

Tellus



UCDB

Universidade Católica Dom Bosco
Instituição Salesiana de Educação Superior

Chanceler

Pe. Ricardo Carlos

Reitor

Pe. José Marinoni

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Cristiano Marcelo Espinola Carvalho

Tellus / Universidade Católica Dom Bosco. Pró-Retoria de Pesquisa e Pós-Graduação.-- Campo Grande, MS : UCDB, 2001 –

ISSN Impresso 1519-9452

ISSN Eletrônico 2359-1943

1. Índios da América do Sul – Brasil – Periódicos. 2. Antropologia – Periódico I. Universidade Católica Dom Bosco – Pró-Reitoria de Ensino e Pesquisa. II. Título.

CDD: Ed. 20 -- 980.41

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Mourâmise de Moura Viana- CRB-1 3360

Publicação do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI) da
Universidade Católica Dom Bosco
www.tellus.ucdb.br

Indexada em:

Sumarios.org, Sumários de Revistas Brasileiras
(www.sumarios.org)

Latindex, Directorio de publicaciones cientificas seriadas de America Latina, El Caribe, España y Portugal
(www.latindex.org)

IUPERJ, Banco de Dados Bibliográficos do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
(<http://dataindice.iuperj.br/>)

Clase, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México
(http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local_base=CLA01)

IBSS, International Bibliography of the Social Sciences, The London School of Economics and Political Science
(<http://www.lse.ac.uk/collections/IBSS/>)

HAPI, Hispanic American Periodicals Index, International Institute – University of California
(<http://hapi.ucla.edu/web/?token=69daf7174e1a601cf82fdb20d8dc15ac>)

Tellus

ano 22
n. 48
maio/ago. 2022
p. 1-276

Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPI
Universidade Católica Dom Bosco – UCDB
Campo Grande, MS, Brasil
www.ucdb.br/neppi
neppi@ucdb.br

Direitos desta edição reservados à **Editadora UCDB**

Membro da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)

Editoração Eletrônica: Débora Xavier; Glauciene da Silva Lima; Nichole Beatriz Munaro da Silva

Gerente Editorial (Portal): Nichole Beatriz Munaro da Silva

Revisão: Os próprios autores

Capa: "Crianças da Etnia Boe (Bororo), em Meruri, MT, preparando-se para um evento cultural (2016)".

Crédito da foto: José Francisco Sarmiento Nogueira

Criação e arte final: José Francisco Sarmiento Nogueira

Editadora Responsável

Lenir Gomes Ximenes – NEPPI/UCDB

Comissão Editorial

José Francisco Sarmiento – NEPPI/UCDB

Leandro Skowronski – NEPPI/UCDB

Lenir Gomes Ximenes – NEPPI/UCDB

Conselho Editorial

Ángel Espina Barrio – USAL/Espanha

Antonella Tassinari – UFSC

Antonio Carlos de Souza Lima – MN-UFRJ

Antonio Hilário Aguilera Urquiza – UFMS

Beatriz Landa – UEMS

Daniel Mato – UNTREF/Argentina

Deise Lucy Montardo – UFAM

Dominique Tilkin Gallois – USP

Esther Jean Langdon – UFSC

Flávio Braune Wiik – UEL

Graciela Chamorro – UFGD

Inge Sichra – UMSS/Bolívia

Josè Zanardini – UCA/Paraguay

Levi Marques Pereira – UFGD

Marcelo Marinho – UNILA

Márcio Ferreira da Silva – USP

Maria Augusta de Castilho – UCDB

Manuel Ferreira Lima Filho – UFG

Marta Azevedo – UNICAMP

Miguel Alberto Bartolomé – INAH/Mexico

Mônica Thereza Soares Pechincha – UFG

Nádia Heusi Silveira

Neimar Machado de Sousa – UFGD

Pedro Ignacio Schmitz – UNISINOS

Rodrigo de Azeredo Grunewald – UFCG

Roque de Barros Laraia – UnB

Rosa Sebastiana Colman

Ruth Montserrat – UFRJ

Wilmar D'Angelis – UNICAMP

Pareceristas Ad Hoc

Cássio Knapp – UFGD

Clovis Antonio Brighenti - UNILA

Diana Araujo Pereira - UNILA

Spensy Pimentel - UFSB

Viviane Vasconcelos – UFSC



Editadora UCDB

Av. Tamarandé, 6.000 – Jardim Seminário

79117-900 – Campo Grande, MS

Tel.: (67) 3312-3373

www.ucdb.br/editora – editora@ucdb.br

Sumário

Editorial

Artigos

Cosmopolíticas kaingang no Kreie-bang-rê (Campos de Palmas/PR)	9
<i>Cosmopolitics Kaingang in the Kreie-bang-rê (Campos de Palmas/PR)</i>	9

Carlos Frederico Branco
Miguel Angelo Perondi
João Daniel Dorneles Ramos

Produção Associada do povo Puruborá, aldeia Aperoi: trabalho de ganhar, trabalho de viver e saberes.....	41
<i>The Puruborá People's Associated Production, Aperoi Village: work for earning, work for living and knowledge</i>	41

Anatália Daiane de Oliveira Ramos
Edson Caetano

Sobre a Tradição e a Tradução - releitura de <i>Nós Païter</i> de Betty Mindlin por estudantes Surui	71
<i>On Tradition and Translation - rereading of Nós Païter of Betty Mindlin by Surui students</i>	71

Joselia Gomes Neves
Carolina Pathiweiway Surui
Oyagui Maycon Surui
Thallis Merekubar Surui

Dossiê - Melià: espanhol de nascimento, paraguaio por opção e Guarani de coração

Apresentação do Dossiê: Melià: espanhol de nascimento, paraguaio por opção e Guarani de coração	93
---	----

Diana Araujo Pereira
Clovis Antonio Brighenti

El oguata poderoso de Bartolomeu Meliá.....	99
<i>Guata poderoso de Bartomeu Melià</i>	99
<i>Bartomeu Melià's powerful oguata</i>	99

Gloria Scappini
Clovis Antonio Brighenti

Os deslocamentos guarani: revisitando as fontes documentais com Bartomeu Melià	113
<i>Guarani displacements: Revisiting documentary sources with Bartomeu Melià</i>	113

Rafael Fernandes Mendes Júnior
Elizabeth Pissolato

Melià na pele da performance, em atrito e na poética do descaminho	145
<i>Meliá in the flesh of performance, in attrition and the poetics of diversion.....</i>	145
Alai Garcia Diniz	
Um exilado entre os Kaingang: a trajetória de Bartomeu Melià S. J. no Rio Grande do Sul ...	167
<i>An exile among the Kaingang: the trajectory of Bartomeu Melià S. J. in Rio Grande do Sul..</i>	167
Clovis Antonio Brighenti	
<i>Che rog pypia aje katu!</i> A linguagem da casa-longa Guaraní no século XVII.....	193
<i>Che rog pypia aje katu! The language of the Guaraní long house in the 17th century</i>	193
Francisco Silva Noelli	

Documentos

Testemunhos sobre Bartomeu Melià	227
Diana Araujo Pereira	
Clovis Antonio Brighenti	

Escritos Indígenas

“Não existe uma língua que é mais antiga, que é mais importante do que o Guaraní”	237
Teodoro Tupã Alves	
Un último “primer encuentro”	241
Plutarco López	



artigos

Cosmopolíticas kaingang no Kreie-bang-rê (Campos de Palmas/PR)

Cosmopolitics Kaingang in the Kreie-bang-rê (Campos de Palmas/PR)

Carlos Frederico Branco¹

Miguel Angelo Perondi¹

João Daniel Dorneles Ramos²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.818>

Resumo: Este artigo procura discutir as relações cosmopolíticas kaingang, humanas e extra-humanas, no Kreie-bang-rê (região dos Campos de Palmas). Durante a ocupação ocidental nessa região, no século XIX, os líderes kaingang estiveram em constante diálogo e em confrontos com as elites locais, destacando-se a atuação dos caciques Kondá e Viry. A expansão colonial sobre os campos kaingang foram acompanhadas por estradas, que invadiram não somente as florestas, mas também os antigos caminhos que existem até os dias atuais. No início do século XX, alguns etnólogos descreveram as relações cosmo-ontológicas kaingang, os agenciamentos extra-humanos e as territorialidades locais, a partir da compreensão do coletivo kaingang, do Toldo das Lontras e da Campina do Cretã. Essas descrições não indígenas são documentos importantes para a compreensão das cosmopolíticas kaingang no Kreie-bang-rê, pois descrevem os territórios kaingang, as relações com os não indígenas e, ainda, aportam elementos sobre as ações humanas com os existentes extra-humanos e seus respectivos ambientes.

Palavras-chave: Meio Ambiente; floresta com araucária; cosmo-ontologia; colonização.

Abstract: This article seeks to discuss the Kaingang cosmopolitical relations, human and extra-human, in the Kreie-bang-rê (Campos de Palmas region). During the western occupation of this region, in the 19th century, the Kaingang leaders were in constant dialogue and clashes with the local elites, highlighting the actions of the chiefs Kondá and Viry. The colonial expansion over the Kaingang fields was accompanied by roads, which invaded not only the forests, but also the ancient paths that exist to this day. At the beginning of the 20th

¹ Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Pato Branco, Paraná, Brasil.

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

century, some ethnologists described Kaingang cosmo-ontological relations, extra-human assemblages and local territorialities, based on the understanding of the Kaingang collective, the Toldo das Lontras and the Campina do Cretã. These non-indigenous descriptions are important documents for the understanding of Kaingang cosmopolitics in Kreie-bang-rê, as they describe Kaingang territories, relations with non-indigenous people, and also provide elements about human actions with extra-human existents and their respective environments.

Keywords: Environment; araucaria forest; cosmo-ontology; colonization.

1 INTRODUÇÃO

O *Kreie-bang-rê*³ é um antigo território indígena entre os rios (*goio*) Iguaçu (*kovó*) e Uruguai (*Goio-en*)⁴, invadido pelos portugueses em 1839 e, atualmente, constitui inúmeros territórios kaingang e guarani em forma de Terras Indígenas (TIs), reconhecidas ou não pelo estado brasileiro, além de inúmeros acampamentos nos municípios brasileiros situados no oeste catarinense e no sudoeste paranaense.

O *Kreie-bang-rê*, enquanto territorialidade kaingang, entre os rios Iguaçu e Uruguai, é milenarmente habitado por esse coletivo indígena e seus ancestrais Jê. A arqueologia (REIS; LADIO; PERONI, 2014; MOTA, 2016; SALDANHA, 2005) data a presença Jê, nos planaltos meridionais da América do Sul há, aproximadamente, 3.000 anos. Depois de uma longa jornada feita a partir do sudeste amazônico, os Jê se estabeleceram ao norte do rio Paranapanema e ao sul do rio Uruguai, estendendo seus domínios do litoral atlântico ao rio Paraná. Talvez, a principal característica dos Jê nos planaltos sulinos são as imensas formações florestais da *Araucária angustifolia* ou *fãg*, na língua kaingang. Essa presença da araucária é tão importante que se constitui como ecossistema próprio, do bioma da Mata Atlântica, denominada como Floresta Ombrófila Mista.

³ O *Kreie-bang-rê* é citado por Mota (2016), como sendo atualmente os Campos de Palmas, Paraná.

⁴ Os nomes das localidades, dos territórios e dos cursos hídricos Kaingang, utilizados neste artigo, foram retirados dos estudos de Mota (2016). O único termo kaingang divergente com o do autor é o referente ao rio Uruguai, em que ele utiliza o nome *Goioaint* e, aqui neste texto, optou-se pelo nome *Goio-en*, termo kaingang também referente ao rio Uruguai, que é amplamente utilizado pelos colonizadores para denominar o rio, aparecendo nos mapas consultados até o início do século 20.

Os colonos ítalo-brasileiros, oriundos do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina (WACHOWISZ, 1987), relatam que o chão das florestas com araucária ficava vermelho, de tantos pinhões, a fruta da araucária, que caíam no solo. Porém, quando os Jê chegaram na região, o ambiente era constituído por extensos campos, e o clima, naquela época, era seco, diferente do encontrado pelos europeus, na colonização das Américas.

Nesses três milênios de presença Jê nos planaltos sulinos, os campos secos se transformaram, gradativamente, em extensas florestas, com as araucárias, dominando os territórios. A expansão Jê e das araucárias, na região, não são consideradas mais como uma “coincidência ambiental”, mas estão intensamente relacionadas (CABRAL, 2014; REIS; LADIO; PERONI, 2014). Portanto, a Floresta Ombrófila Mista foi desenvolvida por esses povos Jê, dos quais os kaingang são descendentes, mantendo, ainda, a intrínseca relação com as araucárias.

Atualmente, o *Kreie-bang-rê* está fragmentado em diversas TIs (*emã*), localizadas numa região que é considerada como “desenvolvida economicamente”. Isso significa que as antigas florestas de araucária, que predominavam na região, foram sendo transformadas em monoculturas de soja, milho, pinus, eucalipto e pastagem. As rodovias federais e estaduais conectam esses territórios brasileiros, porém, há poucas gerações, eram as estradas que conectavam as antigas *emã*. Portanto, quando observamos as cidades, as estradas, as usinas hidrelétricas, as *plantations* e os parques ambientais, estamos diante de diversas redes de relações e de territórios indígenas.

Hoje, existem vários territórios kaingang, que resistem à colonização, pelas seguintes TIs reconhecidas pelo Estado brasileiro, no oeste catarinense e no sudoeste paranaense: Mangueirinha, Palmas, Toldo Imbú, Xapecó, Xapecó Gleba A e B, Toldo Chimbangue I, Toldo Chimbangue II, Toldo Pinhal e Reserva Indígena Aldeia Kondá. Existem, também, inúmeros territórios ainda em disputa, onde resistem os kaingang, vivendo em *emãs* (aldeias e acampamentos), em seus ancestrais territórios. Destaca-se, os *emã* Aldeia Alto Pinhal, na cidade de Clevelândia; a Aldeia Vitorino, na cidade de Vitorino e a Aldeia Kagrê⁵, nas cidades de Planalto

⁵ As informações sobre os *emã* não reconhecidos pelo estado brasileiro foram obtidas com Rafael Illenseer, funcionário da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em Guarapuava, a quem agradecemos.

e Barracão, no sudoeste paranaense. Essas informações permitem concluirmos que os territórios kaingang transgridem as lógicas territoriais ocidentais, adotadas pela República do Brasil. A existência desses *emã* não depende de decretos oficiais, pois são territórios ancestrais kaingang.

Mesmo que a colonização tenha procurado ocultar a história kaingang na formação dos municípios supracitados (CASTRO, 2011; D'ANGELIS, 1984; D'ANGELIS; FÓKÂE, 1994; FERNANDES, 2003; FRANCISCO, 2013; HELM, 1997; MOTA, 2009; VEIGA, 2000; TOMMASINO, 1995), ela não conseguiu eliminar a presença indígena nos territórios brasileiros. A história desenvolvimentista, de “heróis” que desbravaram os sertões selvagens, não destruiu a vasta rede de relações kaingang, constituídas por florestas, campos, rios, nascentes de rios, cachoeiras, caminhos, serras, mitos, rituais funerários, práticas de curas e alimentares, plantações, cemitérios, espíritos, mortos, corpos celestes e a multiplicidade de corpos humanos, como xamãs, caciques, caçadores, homens, mulheres e crianças, que continuam coexistindo dentro do estado brasileiro e seus múltiplos territórios estaduais e municipais.

Todo esse coletivo kaingang é entendido como cosmológico, pois os entes coexistem nas várias dimensões do cosmo, como no mundo subterrâneo (*numbê*), no nível da terra (*ga*) e no mundo alto (*fág-kavá*). Tanto os humanos como a araucária, por exemplo, além de coexistir nos mesmos ambientes, trocam substâncias que os constituem como kaingang. Se, no passado, essa relação cosmopolítica potencializou as formações florestais com o domínio das araucárias e o domínio Jê nos planaltos sulinos, atualmente, possibilita alianças que protegem, tanto territórios kaingang como as florestas com araucária.

O que o Ocidente Moderno denomina como Meio Ambiente, para os kaingang, são territórios, alianças e ancestralidades, constituídos por uma intensidade relacional de trocas, oposições e complementariedades entre os entes que formam o cosmo. Vários(as) autores(as) vêm demonstrando que esse cosmo kaingang é dualista e complementar, englobando relações humanas e extra-humanas (SILVA, 2002; ROSA, 2005; TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; HAVEROTH, 1997).

Este artigo pretende, então, discutir as relações no *Kreie-bang-rê* a partir da cosmo-ontologia kaingang. A cosmopolítica se torna um conceito potente, pois permite emergir vários entes extra-humanos nos documentos analisados, multiplicando o cosmo kaingang em contraponto a cosmo-ontologia ocidental e

colonizadora, que procurou desde o século XIX, invadir, colonizar e explorar os territórios kaingang, encobrendo a indignidade desse coletivo, onde mais tarde, tornar-se-ia o sudoeste paranaense e o oeste catarinense. O artigo é fruto de uma pesquisa mais ampla que teve como objetivo compreender as relações entre os humanos e as araucárias na TI de Mangueirinha, no sudoeste do Paraná, na qual foi necessário estudar a TI de Mangueirinha a partir do território ancestral do *Kreie-bang-rê* (BRANCO, 2021).

2 COSMOPOLÍTICA KAINGANG

Essa relação entre os kaingang e as araucárias pode ser compreendida como cosmopolítica. Stengers (2018) explica que o cosmo é relacional e multiplicador de diferenças. Os existentes do mundo se relacionam constantemente e não estão em posições hierárquicas entre si, o que permite conferir subjetividade e intenções a todos os seres. Entende-se, portanto, que a cidadania e a política estão para além de relações humanas.

A política é vista, tradicionalmente, como humana e negada aos não humanos. Colocar o cosmo na frente da política permite que os existentes, além dos humanos, tenham intencionalidades, subjetividades e ajam, descentralizando o cosmo da humanidade. A cosmopolítica, proposta por Stengers (2018), pode ser uma importante chave de entendimento da cosmo-ontologia kaingang, onde os humanos e os extra-humanos compartilham um mesmo cosmo existencial. Não existe excepcionalidade humana, todos os existentes possuem direitos e estão sujeitos a consequências.

As cosmo-ontologias não ocidentais/modernas descentralizam, portanto, o cosmo ocidental/moderno. Na política ocidental, o que é apontado como humano é o moderno e masculino, numa concepção evolucionista que considera as relações masculinas ocidentais/modernas superiores às outras relações, sendo essas últimas, o passado e inferiores. Na cosmopolítica kaingang, vemos que essas noções ocidentais de humano são relativizadas e, assim, pode se desenvolver um diálogo com outras ontologias. O mundo colonizador passa a ser um, entre tantos outros mundos possíveis.

Nessa concepção, não existe um centro de poder absoluto, como um rei, pois, além daqueles que se aliam ao rei, existem muitos outros entes que questionam

e deslegitimam esse poder central e se colocam como pontos de vista, também. Os humanos e o cosmo ocidental/moderno perdem as excepcionalidades existenciais, que colocam o ambiente/natureza e os não ocidentais em graus inferiores e passíveis de exploração para o desenvolvimento. Essa luta existencial permite compreender a colonização da região sob o ponto de vista kaingang. Mesmo que a história universalista e desenvolvimentista dos colonizadores tenha ignorado a presença indígena nas histórias oficiais dos municípios e dos estados, os kaingang e outros coletivos ameríndios, de plantas e de animais, nunca deixaram de fazer parte da história.

O cosmo kaingang envolve inúmeros elementos próprios, fundados a partir dos ensinamentos dos gêmeos *Kamé* e *Kainru-kré*, e que colocam o cosmo em uma dualidade e em uma complementariedade extensiva a praticamente todos os entes, tanto humanos como extra-humanos. Diferentemente da tradição ocidental, onde a política tem como objetivo garantir uma unidade em torno dos conflitos, impondo um único ponto de vista na relação, na cosmopolítica não se busca a unidade, e sim a multiplicidade de pontos de vista, levando-se a sério os embates e as alianças possíveis.

O perspectivismo ameríndio permite compreender essa dimensão do ponto de vista, a partir das cosmo-ontologias ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2015; LIMA, 1996). Nessa proposição, os humanos não são excepcionais e nem centrais, produzindo-se formas existenciais distintas das ocidentais. Assim, o ponto de vista humano não é central no cosmo, fazendo com que os humanos dialoguem com outros seres para a sua existência.

Porém, todos possuem seus pontos de vista e produzem suas relações e intersecções no cosmo, perpassando as diferenças existentes e inerentes, quando se encontram. Para contornar esse problema, é necessário compreender as diferenças cosmo-ontológicas entre kaingang e colonizadores e entre humanos e extra-humanos, a partir da noção de equívoco, elaborada por Viveiros de Castro (2015), pois o olhar de cada ponto de vista está constituído pelas suas próprias subjetividades e intenções e se diferenciam entre si.

Em outro trabalho, Viveiros de Castro (2002) atribui à cosmovisão ameríndia, uma perspectiva multinaturalista, postulando a necessidade de realização de uma crítica etnológica para que os conceitos indígenas sejam respeitados,

pois apenas o relativismo cultural não dá conta de explicar essas experiências. Já Lima (1996) apresenta o ponto de vista para explicar as experiências dos Jurunas com os animais, as plantas e os mortos. Segundo a autora, os entes estão sempre em disputa, para que prevaleçam seus pontos de vista nas relações. Quando um caçador vai capturar porcos, ele corre o risco de virar porco, caso os porcos consigam apreender seu espírito, pois, do ponto de vista dos porcos, estão em uma guerra, objetivando obter inimigos. Os humanos não são o centro da relação e eles precisam, a todo momento, manter o seu ponto de vista, pois o contrário disso é a morte. Os outros, não humanos, também precisam manter seus pontos de vista. Os Juruna não relativizam a intenção de guerra dos porcos, ela não é uma mera representação da caça, pois essa, para os humanos, é a guerra, para os porcos. Nesse contexto, podem acontecer os equívocos de perspectivas: os acontecimentos diferem para humanos e para os porcos.

Já na cosmopolítica kaingang, o funcionamento do cosmo se dá a partir de alianças entre *Kamé* e *Kainru-kré*, opostos cosmo-ontológicos. Essa aliança é denominada pelo conceito êmico *lambré* (cunhado), sendo que as trocas de relações entre diferentes é o ideal nas dinâmicas kaingang. Astros celestes, animais, plantas e espíritos guias compartilham com os humanos a descendência dos irmãos criadores. A partir da criação do mundo, cada um dos irmãos criou seres diferentes e deixou descendentes para viver no mundo, dividindo o cosmo em dois grupos ou *clãs*. Essa política cósmica é narrada e transmitida através do mito do dilúvio e da criação do mundo Kaingang, transcrito pela primeira vez por Borba:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Krinjijimbé emergia das águas. Os Kaingangues, Kayurukrés e Kamés nadavam em direção a ela levando na boca achas de lenha acesas. Os Kayurukrés e Kamés, cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Kaingangues e uns poucos Kurutons, alcançaram a custo o cume do Krinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer. Já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água, que se retirava lentamente. Gritaram eles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las. Em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os Kaingangues que estavam em terra. Os

que estavam seguros aos galhos das árvores transformaram-se em macacos e os Kurutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado de onde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas ao poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os Kaingangues se estabeleceram nas imediações de Krinjijimbé. Os Kayurucrés e Kamés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela. Depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por Kayurucré brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos. O mesmo não aconteceu a Kamé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando – ele e os seus – os pés, que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que [os Kamés] abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a Kayurucré, que consentiu que a bebessem quando necessitassem. Quando saíram da serra mandaram os Kurutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado embaixo. Estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos Kaingang: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres (ming), e disseram a eles: –Vão comer gente e caça. E os tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas (oyoro), e disseram: –Vão comer caça. Estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer. Kayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com maus modos: – Vão comer folha e ramos de árvore; desta vez elas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas. Kayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda, a este, os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer. E, como de dia não tinha poder para fazê-lo, pôs-lhe [no animal] às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: – Você, como não tem dente, viva comendo formiga. Eis o motivo por que o tamanduá (ioty), é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fez muitos animais, e entre eles as abelhas boas. Ao tempo que Kayurucré fazia esses animais, Kamé fazia outros para os combater: fez os leões americanos (ming-koxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído esse trabalho, marcharam a reunir-se aos Kaingang. Viram [então] que os tigres eram maus e comiam muita gente. Então, na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, Kayurucré disse a um dos de Kamé que quando os tigres estivessem na ponte puxasse esta com força, afim de que eles caíssem na água e morressem. Assim o fez o de Kamé, mas, dos tigres, uns caíram na água e mergulharam, outros saltaram ao barranco, segurando-se com as unhas. O de Kamé quis atirá-los de novo ao rio, mas

como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sair. Eis porque existem tigres em terra e nas águas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Kaingangues e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os Kayurucrês com as filhas dos Kamés, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-nos com as filhas dos Kaingang. Daí vem que Kayurucrês, Kamés e Kaingang são parentes e amigos. (BORBA, 1908, p. 20-2).

É importante, também, observar que a dualidade Kaingang se aplica ao tempo e ao espaço, estando sujeita a relações assimétricas (ROSA, 2005; CRÉPEAU, 1997) e simétricas (SILVA, 2002; HAVERTOH, 1997), onde, nas primeiras, *Kamé* engloba *Kaiuru-kre*, pois *Kamé* é mais forte e “vão na frente” dos *Kaiuru-kre* e/ou, nas relações simétricas, vão trocando propriedades entre si e se complementando. A dualidade Kaingang não excluiu essas duas relações, pois as assimetrias e simetrias também oscilam entre si, englobando e complementando-se.

O passado e o presente existem ao mesmo tempo através de espaços reproduzidos desde os tempos antigos, coexistindo com espaços e tempos desdobrados após a colonização. Segundo Tommasino (1995), são o tempo/espaço antigo (*wãxi*) e o presente (*uri*). Essa perspectiva dual do tempo e do espaço, desenrola-se, também, no cotidiano kaingang, como, por exemplo, na alimentação⁶: a comida forte está relacionada com o tempo antigo e em espaços míticos e ancestrais; já a comida fraca com a alimentação introduzida após o contato, relacionada com o tempo presente e adquirida em espaços frequentemente não indígenas. Enfim, essa relação dualista, de oposição e de complementariedade kaingang, é intensa, desenrolando-se entre humanos e extra-humanos, constituindo a política cósmica desse coletivo.

3 KREIE-BANG-RÊ

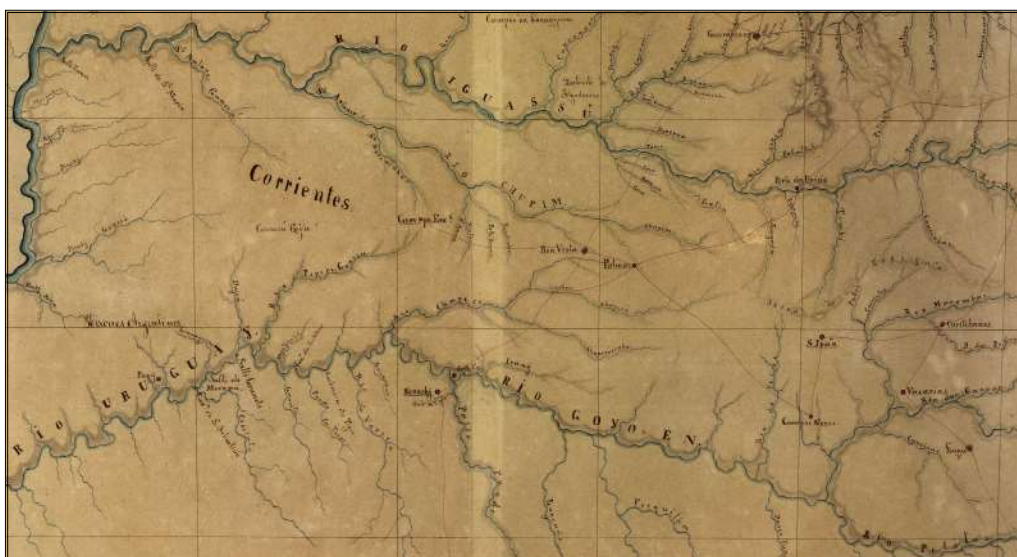
O *Kreie-bang-rê* significa Campo do Pilão Grande, em kaingang: *Kreie*, pilão, *bang*, grande, *rê*, campo. Segundo Mota (2016), é um antigo território, localizado entre o rio *Goio-kovó* (*kovó*=Buraco), o rio Iguaçu e *Xáembetko*, o rio Chapecó. O autor se localiza a partir dos grandes campos na região, onde os Kaingang, preferencialmente, fazem seus *emãs*, em que as fronteiras seriam as extensas florestas

⁶ Ver Oliveira (2009).

com araucária. Ao oeste do *Kreie-bang-rê*, localiza-se o *Kampo-rê* (atualmente, a região do município Campo Erê/SC), que se estendia até o *Goio-bang* (rio Paraná) e, ao sul do *Kreie-bang-rê*, o *Xanxá-re*, localizado entre o *Xáembetko* e o *Goio-en* (rio Uruguai).

Na Figura 1, no mapa das Comarcas de Guarapuava e Palmas, organizado por Plethz (1880), pode-se observar a região descrita por Mota (2016). O *Kreie-gang-rê*, está na região central da Figura. Na época da sua publicação, Palmas havia se tornando o centro do território dos colonizadores e se pode ver a Vila de Palmas, a Vila de Boa Vista, atual município de Clevelândia e, a oeste, Campo Erê e a região argentina de Corrientes.

Figura 1 – Mapa das comarcas de Guarapuava e Palmas, na província do Paraná



Fonte: Francisco de Paula Plethz, 1880.

O *Kreie-gang-rê* é um território central para os kaingang, com os maiores campos entre o *Goio-Kovó*, o *Goio-en* e o *Goio-bang*. Outra característica importante se encontra nas formas de territorialização, a partir dos principais afluentes do *Goio-kovó*, o rio *Xopin* (atualmente chamado de Chopim) e do *Goio-en*, o rio *Xáembetko* (rio Chapecó). Esses rios nascem no *Kreie-bang-rê* e, praticamente, cruzam todo o território, no sentido noroeste e sudoeste, a partir de suas nascentes.

Possuem características semelhantes, como as cachoeiras e as corredeiras, o que faz deles rios importantes para a prática do *pari*⁷. Segundo Tomasino (1995, p. 77), os grandes rios, como o *Goio-Kovó* e o *Goio-en* são “como linha divisória que só pode ser atravessada de forma ritualizada”. Já os “rios menores, ao contrário dos grandes, se constituíam como rios de encontro e (*re*) união entre os habitantes dos diferentes grupos” (TOMMASINO, 1995, p. 74).

A arqueologia sobre as ocupações Jê nos planaltos sulinos tem revelado um passado que os documentos escritos, geralmente, não possibilitam compreender, sobre as moradias kaingang e Jê nos planaltos. Na região localizada entre o sul de Santa Catarina e o norte do Rio Grande do Sul, o arqueólogo Saldanha interpreta a ocupação Jê, da seguinte forma:

Haveria uma zona alta, inóspita, com pouca utilização; uma zona de formação vegetal de tipo alto-montana, domesticada, lugar de coleta abundante de frutos do pinheiro, de consumo e socialização; uma zona mais baixa, de formação Montana, com poucas evidências de habitação, mas local de possível amanho da terra para cultivos; e a calha do rio Pelotas, local de pesca e obtenção de matérias-primas. (SALDANHA, 2005, p. 144).

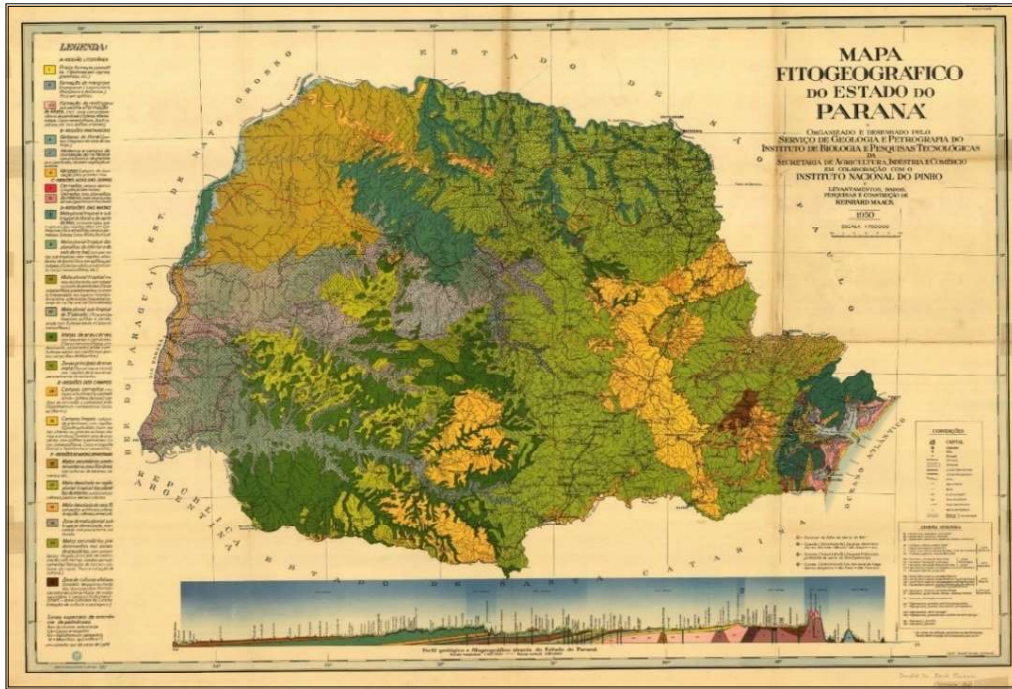
A região mais alta, entre os rios *Goio-kovó* e *Goio-em*, é, justamente, onde Mota (2016) localiza o *Kreie-bang-rê*, uma região de campo, do tipo alta e alta-montana. Conforme os rios seguem seus cursos em direção à foz, passam por regiões de alta-montana, com capões de araucária, campos menores e campinas; conforme os rios seguem seus cursos e cruzam territórios de altitudes menores e mais úmidos que os campos nas áreas mais altas, os campões e os campos dão lugar para imensas e densas florestas de araucária. Próximo dos rios Iguazu e Uruguai, os rios Chopim e Chapecó encontram as florestas subtropicais, caracterizadas por serem as regiões mais quentes e úmidas.

Os mapas a seguir (Figuras 2 e 3) apontam a vegetação do Paraná e de Santa Catarina. O sudoeste paranaense e o oeste catarinense formavam o *Kreie-bang-rê*, com vários *emã* que compartilhavam um mesmo território, compostos, por exemplo, por campos, campinas, florestas, rios e serras. Esses mapas sobre

⁷ O *pari* é a forma de pesca ancestral kaingang, onde estão inseridas relações de comensalidade entre os grupos locais de parentesco. O *pari* é entendido, neste artigo, como marcadores territoriais entre esses grupos, além de atualizar os territórios e as temporalidades do *wāsi* e do *uri*.

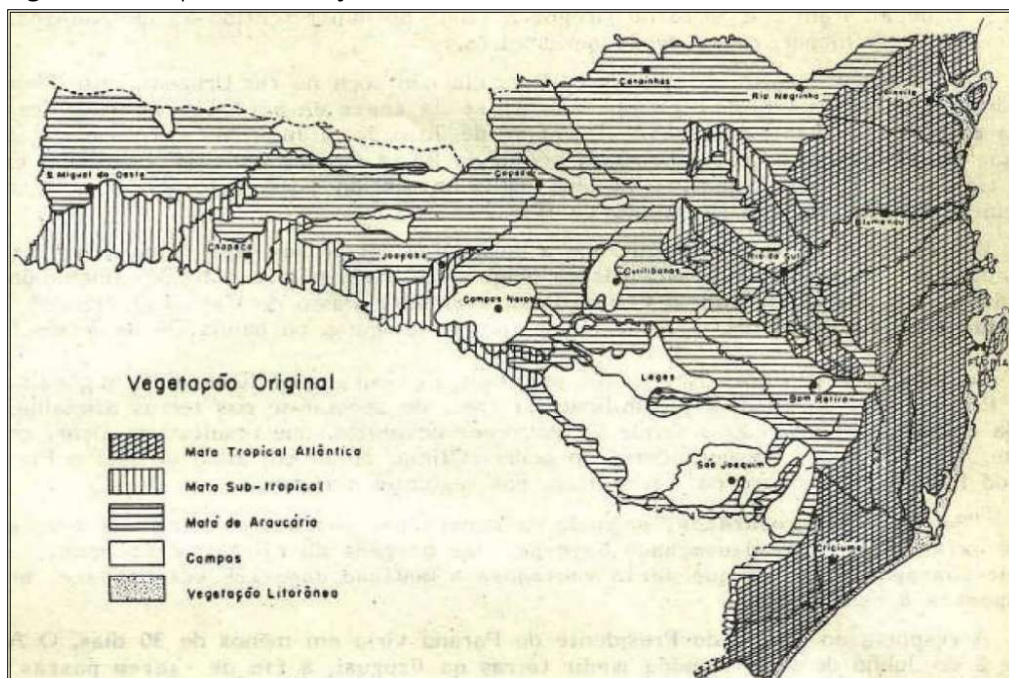
a vegetação são elaborados por cientistas e foram produzidos a partir da década de 1950, um período já avançado do colonialismo nos territórios indígenas.

Figura 2 – Mapa Fitogeográfico do Paraná



Fonte: Reinhard Maack, 1950.

Figura 3 – Mapa da formação florística de Santa Catarina



Fonte: Wilmar da Rocha D'Angelis, 1984.

A Floresta Ombrófila Mista, como ecossistema da Mata Atlântica, o *nen* e o *rê* kaingang, compartilham algumas propriedades, mas não são a mesma coisa. *Nen* não está, apenas, ao nível da terra, onde estão os biomas. *Nen* é um território cosmo-ontológico kaingang e, ao mesmo tempo, um território cosmopolítico na terra, numa coexistência com outros níveis e outros Kaingang, além dos vivos. A floresta kaingang não é, apenas, um padrão de agrupamento de espécies de plantas. Ela é um território vivo, onde coexistem diversas espécies – que dependem da saúde e do bem-estar de outras espécies, construindo territórios cosmopolíticos.

Então, quando observamos a Floresta Ombrófila Mista nesses mapas, precisamos entender que esse território compõe parte do *nen*. Já o *rê*, os campos kaingang e as campinas, podem ser compreendidos como o bioma de campos no *Kreie-bang-rê*, na área mais alta do território, como podem, também, estarem presente na Floresta Ombrófila Mista.

Assim, *nen* é registrada na forma de floresta secundária, no mapa Fitogeográfico do Paraná (Figura 2), elaborado por Maak, em 1950, o que significa

que as florestas de araucária já tinham sido transformadas pela colonização. Nesse mapa, é possível visualizar como eram organizados os territórios kaingang *rê* e *nen*, a partir da classificação ocidental/moderna de territorialização. Desse modo, os mapas se revelam como importantes fontes para a história da floresta e, conseqüentemente, da colonização euro-brasileira, pois neles estão as formações vegetais antes e depois da colonização. As áreas do mapa, em verde forte, são de floresta com araucária; as áreas em verde claro compreendem a floresta com araucária, em sua formação secundária; as áreas pontilhadas são as florestas subtropicais, no entorno do rio Iguaçu; e as áreas em amarelo são as áreas de campos.

Já o segundo mapa (Figura 3), de D'Angelis (1984), apresenta os territórios de campo, de florestas com araucária e subtropical, antes da colonização. Semelhante com a parte norte do território, as florestas e os campos no sul do *Kreie-bang-rê*, também apresentam uma heterogeneidade, sendo que as florestas de araucária estão situadas no norte de Santa Catarina, na divisa com o Paraná, em altitudes. Ao se aproximar do rio Uruguai, as araucárias, aos poucos, vão cedendo lugar para a floresta tropical, semelhante com o que ocorre com as florestas do norte, ao se aproximarem do rio Iguaçu.

No entorno desses emã subterrâneos, desenvolvia-se a araucária, em formas de capões, pequenos fragmentos de araucária, nos campos (*rê*) mais próximo das moradias e, ainda, no *nen*, em planaltos sulinos, sendo uma importante fonte alimentar, sobretudo, pelo pinhão, a semente da araucária. As datações arqueológicas dessas moradias subterrâneas variam conforme a região, sendo de 500 a 1700 anos antes da nossa era. Na região de Vacaria, no Rio Grande do Sul, por exemplo, foram encontradas casas subterrâneas com diâmetros de 6 até 102 metros (SCHMITZ, 2016). Segundo o autor, as casas subterrâneas são adequadas para o solo de origem basáltica, com clima frio e chuvoso. Os tamanhos das casas variam segundo sua antiguidade. As casas mais antigas eram formadas por famílias extensas, com algumas dezenas de pessoas vivendo nelas e as menores, mais recentes, comportavam famílias menores ou nucleares. Nessas mudanças, o processo de produção e a arquitetura das casas subterrâneas se transformaram, sendo que “as casas grandes teriam cobertura em forma de chapéu chinês, as geminadas em forma de canoa emborcada, as pequenas provavelmente em cúpula ou colmeia” (p. 17).

Há 1500 anos, a araucária passou a expandir-se pelos planaltos sulinos, sobretudo nas áreas mais altas, atingindo sua expansão máxima há 500 anos, na chegada dos europeus na América, em um território que vai de São Paulo ao Rio Grande do Sul e a Misiones, na Argentina. A condição climática úmida permitiu a expansão das araucárias. Porém, só as condições ambientais não respondem a transformações de grandes campos em floresta com araucária. O pinhão é uma semente grande e pesado, fazendo parte do regime alimentar de diversos animais, como aves e mamíferos, além dos humanos. Suas características fazem com que a sua expansão seja reduzida a uma pequena área, mesmo com a participação de animais. É preciso considerar que a floresta com araucária existe, em partes, por causas dos Jê, transformando a Floresta Ombrófila Mista em um ecossistema antrópico (REIS; LADIO; PERONI, 2014).

Nas escavações arqueológicas, as casas subterrâneas estão sempre associadas com as araucárias e mostram o consumo de pinhões que, até os dias atuais, é um alimento importante, além de ser uma fonte de renda. A araucária, ainda, é mais do que uma fonte alimentar, sendo para os kaingang, um cunhado, um amigo, possuindo os mesmos sentimentos que os humanos. No *Kiki*, um dos rituais mais importantes para os kaingang, e dedicado aos mortos e aos ancestrais⁸, a araucária é sacrificada para ter seu tronco utilizado na produção do *Kiki*, bebida que dá nome ao ritual. O sacrifício da araucária também está associado a *Nhar*, um *kofá* (ancião) que se sacrificou para dar aos kaingang as sementes de plantas relacionadas à agricultura, como a abóbora e o milho. Em sua homenagem, o milho passou a ser chamado de *Nhar*, segundo a mitologia kaingang.

Segundo Saldanha (2005), essas regiões, mesmo configurando-se de forma independente, são complementares, pois as áreas mais altas tinham “possibilidade de caça e movimentação”; nas áreas com altitude mais baixa e “intermediária, como área de habitação e coleta de pinhão”; e nas áreas próximo dos rios e de altitudes mais baixas, perto das florestas subtropicais, praticavam a “pesca, coleta, obtenção de matéria-prima e plantio”. Nas zonas intermediárias, nos platôs e nos divisores de águas, estão localizadas a maior parte dos sítios, estudados pelo autor, os “agrupamentos são formados por unidades habitacionais, áreas entaipadas e áreas de atividade” (p. 146).

⁸ Sobre o *Kiki*, sugere-se ver os trabalhos de Baldus (1937), Veiga (2000) e Rosa (2005).

Entre os rios *Goio-kovó* e *Goio-en*, os grandes rios da região, também está localizado o principal divisor de água dos rios Iguazu e Uruguai, onde alguns *emã* formavam o grande território kaingang. Esse grande divisor é uma serra, conhecida, posteriormente, pelos colonizadores, como a Serra da Fartura, pois, em meados do século 19, partindo dos Campos de Palmas em busca do *Kampo-rê*, acompanhados por kaingang aliados, eles percorreram um antigo caminho que conectava os territórios, de oeste a leste, de norte a sul, no qual encontraram plantações Kaingang. Por isso, o nome de Serra da Fartura (WACHOWICZ, 1987).

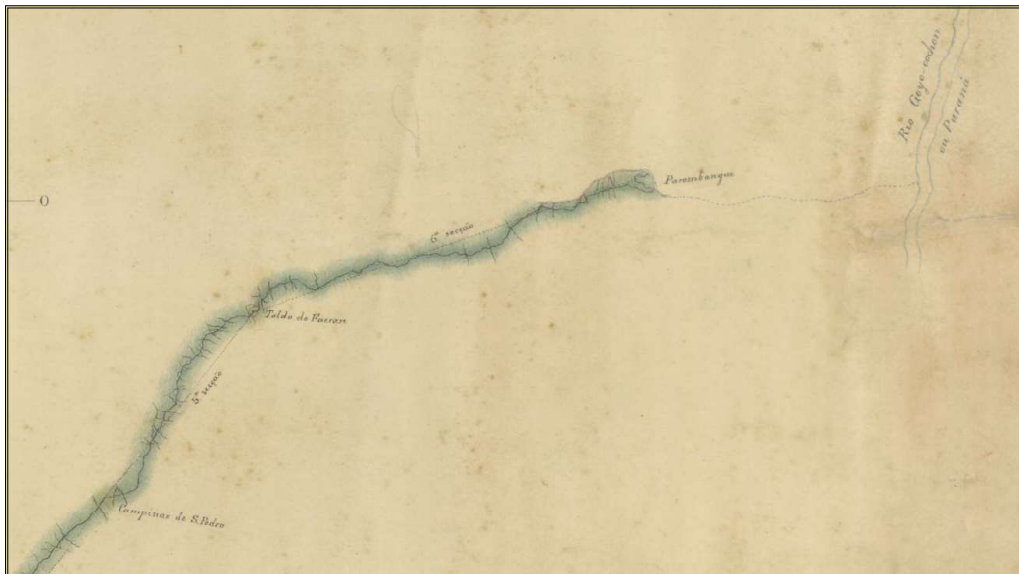
Ainda em meados do século 19, o império brasileiro resolveu construir uma estrada que partia de Palmas até o *Kampo-erê*, acompanhando o divisor, seguindo em direção a Corrientes, na Argentina. Em ofício de 1864, Marcondes de Sá descreve-a:

É provável que no trajeto da estrada se encontrem campos devolutos encravados no sertão, como nos dão notícias os Índios de Palmas [...] campos por elles conhecidos que lhes dão o nome de Cavarú-Coiá (campo onde se comeu cavallo). (1864 apud WACHOWICZ, 1987, p. 33).

O encarregado de construir a estrada de Corrientes foi o Major Manoel Marcondes de Sá, em companhia de 37 kaingang, comandados pelo *paibang* Kondá, saindo em reconhecimento, de Palmas até o *Kampo-rê*. Sobre essa viagem, Fleury (apud WACHOWICZ, 1987, p. 35) relata haver “pequenas campinas contíguas” e o encontro com o Cacique Manoel Facran, *paybang* no *Kampo-erê* e “catechumeno do aldeamento de Guarapuava [...] há mais de 30 anos”. Nesse encontro, Facran “reconhecendo depois as intenções amigáveis com que eram procurados, entregaram-se confiados a nossa discricção, aceitando o convite de abandonar as selvas” (FLEURY, s.d. apud WACHOWICZ, 1987, p. 35). Ainda, o relator, prosseguindo o reconhecimento da região, diz “não haver dúvida que seja o Goyo-cochon o Paraná, segundo as informações fornecidos pelas pessoas da expedição, que são unanimes em dar-lhe largura de 300 braços” (p. 35-6).

No mapa (Figura 4) abaixo, elaborado pelo engenheiro Jeronimo de Rodrigues de Moraes Jardim, em 1865, registra-se a localização do Toldo (*emã*) de Fracan, entre o *Kampo-rê* e o *Goyo-cochon*. As nomações de territórios seguiam as nomações Kaingang. Por exemplo, o nome *Paronbangué* marca um território próximo ao rio Paraná.

Figura 4 – Mapa da Estrada Corrientes

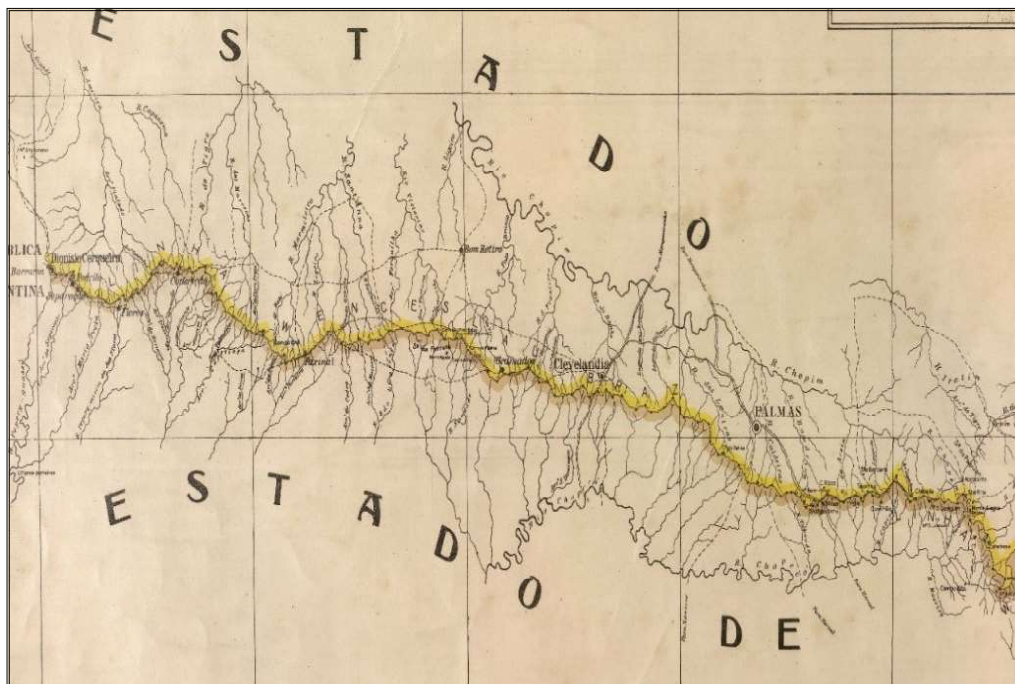


Fonte: Jerônimo Rodrigues de Moraes Jardim, 1865.

Esse grande divisor entre os rios Goio-Kovó e Goio-en ficou marcado, na história da região, sendo que, no início do século XX, os estados do Paraná e de Santa Catarina reivindicavam o que veio a ser chamado como “Contestado”, havendo um limite entre esses estados. Por sua vez, Brasil e Argentina haviam disputado a região, até o início do século XX, onde o território brasileiro ficou demarcado até os rios Peperi-Guaçu e Santo Antônio.

Fernandes (1941), ao descrever a região, chama-a de “mesopotâmia Iguaçu-Uruguai”, o que não fica difícil de se compreender, ao observarmos o mapa abaixo (Figura 5), elaborado pela comissão responsável em delimitar os limites entre os estados do Paraná e de Santa Catarina.

Figura 5 – Mapa da divisa entre Paraná e Santa Catarina



Fonte: Carta geral da fronteira entre os estados Paraná e Santa Catharina, 1922.

Talvez, a descrição mais reveladora sobre o Goio-Kovó e Goio-en tenha sido registrada pelo Barão de Capanema, em sua estada na região, em 1887. Capanema, ao que tudo indica, ficou vislumbrado com uma estrada que ele encontrou entre os rios Iguaçu e Uruguai, dedicando-se a escrever um artigo intitulado “Investigações no sertão paranaense”, publicado no Instituto Histórico e Geográfico Paranaense, em 1917. Ele começa o artigo falando de “um systema de viação existente em época muito remota, talvez anterior à descoberta do Brazil”. Reconhecia que essa região era um território kaingang, porém, enfatizava que eles teriam migrado do Mato Grosso, “não eram filhos da terra” e que, conseqüentemente, o sistema de viação não poderia ser kaingang, só poderia ser relacionado aos Incas, Jesuítas ou, ainda, aos paulistas. Porém, o mais importante no relato de Capanema são as descrições que ele faz em seu texto:

E no entretanto notáveis vestígios, que ainda hoje se encontram, e que tive ocasião de ver, atestam que aquelle território era frequentado, cortado, por

uma estrada admiravelmente traçada, passando pela divisa de águas desde o Paraná até Palmas de Baixo [atual Clevelândia e Abelardo Luz], onde se perdem esses vestígios. (CAPANEMA, 1917, p. 305, inserção nossa).

Se, realmente, Capanema visitou a região em 1887, fazia quase 40 anos de ocupação luso-brasileira em Palmas de Baixo, o que justifica os vestígios da estrada se perderem na década de 80, do século XIX, nas regiões mais antigas de colonização, como Palmas, Bella Vista e Palmas de Baixo. Nos percursos, próximo ao rio Paraná, a estrada se encontrava melhor conservada. Nessa região, a colonização no *Kampo-rê*, próximo ao rio Paraná, ocorreu por volta de 1860, quase 30 anos antes da visita do Barão, o que pode explicar a diferença na conservação da estrada. Continua Capanema:

Partia essa estrada do Paraná pela lombada que divide águas entre Iguassú e o Uruguahy, que nasce na mesma cordilheira onde brotam o Peperyuassú e o Santo Antônio, correndo este de sul a norte e aquele de norte a sul sensivelmente pelo mesmo meridiano, e o Uruguay de leste para oeste.

Nos dous Irmãos, coxilha próximo à campina do Americo, referem-me que se encontra uma cava larga, a qual mostra ter sido estrada mais adiante nas proximidades do rio Tracuntinga, se encontram de novo em diversos lugares vestígios de estradas com declives muito suaves, e que parece ter servido para carretas.

No Campo Eré (nome também coroado) pode-se acompanhar essa estrada, que ainda se acha bem conservada, sobretudo na estrada dos Muros, onde dela atravessa um banhado com um aterrado.

Esses aterrados se formam frequentemente no Paraná pelas águas de chuva, que descem pelas estradas escavando-as e depositando na depressão do terreno a terra de erosão, que os transeuntes calcam no meio formando um rego que conduz novo material, e assim cresce o aterro até unir-se de ambos os lados.

O aterrado da antiga estrada está nas mesmas condições, mas vê-se ao lado excavação de onde foi tirada a terra. E', pois, obra do homem.

Mais para léste, além da serra de Sant'Anna, depara-se novamente com a mesma estrada na matta virgem, e crescendo no seu leito grossas arvores. Assevera-me um morador das vizinhanças que nas margens do rio Sant'Anna se reconhece o lugar onde ele era atravessado pela estrada.

Ainda mais para léste, cerca de três quilômetros da falda occidental da Serra da Fatura, vê-se, no terreiro de uma fazenda, muito distintamente, a bifurcação d'esta antiga estrada, seguindo um ramo em direção à colônia militar do Chopim, buscando para NE, os Campos de Guarapuava: o outro ramo segue para SE, em busca dos Campos de Palmas, de onde poderiam

seguir pelos Campos de S. João a encontrar as cabeceiras do Itapucú. (1917, p. 305-6).

A antiga estrada ligava os vários territórios kaingang, no *Kreie-bang-rê*, e a outros, para além dos rios Iguaçu e Uruguai. As técnicas utilizadas para construir a estrada, como por exemplo, o aterramento dos banhados, ainda a mantinham preservada quando Capanema passou pela região. É provável que ela tenha sido parcialmente abandonada na invasão colonial, mas havia marcado os caminhos das principais rodovias na região, tanto pela estrada de Corrientes e das Missões, como pelas modernas rodovias de asfalto, que costuram, hoje, o oeste catarinense e o sudoeste paranaense.

A estrada das Missões também passou pelos territórios kaingang, em meados do século XIX, o que possibilitou que as regiões agropastoris dos campos gerais paranaense e dos campos do noroeste riograndense se conectassem diretamente. Essa estrada passou pelos territórios das atuais TIs de Palmas, Toldo Imbú, Xapecó, Chimbangue, entre muitos outros *emã* que, mais tarde, se transformaram em cidades, como Palmas, Mangueirinha, Chopinzinho, Coronel Vivida, Palmas, Campo-erê, Clevelândia, Abelardo Luz, Xanxerê e Chapecó: todos esses municípios surgiram a partir da colonização agropastoril ou da colonização militar, já no século XIX.

A combinação entre militares e fazendeiros possibilitou que as estradas fossem ocupadas, pois muitos militares eram fazendeiros e, outros, viraram fazendeiros. As colônias militares do Chopim e do Chapecó, no final do século XIX, permitiram que muitas áreas de florestas e campos kaingang fossem tomadas. Elas foram instaladas em dois trechos diferentes da estrada das Missões no *Kreie-bang-rê* e tinham, como um de seus objetivos, combater os indígenas da região. A Colônia do Chopim foi instalada próximo aos rios Chopim e Iguaçu, e a Colônia do Chapecó foi instalada entre os rios Uruguai e Chapecó.

