amandu Ru Ete tenonde gua
El verdadero Padre Namandu, el Primero,
Nosso Pai Imanifestado, verdadeiramente o Primeiro,

o yvára pelei gui,
de una pequeña porción de su propia divinidad,
de uma pequena porção de sua própria divindade,

o yvára py mba'ekuaá gui,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
da sabedoria contida em sua própria divindade,

o kuaa-ra-ra vy ma
y en virtud de su sabiduría creadora
e em virtude de sua sabedoria criadora,

tataendy, tatachina oguero-moiñe-moña.
hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.
fez que se engendrassem chamas e tênue neblina

II

Oãmyvyma,
Habiéndose erguido,
Havendo-se erguido

oyvárapy mba'ekuaágui,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
da sabedoria contida em sua própria divindade
okuaararávyma
y en virtude de su sabiduría creadora,
e em virtude de sua própria sabedoria criadora,

ayvu rapytarã i oikuaa ojeupe.
concibió el origen del lenguaje humano.
pariu a essência da palavra-alma que viria a expressar-se: humano

Oyvárapy mba'ekuaágui,
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,
da sabedoria contida em sua própria divindade

okuaararávyma,
y en virtude de su sabiduría creadora,
e em virtude de sua sabedoria criadora,

ayvu rapyta oguerojera,
creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano

criou nosso Pai o fundamento da linhagem-linguagem humana

ogueroyvára Ñande Ru.
e hizo que formara parte de su propia divinidad
e fez que se pronunciase como parte de sua própria divindade

Yvy oiko'eÿre,
Antes de existir la tierra,
Antes de existir a Terra

pytũ yma mbytére,
en medio de las tinieblas primigenias
em meio à Noite Primeira

mba'e jekuaa'eÿre,
antes de tenerse conocimiento de las cosas,
antes de ter-se conhecimento das coisas,

ayvu rapytarã i oguerojera,
creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano
criou o fundamento da linhagem-linguagem humana que viria a tornar-se
alma-palavra

ogueroyvára Ñamandu Ru Ete tenondegua.
e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte de su propia
divinidad.
E fez o Grande Espírito que se formara parte e Todo.

III

Ayvu rapyta rã i oikuaá ma vy ojeupe,
Habiendo concebido el origen del futuro lenguaje humano,
Os fundamentos do Ser foram concebidos na origem da futura linguagem
humana,

o yvára py n1ba'ekuaá gui,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
tecida da sabedoria contida em sua própria divindade,

o kuaa-ra-ra vy ma
mborayú rapyta rã oikuaá ojeupe.
y en virtud de su sabiduría creadora concibió el fundamento del amor (al
prójimo).
e em virtude de sua sabedoria criadora concebeu como primeiro
fundamento o Amor

Yvy oiko ey re,
Antes de existir la tierra,
Antes de existir a Terra

pytú yma mbyte re,
en medio de las tinieblas primigenias,
em meio à Noite Primeira

mba'e jekuaá ey re,
antes de tenerse conocimiento de las cosas,
e antes de ter-se conhecimento das coisas

o kuaa-ra-ra vy ma mborayú rapyta rã i oikuaá
ojeupe.

y en virtud de su sabiduría creadora el origen del amor (al prójimo) lo concibió.
o Amor era

(CADOGAN, 1959, p. 19-20/ JECUPE, 2016, p. 89,91,93)

Amor é o princípio do humano, é dele que sai a raiz para que se possa erguer o homem. Foi a partir de sua própria divindade que o Absoluto construiu a origem da futura linguagem humana e o fundamento do amor. O nascimento da Palavra-alma na Terra é extensão encarnada da divindade, que mais tarde, com o desenvolvimento natural, será o corpo que se torna veículo para a expansão do princípio divino no plano terreno. Esta essência surge antes mesmo da terra, é o hino sagrado que irá fundamentar o sopro vital do homem. Pelas narrativas que nos apresenta Leon Cadogan, o homem é, portanto, uma palavra divina encarnada.

A palavra é o borboletear daquilo que estava em casulo. O que a boca propaga expressa habitantes interiores, podendo designar tanto a beleza e inspirar bons sentimentos, como também expandir maus sentimentos, fofocas, julgamentos, falsos testemunhos. Pelo ritmo ou pelo tom, sabemos quando uma pessoa está alegre ou triste, cansada ou animada, ansiosa ou calma, de tal maneira que tais indícios são reflexos de uma linguagem que espelha o estado de alma do ser vivente. Dessa forma, o som que brota da boca se transforma em vibração e reflete o espírito do homem.

A palavra é revestida de intenções, sentimentos e experiência que contribuem para estruturar nossa psique e, a partir disso, agimos no mundo. Pensar é criar, falar é criar. Seja recebendo a palavra ou doando-a ao mundo, nosso cérebro recebe estímulos. Pensamentos, estruturados por moldes químicos, a depender da nossa frequência vibratória, irão equilibrar ou desequilibrar nosso corpo. A nossa excitação sobre as células nervosas é convertida por nosso corpo em ondas eletromagnéticas, que ativam nossa memória, gerando descargas hormonais e reações no sistema nervoso autônomo, independente da nossa vontade. O corpo independe de nossa vontade para entender o mundo.

Adrenalina, noradrenalina, dopamina e acetilcolina espalhadas no corpo em excesso são vulcões em erupção. Palavras podem transformar corpos em carne viva. Simples palavras que engolimos a seco ou que proferimos como lixa arranhando nossa garganta despertam feridas-pensamentos, e nosso corpo é sacudido pelo caos interior... ele dilata a pupila e delimita nossa visão; nosso

coração pula tão forte quase rasgando nosso peito a pedido de liberdade; nossa respiração se escassa e não conseguimos usufruir da passagem livre do oxigênio; nosso estômago torna-se avessado querendo devolver o conteúdo caótico; nosso intestino, com medo da multidão que se rebela e se espalha pela corrente sanguínea, permite a abertura dos portões da saída de emergência.

O artigo "Como as palavras impactam na dor" (RITTER; FRANZ; MILTNER, 2019) retrata esse pensamento ao abordar um estudo realizado na Universidade Friedrich Schiller de Jena, na Alemanha. Os pesquisadores reuniram 11 mulheres e 6 homens entre 20 e 31 anos para participar de um experimento a fim de analisar como palavras poderiam modular a percepção de eventos fisicamente nocivos, uma vez que tais pistas verbais poderiam estimular o sistema nervoso. O resultado foi que os estímulos elétricos de alta intensidade foram avaliados como mais dolorosos quando associados a palavras negativas ou palavras relacionadas à dor.¹²

Hoje conseguimos compreender de maneira racional o que a sabedoria guarani sempre aconselhava: sentimentos de *poxy* (raiva) provocam a liberação de substâncias nocivas. É preciso cuidar do coração. Para isso, deve-se esfriar a raiva para que seja possível ouvir o que os deuses contam. O sentimento de susto pode levar até a morte ou deixar sequelas físicas (diarreia, vômito, febre) e problemas psicológicos em uma pessoa. Se desenvolvidos, futuramente, o ser pode apresentar problemas como "surtos", medo e revolta. Para os Guarani, o mau humor de uma

¹² Os cientistas se inspiraram na teoria das redes neurais e no entendimento de que um conjunto de células fortemente conectadas é formado entre as memórias semânticas e as redes neurais motoras ou somatossensoriais. Ativando palavras como cantar e jogar, por exemplo, foi possível perceber o estímulo ativando não apenas a rede de memórias semânticas, mas também as representações da boca e do braço no córtex motor primário. Por esse raciocínio, indagaram que palavras relacionadas à dor poderiam ativar redes neurais que constituem a experiência dolorosa. Para a pesquisa, os cientistas trabalharam com estímulos elétricos, monitoração do sujeito via imagem e dividiram as palavras em três categorias: neutras, negativas e relacionadas à dor. Todas as palavras foram apresentadas de forma aleatória. No entanto, divididas em dois grupos: em um as palavras eram apresentadas sozinhas, enquanto em um segundo grupo elas eram apresentadas seguidas de um estímulo elétrico com diferentes graus de intensidade, com subsequente fase de retardo. Após essa fase, o sujeito deveria fornecer uma classificação para a dor estimulada. Comparando esses dois grupos de palavras, os estímulos elétricos idênticos foram avaliados mais dolorosos quando precedidos da palavra relacionada à dor do que palavras negativas. Dessa forma, concluíram nesse estudo que estímulos dolorosos fisicamente idênticos aumentaram significativamente a intensidade da dor quando precedidos de palavras negativas ou relacionadas à dor, em comparação com palavras neutras, pois induziam a ativação do cérebro em áreas específicas que atuam em resposta a estímulos nocivos. Assim, o estudo salienta a importância de se evitar a incorporação de conceitos verbais relacionados à dor antes da aplicação de um procedimento médico, por exemplo, dando preferência, sempre que possível, a formulações que remetem a bem estar.

pessoa insegura é visto como uma doença, um problema de saúde que deve ser evitado. Fala-se sobre prevenir (BENITES, 2018, p. 21-2) antes que a pessoa fique doente e, por tal motivo, é essencial o respeito ao *teko* guarani, ao modo de viver, que está intimamente relacionado à educação e à saúde.

Na cultura guarani as pessoas podem ficar *akã tarowa* (cabeça louca) por excesso de cobranças. Por exemplo, a escola padrão, desde o ensino fundamental até a universidade, sempre coloca seus alunos sob muita pressão e pavor e isso os deixa *akã tarowa*. O *akã tarowa*, assim como o *akã ro'ysã* (queda de cabelo e esquecimento por excesso de trabalho nos dias da menstruação) podem levar as pessoas a terem problemas de saúde, incluindo perda de memória (BENITES, 2018, p.78-9).

A educação mostra-se como um guia medular do estado de saúde do indivíduo, uma vez que é por meio dessa ferramenta que os seres passam a compreender o funcionamento da vida e a melhor forma de lidar com ela, com vistas a promover saúde e bem estar. Por esse viés, sendo o homem a palavra encarnada, a fala ganha uma posição de extrema importância, pois ela “tem poder, narrativa bem-intencionada e direcionada domina e se reproduz com força” (BENITES, 2018, p.8)

Assim, sabendo-se das consequências das palavras mal colocadas, cuidar da palavra não se torna apenas um cuidado com a alma, mas também com a saúde física, já que a palavra e o estímulo de sentimentos negativos podem, como nos mostra o conhecimento científico, infeccionar e desequilibrar nosso próprio organismo.

No entanto, o veneno da cobra que mata também é o antídoto que cura. Palavras são livres, e a tessitura de suas combinações e o espírito que as move serão os determinantes da doença ou da saúde. A oração, por exemplo, pode ser uma via de conexão com o princípio do imaterial que nos fundamentou. A partir dessa conexão com o silêncio, podemos nos transportar para um estado emocional de cura.

No meio acadêmico, os Guarani são conhecidos pelas “belas palavras” e chamados de “teólogos da floresta”. Tanto a questão religiosa de conexão com os deuses como a palavra enquanto inspiração desses mesmos deuses são aspectos fundamentais para o entendimento dessa cultura. Chamorro (2008, p. 256) afirma que , para os Kaiowá, por exemplo, a palavra é como um ser peregrino que, ao ser proferida, “percorre a superfície do corpo (a carne) do Dono do Ser, *Tekojára ro'õ pe*

jerosy, que no fundo é a totalidade do cosmo”. O forte poder da palavra é também evidenciado por Melià ao se referir aos Mbyá:

A condição humana dos Mbya, por outra parte, está ainda plenamente regida pela palavra, a palavra que é a própria pessoa, pessoa que por sua vez é a história de suas palavras, escutadas e ditas, origem do ser e lugar de transformações decisivas. O carisma do xamanismo é a palavra inspirada, que faz passar sabedoria através da reza e do canto e que se dá como dom para os demais em espaços e tempos sagrados, bem definidos e tangíveis, mas não terrenos. A pessoa é tempo e dura nos espaços que escolhe até que chega a morte, que, no entanto, não a destrói. Sua palavra viverá para sempre (Melià, 2007, p. 18).

De acordo com Pissolato (2007, p. 254), a palavra *nhe'ë*, que designa o nome da pessoa mbya, corresponde ao que chamaríamos de linguagem humana, à fala, ou seja, o vocábulo é o mesmo para fala e alma enviada pelos deuses. Assim, longe de ser apenas um aspecto prático para identificar pessoas, o nome agrega em si uma dimensão espiritual que irá guiar o ser vivente na jornada na Terra. É o nome que se liga ao aspecto que anima a pessoa no corpo enquanto ela permanece como vivente, voltando, em seguida à sua morte, à condição divina que a origina. O nome é uma das letras de Nhanderu na natureza, como diz a epígrafe de Wherá Tupã que iniciou este capítulo, nós precisamos aprender a ler essas letras.

Dessa forma, a permanência da pessoa na terra é animada por *nhe'ë*, o que me remete à ideia de *nhe'ë* enquanto virtude, princípio da pessoa, impulso de viver que guia o caminhar, aquilo que fornece ânimo e dá a expressão da vida do indivíduo. Os movimentos desse aspecto são sempre em direção ao estar alegre, o que determina não apenas uma relação vertical entre o celeste e o humano, mas igualmente uma propagação horizontal, que influencia o seu deslocamento na terra. Embora existam divergências entre os indígenas sobre essa dimensão estar ou não “colada” à pessoa, havendo o entendimento tanto de *nhe'ë* como algo livre que pode ficar ou não com a pessoa e, por outro lado, a visão de que ela não sairia do corpo, o fato é que a atividade de *nhe'ë* deve ser a produção da alegria e da saúde.

Angue diverge de *nhe'ë*, é o produto das ações imperfeitas do ser humano, que resultam em morte. Ela, portanto, seria *nhe'ë* deixando de ser suficiente. Se *nhe'ë* está relacionada à alegria e sua perda pode gerar doença, é fundamental o entendimento de que ela é convertida e traduzida em efetivas ações das pessoas que buscam estar alegres, a fim de durar na terra o máximo possível, e isso se dá por bons comportamentos, adquiridos em conexão com as divindades. Maus

comportamentos, ao contrário, são potencializadores de despedidas, já que podem resultar em desfechos perigosos e levar a pessoa a desenvolver doenças e chegar à morte.

Isso ocorre porque *nhe'ë* é o princípio da vida, o que anima o corpo e, não estando alegre, a *nhe'ë* da pessoa pode não querer mais ficar. A raiva, a irritação com qualquer coisa, a tristeza, o estresse podem ser vistos como sinais de que *nhe'ë* quer fazer-se ausente. Por isso, uma grandiosa atenção do povo Guarani ao estar alegre, estar bem e com saúde: ser bom ou belo é condição essencial para manter a vida e dar continuidade ao fluxo de sabedoria enviado pelos deuses. Assim, as almas que “tomam assento” são potencialidades de alegrar a vida, a sua e a dos demais.

O aspecto de *nhe'ë* enquanto dimensão da linguagem está diretamente relacionado à vida enquanto experiência da palavra, que se vincula ao ato de dizer. A vida se apresenta como atualização constante das potencialidades divinas (PISSOLATO, 2007, p. 262) que, por meio da *nhe'ë* /linguagem, proporciona ao humano o fortalecimento da sua própria existência, na medida em que possibilita entendimentos e oferece a capacidade de ter acesso a eles. Por ter a palavra-nome é que a pessoa também tem acesso às palavras divinas, aquelas que nascem da fonte divina e se desdobram em linguagem.

É esta a dimensão do dizer enquanto conexão com a sabedoria divina e como alma que vincula as práticas da palavra (cantos, atividades curativas, nominação, reza, etc) ao fortalecimento do ser e à capacidade de se manter erguido. De acordo com Chamorro,

As crises da vida – doenças, tristezas, inimizades, etc. – são explicadas como um afastamento da pessoa de sua palavra divinizadora. Por isso, os rezadores e rezadoras se esforçam para “trazer de volta”, “voltar a sentar” a palavra da pessoa, devolvendo-lhe a saúde. Ao insucesso da terapia, assim como à apatia de alguns frente às crises, referem-se com o termo *ñemyrõ*, que quer dizer “enferzar-se”, “ficar triste”, “só”. (CHAMORRO, 2008, P. 57)

Isso também traz ao campo da ação a ideia de agir como um veículo de dizer dos deuses: “quem tem alma pode ouvir ou perceber o que é transmitido pelos deuses, pode alcançar a sabedoria (...). Ter alma é participar de um universo de comunicação” (PISSOLATO, 2007, p. 262). Assim, o humano se mantém erguido tanto pelo dizer, na medida em que é capaz de preservar o fluxo de palavras propagadoras de saberes divinos, como pela ligação com o sentido de viver e estar

alegre. A vida é atualização constante de inspiração e a alma é tanto o que vai guiar o caminho do indivíduo como aquilo que irá mantê-lo erguido e vivo.

A nível material, dentro da dimensão humana, o corpo é parte que contém a centelha divina, que acolhe a noção de eu e a potência de cada ser. O coração enquanto guia faz parte do imanifestado e orientará o humano para que este aja de acordo com a sua virtude, que herdou dos céus, quer nas ações ou nas palavras, tornando nosso corpo veículo do eu, assim como o é dos d(eu)ses. Por isso, tamanha importância dada à saúde, seja ela física, mental, emocional ou espiritual. É pela saúde que o corpo pode construir-se naquilo que a alma é, além de cocriar o mundo a partir dos ensinamentos divinos.

Os primeiros a receber a colonialidade foram nossos corpos. Corpos vegetais arrancados da terra, corpos humanos submetidos a diretrizes de ser, pensar e agir. Golpes de debilidade foram plantados em nossos corpos, cada vez mais desconectados com o presente da vida e por isso caminhantes mortos em existência vivida, somente ligados a sentidos básicos de sobrevivência, sem brilho nos olhos, sem coluna erguida.

Dos nossos retalhos renasce o corpo. Este que é espírito materializado e vida, é território da palavra e veículo dos deuses. Por meio do corpo falamos, cantamos, dançamos e vivemos nesse mundo. Da corporalidade nasce a palavra. Pelas nossas cordas vocais, lábios e sons ressonantes, manifesta-se em palavra o abstrato. A palavra é o aspecto mais material, corporificado em som, mudo ou falado, de ideia, sentimento e inteligência. Falar e escrever é também Gênesis, criação em ambiente corpóreo de algo mais sutil. A palavra imita aquilo que diversas religiões entendem como encarnação de espírito. Assim como o espírito encarna no corpo, as ideias, sentimentos e inteligência encarnam na palavra, fazendo parte de um jogo de criação: se Deus criou a humanidade, nós-deuses criamos a literatura.

Este ponto nos é fundamental para compreender por que a vida guarani parece estar orientada por três eixos principais: a busca por ficar alegre, estar bem e com saúde, ou seja, *vy'a*, *iko porã* e *exai* (PISSOLATO, 2007, p. 136). A saúde é o que possibilita o corpo estar alinhado com o céu e presente na terra, e estar com saúde também é fazer o que se gosta, o que permite a vida se abrir em multiplicidade e inconstância, já que as oportunidades serão determinadas a partir de cada indivíduo.

Assim como as palavras que correm ao vento em instabilidade, é comum os Mbya não viverem muito tempo em uma mesma casa ou estarem em uma mesma situação (PISSOLATO, 2007). A constância é justamente a inconstância que marca a vida guarani. O deslocamento se apresenta como caminho de busca para se atingir a felicidade e prolongar a existência. Por isso, não há um ritmo constante nas aldeias, sendo desenvolvido a partir da mudança de ânimo das pessoas, do que elas vivenciam durante o dia e das possibilidades que a vida apresenta. Como cada dia possui seu próprio ritmo e, além disso, tal ritmo também será determinado por cada indivíduo; os planejamentos, mesmo ocorrendo vez ou outra, podem (e costumam) ser alterados, respeitando sensações, impressões e sentimentos das pessoas.

As tarefas que são influenciadas por outras pessoas, embora possam ser impulsionadas no momento inicial, caso não sejam do gosto daquele que o faz, acabam por serem abandonadas, já que “uma coisa é consenso: não se deve fazer ou continuar fazendo o que não se quer” (PISSOLATO, 2007, p. 55). Dessa forma, a impermanência assume uma presença constante nas aldeias, permitindo a vida se desdobrar em multiplicidade. Isso ocorre também nas relações humanas, que recebem o cuidado não na convivência contínua, mas justamente na alteração desse convívio, alteração esta que se torna o antídoto para os riscos que os contatos trazem, ao mesmo tempo em que se transforma em potência e capacidade de se alegrar com os encontros (PISSOLATO, 2007, p. 37).

Mesmo a reza, algo essencial no vivenciar guarani e capaz de reunir o maior número de pessoas, é uma atividade dependente da disposição pessoal dos integrantes da aldeia, ou seja, é algo variável e que está atrelado ao querer de cada um, o que não se traduz em uma recusa à essa prática, mas sim em um não querer em determinado momento. A reza continua sagrada e ocupando um lugar de grande importância no cotidiano, mesmo alguns integrantes optando vez ou outra por não participar.

A forma de viver itinerante dos Mbya nos mostra a mobilidade da vida, que flui sem ideias fixas e doutrinas tiranas, nos memorando a impermanência natural dos dias. Nunca uma chuva é sempre chuva, já que se transforma em sol; nunca um sol é sempre sol, já que se transforma em chuva; quando são transformados em outro, compartilham o céu em uma dança de diferenças.

Retomando a questão da palavra, como aponta Pissolato (2007, p. 34), há uma diferenciação entre a linguagem usada em assuntos do cotidiano e a usada na

opy (casa de reza), em orações ou em discursos de reuniões, que são as formas mais elaboradas da palavra. No entanto, apesar dessa diferenciação, a estudiosa atenta para o gosto guarani por traduções e metáforas, ultrapassando o ambiente religioso. Até mesmo em português há uma preocupação com a palavra, uma vez que esta será a ferramenta de negociações com os brancos e reflexo de prestígio: saber falar e ouvir bem são essenciais para uma posição de liderança. De acordo com esse pensamento, associando ao esquema de Flusser, que veremos mais a frente, oração e poesia parecem ser as principais esferas da linguagem guarani. Segundo Sandra Benites (2018, p. 60), “para o Guarani, por ele ser vivido, fortemente falado, é preciso perceber a palavra, sentir a palavra, saber repassar palavras, fazer circular palavras. As palavras não são somente palavras, é fala que transmite conhecimento, *arandu*” (conhecimento, saber).

A palavra carrega importância tamanha que se vincula a ela um status de sabedoria e prestígio: saber falar e ouvir são condições necessárias para ser um bom pajé. Se isso o faz ocupar uma posição privilegiada na organização da aldeia a ponto de lhe emprestar poder de influenciar pessoas, tal prática não é vista como determinante para que os indivíduos permaneçam seguindo esta figura religiosa, uma vez que é a busca por satisfação que irá guiar as escolhas dos Guarani e isso pode ser mutável de um indivíduo a outro. Portanto, não estando feliz naquele contexto, ele se muda.

Pelo verbo faz-se a vida, de modo que a palavra é a intermediária com o reino celeste. Das ordens do céu, o verbo passa as orientações do que deve ser, passa a pulsação harmônica mediante o dizer. O céu nutre a terra, enquanto esta se torna a materialização do divino por meio da palavra. Dessa forma, o verbo faz a conexão com o que está além de nós, com o que existe de mais oculto, é o portal que leva ao abstrato. Os desdobramentos desse verbo, como oração e canto, são os encantadores que embelezam a palavra em uma tentativa de aproximação com o Princípio, com os Deuses, com o imanifestado.

2.1 Tomar assento e erguer-se: um convite a agir de acordo com a nossa virtude

O ideal de longevidade é algo evidenciado pelas práticas guarani. Fazer a vida durar, além de bons comportamentos, também está associado ao ato de nomeação das crianças, que ocorre para que tenham saúde e se alegrem e, assim, durem na Terra. O ritual de *nimongarai* (batismo) serve para a pessoa tomar assento e se apresenta como marca da indicação celeste do ser, uma forma de fortalecimento do indivíduo em um mundo imperfeito e cheio de surpresas. Ter um nome e agir de acordo com ele é manter o fluxo de forças que a divindade enviou.

Tomar assento é verticalizar a voz de Nhanderu/Nhandesy na terra por meio da nomeação. O nome carrega em si a sabedoria dos deuses e fortalece o caminhar na Terra. Junto à trajetória do indivíduo que vai se construindo no viver, o nome é fundamental para a produção da pessoa, uma vez que contém uma força energética que carrega tendências comportamentais e influencia o ser. Quem tem alma pode ouvir os deuses, participa de uma teia de comunicação. Ter uma alma fortalecida por um nome é acesso ao portal da sabedoria divina, que orienta os seres nos melhores caminhos.

O entendimento da nomeação está presente na narrativa guarani, como transcrito por Cadogan:

A'e va'e rakyguégui,
A continuación
Em continuação

oyvárapy mba'ekuaágui,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad
da sabedoria contida em sua própria divindade

okuaararávyma,
y en virtud de su sabiduría creadora
e em virtude de sua sabedoria criadora, os Sete-Trovões desdobraram-se

Karai Ru Eterã
al verdadero Padre de los futuros Karai
Karái Ru Ete, pai dos futuros Karái

Jakaira Ru Eterã
al verdadero Padre de los futuros Jakairá
Jakaira Ru Ete, pai dos futuros Jakaira

Tupã Ru Eterã
al verdadero Padre de los futuros Tupã
Tupã Ru Ete, pai dos futuros Tupãs

ombo-yvára jekuaa.
les impartió conciencia de la divinidad.
Ñande Ru Ete, pai da futura Ñande Cy

Gua'y reta ru eterã,
 Para verdaderos padres de sus futuros numerosos hijos,
 para que fossem pais verdadeiros de seus futuros numerosos filhos,

gua'y reta ñe'êy ru eterã,
 para verdaderos padres de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos
 para que fossem pais verdadeiros das palavras-almas de seus futuros numerosos filhos

ombo-yvára jekuaa.
 les impartió conciencia de la divinidad.
 foram desdobrados de sua consciência divina

A'e va'e rakykue gui,
 A continuación,
 Em continuação,

Ñamandu Ru Ete
 el verdadero Padre Ñamandu
 o Grande Mistério

o py'a rechéi guãrã
 para situarse frente a su corazón
 para refletir seu coração

ombo-yvára jekuaá
 hizo conocedora de la divinidad
 fez conhecedora da divindade

Ñamandu Chy Ete rã i;
 a la futura verdadera madre de los Ñamandu
 a futura verdade mãe dos Trovões Sagrados:

Karai Ru Ete,
 Karai Ru Ete
 Karai Ru Ete

ombo-yvára jekuaa
 hizo conocedora de la divinidad
 fez conhecedora da divindade

o py'a rechéi guãrã
 a quien se situaría frente a su corazón
 a quem refletiria seu coração

Karai Chy Ete rã i
 a la futura verdadera madre de los Karai
 a futura mãe dos Karai

Jakaira Ru Ete, a'e rami avei,
 Jakaira Ru Ete, en la misma manera,
 Jakaira Ru Ete, da mesma maneira

o py'a rechéi guãrã
 para situarse frente a su corazón
 para refletir seu coração

ombo-yvára jekuaá
 hizo conocedora de la divinidad

fez-se conhecedora da divindade

Jakaira Chy Ete rã i.
a la verdadera madre Jakaira
a verdadeira mãe Jakaira

Tupã Ru Ete, a'e rami aveí
Tupã Ru Ete, en la misma manera
Tupã Ru Ete, da mesma maneira

o py'a rechéi guãrã
a la que se situaria frente a su corazón
a que refletiria seu coração,

ombo-yvára jekuaá
hizo conoedora de la divinidad
fez conhecedora da divindade

Tupã Chy Ete rã i
a la verdadera futura madre de los Tupã.
a verdadeira futura mãe dos Tupã

Guú tenonde gua yvára py
mba'ekuaá omboja'o rire ma;
Por haber ellos asimilado la sabiduria divina de su propio Primer Padre
Por eles haverem assimilado a sabedoria divina do próprio Pai Primeiro;

ayvu rapyta rã i ombo-ja'o rire ma;
despues de haber asimilado el lenguaje humano;
depois de haverem inspirado da po(r)ção amorosa;

mborayú rapyta Omboja'o rire ma;
despues de haberse inspirado en el amor al prójimo;
depois de haverem-se tornado ritmos, essências,

mba'e-a'ã ñeychyrõ omboja'o rire ma
despues de haber asimilado las series de palabras del himno sagrado;
letras, palavras do hino-universo;

kuaa-ra-ra rapyta ogueno'ã rire,
despues de haberse inspirado en los fundamentos de la sabiduria creadora,
depois de haverem inspirado os fundamentos da sabedoria criadora;

a'e kue i py:
a ellos (los citados) tambien llamamos:
futuramente nós os chamaremos

N'e'eng Ru Ete pavengatu,
excelsos verdaderos padres de las palabras-almas;
excelsos pais verdadeiros das palavras-almas

Ne'eng Chy Ete pavengatu, ja'e
excelsas verdaderas madres de las palabras-almas.
excelsas mães verdadeiras das palavras-almas

(Cadogan, 1959, p. 22-3/ Jecupé, 2016, 101,103,105)

O Pai Primeiro fez nascer a palavra-alma para habitar a Terra. Em sua própria solidão, fez brotar o amor enquanto essência da linguagem humana, e, a fim

de multiplicar sua poção do amor, pensou em pais para os humanos, criando Karaí, Jakaira e Tupã. Prosseguindo sua criação para refletir seu coração, fez conhecedoras da divindade Karaí Ru Ete, a futura Mãe Verdadeira dos Karaí, Jakaira Ru Ete, a Verdadeira Mãe Jakaira; e Tupã Ru Ete, a Verdadeira futura Mãe dos Tupã. Assim tornados nomes inspirados em amor (ao próximo), após terem assimilado a sabedoria divina, o hino sagrado, ritmo, tom e música do divino, os chamamos de excelsos pais verdadeiros das palavras-almas e as excelsas mães verdadeiras das palavras-alma criarão seus filhos na Terra.