Os kaingang estabelecem, até os dias atuais, suas moradias em regiões de campos e nas áreas de maiores altitudes, próximo de cursos hídricos e florestais. Os *emã* são moradias permanentes, perto de rios, nascentes, banhados e florestas com araucária, sendo que essa proximidade favorece uma alimentação mais abundante. No inverno, época em que acontece a piracema e os peixes sobem o rio, é possível realizar a pesca com *pari*. A queda do pinhão e a colheita do milho

permitiam a realizações de grandes rituais, como o *Kiki*, e outras festas menores, além da proteção contra os inimigos, podendo ser kaingang ou não.

As relações de parentesco kaingang, marcadas pela aliança entre *lambré* (sogro e genro), permitiam que *emã* distantes e as localizadas em outros territórios, estivessem em constante comunicação. A existência de diversos *emã* na região do *Kreie-bang-rê* possibilitou o surgimento de uma complexa rede de alianças entre líderes kaingang e a mobilidade não só de humanos, como também de pinhões e de outros seres. Alguns *emã* ultrapassaram, inclusive, os limites de suas fronteiras, recebendo festas e rituais, organizados pelos seus líderes, reunindo a presença de outros *emã*.

Os *emã* não estavam isolados um dos outros, recebiam parentes e aliados de outros lugares por diversos motivos, tanto na guerra como na paz. É importante imaginarmos que, nessas caminhadas para as festas, para visitar parentes e aliados ou para a caça e a coleta do mel, foram sendo plantados inúmeros pinhões, como outras plantas também, colaborando com a produção da floresta e a sua expansão. Mais de três milênios habitando os planaltos sulinos permitiram aos kaingang e seus ancestrais Jê, não só contribuírem olaborem com a expansão da araucária, como produzirem territórios a partir de suas cosmologias.

Assim, compreender o relevo é um aspecto importante para entendermos não só as relações entre os *emã*, mas também a configuração geográfica do *Kreie-bang-rê*. É importante essa observação, pois muitos territórios estão associados a altitudes, como os campos, nas altitudes mais altas, e as florestas com araucária, nas altitudes intermediárias. Vários campos e campinas estão, também, nas zonas intermediárias. No mapa (Figura 6) abaixo, de 1861, elaborado por Antonio Mendes Antas, é possível visualizar o relevo e alguns cursos hídricos no *Kreie-bang-rê*. Entre os rios Chopim e Chapecó, estão as áreas com maior concentração de floresta. Ao sul, leste e sudeste, existem diversas cadeias de montanhas e, nas áreas sem representação, estão os campos. A linha vermelha representa a estrada das Missões, cortando o território de norte a sul.

Figura 6 – Mapa: “A província do Paraná”



Fonte: Antonio Mendes Antas, 1866.

Entre os campos e os rios, as florestas com araucária se elevam, ao alto, podendo chegar a mais de 30 metros de altura, com suas folhas duras e pontiagudas, em tom de verde escuro, que contrasta com o verde das outras espécies de árvores, tornando-se uma paisagem única. No inverno, durante os meses mais frios do ano, a partir de março, as pinhas, que são uma reunião de pinhões, quando estão maduras, soltam-se dos galhos. Nesse momento, depois de meses de amadurecimento, elas estão vermelhas e, ao cair no chão, a pinha, que na parte externa é verde, fragmenta-se em inúmeros pinhões avermelhados. Embaixo das araucárias, o chão fica avermelhado, estabelecendo um contraste com a mata (WACHOWICZ, 1987).

O pinhão é fundamental na alimentação kaingang, pois, no inverno, a disponibilidade de frutos de outras espécies é menor. Além de alimentar os humanos, o pinhão também faz parte da dieta de muitos animais, alguns pertencendo ao hábito alimentar kaingang. Existem, pelo menos, nove espécies de araucária e, em cada

uma delas, os pinhões amadurecem em épocas diferentes. Mesmo o inverno sendo a época em que a maioria dos pinhões amadurecem, é possível encontrar espécies de araucária em que os pinhões estejam maduros em quase todos os meses do ano.

A grande variedade de espécies de araucária a torna um ente importante na saúde da floresta e do cosmo kaingang. Alimento, moradia e proteção, a araucária possibilita a coexistência de diversos seres na floresta e nos campos onde ela habita. A correlação na expansão das araucárias e dos Jê, no planalto sulino, não é apenas no sentido funcional, servindo de estoque alimentar. Essa relação ultrapassa o determinismo biológico e rompe a barreira dicotômica do mundo Ocidental Moderno entre os humanos e a natureza.

Os ocidentais têm dificuldades em conceber uma floresta como parte do humano; os humanos, tanto na ciência como no mito hebraico, estão separados da natureza e não fazem parte dela⁹. A araucária, na cosmo-ontologia kaingang, é um ente tão importante como os humanos são. O conhecimento contemporâneo conheceu, até agora, apenas as consequências do modo de vida kaingang através das florestas de araucária, mas tem muito, ainda, a aprender sobre as relações que permitiram a sua existência, ou seja, a história da própria floresta.

Infelizmente, o século XX conheceu o apogeu da araucária e seu extermínio pois, em poucas décadas, as araucárias perderam quase a totalidade do seu território, sendo exploradas pelos colonizadores, inclusive em territórios indígenas. É provável que, atualmente, exista menos de 1% da floresta de araucária no sudoeste paranaense e no oeste catarinense. A exploração intensiva e colonialista, dos territórios indígenas, impossibilita a vivência das antigas florestas, restando apenas alguns fragmentos, que guardam consigo as histórias e os conhecimentos kaingang e de seus ancestrais.

O *Kreie-bang-rê* não é um território homogêneo, composto apenas por araucárias, pois é formado por diversas relações. Ao habitar regiões específicas, as florestas subtropicais e as florestas de araucária permitem uma grande diversidade de existentes que vivem com os kaingang. A partir da formação de um novo *emã*, nos territórios do Irani no sul do *Kreie-bang-rê*, D'Angelis descreve o cosmo kaingang e as várias espécies de árvores nas florestas,

⁹ Sobre a crítica a cosmo-ontologia ocidental com relação ao meio ambiente, sugere-se ver os trabalhos de Latour (1994), Descola (2015) e Anna Tsing (2019).

A nova aldeia Kaingang iria assentar-se no plano mais alto do terreno na mata de transição que cobria a região, idêntica à da zona de Nonoai. Informam os mais velhos Kaingang dessa área, que “no chato” (isto é, no divisor de águas entre o rio Irani e o Lageado Lambedor) havia o pinhal, onde também estavam taquarais. Nas encostas, descendo para os cursos das águas, havia as “madeiras brancas” como Ngre e Kéntantóy (canela), Karumbâg (Angico), Kéyntkórâ (Grápia), Fwó (Cedro), Fwóxá (Canjarana), etc. Essa vegetação tipicamente de transição entre as matas “aciculifoliadas ou mata de araucária e o das latifoliadas”. As matas propriamente de pinheiras iniciavam pouco mais ao norte, entremeando-se de campinas pertencentes aos Campos de Palmas, para ir avolumando-se na direção dos rios Chopim e Iguaçu. (1984, p. 34).

As primeiras tentativas *fóg*, ou seja, não indígena, de conhecer o cosmo kaingang no *Kreie-bang-rê*, foram as etnografias de Baldus (1937) e de Fernandes (1941). Os trabalhos desses dois antropólogos passam, de algum modo, a compor o cosmo kaingang, no *Kreie-bang-rê*. Esses trabalhos acadêmicos se mostraram preocupados com a cosmo-ontologia indígena e permitem o acesso ao cotidiano kaingang e a outros entes. É, nesse momento, que as araucárias se apresentam, para a ciência, como entes importantes para os kaingang. Baldus (1937) e Fernandes (1941) relatam a apreciação desse coletivo indígena pelo pinhão e o seu consumo alimentar. Segundo Baldus, os kaingang

[...] apreciavam as diferentes espécies de mel, os frutos da araucária, do butiá, da guabiroba, do guamiri e de algumas outras árvores e arbustos, as folhas da urtiga, o coração do butiá e da caraguatá, os brotos da samambaias preta, o urupê, espécies de cogumelo de pau. (1937, p. 12).

Sobre a pesca com *pari*, ele relata as técnicas

[...] usam apenas o cesto tecido de cana de taquara, que põem no fundo da água, segurando-o por meio de corda presa a uma árvore ribeirinha. Esta nassa tem forma cilíndrica e a abertura armada com pedacinhos de taquara flexível apontados e dirigidos para dentro, de tal forma que por eles os peixes podem penetrar até o interior do cesto, não podendo mais voltar à liberdade. A parte do cesto oposta à abertura tem a forma cônica para fora, guardando como isca pedaços de vespeiro com as larvas e ovos. (p. 13).

Outros alimentos que o autor menciona são o milho e o feijão, o último, por instigação da Comissão de Proteção aos Índios. Sobre a origem do milho, Baldus fornece uma versão mitológica: “contam que seus antepassados conheceram o

milho quando o encontraram nas moelas das aves, mas não sabiam mais quem lhes ensinou o plantio” (BALDUS, 1937, p. 13).

Já Fernandes, que esteve com os Kaingang em Palmas (na época, englobava os territórios da Palmeirinha e Campina do Cretã, atualmente TI de Mangueirinha e o Toldo da Lontra), enumera outros existentes kaingang: “Campinas onduladas onde viceja o capim mimoso, o capim limão, o folha-larga alternadas com matas imponentes onde se alteiam majestosos troncos de imbuias, angico e pinheiros” (FERNANDES, 1941, p. 7). Também relata outras espécies e consumos de plantas e frutos da floresta. “Da palmeira Jerivá comem os frutos crus ou então socam num pilão, até esmagar bem a polpa, e depois misturam com água, deixam durante uns dias fermentar, e obtêm assim uma bebida que muito apreciam” (p. 7). Além dessa palmeira, havia o uso de outras palmeiras, selvagens, que “retiram os brotos terminais e as folhas novas que empregam na alimentação após convenientemente preparadas pela trituração e cozedura” (1941, p. 16). Outra espécie retirada do interior da floresta é uma leguminosa, uma espécie de feijão do mato, denominada pelos Kaingang de *guambê*.

Sobre a caça, Fernandes registra o consumo de “antas (*óyôr*), porcos do mato (*krâgh*), tatetos (*óxkén, ógxâ*), quatís (*xê*), cachorros do mato (*hôighôig*), certos tatús (mulinha: *fénéin*)” (1941, p. 16). Porém, segundo o autor, eles não apreciam as carnes das cotias (*kêxôg, kêxâg*), pacas (*krurã*) e veados (*kémbê*), por serem muito secas e duras. Outrora, quando a floresta não estava desmatada, caçavam também a onça, sendo a caça realizada sempre em grupo. Com relação às aves, só caçavam as de grande porte, como jacutinga, jacu e macuco.

Alguns animais, porém, eram capturados e mantidos em cativeiro. “No Toldo da Campina, um dos índios entusiasmado dizia-nos “passarinho índio não mata, índio conserva os bichos mais bonitos para enfeite do lugar” (FERNANDES, 1941, p. 18). Eram eles: “Papagaios (*ióg-ió~*), macacos (*kãié*), bugio (gôngue), tirivas (*kayíoi*), coatís (*xê*), gavião branco (*iogógkuprí*), baitacas (*kuiiã*), maracanãs (*kênkér*)” (p. 18).

O porongo ou cabaça é outro fruto importante, além de servir como recipiente para a água, também é usado para infusões, para armazenagem do mel, de tabaco e de farinhas. A taquaraçú também é registrada como uso para armazenagem: os gomos maiores são utilizados como vasilhas para a água, impermeabilizados com cera e os gomos melhores, usados como copos. Ele cita

que são esses copos de taquara que Baldus (1937) registrara durante a Festa dos Mortos (FERNANDES, 1941). Já a taquara, é utilizada para a produção de cestarias e chapéus. Para o tingimento,

[...] mergulham os bastões raspados em água na qual misturam carvão de nó de pinho e resinas vegetais que dão uma coloração negra às talas, as quais, entrecruzadas com talas não tintas, isto é, com a tonalidade natural, amarelada, da taquara seca, proporciona desenhos variados. Tingem também as talas esfregando-as com a camada interna avermelhada de córtex das araucárias e obtêm assim fibras com coloração castanho-avermelhada, Tal coloração também é obtida fervendo as talas de taquara com as folhas de um cipó muito comum na região. (1941, p. 29).

As plantas medicinais ou o “remédio do mato”, que o “índio não conta para o português”, também são lembradas por Fernandes (1941). Ele cita o uso do *cipó-imbé*, e de outras ervas que, por meio de fricções ou pela infusão de plantas, tratam as doenças. Assim, ele explica que alguns desses tratamentos são feitos com ervas secas no fogo e que “depois de secos são socados e umedecidos com água quente, constituindo um bagaço, verdadeira cataplasma que é aplicada sobre a parte dolorosa” (p. 41).

4 CONCLUSÃO

Vimos no artigo que o *Kreie-bang-rê* é um território ancestral kaingang, localizado onde atualmente é o sudoeste paranaense e oeste catarinense. A partir do século XIX, o território sofreu a invasão colonial e desde então, os territórios kaingang passaram a sofrer transformações. Através da leitura documental, foi possível compreender as relações humanas e extra-humanas indígenas encobertas pela colonização nesta região.

As florestas permitem que inúmeras espécies coexistam. Por exemplo, a erva-mate, distribuída em trechos de altitudes menores, às margens dos rios Goioaint, Xáembetko, Chopim, Goio-Kovó, e *Goio-en*, vive entre as copas de árvores maiores: com suas folhas, produzem o chimarrão, muito apreciado pelos kaingang. A erva-mate e a araucária foram as duas principais plantas exploradas pelos colonizadores. Como diz D’Angelis (1984, p. 37), a “exploração ervateira na região vai atingir principalmente os ervais do Chapecozinho, Rodeio Chato e Passo do Carneiro (atual Passo Bormann) e às margens do rio Uruguai”.

A floresta com araucária, é, também, um espaço de encontros e desencontros, de diversas cosmo-territorialidades, indígenas e não indígenas. Klanovicz (2009, p. 3332) apresenta, em sua pesquisa, um aspecto territorial da araucária, semelhante com o que ocorre, com o *pari*. “As cascas dessas árvores eram assinaladas e dividiam o território político”. As matas, além de proporcionarem acesso nutricional, estão associadas, também, ao pertencimento das inúmeras configurações cosmopolíticas kaingang. A araucária marca, como o *pari*, o direito territorial kaingang entre os subgrupos internos, sobre seus territórios e perante a sociedade não indígena.

Com o decorrer da colonização, os encontros entre kaingang com os não indígenas foram aumentando e, nem sempre, eram marcados pela reafirmação de alianças. Fazendeiros locais eram mortos em ataques kaingang, no *Kreie-bang-rê*, entre finais do século XIX e início do século XX. D’Angelis (1984) aponta que os Kaingang, no Irani, realizavam frequentemente ataques aos colonos na estrada das missões. As florestas, como as araucárias, encontravam-se no auge das suas expansões territoriais. O que colonizadores viam como naturais e um presente de Deus para serem exploradas por eles, eram *nen* e *rê*, territórios milenares kaingang e de seus ancestrais Jê.

Compreender a constituição da floresta ignorando a cosmo-ontologia kaingang é não falar sobre 3.000 anos de história. Territórios euro-brasileiros, que se constituíram após a colonização, eram territórios kaingang. Reafirmar a antiguidade das florestas e das araucárias, no cotidiano kaingang e Jê, é importante para fortalecer as alianças cosmopolíticas para a manutenção dos atuais fragmentos florestais. Enquanto territorialidades kaingang, não se constituíram sem se relacionarem com o cosmo, tornando-se, mais que necessário, compreendermos as florestas com araucária a partir das relações kaingang, onde a multiplicação de pontos de vistas e de diversidade são pressupostos cósmicos.

REFERÊNCIAS

ANTAS, Antonio Mendes. *Paraná (Brasil, Provincia): mapas generales 1867*. Rio de Janeiro: Lith. do Archivo Militar, 1867. 1 mapa, color., 48,5x53cm. Escala 1:1.000.000. Disponível: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000018699>. Acesso em: 19 ago. 2022.

BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

BORBA, Telemaco. *Actualidade Indígena (Paraná, Brazil)*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.

BRANCO, Carlos Frederico. *As araucárias na terra indígena Mangueirinha: territórios, existências e resistência Kaingang*. 2021. 199 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Curso de Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2021.

CABRAL, Diogo de Carvalho. *Na Presença da Floresta: Mata Atlântica e História Colonial*. Rio de Janeiro: Garamond; FAPERJ, 2014.

CAPANEMA, Barão de. Investigações no sertão paranaense: questões a estudar, em relação aos princípios da nossa história. *Boletim do Instituto Histórico e Geográfico Paranaense*, Curitiba, v. 1, n. 4, 1917.

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. *Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil*. 2011. 161 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

CRÉPEAU, Robert. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil meridional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 173-86, out. 1997. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831997000200009>.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. *Toldo Chimbanguê: História e luta em Santa Catarina*. Xanxerê: Conselho Indigenista Missionário, 1984.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; FÓKÂÊ, Vicente Fernandes. *Toldo Imbú. O cacique Condá, os Kaingang do Xapecó e as terras do Imbú*. Chapecó: CEOM-UNOESC, 1994.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras – Revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7, 2015.

FERNANDES, Loureiro. Os Cainguangues de Palmas. *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, v. I, p. 161-209, 1941.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. 1998. 303 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FRANCISCO, Aline Ramos. *Kaingang: uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional*. 2013. 358 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

HAVERROTH, Moacir. *Kaingang: um estudo etnobotânico - o uso e a classificação das plantas na área indígena Kapeco (oeste de SC)*. 1997. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/77178>. Acesso em: 12 ago. 2021.

HELM, Cecília Maria Vieira. *Direitos Territoriais Indígenas: disputa judicial entre Kaingang, Guarani e Madeireiros pela Terra Indígena de Mangueirinha, Paraná, Brasil*. Curitiba: edição própria, 1997.

JARDIM, Jerônimo Rodrigues de. *Planta da exploração feita em 1865 desde o campo de Palmas na província do Paraná até a margem do rio Paraná nas missões paraguaias ao norte do Corrientes*. [s.l.:s.n.], 1865. 1 mapa, color., 45cmx89cm. Escala 1:200.000. Disponível em: http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_rjanrio_4y/0/map/0333/br_rjanrio_4y_0_map_0333_d0001de0001.pdf. Acesso em 19 ago. 2022.

KLANOVICZ, Jó. Kaingang e Xoklêng do sul do Brasil e a Floresta: discutindo Etno-história e História Ambiental. *Cadernos de Agroecologia*, Dourados, v. 4, n. 1, 2009. Disponível em: <http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/rbagroecologia/article/view/9032/6312>. Acesso em: 12 ago. 2021.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>

MAACK, Reinhard. *Mapa Fitoterápico do Estado do Paraná*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1950. 1 mapa, color. Escala 1:750.000. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/53770529/mapa-fitogeografico-do-estado-do-parana-1950-reinhard-maack>. Acesso em: 19 ago. 2022.

MOTA, Lúcio Tadeu. A passagem e a presença dos Jê Meridionais por São Paulo e Paraná: uma reflexão etno-histórica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 27, p. 135-57, 2016. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2016.137291>

MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: EDUEM, 2009.

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida. *Comida forte e comida fraca: alimentação e fabricação dos corpos entre os Kaingáng da terra indígena Xapecó (Santa Catarina, Brasil)*. 2009. 151 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-

Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/92660>. Acesso em: 12 ago. 2021.

PLETHZ, Francisco de Paula. *Mappa das comarcas de Guarapuava e Palmas na Província do Paraná*: organizado segundo os trabalhos mais recentes de diversos engenheiros Guarapuava, 1880. Guarapuava, PR: [s.n.], 1880. 1 mapa, color., 48cmx54cm. Escala 1:1.000.000. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart525834/cart525834.jpg. Acesso em: 19 ago. 2022.

REIS, Maurício Sedrez dos; LADIO, Ana; PERONI, Nivaldo. Landscapes with Araucaria in South America: evidence for a cultural dimension. *Ecology and Society*, Nova Scotia, v. 19, n. 2, 2014. Disponível em: <https://www.ecologyandsociety.org/vol19/iss2/art43/>. Acesso em: 12 ago. 2021.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves de. “Os kujà são diferentes”: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. 2005. 416 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/6418>. Acesso em: 12 ago. 2021.

SALDANHA, João Darcy de Moura. *Paisagem, lugares e cultura material: uma arqueologia espacial nas terras altas do sul do Brasil*. 2005. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/nuparq/banco-de-teses-e-dissertacoes/joao-darcy-de-moura-saldanha-diss./>. Acesso em: 12 ago. 2021.

SCHMITZ, Pedro Ignacio. A Arqueologia do Jê Meridional Uma longa aventura intelectual. *Revista Cadernos do Ceom*, Chapecó, v. 29, n. 45, p. 7, 2016. DOI: <https://doi.org/10.22562/2016.45.01>

SILVA, Sergio Batista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 189-209, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832002000200009>

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, 2018. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>

TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. 1995. 351 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2016.tde-27102016-121947>

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. 2000. 367 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2000. Disponível em: <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/pf-cpei/%20VeigaJuracilda.PDF>. Acesso em: 12 ago. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WACHOWISZ, Ruy Christovam. *Paraná, Sudoeste: ocupação e colonização*. Curitiba: Editora Vicentina, 1987.

Sobre os autores:

Carlos Frederico Branco: Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR/PB). Licenciado em História pela UNINTER. Pesquisador convidado do Núcleo AMADURECER e do Laboratório Interdisciplinar de Educação e Meio Ambiente (LABEDUM) na Faculdade Municipal de Educação e Meio Ambiente (FAMA). **E-mail:** branco02@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-6916-7007>

Miguel Angelo Perondi: Pós-Doutor em Economia Rural, pela Universidade da Califórnia Riverside (UCR). Doutor em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Administração pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Agrônomo pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor Associado IV da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). **E-mail:** miguelangeloperondi@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-4382-4571>

João Daniel Dorneles Ramos: Pós-Doutor e doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Sociologia pela UFRGS. Cientista social pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeL). Pesquisador junto ao Instituto de Estudos Brasileiros na Universidade de São Paulo (IEB/USP). **E-mail:** jodorneles@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-5531-2325>

Recebido em: 24/08/2021

Aprovado para publicação em: 27/01/2022

Produção Associada do povo Puruborá, aldeia Aperoi: trabalho de ganhar, trabalho de viver e saberes¹

*The Puruborá People's Associated Production, Aperoi
Village: work for earning, work for living and knowledge*

Anatália Daiane de Oliveira Ramos²

Edson Caetano²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.806>

Resumo: Este artigo analisa a produção da existência do povo indígena Puruborá da aldeia Aperoi, Rondônia, Brasil, por meio da Produção Associada, a partir de uma pesquisa desenvolvida nos anos de 2016 a 2019. Trata-se de um estudo qualitativo, que se utilizou de elementos da pesquisa participante. Empregou-se como instrumentos de pesquisa para construção deste texto a análise documental, oito entrevistas semiestruturadas e observação participante, registrada em diário de campo com a ajuda de fotografias e vídeos. A análise se efetivou por meio da triangulação dos diferentes instrumentos, do objetivo do artigo e do referencial teórico empregado. Na aldeia Aperoi existem o trabalho de ganhar e o trabalho de viver, que nos remete ao modo de produção capitalista e ao trabalho em seu sentido ontológico, relacionado à liberdade, respectivamente. A produção da existência do povo Puruborá da aldeia Aperoi se materializa através da Produção Associada e, por essa razão, mediante o compartilhamento e a reconstrução histórica e cotidiana de uma série de saberes, sejam os tradicionais, sejam os construídos após o contato com Marechal Rondon em 1909.

Palavras-chave: Produção Associada; Puruborá; saberes; trabalho.

Abstract: This article analyzes the production of the Puruborá Indigenous People's existence, from Aperoi Village, Rondônia, Brazil, through Associated Production, considering a research developed in the years 2016 to 2019. This is a qualitative study, which used elements of participant research. The instruments used to develop this text were the document analysis, eight semi-

¹ Agradecemos a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pelo apoio durante o doutorado por meio da bolsa de demanda social – Código de Financiamento 001.

² Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, Mato Grosso, Brasil.

structured interviews, and participant observation, registered in a field diary with the help of photographs and videos. The analysis was carried out using the triangulation of different instruments, the article's objective, and the theoretical reference used. In the Aperoí Village, there is the work for earning and the work for living, which brings back to the capitalist production model and to the work in its ontological sense, related to freedom, respectively. The production of the Puruborá People's existence in the Aperoí Village is materialized through the Associated Production and, for this reason, through the sharing and the historical and daily reconstruction of a series of knowledge, whether traditional or the built ones after the contact with Marechal Rondon in 1909.

Keywords: Associated production; Puruborá; knowledge; work.

1 INTRODUÇÃO

A categoria trabalho se apresenta como central à compreensão da existência humana e não diz respeito apenas as atividades úteis no âmbito público ou privado. Saviani (2007) conceitua o trabalho como a ação dos seres humanos sobre a natureza, modificando-a com a intencionalidade de suprir suas necessidades.

Em outras palavras, desapareceríamos se não satisfizéssemos nossas necessidades básicas, entre elas, a de comida. Eis a produção da existência humana no âmbito material. Consequentemente, como destacado por Marx e Engels (2007, p. 33), o primeiro pressuposto da existência dos seres humanos refere-se às suas condições de viver:

Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.

Apesar de o trabalho responder às necessidades biológicas dos seres humanos, ele também, simultaneamente, “[...] responde às necessidades de sua vida cultural, social, estética, simbólica, lúdica e afetiva” (FRIGOTTO; CIAVATTA; RAMOS, 2005, p. 38). Nesse sentido, o trabalho tem centralidade na vida dos seres humanos não apenas porque garante a sua produção e reprodução, mas porque como prática cotidiana “[...] é fonte de saberes e, portanto, fonte de riquezas materiais e espirituais” (TIRIBA, 2010, p. 88), já que, o trabalho não se concretiza

de maneira mágica e nem apenas pela repetição. Ele também é pensamento, reflexão, planejamento e execução.

Marx e Engels (2007) expressam que a consciência do ser humano foi produzida baseada no trabalho. Nessa lógica, ao produzir as condições de sua existência, o ser humano produz sua própria consciência, conhecimento, cultura, linguagem, símbolos, relações sociais, vida social, valores e se conscientizam. Eis a produção da existência humana no âmbito imaterial.

Para Engels (2013, p. 13), embora na concepção dos economistas, o trabalho seja apenas fonte de toda a riqueza, ele “[...] é muitíssimo mais do que isso. É a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem”. Assim, o trabalho é elemento fundante e fundamental da vida dos seres humanos.

Frigotto, Ciavatta e Ramos (2005) informam que o modo de produção capitalista transformou o trabalho em alienação da vida e isso por meio da divisão social do trabalho, da repetição, da desqualificação das tarefas e da perda de controle dos trabalhadores sobre o próprio trabalho ou subordinação da classe trabalhadora a serviço da acumulação capitalista.

A cultura do trabalho³ capitalista está imbricada em nossa sociedade e, em consequência, nas nossas relações econômico-sociais e o capital nos inculca desde crianças à sua lógica. Apesar da perspectiva capitalista acerca do trabalho ser hegemônica na contemporaneidade, percebemos outras concepções e perspectivas de trabalho entre os povos indígenas, por exemplo, que se vincula a um modo diferente de produzir a existência e, conseqüentemente, a possibilidade de construção de outra sociedade. É o caso da Produção Associada.

Exibimos que

[...] hegemónica no significa unívoca ni unilateral. Como todo constructo social, éste es también el resultado de un proceso dialéctico entre fuerzas contradictorias e intereses contrapuestos cuja síntesis no es más que un resultado coyuntural, siempre inestable y revisable. (PALENZUELA, 1995, p. 7).

³ Entendemos como cultura do trabalho o: “Conjunto de conocimientos teórico-prácticos, comportamientos, percepciones, actitudes y valores que os individuos adquieren y construyen a partir de su inserción en los procesos de trabajo y/o de la interiorización de la ideología sobre el trabajo, todo lo cual modula su interacción social más allá de su práctica laboral concreta y orienta su específica cosmovisión como miembros de un colectivo determinado.” (PALENZUELA, 1995, p. 13, grifo do autor).

Nesse seguimento, ao produzir suas vidas nas contradições do sistema capitalista, mulheres e homens:

[...] engendram indícios de novas relações de produção (associada), de uma nova cultura do trabalho centrada na produção de bens e serviços para responder às suas necessidades; que finalmente, nessas novas formas de produção gestam também novas relações e práticas educativas e novos vínculos entre economia, educação, produção e sociedade. (FRIGOTTO, 2010, p. 16-7).

Consoante Tiriba (2008, p. 77-8), a produção associada é “[...] um conjunto de atividades econômicas e práticas sociais, nas quais as pessoas se associam e cooperam reciprocamente”. Vislumbramos a Produção Associada como uma forma de produção da existência que resiste ao capital e à sua lógica, podendo indicar a construção de uma sociedade mais justa. Na Produção Associada, a organização do trabalho é pautada na propriedade e posse coletiva dos meios de produção; na divisão igualitária dos frutos do trabalho e do excedente; na cooperação, solidariedade e reciprocidade entre as pessoas e na autogestão (CAETANO; NEVES, 2014; TIRIBA, 2008).

A Produção Associada permite a produção no âmbito material e imaterial, pois também produz relações sociais, valores e saberes. Esses saberes se formam e transformam a existência destas pessoas e do espaço onde estão inseridas. São saberes sobre a terra, o uso de plantas, a relação com as pessoas e os animais, os alimentos, a solidariedade, a tomada de decisões, as lutas pelos direitos, como realizar o trabalho etc.

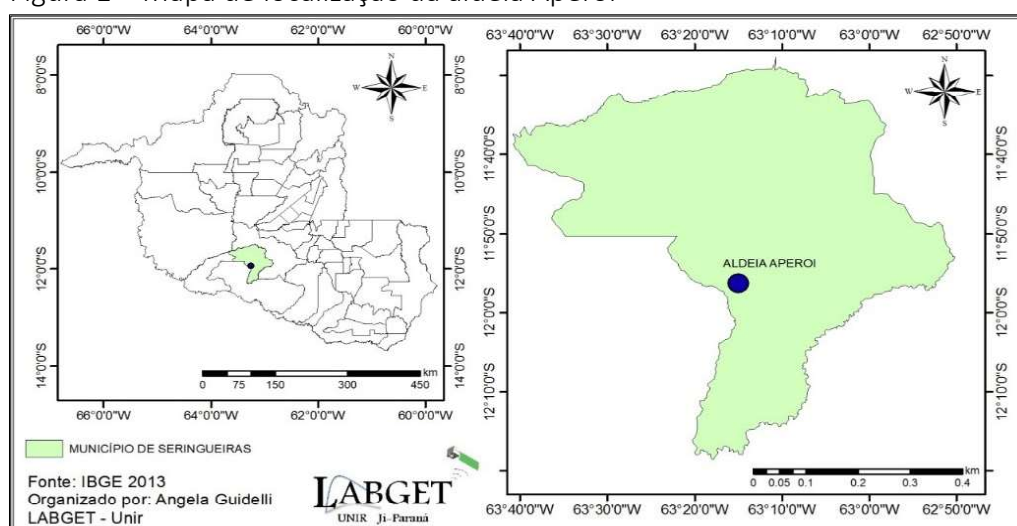
Apesar de a sociedade atual ser regularizada pelo capitalismo, segundo Caetano e Neves (2014), existem povos indígenas e comunidades tradicionais que produzem a sua existência pautada na igualdade, no coletivo e sem exploração do trabalho de outrem. Este é o caso do povo Puruborá da aldeia Aperoi. A partir daqui analisamos a produção da existência⁴ do povo indígena Puruborá, tomando-se como referência a Produção Associada, a partir de pesquisa desenvolvida com ele nos anos de 2016 a 2019.

⁴ Compreendemos por produção a “[...] totalidade dos processos de criação e recriação da realidade humano-social mediados pelo trabalho, pelos quais o ser humano confere humanidade às coisas da natureza e humaniza-se com as criações e representações que produz sobre o mundo” (TIRIBA; FISCHER, 2012, p. 615) e por existência a própria vida física dos seres humanos.

2 POVO PURUBORÁ DA ALDEIA APEROI, BRASIL: ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

O povo Puruborá é um povo indígena resistente do Estado de Rondônia, Brasil, contatado por volta de 1909 pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, época em que demarcou o território Puruborá afixando pedaços de madeiras no chão (BARBOZA, 2012; CIMI-RO, 2002; OLIVEIRA; BRITO; BARBOZA, 2014). Após ser expulso de seu território por três vezes, o povo Puruborá foi identificado como ressurgido⁵, singularmente, a partir do “Encontro de Parentes Puruborá”, ocorrido em 2001, na atual aldeia Aperi. É, especialmente, nessa aldeia, que os Puruborá resistem, se mobilizam e lutam pela garantia de seus direitos, em especial, pela demarcação oficial do território tradicional.

Figura 1 – Mapa de localização da aldeia Aperi



Fonte: LABGET – Unir, 2013.

A aldeia Aperi é a única aldeia do povo Puruborá, sendo formada por um conjunto de áreas rurais particulares localizadas nas margens da BR 429⁶ no

⁵ Esse povo foi nomeado como ressurgido, inicialmente, pelo Conselho Indigenista Missionário de Rondônia (CIMI-RO), entidade que o ajudou quando começou a se (re)agrupar na década de 2000, após ser expulso de seu território tradicional por três vezes.

⁶ Rodovia federal que liga os alguns municípios do Estado de Rondônia, entre eles, Seringueiras,

município de Seringueiras, Rondônia, Brasil e faz parte de uma área maior – da Terra Indígena (TI) Puruborá⁷ –, a qual está em processo de demarcação e tem sido a luta mais árdua do povo Puruborá. A aldeia não possui as características tradicionais da maioria das aldeias indígenas brasileiras, como algumas citadas por Pappiani (2009). Entretanto, a autora não desconhece a existência diversificada de aldeias indígenas:

As aldeias são milhares, espalhada por todo o território nacional, na Floresta Amazônica, na Mata Atlântica ou no Cerrado, em todos os Estados da Federação. Aldeias tradicionais, aldeias de zinco e alvenaria, de papelão, aldeias nas periferias das cidades, aldeias circulares ou em formato de feradura, voltadas para o rio ou para a igreja da missão religiosa. (2009, p. 14).

Logo, a autora exhibe que o elemento em comum entre as aldeias indígenas brasileiras é que “vivem ali pessoas indígenas, que se identificam com sua origem e tradição, mesmo em estágios diferentes de contato com a sociedade envolvente” (p. 14). Nessa acepção, defendemos que apesar da aldeia Aperi não possuir as características tradicionais da maioria das aldeias indígenas da Amazônia, e ser formada de áreas rurais adquiridas pelos Puruborá, a constituição da mesma foi pauta de discussão de um coletivo de pessoas que se identifica como Puruborá que entendeu, identificou, reconheceu e nomeou esse lugar como aldeia. E não sem intencionalidade, já que como registrado “Precisamos ter os nossos direitos a educação e a saúde atendidos” (ATA DO POVO PURUBORÁ, 2004)⁸.

Em 2019, residiam na aldeia 32 pessoas e próxima a ela outras 10, distribuídas em 15 famílias e 13 casas. As casas são normalmente construídas de madeira, com a base das paredes feita de alvenaria e o restante de madeira. Elas possuem piso de cerâmica ou piso queimado, cobertas por eternit, madeira e/ou telhas de barro e não são forradas. Elas são divididas, majoritariamente, em quartos, sala, cozinha, área e banheiro (geralmente feito de alvenaria).

São Francisco do Guaporé e Costa Marques à BR 364, que conecta a região Norte às demais localidades do país.

⁷ Conforme o Cimi-RO (2015), a TI Puruborá abrangerá os municípios de Seringueiras e São Francisco do Guaporé, Estado de Rondônia. O restante da área que faz parte da TI Puruborá – mas que não está na posse dos Puruborá – é ocupada por fazendeiros.

⁸ Mantemos a escrita original dos documentos analisados, ressaltando que o objetivo dessa escolha não é evidenciar nenhum erro de português, de concordância ou algo parecido, mas ser fiel à escrita do outro.

Figuras 2 e 3 – Casas da aldeia Aperoi, 2019



Fonte: Acervo pessoal dos autores.

A pesquisa envolveu direta e indiretamente todas as pessoas da aldeia, indígena ou não (companheiros). Realizamos seis visitas à aldeia Aperoi durante os anos da pesquisa e também tivemos contato com os participantes em outros espaços (universidade, rodoviárias etc.) e momentos (participações em eventos).

Para o desenvolvimento da mesma, utilizamos princípios da pesquisa participante, entre eles: a) partimos da realidade social e concreta dos participantes da pesquisa; b) consideramos os Puruborá como sujeitos culturalmente diferentes, mas social e politicamente como iguais; c) estabelecemos diálogo com os participantes durante todo o estudo; e d) demandamos a “[...] transformação da sociedade desigual, excludente e regida por princípios e valores do mercado de bens e de capitais, em nome da humanização da vida social [...]” (BRANDÃO; BORGES, 2007, p. 55).

Os instrumentos empregados foram a análise documental, dez entrevistas semiestruturadas, duas oficinas e observação participante, registrada em diário de campo com a ajuda de fotografias e vídeos. Para alcançarmos o objetivo deste artigo, trouxemos dados produzidos a partir da análise documental, da observação participante e de oito entrevistas.

Na análise documental, com suporte nas ideias de Lüdke e André (1986), consideramos leis, documentos legais, diários e registros escritos pessoais, autobiografias, jornais, revistas, discursos, livros, atas e outros como documentos. Utilizamos, especificadamente, as atas das assembleias anuais⁹ do povo Puruborá

⁹ Após o “ressurgimento”, o povo Puruborá decidiu e se mobilizou para realizar anualmente

e os documentos reivindicatórios construídos coletivamente durante suas realizações, revistas do Conselho Indigenista Missionário de Rondônia (Cimi-RO) e escritos publicados em sites.

A observação participante ocorreu a partir das visitas à aldeia, às casas e aos outros espaços que os Puruborá permitiram a nossa presença. Por esse ângulo, presenciamos e participamos de reuniões, festas, atividades cotidianas, conversas informais, passeios, visitas etc., registradas por meio de diário de campo, com ajuda de fotografias e vídeos. Durante as observações fizemos anotações rápidas no diário de campo, e, posteriormente, realizamos os registros de forma minuciosa, consoante orientações de Bogdan e Biklen (1994).

Trouxemos nesta reflexão, dados de entrevistas semiestruturadas com oito Puruborá de diferentes famílias da aldeia, maiores de 18 anos – constantes no quadro 1 –, gravadas e transcritas, mediante o consentimento dos participantes. As entrevistas aconteceram em diferentes lugares a contar com a disponibilidade dos participantes.

Quadro 1 – Dados dos participantes da pesquisa (Entrevistas), 2019

Nome	Idade	Profissão
Valterli	47	Agente Indígena de Saúde (AIS)
Gilmara Camila	25	Estudante
Deivid	31	Professor da escola indígena Ywará Puruborá
Eliete	36	Estudante
Hozana	58	Dona de casa
Jardeli	22	Estudante
Marinês	51	Dona de casa
Mário	41	Sabedor indígena da escola Ywará Puruborá

Fonte: Elaboração dos autores.

Os nomes grafados neste artigo são verdadeiros e foram utilizados mediante a autorização dos participantes de nossa pesquisa, após a aprovação desta possibilidade junto ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal

uma assembleia, a fim de as pessoas do povo, residentes ou não da aldeia, discutissem e se mobilizassem coletivamente a favor dos seus direitos, singularmente, a demarcação oficial do território.

de Mato Grosso (UFMT) e à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). Seguimos os princípios recomendados para as investigações que envolvem seres humanos expressos nas Resoluções 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (CNS).

Embora essas resoluções priorizem que as informações sejam sigilosas e confidenciais e a identidade dos participantes sejam preservadas, ao considerar as especificidades de povos indígenas, dão abertura para a divulgação da identidade dos participantes, caso eles consentam. Optamos por deixar esta possibilidade de identificação dos participantes, ao ponderarmos a luta empreendida pelos Puruborá junto ao Estado de Rondônia e ao país para que seu território tradicional seja demarcado oficialmente, sua identidade indígena seja reconhecida, sua cultura seja revitalizada e seus direitos legais sejam efetivados.

Inicialmente, fizemos contato com a cacique Hozana para dialogar sobre nossa pesquisa (objetivo, aspectos metodológicos, benefícios, possíveis riscos etc.) e obtivemos autorização por escrito da mesma¹⁰. Acordamos com a cacique que o início da pesquisa de campo só se daria após a aprovação do projeto pelo CEP e pela CONEP. Após a autorização escrita da cacique, o projeto foi encaminhado por meio da Plataforma Brasil para o CEP e para a CONEP, respectivamente. Só após as aprovações é que iniciamos a pesquisa de campo.

A análise se efetivou por meio da triangulação dos diferentes instrumentos, do objetivo do artigo e do referencial teórico empregado. Organizamos este artigo em três partes. Na primeira parte, fizemos uma contextualização histórica do povo Puruborá, na segunda, analisamos a produção da existência desse povo na aldeia Aperi e, por fim, tecemos as considerações finais possíveis neste momento.

3 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DO POVO PURUBORÁ

O povo Puruborá é um grupo étnico do Estado de Rondônia, Brasil. A análise linguística do nome Puruborá, na língua indígena deste povo, aponta o etnônimo como a junção de “*puru*” = onça e “*borá*” = coletivo (VELDEN; GALÚCIO; MENEZES, 2015). Trata-se, então, de uma autodenominação que significa “[...] aquele que se transforma em onça” (MONTANHA; BARBOZA; OLIVEIRA, 2014, p. 170).

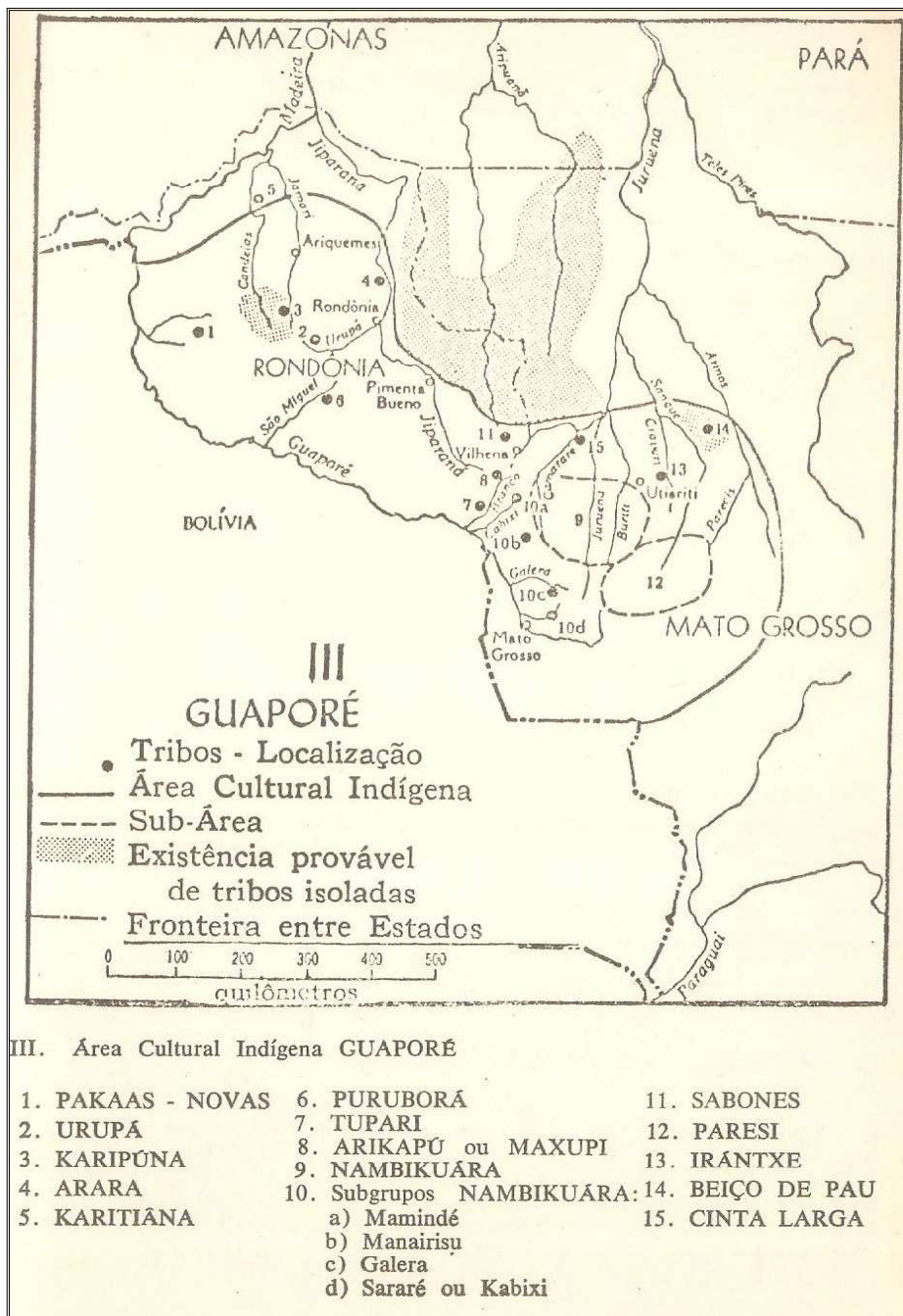
¹⁰ Esta é a recomendação expressa no artigo 13 da Resolução 510 do CNS.

A quantidade de pessoas que se autorreconhecem como Puruborá é incerta: entre 200 a 1.000 (MENEZES, 2016). Os registros escritos sobre a trajetória histórica do mesmo apresentam lacunas, mas percebemos que ela se caracterizou pela negação do ser humano e a violência, justificadas pela colonização e “progresso” promovidos pelo Estado. Menezes (2016) assevera que o início do século XX é o marco temporal no que se refere às primeiras referências a esse povo. Em 1900, Ribeiro (1979) o considerou como “isolado”, ou seja, “[...] vivendo em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tinham experimentado contatos acidentais e raros com civilizados” (p. 231).

Em 1909¹¹, o povo Puruborá foi contatado pelo Marechal Rondon no atual Estado de Rondônia, na região do rio Manoel Correia, que é afluente do rio São Miguel, e teria demarcado a Terra Indígena (TI) Puruborá, afixando estacas de madeira no chão (BARBOZA, 2012; CIMI-RO, 2002; OLIVEIRA; BRITO; BARBOZA, 2014). A sua presença na região dos rios São Miguel e Manoel Correia é confirmada por registros etnográficos, linguísticos, históricos, entre outros. Identificamos a localização da terra do povo Puruborá em três diferentes mapas (Figuras 4 a 6).

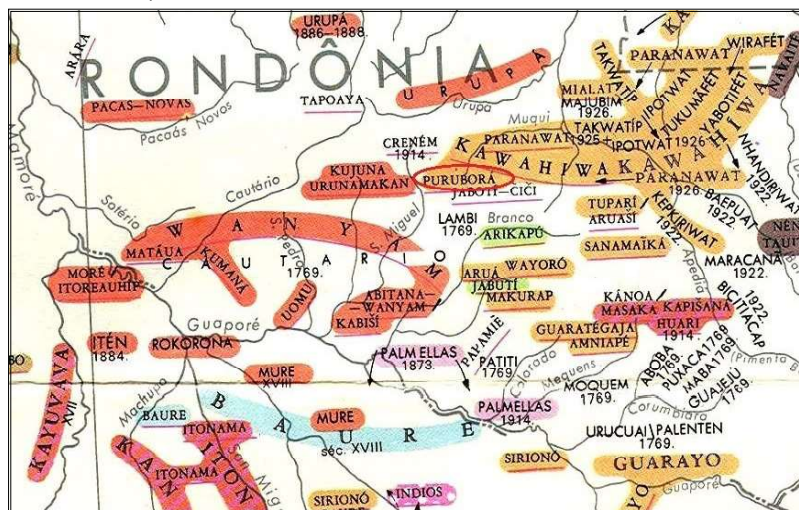
¹¹ Há divergência em relação a essa data. Catheu (2002), Galúcio (2005) e Monserrat (2005) citam o ano de 1919. Esta data também é aludida na primeira assembleia do povo Puruborá, ocorrida em outubro de 2001. No entanto, em um dos projetos desenvolvidos na escola do povo (MONTANHA, 2012), o ano citado foi o de 1909. Consideramos 1909 como ano de contato, pois a partir de Oliveira (2007), nesse ano, iniciou-se a última etapa da instalação das linhas telegráficas no atual Estado de Rondônia, quando Marechal Rondon veio com a sua comissão. A inauguração da linha telegráfica unindo Cuiabá a Santo Antônio do Rio Madeira aconteceu em 1915, ano anterior citado por Catheu (2002), Galúcio (2005) e Monserrat (2005).

Figura 4 – Área cultural indígena Guaporé



Fonte: Ribeiro, 1979 (p. 457).

Figura 5 – Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes, com destaque no território Puruborá



Fonte: Nimuendajú, 1981.

Figura 6 – Carta Etnográfica da Rondônia segundo os trabalhos do Prof. Roquette Pinto e da Comissão Rondon de junho de 1934, com destaque no território Puruborá



Fonte: Roquette-Pinto, 1975 (p. 33).

Esses três mapas evidenciam a presença do povo Puruborá na região reivindicada por ele como território tradicional. Após o contato com Marechal Rondon, os mesmos permaneceram sob os cuidados de José Felix Alves do Nascimento, no lugar denominado como Colônia ou Posto Três de Maio¹² (CIMI-RO, 2002; LEONEL, 1995). Leonel (1995, p. 95, grifo do autor) comenta que “o general Cândido Mariano da Silva Rondon interditiou, no início do século, uma área indígena nos rios São Miguel, São Francisco e Manoel Correia, destinada aos índios puruborás e outros grupos ‘arredios’”.

Na época da implantação havia no posto cerca de 600 indígenas, população reduzida após o contato para aproximadamente 150 pessoas, depois da morte dos indígenas devida doenças como sarampo, beribéri e gripe (GALÚCIO, 2005). De acordo com o Cimi-RO (2002) José Felix permitiu que seringueiros nordestinos trabalhassem dentro da área destinada ao povo Puruborá. Conforme Leonel (1995), a empresa Massud & Kalil – junto a qual o encarregado José Felix havia se endividado – e vários seringalistas foram, paulatinamente, invadindo o território, “[...] inclusive acompanhados dos próprios encarregados do SPI” (p. 95).

Monserrat (2005, p. 10, grifo da autora) expressa que “Os Puruborá trabalhavam para o ‘patrão’ do SPI, cortando seringa em troca de mercadoria”. O “patrão” era José Felix e após o seu falecimento em 1949, o povo Puruborá pediu um novo encarregado ao órgão, solicitação negada, pois “[...] já era mestiçado” (CIMI-RO, 2002, p. 59). Informações registradas em um documento encaminhado em abril de 2005 ao presidente da Funai, na época Dr. Mércio Gomes, Antônio e Hozana, representantes do povo Puruborá, explanaram:

O Marechal Rondon fundou o Posto Três de Maio e deixou como encarregado o Sr. José Felix do Nascimento, funcionário do SPI, este ficou no posto até sua morte em 1949. Deixando várias dívidas com seringalistas. A partir desta data várias vezes o povo Purubora pediu ao SPI um novo encarregado, porém nunca obtiveram resposta por isso os bens deixados pelo Marechal Rondon foram doados pela viúva ao seringalista em pagamento da dívida. Sem proteção e nenhum encarregado, o povo Purubora teve que deixar as suas terras e partir em busca de trabalho em outros seringais. Em 1952 o próprio SPI arrenda a mesma terra para outros seringalistas. Os Purubora por estarem dispersos foram tidos como extintos pela FUNAI.

¹² Também há divergência em relação ao nome desse posto indígena. Monserrat (2005) o nomeia como Posto Dois de Maio, já Leonel (1995) e Galúcio (2005), como Três de Maio.

Galúcio (2005) alega que apenas uma família teria permanecido no território tradicional até a década de 1980, quando se retirou devido a problemas de saúde, família essa que, em conformidade com relatos de Cimi-RO (2002), é a de Paulo Aporetí, que permaneceu até o ano de 1983. Outra família teria retornado para a terra de seus pais, na década de 1950, localizada às margens do rio Manoel Correia, onde morou até 1994, época em que a Funai, ao visitar a área, a reconheceu e delimitou como Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, limitou o acesso dessa família a área e não reconheceu sua identidade indígena (GALÚCIO, 2005).

Em concordância com informações constantes no documento reivindicatório da primeira assembleia anual e do Cimi-RO (2002), podemos concluir que essa outra família é a de Dona Emília, já que:

Em 1955 Dona Emília irmã do Paulo¹³ voltou com a sua família para a terra do povo Purubora no rio Manoel Correia onde criou seus nove filhos. Em 1994 a família de dona Emilia foi expulsa de suas terras pela FUNAI por se encontrar na divisia da Terra indigena Uru Eu WauWau e foi morar na beira da estrada 429 próximo ao rio Manoel Correia. (POVO PURUBORÁ, 2001).

Em 1957, Ribeiro (1979) identifica o povo Puruborá como em “contato intermitente”. Para o autor, o deslocamento dos povos indígenas brasileiros para “contato intermitente”, “contato permanente”, “integrados” e “extintos” representavam “[...] as etapas sucessivas e necessárias do processo de integração dos grupos tribais à sociedade nacional” (p. 237).

Galúcio (2005) informa que na década de 1980, o povo Puruborá foi considerado extinto, já que no site oficial da Funai, ele não constava na lista de povos indígenas do Estado de Rondônia e o território Puruborá demarcado pelo Marechal Rondon não integrava o Mapa de Terras Indígenas desse órgão.

Assim, o povo Puruborá quase foi dizimado nos anos pós-contato, devido vários fatores, entre eles: a colonização e o desenvolvimento do Estado de Rondônia; as doenças que os afetaram, ou seja, epidemias de sarampo, beribéri, gripe, catapora e caxumba (CIMI-RO, 2002; GALÚCIO, 2005); a violência a que foram submetidos e a morte de vários Puruborá, recrutados para serem extratores de látex nos dois ciclos da borracha do Estado de Rondônia (Catheu, 2002); a opressão vivenciada nos seringais do rio Manoel Correia, ou seja, a proibição de sua

¹³ Eles se consideram como irmãos, mas são primos.

cultura, suas tradições, seus costumes, seus mitos e sua língua e a obrigatoriedade de adoção de outros (CATHEU, 2002; MONTANHA; BARBOZA; OLIVEIRA, 2014); a ocupação de seu território ancestral pelos seringueiros e pelos fazendeiros, devido ser forçados a deixá-lo à procura de trabalho; o arrendamento e a expropriação do seu território por parte do SPI (MENEZES, 2016); as três expulsões da sua terra tradicional (BARBOZA, 2012).

Barboza (2012) observa que o povo Puruborá serviu de força de trabalho nos vários seringais da região, entre eles o de Limoeiro. Nessa continuidade, a vida nos seringais significou

[...] a perda de autonomia dos povos, casamentos forçados, desestruturação e reagrupamento de etnias, miscigenação entre os povos diferentes, desarticulação da unidade conjugal, doenças, violência, impedimento em falar a língua materna, entre outros. (MENEZES, 2016, p. 101).

As Puruborá foram forçadas a casar com os seringueiros que trabalhavam nos seringais da região e também eram dadas como prêmios para aqueles que extraíam o maior número de látex (BARBOZA, 2012).

Barboza (2012, p. 11) relata que os Puruborá “[...] foram vítimas de três expulsões”. A primeira delas se deu entre 1910 até 1940 por intermédio da invasão das terras desse povo pela companhia Massud e Kalil. A segunda ocorreu em 1982, durante a delimitação da Reserva Biológica (Rebio) do Guaporé e a última se efetivou com o processo de delimitação da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau.

Na década de 1990, os Puruborá que moravam no seu território tradicional foram expulsos pela Funai, por estarem na fronteira da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau e ainda foram denunciados como não indígenas, devido à miscigenação com brancos, negros, quilombolas e bolivianos (MONTANHA; BARBOZA; OLIVEIRA, 2014). Neste caso, a “miscigenação” foi utilizada como instrumento de negação da identidade indígena, a regularização fundiária de outro povo e a expropriação do restante da área indígena Puruborá que não foi demarcada – nem para os indígenas da TI Uru-Eu-Wau-Wau e nem para o povo Puruborá – e que atualmente encontra-se sobre posse de fazendeiros.

Após as expulsões de seu território tradicional (BARBOZA, 2012), os Puruborá se dispersaram por várias cidades de Rondônia, entre elas, Costa Marques, Seringueiras, São Francisco do Guaporé, São Miguel do Guaporé, Porto Velho e Guajará-Mirim; e ainda para o Estado de Mato Grosso. Essa dispersão geográfica

tem fragilizado sua luta, evidenciando assim, a importância da demarcação oficial do território para esse povo.

Em 2000, o Cimi-RO procurou remanescentes indígenas de vários povos espalhados pela região do vale do Guaporé em Rondônia, localizou Dona Emília e após visita ao “sítio” dela, descobriu que se tratava do povo Puruborá. Como resultado dessa visita, em outubro de 2001, ocorreu na atual aldeia Aperi o “Encontro de Parentes Puruborá”, com cerca de 40 pessoas que se reuniram após décadas sem o fazer (MONSERRAT, 2005). Nesse período, os mesmos, utilizaram a nomenclatura de “ressurgido”, termo polêmico no que tange aos povos indígenas no Brasil.

Esse tema vem sendo estudado, particularmente, desde o final do século XX no Brasil, notadamente, no Nordeste (AMORIM, 2003; 2010). Para Barboza (2012), é uma novidade na Amazônia. Tanto no Nordeste como na Amazônia, existem polêmicas quanto aos povos “ressurgidos”, pois tal qual Saraiva (2005), acreditava-se que no Nordeste não existiam mais indígenas, enquanto na Amazônia há a representação de indígenas congelados no tempo, com a ideia de que a cultura indígena era semelhante à dos indígenas da época da conquista¹⁴.

Consideramos que os indígenas que (re)apareceram e que em função da dispersão forçada não falam mais suas línguas maternas, nem moram em aldeias e não possuem traços tradicionais relacionados à representação clássica, como é o caso do povo Puruborá, causou perplexidade¹⁵.

Na perspectiva do movimento indígena, esses povos foram denominados de “ressurgidos” ou “resistentes” (AMORIM, 2003). Os povos indígenas que participaram do I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, que aconteceu na cidade de Olinda, Brasil, em 2003, escolheram ser nomeados como “resistentes” (AMORIM, 2010). No decorrer de nossa convivência com o povo Puruborá, percebemos que atualmente é dessa maneira

¹⁴ Não intentamos negar a existência de muitos povos indígenas com características e costumes como aquelas da época da conquista: nus, morando em ocas, não falantes da Língua Portuguesa etc. Entretanto, persiste o erro de relacionar todos indígenas a tal representação, o que tem ocasionado sérios problemas, entre eles, preconceito, racismo, violência (física, verbal e psicológica) e expropriação a outros povos indígenas que se apropriaram de elementos tidos como exclusivos de nossa sociedade – casas, escolas, vestimentas, aparelhos tecnológicos etc.

¹⁵ Para mais informações acerca do ressurgimento e da resistência do povo Puruborá acessar nosso artigo (OLIVEIRA; ZIBETTI, 2016).

que ele quer ser nomeado, como “resistente”. Ele quer ser reconhecido pela história de resistência, porque nunca deixou de existir, apesar das violências a que foi exposto desde a época do contato.

O povo Puruborá quer ser reconhecido pela demarcação oficial de seu território tradicional. A demarcação é uma luta desse povo que já acontece há mais de 20 anos. Ele resiste cotidianamente para que esse direito garantido pela constituição federal brasileira saia do papel e se efetive. Enquanto isso não acontece, esse povo indígena, especialmente os indígenas da aldeia Aperi, resiste e produz a vida de forma associada, permeada de trabalho e de saberes, como apontamos a seguir.

4 A EXISTÊNCIA NA ALDEIA APERI: PRODUÇÃO ASSOCIADA, TRABALHO DE GANHAR, TRABALHO DE VIVER E SABERES

A produção da existência na aldeia Aperi se materializa por meio da Produção Associada e, por essa razão, mediante a mobilização, o compartilhamento e a reconstrução histórica e cotidiana de uma série de saberes, sejam eles tradicionais – relacionados ao território tradicional, à Língua Puruborá, à pintura tradicional, ao uso de plantas medicinais, às festas, à solidariedade, à comensalidade, à reciprocidade, à generosidade etc. – sejam eles construídos após o contato com Marechal Rondon em 1909.

No transcorrer da pesquisa, percebemos que o povo Puruborá atribui vários significados ao trabalho. Ele está relacionado aos serviços domésticos, a um meio de sobrevivência, a ajuda, a um meio de ter dinheiro e “conseguir as coisas”, “uma forma de você crescer na vida”, necessidade diante do mundo capitalista e a tudo que fazem.

Alguns significados do trabalho coadunam com a concepção capitalista, uma vez que os Puruborá não estão isolados, ou seja, vivenciam relações com a sociedade neoliberal, inclusive relações de trabalho: “Ah! *Eu vou trabalhá, eu vou ganhá dinheiro que eu vou comprá tal coisa assim, assim. Eu imagino isso, né. Pra mim fazê alguma coisa, pra mim comprá alguma coisa, né.*” (Entrevista Marinês Oliveira, 2017). Entretanto, percebemos que as pessoas da aldeia não se limitam a pensar o trabalho apenas como trabalho assalariado, mas também como atividades realizadas para si e para a comunidade.

Elencamos neste texto algumas das concepções e significados do trabalho para os Puruborá, para que possamos compreender a produção da existência na aldeia. Para Deivid o trabalho é:

Ah! Trabalho é você... é uma forma de você crescer na vida, né. Você sem trabalho você... pra mim não é nada, eu acho, assim. Hoje em dia a gente vive em um mundo capitalista, você sabe, né? Pra gente vivê aqui agorinha a gente sem o trabalho a gente vive. A gente vai ali mata um porco [...]. (Entrevista Deivid Silva, 2017).

Ao interrompermos e o questionarmos se matar um porco não é trabalho, o Puruborá afirmou:

É um trabalho. Mais, assim, a gente tem que separá o trabalho de ganhá e o outro trabalho que é de vivê, né? Eu acho que o trabalho pra você ganhá o capital lá, você tem que tá todo dia. Todo dia. Você não pode perdê o ponto, porque se você perdê o ponto você é mandado embora, não é verdade? Agora esse trabalho aí, de você vivê você vai, faz o dia que você quisê. O dia que você quisê ir no rio, você vai e pesca um peixe. Lógico que você tá trabalhando. Ao mesmo tempo você tá num lazer, né. Que vida melhor você vai querê. Só que do jeito que hoje em dia a gente veve aí, a gente tem que ter o trabalho capitalista, né, de ganhá dinheiro, porque se não como que você vai ali em Seringueiras, 'vou comprá uma roupa', né. (Entrevista Deivid Silva, 2017).

Deivid faz a separação entre o “trabalho de ganhá” e o “trabalho de vivê”. A maneira como ele concebe a diferença entre esses dois tipos de trabalho, nos remete ao fato de o “trabalho de ganhá” está diretamente atrelado ao modo de produção capitalista, que possui dias e carga horária de trabalho estabelecidos, em que é preciso “assinar o ponto”, e receber o salário no final de cada mês. O “trabalho de vivê” pode nos remeter ao trabalho em seu sentido ontológico, relacionado à liberdade, já que como já apontado por Deivid, se “faz no dia que você quisê. O dia que você quisê ir no rio, você vai e pesca um peixe”.

Para os participantes da pesquisa é possível aprender quando se trabalha. Nas palavras de uma jovem Puruborá: “Ali mesmo trabalhando com meu pai. A gente tá ajudando, fazendo qualquer coisinha pra... ‘ah, não é assim que faz’ ou ‘é assim que faz’ [...]. E a gente tá sempre aprendendo, fazendo, vivendo aquilo, tá aprendendo ao mesmo tempo” (Entrevista Jardeli Oliveira, 2017). Pode-se perceber que o processo de ensino-aprendizagem ainda acontece por meio da oralidade, da observação, da transmissão de saberes de geração a geração e do fazer coletivo.

Na aldeia, o trabalho também está relacionado ao ajudar: *“Então eu trabalho mais no sentido de ajuda, no caso da minha família, né. Ou na comunidade mesmo, a gente sempre tá... tem esse significado, trabalhar pra ajudar e não pra retribuir com benefício ou alguma coisa fora disso”* (Entrevista Jardeli Oliveira, 2017).

O sentido de ajudar na concepção da jovem e dos demais participantes relaciona-se ao realizar alguma atividade para uma pessoa específica ou para a comunidade que não precisa ser remunerada, embora esse ajudar possa ser retribuído.

Valterli nos contou que trabalho é tudo e faz parte da vida do ser humano: *“Nossa! Trabalho. Trabalho é bom, né. É muita coisa. Trabalho significa muito, porque a gente não vive sem trabalhá. Faz uma coisinha aqui, outra ali. É um trabalho, né. Trabalho é tudo. Faz parte da vida do ser humano trabalhá”* (Entrevista Valterli Lobato, 2018).

A fala de Valterli nos remete a Thompson (1998), quando enfatiza que “trabalho” e a “vida” são elementos indissociáveis. Além do que, ela nos reporta a essência do ser humano, já que trabalhar, para ela, é imanente ao ser humano. Eis o sentido ontológico de trabalho nas palavras de Valterli.

Montanha (2014, p. 20) denota que “As famílias Puruborá que moram na aldeia Aperoi tiram seu sustento por meio da venda do leite para os laticínios da região, trabalham por diárias para os fazendeiros locais e/ou cultivam roças de subsistência”. Consoante os entrevistados, a maioria das pessoas da comunidade “mexe com gado leiteiro”, mas existem aqueles que trabalham com plantação (café, inhame e urucum), como era o caso de Mário e Deivid.

Menezes (2016, p. 51) expressa que as fontes de renda principais da aldeia são

[...] a venda de leite, a prestação de serviços em fazendas vizinhas – roçar pastos, transferir gado de um pasto para o outro, tirar leite, construir cercas, cuidar de gado, e colher alimentos – e os trabalhos assalariados na aldeia, nos cargos de agente de saúde, cozinheira e professores.

Os trabalhos apontados por Montanha (2014) e Menezes (2016) também foram identificados por nós. Percebemos que os trabalhos temporários e remunerados são exercidos, notadamente, pelos homens da comunidade: o companheiro da cacique “mexe com gado” para os fazendeiros da região; quando

não mexe com plantação; Mário trabalha em serviços gerais conforme surgem; e o esposo de Eliete trabalha com plantação de soja em uma fazenda próxima. Entretanto, existem outros formatos de trabalho que geram renda financeira: Hozana e Mário fazem alguns artesanatos; Valterli “mexe” com costura – faz roupas, consertos e tapetes com retalhos de tecidos; e Deivid quebra castanha para seu consumo e, especialmente, para a venda. Esses produtos, quando vendidos, geram uma renda complementar a da família.

Há ainda a presença do trabalho assalariado: Deivid é professor concursado da escola indígena Ywará Puruborá; Hozana é concursada e atualmente desempenha a função de técnica administrativa educacional na escola do povo; Valterli é agente indígena de saúde; Mário é sabedor indígena da escola dos Puruborá e Gilmar Camila é técnica educacional nível 1, esses dois últimos concursados.

Por outro lado, também há os trabalhos desempenhados cotidianamente e outros esporadicamente que não geram renda, mas que também são indispensáveis na produção de suas existências, entre eles, o trabalho doméstico, a caça e a pesca. Assim, na aldeia, existem atividades que estão relacionados às tarefas cotidianas e domésticas e ao “tempo da natureza” (THOMPSON, 1998), tais como o plantio e a colheita de seus roçados e o cuidado com os terreiros de suas casas. Por isso, existem atividades relacionadas aos períodos de seca e de chuva na região e a “vontade do dono”, como por exemplo, o cuidado com os terreiros, as idas ao rio Manoel Correia e outras atividades, com exceção da colheita (comercializável ou não), pois nesse período, os Puruborá podem trabalhar o dia inteiro fundamentados no “tempo da natureza” com sua lógica explicativa e coerente: se não for colhido, estraga.

Alicerçados na diferenciação feita por Deivid já citada, elaboramos o quadro 2.

Quadro 2 – Trabalhos desempenhados na aldeia Aperi

Trabalho de ganhar	Trabalho de viver
“Mexer com gado”; diária; plantação; artesanato; costura; castanha; horta; e trabalho assalariado.	Trabalho doméstico; cuidado com as plantas; plantação; horta; caça; pesca; criação de animais; atividades nos períodos de assembleia e das festas tradicionais; e atividades relacionadas à Associação do povo Puruborá.

Fonte: Elaboração dos autores.

Não iremos detalhar cada trabalho realizado pelos moradores da aldeia face os limites do tamanho do texto. Entretanto, nos ocupamos de um tipo de trabalho de cada categoria: trabalho de ganhar e trabalho de viver.

O “trabalho de ganhar” é o “trabalho conciliado” (SILVA, 2015), que são realizados de maneira associada na aldeia Aperi e/ou remunerados, prestados aos fazendeiros da região. Existem moradores que se ocupam da pecuária – sobretudo, leiteira – e há um indígena que se encarrega também do gado de fazendeiros da região – prestando serviços diversos. Eles retiram o leite e o armazenam em um recipiente próprio de refrigeração, localizado numa das casas da aldeia. A área de pasto da aldeia Aperi não é extensa e já existia antes da aquisição das terras, apesar de, nos últimos tempos, ela ter aumentado de forma não significativa (MENEZES, 2016).

Gilmara Camila e Jardeli afirmam que as pessoas da comunidade

mexem com gado leiteiro” porque gostam, mas Jardeli acrescenta um aspecto muito importante: “[...] porque aqui no local que a gente mora é o que mais dá benefício pra comunidade é isso, então, se tenta de outra, buscar outra coisa não... tem que ser uma coisa que tá gerando mais renda, né, pra comunidade. (Entrevista Jardeli Oliveira, 2017).

Nessa continuidade, apesar dos outros trabalhos desempenhados na aldeia Aperi estarem relacionados à predileção das pessoas, eles possuem nexos com a necessidade de assegurar a produção da vida. Segundo Eliete: “*Eles gostam e precisam, né, pra viver*” (Entrevista Eliete Oliveira, 2017).

Durante o trabalho com o gado, em concordância com Gilmara Camila e Eliete, existe a ajuda dos homens da aldeia entre si na época de vacinação. Gilmara Camila relatou que:

Ajuda pra mexer com gado também. Sempre... por exemplo... Na época de vacina, aí vai todo mundo lá pro tio Bilim. Vai eu, pai, [...], nós vai tudo pra lá e vacina. Quando é lá no pai, aí vem os meninos de lá também e vai fazendo assim. Tanto que eles não vacinam, nenhum deles vacinam no mesmo dia, né, porque não dá. É sempre um dia de cada um. (Entrevista Gilmara Camila Araujo, 2017).

Essa ajuda, que consoante os participantes não é remunerada, também acontece quando alguma pessoa da aldeia vai fazer, melhorar, reformar ou ampliar o curral. Então, percebemos que as pessoas da comunidade se solidarizam umas com as outras.

Já o “trabalho de viver” é constituído pelos trabalhos desempenhados cotidianamente ou esporadicamente e que não geram renda financeira para os Puruborá, mas que são indispensáveis na produção de suas existências. A pesca é uma atividade coletiva, mas também individual, que acontece cotidianamente entre as diferentes pessoas da aldeia. Ademais, alguns integrantes do povo descreveram que pelo menos uma vez no ano todos Puruborá se ajuntam para ir passar o dia inteiro no rio Manoel Correia, pescam e comem, sendo essa atividade considerada como de lazer. Embora às vezes aconteça enquanto uma atividade individual, majoritariamente, os peixes pescados são divididos entre as pessoas mais próximas, como observado mais de uma vez por nós durante nossa convivência na aldeia.

Na época da solicitação de autorização para a realização da pesquisa de doutorado, estávamos na casa de Hozana e seu esposo nos informou que um dos irmãos dela, disse: “*Vou pegá uns peixes pra nós comê*”. Antes do almoço, ele trouxe alguns peixes para Hozana e família (RAMOS, 2016). A prática da pesca, geralmente, acontece diariamente, pois a lógica Puruborá é de pescar o suficiente para a família comer e para repartir entre os familiares próximos, diferentemente da lógica capitalista que se pesca o máximo possível, para estocar e/ou vender.

Em uma das nossas estadias, Hozana nos contou que estava com dores nos braços, porque no dia 13 de agosto tinha ido com seu companheiro pescar no rio Manoel Correia para assarem os peixes e comerem coletivamente na II festa tradicional do povo Puruborá, que aconteceria no dia 16 de agosto (RAMOS, 2018).

Figura 7 – Peixes assando na II festa dos Puruborá



Fonte: Acervo pessoal dos autores.

Apesar das contradições existentes na aldeia Aperi, a produção da existência dos Puruborá acontece por meio da Produção Associada, expressa em trabalhos coletivos realizados no cotidiano da comunidade. Além dos já citados, mencionamos a ajuda em construções de casas, a construção da estrutura atual da escola do povo e as atividades de lazer.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreendemos o trabalho em seu sentido ontológico-histórico, como fundamental na produção da existência dos seres humanos. Assim, ao trabalhar, o ser humano produz as condições de sua existência biológica, sua própria consciência, saberes, culturas etc. À vista disso, o trabalho é considerado como uma atividade teórico-prática.

O trabalho tido como fonte de todo valor é o que impera em nossa sociedade atual. A partir daí alterou-se o sentido do trabalho, que agora, no modo de produção capitalista, passa a ser assalariado, alienado, fetichizado, explorado etc.

Embora seja hegemônico, o capital e sua lógica não são eternos, ou seja, foram construídos e cristalizados, mas podem ser modificados. Outrossim, identificamos outras perspectivas de trabalho, entre elas, a Produção Associada. Vislumbramos na Produção Associada à possibilidade de construção de outra sociedade, uma vez que suas características nos permite sonhar: é uma forma de produção da existência de maneira livre, coletiva, solidária e autogestionária; organiza o trabalho e a vida com base na liberdade dos seres humanos etc.

O trabalho realizado pelas pessoas na aldeia Aperoi possibilita a produção de suas vidas e contribui no seu processo de humanização, por isso, elas são solidárias, se preocupam umas com as outras, compartilham alimentos, saberes e sentimentos tecidos nas relações cotidianas.

Os Puruborá da aldeia Aperoi atribuem vários significados ao trabalho. Ele está relacionado à própria vida; serviços domésticos; um meio de sobrevivência; ajuda; um meio de ter dinheiro e “conseguir as coisas”; “uma forma de você crescer na vida” e necessidade diante do mundo capitalista. Em geral, eles denominam trabalho as atividades remuneradas, entre elas, o “mexer com o gado” para os outros, o serviço por diária e os trabalhos assalariados. Entretanto, não desconsideram que as demais atividades realizadas sejam trabalho. Nessa perspectiva, parece-nos que a distinção feita por Deivid pode explicar os diferentes trabalhos realizados na aldeia Aperoi, ou seja, “trabalhos de ganhar” e “trabalhos de viver”.

Os “trabalhos de ganhar” são aqueles que geram remuneração para as famílias da aldeia Aperoi. Esses trabalhos se relacionam, singularmente, ao modo de produção capitalista, que em algumas situações possui dias e carga horária de trabalho determinados.

Também existem os “trabalhos de viver”, que parece nos remeter ao trabalho em seu sentido ontológico, relacionado à liberdade de fazer isto ou aquilo segundo sua vontade e disponibilidade. Os “trabalhos de viver” são aqueles que apesar de não serem remunerados, fazem parte da produção da existência do povo Puruborá.

Na aldeia Aperoi existem os trabalhos assalariados, aqueles que não são assalariados, mas geram remuneração e aqueles que são desempenhados cotidianamente e/ou esporadicamente que não geram renda, mas são indispensáveis à produção da existência dos Puruborá como, por exemplo, o trabalho doméstico, a caça e a pesca.

Ao compararmos ambos os tipos de trabalho, percebemos que a quantidade dos “trabalhos de viver” excede a quantidade dos “trabalhos de ganhar”. Isto nos remete a importância desses trabalhos na produção da existência da aldeia Aperi, apesar de não estar vinculado ao recebimento de dinheiro. Nessa lógica, reafirmamos que a produção da existência não implica apenas a produção material da vida, mas também a imaterial.

Os Puruborá concebem o trabalho como possibilidade educativa, por expressarem que ao trabalhar também se aprende. Percebemos que essa aprendizagem acontece de maneira diferente da aprendizagem escolar, visto que, se baseia na oralidade, observação, “transmissão” de saberes de geração a geração e fazer coletivo.

A produção da existência desse povo nos remete a vários tipos de saberes, entre eles, os saberes tradicionais, os saberes da experiência com o trabalho coletivo, trabalho assalariado, participação no movimento indígena e de outros movimentos sociais, saberes produzidos na vida comunitária e saberes sistematizados historicamente.

A Produção Associada na aldeia Aperi se concretiza por meio do trabalho coletivo nas roças; nas mobilizações e reivindicações a favor da demarcação oficial do território, da revitalização da cultura e do reconhecimento da identidade; nas relações de afetividade, solidariedade, generosidade, comensalidade e reciprocidade entre as pessoas da comunidade; etc. Enfim, os Puruborá produzem a vida de forma associada, porque é assim que sabem produzi-la.

Não concebemos a produção da existência na aldeia Aperi como sendo a ilha da Utopia de Thomas More, ou seja, como uma realidade perfeita e sem contradições, pois não seria possível uma existência que está inserida no modo de produção capitalista – ainda que resistente a ele – que não expresse contradições endógenas ou exógenas.

Contudo, em que pese os limites da produção da existência do povo Puruborá na aldeia Aperi, vislumbramos a possibilidade da construção de uma nova sociedade apoiada nesta experiência, uma vez que se baseia em relações democráticas, igualitárias, de cooperação, generosidade e solidariedade entre os moradores e a natureza.

REFERÊNCIAS

AMORIM, S. S. *Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

AMORIM, S. S. *Índios ressurgidos: a construção da auto-imagem – Os Tumbalalá, os Kalankó, os Karuazu, os Catókinn e os Koiupanká*. 2003. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2003.

ARAUJO, G. C. *Entrevista*. Ji-Paraná, mar. 2017. [Entrevista concedida a Anatália Daiane de Oliveira Ramos].

BARBOZA, J. J. Puruborá: narrativas de um povo ressurgido na Amazônia. *In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL*, 11., 2012, Rio de Janeiro. *Anais* [...]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. p. 1-16. Disponível em: http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1339991713_ARQUIVO_PuruboraNarrativasdeumPovoRessurgidonaAmazonia.pdf. Acesso em: 08 ago. 2013.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. *Investigação qualitativa em Educação: uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora, 1994.

BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. A pesquisa participante: um momento da educação popular. *Revista Educação Popular*, Uberlândia, v. 6, p. 51-62, jan./dez. 2007. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/reveducpop/article/view/19988/10662>. Acesso em: 29 fev. 2016.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde [CNS]. Resolução 510, de 07 de abril de 2016. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 2016. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>. Acesso em: 5 set. 2016.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde [CNS]. Resolução 466, de 12 de dezembro de 2012. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 2012. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em: 9 dez. 2013.

CAETANO, E.; NEVES, C. E. P. Entre cheias e vazantes: trabalho, saberes e resistência em comunidades tradicionais da baixada cuiabana. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 23, n. 53/2, p. 595-613, maio/ago. 2014. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/index.php/educacaopublica/article/view/1756/1324>. Acesso em: 19 fev. 2016.

CATHEU, G. de. Puruborá: mais um povo ressurgido em Rondônia. *Porantim*, Brasília, ano 23, n. 241, 2002.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO DE RONDÔNIA [CIMI-RO]. *Panewa Especial*. Porto Velho: CIMI-RO, 2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO DE RONDÔNIA [CIMI-RO]. Puruborá. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO DE RONDÔNIA [CIMI-RO]. *Panewa Especial*, Porto Velho: CIMI-RO, 2002. p. 59-60.

ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, R. (Org.). *A dialética do trabalho: escritos de Marx e Engels*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013. p. 13-29.

FRIGOTTO, G.; CIAVATTA, M.; RAMOS, M. Trabalho como princípio educativo no projeto de educação integral de trabalhadores. In: COSTA, H.; CONCEIÇÃO, M. C. (Org.). *Educação integral e sistema de reconhecimento e certificação educacional e profissional*. São Paulo: CUT, 2005. p. 19-62.

FRIGOTTO, G. Prefácio. In: TIRIBA, L.; PIKANÇO, I. (Org.). *Trabalho e educação: arquitetos, abelhas e outros tecelões da economia popular solidária*. 2. ed. Aparecida: Idéias & Letras, 2010. p. 9-17.

GALÚCIO, A. V. Puruborá: notas etnográficas e lingüísticas recentes. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 1, n. 2, p. 159-92, maio/ago. 2005. Disponível em: <http://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/700/1/B%20MPEG%20C%20Hum%201%282%29%202005%20GALUCIO.PDF>. Acesso em: 21 ago. 2017.

LEONEL, M. *Etnodicéia Uruéu-au-au: o endocolonialismo e os índios no centro de Rondônia, o direito à diferença e à preservação ambiental*. São Paulo: Editora da USP; Instituto de Antropologia e Meio Ambiente; FAPESP, 1995.

LOBATO, V. *Entrevista*. Aldeia Aperi, Seringueiras, mar. 2018. [Entrevista concedida a Anátalia Daiane de Oliveira Ramos]

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. Métodos de coleta de dados: observação, entrevista e análise documental. In: LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986. p. 25-44.

MARX, K.; ENGELS, F. Feuerbach e história – rascunhos e anotações: do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 29-81.

MENEZES, T. R. *“O passado, o presente e o futuro nas plantas Puruborá (Rondônia)”*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

MONSERRAT, R. M. F. Notícia sobre a Língua Puruborá. In: RODRIGUES, A. D.; CABRAL, A. S. A. C. (Org.). *Novos estudos sobre línguas indígenas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005. p. 9-22.

MONTANHA, G. O. *Mitos do povo Puruborá*. 2014. Monografia (Graduação em Licenciatura em Educação Básica Intercultural) – Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2014.

MONTANHA, G. O. *História tradicional do povo Puruborá: narrativas na escola indígena Ywará Puruborá*. [s.l.], 2012. [Manuscrito].

MONTANHA, G. O.; BARBOZA, J. J.; OLIVEIRA, A. D. Puruborá: mitos de um povo indígena ressurgido da Amazônia. *Tellus*, Campo Grande, ano 14, n. 27, p. 151-74, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/326/333>. Acesso em: 29 ago. 2017.

NIMUENDAJÚ, C. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro: IBGE; IPHAN; UFPA, 1981. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa.jpg>. Acesso em: 12 ago. 2017.

OLIVEIRA, A. D.; BRITO, C. G.; BARBOZA, J. J. Puruborá: indígenas ressurgidos e a construção da identidade. *P@rtes* [online], São Paulo, jun. 2014. Disponível em: Acesso em: <http://www.partes.com.br/2014/06/23/purubora-indigenas-ressurgidos-e-a-construcao-da-identidade/>. Acesso em: 24 jun. 2014.

OLIVEIRA, A. D.; ZIBETTI, M. L. T. Puruborá: analisando a história, o “ressurgimento” e a resistência de um povo indígena da Amazônia. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 103-44, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/61154/37855>. Acesso em: 29 abril. 2022.

OLIVEIRA, E. *Entrevista*. Ji-Paraná, mar. 2017. [Entrevista concedida a Anatália Daiane de Oliveira Ramos].

OLIVEIRA, J. *Entrevista*. Aldeia Aperoí, Seringueiras, fev. 2017. [Entrevista concedida a Anatália Daiane de Oliveira Ramos].

OLIVEIRA, O. A. *História: desenvolvimento e colonização do estado de Rondônia*. 6. ed. Porto Velho: Dinâmica Editora e Distribuidora Ltda, 2007.

PALENZUELA, P. P. Las culturas del trabajo: una aproximación antropológica. *Sociologia del Trabajo*, Madrid, n. 24, p. 3-28, 1995.

PAPPIANI, A. *Povo verdadeiro: os povos indígenas no Brasil*. São Paulo: IKORE, 2009.

POVO PURUBORÁ. *Documento reivindicatório do povo Puruborá*. Aldeia Aperoí, Seringueiras, 2001.

RAMOS, A. D. O. *Diário de campo*. Aldeia Aperoí, Seringueiras, ago. 2018.

RAMOS, A. D. O. *Diário de campo*. Aldeia Aperoí, Seringueiras, abr. 2016.

RIBEIRO, D. *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

ROQUETTE-PINTO, E. *Rondônia*. 6. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.

SARAIVA, M. P. *Identidade multifacetada: a reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do Médio Xingu*. 2005. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

SAVIANI, D. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 34, p. 152-80, jan./abr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v12n34/a12v1234.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2016.

SILVA, M. A. *Por uma cultura latino-américa da produção livre e associada: o povo Chiquitano e a experiência indígena no Brasil*. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2015.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TIRIBA, L. Ciência econômica e saber popular: reivindicar o “popular” na economia e na educação. In: TIRIBA, L.; PICANÇO, I. (Org.). *Trabalho e educação: arquitetos, abelhas e outros tecelões da economia popular solidária*. 2. ed. Aparecida: Idéias & Letras, 2010. p. 75-101.

TIRIBA, L. Cultura do trabalho, autogestão e formação de trabalhadores associados na produção: questões de pesquisa. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 26, n. 1, p. 69-94, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/viewFile/10295/9566>. Acesso em: 4 nov. 2016.

TIRIBA, L.; FISCHER, M. C. B. Produção Associada e autogestão. *In: CALDART, R. S.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. (Org.). Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 614-20.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA [UNIR]. *Mapa de localização da aldeia Aperi*. Ji-Paraná, Rondônia: UNIR, 2013.

VELDEN, F. F. V.; GALÚCIO, A. V.; MENEZES, T. R. Nome e população. *In: VELDEN, F. F. V.; GALÚCIO, A. V.; MENEZES, T. R. Instituto Socioambiental* [online], set. 2015. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/purubora/2389>. Acesso em: 26 ago. 2017.

Sobre os autores:

Anatália Daiane de Oliveira Ramos: Doutora em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (MAPSI) na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Graduada em Pedagogia pela UNIR. Participante do Grupo de Pesquisa de Educação na Amazônia (GPEA/UNIR) e do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE/UFMT). **E-mail:** anataliadaiane@hotmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9792-7520>

Edson Caetano: Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor do Instituto de Educação (IE) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação (GEPTE/UFMT). **E-mail:** caetanoedson@hotmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9906-0692>

Recebido em: 24/07/2021

Aprovado para publicação em: 27/01/2022

Sobre a Tradição e a Tradução - releitura de *Nós Paiter* de Betty Mindlin por estudantes Suruí
*On Tradition and Translation - rereading of *Nós Paiter* of Betty Mindlin by Suruí students*

Joselia Gomes Neves¹
Carolina Pathiweiway Suruí¹
Oyagui Maycon Suruí¹
Thallis Merekubar Suruí¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.798>

Resumo: Para os Estudos Culturais as identidades no mundo atual possuem relação direta com as mudanças culturais decorrentes da globalização. Esta compreensão orientou a construção do presente texto, produzido no 1º semestre de 2021, no estado de Rondônia. Trata da interpretação extraída do livro *Nós Paiter* de Betty Mindlin (1985), um estudo antropológico sobre o Povo Indígena Suruí localizado na Amazônia brasileira. Foi uma das leituras básicas desenvolvidas no Projeto de Pesquisa: Alfabetização Intercultural- estudos sobre os processos de compreensão da cultura escrita em escolas indígenas de Rondônia (2020-2021) no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). Este escrito buscou analisar as mudanças e permanências culturais entre os Paiter tendo como referência a publicação citada, na perspectiva de estudantes indígenas da graduação. A fundamentação teórica ancorou-se nas contribuições de Giddens (1990) e Hall (2006) no que diz respeito à discussão dos conceitos de Tradição e Tradução. Os resultados apontaram que, na perspectiva dos três estudantes universitários do Povo Suruí, parte significativa das atividades discutidas continuam sendo praticadas nas aldeias Paiter, no âmbito da Tradição, mas não exatamente da mesma forma de antes, o que remete às explicações da Tradução. Significa afirmar que as práticas culturais existentes foram de algum modo alteradas e estes efeitos incidem sobre suas atuais identificações. Concluímos que a leitura do livro *Nós Paiter* possibilitou o exercício do protagonismo estudantil Suruí, momento que propiciou aprendizagens interculturais relevantes sobre a dinamicidade das culturas na contemporaneidade.

Palavras-chave: *Nós Paiter*; Suruí; Tradição e Tradução; Betty Mindlin.

¹ Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Ji-Paraná, Rondônia, Brasil.

Abstract: For the Cultural Studies the identities in the current world have a direct relation with the cultural changes resulting from globalization. This understanding guided the construction of this text, produced in the first semester of 2021, in the state of Rondônia. It deals with the interpretation extracted from the book *Nós Paiter* by Betty Mindlin (1985), an anthropological study on the Surui Indigenous People located in the Brazilian Amazon. It was one of the basic readings developed in the Research Project: Intercultural Literacy - studies on the processes of understanding written culture in indigenous schools of Rondônia (2020-2021) under the Institutional Program of Scientific Initiation Scholarships (PIBIC). This paper sought to analyze the changes and cultural permanences among the Paiter based on the publication cited, from the perspective of indigenous undergraduate students. The theoretical foundation was anchored in the contributions of Giddens (1990) and Hall (2006) regarding the discussion of the concepts of Tradition and Translation. The results indicated that, from the perspective of the three university students of the Suruí People, a significant part of the activities discussed continue to be practiced in the Paiter villages, within the scope of Tradition, but not in exactly the same way as before which refers to the explanations of the Translation. It means to affirm that the existing cultural practices have been altered in some way and these effects affect their current identifications. We conclude that the reading of the book *Nós Paiter* made possible the exercise of student protagonist Suruí, a moment that provided relevant intercultural learning about the dynamism of cultures in contemporary times.

Keywords: *Nós Paiter*; Suruí; Tradition and Translation; Betty Mindlin.

1 INTRODUÇÃO

O tema deste trabalho diz respeito a interpretação extraída de trechos do livro *Nós Paiter* de Betty Mindlin (1985), um estudo antropológico sobre o Povo Indígena Suruí localizado na região amazônica brasileira. O livro foi organizado em seis capítulos que retratam importantes aspectos culturais desta etnia, ocasião que apresenta e analisa importantes elementos do contato recente ocorrido no final dos anos sessenta. O termo Paiter significa “[...] ser humano, humanidade, e também [...] a autodenominação do povo Suruí” (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 18). Constituiu uma das leituras básicas desenvolvidas no Projeto de Pesquisa: *Alfabetização Intercultural - estudos sobre os processos de compreensão da cultura escrita em escolas indígenas de Rondônia* que se encontra em andamento (2020-2021) através da iniciação científica. O objetivo geral foi aprofundar conhecimentos sobre os processos de aprendizagem da leitura e escrita nos anos iniciais do ensino fundamental nas aldeias indígenas *Lobó*, *Ĝapĝir* e *Payamáh* do Povo Paiter Suruí,

uma forma de disponibilizar saberes sobre a inserção da escrita em contextos de tradição oral junto à Licenciatura em Educação Básica Intercultural e à Linha de Pesquisa Alfabetização & Cultura escrita do Grupo de Pesquisa em Educação na Amazônia (GPEA) da Universidade Federal de Rondônia.

Considerando a existência da pandemia provocada pela covid-19 e a necessidade de adoção dos protocolos sanitários, os encontros ocorreram periodicamente por meio do sistema remoto mediante o uso de aplicativos digitais. Assim, o presente texto constituiu um recorte das ações do projeto de pesquisa mencionado e suas relações com as práticas culturais de ontem e hoje no território Paiter. A escolha por este referencial teórico foi mobilizada pela necessidade de contextualização do estudo e com isso, também propiciar o exercício da leitura em língua portuguesa para três estudantes indígenas Surui que atuam na investigação, além de considerar a relação afetiva existente até hoje entre os Paiter e a antropóloga Betty Mindlin.

No decorrer da leitura coletiva do livro *Nós Paiter* uma questão central foi se colocando: que alterações culturais ocorreram nestes últimos 35 (trinta e cinco) anos e o que práticas sociais da tradição permanecem na vida dos Suruí? Diante disso, decidimos realizar o presente estudo que teve o objetivo de analisar estas mudanças no período de 1985 a 2020, bem como, as práticas sociais da tradição que continuam existindo na vida Suruí na visão de três jovens estudantes de graduação. A justificativa ancora-se na necessidade de propiciar formação crítico-reflexiva para discentes indígenas no âmbito da iniciação científica e nas disciplinas de Língua e Literatura e Relações Interétnicas e História no Ensino Fundamental a respeito das mudanças culturais e seus impactos para as identidades étnicas.

Uma proposição que exigiu a adoção de lentes teóricas críticas acerca das relações entre Tradição e Tradução. Dois conceitos importantes para discutir as movimentações culturais existentes no interior de diferentes sociedades. Entendemos a Tradição como um elemento fundante que caracteriza o modo de viver das populações tradicionais e neste contexto: “[...] o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações” (GIDDENS, 1990, p. 38). A nosso ver, uma característica evidenciada no modo de viver das sociedades indígenas.

Por outro lado, a tradição é tensionada pelas mudanças que constantemente batem à sua porta, o que exige a necessidade da Tradução, termo emprestado da linguística para designar certa negociação cultural neste processo e evitar armadilhas do binarismo. A condição fronteiriça marca estas experiências caracterizadas por: “[...] formações de identidade [...] dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado” (HALL, 2006, p. 88). Estes fatores pressionam processos de negociação com as outras culturas.

O texto está estruturado nos seguintes tópicos: a primeira parte trata da *Introdução* que consiste na apresentação do tema, explicitação da problemática, objetivos e justificativa. Na sequência, a sustentação teórica- *Tradição e Tradução – contribuições de Anthony Giddens e Stuart Hall* e depois a discussão do percurso metodológico- *Os relatos como produção de conhecimento* que informa os caminhos percorridos que possibilitaram a elaboração do estudo. Posteriormente apresentaremos os resultados e discussões por meio do tópico: *Nós Paiter de Betty Mindlin (1985) sob o olhar indígena* evidenciando as relações entre dados e análises seguido das *Considerações finais*.

2 TRADIÇÃO E TRADUÇÃO – CONTRIBUIÇÕES DE ANTHONY GIDDENS E STUART HALL

Stuart Hall (2006) interpreta as crises de identidade no mundo atual como instabilidades resultantes das mudanças culturais decorrentes da globalização. Cada vez mais, diferentes povos têm vivenciado processos de conectividade que produzem múltiplas influências comportamentais. Estas alterações possibilitadas, sobretudo pelo uso da internet de certo modo determinam os efeitos que nos levam a pensar na existência de uma “grande comunidade”. Estas leituras permitem compreender que o movimento de interconexão existente na atualidade alcança as comunidades não urbanas brasileiras. E neste contexto, estão localizados os territórios indígenas da Amazônia:

As pessoas que moram em aldeias pequenas [...] podem receber, na privacidade de suas casas, as mensagens e imagens das culturas ricas, consumistas, do Ocidente, fornecidas através de aparelhos de TV ou de rádios portáteis, que as prendem à ‘aldeia global’ das novas redes de comunicação. (HALL, 2006, p. 74).

Para estas comunidades os saberes tradicionais possuem grande relevância, principalmente porque são registrados em grande parte nas memórias orais, o que situa a geração mais velha como importante guardiã dos conhecimentos. Assim, a concepção de tradição representa

[...] uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. (GIDDENS, 1990, p. 38).

Mas, como as comunidades indígenas lidam com a globalização, no que se refere aos aspectos comunicativos?

Um episódio recente talvez ajude a pensar esta questão. Realizamos um levantamento no primeiro semestre letivo de 2021 no curso de graduação Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia, Campus Urupá de Ji-Paraná. A intenção foi verificar se havia uma estrutura básica nas aldeias que atendesse as exigências das aulas do sistema remoto. As respostas de estudantes indígenas de três turmas, representantes de 19 (dezenove) etnias permitiu a sistematização de algumas informações. Dentre outras, verificamos que a internet- em diferentes níveis de velocidade e consequentemente qualidade, existe em todas as aldeias. Mas, há localidades que não dispõem de energia elétrica, nestes casos a situação é resolvida parcialmente com geradores portáteis movidos à combustível, o que assegura energia diária em uma média de apenas 3 (três) horas, geralmente à noite. Apesar do quadro precário, temos observado que cada vez mais, pelas necessidades comunicativas de caráter interativo as comunidades que antes possuíam apenas aparelhos de rádio e televisão, agora têm telefones móveis e computadores conectados à internet, o que pode sugerir mais interpelações culturais a curto, médio e longo prazo com impactos para as identidades indígenas:

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas- desalojadas- de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece

possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural”. (HALL, 2006, p. 74-75).

Estas múltiplas e diversificadas imagens de diversos mundos que entram em nosso dia a dia e provocam nossos desejos e aspirações não são produzidas necessariamente em seus locais de origem. Significa afirmar que no contexto da globalização, a diferença também vira produto comercial de circulação cada vez mais ampliada. A esse respeito, citamos o caso do guaraná baré, um refrigerante que teve o nome inspirado em um povo indígena da Amazônia. Antes essa bebida só poderia ser consumida na região norte, depois de certo tempo sua marca foi adquirida pela empresa Ambev e hoje pode ser consumida em outras partes do país. Uma ilustração que pode evidenciar que as alterações culturais são provocadas cada vez mais pelas dinâmicas capitalistas independente do lugar de fabricação inicial.

Estas permanentes interpelações oriundas da globalização possibilitadas principalmente pela internet- na perspectiva dos Estudos Culturais – corpo teórico interdisciplinar e intercultural que dentre outras questões, estuda a dimensão e a produção de significados na contemporaneidade – produzem situações paradoxais entre o apego à Tradição e a negociação com as mudanças, a Tradução, uma fronteira geradora de outras identidades:

[...] estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, [...]; que retiram seus recursos [...] de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. (HALL, 2006, p. 88).

E é nesta possibilidade de identidade de fronteira que situamos o nosso estudo referente às possíveis mudanças e as permanências culturais entre os Suruí a partir do livro *Nós Paiter*. Salientamos que a adoção da expressão *permanência cultural* é puramente simbólica porque como vamos discutir mais adiante, este permanecer não indica congelamento de práticas culturais. Reconhecemos que as

[...] combinações do moderno e do tradicional podem ser encontradas nos cenários sociais concretos. [Mas], alguns autores têm argumentado que ambos estão tão cerradamente entrelaçados que qualquer comparação generalizada não é válida. (GIDDENS, 1990, p. 37-38).

Significa dizer que modificações ocorreram e foram incorporadas a um determinado costume, mas, apesar disso ele resiste mesmo modificado. Na compreensão dos Estudos Culturais são hábitos traduzidos com certo status de estabilidade, possibilidade explicativa para o modo de vida das populações tradicionais.

Assim, o termo *possível* é utilizado para evitar um aparente binarismo. Aparente porque depois das leituras realizadas não tem como sustentar estas posições em campos antagônicos sem comunicação entre si porque: “A tradição não é inteiramente estática, [...] ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes” (GIDDENS, 1990, p. 38).

3 PERCURSO METODOLÓGICO - OS RELATOS COMO PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

O estudo em tela foi produzido no 1º semestre de 2021, no estado de Rondônia por meio de aplicativos digitais tendo em vista a exigência de distanciamento social resultante da pandemia da covid-19. Como já mencionamos constitui um desdobramento do Projeto de Pesquisa *Alfabetização Intercultural - estudos sobre os processos de compreensão da cultura escrita em escolas indígenas de Rondônia* em curso com vistas à contextualização étnica. Trata de uma pesquisa qualitativa, recurso metodológico que busca responder e explicar singularidades próprias das investigações desenvolvida no campo das Ciências Sociais, levando em conta “[...] o universo de significados, motivos, aspirações crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos [...]” (MINAYO, 1994, p. 21-22).

Dentre as possibilidades de fontes de dados disponibilizadas pela pesquisa qualitativa localizamos a pesquisa narrativa, a nosso ver considerada adequada às finalidades do estudo por significar um conjunto de “[...] oportunidades [...] de integrar investigação e formação no mesmo processo [...]” (CUNHA, 1997, p. 191). Participaram desta atividades três estudantes indígenas Suruí, dois do sexo masculino e uma do sexo feminino que atuam no Projeto de Pesquisa *Alfabetização Intercultural* e que respondem pela autoria deste texto. Suas respostas foram baseadas em relatos- concepções pessoais, um modo de refletir e de dar contornos “[...] às suas experiências [...], como constroem a consciência histórica de si e de

suas aprendizagens nos territórios que habitam e são por eles habitados [...]” (PASSEGGI; SOUZA; VICENTINI, 2011, p. 371).

Assim, no intuito de alcançar o objetivo da proposta, que foi analisar as alterações culturais ocorridas de 1985 a 2020, bem como, as práticas sociais da tradição que permanecem na vida dos Suruí é que sistematizamos a proposta em tela. Esta estratégia foi pensada porque

[...] no campo da pesquisa, as narrativas têm sido usadas como um instrumental de coleta de dados. [...] a investigação de caráter qualitativo tem tido o mérito de explorar e organizar este potencial humano, produzindo conhecimento sistematizado através dele. (CUNHA, 1997, p. 192).

O Quadro I evidencia como a atividade foi produzida considerando a seguinte solicitação: “Leia as citações do livro *Nós Paiter* de Betty Mindlin (1985) e escreva ao lado a sua visão refletindo se houve modificação ou não destas práticas culturais entre o Povo Suruí”:

Quadro 1- Planilha Comparativa *Nós Paiter* de Betty Mindlin na visão de três jovens acadêmicos (as)

Ordem	Citações do livro <i>Nós Paiter</i> de Betty Mindlin	Indicador Cultural	Visão do estudante Paiter
01	“Como os Gavião, os Cinta-Larga e os Cabeça-Seca ou Zoró, os Suruí falam uma língua do tronco tupi e da família mondé”. (MINDLIN, 1985, p. 25).	Língua Indígena	<ol style="list-style-type: none"> 1. Sim. O Gavião, Cinta Larga e Zoró a pronúncia deles é muito parecida. Quando eles conversam entre si entendem o que estão falando. Mas já o Surui mesmo da língua do tronco tupi e a família mondé fala mais diferente deles, a pronúncia, a linguagem tem palavras que são poucas parecidas. 2. A língua dos três grupos é ainda semelhante, os Suruí ainda entendem bem a língua dos Zoró, Cinta Larga e dos Gavião. 3. Cada povo fala na sua língua e no meu ponto de vista acho que, hoje cada etnia entende um pouco a sua língua, um exemplo: tem uns colegas do curso (Licenciatura Intercultural) que a gente conversa e troca de fala na língua.

Fonte: Sistematização dos autores, 2021.

As citações escolhidas foram aquelas que tiveram mais visibilidade nas discussões realizadas por meio do aplicativo *Google Meet*. Envolveram 10 (dez)

indicadores: língua indígena, organização social, formas de tratamento entre os parentes, contato/FUNAI, roça, pescaria tradicional, alimentação tradicional, tipoia, panelas e floresta, que serão discutidos no decorrer do trabalho. Os estudantes foram identificados por meio dos numerais, 1, 2 e 3 que corresponde a sequência das devolutivas recebidas referentes à realização da referida atividade.

Após o preenchimento das informações a etapa seguinte envolveu os processos de análise e interpretação dos dados, duas ações parecidas mas com propósitos diferentes:

A análise tem como objetivo organizar [...] os dados de tal forma que possibilitem o fornecimento de respostas ao problema proposto [...]. Já a interpretação tem como objetivo a procura do sentido mais amplo das respostas, o que é feito mediante sua ligação a outros conhecimentos anteriormente obtidos. (GIL, 1999, p. 168).

4 SOBRE OS PAITER SURUI – BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

O Povo Paiter Surui ocupa na atualidade a Terra Indígena Sete de Setembro, localizada nos estados de Rondônia e parte do Mato Grosso. Seus processos comunicativos ocorrem na língua materna Tupi Mondé e como segunda língua, o português em suportes eletrônicos e de papel. Em tempos outros, organizavam suas vidas por meio de andanças nômades em seus territórios tradicionais situados na divisa dos atuais estados do Mato Grosso e de Rondônia (SURUI, 2018). Em 1969, o Estado brasileiro estabeleceu relações com a etnia oficializando o contato (MINDLIN, 1985) e em 1983 a Terra Indígena Sete de Setembro foi finalmente homologada mediante publicação do Decreto Presidencial nº 88.867.

Estudos evidenciam que esta relação, principalmente dos anos 1970 a 1990 foram marcadas por uma série de prejuízos para os Paiter, sobretudo no período da ditadura civil-militar e na colonização do estado de Rondônia. Tempo em que houve redução populacional extrema do Povo, decorrente de doenças, escassez de alimentos e conflitos com não indígenas (COIMBRA JUNIOR; SANTOS, 1991; PAPPANI; LACERDA, 2016).

Nos dias atuais, o Povo Paiter Suruí é formado por aproximadamente 1.440 pessoas distribuídas em 28 (vinte e oito) aldeias. Reivindicam melhorias nas áreas da saúde e educação, denunciam as invasões no território e buscam construir

sentidos de viver neste contexto pós-contato. Para marcar os 50 (cinquenta) anos do estabelecimento do contato foi produzido um importante trabalho a partir das narrativas de 17 (dezessete) anciãos e anciãs que viveram os tempos de Tradição e Tradução, cujo balanço evidencia que:

Ainda há muito para se investir e aperfeiçoar no fortalecimento institucional das associações clônicas e no desenvolvimento de atividades econômicas relacionadas à conservação de suas florestas, como a organização da produção e comercialização do artesanato das mulheres Suruí, de aplicações de técnicas agroflorestais para que a produção de alimentos venha contribuir não apenas para a segurança alimentar e saúde desse povo, mas também para uma economia de base agroflorestal, a valorização de sua cultura e de seus costumes. (PAPPIANI; LACERDA, 2016, p. 6).

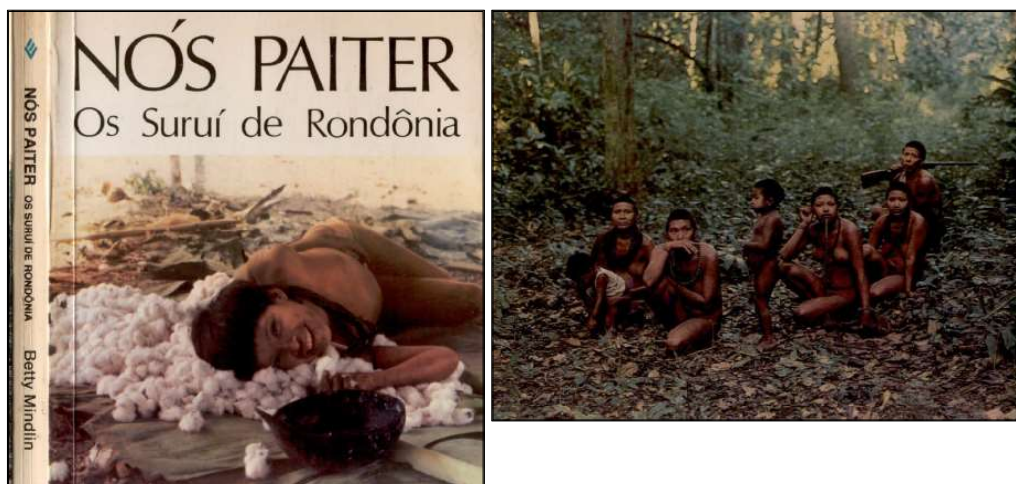
Privilegiar as narrativas dos mais velhos constitui uma importante agenda de valorização das perspectivas Suruí. Nesta mesma direção destacamos as investigações realizadas na universidade por pesquisadores indígenas a respeito de temas que articulam as práticas da Tradição em dialogia com as negociações da Tradução cultural. Nos referimos ao estudo: *Alfabetização Intercultural Paiter Suruí: historiografando trajetórias do tempo ágrafo à cultura escrita*, que envolveu: “[...] o tempo da educação tradicional aquela que acontecia de forma integral antes do contato com o branco. [...] e as experiências da alfabetização depois do contato até hoje, na cultura escrita” (SURUI, 2015, p. 42).

5 NÓS PAITER DE BETTY MINDLIN (1985) SOB O OLHAR INDÍGENA

Neste tópico apresentaremos os dados produzidos pelos estudantes indígenas Suruí a partir da interpretação de fragmentos de *Nós Paiter* de Betty Mindlin (1985) e os resultados obtidos no estudo mediante diálogo com o referencial teórico adotado (GIDDENS, 1990; HALL, 2006). As reflexões a partir dos indicadores realizadas pelos estudantes apontam para a existência atual de práticas da tradição cultural tal como são apresentados no livro estudado, elementos importantes que evidenciam que: “A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa” (GIDDENS, 1990, p. 38). A começar pela análise da capa do livro, conforme aponta a Figura 1 já se pode vislumbrar elementos que suscitam questões sobre as comparações culturais:

cortes de cabelos, adoção ou não de vestimentas, armamento ocidental, produção de algodão das roças e utensílio próprio de cerâmica, por exemplo.

Figura 1 – Capa e contra capa do livro *Nós Paiter*



Fonte: Mindlin, 1985.

Em relação à língua indígena, o primeiro indicador deste trabalho, apresentado no Quadro I, a autora informou há 35 anos atrás que: “Como os Gavião, os Cinta-Larga e os Cabeça-Seca ou Zoró, os Suruí falam uma língua do tronco tupi e da família mondé” (MINDLIN, 1985, p. 25). Os estudantes reconhecem semelhanças com as pronúncias destas línguas: “*Cada povo fala na sua língua, e no meu ponto de vista acho que, cada etnia entende um pouco na sua língua, um exemplo, converso com alguns colegas do curso que pertencem a estas etnias*”. (Estudante 3). Estas aproximações linguísticas tem sido percebidas em atividades de escritas em sala de aula no componente curricular Língua e Literatura, a disciplina que discute alfabetização na Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia:

Quadro 2 – Lista de nomes de animais existentes em territórios indígenas amazônicos

Ordem	Palavra	Paiter/Surui	Ikolen/Gavião	Paderej/Cinta Larga	Pangyjēj/Zoró
01	Mutum	Wakoya	Vakóhj	Wakuuj	Wakuj
02	Onça	Meko	Néko	Neku	Neku
03	Paca	Walaah	Àsa	Anza	Anza
04	Peixe	Morih	Bolív	Mbulip	Bulip
05	Queixada	Mebeey	Bebé	Mbebe tereé	Bebe

Fonte: Elaborado pelos autores.

Quanto à organização social clânica, o segundo indicador, os escritos antropológicos apontaram para a existência de 4 (quatro) grupos: “A tribo Surui é composta de vários grupos patrilineares, como os Gamep, os Gamir, os Makor. Há um quarto grupo, Kaban [...]” (MINDLIN, 1985, p. 27). As vozes estudantis entendem este sistema como algo ancestral, sistematizado pelos antigos, um elemento histórico importante para a vida do povo de ontem e de hoje.

O terceiro indicador diz respeito às formas de tratamento entre os parentes Surui, um dos aspectos da cultura Paiter que mais encantou a antropóloga:

A riqueza dos termos pelos quais as pessoas se chamam impregna o cotidiano. Uma irmã pode chamar a outra de ‘irmã mais nova’, ‘de mãe do menino’, quando esta tem um filho, ou “irmã mais velha de fulana”, se há um irmão mais novo de ambas, etc. [...] numa invenção surpreendente. (MINDLIN, 1985, p. 36).

As narrativas estudantis informaram que este tipo de tratamento é utilizado na atualidade, atestando que: “[...] a tradição continua a desempenhar um papel” (GIDDENS, 1990, p. 39), com sentidos e significados para o Povo.

- *O que eu sei é que posso chamar de irmã, a filha do irmão do meu pai. Mas não posso chamar de irmã, filha da irmã do meu pai. Mas posso casar com ela.* (Estudante 1).
- *Esse termo de parentesco ainda existe nas aldeias Paiter.* (Estudante 2).
- *Antigamente as pessoas chamavam pelo nome significativo. Chamava de irmã mais velha, ip ou akapeah, se a mulher fosse mais velha chamava também de ogoranâh e a irmã mais nova de amih ou também de ogarmêh e o irmão mais velho de inhôh ou ogoranâh e irmão mais novo de amih ou ogarmêh.* (Estudante 3).

Em relação ao estabelecimento do contato oficial ocorrido em 1969 junto ao Povo Paiter e a atuação da instituição indigenista- o quarto indicador- as leituras informaram que:

O contato com a FUNAI veio como uma necessidade. [...] o primeiro encontro com Apoena Meirelles, em 69, [...], Francisco Meirelles, [...]. Os índios e Apoena tremiam de medo de um lado e do outro dos facões oferecidos [...], em sinal de paz. Eram os primeiros estrangeiros que não vinham como chacinadores. (MINDLIN, 1985, p. 26).

Vale salientar que o uso do termo *contato oficial* é um recurso utilizado para destacar as relações estabelecidas com o Estado brasileiro. As memórias orais e fontes escritas atestam que desde o início dos anos sessenta já existiam registros de encontros entre os Surui e grupos não indígenas: “[...] os Paiter já haviam visto os — brancos há muito tempo atrás” (SURUI, 2018, p. 15).