Eles são intermediários, são as moradas celestes que fazem conexão com a Terra. Os nomes são o dom dessa morada, servindo como meio fortalecedor do indivíduo na morada terrena e como um lembrete das virtudes que ele trouxe de seus pais celestes ao encarnar. A nomeação é um ato exclusivo dos pajés em cerimônias especiais e é fundamental para a criança se alegrar. Por meio da reza e do canto, o pajé entra em contato direto com os deuses, em vigília. A fumaça do tabaco soprada por ele sobre a cabeça da criança serve para trazer o campo sutil para o nível terreno.

O nome é um vínculo de filiação, objetificação do espírito, de onde vem a vida (MACEDO, 2009, p. 210), traz em si uma sabedoria. O nome próprio possui relação íntima com a personalidade, carrega em si a virtude que a pessoa poderá manifestar no mundo. Receber um nome e erguer-se é conscientizar-se do mais profundo valor que carrega em si (JECUPÉ, 2016).

Com o ritual de nomeação, a criança entra em contato com o seu mais profundo ser, recebe aquilo que a conecta ao sagrado que a permitiu descer à Terra. Por isso, é preciso cuidado ao nomear uma criança. Se o nome, por meio da palavra, serve como eixo conectivo com uma força, um nome dado equivocadamente pode provocar descontentamento e desequilíbrio na pessoa, já que não seria compatível com a sua energia. Nesse caso, o acerto de nome seria o curador para os problemas desenvolvidos em virtude do nome equivocado.

Pela linguagem, é possível o grande espírito se manifestar na Terra por meio da conexão entre o humano e o grande mistério. Sendo o nome a ativação de outras dimensões, e estando o indivíduo vivendo de acordo com seu nome e sua virtude, o ser torna-se veículo dos deuses ou uma “bicicleta de Nhanderu”.

O termo é utilizado no filme *Bicicletas de Nhanderu* (2011), de Ariel Duarte Ortega, ou Kuaraê Poty, e Patrícia Ferreira. Ariel, de acordo com seu perfil no Vídeo

das Aldeias, possui como proposta trabalhar com a educação dos jovens para que conheçam e se orgulhem de sua cultura. O cineasta também ministra palestras sobre a cultura e a religiosidade guarani e procura diminuir o preconceito dos não indígenas em relação ao seu povo. No cinema, encontra uma maneira de divulgar a sua cultura e mantê-la viva para as gerações atuais e futuras.

O nome do filme é uma referência à fala do membro mais velho Mbyá-Guarani da aldeia Koenju, em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, que afirma: os seres humanos são bicicletas dos deuses. *Bicicletas de Nhanderú* narra a cultura indígena em contraste com a dos *jurua*, que ameaça a sua cultura guarani e sua condição saudável de vida ao levar bebidas alcoólicas e jogos para as aldeias e ao desmatar territórios indígenas, práticas que podem contribuir para o afastamento dos Guarani de sua religiosidade.

A partir de um raio e de um sonho tido pelo ancião da aldeia, inicia-se o movimento de construção da *Opy*, casa de reza da comunidade, local sagrado que pode ser interpretado como o coração da aldeia. Para ele, o raio estaria simbolizando o descontentamento dos deuses, que não estariam satisfeitos com as atitudes dos membros. A casa de reza serviria para que os jovens pudessem purificar o corpo e se protegerem, não se deixando envolver pela cultura do não indígena.

O filme resgata a ideia do ser humano enquanto tradução de um meio de transporte para as palavras divinas, um meio para manter a saúde do mundo, corresponsável pela criação da realidade e da vida. Estando encarnado na Terra, o que o coloca em uma condição de vulnerabilidade, sujeito a forças invisíveis e fora do controle, estar atento a práticas que estimulem a saúde, como ter bons pensamentos conectados a Nhanderu, praticar a boa ciência (*arandu porã*), cantar e rezar, contribuem para que possa viver bem e bastante nesta Terra e para que possa lidar melhor com o que se apresenta no caminho. O nome traz fortalecimento e faz do ser humano uma ligação com o Absoluto, mas o faz de forma livre: é escolha de cada um navegar em diversas dimensões, conectando-se ou não ao divino.

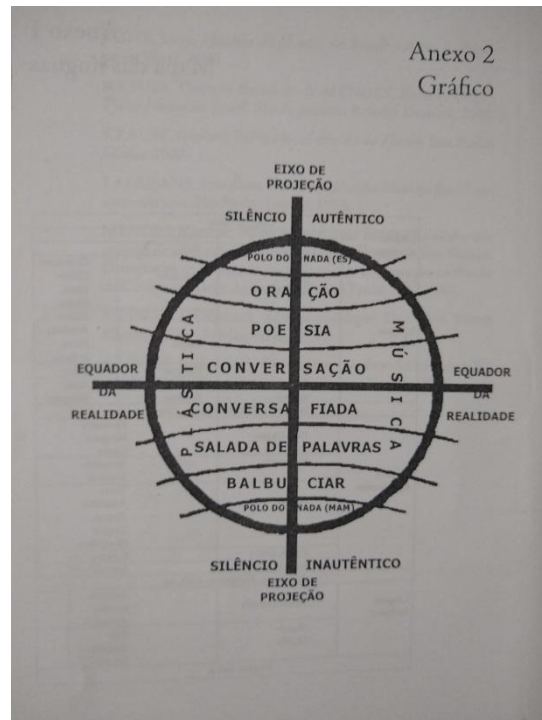
2.2 As camadas da língua e o caminho ao indizível

É notável que a palavra guarani possui um aspecto estético bastante forte: a linguagem poética, expressão definida pelo mundo dos *juruaá*, é utilizada para falar e escrever. “As belas palavras”, como são conhecidas, são carregadas de lirismo e servem para que os Guarani possam se dirigir aos deuses e, por tal motivo, precisam estar próximas desse universo divino. Como observa Pierre Clastres (1990), as belas palavras são agradáveis aos ouvidos, principalmente dos deuses, que as consideram dignas de si. O que impulsiona a minha investigação é justamente a presença das belas palavras no cotidiano indígena e em suas produções artísticas.

Nesse ponto, a pesquisa se aproxima dos conceitos de poesia e oração desenvolvidos por Vilém Flusser. O estudioso divide a língua em camadas: balbuciar, salada de palavras, conversa fiada, conversação, poesia e oração, sendo as duas últimas aquelas que mais interessam à pesquisa proposta. Para Flusser, poesia seria “o esforço do intelecto em conversação de criar língua” (FLUSSER, 2007, p. 173). A poesia seria o intelecto procurando expandir o território da realidade, seria uma nova forma de língua, o local em que a língua suga potencialidade para que possa criar realidade. Dessa forma, ela seria uma criação de novos conceitos e regras, o que possibilitaria a ampliação da atividade criadora. Oração, por sua vez, camada da língua que no gráfico de Flusser está acima da poesia, seria uma conversa com o indizível, um apelo consciente a ele (2007, p. 194). A arte de orar, para ele, parte da camada poética, mas ao invés de “digerir” as informações da poesia e então retornar ao nível da conversação (direção inversa à camada da oração), explica o intelecto para fora da língua. De acordo com essa visão, seria possível associar tais conceitos à palavra sagrada guarani. “As belas palavras”, carregadas de uma linguagem poética, colocam-se enquanto reflexo de novos conceitos e produtoras de realidade, ao mesmo tempo em que conversam com o indizível.

A realidade é uma grande conversação, em que as línguas são as expressões do intelecto e do subconsciente. Para Flusser (2007, p. 158), a língua é um processo de realização que tende a superar a si mesma. Do silêncio inautêntico ao silêncio autêntico (repleto de sentidos), ela caminha ao indizível, se expandindo em variadas dimensões, transmutando-se em potencialidade realizada.

Figura 3 - Gráfico das camadas da língua de Flusser



Fonte: FLUSSER, 2007, p. 268.

No gráfico de Flusser, a conversação é o centro da língua e o estágio que intermedeia as duas realidades. A conversação e a conversa fiada são camadas amplas que englobam o que estamos acostumados a entender sobre língua, ou seja, a forma da linguagem que utilizamos em nosso cotidiano, seja em uma conversa entre amigos, seja falando sobre ciência ou literatura. Nesse processo de dizer, frases cruzam nosso intelecto e este as transforma em outras frases, moldando as informações em mensagens. Será por meio das regras de cada língua que as estruturas serão formadas de modo a dar sentido à informação.

A conversação, de maneira oposta à conversa fiada, é produtiva, já que expande o território da realidade com novas regiões antes não estabelecidas, novas relações entre os elementos da língua. A conversa, por sua vez, apresenta-se como uma decadência da conversação: ela é formada por detritos da conversação em uma relação de pseudo-intelectos, que se manifestam por meio da imitação, de fantoches, e por isso não chega a se realizar. Isso é o que podemos chamar de conversação frustrada, que não se realiza, apenas reproduz discursos mecanicamente, fato que contribui para que as informações sejam deturpadas nesse

processo, visto que não são diferidas e internalizadas, apenas passadas adiante de maneira robótica, absorvidas e emitidas sem uma transformação. As palavras nessa camada são prisioneiras sempre de um discurso inicial, respeitando suas diretrizes sem questionamento e sem reflexão.

No entanto, embora a conversação seja livre e possa apreender, compreender e articular, caminhando em direção a novas relações e realidades, a sua produtividade torna-se limitada ao não aprofundar a língua, ao não criar novas realidades, novas palavras, novos elementos. É a partir desse ponto que a língua pode desenvolver-se em poesia.

Poesia, que vem do grego *poietés*, relaciona-se com o sentido de ser aquele que produz algo. Para Flusser (2007, p. 173), “ela é o esforço do intelecto em conversação de criar língua”, isto é, conversação mutada, uma nova espécie de língua, uma rede superada pelo intelecto, tornando-se uma nova espécie de língua com novas regras e novas ligações, momento em que o intelecto se submete a novas limitações e continua a se desenvolver.

Dessa forma, o poeta é o que fornece matéria para aqueles que estão em conversação, o que traz originalidade. Enquanto a conversação compõe, o poeta propõe e dispõe a partir das profundezas do inarticulado, e a poética apreendida e compreendida se transforma em conversação (FLUSSER, 2007, *passim*). É na poesia que a língua é capaz de extrair potenciais com vistas a produzir realidade, trazendo novas regras. Neste ponto, a língua torna-se densa e necessita descer à camada da conversação para que possa ser diluída e compreendida. A conversação é uma crítica elucidativa da poesia, que é libertadora: “Pela criação de novas regras a liberdade de criação (única liberdade autêntica), longe de ficar reduzida, torna-se mais ampla. As regras novas possibilitam novas composições de elementos e aumentam o território da livre escolha”.

O filósofo observa a importância das regras. Para ele, sem elas a liberdade é vedada por não saber das consequências da escolha. Aqui as regras são vistas como uma direção e não algo limitado que nos convida a uma censura ou autoritarismo. Por isso, existe o perigo de declinar da camada da poesia para a salada de palavras, que se faz próxima da loucura, onde o intelecto se dissolve e as frases tornam-se soltas, sem regras, e a língua se desorganiza.

Na direção ao silêncio autêntico, oposta à salada de palavras e ao balbuciar, que seria a palavra sem significado, o incompreensível, o nada, sem intelecto e

quase instinto, está a camada da oração. Essa camada pode significar reza, conversa com o indizível: “a oração é a boca da língua, isto é, a extrema articulação através do qual o indizível é abordado” (FLUSSER, 2007, p. 182). Para Flusser, a oração seria o uso consciente e autêntico da língua, utilizada quando o aprendizado é efetivado e podemos desfrutar dele. Ao invés de descer para a conversação, ergue-se com o fim de encontrar uma nova clareza. Nessa camada, ficamos expostos ao silêncio, às radiações da não-língua, uma vez que ela ultrapassa a forma e que o intelecto se explica de maneira diferente da conversação, nos aproximando da epifania: “Enquanto conversação explica a língua em redor do intelecto, a oração explica o intelecto para fora da língua” (FLUSSER, 2007, p. 191). A oração, segundo Flusser, é a superação da língua pelo silêncio e compara-se ao que ele entende por mito, uma vez que a explicação da oração é mítica. Podemos associá-la ao silêncio da fé, da conexão interior, ao entendimento profundo e essencial das coisas.

Para Octavio Paz, “a palavra é o próprio homem. Somos feitos de palavras. Elas são a nossa única realidade ou, pelo menos, o único testemunho da nossa realidade” (PAZ, 2012, p. 38). Por intermédio dela, vivenciamos a realidade e o conhecimento pode ser transmitido. É preciso não somente ouvir as palavras, mas perceber suas diversas dimensões, acessar o abstrato que carrega em si o silêncio, senti-la para que ela possa se fazer em sentido e circular, transformando-se. Com isso, nos expandimos.

2.3 Do útero nasce a força: o feminino como poesia e oração

Se, por um lado, a sabedoria guarani nos diz que os seres são palavras encarnadas, por outro, Flusser nos alerta para a língua enquanto potência que se desmembra em diversas camadas, de modo que a união entre esses dois saberes nos leva a inferir que os seres são potências a serem desenvolvidas. Ora, se o conceito de alma estaria associado à questão da palavra, se somos palavras erguidas enviadas pelo divino, nosso caminho na Terra também pode se desenvolver em diversas camadas: podemos viver sendo poesias, sempre nos transformando e nos superando; sendo orações na medida em que nos

direcionamos ao silêncio e à epifania, entrando em contato com aquilo que seria a própria divindade; ou podemos declinar em direção à conversa fiada, que apenas reproduz o que os outros falam.

O humano, sendo extensão do Grande Criador pela visão guarani, carregando em si o conhecimento de criação do mundo, torna-se a extensão do Absoluto e potência para ser o veículo da própria divindade. Palavra e corpo tornam-se a base da sabedoria principal (BENITES, 2018), de forma que, por esse pensamento, o falar e o agir no mundo podem ser vistos como expansões de uma sabedoria divina. Esse fato nos leva a concluir que essa expansão do ser em direção à poesia e à oração seria o próprio *teko* guarani, pois reatualizar o *teko nhe'ẽ ypy*, buscar a perfeição (ou seja, se superar) e estar em constante contato com a *reza na opy* e, assim, com os deuses, são partes de um fazer diário dessa cultura. Daí a dificuldade de definir conceitos das sociedades chamadas de ocidentais dentro no universo indígena. No campo da literatura, por exemplo, Rattes afirma ser difícil a definição de poesia dentro desse contexto ameríndio, em que “coisas que nomearíamos como música, reza, hinos, não são categorias insuladas, segregadas em discursos e em práticas” (RATTES, 2014, p. 12), o que reforça a necessidade de estudar tais literaturas a partir de suas próprias culturas, observando aspectos particulares de seus saberes, suas epistemologias.

Talvez por esse motivo nossa sociedade encontre dificuldades em compreender os dizeres indígenas. Diferentemente dos não indígenas que se pautam em binarismos, separando a criação artística da vida, fala de corpo, teoria de prática, mito de realidade, os povos ameríndios experienciam a própria poesia em seu cotidiano de forma que o viver é em si um ato artístico: viver engloba as dualidades, que não se distanciam, se comungam no mesmo ato de existir.

Observando esse movimento e trazendo para este trabalho a pesquisa de Sandra Benites, encontramos um exemplo para ilustrar a afirmação anteriormente exposta. A educadora, ao longo do seu texto, além de nos mostrar que a vivência do sagrado é arte do *teko* guarani, também salienta o entendimento de corpo e fala da mulher enquanto saber essencial para uma sociedade mais saudável. Dessa forma, Sandra transforma-se em princípio da poesia (tal como entende Flusser) e, por meio de sua leitura, podemos nós também nos transmutar em aspecto poético na medida em que os saberes ali descritos estimulam nossa reflexão para nosso próprio modo

de viver. Isso ocorre pelo acesso a um saber diferente do nosso, que contribui para expandirmos o território da nossa própria realidade.

Na dissertação de Sandra Benites, o corpo da mulher é visto como espaço a ser respeitado e capaz de influenciar o meio, daí a importância de cuidar das mulheres, uma vez que, como vimos, o entendimento guarani está enraizado no coletivo, o que agrega às experiências, boas ou ruins, individuais ou coletivas, uma dimensão profunda de interferência no equilíbrio da aldeia. Assim, cuidar da saúde da mulher é cuidar da saúde de todos.

Dentro da organização social guarani há outras organizações específicas. Uma delas é a organização das mulheres seguindo os preceitos do kunhangue reko, o modo de vida da mulher guarani. As condições de vida guarani, o “bem viver”, estão relacionadas a normas ou regras dadas pela história de Nhandesy. Na ordem social Guarani, o corpo é a relação com o outro e é fundamental para a construção da sabedoria. Por isso, as mulheres guarani devem ser consideradas como diferentes em seu próprio contexto. Elas são protagonistas pela própria história de Nhandesy. No entanto, Nhandesy, muitas vezes, apenas é citada nas narrativas da caminhada dos Guarani de modo geral (BENITES, 2018, p. 64).

A dissertação de Sandra é uma crítica ao poder colonial que tende a generalizar as relações, a produzir distâncias entre individual e coletivo, e toma como ponto principal uma visão masculina de mundo. Por isso, a autora aborda as dificuldades de uma mulher guarani, habituada a respeitar os tempos cíclicos do corpo (o tempo de repouso da menstruação, por exemplo), em viver em uma sociedade não indígena em que as suas particularidades não costumam ser respeitadas.

O *teko* das mulheres, modo de ser, depende do entendimento de estarem as coisas interligadas no mundo. Por isso, a saúde do corpo da mulher não depende somente dela mesma, mas de todos. Se os seus momentos não são respeitados durante a menstruação, inclusive pelos homens, se não podem ficar em silêncio para escutarem seu *py'a* (sentimento), não ficam alegres, podem ficar *akã torawa* (cabeça louca) por excesso de cobranças.

Por isso, é preciso ter amor pelo próprio corpo, respeitar os momentos de silêncio e descanso, principalmente no período menstrual, já que “a cabeça da mulher funciona como um filtro no período da menstruação” (BENITES, 2018, p. 74). Ao não ter cuidado com mente e com as emoções, tal fato pode gerar desequilíbrios

emocionais, que podem ser causados por preocupações, irritações causadas por terceiros, barulhos, alimentação, ou por fatores ambientais como vento e frio.

Os homens, ao contrário, para desenvolverem corpos saudáveis, necessitam ser mais ativos e de práticas diferentes das mulheres. Além de cultivar a paciência e a alegria, já que o estado de mal humor é prejudicial a qualquer indivíduo, eles devem levantar cedo, tomar banho e mergulhar no rio para começar o dia (BENITES, 2018, p. 72), uma vez que o conhecimento dos homens está relacionado ao corpo. A atividade do corpo evita o estado de desânimo e de preguiça, que podem gerar pessoas abatidas e tristes, podendo se encantar com coisas ruins.

Nesse sentido, a fala (e fala também é prática) torna-se uma forma de amor, já que ela é capaz de comunicar o que é bom para si. A palavra se transforma em massa para a construção de uma vida mais saudável, que respeita os ritmos do corpo. Os homens são responsáveis pela busca por remédios no mato para a mulher enquanto ela se encontra no período menstrual (BENITES, 2018, p. 74). Por isso, a importância da fala da mulher e de como ela ensina os homens sobre a história de Nhandesy, que é vivida efetivamente, atualizada em cada ciclo. Em ajudas complementares, um ensina o outro o respeito a si, como forma de construir uma comunidade equilibrada.

Se, além das palavras, os corpos também são extensões do divino e abrigam a sabedoria para se manterem saudáveis e felizes, não respeitar seus limites e sua própria linguagem é ir contra os conhecimentos da divindade: a destruição do próprio corpo por meio de hábitos infelizes é a destruição da própria deidade, uma vez que os humanos são parte do seu desmembramento na Terra. Assim, o corpo é envoltório que fala, se comunica e torna-se também mapa para o atendimento das satisfações, formas de deixar o espírito feliz e vivo por mais tempo na Terra.

O mal é alerta do divino, é som do corpo gritando pela lembrança do que é sagrado, do que é o bem. Pela polaridade, pelos opostos em relação de bem e mal, podemos nos lembrar do caminho da felicidade e do que é satisfação real para a vida. Por isso, Sandra nos alerta para a importância de se estruturar uma sociedade também a partir do corpo feminino e suas particularidades, uma vez que esta visão traz uma perspectiva complementar ao masculino.

A fala de Sandra nos convida a adotar um movimento para além do dizer: para se mudar uma sociedade e fazer valer seus direitos, é preciso ultrapassar os

limites da fala para que esta seja também forma de criação e produção de conhecimentos. Em se tratando de universo feminino, em que a mulher costumeiramente cuida da casa, dos filhos e ultimamente também tem se dedicado a estudos e trabalho, uma visão de mundo que valorize a essência feminina suscita questionamentos ao mesmo tempo em que impulsiona lutas a favor de melhores condições não só para as mulheres, que ainda sofrem com a colonialidade, mas igualmente aos homens. Para ela,

Para que nosso conhecimento seja forte e para que nossos corpos continuem saudáveis, precisamos ter voz e luta pelos nossos direitos iguais, hoje, o que propõe o exercício do diálogo, exige de nós mulheres um elemento fundamental para que seja possível caminhar igual juntos com os homens, mas não num espaço que foi feito para os homens, mas sim num espaço adequado de acordo com nosso teko, para construir nosso tekoha, para atender as demandas das mulheres. Nosso saber está relacionado à terra, às plantas, na nossa história isso tem que ser respeitado, assim podemos continuar fortemente no nosso sistema Guarani. Os conhecimentos do juruá estão em todas as partes, e essa situação de confusão, muitas vezes, faz nós recuar ou negar o nosso próprio ser. Se não tivermos nosso ser fortalecido na nossa base durante a nossa construção, nosso conhecimento, fica claro e mais fácil para nosso inimigo nos dominar (BENITES, 2018, p. 65).

As mulheres são cíclicas e ensinam a lidar com o tempo, com o respeito ao corpo, com os ritmos da natureza. O mundo tenta silenciar não apenas as vozes femininas, mas principalmente o seu corpo. Nosso sangramento todos os meses são tabus, emudecidos pelos absorventes internos e pelos analgésicos, que inibem a manifestação de uma expressão do corpo que nos lembra o ritmo da natureza.

Tentam nos masculinizar. Sentimos uma prisão que nos é imposta, pois renegar nossos corpos é o fio condutor de uma forma de controlar as vidas. O sangue que gera a vida passou a ser visto pelo poder patriarcal como algo nocivo, sujo, que precisa ser escondido. Com isso, o sangue foi associado à guerra, feridas e violência. De acordo com Owen (2019, p. 32), em uma época antiga, mulheres e homens adoravam a Grande Deusa, Mãe Terra. Para Eliane Potiguara:

A Terra é a nossa mãe. Dela recebemos a vida e a capacidade para viver. Zelar por nossa mãe é nossa responsabilidade e zelando por ela, estamos zelando por nós próprias. Nós, mulheres indígenas, somos manifestações da Mãe-Terra em forma humana. Molestar, destruir, minimizar as manifestações da Mãe-Terra é ir contra a sua natureza, pois na natureza tudo deve fluir, assim como os rios que correm, os mares que enchem e esvaziam, como as cachoeiras que caem, como as pedras que rolam, como os filhotes que nascem e crescem, como a chuva que cai, como as luas que se enchem e vão, como o sol que esquenta e esfria, como a vida humana e animal que brota e transforma-se em húmus para a terra. Ir contra todos

esses segmentos é violar o sagrado. A base filosófica de nossas vidas, como mulheres e povos indígenas, (...) é o respeito pelo sagrado, pelo que foi criado pela natureza e a mulher faz parte deste sagrado, por isso sua palavra é sagrada, tanto quanto a Terra. E toda a sua cultura e espiritualidade relacionadas ao sagrado humano, deve ser respeitada (2006, Disponível em: <http://goo.gl/jyuaGI>).

Como observa Owen (2019, passim), com o tempo e as invasões militaristas do Oriente Médio, essa cultura deu lugar a concepções de mundo associadas a valores masculinos. Como consequência, a mente foi ganhando maior espaço e o corpo, relacionado à terra, mulher, sentimentos e sensações, passou a ser visto como algo menos importante em relação à mente. Dessa forma, as religiões passaram a se tornar patriarcais: a figura de Deus passou a ser associada a céu, ou seja, à salvação, enquanto a terra, a um local distante de Deus, em que perigos, provações e sofrimentos estão por toda parte.

Em nossa sociedade, algumas interpretações bíblicas também contribuíram (e ainda contribuem) para essa visão. A mulher e a serpente, símbolo de vida-morte-vida com a sua troca de pele, passaram a ser vistas como energias maléficas, as grandes culpadas pelos desastres da humanidade. A mulher tem muito de serpente: sangra todos os meses, troca de pele, e não morre, é capaz de renovar seu organismo com sua fisiologia natural. Acostumada a lidar com oscilações hormonais, possui facilidade de estar mais próxima das emoções e intuições. No entanto, foi posta em um lugar de sedução. Eva é retratada como sedutora. A culpa não é dela pelos pecados do mundo? Não é de surpreender os desdobramentos dessa visão: uma cultura do machismo que acredita que a culpa de uma mulher ser estuprada seja dela, e não do agressor.