O olhar dos estudantes para este acontecimento suscita múltiplas interpretações, como a feição da amizade por parte dos sertanistas em um contexto de extrema hostilidade: “*Sim, foram os únicos que chegaram como amigo do povo Paiter Surui*” (Estudante 2). Inclui ainda, por outro lado, a memória das dores sofridas em função do adoecimento e da mortandade que reduziu drasticamente esta população indígena e que foi oriunda desta ação: “*Quando FUNAI teve primeiro contato com povo Surui, trouxe doença, muitos morreram. Depois FUNAI trouxe ferramentas, como facas machado, espelho e outras coisas*” (Estudante 3). Embora interpretem como um marco histórico para a vida do povo, avaliam que houve mudanças negativas referentes ao trabalho prestado pela instituição indigenista:

Esse foi um tempo histórico que ocorreu entre a Funai e o Povo Surui em 69, com Apoena Meirelles e o seu pai. E hoje em dia a Funai está deixando de auxiliar os povos indígenas. Quando fez contato com Surui, Funai ajudava muito povo Surui, lutava para buscar o direito dos indígenas, mas hoje está deixando os não indígenas invadirem as terras e, quando próprios os índios que estão protegendo as suas terras estão perseguidos por pistoleiros e são assassinados. A Funai tem a obrigação de proteger e defender os povos Indígenas. (Estudante 1).

O espaço da agricultura explicitado através da roça constitui o quinto indicador, é interpretado por Betty Mindlin como um lugar de aprendizagem coletiva e ritualística. E em uma época que o sentido do saber escolar estava em franca construção pelos Suruí ela estabelece esta interessante comparação. A leitura do

texto possibilita a compreensão do entrelaçamento entre as relações de ensinar e aprender a tradição cultural:

A roça tem muito o papel de escola. [...] no tempo de colher cará, [...] um sábio e pajé interrompe a atividade para contar o passado da tribo, as lutas com os brancos, o sentido das festas. Todos ouvem extasiados. As crianças, com pequenas tarefas, imitam os adultos e participam de seu universo. (MINDLIN, 1985, p. 40).

- Isso acontece ainda, quando nós trabalhamos tirando cará, mandioca e amendoim, meu sogro conta a história dos nossos antepassados, que nossa comida era isso e é ainda que muito bom para nossa saúde. Ele conta que quando nós era nômade plantava, colhia e armazenava no balaio pendurado em cima na maloca, e assim mudava de lugar em lugar até aqui, os produtos que são trazidos de longe pelos nossos avós. Além de trabalhar na roça, aprendemos da nossa cultura, isso faz parte da nossa vida. (Estudante 1).

- Roça, até hoje faz papel da escola, porque toda vez que o pai vai plantar o filho vai junto com isso a criança aprende como plantar cará, que mês o mês de abril e maio o cará está bom. Só que não existe mais a prática do ritual da colheita, como também não há mais pajé na aldeia Paiter. Agora quem conta as histórias, mitos, cantos, são os avós e avôs que presenciaram contato com não indígena. E, muitos desses já faleceram. Somente aos que ouviram seus pais conhecem o passado da tribo. (Estudante 2).

- Nossas comidas tradicionais a gente tem na roça, como milho cará e mandioca, e antigamente esse alimento servia de chicha e alimento também. (Estudante 3).

Como já mencionado anteriormente, de forma geral podemos inferir a partir da visão dos estudantes participantes deste estudo que as práticas da tradição Surui que se mantém, apresentam elementos que de algum modo passaram por modificações evidenciando as dinamicidades culturais. A roça existe, há plantações, as aprendizagens circulam, mas, o pajé foi-se embora. Uma autoridade espiritual que “[...] foi marginalizado devido à influência dos missionários cristãos, que catequizaram progressivamente os Paiter Suruí” (ROMERO, 2020, p. 272).

Diante deste quadro de aviso é possível inferir que as mudanças culturais assim como as identidades “[...] estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou ‘puras’ [...]” (HALL, 2006, p. 87). Neste sentido, a roça, prática importante

para a vida Paiter mobiliza importantes aspectos para a sobrevivência de ontem e de hoje, o que pode configurar uma espécie de “territórios sobrepostos e histórias entrelaçadas” conforme atesta a visão dos estudantes. Tema que evidenciou as relações entre a Tradução e a Tradição:

A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas [...] o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas. (SAID, 1995, p. 23).

A pescaria tradicional, o sexto indicador é realizada por meio do *timbó* constitui uma das atividades importantes no calendário da sociedade Paiter. Esta técnica foi descrita pela antropóloga como uma prática própria do tempo do verão:

Durante a seca, o atrativo é a pesca de *timbó* [...]. Os homens cortam o cipó venenoso no mato [...] e, juntamente com as mulheres moças, o torcem e batem na água. A água, represada com galhos, vai se tomando preta. Os peixes vão morrendo e ficando à margem, sendo recolhidos na manhã seguinte. (MINDLIN, 1985, p. 52-53).

A prática da pescaria é presente na atual vida dos Surui:

- *Fazemos essa pesca tradicional no tempo da seca. Faz parte da nossa vida Paiter.* (Estudante 1).
- *Ainda há presença dessa pratica tradicional de pesca entre os Paiter Suruí. Vão toda as pessoas da aldeia, mulheres e moças ajudam a torcer o cipó e bater na água.* (Estudante 2).
- *Na véspera da seca antigamente quando vivíamos no mato, timbó era nossa ferramenta de pesca, a gente usava timbó para pegar peixe na seca. Era assim que a gente vivia de pesca, quando peixe fica quase morrendo a gente pega ,e isso era bem cedo. Isso é muito importante para nós jovens para não esquecer da cultura.* (Estudante 3).

Em relação à alimentação tradicional o sétimo indicador deste ensaio, de acordo com o texto básico ela era obtida por meio da caça e da coleta de alimentos e depois submetida ao cozimento:

Nos fogos dos vários tapiris erguidos às pressas, caça abundante: tatu, porco-do-mato, nambu, macaco. Cuias cheias de gongos (larvas de coquinhos de tucumã), acepipe comparável a camarões fritos, com sabor de dendê; palmito em profusão; caju vermelho [...]. (MINDLIN, 1985, p. 46).

É perceptível a existência de alterações nesta atividade, seja em relação ao consumo ou a escassez o que a distância do quadro diverso e de fartura apontada em meados dos anos oitenta que sugeria a possível centralidade deste costume:

- *Ainda consumimos essa comida tradicional que foi citada no texto. Hoje em dia, por incrível que pareça, não deixamos de comer. Mesmo que os jovens Surui de hoje não comam, a maioria come.* (Estudante 1).
- *Nem toda geração jovem Paiter gosta desse tipo de alimentação tradicional. Mas existe alguns que gostam muito, porque desde a sua infância acompanha os pais consumirem esses alimentos.* (Estudante 2).
- *Quando a gente vivia antigamente no mato, esses foram os alimentos usados para sobreviver, foram nossa comida natural.* (Estudante 3).

Talvez esta alteração tenha relação com a introdução do dinheiro nas aldeias por meio de comercialização de produtos florestais, contratação de funcionários públicos indígenas e mesmo através de benefícios sociais (aposentadorias, pensões, etc.) ou ainda em função da redução de animais preferenciais que cada vez mais se distanciam das áreas habitadas. De qualquer forma, há um corte geracional que separa esta prática alimentar entre os Paiter. O fato do grupo mais jovem não se alimentar deste cardápio pode ter relação com as imagens digitais recebidas pela globalização? Questão como essa decorre de análises de que há um *mecanismo de desencaixe* na modernidade que produz modificações nas relações local e global: “[...]. A produção de conhecimento sistemático sobre a vida social torna-se integrante da reprodução do sistema, deslocando a vida social da fixidez da tradição” (GIDDENS, 1990, p. 51).

Dentre outros elementos culturais importantes no mundo Paiter há aqueles confeccionados exclusivamente pelas mulheres, como a tipoia e a rede tradicional. Sobre o primeiro objeto, a tipoia, o oitavo indicador, a antropóloga citou a sua utilização no final dos anos setenta e início dos anos oitenta, período de sua pesquisa acadêmica: “As mulheres com filhos, [...] já podem tecer. Fazem redes, as tipóias (‘agoiab’) para carregar crianças [...]” (MINDLIN, 1985, p. 68).

- *Hoje em dia percebi que as mulheres estão parando de fazer agoiab, infelizmente não estão mais utilizando esse tipo de objeto para carregar as crianças. Difícil encontrar mulheres que fazem isso, só as mais velhas que sabem.* (Estudante 1).
- *As mulheres com bebês no colo são as que mais usam tipoia para carregar*

suas crianças. Atualmente, tipoia é uma das coisas mais utilizada por mães. (Estudante 2).

- Também a mãe da mulher pode fazer antes da filha ganhar criança ou sogra também faz. (Estudante 3).

As análises estudantis sugerem que a *agoiab* nome da tipoia em língua Paiter produzidas pelas mulheres indígenas a partir do algodão e que serve para transportar as crianças pequenas constitui uma prática cultural vigente. As identidades Paiter seguem confeccionando artesanatos da maternidade, confirmando que: “Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas*” (HALL, 2006, p. 88-9). A presença e uso deste objeto varia nas diversas aldeias. De igual modo podemos inferir que este conhecimento não tem sido ensinado às mulheres mais jovens seja porque não há interesse ou contexto que justifique o referido saber, pois embora a tradição opere com a frequência dos costumes, há necessidade de sentidos para a ação dos sujeitos:

[...] ela é rotina [...] significativa, ao invés de um hábito por amor ao hábito, meramente vazio. O tempo e o espaço não são as dimensões sem conteúdo que se tornaram com o desenvolvimento da modernidade, mas estão contextualmente implicados na natureza das atividades vividas. (GIDDENS, 1990, p. 94).

Ainda sobre produtos identitários confeccionados exclusivamente pelas mulheres, o texto destacou as panelas, o nono indicador cultural:

[...] a grande arte Suruí das mulheres ainda é a cerâmica escura, desde as menores panelas para a ‘makaloba’ até as lindas cuias pequenas, com bico ou não, onde com grande refinamento são oferecidos caju vermelhos partidos [...]. (MINDLIN, 1985, p. 68).

Uma leitura etnográfica que apresenta cenas de um contexto alimentar através da linguagem antropológica e literária. Uma articulação de campos do conhecimento que provoca não só o encantamento pelo escrito, mas sobretudo pela visibilização da ação das mulheres em uma estética ritualística da maior importância para a sociedade Paiter:

- A panela de barro ainda é feita pelas mulheres. Hoje fazem também para vender no mercado. Aqui na aldeia é feita para sua utilização. (Estudante 1).

- Cerâmica escura ou panela de barro é uma das produções mais queridas

pelas mulheres Paiter. Porém, o barro é muito difícil de encontrar aqui perto. Só quem tem carro e quer fazer essa panela vai buscar. (Estudante 3).

- Mulher que faz panela de cerâmica de barro, vários tipos de panela, para cozinhar carne... (Estudante 3).

Assim, embora a panela de barro ou cerâmica ainda seja produzida pelas mulheres e utilizadas no dia a dia do Povo Surui, responde ao contexto atual através de sua comercialização. Enfrenta desafios para o futuro no que diz respeito à matéria prima para a sua produção. Estas modificações quanto ao uso e finalidades das panelas dos Paiter evidenciam que: “[...]. A tradição reflete um modo distinto de estruturação da temporalidade (que também tem implicações diretas para a ação através do espaço)” (GIDDENS, 1990, p. 94).

A floresta Paiter o décimo e último indicador, é descrita no início dos anos oitenta por sua exuberância e pela disponibilização quase exclusiva dos recursos de sustentação necessárias ao modo de vida dos Surui de Rondônia. Nesta direção incluía desde os materiais básicos importantes para a confecção dos diversificados artesanatos até a coleta de alimentos e a caça. Apesar dos impactos ambientais, as perspectivas estudantis informam que ainda extraem muitas coisas deste espaço imprescindível à sua sobrevivência física e cultural:

É a floresta a grande fonte de material para o artesanato; a palha dos cestos e casas, a resina para o tembetá, as taquaras e tinta de genipapo para as flechas, pêlo de caititu para enfeitá-las, corda e madeira para os arcos; coquinhos de tucumã, cascos de tatu, favas e contas, pêlo de ouriço-cacheiro para os colares e pulseiras, etc. Há favas duras para os pequenos sinos com que se faz uma perneira de dança, o ‘mixamgap’; há as plumas coloridas de arara, tucano, gavião, mutum e outros pássaros para cocares e enfeites de pena. E mais os alimentos: frutos, castanha, mel, gongos, palmito, caça. (MINDLIN, 1985, p. 53).

Reconhecem que há impactos na Terra Indígena Sete de Setembro decorrentes de invasões, por exemplo e, em decorrência disso, desapareceram recursos como a resina de tembetá, por exemplo. Possivelmente o desmatamento ocorrido na região do entorno pressiona cada vez mais o território e possui relação direta com estas questões. Estes problemas dificultam a vivência de certas práticas culturais como a localização dos animais com plumas coloridas necessários à produção do cocar, por exemplo, além de provocar a escassez de alimentos coletados como gongos, palmito e o mel.

Analizamos um conjunto de indicadores culturais que foram citados por Betty Mindlin no livro *Nós Paiter* (1985) e que na perspectiva de três estudantes universitários do Povo Surui grande parte deles continuam sendo praticados nas aldeias, no âmbito da Tradição, mas não exatamente da mesma forma descrita no livro. Estes termos que passaram pelo reexame dos (as) estudantes indígenas Paiter evidenciaram que as práticas culturais existentes foram de algum modo alteradas e estes efeitos incidem sobre suas atuais identificações, possivelmente em função de que: “A continuidade e a historicidade da identidade são questionadas pela imediatez e pela intensidade das confrontações culturais globais” (HALL, 2006, p. 84).

Portanto, a leitura do livro *Nós Paiter* no âmbito da realização de um projeto de iniciação científica possibilitou o exercício do protagonismo de três jovens estudantes Suruí que explicitaram suas visões sobre as mudanças culturais tendo como suporte teórico os estudos de Giddens (1990) e Hall (2006). Foi um momento que propiciou importantes aprendizagens interculturais, com a compreensão que as identidades, “[...] são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias casas e não a uma ‘casa’ particular” (HALL, 2006, p. 89).

Foi útil também para compreender que as adaptações e inserções culturais não quer dizer que os indígenas estão “perdendo a cultura”, mas pode significar que, por uma série de razões há a necessidade de rearranjos e reinvenções no contexto da globalização. É possível manter os seus costumes mediante processos contínuos de ressignificação do modo de viver.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A finalidade deste texto foi analisar as mudanças e permanências culturais ocorridas entre o Povo Indígena Suruí na perspectiva de três jovens estudantes indígenas da graduação a partir das leituras do livro *Nós Paiter* de Betty Mindlin (1985). A atividade foi pensada com vistas a favorecer um processo formativo crítico para jovens investigadores (as) indígenas no âmbito da pesquisa e das disciplinas, Língua e Literatura e Relações Interétnicas e História no Ensino Fundamental.

Foi possível observar que alterações culturais significativas ocorreram nestes últimos 35 (trinta e cinco) anos na vida dos Suruí e ao mesmo tempo podemos

afirmar que há práticas tradicionais que permanecem no dia a dia do povo. A língua indígena coexiste com a língua portuguesa, a organização social se materializa ainda através dos clãs: *Ĝapgir, Ĝamep, Makor e Kabāt*, as pessoas utilizam formas de tratamento específicos entre si. Quanto ao contato/FUNAI reconhecem como um tempo histórico que não existe mais, uma vez que esta instituição indigenista tem dialogado muito pouco com os indígenas. Em relação à roça, pescaria tradicional, alimentação tradicional, tipóia e panelas e floresta, entendem que ocorreram modificações mas estas práticas permanecem na rotina da etnia.

O estudo foi relevante na medida em que contribuiu para a visibilidade da perspectiva de três estudantes universitários do Povo Surui a respeito de seus contextos, um momento em que refletiram que muitas das atividades discutidas continuam sendo praticadas nas aldeias Paiter, o que evidencia os elementos da Tradição, mas que não acontecem como no final dos anos setenta e início dos anos oitenta, o que pode ser explicado pelas leituras da Tradução, Significa afirmar que as práticas culturais existentes foram de algum modo alteradas e estes efeitos incidem sobre suas atuais identidades. Assim, a leitura do livro *Nós Paiter* possibilitou o exercício do protagonismo estudantil Surui, momento que propiciou importantes aprendizagens interculturais sobre a dinamicidade das culturas na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- COIMBRA JUNIOR, Carlos; SANTOS, Ricardo. Avaliação do estado nutricional num contexto de mudança sócio-econômica: o grupo indígena Suruí do estado de Rondônia, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, dez. 1991.
- CUNHA, Maria Isabel da. Conta-me agora! As narrativas como alternativas pedagógicas na pesquisa e no ensino. *Revista da Faculdade de Educação*, São Paulo, v. 23 n. 1-2, jan./dez. 1997.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1990.
- GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-identidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MINDLIN, Betty. *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PAPPIANI, A; LACERDA, I. (Org.). *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*. São Paulo: Ikorë, 2016.

PASSEGGI, Maria da Conceição; SOUZA, Elizeu Clementino de; VICENTINI, Paula Perin. Entre a vida e a formação: pesquisa (auto) biográfica, docência e profissionalização. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, p. 369-86, abr. 2011.

SURUI, Joaton. *A escrita da língua materna nas escolas indígenas Paiter Surui - ãh sodig nã goe tig esade Paiter ey emã sodihg ah ey ka ewe*. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação Escolar)- Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2018.

SURUI, Naraykopega. *Pamin paje timi ter pajeor sodig om saba pamuga akobah ewetig, ahkarbame Paiter ekobabe sade sodig emi ewesame xagud emähme tig*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural)- Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2015.

ROMERO, Zeus Moreno. *Memórias do contato: os indígenas Paiter Suruí e o avanço da fronteira econômica*. 2020. Tese (Doutorado em História)- Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2020.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Sobre os autores:

Joselia Gomes Neves: Doutora em Educação Escolar pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Docente da Fundação Universidade Federal de Rondônia. Vinculada ao Departamento de Educação Intercultural. Líder do Grupo de Pesquisa em Educação na Amazônia. Coordenadora da Linha de Pesquisa Alfabetização & Cultura escrita. **E-mail:** joseliagomesneves@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-2318-5397>

Carolina Pathiweiway Surui: Estudante da Licenciatura em Educação Básica Intercultural na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). **E-mail:** patihweiway@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9570-5430>

Oyagui Maycon Surui: Estudante da Licenciatura em Educação Básica Intercultural na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). **E-mail:** oyaguigapgir@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-2510-4917>

Thallis Merekubar Surui: Estudante da Licenciatura em Educação Básica Intercultural na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). **E-mail:** thallissurui@gmail.com,

Joselia Gomes NEVES; Carolina Pathiweiway SURUI; Joyagui Maycon SURUI; Thallis Merekubar SURUI

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2910-0756>

Recebido em: 13/06/2021

Aprovado para publicação: 27/01/2022



Dossiê:
Bartomeu Melià:
espanhol de
nascimento,
paraguaio por
opção e guarani

Apresentação do dossiê

Melià: espanhol de nascimento, paraguaio por opção e Guarani de coração

Diana Araujo Pereira¹

Clovis Antonio Brighenti¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.888>

Bartomeu Melià (1932-2019) transformou a escrita sobre o mundo Guarani. Não há como escrever teses, dissertações, artigos e livros sobre Guarani sem referenciar Melià, não apenas porque ele produziu uma extensa bibliografia, mas pela profundidade e radicalidade com que escreveu seus artigos e livros. Em nenhum momento vacilou em apresentar os Guarani como um povo moderno ou, como chegou a dizer, “quase pós-moderno, pela forma como sabem entrar em contato conosco”. Inovou na criação de uma História Guarani, ao propor novas abordagens: “No es el Guaraní en la historia, ni el Guaraní de la historia, sino la historia del Guaraní, en cuanto que es éste quien sabe sus tiempos y los siente [...]”. Como jesuíta não poupou críticas às reduções Guarani do século XVII e XVIII comandadas pelos colegas de ordem, destacando a dramaticidade das mesmas: “uma colônia dentro da colônia”. Desconstruiu o conceito idílico da terra sem mal e demonstrou que para o Guarani o conceito está relacionado à práticas ecológicas e econômicas. Incorporou elementos contemporâneos à etnologia Guarani como o Teko Porã, o bem viver na dimensão deste povo. A partir de suas ideias, configura-se uma identidade política e histórica Guarani construída por subjetividades corporificadas e racializadas, acorde com perspectivas epistemológicas que se preocupam, cada vez mais, com a descolonização do ser e do saber: “su piel es una escritura de hecho. Y la piel se convierte en mensaje.”

Por tudo isso, Bartomeu Melià foi, também, árduo defensor dos Guarani no que se refere ao seu direito de existir e viver de maneira transfronteiriça. Nesse

¹ Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

sentido, coordenou os trabalhos de elaboração e publicação do Guarani Retã (2008) e do Mapa Continental Guarani (2016). Foi expulso do Paraguai pelo ditador Alfredo Stroessner justamente por defender os povos indígenas que estavam sendo vítimas da ditadura militar. No Brasil foi atacado pelos ruralistas na Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Funai e Incra, como mentor da ideia da Nação Guarani. Certamente suas ideias incomodavam muitos privilégios.

Dedicar um número especial da Revista Tellus a Melià é uma justa homenagem, embora aquém da grandeza do pesquisador. De toda forma, queremos que as futuras gerações conheçam quem foi Bartomeu Melià não apenas pelos seus escritos, mas por pessoas que conviveram com ele, compartilharam reflexões e lutas. Nessa empreitada juntaram-se a nós pesquisadores(as) de diversas áreas, além de vozes que acompanharam a sua trajetória, ou por ela foram impactados, aqui apresentados como relatos e testemunhos.

O primeiro artigo, intitulado “El oguata poderoso de Bartomeu Melià” abre este dossiê chamando atenção para o seu compromisso intelectual, expresso no próprio título do artigo: o termo em Guarani *oguata* (de *guata*, caminhar) nos revela o sentido político e religioso que consegue, a um só tempo, dar densidade teórica e profundidade intelectual ao compromisso militante de Melià junto aos conjuntos sociais com os quais se vinculava. Criatividade, intuição e atenção às maneiras de comunicar as problemáticas analisadas também marcam a face deste intelectual que nunca quis se afastar da linguagem guarani ou dos contextos sociopolíticos que integrava. Do estudo linguístico à descoberta da religião, guiado por León Cadogan, Melià pouco a pouco se aproxima do universo do sagrado, cultural e linguístico, dos Mbya, posteriormente expandindo suas observações e estudo aos demais grupos Guarani. Este caminho, segundo os autores, leva Melià a finalmente interconectar as configurações linguísticas, identitárias e sociais para a compreensão da realidade política paraguaia, e a propor a interculturalidade como perspectiva política capaz de desenvolver as mentalidades e diminuir as assimetrias sociais; interculturalidade como caminho sócio cultural para a descolonização do saber no Paraguai.

O segundo artigo, “Os deslocamentos guarani: revisitando as fontes documentais com Bartomeu Melià” tem por objetivo problematizar um aspecto produtivo da etnologia guarani: os seus movimentos territoriais frequentemente interpretados como busca da terra sem mal. Trazendo outra chave interpretativa,

o autor e a autora se deslocam da abordagem religiosa e propõe a análise do contexto de deslocamentos guarani nas regiões do Guairá e Tapé, na primeira metade do século XVII, a partir de cartas jesuíticas do período, com uma abordagem política que prioriza a busca de proteção contra os ataques de bandeirantes paulistas, afastando-se, assim, da tese do motivo mítico-profético como tema central das andanças guarani. Para os autores, a relação com os jesuítas – espanhóis – e a relação com os portugueses criavam o contexto dos deslocamentos territoriais.

Já o terceiro capítulo, “Melià na pele da performance, em atrito e na poética do descaminho” se detém sobre a atualidade das ideias de Melià, em um contexto sociopolítico contemporâneo marcado pelo recrudescimento da violência em relação aos povos originários. A partir do diálogo entre Bartomeu Melià e Pierre Clastres, a autora problematiza determinados mitos da modernidade, lançando mão da performance e da oralidade como chaves interpretativas para propor uma “decolonialidade radical do saber”, manifestada na aliança entre maestria textual e performatividade oral. Nessa linha, a autora nos apresenta um Melià mediador entre culturas, capaz de persuadir com a elaboração e comunicação de suas ideias tornadas livros e artigos, mas também potente militância política.

O quarto artigo, “Um exilado entre os Kaingang”, como apontado no título, dedica-se ao período em que Melià, exilado pela ditadura stronista, morou no Rio Grande do Sul vinculado à coordenação da Pastoral Indígena do Interdiocesano Norte. O autor procura refletir sobre a escassez de escritos e registros em geral, desse período, como uma possível contradição frente ao cenário de forte repressão e violência vivido pelos indígenas no Brasil da ditadura militar. A atuação da Fundação Nacional do Índio (Funai), militarizada, poderia ser um dos fatores levantados pelo artigo. Esta instituição mantinha-o distante do contato com os indígenas e controlado no que se refere ao seu trabalho pastoral. Além disso, Melià sentia dificuldade em lidar com as relações interétnicas dos Kaingang, somadas às intercorrências das disputas pela exploração econômica das terras indígenas. Com a queda do ditador Alfredo Stroessner em 1989, Melià retorna ao Paraguai. O autor do artigo conclui que “a principal ação de Melià foi ‘civilizar’ os civilizados, ensinar o que significava as palavras de cristo de ‘compaixão’”, mantendo-se atuante, desta maneira, dentro e fora da Igreja, sempre atento à mediação com a sociedade na qual estava inserido.

O último artigo – “Che rog pypia aje katu! A linguagem da casa-longa Guarani no século XVII” – compõe o dossiê na medida em que traz dados e reflexões sobre práticas de sociabilidade registradas na língua guarani. O artigo, dedicado a Melià, e cuja temática certamente lhe agradaria, fornece informações linguísticas que abarcam aspectos importantes da cultura e da política guarani: “experimento que articula 553 palavras e frases, organizadas como um relato etnográfico”, cujo objetivo é “compreender o lugar da residência, em termos socioambientais e cosmológicos.”

Além dos artigos apresentados até aqui, esse dossiê conta também com relatos ou textos não acadêmicas, enviados por pessoas cujas vidas tocaram ou foram tocadas por Bartomeu Melià, em circunstâncias diversas, e estão reunidos nas seções Escritos Indígenas e Documentos.

O primeiro relato provém da experiência de Melià no Mato Grosso, embora agora assinado por diversas pessoas que trabalhavam no Conselho Indigenista Missionário (Cimi) naquele momento. A primeira autora afirma que “Melià foi um mestre e um amigo” que a levou a participar do livro “Educação Indígena e Alfabetização”. A autora exalta o caráter alegre e simples de Melià, aliado a bagagem intelectual de antropólogo e a atitude interiorizada de profunda vida de oração. Já o segundo relato – “Ao Mestre Melià com reconhecimento e gratidão” – ressalta o aprendizado que obteve com o sacerdote a respeito da vida religiosa “inserida no campo popular e no compromisso com uma nova sociedade”. A terceira autora destaca o encantamento causado pela figura de Bartomeu Melià para os indígenas que não o conheciam, por ser falante de língua guarani, e destaca, também, seu próprio encantamento pessoal: “ele conseguia transmitir a alma guarani!”.

O segundo relato, intitulado “Não existe uma língua que é mais antiga, que é mais importante do que o Guarani”, assinado pelo líder Guarani no Tekoha Itamarã/PR, nos traz outra perspectiva sobre a atuação de Melià no Mato Grosso do Sul, pois parte da experiência de interlocução pessoal entre o autor e Melià sobre a educação tradicional. Nos diálogos estabelecidos entre os dois, o autor comprova o profundo conhecimento de Melià sobre operadores técnicos, mas também sobre os valores e princípios dessa educação e do direito indígena. O autor dá seu testemunho, também, sobre o respeito e admiração de Melià pela cultura guarani, incluindo-se observações sobre a língua e sobre as cerimônias rituais.

O último relato tem como autor o líder da comunidade Mbarigúí 14 de Caaguazú, Paraguai, transcrito em forma de entrevista e apresentado em duas colunas bilíngues: guarani e espanhol. Ressalte-se que para favorecer a leitura, a transcrição conta com notas de pé de página explicativas que situam termos e expressões no contexto da cultura Mbya. Trata-se não de um testemunho sobre a pessoa de Melià, mas de uma longa oração a Ñande Jára e a Ñande Ru Tupã, evocados como o sagrado protetor e fonte de resistência e sabedoria. O autor também saúda e evoca outros diversos nomes do panteão religioso guarani, sempre com o cuidado quase pedagógico de nos ensinar sobre os seus atributos. Este último relato é dividido em duas partes e a segunda se dedica mais claramente à observação da debilidade atual, da perda de direitos e da preocupação pelas futuras gerações de seus netos e netas. Já próximo a terminar sua fala, recorda Melià como alguém que estava entre eles, e de quem nada escondiam. E assinala que, se Melià estava ali para conhece-los, eles também tinham curiosidade e interesse em conhece-lo. E se o aceitaram, se lhe deram “participação”, era pela preocupação de que a cultura e forma de ser guarani fossem expandidas a outros países.

Sobre os autores:

Diana Araújo Pereira: Doutora em Literaturas Hispânicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA) na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). **E-mail:** diana.pereira@unila.edu.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-7776-5269>

Clovis Antonio Brighenti: Doutor em História Indígena pela Universidade Federal de Santa Catarina (UDSC). Professor de História-América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA). **E-mail:** clovisbrighenti@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-8782-2239>

El Oguata poderoso de Bartomeu Melià

Guata¹ poderoso de Bartomeu Melià²

Bartomeu Melià's powerful Oguata

Gloria Scappini³

Clovis Antonio Brighenti⁴

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.846>

Resumen: La obra de Bartomeu Melià S.J. (1932-2019) representa un aporte inconmensurable a la ciencia paraguaya en diversas disciplinas como la lingüística, la historia, la etnohistoria, la antropología, la etnología y muchos otros sub-ámbitos de elaboración práctica y teórica. Basada en una particular aproximación a las realidades de las minorías étnicas y un sentido innovador del ejercicio religioso, para luego transferirla a posturas intelectuales críticas a la sociedad de múltiples formas, la vida y obra de Melià son ejemplos de excelencia y compromiso intelectual que este artículo intenta restituir a modo de semblanza y homenaje y no de manera exhaustiva, aliando descripción biográfica con elementos cualitativos destacados.

Palabras clave: Bartomeu Melià S.J.; historia intelectual; bio-bibliografía; historia de la antropología paraguaya; etnología guaraní.

Resumo: A obra de Bartomeu Melià S.J. (1932-2019) representa uma contribuição imensurável para a ciência paraguaia em várias disciplinas como linguística, história, etnohistória, antropologia, etnologia e muitas outras subáreas do conhecimento, tanto na dimensão teórica como prática. A partir de uma particular aproximação às realidades das minorias étnicas e de um sentido inovador de exercício religioso, para depois transferi-lo para posturas intelectuais críticas da sociedade de múltiplas maneiras, a vida e a obra de Melià são exemplos de excelência e compromisso intelectual que este artigo quer evidenciar como uma singela homenagem e não exaustivamente, combinando

¹ El término guaraní oguata: de <guata, caminar en guaraní. Refiere al concepto político y religioso de constante búsqueda del ideal de tierra y tierra ideal de los Guaraníes, expresado en el mito de Yvy Marãe'ỹ o Tierra Sin Mal.

² Otra versión de este artículo fue publicada en la revista *Nemityrã*, v. 2, n. 1, p. 3-10, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Asunción, Asunción, sept. 2020.

³ Universidad de Paris, Nanterre, Francia.

⁴ Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA), Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

descrição biográfica com elementos qualitativos marcantes.

Palavras-chave: Bartomeu Melià S.J.; história intelectual; bibliografia; história da antropologia paraguaia; etnologia guarani.

1 INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone elaborar una semblanza de los aportes de Bartomeu Melià S.J. al conocimiento y pensamiento científico paraguayo, en la medida que el lector pueda discernir entre el intento incompleto e insuficiente, y la necesidad de un ejercicio de estudio integral para cada uno de los componentes y facetas de su producción y labor inmensa, así como la aproximación contextual de las diferentes disciplinas en las cuales se inscribe la obra de este gran intelectual y ser humano que hizo del Paraguay su patria adoptiva.

Pretendemos aquí reflejar la diversidad de las producciones⁵ y sus contextos disciplinarios de manera a demostrar la profundidad con la que Melià, tanto a nivel personal, vocacional, científico e intelectual, se vincula con el re-descubrimiento de historias y realidades negadas por las representaciones imaginarias, discursivas, simbólicas pero también tangibles y prácticas que sostienen los pilares de la identidad y organización social mediante las cuales el Paraguay se concibe a sí mismo y se relaciona con el mundo.

Optamos, como metodología de organización de esta semblanza, seguir líneas disciplinarias que Melià ha habitado, algunas de manera continua, otras como manifestación de intereses puntuales, de manera individual o en colaboración con referentes del pensamiento paraguayo y/o extranjero con la mirada puesta en el Paraguay. Esto para dar sentido a un camino recorrido de la manera más holística posible, reivindicando la interdependencia entre, por un lado, la construcción de un pensamiento profundo en base al contacto directo con las realidades que lo avalan, y por el otro, el compromiso militante con los conjuntos sociales en los cuales se espera que puedan permear los conocimientos, o por lo menos, habrán brecha para la reflexión íntima.

⁵ Una bibliografía de la obra de B. Melià, establecida hasta el 2012 está disponible en Telesca e Insaurralde (Org.) "Melià. Escritos de homenaje", Isefh, Asunción, 2012.

2 PALABRAS BIOGRÁFICAS INICIALES

Bartomeu Melià Lliteras nace en Porreres, el 7 de diciembre del año 1932, un pueblito de la isla de Mallorca, España. Su lengua materna es el mallorquín, dialecto catalán que se hablaba ampliamente en los hogares y se enseñaba en la escuela primaria hasta que la dictadura de Franco lo prohibió por un periodo, reemplazándolo por el español. Llegada la adolescencia, fue a estudiar a un colegio jesuita en Palma de Mallorca, culminando el bachillerato en 1949. Ese mismo año, luego de una intensa educación humanista, Bartomeu se encuentra con un sentimiento de vocación y pasa a hacer el noviciado en un antiguo monasterio del siglo XII en Veruela, Zaragoza. En 1953, se traslada a la ciudad de Raimat para seguir sus estudios, y un año más tarde, en 1954 es enviado a Paraguay como tierra de misión de provincia jesuítica tarraconense (INSAURRALDE; TELESCA, 2012).

Miembro mallorquín de la Compañía de Jesús, la actividad misionera de Bartomeu Melià se inscribe en el espíritu del Concilio Vaticano II, en la *Lumen Gentium*, y de la *Populorum progressio*, recogidos en el Decreto N°5 de la Congregación General de los Jesuitas en el año 1975. Estos conceptos se basan en una actividad misionera versada a descubrir los elementos de la vida de las poblaciones desde un lugar de igualdad, haciendo sentir las ellas mismas, y que la doctrina llama “inculturación misionera”. La actitud revisada hacia ellos, el rechazo de la predicación, y la búsqueda del conocimiento profundo de las esas otras estructuras de existencia, tanto prácticas como espirituales, fue lo que llevó a Melià a estudiar la lengua guaraní y su historia, una vez llegado al Paraguay en el año 1954. Estos estudios lo llevaron muy rápido a comprender que no bastaba el conocimiento lingüístico y, como lo dice él mismo: “pasé de la lengua al alma del pueblo” (MELIÀ, *s.f.*, p. 3) iniciando una labor de investigador de campo, elaborando nuevas lecturas y re-significando las clásicas documentaciones acerca de las “reducciones” jesuíticas, consideradas por él la base de la conquista espiritual que opera en el Paraguay colonial. Si bien Melià poseía antes de arribar al Paraguay estudios y comunicaciones en materia de alfabetización, lo que le concedía legitimidad en la labor de campo entre los lingüistas, no es sino hasta encontrarse con su “plan selvático” - una vez más en sus palabras- que se presenta ante él el verdadero sentido de la tradición misionera de los jesuitas: la combinación de la vivencia con las culturas diferentes y la práctica de la antropología y la etnografía.

En las diferentes etapas de su desarrollo científico e intelectual, podemos ver una profunda evolución y adecuación cada vez más creativa de los temas principales de su obra con un compromiso de difusión y comunicación amplia de los pensamientos gestados en la relativa soledad de su gabinete del barrio Trinidad de Asunción, en las instalaciones del Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos de la congregación, como gran detentor de un saber ilimitado en permanente ejercicio para la apropiación de nuevos formatos de transmisión acordes a la situación política, a contextos específicos, a las necesidades sociales en momentos precisos, a diferentes ámbitos de enunciación.

Intentaremos entonces revisar cada una de las etapas de la construcción de su obra, atendiendo más bien a la vinculación dinámica entre las disciplinas que la componen, más que a un orden cronológico, si bien éste facilita la referencia. La intención es la de evocar efectivamente los puntos biográficos claves aliándolos con las ideas principales construidas en los periodos de su vida y en función a los contextos socio-históricos y de relaciones personales que definirán el camino recorrido hasta los últimos años antes de su desaparición física, en la víspera de su cumpleaños número 87, en el año 2019.

3 ETNOHISTORIA Y ETNOLINGÜÍSTICA GUARANÍ O EL INICIO DE OTRO DESCUBRIMIENTO

La primera fase de estudio de Melià sobre el Paraguay concierne el estudio de las fuentes documentales sobre la experiencia jesuítica, y el estudio arduo de la lengua guaraní, indisociable del primero, puesto que la historiografía de las Misiones implica una interiorización profunda de los procesos de conversión y dinámica histórica colonial, en el marco de lo que fueron las primeras modalidades del contacto hispano-guaraní y posteriormente las estructuras de dominación españolas, de entre las cuales forma parte el frente evangelizador, independientemente de la interpretación que pudiera darse a su rol y función en esta configuración.

Tan pronto pisa suelo guaraní, Melià es conducido hasta su primer mentor, el Padre Antonio Guash S.J., en Paraguarí, para estudiar guaraní. Al cabo de 3 meses, su nivel de avance era tal que ya daba clases a los compañeros jesuitas que llegaban para lo mismo. Hasta el año 1958, se dedicó a dar clases de guaraní

y de historia paraguaya, en Barrero, experiencia que poco a poco fue dando fruto con la publicación de materiales de enseñanza como el *Assimil guaraní* para extranjeros, así como un estudio sobre la numeración y la ortografía guaraní publicado con Guash en 1956. Finalmente, la consistencia de esta etapa se expresa en la publicación del método *El guaraní a su alcance* en colaboración con dos compañeros en 1960.

A partir de ahí, con sólidas bases en el país anfitrión, Melià vuelve a Europa a proseguir sus estudios de teología con la ayuda de la Compañía de Jesús francesa. Pasa tiempo en Austria, en Alemania, Francia y España, dónde obtendrá su licenciatura en 1961 y el ordenamiento como sacerdote en 1964. Luego vuelve a Francia a desarrollar su doctorado en Ciencias Religiosas en la Universidad de Estrasburgo. Su tesis, intitulada originalmente “La Création d’un langage chrétien dans les réductions de Guarani au Paraguay” (La creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de Guaraníes en Paraguay) verá la luz en 1969. ¿Cuál es la característica sustancial de esta tesis?

En sus propias palabras, Melià (apud RATTES, 2013, p. 186) nos dice:

La idea central de mi trabajo no era original, pero, al mismo tiempo, fue relativamente original el hecho de haber tomado en serio aquella intuición: la que supone que, delante del contacto, las lenguas cambian, si bien sobretudo en determinados campos semánticos. (Traducción propia)⁶.

El campo del revisionismo en materia de procesos lingüísticos atrae a Melià, y en particular el que cruza con los procesos de relacionamiento cultural en tiempos de la colonia y la evangelización. Afirmar el hecho histórico de “creación” en el marco del contacto jesuítico con los pueblos Guaraníes implica considerar a los actores como sujetos activos de un intercambio mutuo y único que vale la pena ser descrito. Ya con el antecedente de los trabajos de Ruiz de Montoya, considerados como los primeros propiamente etnográficos en la historia del Paraguay, Melià fuerza la reflexión hasta divisar que en la medida que los jesuitas integraban el mundo guaraní a través de su lengua para convertirlos, también se convertían a sí mismos, e iban modificando el lugar perceptivo que la misión religiosa en sus inicios

⁶ “A ideia central do meu trabalho não era “original” mas, ao mesmo tempo, foi relativamente original o fato de eu ter levado bem a sério aquela intuição: a de que, diante do contato, as línguas mudam, porém sobretudo em determinados campos semânticos”.

les asignaba. Fundamental obra de re-lectura historiográfica, el autor se sumerge en nuevos postulados más allá de la lingüística, acercándose a la antropología y la etnolingüística, disciplinas que se destacan en la tradición académica francesa, teniendo un rol importante en los cambios de paradigma académicos cuando se trata de aproximar los procesos acaecidos en el Nuevo Mundo. Observando de cerca los procesos de catequesis cristiana, es posible vislumbrar un proyecto autónomo y original, situado y profundamente abierto a la exploración de lo que representaba en esas épocas la propia religión guaraní.

Partes intrínsecas de su tesis serán luego difundidas en otros formatos, entre ellos trabajos de difusión de las fuentes estudiadas (*Fuentes documentales para el estudio de la Lengua Guaraní de los siglos XVII y XVIII*, 1970); la compilación de ensayos de etnohistoria (1969-1976) presentes en *El Guaraní conquistado y reducido*, hasta mucho años después la construcción de la bibliografía didáctica *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones* (MELIÀ; NAGEL, 1995), por citar sólo algunas de las referencias en este campo específico que determinará a partir de ahora su relación con el presente de las poblaciones que habitan el Paraguay, y de su sociedad nacional. Podemos resumir este proceso en sus palabras: “Del pasado traía preguntas para el presente, pero este presente de los guaraní me obligaba a revisar el pasado, ese pasado de mi gente conquistadora y reductora que al fin era yo mismo” (MELIÀ, 1986, s.p.).

Terminada la presentación de la tesis el 11 de enero de 1969, unos días después Melià volvía a América del Sur y a Paraguay, para echar más raíces.

4 EL ENCUENTRO CON EL ALMA DE LA PALABRA COMO REVOLUCIÓN ETNOGRÁFICA

A su vuelta a Paraguay, Melià conoció a su segundo maestro, encuentro que marcará de aquí en más su relación con sus objetos de estudio y su vivencia misionera. Amigo de Antonio Guash, León Cadogan lo recibe, ya avanzado en años y con una experiencia y conocimiento inconmensurable en lo que respecta a los Guaraníes. Muy rápidamente, Cadogan deposita toda su confianza en el joven jesuita, volviéndolo su aprendiz y mayor colaborador. Ya no pudiendo siempre volver a las selvas y a los asientos de fogones que inspiran toda su obra, el maestro propiciará el nuevo noviciado de Melià, que tiene por eje el descubrimiento

de la religión guaraní, las costumbres, los ritos, ese otro guaraní más misterioso, secreto y esotérico de los Mbya. Recordamos un extracto del prólogo del Ywyrã Ñe'ery de Cadogan, escrito por Melià, evocándolo:

Para mi Don León ha sido y es che rámoi, con toda la densidad de filiación, de dependencia, de docilidad y respeto que un guaraní da a esta palabra: mi mayor y primero, mi abuelo y mi padrino, mi maestro y mi patrón, mi iniciador y el que me dió la luz. Él ha guiado mis pasos, me ha hecho escuchar la palabra y un día me dijo que me podía considerar su paisano: che retãrã. Como aquel Mbya de Mbarigui que me hace sentar junto a su fogón. Sus palabras, mis palabras. (MELIÀ apud CADOGAN, 1971, p. 6)

Esa relación llevará a Melià por los caminos del ser guaraní de forma constante y aplicada, ampliando cada vez más sus horizontes en términos de etnografía y etnología crítica, sensible y sobre todo comprometida. Los trabajos de campo se fueron multiplicando, sin enmarcarse en un estudio particular, sino con el objetivo de producir al máximo interacción con los pueblos indígenas.

De los Mbya que remiten a Melià a los Guaraníes de las crónicas jesuíticas, habitantes del centro de la tierra o *Mba'e Vera* citado por Montoya, pasará luego al Alto Paraná junto a los Ava Chiripá, los Aché Guayaki del norte y sur de la región oriental, al Amambay junto a los Pa'i Tavyterã y al Chaco con los Chiriguano.

Con los primeros, los Avá-Chiripá, desarrolla estudios sobre sus ritos religiosos, en particular la danza, la oralidad y los mitos, ya temas iniciados por Cadogan. Se destacan los textos: *Un extranjero en su tierra: el Avá Guaraní*, y *Cuando los yacarés se comen a las mariposas*, ambos publicados en 1970.

Es importante recordar el contexto en el cual se inscriben estos viajes: estamos en pleno proceso de avance del frente pionero nacional sobre las tierras rurales, en función de los intereses de una élite dominante, retroalimentada por los esquemas de acción del régimen dictatorial de Alfredo Stroessner. De la mano de esta estructura se afianza la discriminación hacia las minorías étnicas, la represión a las comunidades campesinas y se fortalecen las medidas de homogeneización de la población para dejar lugar a la deforestación, la expropiación de tierras y la instalación en toda la sociedad de la lógica civilizadora que apela al progreso...a costa de los verdaderos dueños del Paraguay. En el Paraguay oriental se dan las cacerías colectivas a los Aché Guayakí, considerados amenazas al proyecto nacional por su modo de vida cazador-recolector, las últimas bandas de Aché son

sacados a la fuerza del monte, forzados a integrarse a la “paraguayidad” mediante la evangelización y los lazos de dependencia explotadores y esclavistas en una sociedad clasista. Melià, como otros de sus colegas, logrando mucho eco a nivel internacional, documentan y denuncian el genocidio Aché. En 1971, publica con Christine Münzel: *Ratones y Jaguares. Reconstrucción de un genocidio a la manera del Axé Guayakí*. Entre urgencias y denuncias, tanto Cadogan como Melià lideran el rechazo a la violencia de manera pública y amplia. Luego, en 1973, publica con Luigi Miraglia y los esposos Münzel: *La agonía de los Aché Guayakí: Historia y cantos*, recopilando los testimonios orales de las víctimas de este capítulo negro de la historia paraguaya.

La voz intelectual comprometida comienza a incomodar, por el rol que ejerce en la defensa de los más desprotegidos y en pos de políticas indígenas respetuosas de la diferencia cultural, en todos los niveles. Fue también en esos años que inicia una experiencia de antropología aplicada, en compañía del antropólogo Georg Grünberg y su esposa Friedl, apoyando las reivindicaciones de los Paï en materia de derechos territoriales, periodo en el cual Melià y Friedl profundizaron estudios de lengua y religión. En 1976, publican *Los Paï Tavyterä: etnografía Guaraní del Paraguay*.

Cabe destacar que desde el '69 Melià desarrolla una profusa obra de artículos de difusión, como Director de la Revista Acción de análisis y opinión de su congregación, en diferentes diarios locales (Abc Color y la Tribuna), y en el ámbito académico como profesor de Cultura Guaraní y director de la Revista Estudios Paraguayos de la Universidad Católica de Asunción y presidente del Centro de Estudios Antropológicos (Ceaduc) de la misma institución.

Muy rápido las repercusiones de las posturas anti sistema que defendía Melià, tanto en lo que concierne al devenir de los pueblos indígenas como en otras temáticas que veremos seguidamente lo volvieron persona non grata en varios espacios: tildado de comunista y disidente, fue condenado al exilio en el año 1976 en el cual permanecerá 13 años. La ideología nacionalista mostraba sus garras frente a un conjunto de ideas que podían poner en jaque su perpetuación.

5 PESO Y CONTRAPESO DE UN EXILIO ANUNCIADO

El exilio inicia en el estado de Mato Grosso, Brasil, dónde Melià retoma una labor mucho más ligada a la Iglesia que la que desarrollaba en Paraguay. En 1974, fueron contactados entre los ríos Jururena y Camarare un grupo de diez mil indígenas, los Saluma, que se llaman a ellos mismos Enanewe Nawe o “hombres auténticos” y que no habían tenido hasta esa fecha más contacto con la civilización que el avistar lejano de los caucheros en medio de una vegetación espesa. Pasará con ellos diez años, y después se trasladará en territorio Kaingang, dónde cumplirá la función de coordinador de la Pastoral Indígena. En cada uno de esos grupos, su actividad se centraba en profundizar la inculturación misionera, aprendiendo la lengua y la cultura desde las categorías propias de sus anfitriones. También desarrollará contactos con los Kayová, y otros grupos guaraníes del área regional Brasil-Argentina, desde la provincia de las Misiones argentina, pasando por Rio Grande do Sul hasta el litoral paulista. El objetivo siempre fue no perder el hilo del aprendizaje de las “bellas palabras” ni de su propio “Camino Guaraní”. “Aquel exilio no fue ni trans-tierra ni extrañamiento” afirma en un escrito (MELIÀ, 1986, p. 4).

Estos nuevos ambientes le hacen frecuentar también otras realidades indígenas, dónde la participación de los pueblos se muestra más activa y sus miembros, con respecto a la sociedad nacional, pueden integrar universidades, discusiones de proyectos indigenistas, materiales de enseñanza intercultural, y otros espacios de presencia que, en Paraguay, aún no eran parte del contexto.

El exilio lo lleva también a integrar espacios académicos de renombre, en compañía de los precursores de la antropología Guaraní en América del Sur, como lo es el Profesor Egon Schaden, quién lo invita como profesor en la Universidad de Sao Paulo. Schaden, gran amigo de Cadogan, integra, según Melià la triada de los etnógrafos de la palabra Guaraní junto a Montoya (1639) y Nimuendaju (1978), y sus obras constituyen la base de cualquier horizonte posible para el desarrollo de una antropología sobre los Guaraníes. En esos años, Melià no abandona por lo tanto el avance de su pensamiento anclado en Paraguay, y producirá numerosas publicaciones dónde se empieza a sentir la consistencia de la teorización a partir de sus experiencias. Un ejemplo de ello es el enciclopédico compendio de fuentes *O Guaraní. Una bibliografía etnológica*, publicada en 1987 en Santo Angelo, RS,

con Marcos Vinicios de Almeida Saul y Valmir F. Muraro y que constituye hasta hoy la guía bibliográfica por excelencia de la etnología Guaraní.

Otras obras que irán gestándose en estos años, muchas veces circulando incluso de manera más fluida fuera de las fronteras del continente, tienen que ver con etno-historia, economía, mitología, organización social y política, aspectos lingüísticos, procesos y fenómenos sociales de contacto.

Además, siempre fiel a Cadogan, irá organizando, editando, presentando y enriqueciendo sus escritos, encaminando también más publicaciones suyas, aprovechando las oportunidades que las conexiones cercanas con un mundo antropológico institucional y desarrollado le podían brindar.

6 LA TERCERA LENGUA Y EL COMPROMISO CON EL CAMBIO SOCIAL PARAGUAYO

Hemos advertido con anterioridad una faceta de la obra de Melià sin desarrollarla, puesto que era necesario organizar temáticamente y cronológicamente su inmersión en la antropología Guaraní, de manera a poder aprehender mejor sus vinculaciones: nos referiremos al desarrollo de su pensamiento lingüístico en referencia a la lengua guaraní del Paraguay, y el cuestionamiento que éste plantea en el marco de las ideas preestablecidas en el Paraguay. Para Melià, el Paraguay encierra un problema de identidad reflejado en la relación ideológica que mantiene con su configuración lingüística. En efecto, coexisten dos lenguas – el castellano y el guaraní- en la población mestiza y criolla, y la representación creada es la de una igualdad de condiciones elevada a símbolo nacional que no coincide con la realidad.

En múltiples estudios en este campo, Melià desarrolla una visión crítica de la instrumentalización del guaraní a favor de la reproducción de estructuras psico-sociales coloniales y colonizadas, poniendo de alguna forma el dedo en la llaga de una sociedad auto-percibida como homogénea y tributaria de un pasado guaraní heredado legítimamente, mientras las lógicas que subyacen son las de la exclusión. Su conocimiento de las situaciones lingüísticas de las minorías étnicas y de la realidad socio-lingüística en la sociedad paraguaya en la diversidad de sus miembros, lo llevan a desarrollar la idea del guaraní, en realidad como “tercera lengua del Paraguay”, idea que se vincula con el concepto de creación – si no es

invención – ya presente en su interpretación de los procesos de conversión en tiempos de las reducciones. Es necesario darse cuenta, nos dice: “que los paraguayos que hablan guaraní no tienen la capacidad de entender la palabra guaraní indígena, es decir, la no colonizada” (RATTES, 2013).

Paralelamente a su producción en el campo de la antropología, Melià presenta de manera constante innovadores planteamientos sobre la realidad de las nociones de bilingüismo y diglosia paraguayos, elaborando sobre su relación con la escritura, las políticas de enseñanza y de la construcción del discurso estatal en diferentes periodos de la historia. Entre las obras que compilan muchos de estos trabajos se destacan *Una nación dos culturas* (1988), *Elogio de la lengua Guaraní: Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay* (1995), *El Paraguay inventado* (1997a), *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial* (2003), *Pasado, presente y futuro de la lengua Guaraní* (2010), *La tercera lengua del Paraguay y otros ensayos* (2013), entre muchos otros formatos de difusión, desde artículos científicos y prensa escrita hasta comunicaciones en espacios de incidencia política y educativa.

Podemos afirmar que este es un ámbito muy importante en la acción militante de Melià, profundamente ligado a su misión por instalar en la sociedad paraguaya el debate sobre la necesaria interculturalidad vista como una igualdad de condiciones frente al desarrollo de las mentalidades, y la importancia de la lucha contra la discriminación en ella como una condición indispensable para la evolución del Paraguay hacia la correcta interpretación de cómo se define en su propia Constitución, como un país multicultural pero incapaz de integrar en su identidad el plurilingüismo, y por ende víctima de la vigencia de su colonialidad.

7 SABER ANTROPOLÓGICO Y DEFENSA DE LOS DERECHOS CULTURALES COMO CRÍTICA POLÍTICA

Tan pronto se desata el periodo de transición democrática con la caída de la dictadura de Stroessner en el '89, Melià vuelve al Paraguay y se sumerge con más intensidad en labor ética-política a favor de un Paraguay más inclusivo, a través de estrategias de visibilidad y fortalecimiento de la armonía intelectual de las diferentes facetas de su obra. Referente reconocido tanto a nivel nacional como internacional, se dedica a re editar las obras de Montoya, Guash y Cadogan,

al mismo tiempo que cumple con compromisos de enseñanza aplicada al fortalecimiento de los derechos culturales indígenas como lo son las formaciones en educación indígena dirigida a docentes de diferentes pueblos en el Brasil y otros espacios similares desarrollados por los movimientos académicos y sociales de los pueblos Guaraníes de la región. Su preocupación por la situación de la pérdida progresiva de los territorios indígenas, de los *tekoha*, a causa de la deforestación, el crecimiento de los modelos de desarrollo hegemónicos y etnocidas como el agro negocio, la vulnerabilidad latente de la biodiversidad y la progresiva marginalización de la población indígena expulsada y condenada a alimentar los círculos perversos de la pobreza, lo llevan a participar activamente de diseños censales e iniciativas paliativas de política indigenista local.

Sus obras *El Guaraní, una experiencia religiosa* (1991), *El don y la venganza y otras formas de economía Guaraní* con Dominique Temple (2004), *Mundo Guaraní* (2011), *Camino Guaraní: de lejos venimos, hacia más lejos caminamos* (2016) e *Itaipú: deforestación y desarraigo de la Nación Guaraní* (2018) son muestras progresivas de la restitución de sus experiencias antropológicas en la elaboración teórica, en el pasaje de la ciencia aplicada a la razón implicada.

A nivel político varias distinciones le son concedidas como la *Orden Nacional del Mérito* en 1997, el *Premio Nacional de Ciencias del Congreso de la Nación* en el 2004, además recibe la Nacionalidad Honoraria y es nombrado *Hijo Dilecto de la Ciudad de Asunción*. Se suman el *Doctorado Honoris Causa* por la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción” y la Universidad Nacional de Asunción, el premio *Institut Linguapax* de la UNESCO. En Cataluña lo condecoran con la *Medalla de Oro* del ayuntamiento de su pueblo natal, y el premio *Ramon Llull de les Lettres* del Gobierno de las Islas Baleares. En el 2004, el gobierno español lo hace acreedor de la *Cruz de Oficial de la Orden de Isabel La Católica* y recibe en el 2011 el prestigioso *Premio Bartolomé de las Casas*, el más importante en reconocer la trayectoria de aquellas personas que luchan por el entendimiento entre las culturas y la defensa de los pueblos indígenas (INSAURALDE; TELESCA, 2012).

Habiendo recorrido tantos caminos entrelazando las ciencias sociales y humanas con la teología, la literatura, las artes visuales, la educación, la demografía, la política, la manera con la que se define a él mismo y con la que se relaciona con los ambientes que le toca frecuentar demuestran la impronta de una profunda humildad y una práctica total de la noción guaraní de existencia, esta es a través

de la palabra ofrecida y dada, sin esperar nada a cambio. No se consideraba ni antropólogo, ni lingüista, ni teólogo, sino un autodidacta (MALINOWSKI, 2009) De esa manera Melià se afilia subjetivamente a una gran tradición en la antropología paraguaya, carente de una figura definida, pero considerablemente rica en méritos de hombres y mujeres, como lo afirmara en el escrito “*Antropólogos y antropología en el Paraguay*” (MELIÀ, 1997b).

Es imposible contabilizar la cantidad de comunicaciones en las que Melià ha volcado todo el ejercicio de descolonización del saber al cual estaba abocado, así como establecer síntesis de su pensamiento escrito; no obstante, se muestra como un gran desafío para el Paraguay resolver y responder las preguntas, problemas y cuestionamientos que le ha planteado sin cesar. No queda más sino decir que el camino es largo, dificultoso y, a pesar de que los horizontes muchas veces se muestran ajenos, tanto el sentido de la palabra como la del verbo, la urgencia de la convicción y la acción son legados eternos con los que Tomeu, el *kechuita* de las tolderías y selvas ancestrales, nos interpela ineludiblemente.

REFERÊNCIAS

- CADOGAN, L. *Ywyrã Ñe'ery*. Fluye del árbol la palabra. Asunción: CEADUC, 1971.
- INSAURRALDE, G.; TELESKA, I. (Org.). *Melià*. Escritos en homenaje. Asunción: ISEPH, 2012.
- MALINOWSKI, I. *Antropología paraguaya*: Biblioteca Paraguaya de Antropología N°71. Asunción: CEADUC, 2009.
- MELIÀ, B. *Itaipú*: deforestación y desarraigo de la Nación Guaraní. Asunción: EL LECTOR, 2018.
- MELIÀ, B. *La tercera lengua del Paraguay y otros ensayos*. Asunción: SERVILIBRO, 2013.
- MELIÀ, B. *Mundo Guaraní*. Asunción: BID, 2011.
- MELIÀ, B. *Pasado, presente y futuro de la lengua Guaraní*. Asunción: UCA/ISEFH, 2010.
- MELIÀ, B. *El Don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: CEPAG, 2004.
- MELIÀ, B. *El Paraguay inventado*. Asunción: CEPAG, 1997a.
- MELIÀ, B. Antropólogos y antropología en el Paraguay. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año 3, n. 7, 1997b.

MELIÀ, B. *El Guaraní, experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1991.

MELIÀ, B. *Una nación, dos culturas*. Asunción: RP Ediciones; CEPAG, 1988.

MELIÀ, B. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. [volume 5]. Asunción: CEADUC, 1986.

MELIÀ, B.; NAGEL, L. *Guaraníes y Jesuitas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica*. Asunción: CEPAG; Centro de Cultura Misionera, 1995.

MELIÀ, B.; MURARO, V.; SAUL, M. V. A. *O Guaraní: uma bibliografia etnológica*. Santo Angelo: Fundames, 1987.

MELIÀ, B.; PLÁ, J. *Bilingüismo y tercera lengua en el Paraguay*. Asunción: UCA, 1975.

MELIÀ, B. Padre Melià, hermano de los Indios. *Revista Tercer Mundo*, Santa Fé, [s.f.]. [Entrevista concedida a Chase Sardi].

MONTOYA, A. R. *La Conquista espiritual del Paraguay*. Asunción: EL LECTOR, 1639.

NIMUENDAJU, K. U. *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, 1978.

RATTES, K. Entrevista a B. Melià: palavras ditas e escutadas, *Maná*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, abr. 2013.

Sobre los autores:

Gloria Scappini: Master y licenciada en Etnología Americanista y Sociología Comparativa, Universidad de Paris X Nanterre, Francia. Docente e investigadora del Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas CIF, Asunción, Paraguay. Antropóloga. **E-mail:** gloria.scappinimeza@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-2438-3416>

Clovis Antonio Brighenti: Doutor em História Indígena pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor de História-América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA) em Foz do Iguaçu. **E-mail:** clovisbrighenti@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-8782-2239>

Recibido em: 16/01/2022

Aprobado para publicación: 29/04/2022

Os deslocamentos guarani: revisitando as fontes documentais com Bartomeu Melià

Guarani translocations: Revisiting documentary sources with Bartomeu Melià

Rafael Fernandes Mendes Júnior¹

Elizabeth Pissolato²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.856>

Resumo: Neste artigo revisitamos um tema que atravessa a etnologia guarani desde o trabalho inaugural de Nimuendaju: a interpretação dos movimentos territoriais guarani enquanto busca da terra sem mal. O texto perpassa, sem pretensão de uma revisão sistemática, abordagens clássicas da religião e das migrações guarani ou tupi-guarani, colocando em questão hipóteses como a da busca (profética ou ascética) como motivação única e constante para as migrações guarani ou tupi-guarani ao longo de cinco séculos; da anterioridade à Conquista das migrações e do motivo mítico-religioso, o que atestaria uma originalidade da cultura/religião nativas; da cultura como experiência cuja “autenticidade” dependeria de manter-se igual a si mesma integralmente ou pela permanência de uma espécie de núcleo duro. Na crítica a estas hipóteses, o artigo aponta, particularmente, os limites da etnologia quando esta se esquiva de uma crítica das fontes documentais, construindo interpretações baseadas em generalizações descuidadas ou afirmações de posições ideológicas. Seguindo a trilha indicada por Bartomeu Melià acerca de uma necessária garimpagem “arqueológica” das fontes documentais para compreender os contextos vividos por grupos guarani coloniais, apresentamos um exercício analítico sobre alguns deslocamentos na primeira metade do século XVII. A análise dessas fontes lança luz sobre os deslocamentos ocorridos nas regiões do Guairá e Tapé em busca de proteção contra os ataques de bandeirantes e nos afasta da tese do motivo mítico-profético como tema central. Nossa expectativa é de que este exercício contribua para o desenvolvimento de uma etnologia guarani disposta a refletir com a história e sob a crítica das fontes documentais.

Palavras-chave: Guarani; deslocamentos; *terra sem mal*; fontes documentais.

¹ Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

² Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil.

Abstract: This article revisits a theme that has been central to Guarani ethnology since the pioneering work of Nimuendaju: Guarani territorial movements, often interpreted as a quest for the land without evil. Without pretending to be a systematic review, the article covers classic texts and their approach to Guarani or Tupi-Guarani religion and migrations, raising doubts regarding a number of hypotheses, such as that of a religious quest (whether prophetic or ascetic) as the only and constant motivation for Guarani or Tupi-Guarani migrations during five centuries; the pre-Conquest character of migrations and their mythical-religious motivation, which would serve as proof of a native cultural/religious originality; of culture as an experience that is “authentic” insofar as it remains integrally immutable, or at least that it retains a sort of inner core. In criticising these hypotheses, the article draws attention to the limits of an ethnology that is unwilling to criticise historical documentary sources, building interpretations based on careless generalizations or reaffirming ideological positions. We seek to follow the path cleared by Bartomeu Melià concerning the need to “archaeologically” sieve through the documentary sources so as to obtain an adequate understanding of the lived contexts of the colonial Guarani, and thus provide an analytical exercise concerning the context for some Guarani translocations in the first half of the 17th Century. The analysis of Jesuit letters from the period leaves no doubt that the translocations which took place in the Guairá and Tapé regions sought protection against Bandeirantes from São Paulo, precluding a mythical-prophetic reason as the central theme of Guarani wanderings. We hope that this exercise contributes to the development of a Guarani ethnology that is willing to reflect on history and to engage critically documentary sources.

Keywords: Guarani; translocations; *land without evil*; documentary sources.

1 INTRODUÇÃO

Na coletânea que organizou sob o título *O Guarani: uma bibliografia etnológica*, Bartomeu Melià sugeriu que

[à] primeira vista parece estranho que nenhum jesuíta tenha procurado escrever um “tratado” sobre os Guarani, como escreveram sobre algumas tribos do Chaco. O Guarani jesuítico só poderá ser reconstruído mediante um trabalho quase “arqueológico” – valha o paradoxo – de garimpagem de elementos significativos e reorganização dos achados. (MELIÀ; SAUL; MURARO, 1987, p. 25).

Aderindo às palavras de Melià, entendemos que boa parte da etnologia produzida sobre os povos Guarani no Brasil tem se desenvolvido longe de investimentos de análise sobre as fontes documentais produzidas no âmbito da

administração colonial e pelos padres da Companhia de Jesus. Documentação, em grande parte, disponível on-line, em que abundam dados que poderiam iluminar muitos pontos na compreensão de temas nos campos do parentesco e da socialidade, da cosmologia e suas transformações, dos deslocamentos, do papel de xamãs e guerreiros como geradores e/ou contendores de embates entre jesuítas e guarani; sobre guerra, vingança, canibalismo e poligamia; por fim, sobre nominação, conversão e administração de sacramentos. As fontes documentais às quais aludimos neste artigo são os sete volumes dos *Manuscritos* da coleção de Angelis – doravante MCA – organizados por Jaime Cortesão e Hélio Vianna entre 1951 e 1970 e depositados na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro.

O texto que apresentamos busca um exercício, sem pretensões exaustivas, em duas direções. Inicialmente, nos dedicaremos a um comentário sobre certo enquadramento antropológico que trouxe para o primeiro plano, como temas da etnologia guarani, os movimentos territoriais e a religião e, ainda, como veremos adiante, a noção de *terra sem mal*. Em seguida, apresentaremos algumas contribuições à etnologia guarani a partir de abordagens recentes que revisitam as fontes documentais referentes a contextos guarani do período colonial.

Para isso, tomaremos como paradigma analítico uma antropologia histórica, no sentido proposto por Wilde, “[que] se propõe a compreender o sentido dos discursos e práticas dos atores do passado no contexto em que foram produzidos. Trata-se de indagar sobre os sentidos que esses atores dão ao seu próprio presente” (2009, p. 25, tradução nossa)³. Nesta direção, é imperativo correlacionar contextos históricos e dados etnográficos.

Não temos aqui a pretensão de, por meio de um recuo histórico, encontrar nas fontes documentais os Guarani em estado de menor influência europeia. Antes, as fontes documentais nos trazem dados que permitem compreender as transformações experimentadas pelos diversos coletivos em vários momentos, algo que nos ajuda a refletir sobre e a cotejar temas contemporâneos e passados.

Releituras das fontes documentais têm emergido recentemente (POMPA, 2003; JULIEN, 2007; GANSON, 2003; WILDE, 2009; BOLDIN, 2017; MENDES

³ “[L]a antropología histórica se propone comprender el sentido de los discursos y prácticas de los actores del pasado en el contexto en el que se produjeron. Trata de indagar sobre los sentidos que esos actores dan a su propio presente”.

JÚNIOR, 2022). Estes, à exceção de Boidin e Mendes Júnior, centraram sua perspectiva de análise em uma *démarche* mais teórica e distanciada da experiência etnográfica. Não obstante, são trabalhos que têm contribuído significativamente para a revisão e a proposição de interpretações, sobretudo daqueles temas que se tornaram clássicos entre etnólogas e etnólogos. Por outro lado, o exercício de crítica etnográfica quando levado à frente por alguém com experiência de campo consolidada (FAUSTO, 1992) revela-se mais promissor à etnologia guarani.

Os deslocamentos são um desses temas, e um exame minucioso das fontes coloca em xeque algumas hipóteses que atravessaram o século XX, principalmente a da busca da terra sem mal e da sua gênese aos primórdios, quiçá anterior, da Conquista⁴. Melià (1981) já observara com reservas o modo como este autor – ou melhor, o casal Clastres – construiu o seu argumento desprovido de quaisquer bases científicas, históricas e etnográficas. Crítica que mais tarde seria retomada por Descola e Taylor (1993).

A produção antropológica que consideraremos é abordada aqui de forma bastante interessada. Trata-se de trabalhos clássicos sobre os Guarani que focalizaram o tema dos movimentos territoriais, seja em contextos coloniais, seja nos séculos XIX e XX, e que se tornaram referência para boa parte da etnologia que os sucedeu. Por conta dos limites deste artigo, vamos diretamente a alguns desenvolvimentos centrais dos autores comentados, sem a preocupação de acompanhar sistematicamente a produção de cada um deles, ou um percurso de questões importantes da etnologia guarani. Dentro, portanto, dos limites deste texto, comporão nosso comentário a etnografia de Curt Nimuendaju (1987); a síntese de Alfred Métraux (1927) sobre as migrações tupi-guarani, retomada depois por Hélène Clastres (1978); pontos desenvolvidos por Egon Schaden (1962) e León Cadogan (1959); e dois artigos influentes de Bartomeu Melià (1981; 1990), autor aqui homenageado.

⁴ Clastres, por exemplo, para quem “Os Tupi-Guarani, dos quais os Mbya são uma das últimas tribos, propõem à etnologia americanista o enigma de uma singularidade que, desde antes da Conquista, os levava à inquietude de procurar sem descanso o além prometido por seus mitos, *ywy mara ey*, a Terra sem Mal” (CLASTRES, 2003, p. 176). Há aqui um exercício de duplo achatamento: um temporal, que funde os Guarani desde Nimuendaju e os Guarani de antes da Conquista; o segundo, étnico, ferve no mesmo caldeirão os Tupi-Guarani da costa brasileira e os Guarani do Paraguai.

2 TERRA SEM MAL E RELIGIÃO GUARANI: O TEXTO INAUGURAL DE NIMUENDAJU

As lendas de criação e destruição do mundo de Nimuendaju (1987) – como indicado no prefácio de Viveiros de Castro (1987) à tradução brasileira – inaugurou a etnologia produzida sobre povos Guarani. O livro apresenta-nos, de uma só vez, dois temas que ganharam destaque em boa parte da antropologia produzida com estes grupos: a busca da terra sem mal como definidora de práticas de deslocamento territorial adotadas por coletivos guarani, e o entendimento dos Guarani como religiosos ou da religião como *o lugar de sentido* nessas sociedades.

Nimuendaju pôs em foco as migrações de bandos guarani ao longo do século XIX, a partir de relatos dos Apapocúva, e que o autor entende, desde o início, como o mesmo movimento que se desenrola diante de seus olhos no início do século XX entre estes bandos, sempre desdobrados de uma única e mesma finalidade, à qual se refere já nas páginas iniciais do livro. Trata-se de “movimento[s] religioso[s]” encabeçados por pajés “[...] inspirados por visões e sonhos”, que, quando “se tornam profetas do fim iminente do mundo [partem] em meio a danças rituais e cantos mágicos em busca da terra sem mal [visando] escapar à perdição ameaçadora” (NIMUENDAJU, 1987, p. 8-9).

Antes disto, o autor já teria apresentado uma impressão que se tornaria marcante em abordagens futuras da antropologia acerca dos Guarani: o entendimento de que a orientação religiosa das migrações tem base na “religião antiga”, mencionada em sua “pureza” (p. 3), em contraste com o “cristianismo simulado” (p. 27) usado estrategicamente pelos Guarani na relação colonial. Em outra passagem, o autor reafirma o caráter “autêntico” dos deslocamentos guarani, rejeitando explicitamente quaisquer explicações que se apoiassem tanto em pressões externas quanto na busca de melhores condições de vida na terra:

A marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na terra sem mal. (NIMUENDAJU, 1987, p. 102).

Com todas as aspás devidas, a ideia de autenticidade causa incômodo. Não por seu emprego pelo etnógrafo de Jena, mas, sobretudo, pela maneira como

essa ideia de autenticidade foi facilmente assimilada pelos pesquisadores subsequentes (veja-se, por exemplo, Schaden [1962]; Clastres [1978]; Clastres [2003], embora não pelas mesmas razões).

O capítulo “Nome e História” abre o texto de Nimuendaju com inúmeros relatos que nos deixam ver a complexidade que envolve o tema da liderança e das relações entre bandos. São mencionados embates, assassinatos, corresidência temporária entre grupos distintos sempre articulados com os seus deslocamentos. Contudo, estes são descritos e compreendidos na chave da busca de uma “terra onde não mais se morre” (1987, p. 9), procura que levou um desses bandos na direção do “centro da terra”, mas que com maior frequência se realizou em direção ao leste.

Em um artigo que certamente inspirou Nimuendaju, João Henrique Elliot – então comissionado pelo barão de Antonina para levar a cabo a atração de grupos Cayuaz que rondavam as suas terras, ao sul do estado de São Paulo, desde a década de 1830 – descreveu o processo de atração de coletivos indígenas desde o baixo rio Paranapanema até a colônia do Jatahy, à margem direita do Tibagi⁵,

⁵ Nimuendaju, à força de enclausurar o tema das migrações na busca da terra sem mal, manipulou as fontes historiográficas. No mesmo golpe em que refutou a hipótese de que os Guarani teriam migrado em direção ao leste por pressões externas, ele se fixou no artigo de Elliot para descrever a saga dos Tañyguá até Itapetininga. Escreveu Elliot “Pelo dizer d’estes índios *atravessaram elles o Paraná abaixo da barra do Ivahy, remontaram este rio até as ruínas de Villa-Rica, e d’ahi, transpondo-se para a sua margem direita, dirigiram-se para o Tibagy, que passaram pouco abaixo dos Montes-Agudos, entrando em território da comarca de Coritiba...*” (ELLIOT, 1856, p. 435, grifo nosso). Compare-se com o que escreveu Nimuendaju: “Os primeiros a abandonarem a sua pátria, migrando para o leste, foram os vizinhos meridionais dos Apapocuva: a horda dos Tañyguá” (NIMUENDAJU, 1987, p. 9). Após descrever o movimento inicial, continua “*Seu sucessor, ñanderuí, atravessou com a horda o Paraná (...) pouco abaixo da foz do Ivahy, subindo então pela margem esquerda deste rio até a região de Villa Rica, onde, cruzando o Ivahy, passou-se para o Tibagy, que atravessou na região de Morro Agudos*” (NIMUENDAJU, 1987, p. 9, grifo nosso). A citação de Nimuendaju é praticamente a mesma de Elliot. Para este, a motivação era a busca de melhores condições de subsistência e defesa contra inimigos (ELLIOT, 1856, p. 434), hipótese que Nimuendaju tenta e consegue, pelo menos para uma legião de sucessores, afastar. Mas a serviço de que estaria esse empenho em negar causalidades históricas aos deslocamentos guarani? Como coletivos que experimentaram uma convivência reducional de mais de 150 anos estariam alheios aos seus efeitos? Não se trata aqui de fazer oposição a Nimuendaju, antes de ponderar sobre o pouco investimento de seus sucessores no passado. Elliot, ao descrever a emigração até o Jatahy, não deixa de relatar os percalços enfrentados. Dentre eles, escreve: “Por mais diligência que praticasse para que a nossa partida do pouso se fizesse cedo, nunca o pude conseguir, porque ao cair da noite começavam os índios os seus folguedos de cantos e dansas que levavam até meia noite, e à madrugada repetiam a mesma coisa até alto dia. O cacique Imbaracahy era sempre o que presidia a estes actos, e lhes dava

por volta do ano de 1845. Mesmo grupo no qual, anos mais tarde, Nimuendaju encontraria remanescentes e descendentes e descreveria a sua epopeia pelos rios Paraná e Tibagi até a referida fazenda.

As lendas, após os dois primeiros capítulos – o rapidamente comentado acima e um segundo sobre aspectos da língua –, segue com os temas da “religião” (alma e nome; deuses, demônios heróis e grandes pajés; cataclismologia), dos pajés e das danças de pajelança, da “demanda da terra sem mal” e o comentário sobre a “religião atual”. Ao final, apresenta, em apapocúva e traduzidas para o português, as narrativas Inypyrú (“O princípio”) e Guyraypotý, que conta sobre o percurso de um xamã que orienta seus parentes na dança de pajelança e nos deslocamentos em fuga de eventos sucessivos que ameaçam destruir a Terra até o momento em que escapam de um dilúvio subindo com sua casa até a porta do céu.

Para além do interesse de seu texto para um conjunto de temas da etnologia contemporânea desenvolvida com grupos guarani, a interpretação forte de Nimuendaju sobre o lugar da religião e sobre a centralidade da busca da terra sem mal nesta religião merece discussão. Nosso intuito não é fazer tal discussão neste artigo, mas simplesmente apontar noções básicas que estariam na sua construção e que nos parecem ter vida longa desde então.

A religião aparece como *lugar* de reunião de um conjunto extenso de temas, entre os quais: o temor aos mortos, o saber através dos sonhos, as danças e outras práticas de “pajelança”, o agir dos heróis ou deuses e demônios das “lendas”. Estes têm um lugar privilegiado no ensaio, destacando-se aqui a narrativa sobre a destruição do mundo, que, diferentemente do mito do “início” – que conta das andanças do par de irmãos que teve a mãe devorada pelos jaguares e de seus feitos na terra –, aparece como um registro particular que ganharia atenção especial do autor. A destruição, ou propriamente a impressão de que “o mundo pode acabar a qualquer momento” (1987, p. 129), é tomada então por Nimuendaju como tema

regularidade com certas formalidades e cerimônias que pareciam religiosas, e perguntando eu a significação de tantos festins, respondeu-me que tudo era em louvor a Pahy Tupan (Deus) (ELLIOT, 1856, p. 442). Ainda que Elliot menospreze essas observações, elas parecem condizer com tudo o mais o que se disse sobre esses deslocamentos ou que desde Nimuendaju se disse: *que as caminhadas eram marcadas por cantos e danças*. Poderíamos perguntar: passaram a compor o tema da terra sem mal desde Nimuendaju? O que queremos frisar é que cantos e danças também estavam lá. Não poderia esta ser mais uma daquelas conjunções entre mito e história, no sentido proposto por Sahlins (1981), quando estrutura e conjuntura se entrecruzam?

religioso central, associada à “melancolia profunda” e ao “pessimismo desesperançado” dos Guarani e à opção deste povo pela “fuga do fim do mundo”, modo como é interpretada a busca de *yvy marã e’ÿ*, a terra sem mal.

Ainda que temas como a agressão por mortos, a feitiçaria e os homicídios se façam presentes no ensaio, eles não foram privilegiados na abordagem da “religião”. Na análise do autor, o que ganhou destaque foram a teoria dualista da alma (a pessoa sendo dotada de *acyiguá*, alma animal, e *ayvucué*, alma divina) e a fuga da destruição do mundo pela via da divinização através do canto e do alcance da terra sem mal. Através destes temas Nimuendaju enxergaria a religião como *lócus* de sentido do pensamento e da cultura guarani.

No capítulo “A demanda da terra sem mal”, toda sorte de movimentos encabeçados por chefes de parentelas ou sobreviventes de coletivos – um grupo que residiu por alguns anos fazendo seus cantos em certo local e partiu, gente em fuga do Paraguai, ou o bando que teria feito a opção de “retorno” na direção de onde partiu depois de “[perder] a fé no seu líder” (1987, p. 102) – foi lida na chave da migração partindo do *oeste* em direção ao *leste*. Todas interpretadas segundo a imagem da passagem à terra sem mal na borda do mar (Atlântico).

Ao tratar da “religião atual”, Nimuendaju listou uma série de adversidades experimentadas pelos Guarani desde a invasão europeia: a opressão por espanhóis e pelo regime forçado das missões jesuíticas, as epidemias, as investidas de paulistas para escravização, as guerras contra os Kayngang e Mbajá, os Guarani “sempre [sendo] a parte sofredora” (p. 131). Estas referências são associadas pelo autor ao “estado [atual] de pessimismo”, mas não seriam, em momento algum, mobilizadas na abordagem dos movimentos territoriais.

Algo semelhante se passa com os poucos elementos reconhecidos como “assimilados do cristianismo” (p. 129): “a cruz (ressignificada), o batismo, o ataúde, a ideia de representar os heróis nacionais figurativamente, a história de Ñandejary e o motivo da casa de madeira na lenda de Guyrapoty”. Menos considerados para uma possível abordagem de transformações na religião, são tomados como externos ao núcleo de uma religião original que tem na base a teoria dualista da alma e o horizonte da passagem ao paraíso lembrado com “saudade melancólica”.

Tudo converge, em sua análise, para a afirmação dos deslocamentos territoriais como movimentos autônomos fundados em uma religião nativa que se

mantém em essência igual a si mesma, a despeito de elementos assimilados da religião dos missionários. Para isto converge a interpretação de uma narrativa possivelmente especulativa sobre o tema da destruição por parte de um pajé em tradição apapocúva; ainda, a eleição do “motivo religioso” da busca da terra sem mal sobre tantos outros motivos que surgem nos relatos, insuficientes, contudo, da perspectiva do autor, para explicar “a emigração para leste” (1987, p. 132).

3 CULTURA “ORIGINAL” E IMAGENS DE RESISTÊNCIA

Nimuendaju já trazia como hipótese a ser pesquisada uma linha de continuidade suposta entre as antigas migrações tupi para a costa e aquelas migrações guarani que ele acompanhava com os Apapocúva, situadas nos séculos XIX e XX.

Serão as migrações dos Guarani no século XIX os últimos estertores daquele movimento que conduziu os Tupi-Guarani da época colonial a seus assentamentos ao longo da costa oriental? Ou, em outras palavras: poderá a marcante expansão daquelas hordas ao longo do mar, observada no início do século XVI, ser atribuída a causas bélicas, como se costuma supor, ou a motivos religiosos? (NIMUENDAJU, 1987, p. 107).

A “preferência pelo litoral” levaria Nimuendaju a se perguntar sobre os motivos da presença desses grupos na costa brasileira no século XVI, a despeito do que o autor entende como as vantagens da ocupação às margens dos rios no “interior”. Daí Nimuendaju supor, afinal, que “a mola propulsora para as migrações dos Tupi-Guarani [não seria] sua força de expansão bélica, mas que o motivo tenha sido outro, provavelmente religioso [...]” (p. 108).

Essa é a trilha que Métraux (1927) persegue, propondo então o “profetismo tupi-guarani” como fenômeno que atravessaria os séculos e fundaria, como analisou Cristina Pompa (2003), uma noção de cultura tupi-guarani que englobava experiências culturais e históricas diversas. Pompa nos mostra como a “construção do profetismo (tupi-guarani)” no trabalho de Métraux pressupõe a identidade entre as sociedades guarani da primeira metade do século XX e a tupinambá descrita pelos viajantes e missionários nos séculos XVI e XVII. O autor teria privilegiado a seleção de materiais de interesse para o mapeamento cultural e a reconstituição de “unidades culturais maiores dos grupos tupi-guarani” (POMPA, 2003, p. 102) em detrimento de um tratamento rigoroso das informações contidas nessas fontes,

fazendo prevalecer a orientação teórico-metodológica difusionista da etnologia naquela época.

Esta foi uma das conclusões que Métraux propôs para interpretar as migrações tupi antigas: como resultado da “crença obstinada na existência de um paraíso terrestre” (MÉTRAUX, 1927, p. 36). A outra é que essas migrações teriam sido motivadas pelo desejo de escapar à servidão que os portugueses buscavam lhes impor. À guisa de encontrar uma correlação entre os deslocamentos tupi-guarani do início da Conquista e os deslocamentos guarani registrados por Nimuendaju, Métraux sugere que os segundos poderiam dar uma ideia do que foram os primeiros: “[a] maneira como se produziu o êxodo dos Apapocuva e os obstáculos que eles tiveram que superar nos dão uma ideia aproximada do que devem ter sido as antigas migrações dos Tupi-Guarani” (p. 14, tradução nossa)⁶.

Métraux, embora concorde com a hipótese de Nimuendaju – de que a chegada dos Tupi-Guarani ao litoral pudesse ter causalidades religiosas –, também oscila quanto aos motivos que impeliram aqueles contingentes indígenas. De todas as migrações registradas nos séculos XVI e XVII, apenas de uma, findada no Maranhão em 1609, haveria indícios do motivo da busca do paraíso (POMPA, 2003; MENDES JÚNIOR, 2022).

O grande problema que reconhecemos com Pompa é, enfim, a reunião sob o termo *terra sem mal* de eventos tão distintos e distantes: as migrações tupinambá até o Peru no século XVI, as revoltas dos Guarani no Paraguai naquele mesmo século, os movimentos dos Apapocúva no século XIX e início do XX. E, ainda, segundo a autora: “Caraíbas tupinambá, xamãs guarani, chefes portugueses ou mamelucos das mais diversas épocas: todos esses personagens [tomados por] ‘messias’” (POMPA, 2003, p. 105).

O chamado mito do paraíso – que Métraux (1979) batizou como mito da terra sem mal, tomando emprestado o termo de Nimuendaju – se afirmaria aqui, bem como em autores posteriores, como elemento da cosmologia nativa, marcador de uma anterioridade da religião em relação à presença dos colonizadores. Mas, como diria Pompa ao comentar o uso que Pereira de Queiroz (1977) faz destes e

⁶ “La manière dont s'est produit l'exode des Apapocuva et les obstacles qu'ils ont eus à surmonter peuvent nous donner une idée approximative de ce qu'ont dû être les anciennes migrations des Tupi-Guarani”.

de outros autores para afirmar a “solução caracteristicamente primitiva” (QUEIROZ, 1977 apud POMPA, 2003, p. 111) das migrações tupi-guarani,

[n]ão se resolve a contradição entre a suposta preexistência do conjunto mítico-profético da ‘Terra sem Mal’ à chegada dos brancos, e o fato de que as sociedades indígenas protagonistas dos movimentos estavam, de diferentes maneiras, em contato com os europeus. (p. 112).

Afinal, nos parece que o enfoque do motivo religioso para as movimentações territoriais ou a caracterização conjunta de uma série diversa de eventos sob um termo totalizador como “messianismo” levou muitas vezes à pouca atenção dada a informações sobre outros “motivos”. Nimuendaju, por exemplo, refuta a informação do Barão de Antonina, de meados do século XIX, de que fugas por pressões de inimigos, além do rio Paraná, seriam a causa dos deslocamentos indígenas (NIMUENDAJU, 1987, p. 100) e outros eventos que compuseram os processos.

Egon Schaden, comparando a situação das três “parcialidades guarani” presentes no Brasil (SCHADEN, 1962), retoma o tema do “mito do paraíso”, interessado em pensar transformações aculturativas no campo da religião. O autor parece não se preocupar com fontes que justificariam a afirmação da presença do mito entre os Guarani em momento anterior à Conquista. Comenta em nota que, “[mesmo sendo] o mito da Terra sem Males genuinamente guaraníco, não se pretende ignorar a existência de ideias análogas em outras culturas de tribos sul-americanas, em especial da família Tupi-Guarani” (SCHADEN, 1962, p. 176). Não só menciona as migrações tupinambá, tendo como “um de seus motivos [...] a procura da Terra Prometida”, mas observa também os “mitos do Paraíso” que não seriam nada raros entre diversos povos sul-americanos, na busca de sustentação, que entendemos precária, daquela afirmação para os Guarani.

Sem duvidar da presença do mito do Paraíso entre os Guarani antigos⁷ e considerando “o lugar [central] da cataclismologia no conjunto das representações míticas” dos Guarani que conheceu nos anos 1940 (SCHADEN, 1962, p. 161), Schaden propôs a mesma cataclismologia como “a principal marca que as missões jesuíticas dos séculos dezessete e dezoito deixaram na religião guarani”

⁷ Cerca de trinta anos adiante, no texto “A religião guarani e o cristianismo” (SCHADEN, 1982, p. 14-15), Schaden colocaria em dúvida o ponto: “a imagem mítica do paraíso [...]” ainda não sabemos em que medida se trata de um anelo existente na cultura tribal antes da chegada dos missionários, que apenas o teriam avivado.

(p. 182). Sugere, então, que teria havido uma transformação apocalíptica do mito do paraíso entre os Guarani. A “crença no Paraíso”, que antes dos ensinamentos jesuíticos projetava “uma espécie de Ilha da Felicidade [...] onde não se conhece a morte” (p. 164), teria se tornado fuga de uma “catástrofe iminente” entre os Guarani contemporâneos.

Como observou Cristina Pompa (2003, p. 108, grifo da autora), Schaden, em sua interpretação do “conjunto mítico-profético” guarani, “articula a ideia de reação aos processos de desintegração cultural à do caráter *nativo* do messianismo, oscilando nos diferentes ensaios⁸ entre o primeiro e o segundo fator como predominantes”. Não tomaremos aqui as nuances e os desenvolvimentos de Schaden ao longo das décadas em que retoma o tema. Contudo, entendemos que uma conclusão de 1982 reúne o que seria fundamental para o autor.

[...] para todo Guarani, as experiências místico-religiosas constituem o objetivo último da vida [...]. Isto não impede que na esfera religiosa ocorram mudanças a partir dos primeiros contatos. Enquanto, porém, a organização social não sofre grandes abalos, esses fenômenos dizem respeito a aspectos mais ou menos periféricos da religião, tais como símbolos e certas formas rituais [...]. A ruína da religião guarani sobrevém com a da ordem social que lhe serve de fundamento. (p. 22-3).

Schaden reafirma a religião como o lugar de sentido da cultura, e não chega a pôr em dúvida sua relação direta com os movimentos “messiânicos” guarani.

León Cadogan, pesquisador autodidata, grande estudioso dos textos e das exegeses xamânicas dos Jeguakava Tenonde (Mbya) no Paraguai, menos interessado no tema das migrações do período colonial que no *teko* (“vida, costume”) dos Mbya do Guairá⁹, não deixou de reconhecer, na coletânea *Ayvu Rapyta* (CADOGAN, 1959, p. 145), as “fortes pressões” experimentadas pelos Guarani no Paraguai como provável motivação das migrações¹⁰. É interessante notar como as narrativas

⁸ A autora considera aqui dois livros de Schaden, um de 1969 e o outro de 1989.

⁹ Guairá, aqui, é um departamento da República do Paraguai.

¹⁰ Cadogan dá atenção ao tema das andanças ou, como prefere chamar, “peregrinações” mbya, no capítulo dedicado aos “heróis divinizados” que “passaram ao paraíso”. O autor reúne neste capítulo a narrativa mítica sobre a passagem de Karai Ru Ete Mirim à sua morada divina em ilha no meio do mar – a qual teria alcançado desde Yvy Mbyte, centro da terra, através de “exercícios espirituais” (CADOGAN, 1959, p. 145) – com diversas outras narrativas situadas historicamente. Assim, por exemplo, na migração de Karai Katu, que fundou com seu pessoal o povoado de

escutadas por Cadogan levaram o autor a um deslocamento no tratamento das migrações, não mais diretamente associadas ao motivo mítico, mas intimamente ligadas à busca de *aguyje*, madureza (“espiritual”) na terra, capacidade que se vincula imediatamente à produção de condições “boas” para fazer a vida e que, na experiência daqueles “heróis”, os teria levado a uma tal leveza do corpo que os tornou capazes de se deslocarem para o alto ou de cruzarem a grande água até o paraíso sem passar pela morte.

Entre os Jeguakava do Guairá não aparece a cataclismologia. E, comentando o trabalho de Nimuendaju, Cadogan sugere que as causas das migrações em busca da terra sem mal anteriores à Conquista seriam ainda pouco conhecidas, merecendo mais atenção de pesquisadores.

Enfim, Cadogan, simultaneamente, afirma o lugar central da tradição religiosa entre os Jeguakava e, remetendo a Bertoni, apresenta sua hipótese para as antigas migrações.

Sendo notória a tenacidade com que os Jeguakáva se aferravam à sua religião, língua e tradições e os desesperados esforços que realizaram para subtraírem-se à dominação espanhola e à assimilação (Bertoni, “La Civilización Guarani”, 1922), é quase certo que Chiku, Chapa e demais [v. nota 10] fossem médicos feiticeiros que conduziam as suas respectivas tribos num êxodo em direção ao mar a fim de salvá-los da dominação [espanhola]. (CADOGAN, 1959, p. 144-45, tradução nossa)¹¹.

Tava'i, onde não pôde permanecer e fazer dança e roça por mais tempo por conta da chegada de colonizadores espanhóis. Tanto esta quanto as andanças de Kuarachy Ju, Takua Vera Chy Ete, Kuarachy Ete e Kapitã Chiku são tomadas, conforme detalhes das narrativas, como posteriores à Conquista e tidas como longas caminhadas acompanhadas de muito “exercício espiritual” (canto, dança), bem como de dieta vegetariana. Ao final dessas andanças, seus realizadores (o/a especialista que as encabeçou) obtiveram *aguyje* (“perfección, madurez”) e alcançaram o paraíso e a condição de indestrutibilidade (*marã e'ÿ*) sem passar pela morte. A subida para *Yva* ou *Yvy Marã E'ÿ* (céu) ou a travessia do grande mar (*Pará Guachu*) estão ambas presentes como desfecho dessas andanças persistentes, apresentadas de início pelo autor como “uma larguíssima peregrinação através do mundo, que termina em Para Guachú Rapyta – a origem do mar, última etapa terrestre da viagem” (p. 143, tradução nossa). A propósito observa Cadogan sobre “a origem do mar grande”, com base nas narrativas de seus informantes, que “Para Guachu Rapyta [estaria] situada além de Kurutué Retã, o país dos Portugueses” (p. 144, tradução nossa).

¹¹ “Siendo notoria la tenacidad con que los Jeguakáva se aferraban a su religión, lengua y tradiciones, y los desesperados esfuerzos que realizaron por sustraerse a la dominación española y la asimilación (Bertoni: “La Civilización Guarani”, 1922), es casi seguro que Chiku, Chapa y demás héroes eran médicos agoreros que conducían a sus respectivas tribus en un éxodo hacia el mar a fin de salvarlas de dicha dominación [española]”.

É importante destacar que, tal como Nimuendaju e Schaden, as pesquisas de Cadogan resultaram principalmente da interlocução com xamãs, filósofos ou teólogos especialistas em matérias da cosmologia e da mitologia, o que se liga certamente ao enfoque da (suposta) “pureza” da religião (tradicional) guarani, que Cadogan encontraria particularmente entre os Mbya no Guairá.

Antes do exercício de revisitação de fontes históricas sobre os Guarani proposto adiante neste artigo, cabe apresentar alguns desenvolvimentos de Bartomeu Melià acerca do uso da documentação jesuítica e da abordagem da terra sem mal.

4 A TERRA SEM MAL NA TERRA: COMENTANDO BARTOMEU MELIÀ

Tomaremos por base dois artigos de Bartomeu Melià, antropólogo e jesuíta, em que os temas dos deslocamentos guarani e a noção de terra sem mal são tratados diretamente pelo autor, observando, contudo, que seus interesses e sua obra são bem mais amplos. Ambos os artigos foram publicados na *Revista de Antropologia* (MELIÀ, 1981; 1990).

No primeiro, o autor dá atenção à documentação jesuítica para uma aproximação do que seria o modo de vida dos Guarani naquele período. Destaca a dimensão que chama de “espacialidade” e que envolveria tanto a organização da vida social em uma aldeia quanto os deslocamentos rotineiros destas aldeias conforme um modelo ecológico adotado. Melià destacou a importância da documentação produzida no primeiro período da ação jesuítica – instalada no Paraguai desde 1587 (CORTESÃO, 1951; MÖRNER, 1968) – principalmente aquela produzida entre 1594 e 1639.

Como parâmetros, nos dá uma carta escrita pelo padre Alonso de Barasana e o panfletário livro do padre Antônio Ruiz de Montoya, *A conquista espiritual*, publicado em 1639, na Espanha, quando este era procurador da Companhia e protestava diante do rei Felipe IV contra as ações dos bandeirantes que, desde a década de 1620, assolavam as reduções do Guairá e do Tapé. Em que pese o prestígio adquirido pela *Conquista espiritual*, justamente pela sua popularização, Melià destacou a importância de outros trabalhos, principalmente de Montoya (*Aba Retã* – catecismo escrito em guarani – e o *Tesoro de la lengua guarani*, esta sim uma das obras de maior vulto daquele jesuíta).

É neste trabalho que Montoya oferece a primeira tradução para o termo *yvy marã e'ÿ* como “suelo intacto (que no ha sido edificado)” (MONTROYA, 2011, p. 298), e que Melià (1981, p. 10) recupera, pondo em discussão a tradução consagrada a partir de Nimuendaju e dos autores que o seguiram de “terra sem mal”. Melià aproxima-a daquelas dimensões da “especialidade”, ressaltando os aspectos ecológico e econômico implicados nos deslocamentos guarani. O autor admite, à certa altura, que na história semântica de *yvy marã e'ÿ* um sentido místico possa ter se reunido ao significado físico original do termo, mas faz questão de separar os eventos históricos que ele traz para comentário no artigo.

Busca tomá-los em sua particularidade e abordando diretamente as fontes documentais relacionadas. Recusa prontamente, com base nestas fontes, a afirmação de Hélène Clastres (1978, p. 51) quanto à centralidade do tema da terra sem mal: “Entretanto, a documentação manuseada não permite deduzir, quanto aos Guarani daquela época, que todo o pensamento e prática religiosa dos índios gravitam em torno da Terra sem mal” (MELIÀ, 1981, p. 10, tradução nossa)¹².

No artigo de 1990, em que revisita a noção de *yvy marã e'ÿ* de Montoya, Melià entende que à pergunta “o que buscava/ o que busca, na verdade, um Guarani quando diz que busca a terra sem mal” (MELIÀ, 1990, p. 33) não cabe uma só resposta, mas muitos níveis de compreensão. Não será na motivação das migrações históricas que o autor irá buscar estes sentidos. Estas, tal qual interpretadas por Nimuendaju e Métraux, aparecem apenas no final do artigo, assumindo lugar de baixíssimo investimento para Melià que, para começar, entende que teriam sido “raras as migrações de consideração realizadas pelos Guarani realmente documentadas” (p. 44). A propósito, uma delas – a expedição de Aleixo Garcia rumo à Cordilheira dos Andes (NORDENSKIÖLD, 1917; JULIEN, 2007; MENDES JÚNIOR, 2022) – teve a guerra e o canibalismo como presenças que mereceriam consideração, conforme Melià. Mas da perspectiva do autor, “nem a guerra, nem a antropofagia e nem o profetismo de tipo *karaí* constituíam a essência do *teko katu* [...]” (MELIÀ, 1990, p. 45), em que *teko* é o modo de ser e o *teko katu*, na sua tradução, o “‘ser autêntico’ dos Guarani”.

¹² “Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que refiere a los Guarani de esa época, que ‘todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno de la Tierra sin Mal’”.

Melià, então, buscou os sentidos da “terra sem mal dos Guarani” que, em sua leitura de relatos clássicos – como os de Ulrico Schmidl e Alvar Núñez Cabeza de Vaca – sobre a vida dos Guarani coloniais, assentaria numa definição de “horizonte de terra”. Tal “horizonte” se definiria na escolha por lugares e nos modos de cultivo produtores de “fatura” que vêm inicialmente ao seu texto para demonstrar que a terra está no centro da vida guarani.

Aos poucos, Melià traz os elementos que dão sentido à noção de *tekoha*, “o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani” (p. 36). Além de certas qualidades de mata, relevo e solo e de formas particulares de cultivo, há a “inter-relação harmônica” dos três espaços que comporiam o *tekoha*: a floresta, o roçado e a aldeia.

Há ainda a marca fundamental da “experiência religiosa” na terra. Melià recupera parte do capítulo inicial de Ayvy Rapyta (CADOGAN, 1959) para afirmar como essa terra humanizada que é o *tekoha* traz em si mesma os “símbolos religiosos” da sua fundação pelo Pai Primeiro, mas também assinala, com base no mesmo texto, que as normas da “boa agricultura” seriam igualmente “religiosas”. Sugere, então, a importância do “cerimonial”, assinalando – aqui como em outras partes do texto – o lugar central da festa (religiosa) e dos convites recíprocos entre as comunidades guarani.

Os temas do desequilíbrio e da instabilidade também vêm compor a abordagem do modo guarani de viver na terra. A consciência aguda desta instabilidade e da possibilidade de instalação do “mal”, *mba’e megua*, que, quando presente, tende a se espalhar entre os espaços relacionais do *tekoha*, tomando forma na degradação das matas, na introdução do regime de propriedade, em tensões sociais, rivalidades etc., levam aos temas do “caminhar” e ao papel do xamanismo.

A figura do xamã-pai, o *ñanderu*, provedor de palavras e representante da comunidade no convite à dança ritual, bem como a própria busca da terra sem mal, que pode corresponder, em uma de suas “modalidades”, à iniciativa de “procurar outra terra, fundar outra casa” (MELIÀ, 1990, p. 43), compõem o que Melià entende como “o modo particular de viver a economia da reciprocidade” pelos Guarani (p. 43). A terra sem mal se torna, assim, um elemento dentro do sistema de reciprocidade guarani. Ela “é uma condição relativa e um elemento importante” (p. 45) neste sistema, que, este sim, os Guarani estariam sempre buscando, com a consciência de que a reciprocidade é algo que “há que se refazer cada dia”.

O artigo interpreta, então, o *teko* guarani como prática do viver que atravessa tempos e situações diversas vividas pelos Guarani, cuja “essência” o autor define como uma economia de reciprocidade. “Constante etnográfica e histórica que se aplica a todos os Guarani de todos os tempos” (MELIÀ, 1990, p. 45), essa economia se desdobraria em dança ritual (ou “festa religiosa”) e “convite comunitário”. A propósito afirma o autor: “[a]s circunstâncias que estraguem ou tornem impossível a festa serão o supremo mal da terra” (p. 41).

Melià nos afasta, afinal, das imagens lançadas por Nimuendaju. Longe de “fugitivo pessimista”, o povo guarani e seus xamãs chefes de família – que ritualiza[m] e representa[m] a reciprocidade de palavras (p. 42) – estariam frequentemente mobilizados, isto sim, para manter o *teko porã* (o “bom [modo de] ser”). Nosso destaque aqui é para uma certa concepção de cultura embutida na abordagem do *teko* enquanto modo de ser, um comentário que certamente não se aplica apenas à análise de Melià, conforme apontaremos a seguir.

5 BREVE NOTA SOBRE CULTURA E MUDANÇA

Alguns pontos que gostaríamos de destacar após este rápido e importante comentário dos autores acima são os seguintes. Nossa impressão é a de que a eleição da religião como núcleo central da cultura, articulada a concepções de cultura que excluem fortemente a percepção de seu caráter dinâmico, tem prevalecido na etnologia produzida no Brasil com coletivos guarani.

Desde Nimuendaju, que afirmou o lugar da religião nativa pura e a sugestão do motivo religioso, não reativo à Conquista, das migrações tupinambá, passando pelas afirmações da originalidade da religião dos Kayguá por Cadogan, até a abordagem contemporânea do *teko*, cuja tradução como “modo de ser” tem privilegiado frequentemente – como vimos acima em Melià – uma dimensão do “ser” que se supõe permanecer, tudo isso tenderia a valorizar pouco a pesquisa dos processos de transformação na história vivida por coletivos guarani, a complexidade de “motivos” frequentemente envolvidos em eventos históricos específicos, o tratamento cuidadoso de fontes documentais disponíveis.

A nosso ver, a percepção de elementos cristãos nos movimentos guarani, o reconhecimento de situações de violência colonial, de pressões ligadas diretamente ao abandono de certo território, os eventos de hostilidade e assassinatos

entre bandos guarani, nada disso teria abalado, para muitos autores, de modo significativo as interpretações em chaves maiores da sociedade e da pessoa guarani; da terra sem mal e do “ser” do “modo de ser guarani”.

Contudo, ainda que reconheçamos a leitura da terra sem mal por Melià como parte da abordagem identitária da cultura e da ênfase à cultura que permanece igual a si mesma no tempo, foi ele quem, em mais de um momento, sinalizaria a pesquisa das fontes documentais e arqueológicas como lugar fundamental dos estudos sobre os Guarani (MELIÀ; SAUL; MURARO, 1987; MELIÀ; NAGEL, 1995).

6 A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO MISSIONEIRO JESUÍTICO

Nesta seção privilegiaremos a documentação colonial produzida pelos padres da Companhia de Jesus. Em que pese a cautela necessária ao tratamento dessa documentação, o seu valor é inestimável, seja pela possibilidade de obtenção de dados etnográficos, seja por sua profundidade histórica. Dois temas atravessaram este artigo: as migrações em busca da terra sem mal e a sua transformação em um objeto mítico-religioso. Na abertura, aludimos à necessidade, apontada por Melià, de realizar um trabalho arqueológico de garimpagem das fontes documentais para reconstruir, ainda que parcialmente, aspectos da realidade social de diversos grupos guarani coloniais. E, se as migrações desde o século XIX têm sido o fio condutor deste artigo, é a ela que queremos voltar. Afinal, o que nos revelam as fontes sobre a terra sem mal? Ou seria melhor nos perguntarmos: o que revelam as fontes sobre os deslocamentos guarani?

Mendes Júnior (2022) propôs uma reinterpretação dos deslocamentos compreendidos entre os séculos XVI e XVII que afasta o tema da terra sem mal. Não obstante, os coletivos guarani se deslocavam para fazer guerras, capturar inimigos, raptarem mulheres e crianças. Ainda no século XVI, passaram a se deslocar para fugir das *encomiendas*; no início do XVII se deslocaram para as proximidades das recém-fundadas reduções jesuíticas, onde poderiam, de um lado, se eximir do pagamento de impostos e de trabalhos nas *encomiendas* e, de outro, se proteger dos bandeirantes. Por fim, uma parte se deslocou, conduzida pelos padres jesuítas, desde quatro (Guairá¹³, Tape, Uruguai e Itatim) das cinco grandes províncias

¹³ Região delimitada pelos rios Paranapanema ao norte, Paraná a oeste, Iguçu ao sul e Tibagi a

(aqui incluída Paraná) que compunham a Província Jesuítica do Paraguai para o interflúvio Paraná-Uruguai, dessa vez fugindo dos bandeirantes.

Apresentaremos a seguir uma série de relatos que dão conta do processo de retração do espaço missioneiro desde as bordas do rio Paranapanema e do rio Jacuí em direção ao referido interflúvio. Trataremos, portanto, dos deslocamentos em face dos bandeirantes durante a primeira metade do século XVII. Para isso, é necessária uma breve reconstrução do contexto.

No Guairá, na virada do século XVI para o XVII, havia duas cidades: Vila Rica do Espírito Santo e Cidade Real de Guairá. A primeira foi fundada em 1570, acima da foz do Piquiri, afluente da margem esquerda do rio Paraná. Em 1589, foi trasladada mais a nordeste da sede primeva e instalada na confluência dos rios Corumbataí e Ivaí, outro afluente da margem esquerda do Paraná. Permaneceu neste posto até 1632, quando foi abandonada em razão dos ataques bandeirantes e instalada no território do atual Paraguai, ao norte de sua sede atual.

Ciudad Real de Guairá foi fundada em 1556, à margem esquerda do rio Paraná, na foz do rio Piquiri. Assim como Vila Rica, foi abandonada em razão dos mesmos ataques. Em 1607 foi instaurada a Província Jesuítica do Paraguai (MÖRNER, 1968) e, dois anos mais tarde, fundaram-se as primeiras reduções jesuítas: Santo Ignácio do Paraná próximo à foz do Paraguai; Santa María la Mayor, próximo à foz do rio Iguaçú; e Loreto na foz do Pirapó, afluente da margem esquerda do Paranapanema. No ano seguinte foi fundada a redução de San Ignacio de Ypaumbucu a montante de Loreto.

A partir da fundação dessas duas reduções, os jesuítas dariam início ao empreendimento de atração dos diversos coletivos guarani dispersos neste território. Pelos vinte anos seguintes enfrentariam revezes e sucessos no trabalho reducional. Em 1614, o padre Joseph Cataldino, em informe dado ao tenente de governador da cidade de Santa Fé, assinalou o número de índios existentes nas reduções de Loreto e San Ignacio:

“Nuestra S.^{ra} de Loreto, y el pueblo de Roquillo; S.^{to} Ignacio y Tamarca, y que abra en las dichas rreducciones de dos mil indios estos de tassa que serán por todos con hijos y mugeres como siete o ocho mil almas”¹⁴.

leste. Atualmente essa região recobre parte do estado do Paraná, no sul do Brasil.

¹⁴ Informe sobre a fundação das reduções do Guairá. Feita a pedido do respectivo superior padre

A instalação de novas reduções seguiu em curso durante as três primeiras décadas do século XVII, tanto na província do Guairá quanto em outras frentes: Itatim, Tapé, Uruguai e Paraná. No Guairá foram fundadas, entre 1624 e 1627, seis novas reduções: São José, São Francisco Xavier, Encarnação, São Paulo, Los Angeles e Concepção. No Paraná, além da redução de San Ignacio, fundaram-se Itapua em 1615 e Corpus em 1622. No Tapé e no Uruguai o processo reducional teve início após 1620.

Desde o princípio a Companhia de Jesus conseguiu o direito de que os índios livremente convertidos fossem isentos do pagamento de tributos aos *encomenderos* – prática que vigia desde o estabelecimento das primeiras reduções franciscanas – e colocados diretamente a serviço da Coroa espanhola pelo prazo de dez anos (NECKER, 1979; WILDE, 2009, p. 55).

Certamente, essa condição alcançada pela Companhia foi um atrativo para aqueles grupos e pessoas que queriam se ver livres dos trabalhos nas *encomiendas*¹⁵ (MENDES JÚNIOR, 2022). Soma-se a isso que, desde meados da segunda década do século XVII, havia no Guairá a presença de bandeirantes, cujo objetivo era fazer cativos os índios infiéis para vendê-los em São Paulo. Estar reduzido seria uma forma de assegurar, mesmo que minimamente, proteção contra os bandeirantes.

Entretanto, as reduções fundadas a partir de 1620 no Guairá experimentaram uma existência efêmera, e foi nesse período que as escaramuças entre jesuítas e bandeirantes ganharam fôlego. Em 1628, o padre Montoya relatou a captura de alguns índios por bandeirantes que, duvidando que fossem convertidos, examinaram-nos quanto aos seus conhecimentos da doutrina cristã¹⁶. Aqueles que demonstraram conhecimento dela foram libertados; os demais, escravizados. Em outra ocasião, no mês de setembro de 1628, 17 índios cristãos foram capturados próximo à redução de Encarnação pelos membros de uma bandeira chefiada por Antônio Pedroso. Montoya, vendo fracassada sua tentativa de recuperar seus

Joseph Cataldino. Santa Fé, 02/02/1614 (MCA I).

¹⁵ Em 1612, as Ordenanças de Alfaro estabeleceram que os indígenas deveriam prestar serviços pessoais aos *encomenderos* pelo prazo máximo de dois meses e que nos demais deveriam permanecer em seus assentamentos.

¹⁶ Carta ânua do padre Antonio Ruiz, superior da missão do Guairá, dirigida em 1628 ao padre Nicolau Duran, provincial da Companhia de Jesus (MCA I)

discípulos, avançou com 1.200 índios até onde estavam os portugueses, o que levou aquele chefe a concordar com a libertação dos índios¹⁷.

O tempo passou e um cacique de nome Tatavrana, capturado pelos portugueses, conseguiu fugir e refugiar-se na redução de Santo Antônio¹⁸. Dessa vez, os portugueses se viram no direito de exigir dos padres a devolução do fugitivo; eles, porém, se recusaram a fazê-lo. Em face da recusa, em 30 de janeiro de 1629, mediante aprovação de Antônio Raposo Tavares, aquela bandeira, cujo contingente estava em torno de 100 portugueses e 1 mil índios tupi, atacou a redução, destruindo-a e levando consigo, acorrentados, o referido cacique e mais 4 mil índios. Em 20 de março do mesmo ano, atacaram outra redução, Jesus Maria, na cabeceira do mesmo rio, onde mataram grande parte da população. Por fim, três dias depois destruíram a redução de São Miguel, próxima a Santo Antônio, que havia sido esvaziada quando os padres souberam do ocorrido na redução vizinha.

Os ataques dos bandeirantes não parariam aí. Em 1630, em face das destruições que vinham ocorrendo naquela província e do risco iminente de uma nova ofensiva bandeirante, solicitou-se à Real Audiência de Chuquisaca autorização para que se mudassem as reduções de Loreto e San Ignacio para regiões mais ao sul do rio Paraná. Concedida a autorização, iniciaram em tempo exíguo a construção de balsas e canoas que transportaram rio abaixo cerca de 12 mil índios. Montoya (1997) registrou que a necessidade da fuga não atendia somente a um receio especulativo.

Havíamos viajado dois dias rio abaixo, quando nos alcançaram alguns índios, retardatários em sua partida. Deles soubemos como aquele inimigo tão pernicioso ficou tomado de fúria, ao ver-se burlado. É que teria bastado dar um pouco mais de pressa, para na certa apanhar-nos e conquistar uma presa tão boa e rica. (p. 152).

Somente as reduções de Loreto e San Ignacio foram realocadas mais ao sul, nas proximidades do rio Paraná, em 1632¹⁹. Nesse mesmo ano, os moradores

¹⁷ Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta, quer ao rei, quer ao provincial Francisco Vazques de Trujillo, sobre os estragos causados pela grande bandeira de Raposo Tavares às missões do Guairá nos anos de 1628-1629. Cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos, 10/10/1629.

¹⁸ Na margem direita do rio Ivai.

¹⁹ Segundo Monteiro, o motivo de apenas essas duas reduções terem sido trasladadas era por

de Vila Rica, temendo a ação de bandeirantes, trasladaram sua sede para oeste, onde permaneceu até 1676, quando, novamente acossada por bandeirantes, foi deslocada definitivamente em direção ao sul (MÖRNER, 1968). A Cidade Real de Guairá foi abandonada em 1632.

A partir daquele momento, a província do Guairá, deixada de lado pelos espanhóis, tornou-se uma rota de passagem para os bandeirantes que, na década seguinte, atacariam as reduções do Tapé e, posteriormente, as do Itatim. Veremos como esses ataques provocaram um esvaziamento da população indígena nesses espaços.