Com essa visão de mundo, morre o culto às deusas, à naturalidade dos aspectos do corpo feminino que, mais tarde, com a Revolução Industrial, traria ainda mais comportamentos masculinos para as mulheres. Para as operárias, a menstruação seria um fator de prejuízos, já que iria interferir diretamente na produtividade. Do ritmo natural das luas, passamos a seguir o ritmo dos ponteiros e relógios e, com isso, a Terra foi perdendo seu status de sagrada e a mulher a sacralidade do seu corpo. Da vergonha ao corpo e ao que é natural, passamos à vergonha também da menstruação, que hoje ganha diversos sinônimos para que o termo não seja utilizado. Não se costuma dizer que se está menstruada, mas

"naqueles dias", "de chico", ou associam a algo asqueroso como "monstruada": equivale a uma monstruosidade.

A dor da cólica, com exceção dos casos graves envolvendo problemas de saúde, e que precisam de orientação médica, é um sinal do corpo de que ele precisa de repouso. Saberes com visão mais sistêmica entendem tais sintomas como consequência do desequilíbrio do mês, que se expressa na descida do sangue como um alerta do corpo de que aquele ritmo acelerado não é saudável para ele.

Saberes como os da racionalidade médica chinesa também recomendam evitar friagem e vento no caso de algumas síndromes, já que o frio pode ter grande influência no útero, podendo agravar casos de cólica. O que Sandra explicita em sua dissertação é uma grande forma de lembrar que o corpo, enquanto organismo vivo e potente, possui seus próprios ritmos e merece cuidados. Além disso, salienta o saber indígena como algo legítimo, tão importante quanto outras ciências que surgiram há séculos. Sabemos que diversas etnias também tinham o costume de se recolher no período menstrual e de celebrar a menarca com alegria, como os nativos norte-americanos e o povo navajo (OWEN, 2019, p. 62-3), o que nos deixa clara a ideia de que, ao contrário da modernidade, diversas sociedades ligadas à terra seguem os ritmos naturais, respeitando o ritmo do corpo.

Em uma sociedade em que as mulheres são colocadas em posições inferiores e, com isso, se desconectam do seu corpo e de seus ritmos, trazer à tona a visão indígena é um sinal de esperança para uma melhor qualidade de vida, pois ambas as potências, feminina e masculina, são complementares e necessárias para o equilíbrio na Terra, como nos ensina Sandra no trecho a seguir. Nele também podemos perceber como a expansão até a camada da oração (divino, indizível) pode se transformar e retornar à poesia (nova visão sobre a realidade, novas regras), expressa por meio da explicação da autora, próxima da camada da conversação. Nhandesy torna-se, além de divindade, solo, chão onde se pisa, alimento para a vida:

O corpo de Nhandesy é concreto, é chão onde se pisa. O que dá a vida, dá alimentos é o corpo da Nhandesy. Nhanderu aparece como de cima, como espírito, *nhe'e*, tudo que é coisa de cima é corpo de homem, *ywytu* (vento), *pytu* (respiro), ar, coisas aéreas, tudo isso representa o corpo masculino. Nhandesy e Nhanderu são complementos um do outro, Nhandesy sempre vai precisar do ar, do respiro, do vento, da chuva e o ar não faria sentido sem a terra, sem chão. Porém, Nhandesy é mais concreta, é prática, é vivida, é um corpo que ocupa mais o espaço, e Nhanderu é o ar. Por isso entendo que não dá para entrar em atrito, se os homens começarem a

desrespeitar o chão, acontecerá um desastre de muito impacto, o chão não pode não estar bem para a gente pisar. O chão é onde pisamos, onde o corpo vive. Por isso é preciso um cuidado maior e mais concreto com o corpo de Nhandesy, para não acontecer o que minha avó dizia: “quando as mulheres ficarem doentes, doentes não como um corpo doente, mas py’a tarowa, mulheres confusas, apavoradas”. Esse desrespeito do próprio corpo causa isso. Sem ser desrespeitado, o corpo da mulher causa um impacto melhor sobre o mundo. O próprio mundo maltrata as mulheres, ao adoecer a mulher se descontrola, na cidade acontecem muitas coisas ruins, que contaminam o todo, que atingem o corpo da mulher, atingem o corpo de Nhandesy. Quando Nhandesy fica revoltada, o mundo fica doente e quem é atingido pelo mundo doente é o próprio ser humano. Essa terra dá vida, alimenta, dá força, dá paz. Se Nhandesy não viver em paz, o mundo não vai viver em paz, porque ela é chão, é concreto, é terra (BENITES, 2018, p. 90).

Respeitar os tempos nos faz questionar a moldura na qual estamos inseridos e que segue uma lógica linear e antropocêntrica. Olhar de maneira reflexiva para como entendemos a passagem dos momentos da vida nos permite ampliar o campo de visão para perceber um universo biocêntrico, em que esta noção temporal linear é quebrada a partir da consciência de outros modos de ser. O que pretendo esclarecer nesse ponto é a ideia de tempo como algo relacionado à experiência particular de seres humanos e não humanos, e não a um conceito cronológico que é possível ser contabilizado em medidas.

Como salienta René Ramírez (2019), o tempo está no corpo e, por isso, diretamente conectado ao conceito de bem viver, uma vez que ele é o valor que permite a vida, e esta permite nossa ação no mundo. Dessa forma, é ele que permitirá as nossas experiências e o que ela traz como bens relacionais que, para o autor, seriam percepções e sentimentos que trazem sentido à vida, raiz mais profunda que permite a realização de satisfação e felicidade. Esses bens não são capitalizados, mas se referem à forma como as pessoas se relacionam com o outro, e isso inclui a natureza.

Esta noção pode se vincular ao que Bergson (2006) denomina duração. Para o filósofo, duração é o que experienciamos, o tempo vivido que pode se dividir e variar em princípios métricos: ele não é limitado. Este tempo está relacionado às experiências de nossa consciência, que recorta em termos cronológicos uma vivência atemporal apenas como maneira de se organizar. Por esse olhar, dado acontecimento não termina quando finalizado, uma vez que a sua experiência pode gerar uma duração que não cabe em medidas e pode durar infinitos. O passado, em sua essência virtual, se conserva por meio desta ideia de duração, nos seguindo a todo instante como defende Bergson. Acessar os saberes indígenas é um convite

para uma conexão com outra duração, isto é, um entendimento que nos permite ver o tempo como algo pertencente ao interior de cada ser presente na natureza, o que traz uma dimensão particular mais relacionada ao tempo da terra, e não ao dos relógios.

Tendemos a estar prisioneiros das horas dos ponteiros. Enquanto esses passam cada vez mais acelerados, ficamos cada vez mais limitados a um comportamento automático, que apenas responde, sem hesitações e prolongamento de durações. Quase maquinários, cada vez mais distantes da imensidão de sentimentos, aproximamo-nos do caminho do mal viver. Por isso, trazer o saber indígena e questionar o tempo também é um dos passos para se questionar a colonialidade de poder, já que é pelo tempo (ou pela falta dele) que estamos cada vez mais presos a um sistema que nos controla ao amputar em doses homeopáticas a nossa criatividade, nossa capacidade de criar possibilidades para a vida, todos os dias, em cada decisão a ser tomada.

Para uma vida boa é essencial o tempo, já que é ele que nos permite viver e agir no mundo. Na atualidade, temos cada vez menos tempo para o lazer e criatividade, uma vez que nossa organização social nos exige um estilo de vida em que necessitamos trocar o tempo por dinheiro para que possamos sobreviver. Romper com essa noção de tempo é encontrar uma nova forma de se relacionar consigo e com o outro. Por isso, defendo que os saberes de Sandra, além de poesia, são também decoloniais.

2.3.1 O saber da mulher guarani enquanto potência decolonial

Embora a perspectiva de Sandra Benites seja ancestral, isto é, traga em si um conhecimento de séculos, para a nossa sociedade e seu funcionamento, que emerge de uma colonialidade do poder, tal perspectiva torna-se uma forma diferente de olhar o mundo, trazendo novas contribuições e reflexões a respeito do nosso modo de viver. Além disso, ela o faz inserida no meio acadêmico, por meio de um formato de texto costumeiramente marcado pela formalidade e por uma linguagem que deve expressar neutralidade. No entanto, ao trazer a narrativa para a primeira

pessoa, como uma contação de história para o leitor, ela rompe com esse formato. Segundo Pissolato,

Não há limite preciso, na convivência entre os Mbya, entre a conversa e a transmissão de conhecimentos. O verbo “contar” (-mombe’u), de uso muito amplo, abarcaria tanto o contexto do diálogo cotidiano quanto aqueles em que alguém fala a um grupo de pessoas que se mantém escutando. Num ou noutro caso, de toda maneira, parece que está subtendida a noção de que se passa algum saber pela fala. Aliás, a forma típica de tradução da transmissão de poderes e saberes por Nhanderu é também a do contar (-mombe’u). Daí dizerem os Mbya, como já foi observado anteriormente, que é necessário “ouvir bem” (-endu porã), “escutar atentamente” (-japyxaka) o que Nhanderu conta, seja no sonho, na reza, numa impressão que venha à consciência. Deve-se “perguntar” (-porandu), “pedir” (-jerure) a Nhanderu, dizem os Mbya, orientação para a própria vida (PISSOLATO, 2007, p. 328).

A dissertação de Sandra nos traz o feminino em um mundo marcado pela visão masculina. Traz a mulher, o mistério, a força feminina em um mundo cheio de tabus que escondem o corpo feminino e suas particularidades. Sandra faz esse manifesto de forma clara, leve, como conversa entre os seus, como narradora sábia que passa as histórias ancestrais para as gerações futuras. Essa continuidade das mitologias e do *arandu* guarani é feita por uma fala que nos aproxima mais do caráter oral da palavra, estritamente relacionado ao modo de vida indígena, o que traz uma ruptura de fronteiras em relação ao modelo de um trabalho acadêmico, como é possível perceber no trecho a seguir:

Aqui gostaria de descrever outras lembranças de quando eu era criança. Lembro o tempo em que as crianças ouviam minha avó contar histórias sobre Urutau, irmão de Djasy e Kuarahy, Lua e Sol. A magia das palavras contadas pela avó depois de escurecer, em torno da fogueira grande no okara guaçu, até as crianças ficarem com sono, fazia vivenciar essas emoções e sentimentos. Isso me ajudou a observar como conviver num novo mundo e num novo tempo, num tempo e num mundo onde possamos manter nossos hábitos e nosso teko e contar histórias para às crianças, mas vejo que isso foi se perdendo aos poucos (BENITES, 2018, p. 81-2).

Se é esperado de um trabalho acadêmico uma linguagem formal e precisa, Sandra traz a oralidade e a liberdade das palavras, aceitando e assumindo a sua condição de mulher indígena que trafega em vários planos: o próprio indígena e o urbano, da sociedade dos *juruá*. Essa maneira de narrar e de apresentar uma dissertação dentro do universo acadêmico nos remete ao conceito de oratura, a literatura de cunho oral. Apesar de diversas em suas culturas, com diferenças físicas e ritualísticas, pode-se afirmar que a oralidade é algo que une os povos indígenas. É por meio dela que a tradição é comumente ensinada e que a memória permanece

viva, o que contribui para a resistência. É pela contação das *teko nhe'ë ypy* e histórias ancestrais que a tradição é mantida:

Por isso, para os Guarani, o que está no papel não é tão importante, o que causa um efeito imediato são as práticas do dia a dia. Os diferentes conhecimentos dos juruá estão no papel, ficam parados e não acompanham o movimento, *omyí wa'e* e *guata*, o caminhar. Nós acreditamos mais na nossa história, porque ela nos ensina a construir *teko porã*, o “bem-viver”, para alcançar *teko porã*. Minha avó dizia que não podia acreditar muito no papel, pois o papel é cego, a escrita não tem sentimentos, não anda, não respira, é história morta. É preciso ter cuidado com isso, apesar de que hoje em dia faz parte da nossa vida também (BENITES, 2018, p. 66).

Além da tradição oral, os povos indígenas também têm utilizado outras ferramentas de comunicação, como a escrita. Elas se complementam, de acordo com Munduruku (2017, p. 122), “se fundem no mesmo movimento do espiral que junta passado e presente como um método pedagógico que se atualiza constantemente”. A literatura escrita por autores indígenas costuma ser caracterizada por uma simbiose na qual nos mostra a impossibilidade de separar oralidade e literatura, ou a anulação de uma em virtude da presença de outra (MUNDURUKU, 2017, p. 122). As duas caminham juntas e com isso são referências em aberto, dinâmicas.

Pelo pensamento de Daniel Munduruku, podemos compreender a escrita como um mecanismo pelo qual a memória ancestral vai sendo atualizada com vistas a manter o vínculo com o passado de forma funcional, ou seja, estabelecendo uma conexão profunda com a tradição ao mesmo tempo em que se adapta às novidades do mundo sem, com isso, perder sua personalidade. Dessa forma, a escrita, além de contribuir para a conscientização da população sobre os temas que envolvem as comunidades ameríndias, torna-se um meio pelo qual a cultura continua viva. Já que o tempo é vida, oferecer seu tempo à escrita é uma forma de doar vida à vida, de prolongá-la, uma vez que a palavra se faz no tempo e é a própria manifestação do divino no humano.

O tempo ancestral é narrado pelas histórias que dão continuidade à vida. Por essa visão, a fala e a escrita de Sandra se transformam em prolongamento da duração defendida por Bergson, uma maneira de perpetuar no ar o *arandu* guarani e de vivenciar a língua. O conhecimento que ela nos passa é múltiplo dentro de uma visão pautada nos pensamentos de Flusser: ela traz para o campo da conversação a poesia, aquilo que se apresenta como novo, uma nova língua e uma nova lógica

para a sociedade não indígena. Em outras palavras, uma nova forma de ser linguagem e de agir no mundo, o que também pode nos impulsionar a reflexões mais profundas a nível pessoal e trazer compreensões que poderiam estar inseridas naquilo que o filósofo denomina oração. Os saberes e narrativas guarani nos trazem a capacidade de nos conectar ao indizível por meio da linguagem do coração, morada do espírito, aquele que possui as respostas para onde devemos ir, como devemos agir.

Além disso, o trabalho de Sandra possibilita a reflexão sobre a importância do coletivo, pensamento que nos aproxima dos estudos de Pierre Clastres (2012) sobre os indígenas da América. O autor afirma que, embora essas sociedades sejam dirigidas por líderes, a estrutura política não é organizada a partir da coerção ou da violência. Ao contrário, a subordinação hierárquica inexistente, já que a tomada de decisões da liderança é realizada a partir do coletivo. Assim, os líderes não costumam ter privilégios, sendo, muitas vezes, aqueles que mais trabalham e servem de exemplo na aldeia.

Esse conhecimento indígena aparece neste trabalho para nos colocar diante de uma questão que assola os dois mundos: os efeitos nocivos da colonialidade. Trazer esse universo para discussões é uma tentativa de romper com a ideia de tempo linear, com os padrões autodestrutivos e nocivos à nossa saúde por meio do respeito ao nosso tempo, com o machismo ao dar voz à mulher e às suas características fisiológicas, e com o poder colonial. É, portanto, um ato de resistência e perseverança na Terra, uma forma de prolongar a duração com base em melhores condições para a produção de felicidade, o que nos aproxima do conceito de decolonialidade.

Este conceito surgiu juntamente com a modernidade/ colonialidade como sua contrapartida. Para não repetirmos os equívocos que nos ensinaram desde a colonização, surgem movimentos com proposta descolonizadora na América Latina. Nesse caminho, existe o termo descolonização, utilizado por autoras como Curiel (s/d) e Galindo (s/d)¹³, como o termo decolonialidade, desenvolvido inicialmente pelo filósofo Nelson Maldonado-Torres (2007) e que podemos entender como um desenvolvimento da ideia de descolonização surgido anteriormente.

¹³ Durante o período do doutoramento, reflexões iniciais sobre o tema também foram expostas no artigo "Eliane Potiguara e o resgate da memória ancestral numa proposta de descolonização" (LIMA, 2019), cuja referência completa encontra-se na parte "Referências".

Na visão de Curiel, em seu artigo “La descolonización desde una propuesta feminista crítica” (s/d), a descolonização seria um conceito abrangente, não só relacionada à dependência estabelecida entre metrópole e colônia, mas a uma ruptura com padrões e relações de hierarquias impostas em diversas esferas da sociedade.

Seguindo a base deste pensamento, Maria Galindo (s/d) sustenta o argumento de que a colonização está diretamente ligada ao patriarcado e defende uma despatriarcalização como forma de descolonizar, já que o patriarcado, como sistema de dominação, também se torna uma construção de hierarquias sociais, fundadas em privilégios masculinos. A autora acredita que o patriarcado sustenta as opressões, sejam culturais, sociais ou religiosas, o que faz com o que o próprio feminismo receba influências de pensamentos coloniais e patriarcais quando, por exemplo, seguem com ações que ainda são mais benéficas aos homens. A autora defende um feminismo intuitivo por parte das mulheres. Esse feminismo seria pautado em uma desobediência ao sistema patriarcal a partir de si mesmas e independente da esfera cultural.

Movidos pela angústia de ainda sermos o desenho que nos fizeram, excluindo vozes em detrimento de outras, estudiosos como Anibal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh passaram a integrar o movimento surgido no final dos anos 1990 que pretende discutir a modernidade/colonialidade na América Latina, e que adota o termo decolonialidade como bandeira do grupo de estudos. Conhecendo-se em eventos acadêmicos, o ambiente universitário tornou-se pequeno para as esperanças desses estudiosos. O grupo não só atua a nível de ensino/pesquisa, como também possui presença ativa em movimentos indígenas e negros, articulando-se com ativistas, o que põe luz ao foco da proposta decolonial: não apenas questionar sobre as práticas que herdamos da colonização, mas principalmente agir de acordo com o mundo que pretendemos construir.

Por essa vertente, entendemos que inventaram a nossa história, nos trazendo como fantástica a ideia de descolonização, como se o mundo já estivesse desvinculado da colonialidade. No entanto, como nos aponta Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007, passim), a realidade sem as vestimentas do engano nos traz apenas uma independência jurídico-política das periferias, não uma mudança de formato, o que eles chamam de transição de um colonialismo moderno

a uma colonialidade global. Na prática, vemos os negros “livres” ainda trabalhando em cargos mais baixos, refletindo o princípio da acumulação de capital em escala mundial que ainda perdura, cuja base é a divisão entre brancos e não brancos. Em outros termos, estamos inseridos em um sistema que condena atitudes como a escravidão, mas ainda posiciona negros e índios em uma posição subalterna.

Embora cada país possua um caminhar próprio, todo o resto do mundo que não o colonizador possui em comum a invasão, diplomática ou violenta, da Europa Ocidental e Estados Unidos, o que determina a subordinação da periferia nesse sistema que rege o mundo. Instituições de capital global, assim como organizações militares, mantêm a periferia numa posição subordinada. O sistema-mundo europeu/nortamericano-capitalista-patriarcal-moderno/colonial é o dominante, o qual se apresenta como o único mundo possível.

De acordo com essa retórica, o poder colonial nos leva a acreditar que Europa e América do Norte vivem em constante desenvolvimento social, tecnológico, estimulando o pensamento de que são mais avançadas que outras sociedades, e assim seguimos experienciando vislumbres desse modo-mundo, buscando um modelo a ser seguido, injusto para nós, benéfico para eles.

Repensar sobre as dinâmicas que nos impuseram é um movimento de desprendimento do que construíram para nós e abertura para uma nova realidade possível, um primeiro passo para questionar a retórica da modernidade/colonialidade, com vistas a decolonizar o ser e os saberes, a recuperar as línguas emudecidas, as religiosidades dilaceradas pelo preconceito, a agricultura cimentada pelos limites da monocultura.

Destarte, o pensamento decolonial torna-se uma importante ferramenta para reler a história da América Latina e enxergar, sob diferente olhar, o ocultado pelo poder dominante, que nos fez acreditar, ao escrever nas linhas do tempo, que vivemos em um mundo descolonizado. É um estudo capaz de questionar as condições colonizadas e propor uma emancipação das formas de opressão, valorizando os pensamentos locais em detrimento dos impostos pela colonização. É também uma proposta de processo a longo prazo que abrange as relações que a primeira descolonização deixou intactas nas áreas social, epistêmica, ética, sexual e econômica. Em outras palavras, a virada decolonial é uma resistência tanto na teoria quanto na prática à lógica da modernidade/colonialidade.

Na perspectiva de Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007, p.14), a decolonialidade pode modificar ou complementar tanto as análises do sistema-mundo como os estudos pós-coloniais anglo-saxões. Isso porque traz ao campo de discussão o entendimento de que a cultura está entrelaçada aos processos econômicos e políticos e não é uma derivação deles.

Apesar de ambos gerarem uma crítica ao desenvolvimento, à desigualdade de gênero, ao conhecimento eurocentrado e às hierarquias raciais como facilitadores da subordinação da periferia ao sistema mundo capitalista, se diferenciam na maneira como entendem as dinâmicas sociais originadas pela colonialidade. Enquanto os estudos do sistema-mundo enfocam em como a divisão internacional do trabalho é constitutiva do processo de acumulação capitalista, os estudos culturais e pós-coloniais caracterizam o sistema mundo atual como um local de significações culturais, ou seja, as relações econômicas e políticas do sistema capitalista são determinadas pelo imaginário e pelos discursos, que dão sentido às relações, estando o controle necessariamente passando por esses códigos semióticos.

Para o sistema-mundo, ao contrário, o imaginário e os discursos são na verdade reflexos do processo de acumulação capitalista. Para Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007, p. 16), ambas correntes flutuam entre os perigos do reducionismo, seja econômica, seja culturalista, estando limitados a uma visão binária opositiva entre discurso/economia e sujeito/estrutura. Na visão decolonial, a cultura está entrelaçada e não é derivada dos processos econômicos e políticos. Embora reconheçam a relação entre capitalismo e cultura e a importância da linguagem e sua função na realidade social, o grupo modernidade/colonialidade também agrega um estatuto econômico como entendem os estudiosos do sistema-mundo.

O conceito de decolonialidade torna-se uma lupa para trazer ao campo de visão uma verdade ainda dolorosa: as diferenças entre raças e gênero, assim como a divisão do trabalho, não se alteraram significativamente após o fim do período colonial. Trabalhos análogos ao escravo ainda vivem escondidos sustentando indústrias e movimentando a economia mundial. O que podemos chamar de primeira colonização, com a posterior “independência” da metrópole, foi, na realidade, apenas um primeiro passo, mas ainda distante do ideal para uma vida equilibrada entre os seres.

A decolonialidade questiona a superioridade do sistema de conhecimento, cujos caminhos levaram os subalternizados a serem omitidos e ignorados, já que, por esse olhar, somente o conhecimento gerado pela elite científica e filosófica europeia seria considerado como verdadeiro. Assim, o que ela propõe é trazer ao centro a diferença colonial, isto é, trazer essas vozes que soam baixinho e são imperceptíveis a muitos para o centro das discussões, a fim de que possam produzir conhecimento e propagar esses olhares esquecidos.

Em suma, a trilha decolonial seria a interseção do tradicional e do moderno, que não se trata de algo no sentido de mestiçagem, mas de cumplicidade subversiva ao sistema. Propõe uma decolonização ou pós-ocidentalização das ciências sociais e uma ressignificação das formas hegemônicas de conhecimento a partir das subjetividades subalternizadas, dos trabalhadores, das mulheres, dos sujeitos racializados, dos gays... Sem incorporar as vozes que foram subalternizadas, não há como fazer uma decolonização ou utopia social além de um ocidentalismo; logo, esse caminhar exige a emergência de lugares não institucionalizados onde os subalternizados possam falar e serem escutados.

Em 2010, Silvia Rivera Cusicanqui, em seu livro *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, já nos apontava os perigos do academicismo e da tomada de conhecimentos indígenas como potencializadores de um discurso hegemônico. A autora critica os discursos culturalistas e academicistas desprovidos de um sentido de urgência política (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 57), que são formados a partir de uma estrutura piramidal.

A autora atenta para os perigos de uma inclusão dos subalterizados condicionada, que traça uma cidadania recortada capaz de modelar “identidades subalternizadas ao papel de ornamentos ou massas anônimas que teatralizam sua própria identidade” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 60, tradução minha)¹⁴. Para ilustrar seu pensamento, a pensadora retoma um exemplo ocorrido na Bolívia. Após o ano de 1994, o país adotou o calendário indígena e reformou a Constituição, fato que gerou uma sensibilização da elite para as questões indígenas e sua participação política. Por outro lado, o discurso se construiu em torno da ideia generalista e fragmentada de povos originários, somado à ideia de passado, de minorias. Como

¹⁴ Texto original: “identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad”.

consequência, tal atitude, embora trouxesse uma sensibilização para as causas indígenas, contribuiu para a reciclagem das elites e a continuação do monopólio do poder. Tais vozes subalternizadas não foram de fato reconhecidas, mas apenas interpretadas a partir de um olhar dos que se mantinham em posições privilegiadas.

Por isso, Cusicanqui afirma que não é possível haver discurso de descolonização sem uma prática descolonizadora. Tanto o discurso do multiculturalismo, quanto o do hibridismo, a seu ver, encobrem temas profundos da colonização e renovam práticas de subalternização, reduzindo os indígenas a funções emblemáticas e simbólicas. Isto posto, habitar espaços privilegiados nas universidades e propagar ideias, embora tragam reflexões relevantes sobre a colonialidade, não é eficaz para reais mudanças caso continuemos a usar somente as vozes subalternizadas como potencializadores de uma fala ainda colonial, que respeita os moldes acadêmicos hegemônicos, que se constrói a partir de uma língua hegemônica, que toma como referência apenas a intelectualidade que circula pelos corredores universitários.

Para ela, por meio do jogo do “quem cita quem, se estruturam hierarquias e acabamos tendo que comer, regurgitado, o pensamento descolonizador que as populações e intelectuais indígenas da Bolívia, do Peru e do Equador havíamos produzido independentemente” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 66, tradução minha)¹⁵. É preciso ir além do simples reconhecimento dos saberes daqueles que foram subalternizados, é preciso que os agentes de fala subalternizados também ocupem os espaços privilegiados, majoritariamente ocupado pelas elites intelectuais, a fim de evitar que se perpetue a tendência de tomar esses conhecimentos ancestrais como inspiração para reforçar sua própria jornada de superioridade.

No Brasil, trabalho recente de Djamila Ribeiro (2019) nos conecta ao viés decolonial. Com um pensamento próximo de Maria Galindo acerca da universalização do movimento feminista, a estudiosa defende a importância de não generalizar os movimentos de luta, e transpõe ao texto de forma didática as implicações de um sistema opressor, refletindo como ele utiliza as identidades e como as articulam para a manutenção do poder, nos lembrando das resistências e reexistências das mulheres negras.

¹⁵ Texto original: “quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independentemente”.

Lugar de fala (2019) nos ressalta a importância de se reconhecer outros saberes e de propor uma nova epistemologia, a fim de criar fissuras nos conceitos empedrados da sociedade que colocam grupos na posição de subalternos. A proposta, no entanto, não é a de imposição de uma nova epistemologia, mas o incentivo a reflexões sobre hierarquias, desigualdades sociais, pobreza e racismo, que ultrapassem as barreiras do político e contribuam para formas outras de pensar.