Diferentemente do Guairá, cuja ocupação espanhola data de meados do século XVI, no Tape, a colonização e a implementação de reduções começaram na década de 1620. Também diversamente do Guairá, os espanhóis não fundaram cidades no Tapé e a sua ocupação pela Coroa se deu por obra inaciana. A primeira redução fundada foi Jesus Maria no interflúvio Ygay-Tebicuary. Entre 1622 e 1637, seriam instaladas mais sete reduções em um território que, a leste, se estendia até o paralelo da atual cidade de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul.

Entre 1628 e 1634, a província do Tapé gozou de um certo conforto e viu crescer os frutos de sua seara. Escaramuças havia, principalmente com alguns xamãs que, assim como no Guairá, se opunham à presença dos religiosos. Uma carta de 1635 do padre Francisco Dias Taño refere-se a certos donos de dança (*Yeroquihas*) que, nos limites de Jesus Maria, buscavam disseminar nos seus conterrâneos a oposição à vida reducional.

[P]reguntando un día a los yndios q donde estavan y q era la causa de perderse sus casas me dixeron q unos **yeroquihas** q andaban por los **tetaminis** los enganaban diciendo q este pueblo se avia de destruir y q predicaban contra nosotros haçiendo burla de lo que ensinabamos y deçian q ellos eran dioses y criaban los maisales y comida y eran senores de las fantasmas de los montes de los itaquiçeyas y de los ybitipos y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los q ellos querian y q los Primeros q avian de Pereçer avian de ser los baqueros y ybirapondaras y los q se haçian Xpianos y q los q trabajavan en el pueblo se les avia de perder las comidas, y en esta ocasion començaban a sembrar y los ratones començaron a haçer gran dano en los sembrados y ellos decian q por su

serem as mais antigas e estarem plenamente integradas à economia espanhola (1995, p. 74).

orden se haçia con q se comensó la gente a huir del pueblo y a no haçer sus chacaras²⁰. (Grifo nosso).

Em dezembro de 1636, as escaramuças entre padres e xamãs deram lugar a violentos ataques impetrados por bandeirantes, sob o comando de Antônio Raposo Tavares. A primeira redução atacada foi Jesus Maria, no dia 2, como descreveu o padre Diego de Boroa.

A los 2 de Diciembre del ano pasado de 636 por la manana llegaron a la vista de la Reduccion de Jesus M.^a q era la ultima que teniamos hacia el mar mas de 140 Portugueses con 1500 Tupis armados con armas defensivas y ofensivas marchando a uso de guerra y cercaron la dha Red.^{on} en q estaban el P.^e P.^o Romero, P.^e P.^o de Mola (...) con muy poços pertrechos y prevencion p.^a poder defenderse a si y a los indios. Porq aunq avia dias q tenian noticia de q avia Portugueses en la tierra, nunca creyeron q fueran tantos ni q estuvieran tan cerca. Tenian consigo los P.^{es} hasta obra de 300 indios varones porq la demas gente de aquella Red.^{on} andaba dividida por vários puestos buscando q comer por aver precedido mucha hambre y no estar saçonadas sus comidas y sementeras²¹.

Apesar das desvantagens numérica e de potencial ofensivo dos bandeirantes, os missioneiros, segundo a mesma carta, sustentaram um confronto por cerca de cinco horas, ao fim das quais pediram paz aos portugueses que assim a concederam. Concederam-na, entretanto, apenas para adentrar a redução e fazerem cativos homens e mulheres²², assenhorar-se do posto e partir em novos ataques às demais reduções. São Cristóvão, situada ao norte de Jesus, foi o segundo alvo. Saquearam, no dia 5 de dezembro, a igreja e a casa dos padres, fizeram cativos homens e mulheres. Não restaram aos padres e a alguns índios outra opção senão abandonar a redução em direção à de Santa Ana.

²⁰ Relacion del P.^e Fr.^{co} Dias Tano sobre el estado de las reducciones de los Tapes. 1635. Jesus Maria, 26/09/1635 (MCA III).

²¹ Carta do padre Diogo de Boroa, provincial do Paraguai, dando conta a alguns padres da companhia da destruição de quatro reduções do Tape pela bandeira de Antônio Rapôso Tavares. Corpus, 04/03/1637 (MCA III).

²² Diogo de Boroa informou que a redução de Jesus Maria tinha matriculados mais de 1.600 índios que na ocasião do ataque se encontravam dispersos pelos montes em busca de alimentos “Pero como era pueblo nuevo y vispera de consecha, q.^{do} la hambre suele ser grande, casi todos fuera de 200, estavam ausentes buscando q comer en sus poblaciones antiguas y por montes y rrios (...).” Carta do padre Diogo de Boroa ao general da companhia, em que se propõe a falar das faltas de alguns padres, do miserável estado das reduções e do remédio para evitar maiores danos. Santa Fé, 10/04/1637 (MCA III).

Al 3.º dia el captiverio de los P.^{es}, fue de la Red.^{on} de S. Xpval el P.^e Ju.º Agustin a llevar los P.^{es}. y los Portugueses y Tupis pasaron a su Red.^{on} y le fueron captivando sus feligreses de las chácaras y de los montes y escondrijos, llevandolos a manadas presos sin aver hecho por q serlo²³.

Não satisfeito, Raposo Tavares atacou, em 25 do mesmo mês, a redução de São Joaquim, destruindo-a e fazendo mais cativos. De Santa Ana um corpo formado por padres e 1.600 índios se deslocou em direção a São Cristóvão a fim de fazer oposição aos bandeirantes e aos seus intentos de assenhorem-se daquela redução. Neste sítio houve outro embate até que, durante a noite, os missioneiros conseguiram recuar em direção a Santa Ana. Decidiu-se, novamente, abandonar essa redução em direção à de Natividade. Ainda assim, os bandeirantes puderam fazer muitos cativos neste local, conforme consta na carta citada anteriormente²⁴.

Em face do risco de novos ataques, a população de São Carlos decidiu abandoná-la e seguir em direção às reduções de Candelária e Apóstolos, localizadas nos afluentes da margem esquerda do rio Uruguai. O receio de que um ataque pudesse atingir essas duas reduções empurrou a sua população em direção ao Paraná. Quanto aos bandeirantes, após chegarem em Santa Ana e encontrá-la vazia, decidiram retornar a Jesus Maria, que abandonariam em janeiro de 1637, levando consigo uma multidão de cativos e deixando atrás um rastro de destruição.

llegamos aquel dia a la Red.^{on} despoblada de S. Ana y sobre adonde avia estado la iglesia, hecho alojamiento de aquella jente abominable y todo aquello lleno de querpos muertos, los mas dellos de mugerete q atrocmente avian quitado la vida a la partida, o, por q rehusaron yr con ellos²⁵.

O retorno dos padres às reduções saqueadas tinha o objetivo de reaver os cativos. Para isso se deslocavam, segundo a mesma carta, com um efetivo de 1.500 índios composto por pessoas das reduções do Uruguai e remanescentes das reduções destruídas. O que encontraram foi uma multidão de corpos desfigurados pela violência dos agressores e uma parcela da população que conseguiu se esconder e escapar ao cativoiro. A cada redução que chegavam, a estratégia dos

²³ Idem nota 21.

²⁴ Idem nota 21.

²⁵ Idem nota 21.

padres era deixar alguns caciques responsáveis por reunir a população esparsa para conduzi-la até a redução de Natividade²⁶.

De volta à redução de Natividade, vários caciques e padres, movidos pelo temor de novos ataques, empreenderam sua retirada em direção às reduções do Uruguai e do Paraná. Em 1637, outra bandeira, liderada por André Fernandes, investiu sobre a redução de Santa Teresa, última do Tapé, fazendo ali novos cativos e terminando por destruí-la²⁷.

Os dados expostos são suficientes para se ter uma ideia da dinâmica dos deslocamentos empreendidos ou forçados desde as reduções do Guairá e do Tapé em direção ao interflúvio Paraná-Uruguai. Na mesma década de 1630, as reduções do Uruguai também transmigraram à outra margem do rio. No final da década seguinte, novos ataques às reduções do Itatim forçariam padres e missioneiros a abandonarem a região em direção ao sul (MENDES JÚNIOR, 2022). O mapa a seguir ilustra os deslocamentos das reduções e a sua concentração definitiva na região que se tornaria conhecida como os 30 povos.

²⁶ Idem nota 22. “Sentimos rastros y ruydo de gente escondida q avia mucha y asi deje a un yndio de mucho valor con otros comp.^{os} de la tierra para q los fuesen recojiendo y de alli el dia siguiente di la buelta a la Red.^{on} destruyda de S. Ana”.

²⁷ Requerim.^{to} q el p.^e Simon hizo en las Corrientes al General D. Pedro Estevã de Ávila. En sinco de enero deste ano de 638 se presento esta peti.^{on} por custeos de Castilla. Cidade de São João de Vera, 04/01/1638.

Figura 1- Concentração das reduções no interflúvio Paraná-Uruguaí



Fonte: Elaborado pelos autores

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que serve afirmar que os Guarani se deslocavam em busca da terra sem mal desde o princípio da Conquista, quiçá anteriormente a ela? Se, diferentemente do que afirmou categoricamente Hélène Clastres (1978), nada, nenhum registro colonial, franciscano ou jesuíta, autoriza tal formulação. A documentação produzida, principalmente pelos jesuítas, registrou fenômenos relacionados à feitiçaria, ao canibalismo e à poligamia. Mesmo que uma parte se prestasse à edificação da empresa catequética, esses registros têm, no mínimo, valor documental.

Em que pesem longas cartas em que se tratavam dos processos de conversão, das práticas de batismo e confissão, muitos desses documentos trazem, por contraste, o que se buscava reprimir. Para uma pessoa adulta ser batizada, deveria abandonar os seus hábitos anteriores que se contrapunham aos valores cristãos: a poligamia, por exemplo. O que queremos dizer é que, se os jesuítas não hesitaram em expor essa face do modo de vida guarani, justamente para exaltar a obra cristã, por que deveríamos pressupor que eles não teriam sido hábeis em sedentarizar coletivos em constantes deslocamentos?

Não há na documentação aqui examinada nenhuma referência a grupos em deslocamento em que o seu discurso ressoasse qualquer tipo de demanda por uma terra segura, como há, por exemplo, entre os Tupi-Guarani dos relatos dos cronistas e recompilados por Métraux (1927). Nordenskiöld (1917), Julien (2007) e Mendes Júnior (2022) chamaram a atenção para outros deslocamentos no século XVI. Em nenhum aparece o tema da terra sem mal, seja qual for a sua variação. Os Guarani, do início da Conquista, não se definiam como um povo melancólico e pessimista, que a qualquer preço se lançava em uma busca ascética por um paraíso que estivesse localizado além-mar. Muito pelo contrário, como nos mostra um registro de certo jesuíta anônimo.

Es esta gente valerosa en la guerra y donde quiera que están tienen sujetas las naciones çircunveçinas. Son altivos y soberbios y a todas las naçiones llaman esclavos sino es al español, pero no le quiere llamar señor sino cuñado o sobriño porque diçen que solo dios es su señor, porque como he dicho el ayudar al español y admitirle en sus tierras fue por via de cuñadasgo y parentesco²⁸.

A terra sem mal, sugerimos, é um tema tardio na experiência guarani, seja em face do colonizador espanhol, do português, do Império brasileiro ou da República – também tardia. Ao propormos esta interpretação, não queremos negar que uma busca pela terra sem mal tenha de fato permeado os horizontes de certos grupos guarani. Nimuendaju, em que pese o cotejamento de seus dados e os de Elliot, anteriormente expostos, trouxe o tema para a contemporaneidade. Mais que isso, “deu nascimento” à etnologia guarani. A terra sem mal, enquanto *yvy marã e’ỹ*, ou a terra áurea, “*yvy ju*”, é certamente um fenômeno datado (veja-se

²⁸ Informe de um jesuíta anônimo sobre as cidades do Paraguai e do Guairá espanhóis, índios e mestiços. Dezembro, 1620 (MCA I).

também Schaden [1962] e Mendes Júnior [2022]), como sugere a própria transformação semântica do primeiro termo (MELIÀ, 1990). Seria ela um desdobramento da experiência missioneira e por isso teria eclodido pouco mais de cinquenta anos após a expulsão dos jesuítas? Conforme afirmou Schaden, “[m]uitas hordas dessa tribo se puseram a caminhar, por volta de 1820, de suas aldeias do sul do Mato Grosso em direção do sol nascente, a fim de alcançarem a Terra sem Males, que deveria existir além do oceano Atlântico” (SCHADEN, 1962, p. 163).

O último *empadronamento* (censo) realizado pela administração espanhola nas 23 reduções que restaram dos 30 povos aconteceu em 1801 (TAKEDA, 2016). Segundo o mesmo autor, entre 1656 e 1801 foram elaborados *padrones* em cada uma das reduções existentes no interflúvio Paraná-Uruguai. Em cada redução os seus *padrones* eram elaborados por cacicados. A partir de 1801, abandonou-se este critério. Levando-se em conta a presença ainda tardia de populações guarani nos povos, quais teriam sido as consequências dos movimentos de independência ocorridos na primeira década do século XIX sobre elas? Movimentos de independências, guerras, assim como todos os exemplos trazidos na seção anterior não foram causadores de destruição? Do mesmo modo, a guerra do Chaco não teria sido o motor de outra migração contemporânea, tal como Mendes Júnior (2021) analisou?

Assim, poderíamos nos perguntar se a busca da terra sem mal seria um motivo para a migração ou uma finalidade? Teria a terra sem mal impulsionado esses grupos? Ou esse impulso foi outro? O fim do mundo, nos parece – e talvez aqui seja um dos poucos lugares de consenso entre aqueles que se dedicaram ao tema –, foi o motivo. O problema é o que se entende por fim do mundo. Para uma população apossada por uma companhia de bandeirantes com 100 portugueses e 900 tupi, protegidos por roupas impenetráveis pelas flechas indígenas, portando armas de fogo e impondo as mais diversas atrocidades para minar a resistência indígena, certamente e pelas descrições das fontes é o fim do mundo. A guerra, que arrasta contingentes para suas trincheiras, é o fim do mundo. Fugir desses acontecimentos [de morte patente] para um lugar onde não mais se morre – talvez não dessa forma ou não de fato – não seria uma busca por terra sem mal?

O que pretendemos mostrar aqui é mais uma face dos deslocamentos nos quais os grupos guarani embarcaram. As fontes documentais nos revelam que,

em um determinado período, e para vários grupos, diversos fatores que se integravam ou não deram sentido àqueles deslocamentos: trabalhos nas/ fuga das *encomiendas*; as reduções jesuíticas – como um desses lugares de abrigo em face dos *encomenderos*; a ação dos bandeirantes. A documentação é contundente e lança luz para que compreendamos a compressão da empreitada jesuítica em um território significativamente mais estreito do que o inicial. Assim permaneceu até 1682, quando se trasladou a primeira redução (São Borja) da margem direita para a esquerda do rio Uruguai, dando início ao que se tornaria conhecido como os sete povos da banda oriental, cuja última redução, Santo Ângelo, seria instalada em 1707 (NEUMANN, 1996). Este tema, entretanto, escapa aos limites deste artigo.

Muitos deslocamentos, diferentemente do que Melià (1990) e Clastres (1978) observaram, são de consideração e estão documentados. Mas não são nem os temas mítico-religiosos e nem a superação da condição de mortal pelo ingresso numa terra áurea que parecem lhes dar sentido. Não os compreenderemos se não levarmos em conta o contexto histórico e social no qual foram produzidos. Os deslocamentos ocorridos entre início e meados do século XVII não parecem ter sido estimulados por nenhuma razão refratária à colonização – uma espécie de messianismo aborígine –, mas à relação com os jesuítas, os espanhóis e os portugueses. Também não se apresentam como obra de xamãs que predissessem o fim do mundo em face de acontecimentos mítico-cataclísmicos.

Começamos este artigo tratando das migrações reveladas por Nimuendaju e chegamos aqui fazendo uma digressão sobre as migrações do século XVII. Ambas não parecem se conectar e não se afigura razoável explicar umas pelas outras traçando uma espécie de fio condutor.

REFERÊNCIAS

BOIDIN, Capucine. *Mots guarani du pouvoir, pouvoir des mots guarani, essai d'anthropologie historique et linguistique* (XIX-XVI et XVI-XIX). Paris: s.n., 2017.

CADOGAN, Léon. *Ayvu rapyta textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo: USP, 1959.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Cosac & Naif, 2003.

CLASTRES, Hélène. *A terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.

DESCOLA, Philippe; TAYLOR, Anne Christine. Introduction. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126/128, p. 13-24, 1993.

ELLIOTT, João Henrique. A Emigração dos Cayuáz: narração coordenada sob os apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliott, pelo sócio effectivo, o Sr. Brigadeiro J.J. Machado de Oliveira. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 434-47, 1856.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-396.

GANSON, Anne Barbara. *The Guaraní under Spanish rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

JULIEN, Catherine. Kandire in real time and space: sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory*, Durhan, v. 54, n. 2, p. 245-72, 2007.

MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*. Assunción: URI; CEPAG, 1995.

MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

MELIÀ, Bartomeu. "El modo de ser" Guarani en la primera documentación jesuítica (1594-1639). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 24, p. 1-24, 1981.

MELIÀ, Bartolomeu; SAUL, Marcos Vinícios de Almeida; MURARO, Valmir Francisco. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MENDES JÚNIOR, Rafael. Cartografia dos deslocamentos guarani: séculos XVI e XVII. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2022.

MENDES JÚNIOR, Rafael. *A terra sem mal: uma saga guarani*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2021.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Editora Nacional; EDUSP, 1979.

MÉTRAUX, Alfred. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la société des Américanistes*, Paris, n. 19, p. 1-45, 1927.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Asunción: CEPAG, 2011.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos padres da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

MÖRNER, Magnus. *Atividades Políticas y economicas de los jesuitas en el Rio de la Plata*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

NECKER, Louis. *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains: Les Premières Réduction du Paraguay (1580-1800)*. Paris: Éditions Anthropos, 1979.

NEUMANN, Eduardo. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial, 1640-1750*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.

NORDENSKIÖLD, Erland. The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration. *The Geographical Review*, New York, v. 4, p. 103-21, 1917.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo entre os Mbya (guarani)*. São Paulo: Edunesp, 2007.

POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: um objeto antropológico. In: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC; Anpocs, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heroica de tribos indígenas no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1989.

SCHADEN, Egon. A religião guarani e o cristianismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 25, 1982.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difel, 1962.

TAKEDA, Kazuhisa. Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656-1801): análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos. *Surandino Monográfico*, Buenos Aires, n. 1, p. 66-105, 2016.

WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2009.

Documentos publicados

CORTESÃO, Jaime (ed.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá, (1549-1640)*: Manuscritos da coleção de Angelis. Volume 1. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

CORTESÃO, Jaime (ed.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*: Manuscritos da coleção de Angelis. Volume 3. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

Sobre os autores:

Rafael Fernandes Mendes Júnior: Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador de Pós-doutorado em História e bolsista do CNPq - Brasil (Processo 151002/2020-7), na Universidade Federal Fluminense. Pesquisador associado do Laboratório de Inovações Ameríndias (LIInA), na UFRJ, e do Institut des Hautes Études d'Amérique Latine (IHEAL), Sorbone Nouvelle 3. Desenvolve pesquisas com os Guarani nos estados do Rio de Janeiro, Pará e Tocantins. Seus temas de pesquisas são: deslocamentos, parentesco, conversão religiosa, reduções jesuíticas e caça. **E-mail:** rafaelfmj@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-2496-0180>

Elizabeth Pissolato: Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Desenvolve pesquisa em etnologia ameríndia com grupos guarani e projetos colaborativos com os Guarani e, desde 2019, com os Apyãwa (Tapirapé). **E-mail:** elizabeth.pissolato@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-5330-1788>

Recebido em: 26/02/2022

Aprovado para publicação: 20/06/2022

Melià na pele da performance, em atrito e na poética do descaminho

Meliá in the flesh of performance, in attrition and the poetics of diversion

Alai Garcia Diniz¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.853>

Resumo: Este ensaio parte de um enfoque indisciplinado para esboçar uma reflexão sobre o que me provocam determinadas ideias de Melià diante do recrudescimento da violência atual contra as culturas ancestrais e dos ardis da modernidade. Ao introduzir questões como a performance, permito-me ler a abordagem de Bartomeu Melià, o jesuíta linguista com notável pesquisa em antropologia que convida o receptor a sentir na pele o poder do idioma e da cultura Guarani no campo e no tecido urbano paraguaio, partindo de relatos sobre a violência contra os Aché com a genealogia das missões, por exemplo. Na contemporaneidade, as reflexões sobre feridas coloniais permitem associar Bartomeu Melià a Pierre Clastres, etnólogo francês. Isso se deve ao fato de Clastres traçar uma rota diversa ao se voltar à crítica contra a formação do Estado na Europa e quanto à própria violência de suas crenças e mitos. Na diferença, ambos invocam uma sabedoria que sugere um modo de conhecer demolindo, um modo de defender resistindo, um modo de duvidar de mitos da modernidade na sociedade contra ou sem Estado. Ou na tentativa do jesuíta em criar na linguagem polissêmica do poema o direito de rever sua trajetória enquanto subjetividade crítica.

Palavras-chave: interculturalidade; performance; poesia; Bartomeu Melià

Abstract: This essay starts from an undisciplined approach to outline a reflection on what certain of Melià's ideas provoke in me in the face of the resurgence of current violence against the ancestral cultures and the ruse of modernity. By introducing issues such as performance, I take the liberty of reading Bartomeu Melià's approach, the Jesuit linguist with remarkable research in anthropology that invites the recipient to feel the power of the Guarani language and culture in the countryside and in the Paraguayan urban fabric, based on reports of violence against the Aché with the genealogy of the missions, for example. In contemporaneity, the reflections on colonial wounds allow us to associate

¹ Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Cascavel, Paraná, Brasil.

Bartomeu Melià with Pierre Clastres, a French ethnologist. Since Clastres is taking a different route by turning to criticism of the formation of the state in Europe regarding the very violence of its beliefs and myths. In the difference, both invoke a wisdom that suggests a way of knowing by demolishing, a way of defending by resisting, a way of doubting the myths of modernity in society against or without a state. Or in the attempt of the Jesuit to create in the polysemic language of the poem the right to review his trajectory as critical subjectivity.

Keywords: interculturality; performance; poetry; Bartomeu Melià

1 INTRODUÇÃO

“Vivir es saber, saber es pensar siendo...Conocer es conocer cosas, se conoce para vivir y no por el mero hecho del conocer.” (Kusch, 1961).

Em primeiro lugar, convém esclarecer que a indisciplina para tratar de alguns temas do legado de B. Melià, viria de uma postura iconoclasta, já que pensar rompe ídolos, estátuas, modelos, graças a uma das faculdades humanas: a imaginação. Em constante alerta. A cada passo, vale a pena desconfiar do próprio discurso. Deste modo, o uso de um conceito como o de literatura demarca um tempo e um espaço da modernidade, utilizado a partir do século XVII/XVIII como parte da compartimentação disciplinar iluminista que também atua para colonizar outras racionalidades. Ao dedicar-me às oralidades, assumo uma postura coerente com esse horizonte de estudos que se amplia para o conceito de *poesia*: “arte da linguagem humana, independente de seus modos de concretização” (ZUMTHOR, 2014, p. 12). Desperto para refletir sobre uma poética na leitura a seguir. Pela ordem, inicio com a performance, e passo ao ano de 1976 pela ruptura que ocorre com Melià, a partir de sua atuação combativa para esboçar um contraponto com a perspectiva de Pierre Clastres, finalizando com a busca de um Eu que investe contra si mesmo, ainda que por um flash no poema “Felices Ustedes” em uma poética que traduzo para ser lida como forma da decolonialidade do saber (QUIJANO, 2005).

A primeira etapa de vida de Bartomeu Melià, no Paraguai, foi de 1954 a 1976, com algumas viagens a Espanha e a França para realizar o curso de Doutorado na Universidade de Estrasburgo. Em 1969, defendeu a tese sobre a criação das missões jesuíticas como uma utopia que partia da língua autóctone, no caso o Guaraní, para catequizar os indígenas ao Cristianismo. A doutrina a ser ensinada

dependia do intercâmbio linguístico entre padres e pagãos. Sua primeira missão no Paraguai foi a de estudar a língua Guarani, tarefa facilitada, após conhecer o sábio paraguaio, autodidata e pioneiro nos estudos das culturas indígenas do Paraguai - Leon Cadogan (1899-1973). Recolhendo relatos orais de informantes sobre os fundamentos míticos dos Mbyá, Cadogan publicou, em uma revista da USP, em São Paulo, em 1959, uma das obras poéticas ameríndias sul-americanas, ainda muito pouco conhecida no âmbito da literatura, com múltiplos sentidos para o estudo contemporâneo da mediação cultural: *Ayvu Rapita, textos míticos de los Mbya Guarani del Guairá*, cuja tradução da síntese em guarani pode ser a de “o fundamento da palavra.”

Melià herdou o legado do poliglota autodidata, reeditando várias tiragens da referida obra. Como discípulo de Cadogan, Melià sai a campo para aprender a língua na convivência com os indígenas. Cadogan já se encontrava doente, embora fosse muito procurado por estudantes de etnologia, de diferentes universidades americanas e europeias em pesquisas de campo no Paraguai. De mãe escritora australiana- Rosa Cadogan, León conseguiu a proeza de se tornar um poliglota e dono de uma experiência direta com o universo da cultura Guarani, pelo contato com os Mbyá de Mbarigui (Caaguazú). De Cadogan, Melià não se tornou apenas herdeiro dos legados escritos, soube continuar com sua própria voz a postura daquele que foi um dos precursores dos direitos humanos de povos indígenas no Paraguai.

1.1 Melià em performance: “usos e abusos do conceito de interculturalidade² em um mundo fragmentado”

O jesuíta “catequizado” pela cultura guarani encantava a quem o escutasse. Sua fala propunha outra percepção a que o receptor adivinhasse. Quem sabe

² Não entrarei no debate sobre a interculturalidade funcional, suspeita por sua proposta verticalizada e a assimetria vigente entre as culturas e que pretende anular as culturas minorizadas em um projeto neoliberal, na linha do multiculturalismo, a fim de manter tudo como está no cenário estatal, de mercado e do capital. Catherine Walsh (2012, p. 155) concebe a interculturalidade crítica para reforçar sua inexistência, mas entendendo-a como um processo que pode vir a partir da escuta e da negociação em que as culturas ancestrais tenham o protagonismo e para aprender com elas como sair da antiga dicotomia Cultura X Natureza e refundar a simetria social para descolonizar as mentes, “denunciando estruturas usadas para racializar, naturalizar e discriminar culturas.”

pudesse assimilar algo assim como o fundamento da palavra ou do canto. Tal como, no início do século passado, Curt Unkel registrou, em sua obra datada de 1914, entre os Apapokuva Guarani, quando, por exemplo, aconteceu um alvoroço noturno na aldeia, causado por uma jovem que, em sonho, recebera, de um ancestral, o seu próprio canto. Ela não podia parar de cantar, para não esquecer (NIMUENDAJU, 1987, p. 25). Melià teria sido ele próprio um desses seres afortunados que também teria adquirido o seu próprio “canto” de algum ancestral e por isso todos se despertavam ao escutá-lo? Afinal, eis aí um daqueles seres que foram criando, no seu ritmo peculiar, a cada passo, um eco no coletivo. Ou teria acreditado no mestre Cadogan que afirmava ser Meliá o “Ruiz de Montoya do século XX”? (BOCCIA, 2022).

Por mais paradoxal que seja, Bartomeu Melià convertia o uso da oralidade em ritual. Nos anos de formação na Companhia de Jesus, fora preparado para tal com a longa prática da oratória na vida clerical, por sua maestria textual sabia transformar palestras em performance, sem perder o fio articulado de uma reflexão.

Vale recordar, que a noção de performance, segundo Bianciotti e Orchetto (2013, p. 122), permitiu apreender a não somente decodificar o discurso e a arte verbal, mas também a visual, a dramática ou a musical, assim como, a criar uma epistemologia, nas ciências sociais, “para o estudo de aspectos icônicos, corporais, volitivos, gestuais e afetivos, tentando perceber processos socioculturais, em um espaço conceitual imbricado no dinamismo de festas ou ritos de passagem”.

Em lugar de entender como válidos apenas os comportamentos estruturados de acordo às regras sociais, o que importava seria o destaque à abertura, à mudança e à alteração comportamental, que as festas e os rituais mostrariam. Ao flexibilizar a observação como um processo, somava-se o desejo, o afeto e a construção de subjetividades à cognição. É o que vemos no discurso de Melià, ao mostrar como congregar prosa poética e reflexão, procedimento que invoca a cumplicidade do ouvinte que vai se deixando levar pelo tema da defesa linguística do Guarani como o idioma, que, de fato, criava, no Paraguai, a hegemonia dialógica, o gosto pela coloquialidade e a diferença na arte de viver.

Neste percurso, o que o bilinguismo faz é desfocar o traço mais marcante do Paraguai por carregar um preconceito e criar um degrau entre o Guarani e o Castelhana: a diglossia que rebaixa o idioma ancestral sul-americano, ao invés

de destacá-lo. Ora, se historicamente, a despeito da elite, essa língua ancestral passou a ser a língua materna de mais de 80% dos habitantes do país, segundo Miguel Angel Veron (2017, p. 116), chama atenção que, no Paraguai, ocorreu o reverso do padrão moderno de homogeneidade cultural que seria a captura dos habitantes do país pelo idioma do colonizador.

Então, cabe ressaltar, no caso de Meliá, o papel de mediação entre duas culturas, ao conseguir sensibilizar o público e deixar, mesmo no impacto de seus legados, uma entrega pelo modo como apresentava esses temas, sendo a potência do relato, o que, de fato, persuadia. Melià possuía o que se consideraria elemento central de uma obra de peso, a que costuma ser lida prazerosamente, seja um poema, uma obra teatral, ou uma exposição preparada com antecedência. O que importa seria a maneira como Melià faz seu tema dançar diante da plateia porque dá provas de que deseja o ouvinte ou o leitor, algo como Barthes (1987) esmiúça na obra *O prazer do texto*.

A derradeira oportunidade que tive de escutar Bartomeu Melià, ao vivo, no *I Congresso Internacional América Latina e Interculturalidade. Cenários Linguísticos e Culturais na América Latina e Caribe*, portanto, em uma vocalidade presencial, em Foz do Iguaçu, foi no ano de 2011. Assim, consciente de seu corpo e de sua ascendência, Melià se prepara para criar um instante único, que no texto marca sua poética e, na voz, o frêmito, o ritmo e a sonoridade que instalava nos ouvintes uma espécie de catarse, considerando o conceito de performance de Paul Zumthor (2014). Como clérigo traz para o corpo a metáfora: “Cada um vestido de distâncias” (MELIÀ, 2015a, p. 11) a fim de mostrar como a interculturalidade se processa com a consciência de que sua branquitude também poderia lembrar a de semelhantes europeus que, na época das reduções, permitiam-se rir e fazer chacotas à visão de xamãs e de seus rituais, ridicularizando crenças e reprimindo a diferença do mundo guarani.

“Habitamos uma pele e somos habitados por uma pele única” (2015a, p. 12). Ainda assim, o colonizador não deixou de usufruir do que aprendeu com os Guarani sobre o chá cozido da erva mate e do que os indígenas sabiam sobre outras ervas das árvores protetoras e até mesmo da capacidade de tantos para construir os instrumentos musicais, além de suas danças contra a Destruição do Mundo, conforme escreveu Curt Unkel Nimuendaju (1987) sobre os Apapokuva

Guarani, em 1914 . Tais mitos ressurgem na voz de Guilherme Tupã Ñevangaju, xamã da aldeia Tekoha Ocoy, em São Miguel do Iguacu, um século depois, em 2014, ao explicar a dança que serve para conter a Destruição do Mundo, a que se pode assistir no documentário *Guataha* (2014), dirigido por Clarissa Knoll.

A chegada às missões marcava um poder sobre esses corpos e mentes. Com um trabalho extenuante, a nova crença imposta e o desrespeito às crenças autóctones, também lidava com outra engrenagem como a que produzia o excedente no cultivo e lhes obrigava a entrar no ritmo acelerado do armazenamento, do lucro: o da modernidade.

Cabe observar a escolha da epígrafe do artigo de Melià (2015a, p.11) destaca uma das máximas de Baltazar Gracián, escritor conhecido no século XVII³, uma época que coincide com a das missões jesuíticas, mas em um contexto espanhol, em que escrever era dedicar-se à corte, à nobreza, em uma prosa que regulava o comportamento de modo sutil, sofisticado do barroco espanhol. A obra, pela sutileza do pensar e a agudeza do dizer. Leitura que calava no repertório de sua formação ibérica. Portanto, a diferença não era só de pele, mas da palavra que essa pele cobria, ou como dizia Pablo Vera, “correspondia a alma”.

Vinda do mundo ibérico com Gracián, a epígrafe auxilia na armação do corpo discursivo de Melià que destaca tanto a formação literária como seu desejo de aceitação, podendo ser lido como o microcosmo da experiência do missionário em sua branquitude, cujo corpo destaca, de chofre, a diferença de pele entre ele e os demais habitantes indígenas, mestiços, negros não apenas do Paraguai, como daquela plateia brasileira.

A imagem criada por Melià impacta o público pelo uso de uma prosa poética, mesmo tratando pelo viés de uma subjetividade escancarada, diferindo da discussão objetiva e racional sobre um conceito polêmico na moda que, em geral, costuma ser conduzida por vocábulos abstratos, conceituais e em contraponto como é comum no tratamento de temas como o da interculturalidade em eventos acadêmicos.

A pele tem na palavra a alma, por isso, como o aforismo de Gracián antecipa na epígrafe, da fala surge o *teco* em sua polissemia para trazer a prata da

³ O aforismo pode ser traduzido por: “Os peritos tomam o pulso do ânimo na língua e dela disse o Sábio: “Fala se queres que te conheça”. (MELIÀ, 2015a, p.11).

Cia. de Jesus: *Tesoro de la lengua Guarani* (1639, p.363), o primeiro dicionário da língua guarani de Antonio Ruiz de Montoya, assim, nesse artigo posso ler um testemunho compartilhado a partir da pele para tentar se esforçar em reunir o repertório (corpo, pele, vocalidade da palavra = alma) ao arquivo (documento, escrita, o livro).

Nas reduções, quando se recebia uma pessoa Guarani, de imediato, seu cotidiano era transformado. As missões não eram o tekoha. Uma das máximas do legado de Meliá (2015), sobre sua percepção da cultura ancestral Guarani, afirma-se na seguinte frase: “sin tekoha no hay teko”. Onde ficaria, nesse agrupamento controlado pela finalidade principal que era a transformação dos sujeitos em ovelhas do Senhor?

No texto da palestra, a escolha de Melià era a de se despir para que sua pele o protegesse do que a memória das missões ainda pudesse provocar: sua discriminação como padre jesuíta, como missionário. O fato é que a memória de sua ordem religiosa, expulsa do Paraguai no século XVIII, a partir do controle do Marquês de Pombal sobre as reduções, deixa um rastro de trauma social. Ainda que fosse um procedimento a serviço da colonização e, por conseguinte, um processo em curso de colonialidade do ser e do saber, conforme Aníbal Quijano (2005). Não há modernidade sem colonialidade do poder e do ser, processo colonial à modernização e aos conflitos da globalização, sob a hegemonia capitalista, reúne-se um saber eurocêntrico, base da racionalidade ocidental, que homogeneiza o sujeito, segundo Quijano (2005). Neste sentido, também o jesuíta Melià faz questão de mostrar que chegava ao Paraguai para aprender o idioma que se tornara um fenômeno, o de vencer a língua do dominador. Se a interculturalidade usada e abusada pelos seus pares, durante os 150 anos em que estiveram no comando de uma utopia cristã, imposta no período colonial, pelo menos a língua, por ter sido apropriada pelos jesuítas em destaque pelos estudos, não trazia apenas glória aos “intelectuais civilizados”, formados no espírito renascentista, como Ruiz de Montoya. Ao publicar o dicionário, com o objetivo de evangelizar os indígenas para o cristianismo significava também seguir uma antiga pauta a de que os clérigos acompanhavam a modernidade, por devolverem o exotismo sul-americano aos europeus, com o conhecimento de uma língua, parte dos conhecimentos enciclopédicos a serem arquivados.

O ensino de música barroca nas missões também se coaduna com o etnocentrismo na intenção de disseminar a arte “civilizada”. Em entrevista a Julio Ramos (2012), Melià admitiu o fato de que os Guarani das missões haviam aprendido tão bem a música barroca que se tornou a preferida dos indígenas.

É possível ler na denominação “reduções”, a polissemia do que estava sucedendo nas colônias. De fato, uma destruição, historicamente arquitetada, e que, no fundo, programaria, a longo prazo, no período colonial, uma reconstrução de subjetividades pelo mecanismo tratado por Aníbal Quijano. Relatos de como se davam as entradas nas missões identificam uma cisão cultural, física e espiritual violenta para os indígenas que chegavam. Abortavam de chofre seus hábitos, acessórios, adereços. Camuflado etnocídio?

Na primeira parte do texto de Meliá no evento aludido sobre os usos e abusos da interculturalidade, em sua estrutura dotada de três tópicos, o autor lança mão de um enfoque subjetivo sobre a pele como se tentasse se despir publicamente, conseguindo com isso atrair o receptor para seu discurso. Entretanto, na segunda e na terceira parte é a persuasão que norteia a discursividade, além da paixão que aflora na defesa de dois tipos diferentes de “intelectuais”: um missionário colonial da Companhia de Jesus, Ruiz de Montoya e o outro modelo, o alemão Curt Unkel que recebeu um novo nome entre os Apapokuva-Guarani: Nimuendaju, denominação que Melià traduz como “aquele que se ha dado un lugar entre nosotros y es áureo y eterno” (2015, p. 14)⁴.

A terceira parte refere-se à farsa do bilinguismo, ideia que Melià defende em diferentes obras e se revela como um dos mais importantes insights sobre a situação histórica do Paraguai, ideia que avança com a reflexão de Gaya Makaran intitulado o bilinguismo como um dos mitos da modernidade.

Se o idioma guarani se revelava muito mais abrangente na população paraguaia, nada mais justo, do que proteger o direito a uma política linguística, como privilegiar a população majoritária nessa língua em meios de comunicação e em outras áreas que implicam assegurar os direitos humanos, como a saúde, a educação e a justiça. Foram diferentes as razões pelas quais a língua foi proibida, em vários momentos da história do Paraguai.

⁴ E que J. F. Recalde glosa *nimuendá +ju* “aquele que soube abrir o seu próprio caminho no mundo e conquistou seu lugar” a que Egon Schaden acrescenta mesmo livre e hiperbólica, satisfaz do ponto de vista simbólico (Prólogo de Viveiros de Castro [1987, p. 18]).

Quanto à sensibilidade de B. Melià para defender de modo ferrenho a língua Guarani, questionando a farsa do “bilinguismo”, poderia advir de sua própria história pessoal com sua língua materna: o *mallorquín*.

Após a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), o bando de Francisco Franco que venceu a guerra, proibiu o ensino das línguas minorizadas nas escolas do território espanhol e isto seguiu até a morte do ditador em 1975. A defesa de um idioma ancestral, poderia advir de uma íntima reverberação da experiência pessoal, vivida na infância de Melià que, nascido em 1932, viveu essa restrição que uma política linguística monolíngue do castelhano implantou. As medidas repressivas, em um país cuja história estava intrinsecamente atrelada à riqueza de dialetos e idiomas de diferentes troncos linguísticos, e que, antes, no governo republicano tiveram incentivo em seus aprendizados. O fato de tolher a língua materna, a mais natural na comunicação infantil, poderia ter deixado uma revolta latente em Melià. Talvez viesse dessa experiência o agudo senso crítico que Gaya Makarán reconhece em Melià ao aprofundar a discussão sobre o bilinguismo e a diglossia:

O grande defensor deste conceito referido à realidade linguística paraguaia é Bartomeu Melià, que assegura que a noção de diglossia na situação de duas línguas em contato, não oculta, contrariamente o bilinguismo, a desigualdade entre as línguas e o poder que exerce uma sobre a outra nem os conflitos que isto ocasiona. Melià sublinha que é historicamente impossível que se dê a reciprocidade equilibrada entre as línguas nas sociedades que entram em contato mediante a dinâmica de conquista e do regime colonial. (MAKARÁN, 2014, p. 198, tradução própria)⁵.

Não há intenção de tentar reproduzir aqui a capacidade de formular a reflexão de Melià (1973 apud MAKARÁN, 2014, p. 190), ao avaliar como a diglossia paraguaia convertia o Guarani que, até o início do século XX, era, de fato, a língua majoritária do Paraguai, em variedade inferior, tornando-a língua minoritária pela discriminação ao idioma, entender a diglossia como uma desigualdade imposta, ao longo da história, em diferentes momentos, condenada por elites políticas,

⁵ “El gran defensor de este concepto referido a la realidad lingüística paraguaya es Bartomeu Melià, quien asegura que la noción de diglosia en la situación de dos lenguas en contacto, no oculta, contrariamente al bilingüismo, la desigualdad entre las lenguas y el poder que ejerce una sobre la otra ni los conflictos que esto ocasiona. Melià subraya que es históricamente imposible que se dé la reciprocidad equilibrada entre las lenguas en las sociedades que entran en contacto mediante la dinámica de conquista y del régimen colonial”.

aderidas ao imaginário internacional. Exemplo disso foi a oficialização do castelhano como língua do Estado, em 1848, por Antonio Carlos López (1841-1862) ou por Stroessner, na Constituição de 1967 (MELIÀ; CÁCERES, 2010, p. 49) que chegou a promulgar a língua guarani como nacional, no entanto, sem fugir do antigo esquema do período colonial que dava somente ao espanhol, o status de língua oficial (MAKARAN, 2014). Como afirma Melià (2005 apud MAKARÁN, 2014, p. 206), desde 1537, havia sido, de fato, a primeira, a língua franca e a que mereceria todo o empenho dos habitantes para estimular sua disseminação.

Esta sina da proibição, em diferentes momentos do período colonial e após a independência do Paraguai, em outros tempos como o da Guerra Guasu (1864-1870), a língua guarani virava arma de defesa ao permitir identificar o conterrâneo do inimigo argentino ou uruguaio, e até mesmo dos aliados do império brasileiro. Como nem tudo era morte, o tom jocoso dos jornais do front paraguaio mostrava como a arte da gravura dos artistas conseguia imprimir humor nas picadas oferecidas aos inimigos fosse pela vespa *Cabichuí* (mayo 1867- agosto 1868) ou pelo jornal *El Centinela* (abril 1867 - julio 1868); *Cacique Lambaré* (julio 1867- febrero 1868) ou no derradeiro *Estrella* (febrero-1869).

O mesmo fenômeno se repetiria na Guerra do Chaco (1932-1935) em que a língua nativa vibrava com os recrutados em épicas canções; discursos e documentos secretos. Aos corpos que partiam para uma disputa entre vida e morte, o guarani servia de alento. Vem de encontro à comoção que os paraguaios sentiram em dois confrontos bélicos com diferentes povos sul-americanos. O Guarani como língua fraterna, caso dos Chiriguanos da Bolívia, parcialidade Guarani, o que produz uma discursividade própria e distanciada da guerra, como a cena mais comovente do documentário *Guataha* que é a de Casemiro, ator da aldeia Tekoha Ocoí sobre a Guerra da Tríplice Aliança (*Guasu*) com a segurança de explicar que para os Guarani aquela briga não lhes importava...para os indígenas não havia fronteira e em sua performance desenha no chão com uma vara. Tanto na Argentina, como no Paraguai há aldeias Guarani. Em seu texto Melià (2015a, p. 15) reitera a seu modo:

Quem poderá então interculturalizar-se? Aí está dada a dimensão mística da interculturalidade, que não costuma aparecer em nenhum programa de educação nem em nenhuma política estatal, e, no entanto, qualquer tentativa de interculturalidade sem essa dimensão está destinada ao fracasso.

Inculturar-se em uma nova língua pode ser também igualmente difícil, mas não impossível. A relação de amor é o único caminho. (Tradução própria)⁶.

Em um conflito entre dois países sobre reservas de petróleo que escapou à diplomacia, o Paraguai venceu a Bolívia. A língua Guarani, reconhecida como língua oficial somente em 1992, teve em Meliá (1997), um grande crítico pelo modo como o idioma estaria sendo ensinado nas escolas, a partir de regras que se distanciaram do guarani nativo, portanto, “desguaranizado”, justamente o que seria a potência da língua guarani dos povos ancestrais. Conhecedor também do paraguaio missioneiro (clássico), o jesuíta avança com o lirismo que antropomorfiza a cidade, configurando hábitos urbanos (as vestimentas para enriquecer a frase dita no idioma colonizador) que afastaria o guarani da ancestralidade: “O guarani que foi à cidade se sentiu vestido de distâncias”⁷ (MELIÀ, 2015a, p. 11, tradução própria).

Ao final do artigo a figura do linguista volta a se posicionar como quem reflete sobre uma questão linguística. A de que a língua não depende de controle, pois, semelhante a outros fenômenos culturais, o idioma está na dependência das mediações socioeconômicas e culturais que se processam no circuito entre o local e o global entre peles e palavras, nas regiões inter fronteiriças, ambas na língua que muda com as distâncias dos tempos e das peles que se tocam.

O guarani paraguaio para Meliá (2015a) seria então uma língua falada pelos paraguaios, em uma sociedade não indígena que fala a língua indígena, mas se for possível entender-se em relação aos espaços que podem ser criados entre exterior, interior, a vida entre a aldeia e a cidade poderia se enriquecer e criar o que explica Catherine Walsh (2012) sobre a interculturalidade crítica como uma negociação dinâmica, em processo, em movimento, com a necessária escuta e a horizontalidade do diálogo. Assim se a intenção não é a de provocar o etnocídio de uma cultura ancestral, nem muito menos um silenciamento ou extinção, e se os direitos das diferentes etnias e parcialidades forem assegurados, eis aí o que

⁶ “¿Quién podrá entonces interculturarse? ahí está dada la dimensión mística de la interculturalidad, que no suele aparecer en ningún programa de educación ni en ninguna política estatal, y sin embargo, cualquier intento de interculturalidad sin esa dimensión está abocado al fracaso. Inculturarse en una nueva lengua puede ser también igualmente difícil, pero no imposible. La relación de amor es el único camino.”

⁷ “El guaraní que fue a la ciudad se sintió vestido de distancias.”

poderia indicar que para um coletivo mais amplo foi compartilhado um pensamento Guarani como o ñande reko.

2 PERSONA NON GRATA: DENÚNCIA, ATRITO E EXPULSÃO: 1976

A denúncia sobre a violência contra os Aché, indígenas da selva do Paraguai, que ocorria desde longa data, passa a ser descrita e discutida em diferentes obras de Bartomeu Melià e pelas consequências que tal ação teve em sua própria existência, abriu caminho para sua expulsão do Paraguai em 1976. Melià só retornaria ao país com a queda do regime ditatorial, em 1989. Segundo Melià, as denúncias aconteciam desde 1969 até 1976, mas os massacres tinham mais alcance a partir do momento em que Melià se tornou Secretário do Departamento de Missões da Conferência Episcopal Paraguaia em 1974.

Após o massacre dessa parcialidade guaranizada, ocorrido em 1971, há repercussão internacional e, nos Estados Unidos, houve uma sessão sobre o tema no congresso americano, o que provocou a ameaça de corte em auxílios ao país, caso o escândalo dos atentados, mortes e chacinas dos Aché não acabassem. Neste ponto, acirra-se a animosidade entre a ditadura de Stroessner e os jesuítas no Paraguai.

Neste ensaio, vou me ater a um dos capítulos⁸, escrito pela dupla Bartomeu Melià e Christine Münzel sobre o genocídio Aché: *Las Culturas condenadas* (1978), organizada por Augusto Roa Bastos, no México⁹. Em realidade, trata-se de uma

⁸ “Ratos y Jaguares: reconstrucción de un genocidio a la manera de los Aché-Guayaki del Paraguay Oriental” (p. 73-97).

⁹ A obra de Roa Bastos merece um capítulo à parte devido à ressonância dentro e fora do Paraguai, na França onde se exilou o escritor de *Yo el Supremo* (1974). Na obra conseguiu-se reunir os mais conhecidos antropólogos e etnólogos sobre as culturas indígenas paraguaias. Antes de pensar no título (culturas condenadas), com o olhar crítico contemporâneo, vale a pena lembrar o impacto causado pela obra do martinicano Frantz Fanon *Os condenados da terra* (a edição em português de 1968), que despertava o Ocidente para o conceito de colonização/descolonização e a escravização dos colonizados. Mesmo com o binarismo típico da época, Fanon levantou dilemas, chamou a atenção para a identidade negativa do colonizado, entre anos 60 e 70, assim, antes de criticar essa obra sobre as culturas ameríndias no Paraguai, é preciso refletir sobre o conjunto de informações, cosmologias, mitos, poemas e etnografia que abrangia um espectro de mais de duas dezenas de culturas ancestrais paraguaias. Além disso, a proposta de Roa Bastos com a organização desta obra visava conter os arroubos de um ditador que facilitava atentados (se não os financiava), com a perspectiva de que dizimados, os indígenas abririam espaços para a comercialização de terras devolutas. A nova publicação da obra pela Fundação Roa Bastos,

síntese parcial da obra mais ampla, intitulada *La agonía de los Ache-Guayaki – historias e cantos* (1973) em que, além de Melià e Christine Münzel, aparecem também Luigi Miraglia e Mark Münzel. Quanto ao capítulo “Ratos e tigres¹⁰ reconstrução de um genocídio à maneira dos Aché- Guayaki do Paraguai oriental”, ao descrever o grupo Aché, os autores usaram, no título, dois nomes para definir a parcialidade Aché-Guayaki, acoplado à auto denominação Aché¹¹ (pessoas), o termo Guayaki de cunho pejorativo, modo como os Mbyá lhes chamavam, ao reunir Guajá (tribo inimiga, também referência a um povo antepassado dos Aché) com o sufixo *ki* (maldade). Assim ao ler o texto “Ratos e tigres...”¹², é possível observar o uso de um procedimento estilístico como o paralelo anacrônico de duas notícias, a fim de causar um impacto no leitor. São duas notícias contraditórias sobre o comportamento dos Aché. Uma datada de 1651 pelo padre Nicolás del Techo, relacionando a ferocidade dos Aché ao aprendizado de embates com os “tigres” (MELIÀ; MÜNZEL, 1978, p. 73) e a segunda, uma notícia das reações que os indígenas sobreviventes ao massacre de não indígenas, tiveram, ao serem detidos, em 1972 e ao narrarem os fatos. “Foram reações instintivas, mas de um pacifismo notável” (1978, p. 74). A seguir há um estudo diacrônico sobre a parcialidade Aché, desde o contato, tendo aprendido a usar a agricultura depois dos Guarani, mas voltando a caçar devido às terras inóspitas e menos férteis em que se fixaram. Levados às missões, não se adaptavam e fugiam. Quando eram mantidos à revelia, não se comunicavam com ninguém e deixavam de comer, além do fato de que, como caçadores e coletores, tinham uma dieta diferente dos outros povos ancestrais e não ingeriam sal. Ao serem presos, muitos adoeciam e morriam (1978, p. 79). Certamente, é preciso compreender que os informantes dos escritores pertenciam ao grupo Mbyá Guarani, hostis aos Aché.

em 2011, tem o prólogo de Ticio Escobar, antropólogo destacado, ex ministro da Cultura do Presidente Lugo, que saiu em defesa do título, explicando que foi graças a esse “grito” de Roa Bastos, que se conseguiu deter e atrasar a dizimação de povos ancestrais no Paraguai. (2011, p. 18).

¹⁰ “Ratos e tigres...” traduzo assim ao português por ser este o termo usado pelos indígenas, mesmo para onças.

¹¹ Contribuição da etnóloga eslovena – Branislava Susnik- que, nos anos 60, trouxe esse conhecimento, o que substituiria Guayaki, descrição feita pelo grupo guarani inimigo e assimilado durante a colonização e nas missões.

¹² Tradução minha. Não posso assegurar se já existe tradução deste artigo em português.

Antes, tanto Leon Cadogan como o General Bejarano já haviam denunciado a mortandade dos indígenas. No século XX, devido à presença de imigrantes, dissemina-se a prática de invasões de territórios indígenas. No caso dos Aché, eles se defenderam, tendo sido rotulados, pejorativamente, pelos não indígenas como “parasitas” ou “feras”, segundo Melià e Munzel (1978, p. 77).

Quanto às denúncias realizadas ao governo pelo movimento, em lugar de acolher as reclamações como uma questão de Direitos Humanos, em 1976, a partir das consequências trazidas à ditadura, Stroessner envia a polícia à casa de Melià que, com outros dez padres, recebem o expresso convite de que deixassem o país imediatamente.

O assalto a gado de vizinhos como o que ocorreu no caso da Estancia Naranjillo (Py) , em 1971, atribuída aos Aché, foi o pivô da chacina de mais de dez indígenas, mortos a machadadas, as crianças capturadas. Os sobreviventes narraram como tudo ocorreu. Encarcerados, de 38 (trinta e oito) prisioneiros, 11 (onze) morreram nos meses seguintes. Quando a Guerra Grande chegou até as selvas da região oriental e os Aché foram presos, também sofreram violência (MELIÀ; MUNZEL, 1978, p. 96).

Desde as missões, essa parcialidade guarani se destacou pela convicção com que resistiu a mudar seus hábitos, por mais pressão que sofressem. Melià aponta como os jesuítas do passado colonial discriminavam as atitudes dos Aché, o que lhe parecia medieval. Como sujeitos “civilizados” o único que contava eram os seus próprios hábitos como únicos costumes “corretos” à humanidade (etnocentrismo).

Traçando uma diacronia sobre os desmandos contra os Aché indígenas selváticos, isolados, caçadores e coletores, em pleno século XX, com a imigração de colonos europeus, houve uma intensificação de chacinas e escalpes tomados por estes últimos. Os Aché preferiam viver entre caçar e coletar frutos, a se submeter a um regime imposto por uma ordem que não reconheciam como sua. Melià começa por mostrar como o General Bejarano e o etnógrafo Leon Cadogan já haviam denunciado antes o escândalo genocida dos Aché (MELIÀ; MÜNZEL, 1978, p. 95).

Sobre o genocídio como produto das guerras coloniais, Pierre Clastres (1934-1977) toma a palavra no texto “Do etnocídio” (2011)¹³ para explicar, didaticamente,

¹³ Publicado em Paris, em 1974 na Encyclopaedia Universalis. Em português, figura como Capítulo

como surge essa palavra menos conhecida, o etnocídio de uso recente e, portanto, bem menos conhecida nos anos 70 do século XX. Clastres explica que, graças a novos pensamentos as palavras são criadas, ou quando, ao se deparar com fatos passados é preciso inventar um termo mais impactante. Este foi o caso do termo em questão. Com o processo de Nuremberg em 1946 contra os nazistas que exterminaram os judeus em massa, era urgente pensar sobre o que disparou essa política genocida. Para o etnólogo francês, a palavra que tomaria vulto com a lavagem cerebral realizada pelo nazismo seria o racismo (2011, p.78).

Clastres (2011) parte da relação entre genocídio e racismo para refletir o que teria acontecido com as línguas e a dizimação de indígenas da América do Sul desde o contato, ao período colonial e até o momento em que escrevia.

Após ter pesquisado na Amazônia, com Cadogan no Paraguai, Clastres (2011) escreve sobre o termo etnocídio, criado por Robert Jaulin para definir uma destruição sistemática de modos de vida, crenças e pensamentos de outras culturas. Sintetizando, para identificar como o genocídio tem um elo com o etnocídio: “o genocídio é o assassinato de corpos, o etnocídio seria o da alma” (2011, p. 78). Isto, de fato, havia ocorrido com as culturas ancestrais, em diferentes países sul-americanos, não apenas durante a colonização, mas até o século XX¹⁴, quando houve as campanhas de imigração que, em realidade, se coadunava com o branqueamento da mão-de-obra nos campos de café em São Paulo e na agricultura familiar, com diferentes levas de imigrantes europeus entre o final do século XIX e início dos XX¹⁵.

4 da obra *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, Tradução de Paulo Neves. São Paulo, 2011, p. 75-87.

¹⁴ E até hoje, especialmente, no Brasil. As políticas de desmonte institucional de órgãos de proteção aos povos indígenas como a FUNAI; o retrocesso nas demarcações territoriais indígenas e o de proteção ao meio ambiente confirmam um ataque ininterrupto inconstitucional, ilegal e genocida na atualidade orquestrada pela elite política, colocando em risco os territórios e pondo em perigo as novas gerações, com o estímulo dado a empresas de garimpo, mineração ou extrativismo em áreas demarcadas e em territórios dos Yanomami; Munduruku, etc.. bem como a tramitação de projetos e decretos no Congresso Nacional, o que identifica uma vulnerabilidade intencional (sistemática) presente em discursos de oficialização do partido só possível no quadro de uma necropolítica. (MBEMBE, 2016).

¹⁵ Atualmente, há uma tendência acentuada de destacar sujeitos ou coletivos totalitários. Então é importante o alerta antirracista, como a que teve o curso de Educação Intercultural Indígena da Mata Atlântica da UFSC, ao divulgar uma nota de repúdio à homenagem da cidade Nova Veneza, no sul catarinense, a um dos imigrantes italianos que saía à caça de escalpo de orelhas

Em um discurso retórico em que a pergunta é feita para ser respondida pelo próprio emissor, o etnólogo explica que o que geraria o etnocídio, seria a dúvida sobre a humanidade do outro (CLASTRES, 2011, p. 79).

Esta investida vai mais longe, ao denunciar os missionários como aqueles que praticariam o etnocídio, ao se oporem ao direito dos povos ancestrais de terem sua própria alma, diferenciada. A abordagem dos povos indígenas com a expectativa de oferecer a eles vida espiritual, partiria do pressuposto de que não a teriam.

O etnólogo francês, neste mesmo artigo, quando informa sobre o surgimento dos missionários como militantes do Cristianismo, com uma visão contra o paganismo, não mediram esforços na imposição da religião cristã e reforçaram, com isso, o etnocídio.

Infelizmente, a morte acidental de Clastres, em 1977, impediu que ele, em outro momento, pudesse reconsiderar a veemência da crítica contra os missionários.

Vale esclarecer que, no caso de Melià, nos anos 70, desempenhou, no Paraguai, um papel contrário ao indicado pelo etnólogo francês, tendo sido perseguido, sofrido represálias e expulso em 1976, justamente por denunciar os massacres contra os Aché pelos não indígenas, informando até sobre a possível suspeita de que a ditadura de Stroessner teria financiado atos genocidas contra os Aché, a fim de lucrar com a venda das terras públicas.

Quanto ao próprio Meliá, inúmeras vezes, criticava o que já teria defendido antes sobre a utopia colonial das missões jesuíticas, pelo fato de aprenderem, estudarem e usarem a língua dos indígenas em sua catequese, assim como propiciar uma alternativa a um esquema agressivo, desrespeitoso e de violações no tratamento dado aos indígenas pelos “encomenderos”.

A contestação radical de Clastres (2011) a uma visão de que o etnocídio seria “um bem para o selvagem”, defendido, na época, pelo Estado brasileiro, mostra como o racismo estrutural segue atingindo as culturas ancestrais. Ao proclamar a supressão do modo de viver indígena, em nome seja de um “humanismo”, ou de uma cidadania, suprime-se “a indianidade do índio” (p. 80).

A crítica realizada por Clastres (2011) consegue demonstrar como as próprias políticas indigenistas, no caso do Brasil, na época da ditadura (1964-1985), em

dos Latlãno- Xokleng, povo ancestral, vivente entre Rio Grande do Sul e Paraná.

nome de uma falsa ideia de miséria e infelicidade na vida selvagem da floresta, tentaram propor, por exemplo, “a elevar (os indígenas) à dignidade de cidadãos brasileiros,” a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios, através de ideais integracionistas.

Contra esse parvo discurso, há a histórica performance de Ailton Krenak no Congresso Nacional, ao realizar um ato discursivo, cognitivo, racional; configuração típica entre sujeitos da modernidade; paramentado de terno e gravata como qualquer “branco”, ao exibir, invocar e evidenciar como uma fala corriqueira, concomitante ao ato de pintar o rosto à base de jenipapo, legado ancestral, no seu ritmo, teve impacto no direito de exercer sua alteridade, de protestar e de exigir atenção como representante de um povo indígena, em uma sessão da Constituinte. Um registro de sua indignação. Atos performáticos como esse aliam a estética à política com sua fala contundente naquele momento pós-ditatorial, em 1988. Não é à toa que Krenak se torna, em 2020, o intelectual do ano e segue no combate a falcatruas e pilhérias com seu discurso poético contra o etnocídio de seu povo e de outros ainda em curso.

Em suma, encontrar na reflexão de Clastres (2011), algo datado como é o caso do uso da expressão “sociedades primitivas” não justifica o receio de dizer que seria um daqueles textos clássicos que precisam ser conhecidos, não só para que se critiquem ideias que as disciplinas superaram, em vista da compreensão de que hoje, os intelectuais estão em um lugar de fala intercultural, de mediação e só se tem a aprender com a pluriversidade cada vez mais necessária, mas também para fortalecer a ideia de que a interculturalidade não existe, está em processo e atuar para que se possa incluir cada vez mais a riqueza ancestral das línguas e culturas indígenas em meios acadêmicos, nos meios de massa e em todos os setores que nos enriqueçam, sem tramoias de uma monocultura fadada à violência contra as demais.

Quanto ao xamanismo de Meliá seria, por exemplo, o de interpelar os desvios do que poderia significar o ñande reko. Como viver bem? A ação na comunidade era um modo de praticar o ñande reko. Se o bilinguismo tinha na diglossia uma das faces perversas da modernidade para rebaixar a condição da língua de comunicação oral, Meliá ia escancarando sua fundamentação, tanto em textos, como em conferências, uma maneira de indicar como a modernidade também

segue criando suas mitologias, o que até hoje configura um dos modos de exercer a disciplina e o controle sobre os corpos: o biopoder, conforme Foucault (2007).

3 POÉTICA DO DESCAMINHO NA TRADUÇÃO DE “FELICES USTEDES” / FELIZES DE VOCÊS

E para concluir essa incursão a temas do legado de Meliá, vale a pena observar como a poética de Bartomeu Meliá envolveria uma faceta que parece a de um duplo, uma voz que contempla o outro mundo para incitar os demais à antítese do que, normalmente, ocorre. Assim, o elemento central é colocar em dúvida os valores impostos pela sociedade ocidentalizada na área da formação educacional. A crítica ao anseio do cultivo pessoal, a cultura como um modo de fazer, de obter a consciência de si e do mundo, quando o que tensiona no diálogo sem resposta é a suprema dúvida de uma ordem, de uma lei, dos valores que seria a antítese de um sermão, da letra, do alfabeto que promulga uma escritura que oprime, dependente de sua formação e que garante a sujeição ao que já fora instalado entre as culturas nas relações ocidentais entre elas: a desigualdade, a violência na construção de uma subjetividade e a colonialidade do saber e por que não dizer declaradamente: o etnocídio.

Se a cultura é a negação do que as instituições pregam, adorando o mundo que não é o do poeta, em um diálogo com o outro no apelo ao coletivo- “Felizes de vocês/ dos Senhores”- tem na função fática da repetição ao apelo do receptor, a reiteração da comunicação que não há, se o que persistir é o silêncio do outro. O que, portanto, contrapõe o sujeito que interpela, ao coletivo para o qual se dirige a homilia poética, com esses que poderiam representar a iconoclastia do jesuíta contra a sua própria missão, rompe com os valores para se transformar, ou que mostra como Walt Whitman: “ Sou imenso, uma multidão”. Meliá seria um sujeito de diferentes facetas, até para se autocriticar. E isso funciona como autoconhecimento que pode ser repassado como diálogo interior.

Essa desconstrução subjetiva, em forma poética, sem o limite formal, de rima, de contagem de sílabas, de preceitos que nortearam séculos de formação da lírica ocidental, mostra a potência de um arranjo e de uma ruptura que decolonializa o sujeito na desconfiança de sua própria trajetória como sujeito moderno.

Cadê a civilização, o ser humano, a modernidade? Nós vivemos o Antropoceno (LATOIR, 2020), agora é tempo de aprender com os seres de outras culturas originárias sul-americanas, sejam elas como a Guarani das Terras baixas a não deixarem o teko, seja com o Abya-Yala das Terras altas a que nos ensinam como viver coletivamente.

A liberdade na leitura, em 2022, desse poema escrito por Melià, mostra como a poesia imagina, mesmo quando se “desencaminha” o presente. Como Pierre Clastres (2011) também adivinhou, nos mesmos anos 70 do século XX, em busca de um futuro que não seja “a divisa do Ocidente: Produzir ou morrer” (p.87).

Felices Ustedes - Bartomeu Melià (1972)

Felices ustedes/ los grandes, los serenos/ los profundos/ los insobornables / Felices ustedes / los a-n-a-l-f-a-b-e-t-o-s/ los que no leen siquiera el ABC / los que no fueron acorralados por la civilización/ ni marcados con las letras del amo / ni domados en una escuela / los que siempre han logrado pensar salvajemente / y no repiten de memoria como loros / en coros. / felices ustedes / quienes desconfían de la letra uniforme / y militarmente ordenada en columna/ quienes quieren ver la cara/ del que dice la palabra/ porque de ustedes es / el reino de la palabra / el reino de la palabra / el reino de la palabra dada y recibida / guardada / como se guarda la semilla en la tierra madre/ la palabra junto al fuego / / lengua de fuego- / en la mañana del mate / en la noche del velorio / ay de ustedes / los alfabetizadores / almaceneros / y funcionarios / fabricantes del texto único/ del monopolio / de la burocracia/ linda ocupación suya tan altruista / de proporcionar al pueblo / letras / letreros / y grandes frases / la llave de la puerta del jardín es verde / todo va mejor con soda / alfabetizar es hacer patria./ ay de ustedes / los escribas / intérpretes de escrituras sagradas / que promueven la guerra santa / justifican la santa inquisición / defienden el sagrado derecho / de la familia, la tradición y la / propiedad / letras / muchas letras / de todos los tamaños de todos los estilos / letras viejas, letras sotas / letras en conserva / para la boda / para el epitafio / para el testamento / en un corazón indeletrable.

Tradução própria:

Felizes de vocês, os grandes/ serenos, profundos/ os insubornáveis, independentes/ Felizes de vocês/ os a-n-a-l-f-a-b-e-t-o-s/ os que não leem nem o ABC/ os que não foram encurralados/ pela civilização/ nem marcados com as letras do amo/ nem domados em uma escola/ os que sempre conseguiram pensar/ de modo selvagem / e não repetem de cor como loros/ em coros/ felizes de vocês/ que desconfiam da letra uniforme/ e militarmente ordenada em colunas / quem quer ver a cara/ de quem disse a palavra/ porque de vocês é o reino da palavra/ o reino da palavra/ o reino da palavra dada e recebida/ guardada,/ como se guarda a semente na mãe terra/a palavra junto ao fogo/- língua de fogo-/ na manhã do mate/ na noite do velório/ Ai de vocês/ os alfabetizadores/ almoxarifes/ e funcionários/ fabricantes do texto único/ do monopólio/ da burocracia/ linda ocupação sua tão altruísta/ de proporcionar ao povo/ letras, / letrados/ e grandes frases/ a chave da porta do jardim é verde/ tudo vai melhor com soda/ Alfabetizar é fazer pátria/ Ai de vocês, os escribas/ intérpretes de escrituras sagradas/ que promovem a guerra santa/ justificam a Santa Inquisição/ defendem o sagrado direito/ da família, da tradição e da propriedade/ letras, muitas letras/ de todos os tamanhos, de todos os estilos/ letras velhas, letras sonsas,/ letras em conserva/ para a boda/ para o epitáfio/ para o testamento/ em um coração insoletrável.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BIANCIOTTI, María Celeste; ORCHETTO, Mariana Jesús. La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 19, p. 119-37, jul./dic. 2013.

BOCCIA PAZ, Alfredo. Meliá: el jesuita, la palabra y el territorio. *Última Hora* [online], Asunción, 31 jul. 2021. Disponível em: <https://www.ultimahora.com/melia-el-jesuita-la-palabra-y-el-territorio-4-n2953754.html>. Acesso em: 25 jan. 22

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: CEADUC- CEPAG, 1992.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. As

Melià na pele da performance, em atrito e na poética do descaminho

Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva Guarani. São Paulo: Hucitec, 1987.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: CosacNayfy, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

GRACIÁN, Baltasar. *El arte de la prudência (1642)*. Madrid: Editorial José Ignacio Diez Fernandes, 1993.

KUSCH, Rodolfo. Hedor de América. In: TASAT, José Alejandro; PÉREZ, Juan Pablo; KUSCH, Rodolfo (Ed.). *El hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: UDUNTREF, 2013.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MAKARAN, Gaya. El mito del bilingüismo y la colonización lingüística en Paraguay. *Revista De Raíz Diversa*, Ciudad de México, v. 1, n. 2, p. 183-211, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ppel-unam/20160614052035/Makaran.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2022.

MBEMBE, Achile. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 15 mar. 2022

MELIÀ, Bartomeu. Usos e abusos da interculturalidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL AMÉRICA LATINA E INTERCULTURALIDADE, 1., 2015. Foz do Iguaçu. *Anais [...]*. Foz do Iguaçu: UNILA, 2015a. Disponível em: <https://portal.unila.edu.br/mestrado/iela/producao-cientifica/arquivos-e-imagens/anais-do-congresso-final-01-marco-2015-2.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2020.

MELIÀ, Bartomeu. El mundo guaraní jesuítico y su contexto. In: BAPTISTA, Jean (Org.). *O eterno: crenças e práticas missionais [Dossiê missões: volume 2]*. Brasília: IBRAM, 2015b. p. 7-12.

MELIÀ, Bartomeu. La descolonización del saber. *Abehache*, [s.l.], ano 2, n. 2, p. 177-203, 2012. [Entrevista concedida a Julio Ramos]. Disponível em: <https://revistaabehache.com/ojs/index.php/abehache/article/view/59/58>. Acesso em: 11 abr. 2021.

MELIÀ, Bartomeu. Ay del que enseña a leer al que no sabe. *Revista Acción*, Asunción, n. 14, 1972.

MELIÀ, Bartomeu; CÁCERES, Sergio Mercado. *Historia cultural del Paraguay*. Asunción: El lector, 2010.

MELIÀ, Bartomeu; MÜNZEL, Christine. Ratos y Jaguares, reconstrucción de un genocidio de los Ache-Guayaki del Paraguay oriental. In: BASTOS, Augusto Roa. *Las Culturas Condenadas*. México: Siglo Veintiuno, 1978. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GML00003.pdf>. Acesso em: 20 mar.2021.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la lengua guarani*: compuesto por el padre Antonio Ruiz de la Compañia de Jesus. Dedicado a la Soberana Virgen Maria. Madrid: Iuan Sanches, 1639.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO], 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12Quijano.pdf>. Acesso em: 02 mar 2022.

VERON, Miguel Angel. Paraguay: una nación pluricultural con dos lenguas oficiales. *Revista de Llengua i Dret - Journal of Language and Law*, [s.l.], n. 67, p. 106-28, 2017.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*: ensayos desde Abya Yala. Quito: Ediciones Abya Yala, 2012.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Cosac&Naify, 2014.

Sobre a autora:

Alai Garcia Diniz: Doutorado em Letras (Língua Espanhola e Literatura Espanhola e Hispano-Americana) pela Universidade de São Paulo (USP). Professora visitante no Programa de Mestrado e Doutorado em Letras da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). **E-mail:** agadin@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-1085-6657>

Recebido em: 13/02/2022

Aprovado para publicação: 29/04/2022

Um exilado entre os Kaingang: a trajetória de Bartomeu Melià S. J. no Rio Grande do Sul

An exile among the Kaingang: the trajectory of Bartomeu Melià S. J. in Rio Grande do Sul

Clovis Antonio Brighenti¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.843>

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar o período em que o Pe. Bartomeu Melià S.J. morou no Rio Grande do Sul, em Miraguaí, cidade limítrofe à Terra Indígena Guarita, pertencente ao povo Kaingang com presença de uma comunidade Guarani. Melià estava exilado no Brasil depois de ter sido expulso do Paraguai pela ditadura de Alfredo Stroessner. Durante oito anos Melià atuou na coordenação da Pastoral Indígena do Interdiocesano Norte, organização composta pelas dioceses de Frederico Westphalen, Erechim, Passo Fundo e Vacaria, as quais tinham em suas circunscrições eclesiais presença dos povos Kaingang, em sua grande maioria, e um número menor de Guarani. Para analisar a presença de Pe. Melià, percorremos suas publicações e ações realizadas no período, tanto no Interdiocesano como nas atividades acadêmicas desenvolvidas na Fundames e Unisinos. Analisamos entrevistas concedidas a diferentes pesquisadores e agências de notícias, nas quais trata-se sua trajetória acadêmica, profissional e pastoral. Por fim, sem pretensões conclusivas, inquirimos os motivos que levaram a transferência de Melià para o RS e sua pronta saída assim que as condições no Paraguai se tornaram favoráveis. Concluímos que esse foi, de fato, o exílio de Melià, o momento mais difícil de sua trajetória pessoal e pastoral.

Palavras-chave: Melià; Kaingang; Rio Grande do Sul; Pastoral Indígena; exílio.

Abstract: This article aims to analyze the period in which Fr. Bartomeu Melia S.J. lived in Rio Grande do Sul, in Miraguaí, a city bordering the Guarita Indigenous Land, belonging to the Kaingang people with the presence of a Guarani community. Melià was in exile in Brazil after being expelled from Paraguay by the dictatorship of Alfredo Stroessner. For eight years Melià worked in the coordination of the Pastoral Indígena do Interdiocesano Norte, an organization composed of the dioceses of Frederico Westphalen, Erechim, Passo Fundo and

¹ Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

Vacaria, which had in their ecclesiastical districts the presence of the Kaingang peoples, in their great majority, and a smaller number from Guarani. To analyze the presence of Fr. Melià, we went through his publications and actions carried out in the period, both in the Interdiocesan and in the academic activities developed at Fundames and Unisinos. We analyzed interviews given to different researchers and news agencies, in which their academic, professional and pastoral trajectory is discussed. Finally, without conclusive pretensions, we inquire into the reasons that led to Melià's transfer to RS and his prompt departure as soon as conditions in Paraguay became favorable. We conclude that this was, in fact, Melià's exile, the most difficult moment of her personal and pastoral trajectory.

Keywords: Melià, Kaingang; Rio Grande do Sul; Indigenous Pastoral; exile.

1 INTRODUÇÃO

A presença do padre Bartomeu Melià entre os Kaingang², na década de 1980, por cerca de oito anos, não rendeu trabalhos acadêmicos e nem produções pastorais significativas se comparada ao período que esteve no Mato Grosso e no Paraguai pós exílio. Pode-se dizer que Melià fez a “desobriga”, ou seja, uma ação sem engajamento, apenas cumprindo com o dever ao qual foi determinado pelo seu superior. Praticamente não deixou registros. Nas entrevistas concedidas a revistas e portais da Internet, sobre sua vida, esse período é citado brevemente em poucas palavras. Na página da Wikipédia (2021, *s.p.*), os oito anos de Rio Grande do Sul sequer são mencionados:

No Brasil desde 1977, ele alternou pesquisa científica com trabalho como indigenista, principalmente entre os Enawene Nawe de Mato Grosso do Sul [trata-se de Mato Grosso]. No Paraguai, ele alternou seu trabalho de campo entre os Guarani; com pesquisas em etnohistória e etnolinguística.

Nas entrevistas e nas conversas informais nunca mencionou os motivos de sua transferência para a pequena cidade de Miraguaí, na região do Alto Uruguai, depois de quase 30 anos da chegada de Melià, a população era de 4.855 (IBGE, 2010).

Para um exímio pesquisador e escritor é sintomático o fato de que não tenha surgido inquietações que desejasse registrar, inclusive sobre a experiência

² Na região do Alto Uruguai não havia apenas Kaingang. Existiam à época quatro aldeias Guarani, mas esse povo era em menor número e vivia nas terras Kaingang. As demandas e os desafios pastorais se concentravam como os Kaingang.

jesuítica entre os Kaingang, seja no período colonial, seja no século XIX quando a ordem dos jesuítas é restabelecida e seus confrades estiveram em missão entre os Kaingang. Publicou nesse período um pequeno livro denominado *O índio no Rio Grande do Sul: quem foi, quem é e o que espera*, mais como um guia para a ação pastoral que um trabalho acadêmico. Segundo o próprio Melià (2004, *s.p.*)

[...] um livrinho, para que se pudesse ajudar a compreender o mundo indígena no Rio Grande do Sul [...]. Minha intenção era ressaltar que os padres precisam atender e entender essa população, que é tida como tão marginal. Mais especificamente, atendê-los.

A ação de Melià, seja no campo acadêmico ou na ação social, foi marcada por posições políticas contundentes, inclusive sua expulsão do Paraguai ocorreu por conta de denúncias contra o genocídio do povo Aché-guayakí. Melià (2010) relatou que:

A partir de 1974 eu era também o secretário do chamado Departamento das Missões da Conferência Episcopal Paraguaia. O bispo, que era o presidente, tinha muita confiança em mim, e ele próprio não tinha muito conhecimento sobre os índios, mas era muito aberto. Juntos, começamos a fazer uma denúncia contra o verdadeiro genocídio que estava se dando no Paraguai contra os Aché-guayakí. Essa denúncia chegou à imprensa internacional e até nos Estados Unidos o Congresso teve uma sessão sobre o genocídio. O então presidente paraguaio, o ditador Alfredo Stroessner, ficou muito bravo comigo, expulsando-me do Paraguai. Então, embora eu não fosse paraguaio de nacionalidade, fui exilado. (*s.p.*).

Na entrevista concedida à revista *Maná*, Melià (2013) descreve que a “questão [Guayakí] virou um problema internacional, chegando aos Estados Unidos (ao congresso norte-americano)”. Mas ele não teria sido o único a ser expulso, foi acompanhado por outros dez jesuítas. Analisando o caso anos após o ocorrido, Melià brincava e fazia menções jocosas ao ocorrido, dizendo que “Os jesuítas são mestres em expulsões”, referindo-se às outras expulsões das colônias até levar a extinção da Ordem no mundo ocidental em 1773. Como castigo ou por coincidência o barco que o transportou de Assunção (PY) a Corrientes (AR) se chamava “Presidente Stroessner” e Melià era o único passageiro.

Sua breve estada em Roma não foi produtiva academicamente. As pesquisas em acervos eclesiais no Arquivo do Vaticano, embora fascinantes, se tornam enfadonhas sem uma prática de campo. Depois de pouco tempo deixou Roma e foi

ao Brasil, que também vivia uma ditadura militar, com características semelhantes às do Paraguai. Em uma entrevista concedida a Maria Isabel Malinowski e Selma Baptista (UFPR) em 2004, Melià revelou que em Roma foi acusado de “comunista” alinhado a Moscou: “fui para o Brasil devido a uma informação que enviaram a Roma dizendo que eu pertencia ao Partido Comunista da linha de Moscou”. Depois de quase 50 anos Melià (2004) zomba da situação, questionando por quê Moscou? “Poderia ter sido da linha chinesa, ou cubana... mas eu era de Moscou! (risos)”. Essa acusação era advinda de sua relação com outro pesquisador dos povos indígenas no Paraguai Miguel Chase-Sardi:

Além disso, dizia-se que eu estava apoiando o programa de Miguel Chase-Sardi, o Projeto Marandú. O que também não era politicamente aconselhável naquele momento [...]. De fato eu nunca trabalhei no Projeto Marandú e sempre mantive reservas a este respeito. (p. 170).

Naquele ano de 1977, quando Melià se mudou para o Brasil, os indígenas estavam em pé de guerra com o governo ditatorial brasileiro. As grandes obras desenvolvimentistas como as rodovias BR 174 (Manaus-Boa Vista) e Transamazônica, as hidrelétricas como Balbina e Itaipu, dentre inúmeras outras obras, revelavam a perversidade do regime militar com relação aos povos indígenas. Mais de 8 mil indígenas foram mortos pelo regime, tendo o exército participado ativamente do massacre dos Waimiri-Atroari que resistiam à abertura da BR 174 (BRASIL, 2014). As doenças levadas pelas frentes de contato da Fundação Nacional do Índio (Funai) dizimaram aldeias inteiras, conforme revelou Rubens Valente (2017). Além das grandes obras de chamado desenvolvimento, haviam ameaças no campo legislativo. O Ministro do Interior Rangel Reis propôs um projeto de lei para emancipar os povos indígenas (BICALHO, 2021). Nas palavras de Dom Tomás Balduino (1979) a emancipação nada mais era que um projeto para se apropriar das terras indígenas. Rebeliões e revoltas contra o regime tutelar se faziam ecoar em todas as regiões brasileiras. Era, portanto, um campo fértil para Melià se inserir na temática indígena no Brasil.

Melià se estabelece no Mato Grosso, na Missão Anchieta, lugar de onde nascera a Operação Anchieta (Opan)³ e de certa maneira o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). A Missão com povos indígenas no Mato Grosso também

³ Atualmente se denomina Operação Amazônia Nativa e não está mais vinculada aos jesuítas.

estava em ebulição, outras experiências de vivência missionária como o projeto das Irmãs de Foucault e sua experiência singular de evangelização (PREZIA, 2003) e as iniciativas em educação escolar indígena, evidenciavam potencial formidável de mudança. As novas experiências em educação escolar renderam reflexões extraordinárias de Melià e inspiraram a publicação do livro *Educação Indígena e Alfabetização*, em 1979. Esse livro segue sendo referência para trabalhar com o tema da educação escolar indígenas em todo o Brasil.

No estado do Mato Grosso, Melià não se sentia exilado, estava “livre” e se reencontrou com o universo indígena, não com os Guarani, porque estes estavam distantes, mas com um mundo em ebulição, como os Enawenê-nawê (povo indígena da família Aruák) de recente contato. A temática indígena estava em ascensão nos espaços eclesiais e acadêmicos. Em que pesem essas novidades e a imersão de Melià nesse universo novo, a província decidiu transferi-lo para Miraguai, uma paróquia nova de criação, e que estava sendo assumida pela ordem jesuíta, localizada a poucos metros do limite da Terra Indígena Guarita (Figura 01) que viria a ser atendida pelos padres daquela paróquia. A província justificava a presença de um padre que conhecia a temática indígena, mas, Melià não era o único.

Figura 01 –TI Guarita e sua proximidade com a cidade de Miraguai



Fonte: Composição pelo autor com base no Google Maps.

Quando Melià foi transferido para Miraguaí ele estava no Brasil a pouco mais de quatro anos, com experiência pastoral no estado do Mato Grosso, contexto muito distinto dos povos indígenas no Sul do país. Com relação aos Kaingang, pouca experiência e conhecimento existia no interior da ordem Jesuíta sobre esse povo. A Companhia de Jesus teve presença entre os Kaingang, mas nada que justificasse uma tradição e até um “retorno” de um padre para atuar junto a esse povo. Era uma proposta de trabalho isolado, sem uma equipe de apoio e sem bases políticas e teológicas, a não ser a Doutrina Social da Igreja.

É certo que os Jesuítas tiveram contato com os Kaingang nas reduções do Guairá, na primeira metade do século XVII. Das quinze reduções criadas (PARELLADA, 2009) ao menos em cinco delas tinha presença Kaingang, se não exclusivamente, mas com presença de pessoas desse povo (MELIÀ, 1986). Após a destruição dessas reduções pelos escravocratas paulistas (bandeirantes) e o êxodo das últimas reduções que restavam, para o Sul, atual província de Misiones (AR), cessou a experiência de relações de jesuítas entre os Kaingang, ao menos até a supressão da Ordem Religiosa em 1773.

Com a revogação da supressão, em 07 de agosto de 1841, pelo papa Pio VII através da Bula *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, a Companhia de Jesus voltou a existir. Nessa mesma época as províncias de São Pedro (Rio Grande do Sul) e Paraná estavam reduzindo o território Kaingang entregando as terras de povo ao latifúndio e confinando os Kaingang em minúsculos espaços, os “aldeamentos”, criados por força do Decreto Nº 426 de 24 de julho de 1845, conhecido como *Regulamento Acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios* (CUNHA, 2002).

Mas, as províncias e suas elites locais já gozavam de autonomia no trato da temática indígena por força da Lei n. 16, de 12 de agosto de 1834, também conhecida como Ato Adicional, que alterou a Constituição de 1824.

O ato conferiu maior autonomia às províncias, atribuindo às assembleias legislativas o poder de legislar sobre uma gama variada de assuntos, cumulativamente com a assembleia e o governo geral, o que incluiu “a catequese, e civilização dos indígenas, e o estabelecimento de colônias” (BRASIL. Ato Adicional (1834), art. 5). Este reordenamento reviu o arranjo político-institucional centralizado e unitário definido pela Constituição de 1824, dando maior autonomia às elites locais. Isso significou que nas províncias onde a

presença indígena era mais forte se legisse em benefício dos interesses locais, verificando-se a elaboração de diretrizes próprias para o tratamento da temática, inclusive anti-indigenista. (MAPA, 2016, s.p.).

Esse pode ser considerado o início do processo de desestruturação da autonomia econômica e social Kaingang. Por conta da resistência Kaingang a província do Paraná convocou os Capuchinhos italianos, e lamentava a cada *Relatório de Presidente de Província*, que não se fazia mais missão como os jesuítas fizeram dois séculos antes (BRIGHENTI, 2012). A província de São Pedro convocou os Jesuítas para a missão. As elites locais esperavam que a doutrinação religiosa acalmasse os Kaingang e que esses fossem se integrando paulatinamente à sociedade nacional pelo “ofício”, ou seja, através de uma profissão. Os Jesuítas ficaram por 09 anos (1845-1854) entre os Kaingang.

De acordo com Marcon (1994, p. 115), “o primeiro jesuíta que visitou os índios, habitantes das matas, foi o Pe. Antonio de Almeida Leite Penteadó”. Marcon relata ainda que em 1945 o Pe. Leite partiu de Porto Alegre, via Cruz Alta, e de lá seguiu para “Guarita”. Esse percurso entre Cruz Alta a Guarita foi escoltado pela Polícia Militar.

A partir de 1948, outros jesuítas se somaram ao Pe. Leite, que passaram a dividir-se em grupos para atender outros aldeamentos. O trabalho durou poucos anos. Marcon (1994, p. 118) destaca os conflitos entre a proposta de atuação dos jesuítas com o poder público:

Após alguns anos de trabalho, os missionários retiraram-se dos aldeamentos por causa de conflitos com o poder Executivo e com o Legislativo Provincial. A argumentação do Legislativo era de que o trabalho dos jesuítas estava dando poucos resultados e com altos custos aos cofres públicos. A assembleia posicionou-se contra a continuidade do trabalho dos jesuítas e decidiu, em 1952, entregar os aldeamentos aos cuidados dos padres capuchinhos. No entanto, em 1954 os próprios parlamentares revigoraram o decreto, devolvendo os aldeamentos para os jesuítas.

Os trabalhos, na avaliação de Marcon, não foram satisfatórios, não por conta da falta de empenho dos padres, mas pelo contexto a que os Kaingang estavam submetidos. Também tiveram dificuldades de conhecer profundamente os Kaingang, sua cultura e organização social. Os Kaingang estavam em um contexto novo, pressionados a abandonar seu modo de vida e adotar o modelo

imposto pelo Estado. Os avanços destacados pelos padres, depois de quase uma década de convívio, eram as práticas agrícolas, a segurança pública das fazendas, já que os indígenas não representavam mais uma ameaça e alguns sacramentos e rezas que os Kaingang teriam aprendido como a “Ave-Maria”, o “Pai Nosso” e “mandamentos”.

2 O CHAMADO DOS BISPOS DO ALTO URUGUAI

Após deixar os trabalhos no Mato Grosso, no início da década de 1980 [1981]⁴, Melià estabeleceu-se na pequena cidade de Miraguaí, no noroeste do Rio Grande do Sul, vinculado à paróquia Senhor Bom Jesus, administrada pelos Jesuítas, com poucos anos de existência⁵, pertencente à diocese de Frederico Westphalen. As fontes não informaram os motivos do estabelecimento naquela região. Encontramos uma breve menção na entrevista concedida à revista Mana (MELIÀ, 2013, p. 196) sobre a mudança para o RS: “Deixei o Mato Grosso e fui para os Caingangue. Entre eles era outra situação, completamente distinta.”

Numa breve biografia publicada na revista do IHU Melià narra que:

Fui nomeado como superior da Missão Anchieta de Mato Grosso, que depende da Província Jesuíta do Rio Grande do Sul. Exerci essa função por dois anos, mas fiquei doente. Não foi nada de grave, simplesmente parasitas. Vim para o Rio Grande do Sul e me ocupei por oito anos na pastoral dos índios caingangues e guarani. (MELIÀ, 2010, s. p.).

A paróquia estava necessitando de padres para trabalhar junto ao povo Kaingang. A paróquia, como a cidade de Miraguaí, fica no limite da Terra Indígena Guarita conforme dito acima, já a outra parte da referida Terra Indígena localiza-se no município de Tenente Portela. Os bispos das dioceses com presença Kaingang à época – dioceses de Frederico Westphalen, Erechim, Passo Fundo e Vacaria – desejavam criar um trabalho “pastoral” junto aos Kaingang.

⁴ Há uma dúvida sobre a data da estada de Melià no RS. Melià menciona que esteve 08 anos no RS. O retorno ao PY teria ocorrido assim que depuseram Stroessner, em 1989. No relatório do Cimi Sul (1991, p. 16) “De 1982 a 1990 o Pe. Barthomeu Meliá [sic] foi o Coordenador de Pastoral Indígena do Interdiocesano Norte RS, que compreende as dioceses de Frederico Westphalen, Passo Fundo, Erechim e Vacaria”, mas outros documentos mencionam a saída dele em 1989. Em entrevista ele afirma que em 1990 já estava novamente em Assunção.

⁵ A Paróquia Senhor Bom Jesus foi instalada no dia 26 de fevereiro de 1978. Disponível em: <http://www.diocesefw.com.br/pagina/33>. Acesso em: 18 nov. 2021

O trabalho pastoral junto aos Kaingang não era tarefa fácil para a igreja católica, estava mais para um desafio. O preconceito com que setores da igreja e sociedade regional viam essa população, desencorajava e desestimulava qualquer trabalho. A igreja mantinha uma ação de “desobriga”, ou seja, esporadicamente fazer visitas às comunidades para as celebrações eucarísticas e aplicar os sacramentos. Melià (2013, p. 196) descreve assim sua atuação na região:

Os Caingangue, já naquela época, tinham um grupo de católicos e, a princípio, eu era coordenador das quatro dioceses. Eu os visitava. Eu morava em Miraguaí, no Rio Grande do Sul. Quando os índios iam para as paróquias, nós, padres, procurávamos atendê-los. Se eles pedissem o batismo, batizávamos, se não, tudo bem.

Em outra entrevista, concedida em 2004, Melià se posiciona sobre os sacramentos, sem colocá-los como tema central da missão: “Se o indígena vem pedir batismo, é bom batizá-lo. Eu mesmo realizei alguns batismos, mas procurando que fossem registrados com seu nome indígena. Estas pessoas merecem uma sincera atenção”.

Em 23 de abril de 1972 a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) havia criado o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) para ser a pastoral que atuaria com os povos indígenas. Ocorre que a partir de 1974 o Cimi mudou de atitude, ao invés de ser colaborativo ao Estado, como era o desejo de alguns bispos, adotou uma postura de apoio intransigente aos povos indígenas, pelo qual gerou uma enorme animosidade com o governo militar brasileiro, inclusive rompendo relações com a Funai. O Cimi passou então a apoiar as assembleias indígenas (SCHWADE, 2021) e as ações dos povos indígenas pela conquista das terras (BRIGHENTI, 2021). A partir do escritório regional, localizado na cidade de Xanxerê (SC), o Cimi Regional Sul apoiou encontros de indígenas com religiosos, encontro de indígenas entre si e finalmente as mobilizações indígenas a partir do final do ano de 1977 e todo ano de 1978, na expulsão dos invasores e arrendatários das terras Kaingang. Nas Terras Indígenas Rio das Cobras (PR), Nonoai (RS) e Xapecó (SC) ocorreram os principais movimentos que se espalharam para outras terras indígenas. As paróquias e a maioria das dioceses não apoiavam esse tipo de intervenção proposto pelo Cimi, preferiam o trabalho catequético e sacramental.

Essas ações dos indígenas surpreenderam a Funai, que não esperava atividades dessa ordem, embora estivesse monitorando o movimento indígena

através da Assessoria de Segurança e Informação (ASI), braço do Serviço Nacional de Informações (SNI), ou seja, a espionagem e arbitrariedades cometidas pelos militares no poder. Porém, a partir da ação dos Kaingang a Funai militarizada, imediatamente se reorganizou e criou uma barreira para impedir que essa prática de Igreja proposta pelo Cimi se fizesse presente nas comunidades indígenas. Para isso, os chefes de postos interferiram e pressionaram os caciques para não aceitar a presença do Cimi.

Através de discursos caluniosos contra o Cimi, dizendo que este somente criava confusão nas comunidades, a Funai criou animosidade entre grande parte das direções das dioceses com o Cimi. Com exceção das dioceses de Chapecó e Rio do Sul em Santa Catarina, e Foz do Iguaçu (PR) as demais dioceses dos estados do Sul preferiram criar suas próprias pastorais indigenistas, não articuladas com o Cimi. A partir de 1979, o Cimi Sul apoiou a demarcação da TI Toldo Chimbangue, em Chapecó (SC), do povo Kaingang, que estava toda ela ocupada por camponeses com título da terra registrado em cartório. Apoiou também os Guarani do Ocoy/Jacutinga, em São Miguel do Iguaçu (PR) que estavam por ser expulsos pela Itaipu Binacional sem qualquer reconhecimento de direitos. Esses dois casos evidenciaram décadas de descaso do Estado e questionaram profundamente a política atual do órgão, motivo pelo qual a Funai decidiu tratar o Cimi e a igreja articulada nessa prática evangelizadora, como inimigo.

Melià logo percebeu que no Rio Grande do Sul havia problemas até então não enfrentados por ele no Mato Grosso, em especial a ação nefasta da Funai sobre os indígenas, inclusive com tentativas de controlar os trabalhos da igreja. “Foi durante esta experiência que eu me deparei com um problema, que não tinha tido até então: a FUNAI. Muito amável, mas era uma amabilidade que me afastava de uma convivência mais efetiva com os indígenas” (MELIÀ, 2013, p. 196). A atitude “amável” do chefe de posto com Melià evitava o contato dele com os indígenas e mantinha o controle sobre o trabalho pastoral, evitando que nenhuma denúncia de indígenas pudesse ameaçar as ações ilegais e violentas da Funai. Nos anos 1980, a Funai militarizada, aprofundou seu controle sobre os Kaingang e sobre todas as pessoas que se aproximavam das comunidades. A intenção primeira do órgão indigenista era manter os “esquemas” de exploração das terras e da madeira existente nos territórios desse povo. A Funai tinha na sua perversa dinâmica tutelar a prática da “portaria”, pela qual todo o indivíduo (indígena ou

não) precisa desse documento assinado pelo chefe de posto para sair ou chegar na TI. O Chefe de Posto da Funai era a autoridade polícial e repressora nas terras indígenas, por sua vez os caciques que não fizessem o “jogo” da Funai eram afastados. A presença de Melià, com olhar diferenciado da média comum da igreja local sobre os indígenas, gerava inquietação no chefe de posto ao ponto de não permitir que circulasse livremente pela Terra Indígena.

Melià segue relatando o problema que enfrentou para circular livremente pela comunidade:

Refiro-me, precisamente, à amabilidade, ou melhor, à suposta amabilidade deles.... Eu morava na casa do chefe do posto, fazia as refeições nesta mesma casa, e não tinha como escapar desta situação. O que implicou diversos problemas, como a dificuldade de comunicação com a comunidade. Eu não sabia a língua, tentei aprendê-la [...]. (MELIÀ, 2013, p. 196).

A maioria dos padres, que não tinham compromisso com os indígenas, em suas visitas de desobriga se sujeitavam a essa “amabilidade” e comodismo e assim evitavam se relacionar com os problemas enfrentados pelos indígenas. A ação do Cimi questionava esse comodismo e convivência com as práticas tutelares e violências institucionais. Ao articular um trabalho regionalizado com todas as comunidades Kaingang no RS, Melià percebeu que além dos problemas decorrentes do regime militar e da política indigenista tinha questões internas da dinâmica sociocultural Kaingang e das relações interétnicas.

Eu ia a lugares como Ligeiro, Guarita, rezava missa, e percebi que, entre eles, se você fosse amigo de uns, não podia ser amigo de outros. Ou melhor, não é que não pudesse ser, e sim que não havia ocasião de conversar com outras pessoas. (p. 196).

Porém, o contexto que mais gerava inquietação em Melià eram as relações interétnicas, em especial a exploração econômica das terras indígenas praticada por não indígenas e a violência resultante desse processo. O episódio que mais marcou o período que Melià esteve no Rio Grande do Sul foi o conflito, em 1985, que deixou um saldo de 5 mortos, interrompendo processos de relações internas que estavam em curso. O conflito teria sido motivado pelo arrendamento das terras. “Além disso, houve uma guerra lá, morreram 5 pessoas e a situação interna deles interrompeu o processo de aprendizagem da língua” (MELIÀ, 2004, p. 170).

A partir da cidade de Miraguai, Melià passou a atuar também como professor no Centro de Cultura Missioneira da Fundação Missioneira de Ensino Superior (Fundames) em Santo Ângelo. Na sua narrativa, o trabalho como docente era uma necessidade para manter-se, ao qual expressou que “cada vez mais, eu tinha que trabalhar como professor, em Santo Ângelo, por exemplo”. Foi nesse período que impulsionou sua característica de registrar e sistematizar conhecimento.

Neste período, em Santo Ângelo, finalizei, ao menos, dois produtos: O Guaraní: uma bibliografia etnológica (1987) e Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones. Una bibliografía didáctica (1995). Eu também lecionei na Unisinos, de onde saíram algumas pessoas que se lembram de minha passagem por lá, dos cursos que ofereci, e ainda hoje me agradecem. Bem, mas se alguém vai para uma universidade é para fazer isto [...]. Fiz o natural. (MELIÀ, 2013, p. 196-97).

Mesmo com o tempo dividido entre as comunidades indígenas e o trabalho docente na Fundames, Melià percebeu que sua atuação poderia ser mais efetiva se ao invés de desenvolver individualmente o trabalho, pudesse fazê-lo articulado com as pessoas das paróquias e dioceses que já atuavam na desobriga. Sua meta era transformar o trabalho da desobriga e sacramental em trabalho pastoral, para tanto criou um espaço coletivo denominado Pastoral Indígena do Interdiocesano Norte (RS), sendo ele o coordenador.

No relatório produzido pelo Cimi Sul, em 1991, por ocasião da avaliação dos 20 anos de atuação, consta essa iniciativa: “De 1982 a 1990 o Pe. Barthomeu Meliá [sic] foi o Coordenador de Pastoral Indígena do Interdiocesano Norte RS, que compreende as dioceses de Frederico Westphalen, Passo Fundo, Erechim e Vacaria” (CIMI SUL, 1991, p. 16). Sua prática reaproximou o trabalho das dioceses do Alto Uruguai com a ação do Cimi, que de acordo com o Cimi Sul

O relacionamento dessas quatro dioceses com o Cimi Sul não era dos melhores desde que o Pe. Egon Heck deixou a Coordenação Regional do Cimi, no início de 1979. A partir dali houve um gradativo afastamento, que culminou com a liberação de um padre para a coordenação da pastoral indigenista na região, desconsiderando-se o Coordenador do Cimi. (p. 16).

Melià passou a organizar encontros das pessoas que mantinham relacionamento com as comunidades indígenas: “No Rio Grande do Sul, continuavam os encontros de pastoral indigenista organizados pelo Meliá (sic), com a presença

de bispos e vigários” (CIMI SUL, 1991, p. 32). Posteriormente passou a organizar encontros de indígenas, em especial com jovens. Para evitar atritos com os chefes de posto e alguns caciques, passou a denominar de encontros de catequistas. Assim, a formação acontecia na perspectiva da Teologia da Libertação, evitando o sacramentalismo, comum na prática da igreja. “Em 1986 começam os Encontros de Catequistas Indígenas, envolvendo as mesmas paróquias” (p. 32).

Após pouco mais de uma década de exílio Melià regressou ao Paraguai. Fica muito evidente, a partir de sua entrevista em 2010, que bastou a queda do general e ditador Alfredo Stroessner em 1989, resultado de um golpe de estado, para que Melià regressasse a aquele país. Sua memória sobre o retorno revela que de fato Melià sentia-se exilado não apenas em Roma, mas também no Brasil. Embora os trabalhos desenvolvidos com os Kaingang tenham sido importantes no sentido de abrir as portas das dioceses e paróquias para a temática indígena, de pensar em ações articuladas rompendo com os ativismos isolados e de reaproximar a ação das igrejas locais com o Cimi, ele estava insatisfeito e, não escondia a dificuldade de atuar no Rio Grande do Sul.

Imediatamente, voltei para o Paraguai. Em 1990 já estava radicado nesse país, onde vivo até hoje. Agora vou raramente para o mato, nas aldeias, mas sigo com uma atividade concreta de acompanhamento de perto de diversos grupos guarani e, sobretudo, no campo da educação, o que para mim é uma preocupação constante. No meu ponto de vista, a educação indígena continua sendo muito colonial, como é o caso daquela oferecida pelo Brasil, Argentina, Paraguai e Uruguai. Só na Bolívia essa situação mudou um pouco. (MELIÀ, 2010, *s.p.*).

O Cimi regional Sul lamentou a saída de Melià:

Com a saída do Pe. Meliá [sic] em 1990, desfez-se o Inter diocesano Norte. A diocese de Frederico Westphalen, no entanto, ainda não reconhece a legitimidade da atuação do Cimi, e escolheu a Ir. Rosirene Nascimento como Coordenadora de Pastoral Indigenista da diocese. (1991, p. 16).

O desconforto do Cimi Sul era justificado, não faltaram esforços para a reaproximação das dioceses, em especial Frederico Westphalen, local onde ocorreu uma assembleia indígena nacional, local onde o movimento indígena fez um dos mais fortes movimentos contra o arrendamento das terras, em 1978⁶. No relatório

⁶ Em maio de 1978, os Kaingang da TI Nonoai, cansados de esperar a ação da Funai, decidem

do Cimi Sul (1991) consta que no ano de 1986 a coordenação adotou “nova política” que consistia em aproximar-se da Igreja do Sul do Brasil. Desejavam que as dioceses assumissem financeiramente novos Agentes de Pastoral Indigenista que atuassem em tempo integral com os povos indígenas e articulados com o Cimi.

Isto decorreu da convicção de que não bastaria uns poucos ‘iluminados’ para fazer avançar a luta indígena. Qualidade e quantidade deveriam andar juntas e dificilmente o CIMI conseguiria mais recursos para aumentar, significativamente o nº de agentes. (1991, p. 16).

A atuação de Melià foi de aproximação total com o Cimi. Ele participava ativamente das ações, como assembleias e encontros, convidava membros do Cimi para as atividades no Interdiocesano Norte além de assessorar as atividades do Cimi, como o encontro que aconteceu em janeiro de 1987 com os missionários do Cimi Sul,

liberados para a Pastoral Indigenista, na abrangência do Regional (independentemente da fonte financiadora). Contou-se com a assessoria metodológica e política de Chico Maroki (CPT) e antropológica do Pe. Bartolomeu Meliá [sic] (Coordenador da Past. Indigenista do Alto Uruguai-RS). (CIMI SUL, 1991, p. 53).

Diante do contexto de oposição ao Cimi por algumas dioceses e paróquias, Melià não apenas manteve e garantiu o diálogo com as paróquias e dioceses, como propõe como ação pastoral a perspectiva do diálogo intercultural e inter-religioso com as comunidades indígenas, prática que era comum no Cimi.

3 PROPOSTA PASTORAL PARA O POVO KAINGANG

Certamente, Melià não imaginava o contexto de exploração, controle e opressão que viviam os Kaingang. Sua experiência com os Enawenê-nawê e com os Nambikwara, povos que naquele momento histórico estavam entrando em contato com a sociedade nacional, era algo totalmente distinto. O contato permanente dos Kaingang com a sociedade nacional era de 1810. Os Kaingang possuíam fragmentos minúsculos de seu território que sequer atendia a sobrevivência física. Confinados nas pequenas “reservas” eram controlados pelos chefes de posto, a miséria e a fome eram cotidianas na vida desse povo.

expulsar as mais de 1200 famílias de arrendatários e invasores de suas terras (BRIGHENTI, 2012).

Alguns anos antes da chegada de Melià ao Rio Grande do Sul, os Kaingang haviam expulsado milhares de arrendatários das TIs Nonoai, Xapecó e Rio das Cobras. A tensão cresceu em outras terras indígenas na região, que também tinham arrendatários. Na TI Guarita cerca de 09 mil hectares estavam arrendados. Os arrendatários, temendo a expulsão, provocaram desavenças entre os Kaingang para estimular conflitos e assim continuar usufruindo da ilegalidade do arrendamento. Em 1983, logo após a chegada de Melià ocorreu um conflito “interno” que resultou na morte de cinco (5) indígenas. Melià (2013, p. 197) referiu-se a “uma espécie de guerra civil entre eles”. Melià ficou estarecido com o ocorrido, mas, mais estarecido ainda ao constatar que apesar de grande parte dos indígenas portarem armas de fogo na cintura, todas as cinco mortes foram resultado de golpes de cacete.

A solução proposta pela Funai foi dividir a Terra Indígena Guarita em duas, com duas lideranças, mas os conflitos seguiram por alguns anos, enquanto persistiram os arrendamentos e a venda de madeira nativa. Melià constatou que o preconceito e a intolerância por parte da sociedade regional com relação aos Kaingang eram enormes. Na igreja católica não era distinto, o preconceito era rotina. Mesmo entre aqueles que acreditavam que a igreja deveria ter outra postura com os povos indígenas, manifestavam preconceitos. Melià constatou que para superar o problema do preconceito era necessário trabalhar com formação e informação.

Na assembleia diocesana de Frederico Westphalen, em julho de 1984, foram definidas as prioridades para o Plano Pastoral. Dentre as prioridades estava justamente a conscientização das comunidades sobre “a realidade de nossos irmãos índios, com vistas a receber os povos Kaingang e Guarani como povos de Deus na Igreja particular, aceitando-os com todas suas diferenças e valores específicos” (MALDANER, 1984, p. 1). Para que esse trabalho de conscientização pudesse acontecer, o Pe. Bartomeu Melià “coordenador da pastoral indigenista do Interdiocesano Norte”, elaborou um pequeno livro, com 31 páginas, tamanho A5 com “dados e informações sobre os índios Kaingang e Guarani em nossa diocese”, explicava o bispo Maldaner.

O livro traz na capa uma imagem que conecta a região ao mundo indígena (Figura 02). São gravuras de araucária, árvore presente na região, fundamental para prover alimentos aos indígenas com suas sementes. Também é utilizado

pelos Kaingang em espaços de seus rituais como o *Kiki* ou *Kikikoy*. Para a população regional foi importante fonte de renda, mas ao mesmo tempo gerou sua quase eliminação, restando na memória uma espécie de nostalgia por algo irracionalmente destruído. De certo modo, os Kaingang estavam representados nessas araucárias.

Figura 02 – Capa do livro de autoria de Bartolomeu⁷ Melià S.J.



Fonte: Acervo do autor.

⁷ Na obra está grafado Bartolomeu Melià e não Bartomeu Melià.

Esse foi o segundo e provavelmente o último material, em forma de livro ou artigo, produzido por Bartomeu Melià sobre os Kaingang, sendo que o primeiro artigo foi publicado anos antes de sua transferência para o Rio Grande do Sul⁸. Não era uma obra exclusiva sobre os Kaingang, ela abrangia a população indígena no Rio Grande do Sul, em especial os Kaingang e Guarani que se faziam presentes naquelas dioceses do Interdiocesano Norte. Com toda sua capacidade intelectual e sensibilidade social, sistematizou em poucas páginas um importante acervo documental sobre esses povos. Usou uma linguagem menos acadêmica, mas com o mesmo rigor intelectual, a fim de dialogar com aquele público que conhecia o “bugre” mas não o Kaingang, e que sabia da existência do Guarani da época dos “Sete Povos”, que aliás é orgulho dos gaúchos, mas desprezava os Guarani que viviam em Tenente Portela, Nonoai, Erechim e Caciue Doble⁹.

No primeiro subtítulo “o índio, esse desconhecido”, Melià (1984, p. 3) menciona:

você, como a maioria dos vizinhos desta região do Alto Uruguai, os chama com o apelido de **bugre**. Talvez com uma certa compaixão, você fala deles como **nossos índios**”. Essa frase com destaque para bugre e nossos índios, era na real um chamamento para conhecer essa população, em especial “onde estão e qual a situação deles? Que fazem? Que esperam?”

Além dos aportes da história desses povos no RS.

O texto é dirigido a um público geral, com conteúdo que incidia na superação do desconhecimento sobre os povos indígenas e seu forte e enraizado preconceito. O texto buscou uma linguagem na primeira pessoa, tentando uma aproximação com os destinatários da obra:

Meu amigo leitor você que talvez é agricultor ou filho de agricultor, comerciante ou funcionário, professor, médico ou advogado, padre ou freira; quem sabe vereador ou prefeito; você quer dar a mão ao Índio, quer saber o que fazer. (MELIÀ, 1984, p. 27).

⁸ Ele havia publicado um artigo denominado *Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingáng do Rio Grande do Sul* no Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missionários, em 1979, dois anos após chegar ao Brasil. Esse artigo, com algumas modificações, foi publicado em 1983 na Revista do Museu Municipal de Paulínea.

⁹ À época estavam presentes em outras regiões do estado, como Porto Alegre, Viamão, São Miguel das Missões etc, mas nos referimos unicamente a presença Guarani em aldeias nas 4 dioceses do Alto Uruguai.

Na sequência, o texto apresenta quatro propostas de diálogo, ou naquilo que ele chamou de “dar a mão”, com os indígenas. A primeira delas incidia em buscar informações fidedignas para superar os preconceitos: “1º- Procure se informar e estudar a verdadeira história dos índios. Não se deixe levar pelos preconceitos”. Na sequência chama atenção para o respeito aos indígenas, porque identificou que as pessoas, mesmo se considerando “civilizadas” e sendo esse conceito empregado como sendo superior ao outro, não tinham sequer respeito pelo indígena. “2º- Não despreze o índio, mesmo quando está numa situação miserável. O respeito engrandece as pessoas”. Como proposta três, ele pede que seja respeitada a autonomia dos povos indígenas, que eles tenham condições de decidir seus rumos. “3º- Deixe o índio em paz. Ele sabe e pode resolver a maioria dos seus problemas, se ele não é atrapalhado na sua caminhada. Séculos a fio, ele viveu na abundância sem a falsa ajuda do branco”. E por fim apela para a defesa dos direitos indígenas, pede que a sociedade auxilie os povos indígenas participando do processo de defesa de seus direitos: “4º- Lute, como você puder, para que a legislação sobre o índio seja respeitada e cumprida. Todos sairemos ganhando” (MELIÀ, 1984, p. 27).

Conclui seus apontamentos apelando para que a sociedade regional respeite os indígenas e seus processos de autonomia. Insiste que o tratamento dispensado aos indígenas revela o que nós somos e não quem são eles.

Saiba e acredite, de todos os modos, que o povo indígena, como qualquer outro povo, deve fazer a sua libertação por si mesmo. Isso ele conseguirá conservando as suas terras, sendo dono de seus recursos, mantendo a língua e suas tradições, sabendo se opôr às falsas lideranças de dentro e de fora, elegendo chefes autênticos que, como antigamente, procurem mais ou bem da tribo do que a ganância própria.

Seus índios são tratados mais humanamente, somos nós que nos tornamos mais humanos. (p. 27).

Melià não ignora os temas sociais, em especial os arrendamentos de terra, tampouco evita tocá-lo em sua obra, porque sabia que esse era o maior desafio para os Kaingang e para as relações interétnicas na região. Apesar de que, em diversas Terras Indígenas no Sul do Brasil, os Kaingang e Guarani conseguiram expulsar os arrendatários e intrusos entre 1977 a 1979, em Guarita a situação era distinta. Ali, havia outra espécie de arrendatários, que viviam fora da TI e usavam o território Kaingang para plantar soja e outros produtos. Para manter

os arrendamentos precisavam do apoio dos Kaingang e como havia diferentes posições entre os líderes indígenas, incitar a discórdia entre eles foi a estratégia adotada. No pensamento dos arrendatários, com os indígenas divididos facilitaria a exploração das terras. Esse tema aparece na obra de Melià:

Por exemplo, o negócio dos arrendamentos de terra indígenas. Estão proibidos porque privam os índios de sua terra, geram muita corrupção e provocam até brigas entre os mesmos índios, como aconteceu em Guarita em junho de 1983, quando num conflito entre índios morreram cinco e ficaram feridos treze. A lei fala claramente contra esses arrendamentos; a FUNAI fala também que não os permite, mas eles continuam. Perto de 10.000 ha estão sendo arrendadas, e de fato roubados, porque o índio é enganado e nem sequer recebe o pagamento direito, o equivalente de um saco de soja por hectare, quando daí são tirados pelos menos vinte sacos. (1984, p. 26).

O tema foi tratado com relevância ao ponto de trazer estampada uma foto publicada pelo Jornal Zero Hora de Porto Alegre, do momento do funeral dos 5 indígenas que morreram no confronto em junho de 1983. O tema era justamente a relação que estava estabelecida entre a sociedade regional e os indígenas. De certo modo a sociedade regional era responsável por essa tragédia.

Figura 03 – “Enterro dos mortos no conflito de junho de 1983, em Guarita”



Fonte: Zero Hora apud Melià, 1984 (p. 26).