Djamila Ribeiro (2019, p. 64) nos lembra de que “falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir”. Dessa forma, defende uma ruptura com o regime de autorização discursiva, que gera privilégios sociais e tais benefícios se estendem ao campo epistêmico, já que quem está em uma posição privilegiada de poder determina o que pode ser estudado, assim como o que deve ser aceito, limitando a entrada de conhecimento e de acesso a ele. A linguagem acadêmica, por exemplo, instituída a partir de uma visão branca patriarcal colonial também serve como forma de apartar e limitar o conhecimento a um círculo beneficiário da academia. Estudar a história que nos escreveram, pensar nas posições de poder e no “lugar de fala”, ou seja, nos discursos a partir de grupos localizados na mesma esfera social, possibilita “romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, muito bem classificada por Derrida como violenta” (RIBEIRO, 2019, p. 89).

Pensar em discursos baseados em grupos é importante já que, tendo em vista o grau de continuidade dos grupos ao longo dos anos, que transcende as experiências individuais, estamos falando ao mesmo tempo de experiências compartilhadas dentro de uma condição social, o que nos faz compreender como o lugar social ocupado por determinados grupos pode permitir o acesso ou restringir as falas, o conhecimento e as oportunidades. Uma mulher negra experiencia a questão de gênero de uma forma diversa de uma mulher branca ou indígena por conta de suas localizações sociais, e tais consciências nos permitem pensar nos grupos e em suas falas a partir das relações de poder.

Não se nega a dimensão individual dos seres, mas é ressaltado que esses indivíduos compartilham as mesmas experiências dentro das relações de poder e tais experiências comuns se tornam objeto de análise. A experiência de grupos localizados de forma socialmente subalterna gera como consequência que suas produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratados da mesma maneira. As

condições sociais dificultam a visibilidade e o reconhecimento da legitimidade dessas produções, por mais que haja tentativas de ocuparem os espaços.

O trabalho de Djamila alerta sobre como certos grupos sociais são desautorizados na fala, mas também para demonstrar como são construídas as hierarquias epistêmicas e como esses fatores estabelecem silêncios de gritos. Assim, a obra nos possibilita refletir como as identidades são criadas dentro de uma lógica colonial e como as instituições fazem uso dessas identidades como forma de oprimir ou privilegiar.

Trazendo este pensamento ao campo de estudo sobre saberes ameríndios, é observável o grupamento de suas artes acompanhando uma classificação pautada em conceitos dessa colonialidade do poder: assim como determinam a visão de seus comportamentos como selvagem/inferior/inculto, os grupos e suas manifestações artísticas são direcionados para serem interpretados nesse mesmo sentido. Logo, é comum a substituição da nomenclatura oficial para intitular criações de autores indígenas por “isso que eles escrevem”, saltando aos nossos olhos o explícito preconceito literário muitas vezes propagado em congressos e salas de aula.

Do mesmo modo, sua ciência é deslegitimada para dar lugar ao modo de ser colonial, proibindo e aprisionando plantas e conhecimentos ancestrais em cápsulas para serem vendidas, disponíveis a quem respeita esse sistema-mundo e quem paga por elas. Reconhecer tais saberes como manifestações culturais não é o suficiente para o mal ocasionado, é necessário reconhecer esses conhecimentos como literatura, como ciência, como teoria outra, a fim de que possam circular livremente no campo acadêmico, sem aprisionamentos de julgamentos discriminatórios. É necessário validar os conhecimentos eclipsados.

3 TERRA: ORGANISMO VIVO E LOCAL DE MANIFESTAÇÃO DAS CONSCIÊNCIAS DIVINAS

Essa terra que pisamos é o nosso irmão, ela tem vida, é uma pessoa, tem alma. Vocês pisam nos remédios e não sabem

Wherá Tupã (apud FREIRE, 2011)

Yvy Tenonde
La Primera Tierra

Ñamandu Ru Ete tenonde gua
El verdadero Padre Ñamandu, el primero,
O verdadeiro Grande Mistério, o primeiro,

o yvy rupa rã i oikuaá ma vy o jeupe,
habiendo concebido su futura morada terrenal,
havendo concebido sua futura Morada Terrena,

o yvára py mba'ekuaá gui,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
da sabedoria contida em sua própria divindade

o kuaa-ra-ra vy ma
y en virtud de su sabiduría creadora,
e em virtude de sua sabedoria criadora,

o popygua rapyta i re yvy oguero-moñemoña i oiny.
hizo que en la extremidad (base) de su vara fuera engendrándose la tierra.
fez com que, da extremidade de seu cetro, fosse engendrada a Terra.

II

Pindovy ombojera yvy mbyte rã re;
Creó una palmera eterna en el futuro centro de la tierra;
Criou uma palmeira eterna no futuro centro da terra,

amboaé ombojera Karaí amba re
creó otra en la morada de Karaí (Oriente);
criou outra na Morada de Karaí;

Pindovy ombojera Tupã amba re
creó una palmera eterna en la morada de Tupã (Poniente);
criou também uma palmeira eterna na Morada de Tupã;

yvytu porã rapyta re ombojera Pindovy;
en el origen de los vientos buenos creó una palmera eterna;
e, na origem dos bons ventos, criou uma palmeira eterna,

ára yma rapyta re ombojera Pindovy;
en los orígenes del tiempo-espacio primigenio (S.) creó una palmera eterna;
na origem do espaço-tempo primeiro, criou uma palmeira eterna.
Essas cinco palmeiras asseguram a vida na Morada Terrena

(Cadogan, 1959, p. 28/ Jecupé, 2016, p. 123,125)

A partir de sua própria sabedoria, o Absoluto criou a Terra, local onde reside a mistura da criação, onde o divino pode se manifestar. Terra é também extensão do divino, é organismo vivo, tem alma, como nos aponta Wherá Tupã na epígrafe. É na terra que a divindade vai se multiplicando por meio dos seres, o que nos confere segurança para compreender que o humano é uma das formas de se chegar à essência primordial e conhecer o maravilhamento dos céus. A Terra, sendo a reunião das coisas, onde a vida se apresenta, se transmuta e se multiplica conforme o passar dos tempos.

Conta-se, conforme a transcrição de Cadogan (1959), que do centro o Pai Primeiro criou a morada terrena e cinco palmeiras para sustentar a terra, uma para cada direção cardeal e uma no centro. A imagem criada na narrativa sagrada nos aproxima de saberes conhecidos como ocidentais, como observa o astrônomo Germano Bruno Afonso (2004):

Os Guarani têm uma rosa-dos-ventos. Uma informação que li sobre a gênese guarani era de que no céu existiam palmeiras azuis representando os quatro deuses (os quatro pontos cardiais: norte, sul, leste, oeste) e suas quatro esposas (os pontos colaterais: nordeste, noroeste, sudeste, sudoeste) formando uma rosa-dos-ventos.

Os Guarani dizem que tudo o que existe no Céu existe também na Terra. Porque a Terra nada mais é do que um reflexo do Céu. Aí começamos a procurar algum vestígio concreto disso. Até que um dia no Paraná, em Itapejara D'Oeste, na beira do rio Chopim, encontramos essa rosa-dos-ventos! Encontramos um círculo de palmeiras. Colocamos o teodolito no meio do círculo e medimos as direções dessas palmeiras. O resultado é que deu exatamente os pontos cardiais e os pontos colaterais. Uma rosa dos ventos de palmeiras aqui na Terra!

Curioso notar que a palavra Itapejara não significa nada em guarani. No entanto, originalmente essa região se chamava Tapejara, que significa o Caminho do Senhor. E certamente uma rosa-dos-ventos é um excelente guia.

Direção, norte, guia. É a partir desse horizonte que vislumbramos a vida chamada Terra, onde as leis divinas poderão guiar a morada do homem. É neste lugar que o sagrado provê condições para que o humano viva e se erga. Sendo um local sagrado que abriga as diversas formas multiplicadas do Pai Primeiro, a Terra torna-se um elemento essencial para a vida e para que se cumpra a divindade em formato terrestre. Nela encontramos sabedoria e os ensinamentos para um bem viver. Ela tem seu próprio tempo e ritmo, sabe se transformar de semente em árvore, que findada se renova como adubo e nutrientes, dando continuidade à ciclicidade da vida.

Nas narrativas guarani, ainda encontramos a terra como oportunidade de divinização por meio da *Yvy marã e'ỹ*, terra sem males, um espaço sem fome, doenças ou guerras. Clastres (1978, p.30) define a Terra sem Mal como local indestrutível, sem mortes, em que a terra produz por si mesma. O espaço da terra sem mal possui uma localização geográfica precisa, é situado ora a leste ora a oeste, dependendo da comunidade, e é um local acessível de corpo e de alma.

Pelas referências, pode haver o ímpeto de associar o tema da Terra sem Mal à temática do Paraíso da religiosidade cristã, uma tendência a buscar um campo de referência familiar para compreender uma cultura diferente. No entanto, seria um equívoco tal conexão, pois, ao contrário de uma terra para além da vida, para a qual se encaminha o espírito após a morte, a terra sem mal dos guarani engloba uma noção de espaço físico possível de ser alcançada em terra, ainda em vida, ou seja, um acesso à divindade sem passar pela morte: um reflexo de uma religião em que o homem pode atingir a imortalidade e se tornar seu próprio Deus.

Encontramos em Cadogan (1959) relatos sobre heróis divinizados - xamãs que teriam encontrado o estado de perfeição sem passar pela morte, apenas com rezas, dieta vegetariana, leveza do corpo. Para Pissolato (2007, p. 283), a passagem com o corpo, “mantendo-se erguidos os ossos”, seria o ideal dentro da cosmovisão Mbya, trazendo o entendimento da imortalidade sem perder a perspectiva de humano. Nesse contexto, Sandra Benites ressalta a importância da terra para o processo de viver bem. Segundo ela,

Para alcançar esse lugar, o Nhanderowai após a morte, o povo guarani entende que deve viver bem aqui na terra e para continuar a viver bem no amba dele deve ter seu território, onde possa desenvolver seu teko (jeito de ser) guarani. O teko porã, o bem-viver do jeito de ser Guarani do futuro, está associado a uma forma de agir, de pensar, de se comportar e de se relacionar com os outros e com a natureza. Por isso, o território, a terra, para os Guarani, é fundamental, porque sem ele não é possível desenvolver esse ser guarani verdadeiro para o futuro, e alcançar o bem-viver que permita chegar a Nhanderowai (BENITES, 2018, p. 83).

Diversas expedições em busca desta terra ocorreram ao longo do tempo. A mais antiga, segundo Clastres (1978, p. 60) foi em torno de 1539, que levou índios tupis ao Peru. Não se sabe de que ponto saíram do Brasil, nem do itinerário. O que nos restou foram os relatos de colonizadores que obviamente construíram as narrativas de acordo com a sua visão dos fatos. Clastres defende tais migrações não apenas como medula espinhal de uma religiosidade, mas também como uma recusa

ao sistema político, uma forma de se distanciar daquilo que não concordam, buscando assim um novo horizonte. Dessa forma, o aspecto religioso funda-se com o social, negando este: a relação de proteção entre a mobilidade e as investidas coloniais trouxeram aos Mbya o livramento parcial das influências jesuíticas (PISSOLATO, 2007, p. 104).

Como se vê, a busca por uma terra sem males pode estar intimamente relacionada à mobilidade guarani. Costuma-se associar as migrações à busca da terra sem mal e ao caráter religioso (CLASTRES, 1978), ou seja, uma religiosidade direcionada ao além seria o ponto de partida para impulsionar as migrações guarani. Pissolato (2007) amplia o horizonte desse entendimento de deslocamento agregando o nome de mobilidade não apenas aos deslocamentos derivados da busca religiosa, mas igualmente de sua concepção particular, motivada pela busca por satisfação, visita a parentes e mudança por fatores ambientais que derivam mudanças sazonais.

Pissolato (2007, p. 102-3) ressalta que parar e continuar fazem parte do caminho para a perfeição, uma vez que os que foram para a Terra sem males, paravam, concentravam-se na reza e no canto, e depois se levantavam para outro lugar. A busca por *aguyje* - estado de perfeição, de boas condutas para manter a vida na Terra e prolongar o humano de forma confortável, sem sofrimento, em um estado místico de bem-aventurança -, é o que a autora defende como base do modo de vida entre os Mbya contemporâneos, é a diretriz para os modos de conduta, práticas de deslocamento e formas sociais.

Com base naquilo que traz satisfação e está de acordo com as orientações sobre o modo de ser, busca-se por um lugar onde seja possível a prática. A Terra se torna *tekoa*, dimensão espacial necessária para que o *teko* seja possível, um local concreto para realizar o modo de vida guarani, o que inclui tanto o aspecto religioso como o social. Enquanto o *teko* é a orientação de como se deve viver, o *tekoa* é justamente a parte física que possibilita a realização desse jeito de ser. Se a Terra é o local para praticar o sagrado, o cuidado a ela direcionado é fundamental para a vida, sendo necessária uma relação respeitosa entre meio ambiente e homem. Enquanto é a natureza que possibilita concretizar um modo de ser belo, local que nos permite manter a vida, são as condutas humanas que poderão preservar o meio ambiente a fim de que este continue fornecendo condições adequadas para um bem viver.

Sandra Benites (2018) amplia a noção de *tekoa* para um espaço que não se limita à terra em si, mas traz essa instância para o próprio corpo. Este também se vincula ao *teko* por ser território possível de se concretizar o modo de ser guarani. Segundo Pissolato (2007, p. 282-3), para os Mbya, a palavra *tete* (corpo) tem origem no radical -e (dizer), sendo ele, portanto, aquele que mantém erguida a fala. Assim, o corpo, sendo um espaço da manifestação de uma identidade, de uma virtude, de uma alma, com suas especificidades, é também espaço que possibilita a manifestação do *teko*. Para Sandra,

É importante sempre pensar que a partir das nossas identidades e do nosso corpo podemos construir nosso direito e as políticas públicas para todas as mulheres, a partir das nossas necessidades. Isso eu chamo de “território”. *Teko* significa “modo de ser”. *Tekoha* é onde se constrói esse modo de ser, cada corpo é um território. Por isso, para nós existem vários *teko*. Existe *teko* das crianças, *teko* das mulheres, *teko* dos homens, *teko* dos jovens, *teko* dos velho(a)s, e assim por diante. Por isso nós Guarani sempre procuramos respeitar *teko* do outro, mesmo que não sejam iguais, e mais para equilibrar o movimento do lugar. O lugar em que nós nos movimentamos é movimentado pelas pessoas que estão nele. Se as pessoas não tiverem em harmonia com os outros, o lugar também não estará bem. Para as mulheres é difícil conciliar seus próprios corpos com o ambiente no qual estão (BENITES, 2018, p. 70).

O corpo, partícula divina manifestada em massa, é microssistema do macrouniverso, que se faz funcionar em força para se cumprir em destino. Corpo intermediário, mundano e sagrado, criador de raízes, facilitador dos deuses, corpo potência de vida da alma. Corpo abrigo do espírito, multiplicador de vida, buscador de sentido. Corpo que simplesmente é, que segue o fluxo da vida, permissão de sensações que o divino traz, aval para compreender a vida enquanto celestial e terrenal. O três, a interrelação, o combinador de opostos em plano terreno. É pelo corpo que a vida continua em existência materializada, é por ele que se sente o mundo, que se expande experiências, que recebe dores... e prazeres.

Para Rufino (2018), o corpo é veículo de encanto. O racismo, o desmantelamento cognitivo, a desordem das memórias, a coisificação do ser, os protocolos disciplinares coloniais ao qual o corpo está submetido, os traumas e as tensões musculares marcam o corpo do colonizado, e o polimento de seus modos o levam para a construção de um embranquecimento alucinatório. Alucinados naquilo que não somos, assistimos como séries e novelas a vida passar com pressa, perdendo-a. A sabedoria guarani resgata a memória do corpo enquanto território do sagrado e, por isso, veículo dos deuses, ressuscitando princípios e vozes

adormecidas pela anestesia da colonialidade que nos deixa entorpecidos e facilita nossa manipulação.

Com isso, desaprendemos o ritmo da Terra e desrespeitamos o tempo da natureza, queremos colher antes de plantar e cultivar, queremos agilizar o natural. A ideia de Francis Bacon de que a natureza é algo exterior ao homem e que, por isso, precisamos conhecê-la para dominá-la, ainda inspira multidões a entenderem enquanto provedora de recursos para serem extraídos e transformados em dinheiro. Por essa perspectiva, é forte o pensamento de que a água precisa ser considerada propriedade para, assim, gerar dinheiro, em oposição ao pensamento guarani que reflete a natureza como um ser vivo dotado de atribuições que são comuns também aos homens. O termo “água” (*y, yy*), por exemplo, apresenta semelhanças com o termo “mãe” (*sy, shyy*) na língua guarani, como observa Chamorro (2008, p. 184). Ainda a esse respeito, a autora evoca os estudos de Cadogan para ressaltar a íntima relação entre os Guarani e esse elemento natural, no qual é comumente visto como mãe para essas sociedades.

A visão que concede à terra a função de apenas servir aos interesses humanos é a mesma que tornou os solos propriedades privadas, transformados em lágrimas de lama, Mariana. *Vale* um rio doce cheio de lama?¹⁶ Por trás da mensagem do agronegócio como riqueza do país, está a tentativa de convencer a população de que o latifúndio é o desenvolvimento do Brasil. De acordo com esse pensamento, ir contra essa corrente seria ir contra nosso crescimento econômico. Para essa persuasão, enfatiza-se a natureza produtiva e moderna da agricultura, assim como a quantidade de empregos gerados pelas indústrias, justificando o modo de ser que nos impuseram.

Com o crescimento desse modo de enxergar o mundo e o meio natural, diversas populações indígenas têm suas terras cortadas ao meio para a passagem de estradas; lutam contra mineradoras e hidrelétricas para usufruírem da terra de seus antepassados; lutam pelo direito de ocupar um lugar que é seu de direito. É a terra que pode oferecer os elementos para o exercício do jeito de ser verdadeiro dos Guarani, e problemas envolvendo o meio ambiente afetam diretamente a saúde física e emocional dessas populações, assim como a nossa.

¹⁶ Referência ao rompimento da barragem de rejeitos de mineração em Mariana - MG no ano de 2015, que causou um dos maiores impactos ambientais da sociedade brasileira. A barragem era controlada pela Samarco Mineração S.A, em um empreendimento conjunto entre a empresa estrangeira BHP Billiton e a brasileira Vale S.A.

Os Guarani estão sempre percorrendo o yvy rupa – o seu mundo no planeta terra, território onde inexistem fronteiras. Nesse sentido, yvy rupa é o próprio caminhar (guata), são as infinitas caminhadas (teko) em busca do tekoa porã rã, o fundamento do jeito futuro de ser e viver desse povo, ou seja, o nhandereko, nosso sistema. Por isso, vivem sempre em movimento, transitando de uma aldeia a outra, visitando seus parentes para se fortalecerem, onhomombaerete, mantendo a essência do ‘ser guarani’, o fundamento da pessoa. O juruá, com suas atitudes e políticas, não só tiram a terra, mas também a possibilidade da harmonia e de alcançar o Nhanderowai, o destino do povo Guarani. Essa violência é a responsável maior pela saúde emocional dos Guarani no Mato Grosso do Sul, que enfrentam mais dificuldades por falta de acesso aos elementos principais que contribuem para o fortalecimento da identidade guarani, que são os pilares principais para a construção das identidades culturais guarani dentro do que acreditam ser o nhandereko ete’i (nosso jeito de viver verdadeiro), como já mencionei. Rios, matas, terra boa são fundamentais para “viver bem” (teko porã rã). Hoje, os Guarani das gerações mais novas precisam se auto-declarar fortemente para dar continuidade ao modo de ser guarani. Problemas decorrentes da tristeza na pessoa guarani, problemas emocionais da pessoa guarani, estão relacionados também aos impactos ambientais nas aldeias (tekoha) (BENITES, 2018, p. 84).

Um dos vídeos da campanha “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo” (REDE GLOBO, 2017) apresenta a cana-de-açúcar como um dos grandes responsáveis pela movimentação de nossa economia desde o Brasil colonial. Além de ressaltar o faturamento do setor, o vídeo também apresenta, com tom de orgulho, uma imagem de um engenho de açúcar, além de completar, ao final, que a cana é um sucesso brasileiro há quase 500 anos. Com base nas imagens e nas palavras ditas na propaganda, percebemos como ainda estão enraizados os pensamentos coloniais que veem a exploração do trabalho, da natureza e dos seres humanos como bases para um desenvolvimento econômico, e o veem como algo benéfico à nossa vida. Estão mesmo os agrotóxicos a nosso serviço ou a serviço do lucro a partir do nosso sofrimento?

No artigo “Agrotóxicos e seus impactos na saúde humana e ambiental: uma revisão sistemática” (2018), dos pesquisadores Carla Vanessa Alves Lopes e Guilherme Souza Cavalcanti de Albuquerque, encontramos um levantamento de pesquisas envolvendo os agrotóxicos, demonstrando que o uso dessas substâncias causam danos à natureza e afetam diretamente o ecossistema não só no momento do uso, mas perduram por anos, como o caso da substância Hexaclorociclohexano (HCH) que, mesmo proibida há décadas, ainda é encontrada em amostras de águas, poços e mananciais. Os agrotóxicos também são encontrados em peixes para consumo humano e na água de chuva, afetando organismos vivos terrestres e aquáticos, alterando o ecossistema. A nível humano, os agrotóxicos podem interferir

na saúde, como comprovam as pesquisas, que observam a apresentação de sintomas principalmente em trabalhadores rurais, como transtornos mentais, alterações na defesa celular, distúrbios musculares e respiratórios. Também se verifica que trabalhadores mais expostos aos agrotóxicos apresentaram maior chance de cometerem suicídio. Além disso, foram detectados diversos outros sintomas nas pessoas expostas a esses venenos: problemas nos sistemas urinário, respiratório e reprodutor, e sintomas como dores de cabeça e no estômago, gastrite, cólicas abdominais, depressão, irritabilidade.

Em pesquisa realizada pela Universidade Federal de Goiás (19/06/2019), por meio da análise sanguínea e da mucosa oral de trabalhadores rurais que atuam na aplicação de agrotóxicos, constatou-se que essas pessoas possuíam 4,5 vezes mais lesões no DNA do que os trabalhadores do grupo de controle, que não exercem atividades com agrotóxicos e possuem a mesma faixa etária e estilo de vida. O estudo ainda detectou que companheiros e filhos dos trabalhadores que atuam com agrotóxicos também apresentaram lesões no DNA, uma vez que as roupas eram lavadas juntas, o que explica a contaminação também daqueles que vivem com esses trabalhadores. Os próximos passos das pesquisas que envolvem o assunto é estudar a possível relação entre os agrotóxicos e o desenvolvimento do câncer, bem como os danos de tais venenos ocasionados por via alimentar.

Na contracorrente deste abismo, o artista indígena Denilson Baniwa, em exposição no Rio de Janeiro, no Centro de Artes Hélio Oiticica, durante agosto e setembro de 2019, retratou a realidade sangrenta por trás desse glamour vendido pela mídia sedutora, alertando nossos olhos que agro *não* é pop, mas tóxico. Na obra “O agro é POP” (acrílica sobre tecido, 2018), Denilson ironiza os benefícios sugeridos pela campanha ao trazer um avião verde e amarelo lançando de forma multiplicada a frase “Agro é pop” e cruzeiros sobre as plantações. Acima do avião, caveiras trazem o assombro da morte que os fertilizantes e defensivos químicos provocam.

A obra de Denilson Baniwa, em contraponto à campanha, desperta nossa reflexão para esta alienação induzida: envenenam-nos para também lucrarem com nosso estado de saúde. Ora, se com agrotóxicos o amadurecimento dos alimentos tornam-se mais rápido, também mais rápida é a decadência da nossa saúde, e mais rapidamente lucram com a nossa necessidade de medicamentos para consertar o

que eles próprios provocaram, nos fazendo participar de um círculo vicioso de dependência. Plantam uma falsa salvação para colherem nosso fracasso.

Figura 4 - O agro é POP



Fonte: foto de acervo pessoal

Em outra obra da mesma exposição, intitulada “Receitas para mortes em larga escala” (lambe-lambe sobre madeira, 2019), os artistas Sallisa Rosa e Marcos Lamoreux expõem centenas de substâncias químicas utilizadas na agricultura e que são danosas à nossa saúde.

Figura 5 - Receitas para mortes em larga escala



Fonte: foto de acervo pessoal

Na tese “De frente para o espelho: ecologia e sustentabilidade” (2013), Marco Aurélio Bilibio Carvalho trata das consequências que esta visão de mundo provoca a nível de saúde mental e alerta para o fato de o comportamento humano atual caminhar para a ruptura com os sistemas que geram e mantêm a própria vida. Tendo consciência da natureza evolutiva trazida pela ecologia, sabemos que a psique humana é apenas uma expressão (não a única) mais recente desta evolução, que fazemos parte de uma comunidade biótica que se desenvolveu, trazendo em seu registro evolutivo o instinto que o fez chegar ao nível atual, abrigando, assim, memória das espécies anteriores e senso de pertencimento ao lugar da sua existência. Essa dimensão nos possibilita reciprocidade ao meio e nos aproxima do não humano por meio de sensibilização e afeto, já que nos conecta pelo senso de pertencimento a um mesmo sistema. A ausência dessa dimensão é considerada uma anomalia, e a ruptura com esse aspecto da nossa psique traz danos à nossa vida.

Carvalho (2013, p. 13) entende que chegamos a um ponto em que “a sociedade moderna como um todo precisa ser considerada um paciente em terapia”. O psicólogo defende a tese de que vivemos em um estado de disfuncionalidade psíquica coletiva, que atua de forma violenta sobre o planeta, apresentando um

comportamento autodestrutivo. Em seu trabalho, para justificar suas afirmações, pauta-se em estudiosos como Fernando Cesarman, médico mexicano que observou traços autodestrutivos associados ao consumo em nossa sociedade; e Theodore Roszak, acadêmico americano que, em vida, foi conhecido pela publicação do livro *Contracultura* em 1968. Este último desenvolveu o conceito de inconsciente ecológico (presença da natureza em nossa psique).

Esse estado de desconexão com a natureza, pelo olhar da ecopsicologia, é vista como uma neurose. Carvalho defende a necessidade não apenas de rever o nosso modo de consumir com vistas a evitar uma degradação ambiental, mas principalmente mudar a maneira como olhamos o mundo. Enquanto a sociedade mantiver o modo de pensar colonial, condicionado pelo capitalismo e pelo patriarcado, dificilmente veremos mudanças positivas. Em outras palavras, para que uma mudança a caminho da cura seja possível, é necessário não apenas seguir regras de condutas de preservação do meio ambiente, que atuam mais a nível superficial, mas, principalmente, rever a forma como vemos o mundo natural, pela nossa própria saúde.

Tendo o consumo como uma espécie de religião da pós-modernidade, tal pensamento gera um conjunto de crenças que guiam as ações humanas, prejudiciais à nossa própria espécie, que destroem seu próprio habitat. Se, por um lado, crescemos em termos de descobertas científicas de curas, por outro, crescemos com o número de medicamentos de tarja preta. Cada vez mais precocemente nos afastamos do inconsciente ecológico. Nem mesmo nossa infância é respeitada como um momento de descobertas e criatividade.

É comum em nossa sociedade adoecida o pensamento de que a criança é um ser imaturo que precisa aprender com os adultos. A partir dessa visão, são impostas maneiras de ser e enxergar o mundo que irão determinar o comportamento infantil. Nas sociedades ameríndias, por outro lado, é comum encontrarmos a visão da criança como também fruto de sabedoria. Em *“Bicicletas de Nhanderu”* (2011), em diversas passagens, o foco narrativo visa ao olhar das crianças. Os dois meninos não só demonstram a essência indígena, mas transmitem a influência do não indígena no cotidiano da aldeia. Em uma das cenas, eles dançam uma música de Michael Jackson; em outra, aparecem de forma autônoma, livres na escola, optando por não assistir à aula e fazer outra atividade. Em diversos momentos o olhar infantil é responsável por nos trazer informações sobre os costumes e a convivência com os

jurua, estando as crianças em posição de sujeitos detentores de saberes e autonomia, também capazes de narrar aspectos de seu cotidiano.

Para o povo Kaingang, por exemplo, como nos aponta Josué Carvalho (2016), doutor indígena pela Universidade Federal de Minas Gerais com a tese "Enquanto os adultos brincam: introdução aos processos próprios de ensino-aprendizagem da criança kaingang", a infância não é vista de forma depreciativa, mas como oportunidade de compartilhar conhecimento e aprendizado mútuo com os adultos. Dessa maneira, esses indivíduos não devem ser moldados para o mundo adulto, mas o conhecimento deve ser construído junto com os mais velhos: não há imposição na educação, mas uma construção.

Segundo Marco Aurélio (CARVALHO, 2013, p. 25), é na infância que estabelecemos uma relação animista com as entidades não humanas, mas, aos poucos, esse universo vai sendo substituído pelos conceitos da sociedade que reprimem o inconsciente ecológico, e as ideias de que os animais são seres sem identidade e produtos para uso econômico. Com isso, as trocas com a natureza são cada vez mais escassas, sendo substituídas por aparelhos eletrônicos e jogos de videogame, alimentos industrializados, enquanto perdemos a conexão com os ciclos naturais e com a origem dos nossos alimentos. Perdemos, portanto, a conexão com os ciclos da vida que nos sustenta.

O estudo da ecopsicologia se apresenta como um aliado na mudança, já que busca a relação com a natureza como fundamental para a saúde psicológica. Ela não se limita às relações dos seres consigo e com outras pessoas, mas amplia essa atuação para a relação humana com outros seres vivos do universo natural, que não humanos. Sendo assim, o foco central desta vertente fundamenta-se na relação do humano com a teia da vida (CARVALHO, 2013, p. 17) e abriga crenças, subjetividades, emoções e conflitos no estudo de comportamentos equilibrados ou não a nível ambiental.

O que a ecopsicologia procura trabalhar é justamente o que os saberes ancestrais sempre nos disseram em suas narrativas orais, religiosidades e costumes: todos os seres são interligados e a terra é um organismo vivo, precisa ser respeitada, pela nossa própria saúde. De acordo com Tônico Benites,

Para os Guarani e os Kaiowá, os tekoha antigos, os rios e as florestas são compostos também por seres invisíveis, guardiões com quem os indígenas devem saber conviver em harmonia, de forma equilibrada, mantendo uma boa relação de diálogo e respeito mútuo (BENITES, 2014, p. 190).

A terra é também algo de valor sentimental, que estabelece trocas de afetos com o homem, é ela capaz de oferecer condições para o modo de ser indígena e para um bem viver. A esse respeito, Chamorro (2008) observa que é justamente essa forma de ver mundo, de enxergar a terra como um corpo vivo, o que distingue o pensamento indígena do ocidental. Em suas palavras, nas culturas chamadas ocidentais,

a tendência é relacionar-se com a natureza seguindo as pautas das leis da física. Os seres humanos são, nestas culturas, uma força da natureza mas exterior a ela, portanto com capacidade para agir sobre ela como quiser. As sociedades indígenas, ao contrário, concedem à natureza características humanas e incluem-na num sistema social único. Assim, para os grupos indígenas aqui estudados, a terra tem as faculdades dos humanos. É como um corpo murmurante, que se alarga e se estende. Ela vê, ouve, fala, sente e é enfeitada. É viva! (CHAMORRO, 2008, p. 161)

A terra é fonte de vida tanto biológica como cultural, oferecendo a base para o ser e sentir indígena. Sem ela, o sentido da vida se esvai e, por tal motivo, é comum encontrarmos uma luta tão forte pelo território. A cultura dos *juruá* induz a um outro comportamento social. Uma mudança de território implica em uma transformação no estilo de vida. Se não há terra fértil para plantar e colher, como sobreviverão? Tendo sua própria forma de subsistência, a utilização de conceitos monetários traz uma mudança de costumes. Dessa forma, passam a ter de respeitar um sistema de funcionamento do *juruá*, em que é preciso dinheiro e uma noção de trabalho diferente da do indígena para conseguir sobreviver, o que altera também os hábitos alimentares e a saúde. Sandra Benites (2018) observa os prejuízos que um mal viver pode ocasionar na vida dos Guarani:

Quando os Guarani não conseguem seu “bem-viver”, as pessoas ficam em estado de *pyareta*, confusas, *py’a kangy*, fragilizadas para *ojepota*, se encantar por qualquer coisa. O espírito fica desequilibrado. Aí o Guarani vira um *nhemyrõ*, uma pessoa desiludida, sem perspectiva nenhuma, então muitas vezes acaba cometendo suicídio também, não estou falando apenas das mulheres, os homens também se suicidam, como ocorreu e ainda ocorre em Mato Grosso do Sul. Na grande maioria, são meninos as meninas. Eu perdi uma irmã que também se suicidou quando tinha treze anos. O bem-viver Guarani está atrelado ao futuro e dele depende a possibilidade de dar continuidade à identidade do povo (BENITES, 2018, p. 83).

Neste ponto, a cultura e as literaturas indígenas são grandes parceiras na recuperação dos saberes ocultados pelas práticas colonizadoras, na medida em que contribuem para uma reconexão com o princípio e a harmonia da vida por meio da

palavra. As palavras indígenas, atreladas às leis da natureza e seu funcionamento, trazem uma filosofia diferente da ideologia predominante que nos governa, demonstrando um grande respeito pela sacralidade da terra.

Danificar a terra é danificar a si mesmo. A partir do entendimento de que o espírito do Grande Ser se manifesta em todos os seres por meio das letras, é possível despertar o desenvolvimento de uma sensibilidade para viver de maneira harmônica com diversas formas de vida. As palavras podem contribuir para resgatar esses conhecimentos, durante muitos anos exilados de nosso convívio, e acessar aspectos mais profundos da dimensão humana, bem como trazer formas diferentes de pensar a realidade ao questionar o sistema vigente. Por intermédio do campo literário, como vimos no capítulo anterior, podemos transitar entre conversações que se enriquecem com a poesia e a oração.

Tal como a terra e o corpo, a literatura também é território e, para que os textos escritos por autoras e autores indígenas possam ser veículos dos deuses para a construção de uma terra boa, é preciso romper com preconceitos e reconhecê-la como um saber importante e legítimo tal como ocorre com os textos canônicos dos não indígenas.

3.1 Reivindicação de uma tessitura indígena em território literário

O ato de criar literatura tal qual conhecemos hoje foi construído a partir de uma visão clássica e colonial, grandemente influenciada pelas percepções aristotélica e kantiana. Enquanto Aristóteles entendia os gêneros a partir da ideia de imitação e o belo como expressão da ordem, Kant definiu o conceito de belo pautado no universo científico.

Aristóteles (2008, p. 42) valorizava a imitação como um aspecto relevante da arte. O homem sentiria prazer ao imitar, possuindo um instinto natural para isso, e poderia fazê-lo pelas suas habilidades artísticas, seja com cores, formas, ritmo, vozes ou palavras. O que distinguiria as obras artísticas seria o meio ou os objetos a serem imitados. Foram de suas ideias que se desenvolveram os conceitos de gêneros como epopeia e poesia, os quais iriam guiar toda a história da literatura como modelos a serem respeitados e seguidos. Somado a isso, sua percepção de

beleza enquanto imitação de belas ações, isto é, de ações que seguissem uma ordem e uma coerência, também influenciou diversas criações artísticas. Para o filósofo:

(...) a beleza reside na dimensão e na ordem e, por isso, um animal belo não poderá ser nem demasiado pequeno (pois a visão confunde-se quando dura um espaço imperceptível de tempo), nem demasiado grande (a vista não abrange tudo e, assim, escapa à observação de quem vê a unidade e a totalidade) (ARISTÓTELES, 2008, p. 51).

Como está explícito, o belo estaria relacionado à ordem, a limites, à coerência. No campo literário (ARISTÓTELES, 2008, p. 52-2; 87), tal pensamento se expressaria em enredos fáceis de recordar, que seguem uma ordem linear e possuem uma duração determinada, além do uso de palavras raras e não utilizadas habitualmente. No entanto, sempre de forma ponderada, a fim de ser claro e evitar barbarismos. Nas artes visuais, este belo estaria associado à imitação da forma, como a retratação autêntica do homem. É, conseqüentemente, um padrão que não incita a agitação passional nas criações, mas ao controle, em que a razão instaura uma disciplina na sensibilidade.

Kant também desenvolve o conceito de belo a partir de uma ordem, já que acreditava que somente o fazer que toma a razão para fundamentar suas ações deveria ser denominado arte. Portanto, a ideia do belo estaria relacionada à ciência e não ao gosto. A meta de aproximar a arte da ciência implicaria em uma construção de caminho a partir de leituras de obras clássicas, aprendizado de línguas antigas, bem como estudos sobre eloquência e arte poética. O ato de criar seria mecânico, ou seja, não sensação, mas sim reflexão. Dessa forma, a arte estética abrigaria em sua essência “o juízo reflexionante e não a sensação de sentidos” (KANT, 2001, p. 291).

Por outro lado, para o pensador, embora a arte devesse respeitar uma forma acadêmica, ela não deveria transparecer (KANT, 2001, p. 291). Para ele, ainda que se tenha consciência de uma obra como arte, essa deve parecer-se com a natureza, no sentido de aparentar não ter regras. Kant entendia que a regra não deveria servir como prescrição, mas as obras deveriam servir como modelo para criações futuras, como parâmetro de julgamento a partir de ideias estáveis e duradouras, que poderiam ser tidas como universais. É por isso que podemos aproximar sua teoria à

de Aristóteles, uma vez que ambos os filósofos entendiam o belo como algo racional que seguiria padrões de pensamentos vinculados à ideia de ordem.

Impondo regras aos nossos sentidos e criações, o ensino e as artes foram desenhados enquanto modelos a respeitarem uma lógica racional e mecânica, a partir de ideias que eram tidas como belas e universais, tornando feio ou não aceitável tudo o que não respeitava a esses parâmetros. Como consequência desse pensamento, que exclui tudo o que seria diferente da ordem defendida por Aristóteles e Kant, criamos uma sociedade em que a literatura e as artes se tornaram práticas seletas, nascendo as divisões, separações e distanciamento de nossas habilidades. O estigma de que a arte e a literatura são para poucos e difíceis de compreender começava a nascer.

Em um mundo sob as forças da colonialidade, assim como a razão guia o conhecimento, a estética conduz os gostos. Tudo o que não respeita a essa lógica deve ser domesticado, civilizado, modernizado. A estética, à vista disso, é também uma dimensão da colonialidade, em um universo movido pelo capital e por modelos patriarcais de poder. As regras são ditadas pelas práticas coloniais a nível estético no momento em que determina quais obras devem ter espaço nas galerias de arte, quais livros merecem ser publicados a fim de gerar cada vez mais lucros financeiros e/ou reconhecimento para os autores. No entanto, unindo padrões estéticos e capitalismo, o mesmo comércio que permite o reconhecimento de escritores também delimita territórios e dificulta a entrada de novos escritores, que tendem a pagar pelas próprias publicações para verem suas obras divulgadas.

Assim, a estética torna-se forma de controle na medida em que desqualifica gostos e formas de expressão a partir de conceitos de beleza que nos são impostos. Colonizamos, como nos aponta Mignolo (2012), até mesmo os odores, transformando-os em agradáveis ou desagradáveis, e tomando tal ideia como ponto de partida para a criação de perfumes e cosméticos. Libertar a estética de uma única visão implica “libertar todas as formas de vigilância embutidas no padrão colonial de poder” (GOMEZ; MIGNOLO, 2012, p. 44, tradução minha)¹⁷. Para tanto, seria preciso, primeiramente, a decolonização dos saberes sobre os sentidos. Estes são o que nos aproxima do nosso instinto natural. Se o que cheiramos, comemos, vemos e criamos surge de percepções sintetizadas e artificiais, cada vez mais nos

¹⁷ Texto original: “liberar todas las formas de vigilância incrustadas en el patrón colonial de poder”.

despedimos da nossa capacidade de conexão com a natureza e com nosso próprio ser.

A proposta decolonial trata de liberar a *aiesthesis*, conceito grego que se refere a sentir, aos cinco sentidos e ao afeto. Para o grupo de pensadores decoloniais, esta ideia se transformou no século XVIII em uma teoria filosófica para regular o gosto. Para eles, a estética moderna colonizou a *aesthesis*, a habilidade de perceber com os sentidos, estabelecendo estruturas estritas sobre conceitos como belo e sublime, bonito ou feio, criando padrões canônicos e preferência de gostos.

Por outro lado, para Madina Tlostanova, “Apenas a razão não é capaz de decolonizar a esfera epistêmica e existencial; apenas as emoções e a experiência sensorial também não. A arte é o necessário para o efeito mágico de sua encarnação no gesto decolonial” (TLOSTANOVA, 2012, p. 58, tradução minha)¹⁸. Se ainda mantivermos a defesa de apenas um caminho a ser seguido, inclusive o das emoções e sentidos, continuaremos adotando uma visão colonial. Por isso, a importância de pensar a arte como cruzamento a partir dos casamentos possíveis entre o racional e o emocional.

Decolonizar a estética implica em convergir possibilidades, retirando as exclusividades sobre a verdade, pois esta é múltipla. Entendemos que existem outras verdades e que os sistemas de pensamentos subalternizados são tão legítimos quanto os que estão em posição de privilégio e reconhecimento. O que se propõe é não tomar essas crenças/verdades como as únicas a serem seguidas ou como forma de determinar gostos e conceitos de beleza. Ampliar a estética requer combinação de afetos, sentimentos, formas, gostos, convicções e aceitação. Compreender que o diferente não é inferior por ser divergente de nossa igualdade. Nesse sentido, a estética também seria um caminho de cura, não se pautaria em hierarquizações e medo, mas no reconhecimento de particularidades e valores tanto do que é comumente aceito como belo segundo a estética ocidental quanto daquilo que não o é:

O anti-sublime decolonial se funda na dignidade - em oposição ao medo -. Trata de curar uma mente e alma colonizadas, libertando a pessoa de complexos de inferioridades coloniais, e permitindo-a sentir que ela também é um ser humano com dignidade, que também é belo e valioso como é. O público buscado pela arte decolonial é internamente plural e sua

¹⁸ Texto original: “La sola razón no es capaz de decolonizar la esfera epistémica y existencial; las emociones solas y la experiencia sensual, tampoco. El arte es lo que se requiere para el efecto mágico de su encarnación en el gesto decolonial”.

coletividade está fundada na diferença, não na igualdade. É uma pluralidade como diferença, que geralmente é incorporada em uma instituição ou eventos instáveis e ilusórios, criados para um dia ou uma hora. (TLOSTANOVA, 2012, p. 65, tradução minha).¹⁹

Não se trata, portanto, de propor uma volta aos modelos autóctones ou a uma construção de identidade sem as interferências do mundo moderno/colonial, mas justamente perceber os dois universos (colonial já construído/ não colonial) como possíveis de caminharem juntos. Da mesma forma que é possível se conectar à natureza se beneficiando de elementos tecnológicos modernos ou optar por uma crença cristã ao mesmo tempo em que se adota a filosofia budista na vida, como apontam, também é possível a alimentação de uma arte em que os conceitos estéticos considerados subalternos sejam reconhecidos, não como tal, mas como legítimos.

No campo da questão indígena, refletir sobre a estética é crucial para considerar a arte dos povos ameríndios como legítimas e pertencentes ao universo artístico. Ao analisarmos tais artes, a partir de uma percepção hierárquica e canônica, estamos contribuindo cada vez mais para a perpetuação das comunidades indígenas como subalternas e incapazes, restringindo seu espaço apenas a assuntos etnográficos.

Desde a história de saques de objetos de suas culturas para exposições em museus até a venda de artefatos sagrados, desvinculando o objeto de seu contexto original e o transformando em produto aceito pela estética colonial, os povos indígenas sofrem com os padrões classificatórios e têm suas criações roubadas para se transformarem em lucros para o colonizador. Libertar a estética é também libertar vozes de uma cultura, reconhecer sua linguagem, sua oralidade, sua forma de se expressar artisticamente.

Em nosso país, primeiro se falou em línguas indígenas. O princípio dos nossos tempos é indígena. Ocuparam nosso espaço e depois a nossa língua. Ter um espaço na literatura é começar a recuperar o espaço da terra que também nos

¹⁹ Texto original: “El anti-sublime decolonial está fundado en la dignidad —en oposición al miedo—. Trata de curar una mente y alma colonizadas, liberando a la persona de complejos de inferioridad coloniales, y permitiéndole sentir que ella también es un ser humano con dignidad, que también es bello y valioso como es. La audiencia buscada por el arte decolonial es internamente plural y su colectividad está fundada en la diferencia, no en la igualdad. Es una pluralidad como diferencia, que suele ser encarnada en una institución o evento inestables y elusivos, creados para un día o una hora.”

tiraram. O discurso traz as palavras para assumirem um significado de acordo com cada leitor. Por isso, a literatura não se limita a ser conceito, mas a ser transformação, capaz de influenciar a sociedade.

Estamos habitando um universo construído, um Brasil erguido de forma forjada, com apenas uma parte sendo considerada enquanto outras negadas a nossas vistas. Reconhecer o espaço dos escritos dos povos indígenas dentro da literatura brasileira é o mínimo a se fazer para que, aos poucos, mudemos essa mentalidade preconceituosa que destrói a vida na terra e estabelece hierarquias como forma de dominação.

A língua oral é o princípio. Ela, surgida primeiro, irá dar origem à escritura. Sem ela, a escritura é muda, silenciosa, vazia. No entanto, na sociedade atual, enraizada em números, racionalidades e sistemas, passamos a existir no mundo a partir do momento em que nos documentamos, mesmo que seja a oralidade a responsável por inaugurar nosso contato com o mundo. Nossa certidão de nascimento é construída a partir do universo escrito, é no papel que brota a nossa existência.

Do mesmo modo ocorre com as palavras e a literatura: costuma-se habitar o existir ao passar a ser escrita e dentro dos parâmetros vigentes. Tal como um documento de identidade é válido em um território, a literatura passa a ser válida a partir de um modelo canônico. Daí surgem as perguntas: só é literatura o que está aprisionando-se no papel? Que letras são essas capazes de definir padrões em um país com mais de 150 línguas indígenas faladas em seu território?

O próprio conceito de literatura é desafiador no sentido de não ser possível defini-lo precisamente, já que os critérios dependem do conceito de cada crítico sobre o assunto. No entanto, quando a discussão permeia a literatura indígena, é comum no meio acadêmico nos esbarrarmos com o preconceito. Definem as literaturas indígenas mais pelo que elas não são do que pelo que elas são. Há uma outra ecologia de funcionamento dessas escritas, pautada na oralidade e nas experiências de cada escritor, que merece ser reconhecida.

Para Graça Graúna (2013, p. 61), a literatura indígena contemporânea no Brasil pode e deve ser lida na interface da auto-história, uma vez que a vida não está despartada da escrita. Somada à questão de auto-história, está o caráter híbrido dos textos indígenas, em que estão presentes ensaios, relatos autobiográficos, os

artigos, os depoimentos, os relatos, ilustrações e até e-mails (GRAÚNA, 2013, p. 70).

A escritora indígena Márcia Kambeba (2018) aponta que a palavra é como um objeto de arte para os povos indígenas, uma vez que é uma imagem guardada da memória ancestral (p. 43). Nesse sentido,

Na literatura indígena, a escrita assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. Na literatura indígena, a escrita assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade (KAMBEBA, 2018, p. 40).

Para Melià (2010b, p. 119), a escrita configura o surgimento de uma nova língua, despertando virtualidades que não existiam antes de se usar esse meio de comunicação. Ele defende que a escritura não deve ser reduzida ao entendimento de ser uma simples transposição daquilo que é falado, mas um trabalho realizado, que entendemos também como fruto de estudo.

Melià (2010b, p. 120) sustenta o argumento de que é pela capacidade de seu valor literário que se valoriza uma língua. Nesse sentido, a qualidade e a beleza estão diretamente ligadas à capacidade da língua de trazer novas possibilidades de comunicação e não apenas responder a uma necessidade comunicativa. Dessa forma, uma das maneiras de valorizar as palavras indígenas é reconhecendo seu valor literário.

Como observou Silviano Santiago (1982, p. 26) em relação à ficção em nossa literatura, as discussões em torno dos romances são precedidas do caráter histórico do gênero em questão, bem como uma análise técnica e formal da obra e sua presença nas pesquisas em outros lugares do mundo, principalmente Europa e Estados Unidos. Somado a este fato, o romance estrangeiro teria melhor mercado do que o nacional, o que dificulta que nossas obras sejam apreendidas em sua qualidade pela crítica. Dessa forma, os trabalhos giram em torno de um rastreamento de referências estrangeiras sobre o autor e sua obra no que tange à crítica e, no que se refere aos trabalhos acadêmicos, procuram "configurar os intrincados caminhos da dependência cultural". O autor desenvolve a sua fala

alegando ser o livro, e não a técnica ou caráter formal do texto, um objeto de luxo em um país que, à época, possuía 110 milhões de habitantes para uma média de publicação de 3 mil exemplares por cada livro.

O que Silviano alertava era o fato de a literatura ser restrita a camadas da população financeiramente beneficiadas. Tal restrição era alimentada pelos autores, que faziam parte da burguesia (publicar gera um custo e nem todos podem arcar com essa despesa), como também pelo público que sustentava esse mercado (para consumir e comprar obras literárias seria preciso ter condições financeiras para tal). Com isso, a literatura se tornou elitista, cada vez mais restrita àqueles que possuíam condições de consumir e sustentar esse mercado. Para Santiago,

É aí que o bisturi literário, mas impiedoso e menos comprometido com as instituições burguesas (tanto as universidades como os centros de pesquisa), mas anárquico e bandido, mais marginal enfim, pode cortar com rigor e vigor as carnes esclerosadas da classe dominante brasileira. Pena que o conhecimento praticado por essa cirurgia fique restrito a uma edição de 3 mil exemplares num país de 110 milhões de habitantes. Que eficiência pode ter? (SANTIAGO, 1982, p. 40).

Tendo em vista as dificuldades do mercado editorial para a publicação de livros (uma vez que o ato de publicar é custoso), ocasionando uma limitação do acesso às obras literárias, além do fato de o acesso a eles estar mais entre as classes mais favorecidas, como então trazer a literatura indígena ao campo da crítica a fim de que seja valorizada? Hoje, anos depois do pronunciamento de Silviano Santiago, embora a tecnologia tenha facilitado a divulgação de obras por meio da internet e de *e-books*, muitas vezes disponibilizados gratuitamente, ainda encontramos barreiras ao tratar da literatura dos povos que foram subalternizados pela colonialidade. Por isso, acredito ser o ambiente acadêmico um dos mais importantes para essa mudança. É a partir dos pesquisadores e seus estudos que podemos começar a olhar para os escritos indígenas como potências.

Além de ser um espaço de estudos, o ambiente acadêmico permite publicações das dissertações e teses produzidas em seu meio pelos programas, em versão *on-line*, fator que nos permite enxergar a academia não só como ambiente de reflexões e valorização das culturas ameríndias, mas também de divulgação desses saberes para o público não-acadêmico. Nesse ponto, há de se ressaltar não apenas os trabalhos que se dedicam ao estudo da ficcionalidade, mas igualmente textos diversos que tratam da questão indígena dentro da literatura, com vistas a abrir

espaços para começarmos a pensar uma crítica a partir também de uma visão ameríndia.

Nenhuma língua, nenhum dizer, em contato com uma sociedade letrada, deveria ser privada de habitar o universo literário. Tal como ocorre com os corpos e a terra, o impedimento de ocupar um cenário literário é um crime similar aos ocorridos contra a terra e sua sacralidade. Librandi-Rocha (2014) ressalta que a posse das terras não deveria estar desassociada do abrigo do terreno literário, “sobretudo porque, na cosmovisão guarani, terra e palavra e alma não estão dissociadas” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p. 168), estabelecendo um caráter político. Assumir essas vozes em nossa literatura é uma questão de justiça. Tal como a terra é um recurso essencial para a vida, a literatura também se apresenta como importante para o reconhecimento da luta indígena.

Com isso, proponho uma nova forma de olhar a literatura a partir de uma visão que considera a diversidade e não as hegemonias. Aqui evoco mais uma vez o pensamento de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio para nos lembrar de que somos todos feitos de humanidades com pontos de vistas diferentes. Transpondo para o âmbito literário, os textos, sendo parte da literatura canônica ou não, são todos feitos de potências poéticas sob diferentes perspectivas. E é justamente essa diferença que nos permite olhar os escritos indígenas como caminhos em direção à camada da poesia proposta por Flusser, na medida em que trazem novas reflexões sobre como entendemos o universo literário.

Dentro do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro aponta para o perigo de o indivíduo ser levado pela condição do outro, que é visto como não humano. Isso ocorrendo, aquele que se permitiu levar se desumaniza, perdendo as suas qualidades para ser integrado no universo desse outro como presa:

Esses encontros podem ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o “locutor”: morto, espírito ou animal. Quem responde a um “tu” dito por um não-humano aceita a condição de ser sua “segunda pessoa”, e ao assumir por sua vez a posição de “eu” já o fará como um não-humano. A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, assim, em intuir subitamente que o outro é “humano”, entenda-se, que ele é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa, isto é, em animal (CASTRO, 1996, p. 135).

Aqui faço um paralelo com a questão literária, observando o perigo de a literatura exigir que esses povos se expressem por uma forma colonial estabelecida. Assim o fazendo, há o perigo de eles perderem sua própria identidade indígena, transformando-se em presa fácil para a manutenção de um poder que controla e exclui. A literatura deve ser vista não como um fingir-se de outro, mas justamente um instrumento para se chegar ao outro, como ocorre com os xamãs e as roupas de animais e, a partir desse contato, voltar ao seu âmbito e trazer os ensinamentos aprendidos. Castro explica que apenas os xamãs são capazes de trafegar pelas diferentes perspectivas sem perder a sua condição de sujeito (CASTRO, 1996, p. 135) e, para isso, podem utilizar ferramentas para facilitar essa viagem, como no caso em que vestem roupas de animal para acessar esse reino. Dessa forma:

Vestir uma roupa-máscara é menos ocultar uma essência humana sob uma aparência animal que ativar os poderes de um corpo outro. As roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos: elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não às máscaras de carnaval. (CASTRO, 1996, p. 133)

Sendo assim, a literatura indígena escrita em língua portuguesa, publicada em livros, é instrumento e não carnavalização²⁰, não é um vestir-se de outro para ser esse outro, o que poderia levá-lo à perda de sua condição de sujeito, mas sim a ativação de suas palavras. É neste ponto que reside o valor desses escritos. A partir de sua condição indígena, os escritores mantêm erguidas as suas almas e virtudes, mesmo experimentando a escrita alfabética comumente relacionada ao não indígena. E é neste ponto também que o escritor se aproxima do xamã/pajé, trazendo à literatura um caráter curativo: ao trafegar no mundo do outro sem perder sua essência, traz contribuições à própria cultura ameríndia, seja por meio da conscientização do público por meio da sua escrita, o que contribui para suas lutas, seja mantendo vivas suas tradições. Aqui recorro ao poema *Duas línguas* (Maino'i rape, 2009, p. 43-5)²¹ para evidenciar como os dois mundos, indígena e não indígena, podem caminhar juntos:

²⁰ Aqui utilizo o termo com base no artigo de Eduardo Viveiros de Castro (2005). Nele, "carnavalização" nos remete à fantasia, ao vertir-se daquilo que não se é.

²¹ *Duas línguas* é um poema inspirado no de Amadeu Ferreira em mirandês. Essa versão foi feita por José Ribamar Bessa Freire e trabalhada em criação coletiva pelos professores indígenas do Programa de Formação para Educação Escolar Guarani do Sul e Sudeste do Brasil, no Paraná e pelos agentes indígenas de saúde, no Rio de Janeiro, em oficina que participaram os guarani

O tempo passou. Agora, tenho duas línguas.

Uma língua nasceu comigo, no colo da minha mãe.
É a língua que expressa a alma guarani.
É a língua do tekoha, da opy.

O nome que tenho, foi ela quem me deu na cerimônia do Nhanomgarai.
Com ela nomeio as plantas, as flores, os pássaros, os peixes, os rios e as pedras, o sol e a chuva, a roça e a caça.
Tudo isso com ela eu faço: rio e choro, rezo e canto.
Com ela, eu sou o que falo: guarani.
A outra língua que tenho é a que sobrou de uma guerra de muitas batalhas.

Ela trouxe a espada e a cruz, o livro e as imagens, o sermão, o catecismo, a doutrina, as leis.
Ela me ensinou a aprisionar o som, como quem pega a fumaça com a mão e a guarda no ajaka.
Com ela, aprendi a riscar as letras, e a desenhar palavras no papel.

Quando saio da aldeia, é ela quem me ajuda.
Com ela, procuro escola e biblioteca, mercado e igreja, posto de saúde e hospital, cartório e tribunal.
É com ela que me comunico com índios de outras línguas.
Com ela navego na internet, descubro o pensamento dos juruá, caminho pelas ruas, leio as cidades, entro no ônibus, embarco e desembarco na rodoviária, vendo o artesanato e converso com as pessoas.

Agora já não posso mais viver sem as duas.
Estou sempre trocando de língua com um pouco de medo, como se fosse um caso de bigamia.

A literatura indígena exige de nós sensibilidade para ser compreendida, já que traz em si a genética da integralidade. Em seu DNA, está o entendimento da vida em sua interrelação, que se apresenta por uma estética orientada pelo orgânico, pelo que é híbrido e cíclico. Dessa forma, a escrita não é sinônimo de exclusão de uma cultura oral, é local que abarca não apenas letras dispostas a partir de determinada organização, mas também todo um universo de costumes como os rituais, as danças, as rezas. Para Maria Inês de Almeida, (2009), a diferença entre os escritos ocidentais e os dos indígenas é que, para estes, “o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente” (ALMEIDA, 2009, p. 24). Ainda de acordo com a pesquisadora,

Alessandro, Hélio, Vilmar, Darci, Valdir, Jorge, Aldo, Nírio, Izaque, Asílio, Sérgio, autores da versão guarani, supervisionada por Ruth Monserrat. A versão completa do poema encontra-se no Anexo B desta pesquisa.

Se as narrativas indígenas estavam restritas à condição de mitos, vivos na oralidade, mas letra morta nos registros científicos, agora, mudadas em texto, elas fazem parte de uma estética do fulgor, da pujança, da repartição dos dons (curiosamente, o professor indígena Kanátyo Pataxó começa o ensino da matemática, em sua classe na aldeia, pela operação da divisão, e não da soma, como mandam os programas didáticos em geral)

O que a escritura indígena vai realizar, enquanto autobiografia (seus textos são em geral descrições da vida na floresta, na aldeia, no cerrado, ou das genealogias), é o traço de uma paisagem vista com olhos livres, e não com avidez científica (ALMEIDA, 2009, p. 66).

Tal afirmação nos aproxima do dizer de Daniel Munduruku sobre a escrita: “esse instrumento engloba muito mais que o texto escrito, ele abrange diversas manifestações culturais, como a dança, o canto, o grafismo, as preces e as narrativas tradicionais” (MUNDURUKU, 2017, p. 122). Por tal motivo, ler essa literatura requer um olhar apurado para compreender que se trata de um grande ritual de celebração da própria história. O que a tinta se dispõe a contar no papel é o reflexo do que ela pinta no corpo, na terra. Tudo pode ser escrito porque todos os dons são sagrados, sejam eles tinta, forma, gestos, superfície (ALMEIDA, 2009, p. 54). A não compreensão desses escritos e saberes é justamente o que irá contribuir para o agravamento de uma luta social.

A luta dos povos indígenas pela palavra, seja ela oral ou escrita, é uma luta de reconhecimento, para afirmar um desejo de liberdade e autonomia (GRAÚNA, 2013, p. 55). Tal como Marília Librandi-Rocha (2014) vê a Carta Guarani Kaiowá como uma obra a ser considerada em seu valor literário, também entendo tanto a mitologia transcrita por Cadogan como a dissertação de Sandra Benites como textos merecedores de habitarem os cenários da literatura brasileira.

A situação dos Guarani Kaiowá²² ganhou repercussão em 2012 quando um juiz federal determinou a expulsão dos índios de suas terras, não importando se o local era tradicionalmente ocupado pelos indígenas ou não. Na ocasião, os índios escreveram uma “Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil”²³ anunciando uma morte coletiva. O escrito transforma a fraqueza em força poética (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p. 183)

²² Para um estudo mais detalhado sobre a situação envolvendo os Kaiowá, indico a tese do professor indígena Tônico Benites, intitulada “Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha”. Nela, Benites aborda as questões políticas envolvendo o processo de reocupação de terras, bem como os laços espirituais entre os indígenas e a natureza. A referência encontra-se na parte “Referências” desta tese.

²³ A carta, na íntegra, encontra-se no Anexo A desta pesquisa.

e demonstra de forma clara a estreita vinculação dos indígenas com a terra, como no trecho a seguir:

Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas.

(...)

Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS (CONSELHO/COMISSÃO DE ATY GUASU GUARANI E KAIOWÁ DO MS, 2012)²⁴

Para Marília Librandi-Rocha (2014), a carta não era e continua não sendo literária, mas sim um documento político e social, que se apresenta diante da sociedade como um grito de socorro, e nos coloca diante de um choque de realidade, convidando-nos a refletir sobre a colonialidade. Neste ponto, creio ser de extrema relevância trazer o questionamento de Freire (2012), exposto na crônica “Guarani Kaiowá: não é suicídio, é homicídio”, com vistas a pensarmos sobre a crueldade colonial:

Se a tragédia acontecer, uma pergunta vai ter que ser respondida: suicídio coletivo? Será mesmo? Ou será mais uma ação da colonialidade, que é a continuação do colonialismo? A ideia de suicídio é, num certo sentido muito cômoda, porque isenta de culpa a terceiros. Mas se você é levado por alguém a se matar, trata-se de suicídio ou de uma forma de homicídio? O artigo 122 do Código Penal Brasileiro estabelece pena de reclusão para o agente que, através de ato, induz ou instiga alguém a se suicidar ou presta-lhe auxílio para que o faça. Quem pode ser incriminado neste caso? (FREIRE, 2012)²⁵

Por outro lado, mesmo tendo um viés político e social, a força da linguagem do texto está diretamente relacionada à repercussão que ganhou, fazendo viver, por

²⁴ Disponível em <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/documentos/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-pyelito-kue-mbarakay-iguatemi-ms-para-o-governo-e-justica-do-brasil/>. Acesso em 20 de jan. 2020

²⁵ Disponível em <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1004-guarani-kaiowa-nao-e-suicidio-e-homicidio>. Acesso em 20 de jan. de 2020.

meio da escrita, uma cultura ameaçada pelo poder colonial: “a Carta diz, desdizendo; acusando, aponta sua inocência; pedindo para morrer, vive. E assim, ao solicitarem que decretem sua morte, os índios se mostram mais vivos do que nunca.” (LIBRANDI-ROCHA, 2014, p. 183). Librandi-Rocha se pauta no entendimento de Luiz Costa Lima (2006 apud LIBRANDI-ROCHA, 2014) de que os textos que possuem algo de destaque e, assim, se diferenciam daqueles da mesma espécie, podem ser considerados literários, já que trazem a oportunidade de modificar a sua inscrição primeira. Nesse universo, textos que possuem formas híbridas, como é o caso das cartas, ensaios, diários e autobiografias, mesmo não pretendendo criar um cenário poético-ficcional, podem ser incorporados ao acervo literário.

Nesse sentido, se a literatura considera as cartas dos colonizadores e jesuítas como parte do seu universo, por que uma dissertação e cartas indígenas não poderiam ser reconhecidas em seu caráter literário? É preciso reconhecer os escritos indígenas como literaturas, como teorias, mesmo sendo diferentes do que estamos habituados, pois é justamente nessa diferença que reside seu valor para enriquecer nosso campo acadêmico-literário. A letra não é oposta à oralidade, é um dos meios dessa oralidade se expandir. Grafias nascem de um universo atemporal, como forma de perpetuar um saber para que ele não se perca com as horas. Escrever pode ser um ato de amor à própria oralidade e à cultura, e uma forma de preservar a terra, local que abriga vidas.

A dissertação da Sandra apresenta um diferencial qualitativo uma vez que se torna um texto de reivindicação de respeito às mulheres indígenas. Além deste fato, é também um texto com uma cosmovisão contra a corrente de uma sociedade arraigada na colonialidade, trazendo diferentes olhares sobre o nosso sistema educacional. Mesmo que o objetivo da autora não seja literário, a linguagem carrega em si uma força, traz ao campo de trabalhos acadêmicos o tom da oralidade de sua cultura, contribui para gerar reflexões sobre a forma como lidamos com o mundo e com a nossa própria carreira acadêmica: só deve ser considerada acadêmica a forma de escrever prisioneira à impessoalidade e ao distanciamento da pesquisa?

Para Almeida (2009, p. 43), independente do gênero que classificamos tais obras, essas vozes trazem os cantos da realidade. Por meio das palavras que residem no papel, operam sua própria cura da colonialidade na sociedade, trazendo a noção de coletividade, bem como a transformação antropofágica que se traduz em

mudança de paradigmas. O que resta à academia é também aprender a escutar essas vozes e a ler o que está além da tinta preta do papel: há cores e saberes da floresta que nos dizem os textos indígenas, há seres que nos cantam a sabedoria de tempos antigos e que nos versa sobre um bem viver. Ampliar nossas leituras, a fim de nos aproximarmos daquilo que nos é diferente, é também uma forma de enriquecer a academia e tornar nosso sistema educacional mais plural.

3.2 Em busca da academia sem males

Como recolher as ruínas que nos deixaram, espalhadas em cacos pelo espaço? Como sair do cativeiro e se abrir para um mundo predominantemente colonial sem que isso roube nossa alma? As árvores ensinam...

Uma árvore se constrói a partir de outras, um solo fértil é aquele que contém diversidade, já que, trabalhando juntos, os seres são mais fortes. Estudiosos como Peter Wohlleben (2017) nos mostram que, na agricultura, a diversidade é um fator chave para o desenvolvimento do solo: plantas, fungos e bactérias atuam juntos se comunicando pelas trocas de substâncias, produzindo vitalidade. Um fio de terra contém muitas vidas.

A sabedoria da natureza nos ensina que uma árvore em seu estado solitário fica mais exposta às condições climáticas como vento, excesso de calor ou frio, e tempestades. Uma forma de os espécimes morrerem cedo demais é justamente cuidando apenas de si, o que provocaria um impacto negativo a todas as outras. Morrendo cedo demais, cria-se uma lacuna no solo, onde a água das tempestades penetraria com muita facilidade, derrubando outras árvores. As restantes poderiam sofrer com o calor do verão, capaz de ressecar o solo, outros espécimes morreriam e assim o desequilíbrio prejudicaria a vida. Por outro lado, muitas árvores podem criar um ecossistema capaz de atenuar fatores externos e, assim, seguirem a vida mais protegidas e saudáveis.

O fluxo da vida é aquele que respeita o diferente. O outro que nos difere pode ser aquele que nos dará as substâncias necessárias para seguir melhor, o que nos ajudará com os nutrientes curativos de que precisamos. O diferente é importante

para o coletivo e a sua preservação é importante para manter o equilíbrio no funcionamento da vida. O pássaro só pode voar com as duas asas.

Observando a sabedoria da Terra, notamos que estamos capengas. Definharam uma de nossas asas, a que nasceu primeiro. A ferida colonial criou substâncias corrosivas capazes de diminuir um ponto enquanto se enaltece outro. Não conseguimos voar. Apesar disso, o outro também nos apresenta substâncias importantes. Como em um ritual antropofágico, podemos transformar as partes que julgamos necessárias e fortes.

Se já tínhamos a alfabetização da natureza e a colonização nos trouxe as palavras que se prendem ao papel, esta ferramenta pode ser relevante para reafirmar a identidade indígena e sua cultura. Hoje essa escrita é capaz de multiplicar saberes e propagar informações sobre o universo ameríndio a partir da visão dos próprios indígenas e, assim, contribuir para que não haja uma hegemonia do conhecimento.

Saberes construídos fora dos espaços acadêmicos também precisam ser considerados saberes. Para que falas e grupos considerados subalternizados deixem de sê-lo e passem a ser considerados legítimos, é necessário desconstruir preconceitos e desapegar de julgamentos epistemológicos. Hoje a academia é pautada no sistema cartesiano que classifica e hierarquiza saberes de acordo com uma visão moderna/colonial. A epistemologia, conseqüentemente, tem contribuído para o domínio de determinados conhecimentos em campo acadêmico, estabelecendo regras quanto ao que deve ter autoridade e legitimidade. Nesse sentido, de acordo com Alcoff,

A epistemologia tem sido a teoria protocolar para o domínio da discursividade no ocidente, situada numa posição de autoridade que lhe permite um julgamento bem além dos ciclos filosóficos. A epistemologia presume o direito de julgar, por exemplo, o conhecimento reivindicado por parteiras, as ontologias de povos originários, a prática médica de povos colonizados e até mesmo relatos de experiência em primeira pessoa de todos os tipos. É realístico acreditar que uma simples “epistemologia mestre” possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? (ALCOFF, 2016, p. 131).

A formação profissional, os textos que circulam, os locais onde se realizam pós-graduação, os congressos e seus mecanismos de participação, os modelos avaliativos, o reconhecimento do trabalho acadêmico, todos esses fatores ainda se constroem a partir de uma visão hegemônica de um sistema moderno/colonial e

contribuem para sustentar um multiculturalismo teórico e racializado das academias (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p.65).

A educação, direito de todos e oportunidade de evoluir e expandir conhecimentos, segue o inverso a que se propõe, obedece a uma hierarquia do saber, com campos profissionais delimitados, cânones que definem os procedimentos a serem adotados e suas funcionalidades. Em um universo que poderia ser encontro para a descoberta de soluções, encontramos competitividade e poderes, que exclui saberes tradicionais importantes, vistos como inferiores por parte da academia. Muitas vezes a educação pode se tornar uma forma de tortura, já que se pauta na imposição de regras e ignora nossos sistemas criativos que não estão enquadrados nesse modelo. A esse respeito, Sandra nos relata sua experiência angustiante em seu primeiro contato com a escola:

Lembro-me de quando chegou a hora de ir para a escola. Eu era criança, não sabia falar português e fiquei assustada, sentia medo, mas, como era obrigada a ir, tive que tomar coragem. Recordo-me do primeiro professor, que era muito rígido, eu tinha horror da escola apesar de gostar, o que eu mais queria era aprender a ler e a escrever, para mostrar para meus pais, para todos. Pensando nisso, me esforçava a aprender, mesmo não sabendo nada de português. Hoje entendo essa angústia e o atrito entre a educação guarani e a educação escolar. É desse conflito que vou falar. As lembranças que guardei comigo não são boas. Eu tinha horror de estudar pelo fato de não saber falar português, me sentia como se estivesse no alto pendurada pelos pés, de cabeça para baixo (BENITES, 2018, p. 21).

A experiência traumatizante de contato com a escola, em relação às crianças indígenas, é um fato ainda mais preocupante. A doutrinação a partir de costumes e regras não indígenas pode ser também um crime contra uma cultura, uma vez que pode provocar aniquilamento de uma tradição. Por isso, a importância de um sistema educacional mais plural, que respeite as diversas formas de ser, para que evitemos a destruição de um lado da história e possamos aprender com as diferenças.

Freire, em “O que Werá foi fazer no Congresso Janguiano?” (2017), nos relata o caso de Werá Kuaray, indígena guarani que frequentou escolas públicas no Rio de Janeiro. Na primeira escola, a professora, junto aos pais, criou mecanismos para transportar barreiras e integrar o menino à escola e aos colegas, produzindo glossários com o vocabulário guarani, o que deu início ao projeto “A contribuição dos índios para a formação da cultura brasileira”. Dessa forma, ambos os lados aprenderam: o menino guarani compartilhava cantos de sua cultura enquanto os

colegas aprendiam mais sobre um modo de ser diferente dos que estavam habituados.

No entanto, as escolas seguintes pelas quais o menino passou não tiveram a mesma escolha. Em uma delas, a professora orientou o pai a deixar de falar em guarani com o filho, para que ele começasse a falar “certo”, “normal”, e pudesse se expressar em língua portuguesa. Era visível a dificuldade de o menino se adaptar a um sistema diferente do seu. O caso foi acompanhado pela equipe do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da Uerj e os relatórios pedagógicos da escola demonstravam que o aluno tinha dificuldade em se fazer entender, além de não demonstrar interesse.

Em outra escola, em Tanguá, o menino foi incluído em uma turma de alfabetização com acompanhamento de uma mediadora, que também trabalhava com outra criança diagnosticada com déficit cognitivo. Após a licença desta, a professora aconselhou que o menino ficasse em casa. Em seus relatórios pedagógicos, a professora informava sobre a dificuldade do aluno, que também não interagia com os colegas e começava a apresentar sintomas de agressividade. Após esses relatórios, o aluno foi diagnosticado como autista, laudo que foi descartado por médicos da Universidade Federal Fluminense e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro:

Não é um caso patológico, mas de tratamento inadequado para ultrapassar as fronteiras das línguas. Quem padece de autismo pedagógico é a escola, que não respeita os direitos linguísticos garantidos pela Constituição de 1988, se isola, agride quando busca alfabetizar a criança numa língua que não é a dela e na qual não se expressa oralmente com fluência (FREIRE, 2017) ²⁶

Para Sandra Benites, as práticas impositoras da escola geram aflição e constrangimento das crianças indígenas. Justamente por não conseguirem se adaptar a esse sistema, são delimitados à posição de subalternos sem se manifestarem com autonomia. Os alunos, estando sob pressão e pavor, podem atingir o estado de *akã tarowa*, como já salientado anteriormente (BENITES, 2018, p. 79). Dessa forma, o poder colonial relega a cultura indígena à conversa afiada e à salada de palavras (Flusser, 2007): ao não se adaptarem ao modelo educacional do colonizador e não conseguirem se expressar com autonomia, há o risco de os povos indígenas se transformarem em meros reprodutores do discurso colonial, assim

²⁶ Disponível em <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1356-o-que-wera-foi-fazer-no-congresso-junguiano>. Acesso em 20 de jan. de 2020.

como se expressarem por palavras soltas, não compreensíveis. Aqui, chamo a atenção também para a consequente invisibilidade política e a incapacidade de manifestarem suas reivindicações, as quais são relegados, ao não terem a oportunidade e possibilidade de dominarem a língua do colonizador, fazendo com que sejam classificados como bárbaros, segundo o conceito grego, ou seja, aqueles que balbuciam a língua do dominador. Recorro mais uma vez ao poema *Duas línguas* (Maino'i rape, 2009, p. 43), sintetiza o que disse:

Vivi muitos anos com a língua entortada,
Porque fui obrigado a falar palavras estranhas de uma outra língua.
Por isso, durante muito tempo fiquei emudecido.

Tentaram tirar de mim aquilo que havia guardado como um tesouro: a palavra, que é o arco da memória.
Diziam que me faltava inteligência, porque antes de gaguejar as palavras certas eu tinha de pensar, duas vezes, numa língua estranha.

As fronteiras epistêmicas não devem ser transgredidas, nos ensinam de forma camuflada. A universidade permanece criando profissionais cartesianos, com dificuldade em intervir em um mundo que funciona de uma forma complexa. Assim, a universidade, muito embora seja grandemente responsável pela oferta de conhecimento à população, é também a que estreita os canais fronteiriços, delimitando o que é legítimo ou não, útil ou inútil para a sociedade. Há muitos saberes ainda excluídos nas universidades:

Há outras coisas que não chegam à universidade, como, por exemplo, o fato de minhas tias serem sabedoras da medicina tradicional, mas perante a ciência dos juruá não são valorizadas. Por elas não saberem ler e escrever, por não saber falar português, talvez o conhecimento delas não esteja no centro das atenções, mas é fundamental para nós mulheres. Minha tia, mesmo sem falar ou escutar direito, tem uma grandiosa sabedoria sobre ervas e tratamentos medicinais. Ela não fala direito nem escuta direito o português, os juruá chamam esse tipo de pessoa surda ou muda, mas não é o caso da minha tia. Ela é igual a nós, fala e escuta. Por ela não ler ou escrever a língua portuguesa, provavelmente nunca será destaque no mundo da medicina ocidental (BENITES, 2018, p. 78).

O rompimento desta barragem é voltar ao curso natural do rio, compreendendo que a diversidade faz parte da natureza e a vida flui a partir dela. Para isso, é preciso uma nova atitude a partir de outro senso estético e conhecimento epistêmico. Os fragmentos e ruínas que nos deixaram, os pedacinhos do nosso ser que foram destroçados e esmagados pela colonialidade do poder devem ser resgatados, a fim de que as possibilidades sejam desveladas e os

conhecimentos reavaliados a partir de uma perspectiva aberta ao diálogo entre as diferenças, visando a uma abertura epistêmica. É preciso decolonizar a epistemologia.

A Sociologia das ausências de Boaventura de Souza Santos, comentada anteriormente, traz um entendimento para transformar o impossível em possível, ou seja, transformar as ausências em presenças a partir do estudo de experiências não reconhecidas pela ciência eurocêntrica. Para articular esses conhecimentos com os já existentes, Santos propõe a ecologia dos saberes, isto é, um diálogo capaz de criar um “pensamento alternativo das alternativas”, chamado epistemologias do Sul²⁷, intervenções que trazem à tona sabedorias ignoradas pelo poder etnocêntrico, pela norma dominante, e se propõe a valorizá-las, denunciando a lógica de supressão instaurada.

A credibilidade dentro das práticas sociais deve ser considerada suficiente para que esses conhecimentos suprimidos possam ter espaço no âmbito acadêmico, e possam habitar o universo científico com tanta legitimidade quanto aqueles da ciência *mainstream*, com vistas a findar a disputa de saberes, uma vez que cada um pode contribuir para superar a ignorância dentro de uma prática, transformando diferentes ignorâncias em diferenças sábias.

Assim, práticas ignoradas se transformam em sabedoria. No entanto, como praticar a ecologia dos saberes tendo em vista as diferenças epistemológicas? Boaventura sugere a tradução intercultural e a *artesanía* na prática. A tradução intercultural é uma tradução complexa na medida em que se leva em consideração conhecimentos diversos, oriundos de cosmovisões diferentes, e é justamente tal assimetria que serve como princípio e alimento para a comparação entre saberes. Em outros termos, se hoje temos impasses nas questões ambientais, por exemplo, é justamente a tradução recíproca entre culturas o alimento para se chegar a uma articulação que Boaventura chamou de ecologia dos saberes. Se de um lado temos os conhecimentos tecnológicos, de outro, temos o conhecimento dos ciclos naturais e como eles se relacionam com a vida humana. Assim, conhecimentos indígenas ou quilombolas podem agir justamente por meio da diferença frente ao saber científico, para uma solução benéfica ao meio ambiente.

²⁷ O termo epistemologias do Sul se contrapõe ao conceito de epistemologias do Norte que, nesse caso, não se refere à condição geográfica, mas sim todo e qualquer país que exerce influência ou poder no que se refere à colonialidade do saber.

Boaventura (2018b, *passim*) entende a ecologia dos saberes como “dimensão epistemológica de uma solidariedade” entre grupos sociais, o que transcende razões exclusivas de determinado grupo social, pois se expande para uma mobilização intergrupo. Não tratando como atividades isoladas, abrem espaços para a construção de caminhos para uma realidade outra, mais integrativa.

É preciso que a epistemologia não esteja limitada ao nível conceitual, mas que o ultrapasse para que seja incluído na prática. Sem esta, ele se torna irrelevante, já que é justamente a prática que promoverá a transformação dos saberes a partir da presença e não da ausência. Por esse viés, a superioridade de determinado saber passa a ser determinada não a partir de uma institucionalização, mas “pelo seu contributo pragmático para uma dada prática”. Com isso, também se desconstrói a ideia das instituições como locais privilegiados do conhecimento. Qualquer lugar onde ele é experiência transformadora passa a ser local de saber, local de *artesanía* das práticas, terreno da ecologia dos saberes.

O pensamento de Boaventura de Souza Santos nos aproxima da interculturalidade proposta por Catherine Walsh (2007), uma vez que questiona e modifica a colonialidade ao apresentar uma visão pluralista ao invés de universalista, dando lugar à noção de pluriversidade. Walsh propõe o desprendimento das amarras que nos impedem de ver o outro como igualmente capaz de produzir conhecimento e se abrir para novas oportunidades e novas trocas.

Cabe a observação de que a interculturalidade não seria o mesmo que multiculturalidade, que parte de uma visão ainda influenciada pela colonialidade, na medida em que esta reconhece a diferença apenas a nível objetivo e de forma isolada enquanto aquela se apresenta como uma aposta de aceitação e integração entre culturas. A multiculturalidade contribui para a expansão do conceito de cultura, já que reconhece a diferença cultural, mas segundo Boaventura de Souza Santos e João Arriscado Nunes, o multiculturalismo é um conceito

[...] criado para descrever a diversidade cultural no quadro dos Estados-nação do hemisfério Norte e para lidar com a situação resultante do afluxo de imigrantes vindos do Sul num espaço europeu sem fronteiras internas, da diversidade étnica e afirmação identitária das minorias nos EUA e dos problemas específicos de países como o Canadá, com comunidades lingüísticas ou étnicas territorialmente diferenciadas. Trata-se de um conceito que o Norte procura impor aos países do Sul como modo de definir a condição histórica e identidade destes (SANTOS; NUNES, 2003, p. 30).

Ao reconhecer a identidade do outro, mas de forma limitada, sem a sua integração, a multiculturalidade transforma-se em um racismo velado, já que a distância entre um e outro serve para reafirmar a superioridade daqueles que se encontram em posição privilegiada, ao passo que a interculturalidade visa a uma ideia de relação, uma transformação das culturas pela interação, em que as barreiras entre os povos são suprimidas.

Esclarecer essa diferença evita incorporar demandas e discursos subalternizados dentro do aparato estatal. Esta proposta não está reivindicando o reconhecimento e inserção em um sistema que ainda produz colonialismo, mas propõe uma transformação e luta para que o Estado reconheça a diferença colonial em diversos âmbitos, como ética, política epistemológica, bem como que negros, índios, gays, mulheres, ciganos também possam ter participação, de forma igualitária e não hierárquica, nesse sistema. Não seria uma adaptação ao sistema já existente, mas uma abertura a novas formas de organização.

A interculturalidade assinala uma prática outra, que nasce de fora dos centros políticos e de conhecimentos acadêmicos e que ultrapassa as estruturas dominantes. Ela negocia conhecimentos indígenas e ocidentais, por exemplo, não apenas na teoria, mas também em experiências, de tal maneira que a proposta não está baseada na exclusão de uma parte ou reconhecimento de outra, de forma separatista, mas em uma forma integrada de construir conhecimento.

Uma pluriversidade não estaria pautada no pensamento dos contrários, mas na união: não se separam, mas se complementam de maneira a criar um novo caminho entre os lados envolvidos. A separação foi justamente um recurso colonial, então a decolonialidade propõe um diálogo, um ambiente em que todas as vozes possam ser ouvidas e existidas. Saímos do número dois para formarmos a simbologia do número três, representando a relação entre os lados, que se conjugam para originar um novo comportamento que, embora fruto do vínculo entre diferentes, ainda assim mantém a diferenciação, mas atrela o diálogo a ela.

Para Santiago Castro-Gómez (2007), a prática desse ideal seria a universidade (que Walsh chama de pluriversidade) com estudantes fazendo seu próprio plano de estudo, matriculando-se em uma rede de programas, incluindo uma rede de várias universidades. Facilitar o exercício da transdisciplinaridade com professores fazendo parte de diversos departamentos, ultrapassando as barreiras de humanas, exatas, ciências da saúde, reconhecendo aqueles que provém das

tradições orais, das experiências pessoais, vinculados a sentidos/ corporalidade que possam ganhar legitimidade e serem vistos como iguais em um ambiente acadêmico, e não como exóticos ou folclóricos.

Para o autor (SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 89-90), o ato de decolonizar a universidade se desenvolveria a partir de duas instâncias: 1) favorecimento da transdisciplinaridade ao propor o rompimento com as formas binárias presentes na universidade, como mente/corpo, matéria/ espírito, razão/sensação, unidade/diversidade, civilização/barbárie, mudando a lógica do “este ou aquele” para “este e aquele”; 2) o favorecimento da transculturalidade, abrindo espaço na universidade para conhecimentos que foram excluídos da episteme por serem considerados míticos, supersticiosos, espirituais.

Na mesma linha de raciocínio, Rufino defende enquanto projeto poético, político e ético a “pedagogia das encruzilhadas”, já que acredita na ginga capoeirista como habilidade para encontrar saídas (RUFINO, 2018, p. 73). Inspirado pelos jogos do corpo, as curas, as amarrações de palavras, os tambores que retratam o samba, o jongo e a capoeira que encantam a vida, sua proposta versa sobre uma ressignificação a partir da junção dos nossos estilhaços.

Das palavras fazemos mágica, fomos formados a partir do encanto do mundo, com duas de nossas bases (negro, indígena), partindo do princípio cósmico da magia, poetando com a vida os ensinamentos dos deuses. No entanto, aprendemos a adaptar nossa reza, nosso crer ao que o poder colonial instituía. Todos os esforços foram realizados para impedir o crescimento de uma lógica libertária, causando ilusões àquilo que já era mágico. Transformaram o divino em pedras e cruces, expulsaram o encantamento nos brilhantes olhos.

Nossa sorte é que “nunca fomos catequizados, fizemos foi carnaval” (ANDRADE, 2011, p. 70), aprendemos a ter a ginga e a movimentar nossos corpos dentre as possibilidades de sobrevivência. Criminalizaram sinônimos, adotando apenas um como o correto e o outro como superstição, nos fizeram crer que, na hóstia, não teria o princípio da antropofagia. Mas honramos o corpo e aprendemos com ele a ginga, dançamos ao redor da fogueira, do fogo criativo, nos potencializando de alma para seguir em frente e entrar (ou fugir) pelas brechas.

Se Exu é o guardião que abre caminhos e é senhor dos movimentos, das trocas, das possibilidades, das linguagens, da criatividade, da transformação no inacabado, da ambivalência, ele traz em seu arquétipo a transgressão e a resiliência,

está presente nas fronteiras, nos caminhos, e nas relações; está entre, é o três abrindo espaço para os outros números.

Em uma das narrativas compreendidas no sistema poético de Ifá, conta-se que em tempos imemoráveis Exu recebeu a opção de escolher entre duas cabaças. A primeira continha o pó mágico referente aos elementos que positivavam a vida no universo, enquanto na segunda estava outro pó, referente aos elementos que negativavam a vida no universo.

Frente ao dilema entre as duas opções, Exu acabou surpreendendo a todos quando optou por uma terceira cabaça, esta vazia, sem existir nada dentro. Assim foi feito: trouxeram a terceira cabaça e a entregaram a Exu. Tendo a terceira cabaça em seu domínio, Exu retirou o que havia na primeira – o pó mágico referente aos elementos positivadores – e despejou na cabaça vazia. Logo em seguida, repetiu o procedimento com a segunda cabaça, retirando dela os elementos negativadores, e os despejou na terceira. Exu, então, chacoalhou a terceira cabaça, misturando os dois elementos, e em seguida os soprou no universo. A mistura rapidamente se espalhou por todos os cantos, sendo impossível se dizer o que era parte de um pó ou do outro, mas, agora, um único, um terceiro elemento (RUFINO, 2018, p. 77).

Exu estimula a experiência, traz a dúvida que incentiva movimentos, fatores que são a base da proposta desse estudioso, cujo trabalho visa a transgressão do modelo hoje adotado na academia, puramente metodológico. Rufino ressalta a sua proposta como uma reinvenção dos seres, como forma de girar essa roda a partir dos cacos de nosso trauma e das ações de violência causadas pelo colonialismo.

Assim, Rufino também crê não ser possível a recusa ou negação dos conhecimentos institucionalizados pelo Ocidente, mas sugere o cruzo, as diversas experiências e práticas do saber a partir do arquétipo de Exu. As encruzilhadas operam enquanto campo de possibilidades, potência criativa, onde há encontros e as coisas se atravessam. E justamente por isso não podem ser vistos como caminhos únicos, pois os de Exus são múltiplos, traduzem a infinidade e estão fora do controle.

Ele é o que quiser, então nega toda condição de verdade, que limita, para se permitir possibilidades. Dessa maneira, qualquer condição que limita o saber e envolve formas cartesianas de conhecimento vai contra a figura de Exu e a possibilidade de transformação, sendo necessário um caminhar a partir de um terceiro espaço/tempo. Exu não é certeza, é o que pode vir a ser, compreende múltiplos rumos em uma perspectiva pluriversalista onde múltiplos saberes se atravessam e coexistem.

Nesse sentido, tanto a proposta decolonial como a pedagogia de Rufino nos remete ao conceito de rizoma desenvolvido por Deleuze e Guatarri (1995, *passim*). O termo é proveniente da botânica e refere-se a um tipo de caule subterrâneo que cresce de maneira polimórfica. No campo da filosofia, rizoma não é feito de unidades, mas de dimensões, em que qualquer ponto dele pode ser conectado a qualquer outro, ao contrário da raiz, que se limita a um ponto. São diversas linhas possíveis que se entrecruzam, gerando multiplicidade. Rizoma é aliança, está sempre no meio, entre as coisas, não começa nem conclui, está sempre em relação a outros agenciamentos, gerando infinitas possibilidades.

Um rizoma não pode ser justificado por um modelo, não conta com dualismos ou dicotomias, possui suas próprias linhas de fuga, que nos lembram da mutabilidade e a impermanência. Trata-se de uma proposta de linhas e não de formas, no sentido de escaparem de uma tentativa totalizadora/rígida, conectando-se com outras raízes. Estruturas definidas aprisionam o rizoma, que vai contra ao que é pré-estabelecido. Rizoma, desse modo, é sinônimo de movimento e abertura, explosão de possibilidades em todas as direções, atravessado por diversas linhas, crescendo onde há espaço, criando seu próprio ambiente.

Sobreviver e negociar posições no cotidiano colonial é tráfegar por um campo de batalha, sendo necessárias a sapiência e a ginga. É necessário praticar o rizoma e os ensinamentos de Exu. Por isso, Rufino também evoca a capoeira propondo desvio e avanço, a lógica do jogo que finge que vai e não vai, esquiva-se e dá bote certo.

No que diz respeito às esferas do saber, o autor desenvolve o conceito de ebó epistemológico para quebrar demanda dessas amarrações tendo o encanto como veículo, desobsediando os assombros do fantasma do colonialismo/racismo. Aquilo que produz encantamento é considerado um ebó epistemológico:

O ebó versa-se como um procedimento que confere uma espécie de sobrevida àquilo que padece de desencantamento. O que se compreende aqui como efeito de abertura de caminhos, de posituação, está diretamente vinculado à ordem do encantamento como acúmulo de energia vital, força mobilizadora da pujança criativa e da vivacidade dos saberes (RUFINO, 2018, p.80).

O cruzo, o três, a relação originada por opostos tem em Silvia Rivera Cusicanqui (2010) a noção de *ch'ixi*, palavra que a autora considera como a

tradução mais adequada para o sentido de mestiçagem. A palavra em si é uma cor fruto da justaposição de cores opostas ou contrastantes: branco e preto, por exemplo. As cores se unem sem, no entanto, se mesclarem por completo. *Ch'ixi* obedece a uma ideia aymara “de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, a lógica do terceiro incluído” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 69, tradução minha)²⁸, assim como o cinza, citado como exemplo pela autora: nem branco nem o seu contrário negro, mas a justaposição desses opostos.

Trazendo tal conceito para o universo ameríndio, “o *ch'ixi* conjuga o mundo índio com o seu oposto, sem nunca se misturar com ele” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 70, tradução minha)²⁹, ao contrário de *chhixi*, que estaria relacionado à ideia de perda e que Silvia aproxima do conceito de hibridismo. Para ela, o hibridismo tal como conhecemos é uma metáfora genérica que abriga a noção de mestiçagem como nascimento de algo novo, uma mistura harmônica. *Ch'ixi* traz o substancial da mistura sem a fusão, mas a partir de uma relação de antagonismo ou complementação, com cada diferença reproduzindo a si mesma e se relacionando de forma controversa.

Por esse viés, seria preciso superar o multiculturalismo oficial, que divide as minorias em grupos, de modo a administrar as diferenças sem uma interação, já que se pauta em uma noção de identidade a partir de um ponto de vista colonial e patriarcal, subalternizando ritmos e saberes relacionados ao corpo feminino, bem como os conhecimentos que não respeitam ao padrão colonial de poder. Para isso, Cusicanqui propõe a ideia de identidade feminina, que a autora associa a um tecido que, ao invés de trazer a ideia de propriedade, agrega a interculturalidade por meio das práticas e de sua capacidade de estabelecer convivência entre os diferentes (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 73). A estudiosa versa sobre uma proposta de construir laços de sul para sul, ou seja, de estabelecer um diálogo entre saberes da América Latina, da Ásia e da África, a fim de erguer nossa própria ciência e saberes a partir das ancestralidades, independente da política e da academia do Norte que, embora ofereça espaços para as vozes subalternizadas, ainda o faz de maneira limitada, com os protagonistas desse avanço ainda respeitando a um padrão colonial.

²⁸ Texto original: “de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido”.

²⁹ Texto original: “lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él”.

As propostas desses pensadores nos remetem ao conceito de diálogo para o povo Guarani, que se pauta em práticas de união e conversas na comunidade para a construção de uma sociedade mais equilibrada. Para os Guarani, *mbo'e* (ensinar, educar) “não é apenas contar o que está no papel; “educar” em Guarani é fazer juntos, demonstrar, praticar e aprender fazendo” (BENITES, 2018, p. 33). Como afirma Sandra,

Sabemos que existem conflitos entre nós, por joegua he'yn jaiko ramo, por não sermos iguais. Para resolver conflitos, é preciso não haver joawy, desequilíbrio, que pode adoecer uma aldeia inteira, ou uma nação inteira, pode enfraquecer a fala dos xamõy, por isso os anciões nunca se cansam de omongueta, aconselhar, com carinho, com respeito e no dia a dia. (BENITES, 2018, p. 47).

A partir da concepção de enxergar o mundo de forma interligada, da qual deriva a maneira como as relações serão construídas, surge a noção de avaliação. Para essa etnia, o ato de avaliar engloba principalmente a autoavaliação, já que o conhecimento, por ser construído coletivamente, deve levar em consideração as próprias atitudes. Por esse motivo, antes de avaliar o outro é preciso se autoavaliar, uma vez que, se alguém faz algo para prejudicar outra pessoa, “esse é um resultado que não foi construído por este indivíduo sozinho” (BENITES, 2018, p. 36). São atitudes e a consciência de si que irão determinar, em um nível mais complexo, o futuro da aldeia.

Para esta tese, os fundamentos guarani sobre o diálogo como parte da construção de conhecimento, bem como os desenvolvidos por Cusicanqui, Rufino e Boaventura de Souza Santos são fundamentais, principalmente para pensar sobre concepções acadêmicas construídas ao longo do tempo, como o conceito de estética, e as perspectivas de mudanças que podemos estabelecer a partir desses conhecimentos. Tal pensamento nos aproxima da antropofagia oswaldiana, que propunha uma assimilação do outro sem abandonar a si mesmo, bem como o pensamento do xamã tendo como base o perspectivismo ameríndio, que permite trafegar no universo do outro sem deixar seu próprio sujeito. Trazendo tais teorias para o nosso contexto, que se refere à cultura indígena dentro da universidade, podemos pensar em propostas para tornar o ambiente acadêmico mais diverso e plural, como um espaço de troca de saberes em que variadas culturas se encontram para trocar aprendizados.

Não se trata, no entanto, da substituição de um saber pelo outro, ou de estudar formas de integrar os indígenas no meio acadêmico, pensando em como a universidade pode abrigar os povos ameríndios como forma de eles se adaptarem ao sistema colonial. O que esses pensadores nos apresentam é justamente a possibilidade de abrir as portas da academia para os saberes de outros povos para que outras culturas, outras linguagens possam caminhar juntas. A noção de diálogo nos serve de inspiração para a expansão de uma comunhão entre saberes por outras universidades do país e do mundo, além de apresentar olhares que podem contribuir para práticas acadêmicas.

Um exemplo dessa ideia é o trabalho desenvolvido por José Jorge de Carvalho, professor da Universidade de Brasília, com o projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras, iniciativa do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI). O projeto já se faz presente em algumas instituições brasileiras, como na Universidade Federal Fluminense, por onde já passaram mestres guarani ensinando sobre espiritualidade, religiosidade, ervas medicinais, doenças e curas.

A proposta do projeto é trazer para ambientes acadêmicos o resgate de saberes e inovações a fim de beneficiar todos os envolvidos. Dessa maneira, o meio acadêmico, letrado e baseado em uma visão ocidental, une-se aos conhecimentos de povos de tradição oral, não só de matrizes indígenas e africanas, mas de outras tradições que também não costumam habitar o universo acadêmico. Desde a sua criação, o projeto já possibilitou o encontro entre a medicina *mainstream* e práticas de saúde e cura de povos tradicionais, com participação de professores do Brasil, de Lisboa e de uma comunidade quilombola do município de Mineiros, em Goiás, a Quilombo Cedro.

O projeto também já iniciou a disciplina Artes e Ofícios, ofertada como módulo livre para o Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, cujo intuito é o de inserir no âmbito acadêmico os saberes antes excluídos desse universo. A disciplina se estrutura a partir de uma docência plural, com um professor da universidade e um mestre do saber tradicional, trazendo outras epistemes para a academia.

Com essa visão, podemos pensar sobre a estrutura curricular dos cursos já existentes, bem como a criação de novos cursos que possam abarcar ambos os saberes, indígenas e não indígenas, enriquecendo os conteúdos ensinados. O

circular dos indígenas pelos corredores, salas de aula, laboratórios e auditórios podem contribuir para ampliar o campo de visão da Ciência. Além disso, também é uma oportunidade de tornar registrados os saberes dos povos ameríndios. Por meio da academia, as *teko nhe'ẽ ypy* podem se encontrar com a Ciência e ajudá-la a se reencantar com os mistérios da vida. Essa interação potencializa a vida e a faz crescer.

CONCLUINDO O RITUAL

Dói habitar um corpo desmatado pela colonialidade e assistir a vida passar como em cinema. Somos telespectadores visualizando o tempo em adiantamento sem vivermos, apenas imersos em compromissos. Adormecidos de si mesmos, caminhamos ao abismo. O que a colonialidade do poder nos diz, disfarçada de felicidade é “Cava tua própria morte, oh súdito fiel. Dai-me seu tempo que o transformarei em lucro para mim. Considera-se sábio para que eu possa usufruir da sua ilusão e dominar as suas ações”. Com isso, vamos reproduzindo um sistema que nos adoce muitas vezes.

Por meio da cultura guarani, este trabalho teve como intuito propor uma cura dos males ocasionados pela colonização, em que a literatura seria tanto um caminho para a recuperação do encantamento como também para se questionar a colonialidade no âmbito acadêmico. A escolha das narrativas e saberes guarani se realizou pela relação que estabelecem entre palavra e humanidade e pela importância que os indígenas dessa etnia dedicam a busca por satisfação, nos ressaltando o poder de encontrarmos nossa própria felicidade a partir dos nossos próprios ritmos. Ler sobre a vida guarani, mesmo sob olhar de um estrangeiro, é um convite para a descoberta de uma topografia de si, em que os caminhos particulares são os meios para a felicidade do indivíduo. É um convite para adentrarmos pelos nossos poros e mergulharmos em nossas entranhas, que sentem o mundo e o interpretam.

A ferida ainda dói. Não é fácil estar de frente para aquilo que nos causou mal e continua produzindo ausências pelo silenciamento de vozes. Pela perspectiva de tempo linear, não há como voltar e substituir uma história, já que o passado está habitado na memória presa e isolada, incapaz de receber interferências de nossos atos. Por outro lado, se nos distanciarmos um pouco da linearidade, veremos que, justamente por uma ação perdurar, ela ainda se faz presente e se desprende da prisão do tempo, podendo habitar além das horas contadas. É esse caráter libertário que nos lembrará da ferida, já que o sentir não nos faz esquecer. Mas é também essa dimensão livre que nos permite a escolha. Com isso, sugeri a lembrança da nossa capacidade antropofágica, o entendimento de que podemos nos beneficiar da força trazida pelo “inimigo”: instauraram a escrita alfabética para os povos indígenas,

esta mesma escrita pode ser potência de cura ao trazer os ensinamentos ameríndios para o campo acadêmico.

Nesse sentido, como forma de curar a ferida colonial, procurei resgatar as narrativas indígenas enquanto potência para um tratamento, uma maneira de tentar recuperar o encanto. Quando falei do reencantamento do mundo, versei sobre a nossa capacidade de nos maravilharmos com a vida, de termos brilho nos olhos e prazer em estar caminhando. O reencantamento é, pois, nossa recuperação em sermos letras, palavra, poesia, e não apenas números.

Apontei as *teko nhe'ë ypy* como uma das formas para se chegar a esse maravilhamento. Por ser escrito em uma linguagem diferente da conversação, mais relacionado à poesia e à oração (Flusser, 2007), tais histórias têm a capacidade de nos transportar a uma camada mais profunda da dimensão humana, contribuindo para que possamos acessar informações até então veladas sobre nossa existência particular. Internalizado a essência das *teko nhe'ë ypy*, o seu ensinamento é como uma semente para reparar os danos.

A cosmologia guarani é inspiração para um viver que multiplica, que alonga o relógio para sentir as horas a partir de uma dilatação do tempo (BERGSON, 2006), pautando-nos na experiência. Não o contado nos ponteiros, mas o tempo mítico, cíclico, que se contrai e se dilata inúmeras vezes, o que representa nosso próprio funcionamento, aquele que é capaz de fazer com que as narrativas existam sem as barreiras das horas e dos séculos. Não respeitar nossos tempos e nossos sonhos, como nos ensina a cosmovisão guarani, pode nos causar desequilíbrios e tristeza e, estando triste, o ser pode querer se transformar em vazio, em ausência. E é justamente pela tristeza que o sistema colonial consegue se enriquecer. Sendo assim, alegrar-se seria uma atitude revolucionária.

Desde os tempos antigos, o que a nossa sociedade chama de mitologia serve como base para explicar fenômenos e conectar os seres com uma dimensão mais profunda, que abriga sentimentos, sabedorias e intuições capazes de guiar a humanidade. O mito, por intermédio de seus símbolos, promove a associação com pessoas, arquétipos, saberes, experiências, sentimentos, o que nos permite chegar ao entendimento da vida ou de uma situação. Ele nos faz lembrar do tempo não linear, já que, por meio de si, abre portais de acesso a passados, mesmo aqueles que não vivenciamos à época. Ele também traz conhecimentos universais que

podem se desmembrar em diversas situações no mundo atual, o que Eliade (2004) chamaria de reatualização do mito por meio de rituais.

O mito não sendo ficção, mas uma forma poética de dizer sobre o funcionamento da vida, aproxima-se do que chamei de *teko nhe'ë ypy*, histórias que traduzem a vida a partir de uma linguagem própria, de elementos simbólicos, e que ensinam como viver a origem. Tais elementos simbólicos podem não parecer no plano físico, mas habitam o imaginário humano, sendo fruto de sua própria criação. Dessa forma, o humano apresenta sua própria capacidade de compreender realidades por meio dos símbolos contidos nas narrativas. Se pensarmos essas histórias como uma busca pela verdade que se expressa por intermédio de símbolos, conseguimos aproximá-las da ciência, uma vez que esta, também em busca da verdade, possui seus próprios símbolos e valores de referência. Ambas, sendo assim, podem se tornar complementares na busca por satisfação e entendimento da realidade. Para Lévi-Strauss, é justamente “o diálogo com a ciência que torna o pensamento mítico novamente atual” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 12).

A não compreensão dessa linguagem cosmogônica gera a não compreensão das culturas indígenas, e justamente nesse ponto nasce uma luta social. Como nos rememora Almeida (2009), é pela não compreensão desses saberes que terras são devastadas, vidas destruídas e uma literatura é privada de existir. Com isso, são gerados preconceitos em relação aos povos indígenas e suas formas de viver. A ideia de que o indígena é preguiçoso, por exemplo, demonstra uma visão que está limitada à face quantitativa do tempo, uma vez que desconsidera um modo de viver em que é comum se relacionar com o universo a partir do tempo da Terra, respeitando os ciclos femininos, as fases da lua, as estações do ano, o momento do plantio e da colheita: percepções que estão fora de um tempo “relogificado”. Como este, diversos outros preconceitos nascem a partir da visão de que sua forma de enxergar o mundo é fantasiosa e suas narrativas não são verdadeiras.

Percebemos que a origem desse pensamento se dá com a chegada da colonização e o desenvolvimento da ferida colonial, uma consciência dos modelos pré-definidos que seguimos a partir de uma visão patriarcal e racista, que contribui para o que eu chamei de desencantamento do mundo, ou seja, a perda de nossa capacidade de viver bem e se maravilhar com a vida, ter prazer em vivê-la de forma benéfica para nosso corpo e nossa mente.

Tal colonização estabeleceu uma única autoridade de verdade, excluindo histórias indígenas para substituí-las pelas cristãs. Fincando uma bandeira estrangeira em suas línguas e seus costumes, iniciaram um domínio sobre uma maneira de agir no mundo, influenciando o pensar por meio de diversas formas de controle. Como vimos, enquanto na colonialidade do poder esse controle é exercido em diversas áreas como economia, natureza, gênero e sexualidade, a colonialidade do ser e do saber se apresenta de maneira mais específica. A primeira envolve o especismo, que inferioriza outras espécies e estabelece hierarquias entre os seres como modelo para a sociedade; a segunda traz o domínio para a dimensão epistêmica, na qual estão atreladas as hierarquias na produção de saberes, desqualificando os conhecimentos que não se encaixam na lógica da colonialidade e contribuindo para que o sistema educacional se torne um meio para exercer controle e alimentar a própria colonialidade.

Por esse viés, ao incorporar tais valores em seu cotidiano, transformando letras (seres almas palavras) em algoritmos para contabilizar produções, a academia também contribui para um estado de *akã tarowa*, cabeça louca, como salientou Sandra Benites (2018). Assim, a universidade transforma-se em um dos meios para exercer controle: ela delimita o que deve ser lido, quais referências bibliográficas devem ser aceitas, estabelece o distanciamento objeto-estudo, reprime formas de expressão que se encontram fora dos padrões estabelecidos.

Acessar uma memória ancestral indígena é compreender melhor essas culturas. No entanto, é também refletir sobre os aspectos da colonização em nossas vidas, do relógio que espacializa o tempo, de uma visão eurocêntrica e dominadora que não está limitada ao contexto ameríndio, pois possui influência direta em nosso próprio cotidiano e em nossa sociedade.

Utilizei as transcrições de Cadogan (1959) como alinhamento entre os capítulos, como forma de seguir o ritmo da criação do mundo para me inspirar no desenvolvimento dos assuntos abordados nesse trabalho: a energia primordial, a criação da linguagem humana e a criação do território. Já os escritos de Sandra Benites (2018) trouxeram a justificativa para o questionamento do modelo acadêmico atual e proposta de mudança com vistas a criar um ambiente mais plural.

No primeiro capítulo, vimos que a energia primeira, de onde tudo se inicia, é a luz primordial, o som do silêncio que se sonoriza em criação. É a expansão em mundo daquilo que existe em si mesmo, que está além e no próprio humano, o que

surge no escuro através da luz. Do vazio ele surge para a criação da essência do mundo e sua materialidade se expressa em vida na Terra, sendo os seres vivos, portanto, veículos dessa divindade, já que nascem de sua essência. A diversidade surge dessa unidade e da semente dormente na terra, de onde brotam vidas em diferentes condições. Em outras palavras, todos os seres, humanos ou não humanos, partem de um mesmo princípio, possuem a mesma essência, apenas corporificados de formas diferentes. Esse pensamento nos aproxima do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro (1996), em cujo trabalho encontramos importantes explicações para nos abriremos a novos olhares e diferentes pontos de vista.

Recorri ao perspectivismo ameríndio, com vistas a trazer à tese a noção de que, sendo humanidades, os pontos de vista se estabelecem a partir de si e de sua condição corpórea. Tal pensamento nos ajuda a compreender também as diferentes perspectivas que encontramos nas narrativas ameríndias, como demonstrei com a versão de Sandra Benites para a história de Nhanderu/Nhandesy. Nela, a autora compõe a narrativa a partir do ponto de vista de uma mulher, ampliando as possíveis interpretações da história, abrindo caminho para refletirmos sobre a voz da mulher na literatura e contribuindo para o desenvolvimento de reflexões sobre a decolonialidade.

Além de nos lembrar da natureza ecosófica do pensamento indígena, Eduardo Viveiros de Castro nos traz em teoria aquilo que nos é primordial para compreender a literatura indígena dentro do campo acadêmico ocidental: trata-se de uma essência literária tal como a canônica, no sentido de ter a arte como forma de expressão, mas que abriga corporalidades diferentes, uma vez que tal expressão ocorre pautada majoritariamente na auto-história, distanciando-se da ideia de literatura como puramente ficcional. Percebemos, com as contribuições de Graça Graúna (2013) e Daniel Munduruku (2017), que fala é discurso, assim como o canto, a dança, a cerâmica, a cestaria.

Esse pensamento tornou-se chão e base para trazer a esse campo as palavras de Sandra Benites, com as quais aprendemos a história de Nhanderu/Nhandesy a partir de uma perspectiva feminina, não colonial. Por meio de sua dissertação, Sandra rompe com modelos acadêmicos pré-formatados ao trazer a esse tipo de texto relatos de experiência de vida com uma linguagem mais próxima da oralidade do que de textos prisioneiros de regras de impessoalidade. Sandra abre espaço para refletirmos sobre os limites que a academia nos impõe para

escrevermos teses e dissertações, sobretudo na área de literatura, em que a liberdade com as palavras é nosso maior bem. Além disso, sua escrita contribui para questionarmos aspectos da colonialidade, as formas como se constrói nosso sistema escolar, trazendo também para o campo acadêmico costumes e visões das mulheres indígenas.

Ao abordar a questão feminina, Sandra nos rememora o tempo cíclico que se contrapõe à noção de tempo linear que nos é comum, assunto desenvolvido no segundo capítulo. Com isso, a autora também contribui para questionarmos sobre nosso próprio tempo e ritmos, a fim de encontrarmos nosso próprio caminho de respeito ao corpo e em busca da felicidade. Trazendo novas visões para o campo acadêmico, Sandra nos permite pensar sua obra a partir das camadas da língua desenvolvidas por Flusser (2007). Seu trabalho nos indaga a pensar que, enquanto almas palavras e veículos dos deuses, podemos nos tornar poesias e orações na medida em que contribuimos para refletir sobre novas visões de mundo, o que permite transformar nosso próprio ser interior, e assim o coletivo, já que este é reflexo das ações individuais, como salientou a autora (BENITES, 2018).

Ler a conversação (trabalho acadêmico) de Sandra, que abriga a poesia (por meio de novos olhares) e a oração (por meio da *teko nhe'ë ypy* e do acesso ao indizível), nos ajuda a compreender as palavras indígenas. Por outro lado, sua não compreensão pode provocar a associação dessas palavras às camadas da salada de palavras e do balbuciar (Flusser, 2007), alimentando a ideia equivocada de que as sociedades indígenas não são capazes de criar literatura, que seus saberes são menores, o que contribui para que se instaure o domínio das colonialidades do poder, do ser e do saber. Por isso, decolonizar a palavra é o mesmo que decolonizar os corpos e os territórios.

Se pensarmos a palavra como a essência humana e o corpo como sua extensão, podemos compreender a íntima relação entre essa essência e território. Este é o local que abriga as almas palavras, é por ele que podemos praticar nosso jeito de ser e, por isso, é essencial a construção e manutenção de um ambiente saudável, uma vez que dependemos dele para continuarmos vivos. Nesse ponto, relacionei tal saber ao atual caminho da nossa sociedade, em que nos distanciamos do bem viver, do encantamento do mundo, ao mesmo tempo em que nos aceleramos para um possível fim da existência, com crises ambientais e epidemias cada vez mais frequentes nos alertando dos perigos de nosso descuido. Por isso, no

terceiro capítulo, aponte a cultura guarani como uma potência capaz de nos conectar com as partes perdidas que deixamos no meio do caminho, com nosso inconsciente ecológico (CARVALHO, 2013), com vistas a recuperarmos nosso encanto e nossa felicidade, e adiarmos o fim do mundo (KRENAK, 2019).

A construção de um ambiente saudável no âmbito acadêmico também foi assunto desse capítulo, momento em que, inspirada em Librandi-Rocha (2014), reivindiquei o reconhecimento da literatura indígena no âmbito literário brasileiro. Se é pelo dizer que conseguimos comunicar uma ideia e propagar ensinamentos, como salienta Melià (2010b), a literatura é um importante caminho para a valorização de uma cultura. Em vista disso, reconhecer as palavras indígenas no território literário é impedir que a colonização continue se perpetuando, é curar o silêncio que foi imposto como forma de dominação, é permitir que o encanto da diversidade possa viver.

Nesse ponto, a palavra e a literatura nos lembram da prática xamânica, (CASTRO, 1996) uma vez que nos permite navegar por diversas perspectivas. A literatura de escrita alfabética, tal como a roupa de animais do xamã que serve para acessar o mundo do outro (animal), se torna uma maneira de acessar o mundo não indígena, contribuindo para as lutas sociais e para o reconhecimento de seus saberes.

A forma de escrita não habituada aos moldes canônicos é justamente o que difere os indígenas e os protege dos padrões estabelecidos pela colonialidade. Tal como a religiosidade - que os lembram do caminho e os fortalecem para que consigam sobreviver em um mundo que despreza a natureza, seus costumes e suas crenças - vejo a literatura como um espaço para a reafirmação de identidades e proteção. A literatura, portanto, torna-se um veículo para viagens em outras perspectivas, mas protegidos pela sua própria essência, ou seja, um caminho para se chegar ao mundo não indígena sem deixar de ser indígena: sua prática a partir de seus costumes e cosmovisão é a vestimenta que os protegem para que possam ir e voltar sem perder suas almas.

Quanto ao âmbito acadêmico, o reconhecimento das vozes que foram subalternizadas é um dos primeiros passos para tornar a academia mais plural, um espaço de diálogo e construção de saberes que se complementam como forma de enriquecer ainda mais a universidade e a própria ciência. Por isso, a palavra indígena e sua literatura podem ser vistas como um caminho para a cura dos males

ocasionados pela colonialidade, servindo como mapa para encontrarmos a nossa própria terra sem males e transformarmos o mundo em um local saudável para que seja possível a prática do *teko*. O reencantamento do mundo seria justamente a integração dos saberes, a poesia que ora se converte em silêncio do indizível, ora em conversação que nos permite a comunicação e o crescimento.

Assim, a literatura é magia, a escrita é magia eternizada em papel, ou em tela. Essencialmente potência de criar realidades, perpetuar valores, remédio para males. Tornar-se verbo é atingir a posição erguida e agir. Essência e palavra em desacordo é mentira contada, ferida aberta, catequização forçada, colonização efetivada, domínio. Mas palavra bem usada é cura. Da semente, antes abstrata, vira flor, força, folha, alimento, tratamento. Vira planta conectada à terra, habitante em seu lar em extensão, conectada ao céu, ao sol, à lua.

Em suma, o que esta tese tentou ressaltar foi o caráter curativo da palavra e como os seres se tornam veículos de cura. Estar encarnado é palavrear a alma divina em corpo, é “almificar” o corpóreo. Agir no mundo é tanto uma expansão do divino como uma maneira de se chegar a ele, de lembrar o princípio que nos compõe. Palavra é magia, aquilo que faz erguer o homem que ganha um nome como em um ritual de batismo guarani, é força, é potência transformadora. Usar a palavra, escrita ou oral, é fazer magia, fazer encarnar o abstrato, o que precede a corporificação, é início antes de ser corpo. É emoção corporificada em letra, em tom, em verso. Palavras ao vento espalham sementes em outros territórios. Quais palavras você tem propagado no mundo?

Palavras são capazes de construir nosso imaginário. Usemos seu poder com responsabilidade. Se é a palavra um dom divino e uma manifestação do princípio original, ela também pode nos diferenciar, na medida em que é uma forma de nos distinguir. Apesar disso, a palavra nos lembra do nosso lado humano, que possui uma linguagem universal. Somos todos palavras e humanidades em corpos diferentes. Somos partículas do espaço pulsando canções do infinito.

REFERÊNCIAS

- AFONSO, G. A impressionante Astronomia dos índios brasileiros. *A nova democracia*, ano 3, n. 18, maio 2004. Disponível em: <https://anovademocracia.com.br/no-18/835-a-impressionante-astronomia-dos-indios-brasileiros>. Acesso em 15 dez. 2019.
- AFONSO, G. Galileu e a Natureza dos Tupinambá. *Scientific American Brasil*, n. 84, p. 6065, 2009.
- AFONSO, G. Mitos e Estações no Céu Tupi-Guarani. *Scientific American Brasil*, on-line, v. 14, p. 46-55, 2006. Edição Especial: Etnoastronomia.
- ALCOFF, L. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado. Brasília*, n. 1, v. 31, p. 129-143, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00129.pdf>. Acesso em: 26 set. 2018.
- ALMEIDA, M I de. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- ANDRADE, O. de. Manifesto Antropófago. In: ANDRADE, O. de. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011. p. 67-74.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Calouste, 2008
- BARRECHEGUREN, P. O doutorado é prejudicial à saúde mental. *El país*. On-line 26 mar 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/15/ciencia/1521113964_993420.html. Acesso em: 17 mar. 2019.
- BENITES, S. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*. 2015. 40f. Monografia conclusão do curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - UFSCAR, Santa Catarina, 2015.
- BENITES, Tônico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. 270f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2014
- BENITES, S. *Viver na língua guarani nhandewa (mulher falando)*. 2018. 93f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. 3 ed. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987

BERGAMASCHI, M. A. *Nhembo'e* - educação escolar nas aldeias guarani. *Revista Eletrônica PUCRS*, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 61, p. 109-132, jan./abr. 2007.

Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/542/378>

Acesso em: 2 mar. 2018.

BERGAMASCHI, M. A. *Nhembo'e - enquanto o encanto permanece! processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani*. 2005. 272f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, FAGED, UFRGS, Rio Grande do Sul, 2005.

BERGSON, H. *Memória e vida*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BICICLETAS de Nhanderu. A.D. Ortega; P. Ferreira (Keretxu). Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema, Vídeo nas Aldeias, 2011. DVD 4 (46 min), sonoro, color. idioma guarani-português, legendas espanhol-português. Prêmio Cora Coralina. XIII FICA, Festival Internacional de Cinema Ambiental, Goiás, 2011.

BRASIL. Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Casa Civil, Subchefia para assuntos jurídicos. Brasília, DF, 2008, p. 1, col. 2. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 15 jun. 2019

BRITTO, T. C de; SOUSA FILHO, S. M de e CANDIDO, G. V. O avesso do direito à literatura: por uma definição de literatura indígena. *Estud. Lit. Bras. Contemp*, n.53, p.177-197, 2018. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182018000100177&lng=pt&nrm=iso)

[40182018000100177&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182018000100177&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 9 ago. 2019.

CADOGAN, L. Ayyu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *Revista de Antropologia*, [São Paulo], n. 5, v. 1, Boletim n. 227, 217 p, 1959.

CAMINHA, P. V. de. *Carta al-rei d. Manuel*. Lisboa: Imprensa nacional; Casa da Moeda, 1974.

CARVALHO, Josué. *Enquanto os adultos brincam: Introdução aos processos próprios de ensino-aprendizagem da criança kaingang*. 2016. 213f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016

CARVALHO, M. A. B. *Ecopsicologia e Sustentabilidade: De frente para o Espelho*. 2013. 155f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

CASTRO, E. V de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 23 fev. 2020.

CELORIO, G. Prólogo. In: CARPENTIER, A. *Concierto barroco*. México: Editora Lectorum, 2003. p. 9-31.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Sá da Costa Editora: Lisboa, 1978.

CHAMORRO, G. *Terra madura, yvy araguyje*: fundamento da palavra guarani. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

CID, M. F. B et al. *Saúde mental infantil e contexto escolar: as percepções dos educadores*. *Pro-Posições*, Campinas, v. 30, e201700932019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072019000100509&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 23 fev. 2020.

CLASTRES, H. *Terra sem mal*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani*. Trad. Nícia. Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1990.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CONSELHO/COMISSÃO DE ATY GUASU GUARANI E KAIOWÁ DO MS (2012). *Carta Guarani Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay*. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/documentos/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-pyelito-kue-mbarakay-iguatemi-ms-para-o-governo-e-justica-do-brasil/>. Acesso em: 20 fev. 2020

CORPODER. *Críticas à colonialidade: corpos, poderes e saberes*. Rio de Janeiro: Edições Garupa, 2019.

CURIEL, O. La descolonización desde una propuesta feminista crítica. In: GALINDO, M; CURIEL, O. *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. (s/d), p. 11-25. Disponível em: <https://www.yumpu.com/es/document/view/55250860/descolonizacion-y-despatriarcalizacion-de-y-desde-los-feminismos-de-abya-yala>. Acesso em: 4 abr. 2017.

DELEUZE, G. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DORRICO, J; DANNER, L. F; CORREIA, H. H. S; DANNER, F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ENDLICH, L R. *Ego x Eco*. Disponível em: <http://boletimmeioambiente.blogspot.com/2012/07/ego-x-eco.html>. Acesso em: 2 nov. 2019.

ESCALANTE, E. V. *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. Introdução. *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, Raleigh, Carolina do Norte, v. 10, n. 3, p. 1-20, 2013.

ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da Mulher Selvagem*. Trad. Waldéa Barcellos. 1 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

FERNANDES, G N; RUSSO K C. O lugar da oralidade no espaço da escrita: desafios para educação escolar indígena guarani mbya - RJ. *Periferia*, v. 10, n. 2, p. 21-43, jul./dez. 2018

FERNANDES, L. F. Agrotóxicos provocam lesão no DNA de trabalhadores rurais goianos. *Jornal UFG*, Goiás, 19 jun. 2019. Disponível em: <https://jornal.ufg.br/n/117688-agrotoxicos-provocam-lesao-no-dna-de-trabalhadores-rurais-goianos>. Acesso em: 21 nov. 2019.

FLUSSER, V. *Língua e realidade*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

FRANCHETTO, B. *A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito*. Rio de Janeiro: PPGAS, UFRJ, 2007.

FREIRE, J. R. B *Guarani Kaiowá: não é suicídio, é homicídio*, de 22/10/2012. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1004-guarani-kaiowa-nao-e-suicidio-e-homicidio>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FREIRE, J. R. *Casimiro, o índio do Mar Bático*, de 26/07/2015. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1154-casimiro-o-indio-do-mar-batico-espanhol>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FREIRE, J. R. *O que Werá foi fazer no Congresso Junguiano?*, de 27/08/2017. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1154-casimiro-o-indio-do-mar-batico-espanhol>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FREIRE, J. R. *Se eu fosse os índios: a língua*, de 17/05/2009. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/19-se-eu-fosse-os-indios-as-linguas-en-esp>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FREIRE, J. R. *Cinco ideias equivocadas sobre os índios*. 2002. Disponível em: http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco_ideias_equivocadas_sobre_indios_palestraCENESCH.pdf. Acesso em: 8 set. 2014.

GALINDO, M. La revolución feminista se llama Despatriarcalización. In: GALINDO, M.; CURIEL, O. *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. (s/d), p. 27-50. Disponível em: <https://www.yumpu.com/es/document/view/55250860/descolonizacion-y-despatriarcalizacion-de-y-desde-los-feminismos-de-abya-yala>. Acessado em: 25 abr. 2017.

GARCÉS, F. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística epistémica. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GRAÚNA, G. *Canto mestizo*. Maricá, RJ: Blocos, 1999.

GRAÚNA, G. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

GRAÚNA, G. Identidade indígena: uma leitura das diferenças. In: POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

GÓMEZ, P. P; MIGNOLO, W. *Estéticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

GUERRERO, G. P et al. *Relação entre espiritualidade e câncer: perspectiva do paciente*. *Rev. bras. enferm.*, Brasília, v. 64, n. 1, p. 53-59, fev. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-71672011000100008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 17 dez. 2019.

HELLINGER, B. *Um lugar para os excluídos: conversas sobre os caminhos de uma vida*. Trad. Newton A. Queiroz. Patos de Minas: Atman, 2006.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. Resumo técnico do Censo da Educação Superior 2018 [recurso eletrônico]. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2020.

JECUPÉ, K. *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JECUPÉ, K. *O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani*. São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty, 2016.

KAMBEBA, M. W. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, J; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

KANT, I. Os sistemas da sartes, o gênio e o gosto. *In*: SOUZA, Roberto Acízelo. *Uma ideia moderna de literatura: textos seminais para os estudos literários (1688-1922)*. Chapecó:Agros, 2001. p. 289-308.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: companhia das Letras, 2019.

LANDER, E. (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIBRANDI-ROCHA, M. A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes. *Estud. Lit. Bras. Contemp.*, Brasília, n. 44, p. 165-191, dez. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182014000200009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 17 dez. 2019

LIMA, T. de A. R. Eliane Potiguara e o resgate da memória ancestral numa proposta de descolonização. *In*: CORPODER. *Críticas à colonialidade: corpos, poderes e saberes*. Rio de Janeiro: Edições Garupa, 2019. p. 171-189.

LIMA, T. de A. R. Poesia e oração na obra de Kaka Werá Jecupé. *Palimpsesto – Revista do Programa de Pós-graduação em Letras UERJ*, Rio de Janeiro, ano 15, n. 22, p. 189-202, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/palimpsesto/article/view/35003/24721>. Acesso em: 15 ago. 2019.

LIMA, T. de A. R. *Vozes enterradas, sementes plantadas: antropofagia e resgate ameríndio em Oswald de Andrade e Eliane Potiguara* Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

LOPES, C. V. As; ALBUQUERQUE, G. S. C de. *Agrotóxicos e seus impactos na saúde humana e ambiental: uma revisão sistemática*. *Saúde debate*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 117, p. 518-534, jun. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-11042018000200518&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 7 jan. 2020.

LOUZADA, R. de C. R; SILVA FILHO, J. F da. Formação do pesquisador e sofrimento mental: um estudo de caso. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 10, n. 3, p. 451-461, set./dez. 2005. Acesso em: 6 fev. 2020

MACEDO, V M. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na serra do mar*. 2009. 322f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MAINO'I RAPE - O caminho da sabedoria. Coord. editorial: Lucila Silva Telles. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFPC: UERJ, 2009.

- MALDONALDO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In: CASTRO-GÓMES, S.; GROSFUGUEL, R. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.
- MAMANI, F. H. *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas.* [S.l.]: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010
- MELIÀ, B. A história de um guarani é a história de suas palavras. *Revista IHU Online*, n. 331, 2010. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3258&secao=331. Acesso em: 20 jan. 2020.
- MELIÀ, B. Apresentação. *In: PISSOLATO, E. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani).* São Paulo: Ed. UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007
- MELIÀ, B. *Pasado, presente y futuro de la lengua Guaraní.* Asunción, Paraguai: CEADUC/CPI/ISEHF, 2010b.
- MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.* Argentina: Ediciones del signo, 2010
- MIGNOLO, W. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura. *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, v. 5, n. 6, 2008. ISSN-e 1668-3633.
- MIGNOLO, W. Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después. *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, v. 14, n. 25, p. 14-32, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.14483/21450706.14132>. Acesso em: 17 dez. 2019.
- MIGNOLO, W.; CARBALLO, F. *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones entre Francisco Carballo y Walter Mignolo.* Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- MUNDURUKU, D. *Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade.* São Paulo: [s.n.], 2008. Disponível em: <http://goo.gl/ifyvYV>. Acesso em: 28 jan. 2015.
- MUNDURUKU, D. *Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores.* Lorena, SP: UK'A Editorial, 2017.
- ÑANDE Reko Arandu: memória viva guarani. Direção geral: Antônio Maurício Fonseca. On-line. Gravação: José Henrique Mano Penna, 2000. CD (79min39s). Disponível em <https://bit.ly/38Xgi4t>. Acesso em: 21 dez. 2019.
- ORLANDI, E P. *Terra à vista! o discurso do confronto: velho e novo mundo.* São Paulo: Cortez, 1990.

OWEN, L. *Seu sangue é ouro: despertando para a sabedoria da menstruação*. Trad. Josiane Tibursky. 2. ed. Viamão, RS: Lótus 22,2019

PACHAMAMA, A. R. *Guerreiras = M'baima miliguapy: mulheres indígenas na cidade. Mulheres indígenas na aldeia*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PADILLA CORRAL, J. L. *Tratado de sanación na Arte do Sopro*. Trad. Victor Lima. Petrópolis: Editora Amadís, 2018.

PALERMO, Z. Mirar para comprender: artesanía y re-existencia. *Otros Logos: Revista de Estudios Críticos*, Argentina, n. 3, p. 223-236, dez. 2012.

PAZ, O. *O arco e a lira*. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012

PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007

POTIGUARA, E. *Ensaio sobre a literatura indígena*. 19/09/2011. Disponível em: <http://goo.gl/jyuaGl>. Acesso em: 7 dez. 2014.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina (Análisis). *Ecuador Debate*. Descentralización: entre lo global y lo local. CAAP, Quito, n. 44, p. 227-238, ago. 1998.

QUIJANO, A. *Colonialidad del poder y clasificación social*. Buenos Aires: CLACSO Editorial, 2014

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E (org). *A colonialidade do saber, Eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: GLACSO, 2005

QUIJANO, A. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política, 1988.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: Bonilla, Heraclio (ed.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992. p. 437-447.

RAMÍREZ G., René. *La vida (buena) como riqueza de los pueblos: hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: Editorial IAEN, 2012.

RAMÍREZ G. *La vida y el tiempo*. Apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena a partir de la historia reciente del Ecuador. 2019. 374f. Tese (Doutorado em Sociologia das relações de trabalho, desigualdades sociais e sindicalismo) - Faculdade de Economia-Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra, Coimbra, Universidad de Coimbra, 2019.

RATTES, K. G. *O Itinerário das Aparições. Ayvu Rapyta e a Palavra de León Cadogan*. Rio de Janeiro: UFRJ, MN, 2014.

REDE GLOBO. *Agro: a indústria riqueza do brasil – cana de açúcar*. Institucional, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MKfBpSAs8IE>. Acesso em: 20 nov. 2019.

REVISTA DE ANTROPOFAGIA, reedição da revista literária publicada em São Paulo. 1ª e 2ª “dentições” – 1928-1929. São Paulo: Editora Abril e Metal Leve, 1976.

RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019

RITTER A, Franz M.; MILTNER WHR; WEISS T. How words impact on pain. *Brain Behav*, Estados Unidos, v. 9, p. 1-7, 1 ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/brb3.1377>. Acesso em: 23 mar. 2020.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas. *Revista Periferia*, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018

RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SÁ, L. *Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012

SANTIAGO, S. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTOS, B. de S. Introducción a las Epistemologías del Sur. In: MENESES, Maria Paula; BIDASECA, Karina (org.). *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires; Coimbra: CLACSO, 2018a.

SANTOS, B. de S. *Na oficina do sociólogo artesão: aulas 2011-2016*. São Paulo: Cortez, 2018b.

SANTOS, B. de S.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, B. de S. (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SECIN, V. K. A. V. *A visão binocular dos guarani Mbya: ortóptica, oralidade e letramento*. Curitiba: Appris, 2016.

SOUSA, G. S. de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. *Brasiliana*, n. 117, 1938. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/tratado-descritivo-do-brasil-em-1587/pagina/364>. Acesso em: 14 ago. 2013.

TESTA, A. Q. *Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Gurani Mbya*. USP: São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v34n2/06.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2018.

TESTA, A. *Palavra, sentido, memória: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbya*. 2007. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

TLOSTANOVA, M. La aesthesis trans-moderna en la zona fronteriza eurasiática y el anti-sublime decolonial. *In: GÓMEZ, P. P; MIGNOLO, W. Estéticas y opción*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012. p. 49-92.

UERJ. Rede Sirius. Rede de Bibliotecas UERJ. Roteiro para apresentação das teses e dissertações da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Organização, Simone Faury Dib, Neusa Cardim da Silva; colaboração, Kalina Rita Oliveira da Silva, Rosane Lopes Machado. 2. ed. rev. atual. e ampl. Rio de Janeiro: UERJ, Rede Sirius, 2012.

VERÁ KANGUA. *A vida do sol na terra. = Kuaray'i ywy rupáre oiko'i ague*. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, 2003.

WALSH, C. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. [S.l.]: Tabula Rasa, 2008. 10.25058/20112742.343.

WALSH, C. ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, n. 26, p. 102-113, 2007.

WALSH, C. *Pedagogías decoloniales: prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Ecuador: Editora Abya-Yala, 2017. (Serie Pensamiento Decolonial).

ANEXO A -**Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil**

Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS.

Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay. Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas.

Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercados de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados.

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui.

Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.

Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS.

Atenciosamente, Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay"

ANEXO B -**DUAS LÍNGUAS**

Vivi muitos anos com a língua entortada,
Porque fui obrigado a falar palavras estranhas de uma outra língua.
Por isso, durante muito tempo fiquei emudecido.

Tentaram tirar de mim aquilo que havia guardado como um tesouro: a palavra, que é o arco da memória.

Diziam que me faltava inteligência, porque antes de gaguejar as palavras certas eu tinha de pensar, duas vezes, numa língua estranha.

O tempo passou. Agora, tenho duas línguas.

Uma língua nasceu comigo, no colo da minha mãe.

É a língua que expressa a alma guarani.

É a língua do tekoha, da opy.

O nome que tenho, foi ela quem me deu na cerimônia do Nhanomgarai.

Com ela nomeio as plantas, as flores, os pássaros, os peixes, os rios e as pedras, o sol e a chuva, a roça e a caça.

Tudo isso com ela eu faço: rio e choro, rezo e canto.

Com ela, eu sou o que falo: guarani.

A outra língua que tenho é a que sobrou de uma guerra de muitas batalhas.

Ela trouxe a espada e a cruz, o livro e as imagens, o sermão, o catecismo, a doutrina, as leis.

Ela me ensinou a aprisionar o som, como quem pega a fumaça com a mão e a guarda no ajaka.

Com ela, aprendi a riscar as letras, e a desenhar palavras no papel.

Quando saio da aldeia, é ela quem me ajuda.

Com ela, procuro escola e biblioteca, mercado e igreja, posto de saúde e hospital, cartório e tribunal.

É com ela que me comunico com índios de outras línguas.

Com ela navego na internet, descubro o pensamento dos juruá, caminho pelas ruas, leio as cidades, entro no ônibus, embarco e desembarco na rodoviária, vendo o artesanato e converso com as pessoas.

Agora já não posso mais viver sem as duas.

Estou sempre trocando de língua com um pouco de medo, como se fosse um caso de bigamia.

Uma língua sabe coisas que a outra desconhece,

Acham graça uma da outra, fazem gozação e às vezes se zangam.

Afora isso, elas se dão tão bem que sonho nas duas ao mesmo tempo.

Às vezes, a palavra de uma soa engraçado na outra.

Às vezes, quero falar uma e me sai outra.

Às vezes, quando me perguntam numa, respondo na outra.

Às vezes fico co. Una delas tão engasgada que se permaneço calado tenho a impressão de que vou explodir.

Há dias que quero traduzir uma para outra, mas as palavras se escondem de mim, fogem para bem longe e gasto muito tempo correndo atrás delas.

Ambas pensam, mas há partes do coração em que uma delas não consegue entrar e quando se aproxima da porta, o sangue se põe a jorrar com as palavras.

Cada uma foi professora da outra: o guarani nasceu primeiro e eu me habituei a dormir embalado por sua suave sonoridade musical.

O guarani não tinha a letra, é verdade, mas era o dono da palavra falada.

Ensinou ao português os segredos da oralidade, guiando-lhe a voz.

Já o português, nascido na ponta dos meus dedos, ensinou o guarani a escrever, porque este nunca havia frequentado a escola.

Tenho duas línguas comigo. Duas línguas que me fizeram e já não vivo sem elas, nem sou eu, sem as duas.

(Maino'i rape, 2009, p. 43-45)