No subtítulo intitulado “Muita terra para pouco índio?” Melià aborda o tema das terras, outro ponto de caráter social que a Igreja tinha pouco interesse em enfrentar. Com muita maestria sintetiza o desafio, alertando para a quantidade ínfima de terras reservadas aos indígenas e do processo histórico de violência e exploração por que passaram. De fato, o tema das terras aparece como central nos debates durante as assembleias indígenas (MOURA, 2021).

Isto já não é mais verdade. Os índios do Rio Grande do Sul não dispõem de uma colônia (25 ha) de terra por família. E a população indígena está, graças a Deus, aumentando. Guarita já tem 2.953 índios; é de se prever que para o ano 2.000 eles serão talvez o dobro. O mesmo pode se dizer das outras áreas. Com o tempo, pode-se esperar que os índios, mais consciente de seus direitos, reclamem de volta o que lhes foi tirado como já aconteceu em Nonoai, em Cacique Doble, e como está acontecendo em Inhacorá no Rio da Várzea e Iraí. (MELIÀ, 1984, p. 23).

Com maestria aborda o tema da expulsão dos arrendatários em Nonoai, como algo necessário. Esse tema foi sentido pela sociedade regional como um duro golpe, porque, além de identificação étnica com os arrendatários, não admitiam que os indígenas fossem capazes de tal façanha. De fato, eram famílias de camponeses, a maioria pobres (BRIGHENTI, 2012), mas a identificação com essas famílias foi imediata, não necessariamente a partir do vínculo social, antes de tudo era uma questão de identidade, ou seja, os indígenas eram inimigos e cruéis. Melià contextualiza o processo e mostra que os indígenas eram protagonistas e deveriam ser respeitados.

Você talvez se lembra do que aconteceu em Nonoai. Os índios, vendo as suas terras intrusadas, expulsaram os colonos, muitos deles com 16 anos de moradia no lugar. Na madrugada de 4 de maio de 1976 incendiaram sete escolas municipais que funcionavam dentro da área. Esses colonos ficaram sem terra, é certo. Muitos achavam que os índios tinham sido duros demais com ela pobreza. Mas os índios já sabiam que a intrusão de colonos pobres, os casamentos mistos de índios e brancos, o sistema de vida do branco, no fim acabam com as outras terras e outros cursos dos índios, como já tinha acontecido em Serrinha, em Ventarra e em Caseiro, cujas áreas foram liquidadas por completo e os índios expulsos. É por isso que os índios tiveram que expulsar os brancos..., não por maldade, mas pelo futuro deles mesmos e das próprias crianças. Aliás, está bem demonstrado que a ocupação das terras dos índios não é solução para os problemas dos Sem Terra. (MELIÀ, 1984, p. 23).

Pelos registros deixados na obra “o índio Kaingang no Rio Grande do Sul”, percebe-se que Melià compreendeu bastante rapidamente o contexto de violência que esse povo estava submetido. Entendeu que a Funai no Rio Grande do Sul tinha uma prática extremamente controladora, que o exercia com força para se apropriar da exploração econômica das terras indígenas. Compreendeu logo que os Kaingang foram usurpados de suas terras e o que restava naquele momento era uma fração minúscula do território, e mesmo esse a sociedade regional estava explorando. Constata e pergunta Melià (1984, p. 21): “[...] um dos maiores problemas das áreas indígenas é recuperar e revitalizar o que foi maltratado e destruído. E isso é responsabilidade de quem?”. A Igreja e a sociedade regional perceberam que Melià não veio para o RS para “evangelizar” os indígenas, mas para evangelizar os não indígenas, esses precisavam ser evangelizados, civilizados, educados na convivência humana.

Contrariando à experiência pretérita de Melià, os Guarani pouco aparecem no texto. Certamente não foi por esquecimento ou menosprezo. Melià buscou estabelecer a crítica à sociedade regional sobre sua relação violenta contra os indígenas no passado e no presente. Essa relação era fundamentalmente com os Kaingang, que em maior número estavam presentes no cotidiano da sociedade regional, ocupavam as ruas das cidades e os noticiários, estavam presentes nas beiras de estradas com seus acampamentos vendendo artesanatos e faziam parte da memória de uma violência recente que os regionais queriam apagar.

Sobre os Guarani, Melià observa que aquela população dos Sete Povos¹⁰ teria virado gaúchos. E que os Guarani que aparecerem nesse século XX não seriam descendentes daqueles dos sete povos, “mas vem de uma tribo diferente, que são os Mbya-Guarani”. Faz uma breve descrição da organização social e costumes desse povo, localiza-os no “Internorte”, dizendo que para os Guarani há apenas uma terra demarcada, em Votouro, e em outros três lugares vivem nas terras Kaingang – Nonoai, Guarita e Cacique Doble.

Mansos e humildes no trato, são, porém, muito independentes e livres, e pouco vão na conversa do branco. Sua força é sua vida religiosa tradicional.
Não gostam de escola, porque eles pensam, com razão, que a escola não

¹⁰ Sete Povos é uma referência às 30 reduções dos Padres Jesuítas com o povo Guarani, entre 1610-1768, em particular aquelas sete que ficavam na margem esquerda do rio Uruguai, também conhecida como Banda Oriental, hoje território brasileiro.

vai lhes ensinar a manter as tradições e a autenticidade. (MELIÀ, 1984, p. 21, grifo nosso).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os jesuítas, com Melià, iniciaram e terminaram um trabalho pastoral com os Kaingang na década de 1980. A indagação é se teria sido proposto um trabalho específico para Melià, porque a congregação não deu continuidade, que, afinal, estava apenas começando.

O que levou Melià a ser transferido para o Rio Grande do Sul e permanecer por lá quase uma década, talvez nunca saberemos, mas lá ele cumpriu com a missão que lhe foi atribuída. Melià (2019, *s.p.*) afirmava que “A missão é uma experiência de contato, com a finalidade de contar a história de Jesus”. Parece que ele a fez não necessariamente junto aos Kaingang e Guarani no Alto Uruguai (RS), mas entre os não indígenas.

A principal ação de Melià foi “civilizar” os civilizados, ensinar o que significava as palavras de Cristo de “compaixão”, “amor ao próximo” e a importância do respeito, que na visão dele essas premissas estavam totalmente ausentes da sociedade regional ao relacionar-se com os indígenas. No interior da Igreja criou um espaço de diálogo entre as dioceses, buscando romper com os isolamentos dos trabalhos por paróquia ou dioceses e criando uma rede de ações comuns em toda a região, denominada Pastoral Indigenista do Interdiocesano Norte, com encontros anuais de agentes de pastoral indígenas e não indígenas. Visitava às paróquias e dioceses para assessorias e orientações, além das visitas às comunidades indígenas.

A questão central proposta por Melià para o relacionamento com os povos indígenas estava no método. Propôs uma mudança radical na relação. A autonomia indígena e a defesa dos direitos passaram a ser a chave da relação. A catequização e sacramentalização dos indígenas católicos deveria ser uma passagem para um processo de libertação e não seu fim. Fazer o trabalho de catequese passou a ser uma ação social mais que um meio de evangelizar, muito embora o conceito de evangelização proposto não era necessariamente a conversão, mas o respeito e o diálogo com o outro.

Melià pouco fala dessa experiência nas entrevistas que concedeu ao longo dos anos. No caso do povo Enawenê-nawê, embora tenha passado cerca de dois

anos junto deles, marcaram profundamente seu modo de pensar e agir. Reconhece, no entanto, que esteve lá “[...] para escutar, aprender, marcar presença, mas sem muito proveito para um trabalho acadêmico” (2013, p. 195). No caso do Rio Grande do Sul não resultou em efeito acadêmico. O fato dele calar-se sobre o período é revelador do que significaram esses oito anos no Alto Uruguai. Percebemos que o tema que frustrou a experiência não era necessariamente os Kaingang, mas pelas relações interétnicas, embora nunca escondeu seu apreço aos Guarani. Quando o tema é mencionado, Melià (2004, *s.p.*) não esconde a frustração da experiência, denominada por ele de “fracasso”:

Com os Kaingang foi um fracasso, um pouco pela indefinição do meu trabalho, pois eu era oficialmente o Coordenador da Pastoral Indígena, portanto, minha entrada lá sempre esteve marcada por este fato. Tentei aprender a língua deles e não consegui.

É provável que a transferência para o Rio Grande do Sul ocorreu por questões internas da província, resultado de um desacordo ou questões que Melià observou com relação à Missão no Mato Grosso e desejava mudar, depois de ter ficado por dois anos como superior da Missão Anchieta naquele estado. Em algum momento ele aventa temas de saúde, “[...] fiquei doente. Não foi nada de grave, simplesmente parasitas” (MELIÀ, 2010, *s.p.*). A doença não justificaria a transferência, porque não seria Miraguai a cidade mais indicada para ter bons atendimentos de saúde e fazer tratamento médico. Tampouco é possível dizer que Melià conhecia os Kaingang ou o Rio Grande do Sul, para ser a pessoa escolhida para tal trabalho. Nunca havia vivido no RS, e o conhecimento sobre os Kaingang se resumia a um único artigo, singelo, publicado em 1979.

Melià ficou em Miraguai 08 anos, provavelmente os mais difíceis e frustrantes de sua vida. Nunca escondeu essa frustração. O conhecemos em 1988 em um desses encontros de Pastoral Indigenista e tivemos a oportunidade de ouvi-lo em muitos momentos. Pós regresso ao Paraguai o tema da experiência em Miraguai praticamente não era mais mencionado. Os destaques eram para as aulas que lecionou na Fundação Missioneira de Ensino Superior – Fundames, em Santo Ângelo e na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, em São Leopoldo. Dessas atividades resultaram duas publicações referenciais para os estudos Guarani e das reduções – *O Guarani: uma bibliografia etnológica*, publicado pela Fundames tendo como coautores o Marcos Vinicius de Almeida Saul e

Valmir Francisco Muraro e a segunda obra, lançada apenas em 1995, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones. Una bibliografía didáctica*.

Assim que Stroessner foi deposto, Melià imediatamente voltaria a Assunção: “Em 1989, o general Stroessner caiu, resultado de um golpe de estado. Imediatamente, voltei para o Paraguai. Em 1990 já estava radicado nesse país, onde vivo até hoje” (MELIÀ, 2010, s. p.) Ele estava tão ansioso pelo retorno que a transição para a nova coordenação de pastoral indígena foi sendo realizada após sua partida. Finalmente se reencontrou no país que escolheu viver. Curiosamente o trabalho por ele desenvolvido não foi continuado pelos Jesuítas. Quem assumiu a coordenação das Pastoral Indígenas do Interdiocesano Norte foi uma religiosa, irmã Rosirene Nascimento.

REFERÊNCIAS

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. “Nem tudo eram flores”: os indígenas, a Ditadura e o decreto de emancipação de 1978. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (Org.). *O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade [CNV]. *Relatório: textos temáticos*. [volume 2]. Brasília, DF: CNV, 2014.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Rebeliões indígenas no sul do Brasil contra os arrendamentos, abusos e omissões da Funai. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionísio (Org.). *O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. *O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980*. 2012. 611 f. Tese (Doutorado em História)- Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO [CIMI]. *Relatório: 20 anos* [online]. Chapecó: CIMI-SUL, 1991.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Schwarz, 2002.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. Brasil, Rio Grande do Sul, Miraguai. *Gov.br*, Brasília, DF, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/miraguai/panorama>. Acesso em: 23 nov. 2021.

MALDANER, Bruno. Apresentação. In: MELIÀ, Bartomeu. *O Índio no Rio Grande do Sul. Quem foi, quem é e o que espera*. Frederico Westphalen: Coordenação da Pastoral Indígena Interdiocesano Norte, 1984.

MARCON, Telmo. O processo de aldeamento do indígena no Rio Grande do Sul. In: MARCON, Telmo (Coord.). *História e Cultura Kaingang no Sul do Brasil*. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 1994.

MELIÀ, Bartomeu. Entrevista: Palavras Ditas e Escutadas. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 181-99, 2013.

MELIÀ, Bartomeu. Perfil de Bartomeu Melià. *IHU – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, edição 350, 2010. [Entrevista concedida a Márcia Junges]. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3650-perfil-de-bartomeu-melia>. Acesso em: 18 nov. 2021.

MELIÀ, Bartomeu. Bartomeu Melià- Jesuíta, Linguísta e Antropólogo: Os Guarani como Compromisso de Vida. Entrevista. *Campos – Revista de Antropologia*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 167-82, 2004. [Entrevista concedida a Maria Isabel Malinowski e Selma Baptista]. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/campos%20/article/%20view%20File/%201641/1383>. Acesso em 23 abr. 2022.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guarani Conquistado y Reducido: ensayos de Etno-historia*. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos, 1986.

MELIÀ, Bartomeu. *O Índio no Rio Grande do Sul. Quem foi, quem é e o que espera*. Frederico Westphalen: Coordenação da Pastoral Indígena Interdiocesano Norte, 1984.

MELIÀ, Bartomeu. Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingáng do Rio Grande do Sul. SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIROS, 3., 1979, Santa Rosa. *Anais* [...]. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1979. p. 173- 83.

MEMÓRIA DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA BRASILEIRA [MAPA]. Diretorias/Diretores-Gerais de Índios. *Gov.br* [online], Rio de Janeiro, 11 nov. 2016.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984). In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio. (Org.). *O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

PARELLADA, Claudia Inês. O Paraná espanhol: cidades e missões jesuíticas no Guairá. In: PARANÁ; Secretaria de Estado da Cultura do Paraná (Org.). *Missões: conquistando almas e territórios*. Curitiba: Imprensa Oficial, 2009. p. 59-80.

PREZIA, Benedito (Org.). *Caminhada na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do Cimi. São Paulo: Loyola, 2003.

SCHWADE, Egydio. Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam: narrativas e testemunho de Egydio Schwade. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (Org.). *O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

TERRA dos Índios. [Entrevista com Thomaz Balduino]. Direção de Zelito Viana. Rio de Janeiro: Mapa Filmes do Brasil, 1979. Vídeo (107 min.), son., color.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: História de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

WIKIPÉDIA. *Bartomeu Melià, s. l., s. d.* Disponível em: https://es.wikipedia.org/wiki/Bartomeu_Meli%C3%A0. Acesso: 20 dez. 2021.

Sobre o autor:

Clovis Antonio Brighenti: Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor de História no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, PR. **E-mail:** clovisbrighenti@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-8782-2239>

Recebido em: 05/01/2022

Aprovado para publicação: 26/04/2022

***Che rog pypia aje katu!* A linguagem da casa-longa Guaraní no século XVII¹**

*Che rog pypia aje katu! The language of the Guaraní long
house in the 17th century*

Francisco Silva Noelli²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.825>

Resumo: Este artigo reúne 553 palavras e frases da linguagem Guaraní sobre a moradia e a casa-longa, registradas por Antonio Ruiz de Montoya no início do século XVII. A produção e o uso dessas casas-longas são práticas de sociabilidade transmitidas entre as gerações e que expressam materialmente ações de colaboração, consideração e a conexão entre as pessoas e o meio ambiente. Trata-se de uma fonte para pesquisas históricas, antropológicas, arqueológicas e linguísticas, útil para as gerações mais novas dos povos originários e as pessoas interessadas pelos conhecimentos arquitetônicos e os modos de vida ancestrais dos Guaraní.

Palavras-chave: residência; conhecimento arquitetônico Guaraní; língua Guaraní.

Abstract: This article gathers 553 words and phrases from the Guaraní language about dwelling and the longhouses, registered by Antonio Ruiz de Montoya in the early 17th century. The production and use of these longhouses are practices of sociability transmitted through the generations and that express material actions of collaboration, consideration, and the connection between humans and the environment. It is a source for historical, anthropological, archaeological, and linguistic research, useful for the younger generations of the native peoples and for those who are interested in the architectural knowledge and ancestral ways of life of the Guaraní.

Keywords: household; Guaraní architectural knowledge; Guaraní language.

¹ Muitas publicações tratam da arquitetura e das formas de moradia Guaraní, a exemplo de Watson (1955); Schaden (1974); Perasso e Vera (1988); Costa (1993); Ladeira (1992); Costa e Ladeira (1997); Malhano e Costa (1986); Mascaró (1997); Carrinho (2010). Essas publicações são referências para outras publicações sobre o tema, não citadas aqui por falta de espaço.

² Centro de arqueologia (UNIARQ), Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.

1 INTRODUÇÃO

Pa el pa'í Bartomeu Melià

A casa-longa foi um lugar central na sociabilidade Guaraní, abrigando coletivos consanguíneos ou não, que poderia somar centenas de pessoas sob um único teto. No presente, ela foi substituída por moradias independentes, distribuídas nas terras dos **teko'á**. A única construção no presente com estrutura e tamanho proporcionais aos da casa-longa é a **opy**, a casa cerimonial de uso comunitário. Apesar da importância da casa-longa, ela é pouco conhecida pelos **jurua** (os não-Guaraní), cujas publicações mostram mais sobre a residência a partir de 1940. Mas tal situação pode ser mitigada pela interdisciplinaridade, considerando uma linha de pesquisa sobre as práticas e conhecimentos transmitidos entre as gerações, orientada pela linguagem da moradia, cujo vasto conteúdo conecta passado e presente, permitindo relacionar fontes arqueológicas e escritas com a memória das comunidades atuais. Uso casa-longa para não confundir com o termo “casa grande”, usado no Brasil para significar as residências das propriedades rurais dos colonizadores europeus.

Assim, este artigo é um experimento que articula 553 palavras e frases, organizadas como um relato etnográfico. Trata sobre os aspectos materiais, ecológicos, estéticos, arquitetônicos, reunidos por Antonio Ruiz de Montoya em dois dicionários no começo do século XVII, constituindo os registros mais completos sobre a taxonomia da arquitetura feitos por um **jurua**. E também mostra algumas referências sociais e políticas intrínsecas à constituição da residência, formada por constelação de relações ligadas uma a uma, desde a esfera individual até as aldeias articuladas em “conjuntos multicomunitários com limites flexíveis e, sobretudo, sem centro” (semelhante ao modelo Tupinambá, cf. Fausto [1992]). Mas não se aborda aqui o parentesco, as formas de agregação político-sociais e a complexidade das ações do casal-líder da casa-longa (aliás, um tema que precisa ser investigado).

Essa linguagem guardou os significados de domínio comum usados pelos Guaraní, marcando o legado de compartilhar conhecimentos a cada nova construção ou reforma. A sua importância é notória em qualquer **teko'a**, bastando conversar com os Guaraní para compreender imediatamente a proficiência sobre

componentes estruturais, matérias-primas, técnicas construtivas e geometria, como evidência do seu **ñande reko** (“modo ser”). Também pode ser contrastada e comparada para compreender práticas comuns compartilhadas com outras populações do tronco linguístico Tupí, onde a língua Guaraní é filiada, cujos registros se acumulam desde o século XVI (dos quais serão usados aqui as referências dos Tupinambá).

As definições de Montoya serão citadas abreviadamente, por economia de espaço: 1) T:1, V:1 (*Tesoro de la lengua Guaraní*, 2011, página 1; *Vocabulario de la lengua Guaraní*, 2002, página 1, conferidas com as edições de 1639 e 1640); M:1 (*Tesoro de la lengua Guaraní*, 1639, página 1). As palavras Guaraní são destacadas com negrito, enquanto as traduções estão em itálico: **óga ypyguazu** T:455 *casa capaz*.

2 ÑANDE REKO E RESIDÊNCIA

A importância e o significado do modo de residir Guaraní são representados aqui a contrapelo (LÖWY, 2011), desconstruindo o relato de um colonialista que tentava transformar as práticas daqueles que formaram a redução de San Ignacio Guazú, no sudeste do Paraguai. A pretensão do missionário era convencê-los a mudar para reorganizar os espaços familiares e sociais, tentando enfraquecer a liderança político-espiritual, eliminar a poligamia e as festas. Em 1613, Roque González revelou aos superiores o temor da atitude crítica dos Guaraní, que poderia inviabilizar a estratégia dos jesuítas para se instalar no território ainda não derrotado pelos escravagistas espanhóis de Assunção:

[...] habiendo de hacer pueblo de estos... indios, nos pareció lo hiciesen con buen orden para irlos poniendo en policía [= vida social europeizada] y quitar muchos inconvenientes que hay en esas casas largas, que tienen los indios en toda la tierra, y aunque entendimos que no lo tomarían bien, por quererles quitar eso tan antiguo de sus antepasados. (GONZÁLEZ, 1994, p. 36-37)

González destacou dois aspectos recorrentes da materialidade Guaraní: 1) padronização conceitual (“casas compridas que têm os índios por toda a terra”); 2) práticas ininterruptas do **ñande reko**, o “nosso modo de ser” (“isso tão antigo [essa herança] dos seus antepassados”). O relatório revela a estratégia para desestruturar o espaço e modificar as relações sociais para “afastar\retirar os

muitos inconvenientes” da “tradição certa”, como explicou em 1613 Diego de Torres (1927a, p. 334), o chefe de González, resumindo objetivamente uma das principais facetas do *ñande reko*: “los más antiguos de estos indígenas refieren como tradición cierta, no interrumpida por la larga serie de sus antepasados y comunicada siempre a las nuevas generaciones”.

Torres, ao explicar a reprodução do mito de Sumé, mostrou como funcionava a transmissão de conhecimentos entre os Guaraní, algo semelhante aos princípios da noção de persistência (SILLIMAN, 2009), não significando imutabilidade, falta de mudanças, tampouco passagem do tempo ou meramente antiguidade. A noção refere a contínua articulação “[...] intencional de certas práticas e identidades relativas à luz de novas economias, políticas e realidades sociais [...] unindo efetivamente passado e presente numa dinâmica e inquebrável trajetória” (PANICH; ALLEN; GALVAN, 2018, p. 11-12). O relato de González revela o temor de que os Guaraní não transformassem o seu sistema habitacional, porém ele se enganou e, no fim das contas, “no fue así: antes lo tomaron muy bien, y están muy contentos en sus casas nuevas; a las cuales se pasaron aún antes de estar acabadas”. Este é um exemplo de articulação de práticas e interesses estratégicos que levou aqueles Guaraní a repensar a espacialidade das relações sociais sem abandonar outros pilares do *ñande reko*: a colaboração e a consideração.

A linguagem registrada por Montoya abarca as relações sociais, evidenciando um amplo espectro de articulações de consanguinidade e afinidade, como política para estabelecer os lugares onde “vivía a linhagem” (SUSNIK, 1979, p. 18). A casa-longa é uma representação materializada dessas relações e afinidades na formação, manutenção ou dissolução da coabitação local e da constelação de aldeias. Os registros mostram a casa-longa como um dos centros de atuação das comunidades de práticas, viabilizadas no princípio da colaboração. Conforme enfatizou Melià (1996), o reconhecimento do *potyrõ*, das práticas comunitárias Guaraní

[...] resultaría parcial e incoherente si se dejara de lado las formas de cooperación con que son realizados la mayoría de estos trabajos. Para el Guaraní ciertas actividades son casi impensables si no es en la forma de colaboración común. (p. 196).

O princípio da colaboração pode ser considerado como um item da “política de consideração” (KELLY; MATOS, 2019), já abordado por mim e Marianne Sallum

em situação análoga (SALLUM; NOELLI, 2021). Trata-se de “agir pensando no outro”, onde não ser considerado ou não ser uma referência para o outro seria igual perder ou anular a própria humanidade. A política de consideração envolve “a interdependência de pessoas alternando suas posições como causas dos atos do Outro e agentes com outras causas em vista” (KELLY; MATOS, 2019, *s.p.*). Toda ação é uma interação, inclusive com os inimigos, onde uma relação fortalece a outra, superando a definição restrita de quem age e de quem é levado à ação (DESPRET, 2013). A consideração também significa “cuidado”, “olhar”, e “pensar em alguém ou em alguma coisa de uma maneira particular”, uma tríade que permite explorar contextos onde “ser objeto de consideração” evoca “estar sob o cuidado”, “ser visível” ou “estar no pensamento de alguém” (KELLY; MATOS, 2019, *s.p.*). Enfim, a colaboração e a consideração eram vitais enquanto havia aliança e afinidade, como notou Diego de Torres (1927b, p. 17), em 1609: “es jente que no haze mal a nadie sino les hacen mal, pero es jente muy baliente, muy amigos de sacerdotes, es jente muy caritativa principalmente con los extranjeros”.

3 A DEFINIÇÃO DA CASA-LONGA

A materialidade da casa-longa consta em registros arqueológicos, escritos e na memória Guaraní (NOELLI, 1993). Trata-se da sede residencial, compartilhada com outras estruturas de ocupação temporária em áreas diversas nos **teko’as**. A casa-longa Guaraní foi produzida por aproximadamente 1800 anos, conforme registros arqueológicos (BONOMO *et al.*, 2015).

A casa-longa caracteriza-se por mostrar “palha e madeira”. Cabeza de Vaca (1906, p. 190-191), na sua viagem do litoral de Santa Catarina a Assunção do Paraguai em 1541, “fue caminando por la tierra pasando por muchos lugares de indios de la generación de los Guaraníes... Todos los indios de los lugares por donde pasaron haciendo el descubrimiento tienen sus casas de paja e madera”. Em 1545, Francisco de Andrada (1941, p. 415) referiu que os Guaraní de Assunção do Paraguai “vivian y viven cada uno con sus parientes, todos juntos en una casa”. Em 1629, Justus van Suerck (1963) relatou:

[...] sob um mesmo teto se encontra, muitas vezes, de 100 a 200 indígenas, sem contar as mulheres e as crianças. Não tem chaminés, nem janelas, nem paredes intermediárias. Algumas aberturas, feitas na parede externa,

servem como portas. Um teto oblongo, estreito e baixo cobre toda essa multidão. (p. 79).

Essa citação representa a prática residencial compartilhada pelos falantes de aproximadamente 50 línguas da família Tupi-Guaraní (RODRIGUES; CABRAL, 2012), conhecida desde o caso Tupinambá (MÉTRAUX, 1928; FERNANDES, 1963).

As dimensões, particularmente o comprimento da casa-longa, resultavam da quantidade de moradores. Contudo, definir a demografia residencial colonial é uma tarefa complexa. Bartomeu Melià (1986) sugeriu um método hermenêutico e semântico para estimar o número de habitantes nos registros coloniais, considerando que o termo “índio”

[...] equivale a indio varón con su mujer e hijos, siendo sinónimo de fuego o familia nuclear; otras veces, el indio significa el tributario o el súbdito de un cacique, como también pieza de servicio; en todos estos casos, no incluye los niños, ni las mujeres ni los viejos... es por esta razón por la que se hace corresponder, en los cálculos de época, a cada indio cuatro almas, por lo menos. (p. 70).

Contudo, considerando as famílias poligâmicas, a conta sempre será complexa, com tendência para números mais elevados, conforme Ruy Díaz de Guzmán em 1612 (2012, p. 329): “entendiéndose cada fuego, por un indio con su mujer e hijos, aunque siempre corresponden a mucho más”. Logo, uma casa-longa com 100 “índios” teria um mínimo de 400 pessoas e uma com 200 teria cerca de 800, considerando números conservadores, sem poligamia.

Não foi à toa que D’Orbigny (1839, p. 190) descreveu que “[...] uma família inteira vive sob o mesmo teto, cada casa parece conter uma aldeia” (Tradução própria)³. Ele repetiu um relato anterior, de 1673: “casas... alongadas e, com tal magnitude, que às vezes uma sozinha constitui uma aldeia” (Tradução própria)⁴. Sobre os Avá Guaraní (Chiriguanos), no final do século XVI, as casas teriam até “150 pasos, a dos aguas, con estantes en el medio sobre que se arma la cumbreira” (LIZÁRRAGA, 1909, p. 552). A medida do passo equivale a 82 cm, logo 150 passos equivalem a cerca de 123 metros.

³ “[...] une famille entière vit sous le même toit, chacune représente presque la contenance d’un hameau.”

⁴ “[...] domus... oblongās ædificant, tanta plerum que magnitudine, ut una domus pagum conficiat”. (cf. Techo [1673, p. 134]).

Em 1541, Cabeza de Vaca invernou no Estreito, perto da aldeia da Cotia, “*á un tiro de pólvora*” da Ilha de Santa Catarina. Nas proximidades registrou cinco *teko’ás*, descrevendo para Oviedo (1852, p. 203) o comprimento de casas-longas: “son estas moradas o casas luengas de a sesenta, y ochenta y a cien pasos” (60 passos = 49,2 metros; 80 p.assos c. 65,5 metros; 100 passos = c. 82 metros). Hans Staden viu as mesmas residências em 1549 (xilogravura A), representando-as na única iconografia quinhentista sobre casas-longas Guaraní (Figura 1, cf. Staden [1557]), semelhantes à *tavyva* Asuriní do Xingu fotografada por Jacques Jangoux em 1978 (foto B). São imagens que serviram como modelos ao desenho de Alexandre Viana (desenho C):

Figura 1- A casa-longa Guaraní e Asuriní do Xingu



Fonte: Elaborado pelo autor.

O espaço residencial define o lugar que abriga: 1) *og T:383, V:92 cosa con que se tapa, paja de la casa, y significa casa, tomando la parte por el todo*; 2) *og T:382 tapar, encerrar*; 3) *tekuáva, tekoháva, óga T:258, 555, V:401 vivienda, morada*; 4) *og asojáva T:383, 384, V:121, 375 techo, cubierta de casa*. A construção de qualquer estrutura e tamanho para morar, equivale a “fazer” o teto: *ajaso’i*

che róga V:374 *techar (ajaso'i V:374 tapar)*. O lugar se traduz como **tendáva**, **ty** T:256, V:56 *lugar, o asiento*; também de onde se pode definir o coletivo: **ty** T:602, 603 *estar, lugar de las cosas, costumbre, compañero (che ty T:603 soy muchos, tengo compañeros)*.

O tamanho da casa-longa era considerado com relação à área interna: **og guýra** T:383 *la capacidad de mi casa (guy, guýra M:379, T:133, 134 debajo, la parte inferior, la parte inferior de la cosa)*. Quando a casa era grande, tanto no volume, quanto na altura: **óga ypyguazu** T:455 *casa capaz*. Quando tinha espaço, pessoas e provisões, diziam: 1) **ijaje ava che rópe** T:20 *bien cabe la gente en mi casa*; 2) **che rog pypia aje katu, che rog pypia heta katu** T:383 *hay mucho en mi casa, y muchos*; 3) **ijaje katu yma che rópe** T:20 *ya tengo mi casa bastante proveída*; 4) **ijaiguerei che rópe** T:16 *abundo em mi casa*; 5) **ogueropara che róga che mba'e** T:58 *abunda mi casa*; 6) **og tekotevẽ'ỹ, og ñemombuka** T:383 *abundante casa*. O conteúdo, o mobiliário da casa: 1) **og po** T:383 *lo que contiene la casa*; 2) **og pypiára** T:474, V:28 *lo que está dentro de la casa, ajuar de casa*. Quando não era proporcional, os moradores ficavam com pouco espaço: **ndijajéi pavẽ upe** T:20 *al repartir no cupo a todos bien*. Talvez a falta de prestígio, pessoas ou alimentos suscitasse expressões, como: **og pyre'ỹ, og pore'ỹ** T:383 *casa vacía*; **ndijaje katúí che rópe** T:20 *no tengo en mi casa lo suficiente*; **ndipypiári che róga** T:383 *no hay nada en mi casa*; **ndipóri che róga** T:432 *está vacía mi casa*.

O espaço era proporcional à sociabilidade, centrada na figura do **og pypia rete** T:383 *dueño de la casa, o morador continuo*, e na sua relação com os **og pypiára** T:383 *los moradores de la casa*, incluindo a **o tapiára** V:281 *morador antiguo (tapia T:528 cosa ordinaria, común hábito, vecino; teko tapia T:554 costumbre)*. Embora Montoya mencione apenas o gênero masculino, a propriedade, a liderança e a gestão se compartilhava com as mulheres.

A posição dos pilares ordenava a divisão do espaço. O plano de topo da casa forma um retângulo, subdividido por duas linhas de retângulos menores ocupados pelas famílias nucleares, distribuídos ao longo do eixo longitudinal, como entre os Avá Guaraní (Chiriguano): “de estante a estante vive una parentela” (LIZÁRRAGA, 1909, p. 552). O lugar entre as *estantes* (pilares) é o **koty** T:258, 555, V:85, 334, 401 *lugar donde la persona está, puesto, lugar, sitio, aposento, vivienda, morada, cámara* (câmara, equivalente ao “quarto” no Brasil). Os seus moradores diziam:

che koty T:258 *mi puesto, o sitio*. E, quando a peça tinha área grande e com pé direito alto, se dizia: **koty ipy guasu** T:259 *aposeno capaz* (volume: **py** T:455 *centro, capacidad, vacío*; altura: **ipymirĩ** T:455 *no hondo*; **ipypuku etei** T:455 *muy hondo*).

As fontes portuguesas falam de espaços similares nas casas Tupiniquim e Tupinambá, representados por uma palavra semelhante: **cotig** VLB 2:18 *lanço, onde hum tem seu agasalhado*, e do **çapupaũ** VLB 2, p. 18 *lanço da casa*. Na língua Guaraní, considerando o lugar de quem fala, o lanço era um espaço intermediário, o “lugar do meio” entre duas pessoas: **pa’ũ, va’ũ** T:398, 618, V:273 *medio entre dos, intervalo, medio entre dos extremos*. No dicionário de Bluteau (1728, p. 35), lanço significa a “extensão, espaço, comprimento de muro, edifício, etc”. Enfim, em termos arquitetônicos, um **koty** equivale ao espaço habitado pela família nuclear e, a casa-longa era o aglomerado de **kotys** distribuídos, conforme dois registros de 1628:

[...] cada una [casa] (y lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, cuarenta, y a veces más de cien familias; según la calidad del cacique: ni tienen otra división, o apartamento estas casas, que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos, y sirven de sustentar la cumbre, y de señalar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que ay entre uno y otro pilar, una de esta banda, y otra de aquella. (DURÁN, 1929 p. 362-363).

[...] habitan en casas bien hechas armadas encima de buenos horcones, cubiertas de paja, algunas tienen ocho y diez horcones y otras más o [...] menos, conforme el cacique tiene los vasallos, porque todos suelen vivir en una casa, no tiene división alguna toda la casa, está exenta de manera que desde el principio se ve el fin, de horcón a horcón es un rancho y en cada uno habitan dos familias una a una banda y otra a otra y el fuego de entrambos está en medio: duermen en unas redes que los españoles llaman hamacas las cuales atan en unos palos que cuando hacen las casas dejan a propósito y están tan juntas y entretajadas las hamacas de noche que en ninguna manera se puede andar por la casa. (MONTROYA, 1951c, p. 166-167).

Não há dimensões específicas dos **koty** do tempo de Montoya, mas existem evidências para uma analogia com o **cotig** Tupiniquim e Tupinambá. Alfred Métraux (1928, p. 47-48) e Florestan Fernandes (1963, p. 70) reuniram dados dos séculos XVI e XVII, com dimensões entre 4 e 6,6 metros no lado maior. As casas Guaraní na atualidade são retangulares e possuem área média constante, com medidas

semelhantes aos Tupiniquim e Tupinambá: 3 x 4, 4 x 6 e 6 x 8 metros (áreas médias de 12, 24 e 48 m²). Então se deduz que as dimensões residenciais Guaraní são constantes, seguindo modelos transmitidos entre as gerações. Nicolás Durán, em 1628, como vimos na citação acima, relatou aos seus superiores que “usam o mesmo em todo o Paraguai” para a arquitetura, destacando o tamanho médio adaptado à quantidade de moradores:

Tabela 1 - Tamanho médio adaptado à quantidade de moradores

Número de Famílias	Quantidade de kotys, de cada lado da planta baixa	Koty	
		Largura média: 4	Largura média: 6
		Comprimento total da casa (metros)	
20	10	40	60
30	15	60	90
40	20	80	120
100	50	100	300

Fonte: Nicolás Durán, 1628.

Durán (1628) também mostrou haver relação direta entre os pilares (*horcones*) e o número de **kotys**. Então, o comprimento médio das estruturas das casas, considerando a largura mínima de quatro metros, seria:

Tabela 2 - Relação entre os pilares e o número de **kotys**

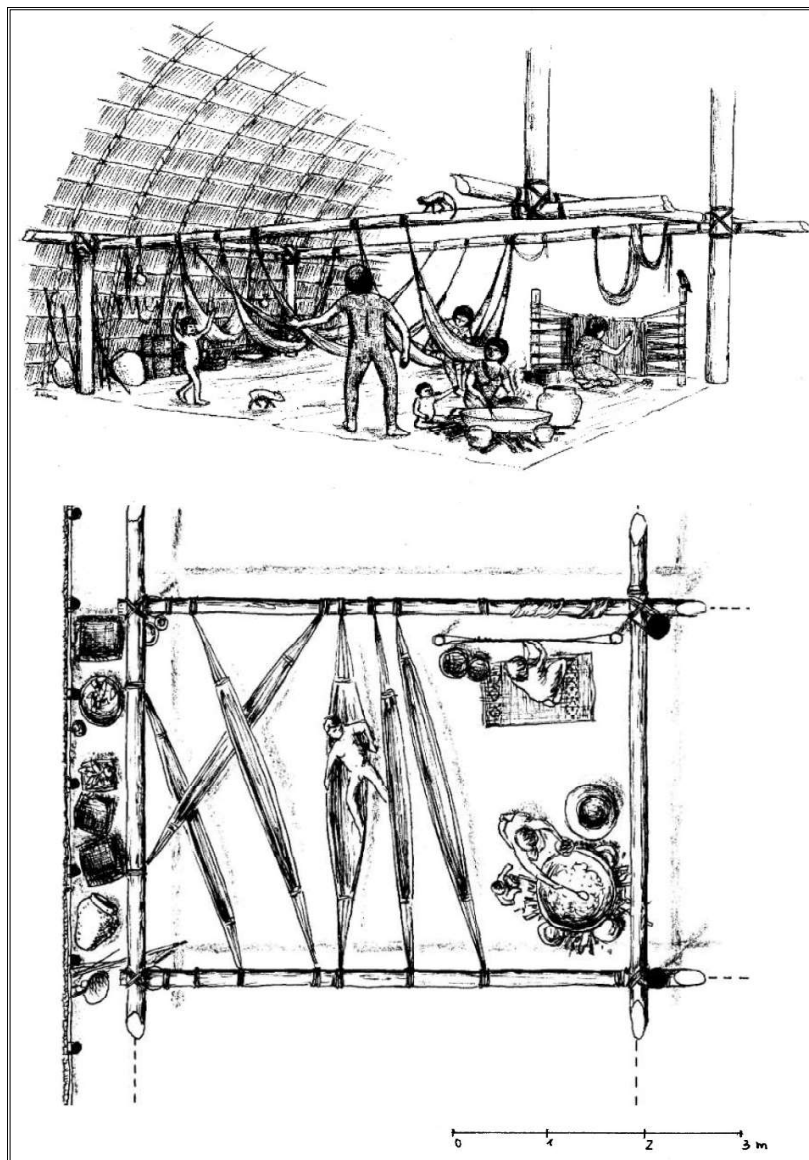
Número de pilares	Número de kotys	Comprimento das casas em metros
8	7 (duas linhas = 14)	7 X 4 metros de largura = 28
10	9 (duas linhas = 18)	9 X 4 metros de largura = 36

Fonte: Nicolás Durán, 1628.

Assim encontramos variáveis para definir a área média do koty e a relação do seu tamanho com o número de moradores. Aqui seria muito importante ouvir as memórias dos Guaraní, informações decisivas para definir melhor esse conhecimento. Números “preliminares” oferecem um parâmetro inicial: uma casa com 400 moradores e 30 **koty** teria entre 60 e 90 metros de comprimento. A conta pode ser simples: $400 \div 30 = 13,3$. Se dobrarmos a quantidade de moradores, teremos 60 **kotys** ($800 \div 60 = 13,3$). Mas se deveria desenvolver equações mais complexas, conforme outras informações demográficas, inclusive com variáveis

para considerar a inclusão de famílias poligâmicas e outros modos de dividir o espaço (algo a ser desenvolvido futuramente). O número 13,3 não é constante, mas uma hipótese de referência para outros cálculos, conforme os dados disponíveis.

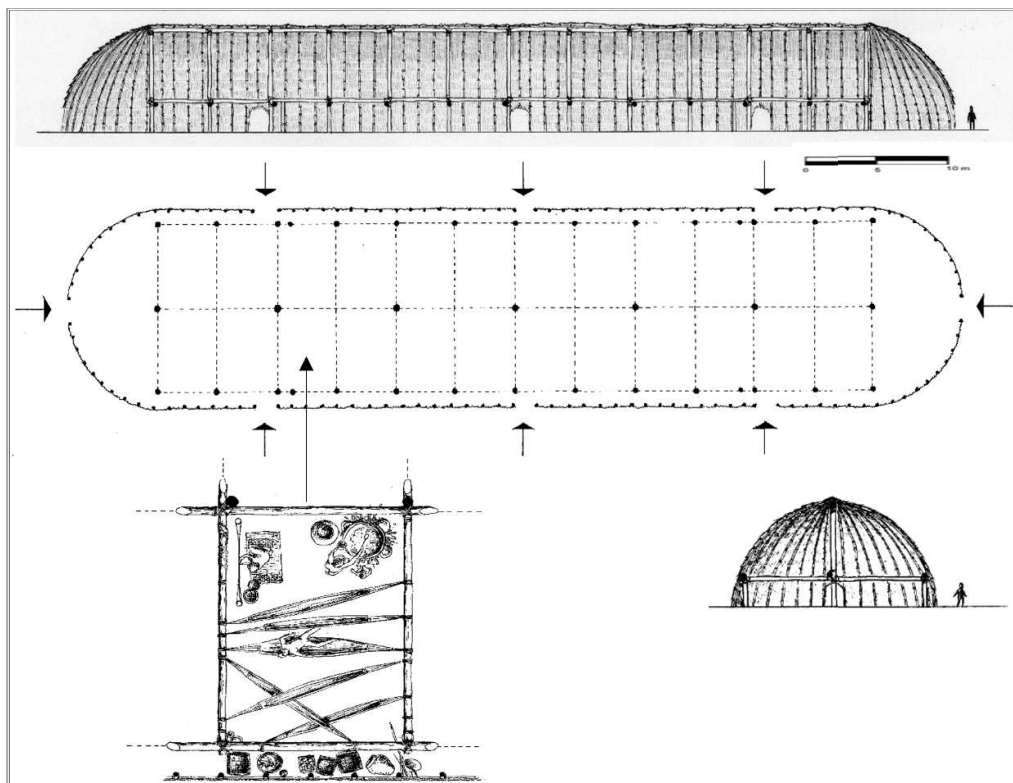
Figura 2 - Koty



Fonte: Desenho feito por Alexandre Viana, 2021

As dimensões médias também podem ser calculadas a partir das referências de Durán (1628), como mostra a figura 2. Por exemplo, a estrutura retangular de uma casa com duas linhas de 12 *kotys* de 4 metros de largura teria cerca de 48 metros de comprimento. Ao retângulo se deve somar cerca de 16 metros, para incluir os extremos semi-esféricos. A altura média seria 7,3 metros, considerando o topo da cumeeira, para a cobertura ter a curvatura representada abaixo. A largura média seria 16 metros. A área da planta baixa dessa casa-longa teria de aproximadamente 953 m²; o volume seria 5.798 m³; e a área da cobertura teria aproximadamente 1.171,3 m², como representa a figura 3 (ver cobertura da casa, mais abaixo).

Figura 3 - Distribuição espacial dos *kotys*



Fonte: Desenho feito por Alexandre Viana, 2021

Koty também é radical de proximidade, amizade, parentesco, afinidade e pertencimento: 1) *koty kotýramo* T:259 *estando cerca*; 2) *jekotyaha tapia, kotyĩ*

T:209, 259 *amigo antigo*; 3) *kotyĩ, jekotyaha, kotyaha, mu* T:209, 259, 321, V:37, 152, 195 *amigo, amistad, parentesco, familiar, deudo*; *che kotyguára* T:259 *los de mi bando, o parcialidad* (*guára, yguára* T:127, 636, V:307 *pertenecer a cosas, personas y tempos, patria, parcialidad*). São aqueles que compartilham a casa, sem serem necessariamente parentes: 1) *che rogyguára, che ropeguára* T:128 *los de mi casa*; 2) *che rog amoño'é y tekuára* T:35 *mi casa es común para todos*. Mas também inclui parentes e linhagens: 1) *ogpeguára* V:195 *familia*; 2) *che ropeguára* T:383 *mi familia*; 3) *og ijára* T:383 *padre de famílias, madre de familias*; 4) *che re'yi, che josuamoguára, che ñemoñãngáva, che añambeta* T:578, V:195 *mi familia, mi linaje, mi parcialidad* (*añambete, anãte'e* T:578, V:195, 308 *pariente verdadero*; *anã, amõ, anãma, tu ja'og* T:39, 594, V:308 *pariente*; *che anã tee* T:542 *mi pariente verdadero*); 5) *te'yi* T:578 *compañía, parcialidad, genealogía, muchos* (*te'yiupáva* T:578 *lugar público, lugar de muchos*); 6) *ñemoñãngáva* T:319 *generación, casta*.

O compartilhamento se estendia para fora da casa, multiplicando as redes de sociabilidade, tanto por consanguinidade, como por afinidade com amigos e “chegados” (*deudos*). Parente distante e conterrâneo eram sinônimos: 1) *hetarã* T:169 *pariente lejano, compatriota*; 2) *che retarã mbeta* T:169 *mis parientes, los de mi pueblo*; 3) *tetarã* T:574 *dicen a todos sus parientes lejanos, y a los que son de su nación*; 4) *che retã rã, marãnunga* V:308 *pariente lejano*; 5) *marãnunga* T:300 *pariente de afinidad, y de consanguinidad*; 6) *che mu* T:321 *mi amigo, o deudo*.

As relações seriam:

1. entre as casas da aldeia: *che retãmbyguára, che retãmeguare* T:128, 574 *los de mi pueblo*; *che retãmegua* T:542 *es de mi mismo pueblo* (*ta, táva, tetãma* T:519, V:99, 256, 333 *pueblo, ciudad, lugar, o pueblo*; *che táva, che retãma* T:34, 519 *mi pueblo*; *tetã* T:574 *pueblo*; *che retã* T:574 *mi pueblo*); *ambýi jog, ambyog* T:39, V:394 *vecindad, vecindad de la casa, casa que está al lado*; *ambyijogyguára* V:96, 256 *cercano vecino, conjunto, lugar vecino a otro*; *che ambýi jogyguára* T:39 *mi vecino*; *che ambýi jog* T:39 *la casa que está pegada a la mía* (*ambýi* T:38 *lado, costado*; *amboypy* T:38 *la otra banda*).

2. entre aldeias, formando constelações: *ta veta* T:519 *muchos pueblos*; *kapya* T:239) *casas circunvecinas a pueblo grande*; *amunda* T:36 *la vecindad de pueblos pequeños*; *amundavyguára, amundára* T:36 *vecinos*

en aldeas cerca de pueblos grandes; oñoamunda táva oikóvo T:36 están los pueblos cercanos unos a otros; oroñoamunda T:36 acercámonos unos a otros con las casas, o vivienda; añeamunda hese T:36 poner su casa, o pueblo, cerca de otro; amundáva V:256, 334 lugar vecino a otro, pueblo vecino de otro, y casas apartadas.

A diferença entre as aldeias já formadas e as aldeias menores ou sendo estruturadas é específica. O morador diria **che kapyavyguára** T:239 *soy aldeano*, ou alguém diria **tavyguára, ta mirĩ yguara** V:31 *aldeano*. A diferença entre os dois lugares seria a estrutura da residência, parecendo ser a “choça” e a “cabana” mais simples e menores que a **og**, em áreas de roças novas ou de expansão para um núcleo residencial novo, a partir de uma aldeia antiga: 1) **kapyá** T:239 *choza, casa en la chácara*, ou *casas circunvecinas a pueblo grande*; 2) **kog apyáva** T:254 *choza de la chácara*; 3) **kapyáva, amunda** V:80, 127 *cabaña, choza (amunda, no sentido de vinhança e proximidade das moradias)*; 4) **che kapyáva** T:239 *mi choza, o cabaña, o aldea*. Talvez, construísem uma **op apu’a** T:383 *casa redonda*. E as estruturas provisórias seriam a **tapýi, che tapýi** T:529, V:127 *choza, mi choza* e o **tejupa** T:544, 578, V:159 *ranchería, el rancho por los caminos, dormida, rancho*. O **tapýi** também pode definir as estruturas anexas da casa-longa, como áreas para depositar coisas e para atividades cotidianas, como cozinhar, tecer, fazer vasilhas cerâmicas e conviver, sem paredes ou tendo apenas um quebra-vento.

A proximidade ou afastamento das casas: **che rog rovái ahẽ róga rĩni** T:590 *su casa enfrente de la mía*; **che ambyopeguára** V:394 *vecino de mi casa*; **oño-ambyogyguára** V:394 *vecinos*. Esses também poderiam ser vizinhos em outros lugares: **oñoamundávae, oñoamundavyguára** V:394 *vecinos en las chácaras*. A circunstância ou a opção poderia ser o isolamento: **mombry oĩ che róga nde rógagui** T:183 *está mi casa apartada de la tuya*; **nache ambýi jógi** T:39 *no tengo vecinos a mi casa*; **nache amundávi** T:39 *no tengo vecinos*. Eventualmente, alguém mudaria de residência: **amosẽ che rógagui** T:511 *despedile de mi casa*. Ou havia quem morasse em várias casas: **heko tetirõ** T:161 *fulano anda de casa en casa, y no es estable en su proceder*.

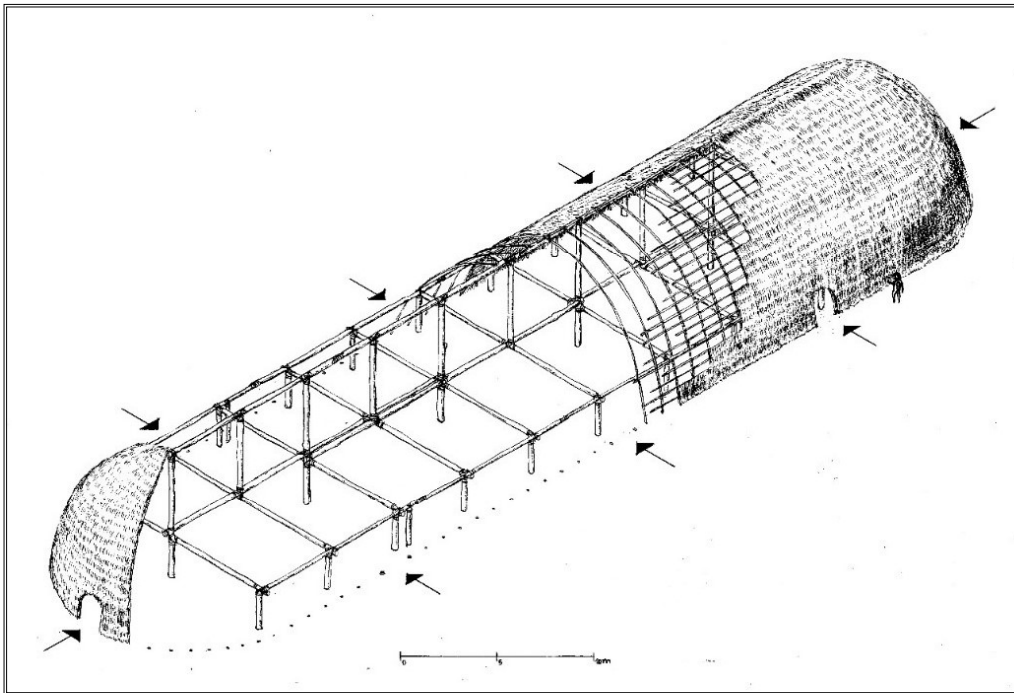
4 FAZER A CASA

A casa era de um casal-líder, sendo construída coletivamente com os seus futuros residentes. Havia o **og apohára** T:383, V:163 *edificador, albañil, oficial de casas*. Poderia ser para **ajeogvoñã**, **ajeogapo**, **ajokyta'aramo** V:163, 194 *edificar casa, fabricar casa própria (ajeogvoñã V:194 fabricar)*. Em relação ao “saber fazer”, hoje se ouve nos **teko'as**: “todo Mbyá saber fazer casa” (CARRINHO, 2010, p. 29).

A casa-longa era a maior estrutura material feita pelos Guaraní, com uma logística dependente de trabalho colaborativo. A tarefa começa com o **og pepy** T:406 *convite que hacen a los que ayudan a hacer la casa (pepy T:406, V:113 convite)*. O trabalho colaborativo, conforme sugeriu Melià (1996), era o **potirõ** T:431, 450 *poner manos a la obra*, derivado de **po**, cuja etimologia seria *trabajar todos, todas las manos* T:431. Encontramos também **chapotirõ hese** T:431 *pongamos manos a la obra*. E, especificamente: **opotirõ che róga** (M:310) *todos trabajan en mi casa*.

A coleta dos materiais de construção e a sua preparação consumia mais tempo que a montagem da casa-longa, sendo uma atividade dependente do conhecimento local para escolher os itens na paisagem (Figura 4). Eram deslocadas toneladas de componentes para a área da construção. A lista básica era composta por caules de diversos diâmetros para pilares, vigas e tesouras; varas roliças e taquaras para os caibros e ripas do telhado; muitos metros de cipós e fibras vegetais para amarrações diversas; centenas de folhas de palmeira ou hastes de capins para cobrir muitos metros quadrados do teto. Quantos metros cúbicos de madeira? Quantos metros lineares de cipós e cordas trançadas? Quantas folhas de palmeiras ou quilos de hastes de palha para cobrir a cobertura?

Figura 4 - Estrutura e componente da casa-longa



Fonte: Desenho de Alexandre Viana, 2021.

A primeira fase é a definição do lugar: *og rupaguãma* V:366 *sítio para casa* (*guãma* T:127 *nota de futuro y de pretérito*); *che roguãma* T:127 *mi casa que ha de ser*. Depois da conclusão da obra se diria *che rog*, *che róga* T:382, 383 *mi casa*. Por vários motivos, se diria *nache rógi* T:383 *no tengo casa*. Um informe de 1628, sobre a escolha do sítio:

[...] le pasamos [o sítio] en el monte en un mui alto y vistoso puesto donde se han hallado las comodidades que en el primer se deseaban: el agua mui cerca y tanto que pasa por el pueblo en nuestra huerta un manantial y aun dos, la leña muy a la mano y la tierra muy buena para viña. (CORTESÃO; ANGELIS, 1951a, p. 263).

O planejamento da construção poderia ser baseado em outra casa: *ko og yvatekue rehe tosy che róga* T:517 *haz mi casa del tamaño de esta casa*.

A casa era conectada à área da roça (NOELLI *et al.*, 2019): *kog rupáva* T:254 *el sitio de la chacara*. As conexões: 1) *og víara*, *og via* T:383, V:86 *camino que va a*

la casa, caminho de la casa; 2) **kog pia, kog viára** V:86 *camino de la chacara (pe, pia* T:399, V:86 *camino; vía, viára* T:621, 622 *por [de camino]*). Da casa e aldeia partiam inúmeros caminhos para outras aldeias, roças, porto das canoas, áreas de caça, pesca e coleta.

O lugar da casa incluía áreas externas: 1) **og rakápe** V:202 *fuera de casa*, de **oka** T:385, V:202 *fuera, parte exterior, lo de fuera, por fuera, calle*; 2) **che rog okára** T:385 *lo de fuera de mi casa, la calle*; 3) **og rokára** T:383 *pátio*; 4) **oka rusu, oka vyte rusu** T:386, V:323 *plaza*. Ela poderia ser considerada pelo seu tamanho: **oka pyte rusu pa'ũ** T:398 *capacidad de la plaza*. Vemos aqui os termos europeus para “rua” e “praça”, os locais de circulação e atividades ao redor da residência.

O lugar da residência era a clareira no interior da floresta: **aityapýi yvyra, aity, ajoha, aikytĩ** T:604, V:355 *rozar derribando árboles, cortar madera, derribarla*; **ka'a ñupa** T:230, 231 *aporrear el monte, monte aporreado para hacer chacara (apyrupã, ñupa, yñupa, ainupã* T:77, 354, V:47 *aporrear, ñopã* T:231 *dar porrazos; há* muitos registros sobre cortar e desgalhar árvores). Depois, a vegetação era queimada para limpar a superfície do terreno, como na queima da roça: **ikusugue che kog** T:283 *hase quemado mi roza lindamente*.

Talvez fosse necessário preparar o terreno, nivelando-o: **amboruri yvy** T:505 *allanar la tierra (ruri* T:505 *llano, cosa seguida, continuada; yvy ruri* T:505 *está llano el suelo; yvype vusu, yvype puku* T:648 *llanura*). O terreno desnivelado era: **yvype vype** T:648 *suelo desigual*. Eventualmente, a casa estaria em um lugar naturalmente inclinado\desnivelado, na encosta de um morro, onde o espaço da casa teria o piso nivelado: **yvyty atuape amoĩ che róga** T:655 *puse mi casa en el repecho del monte*.

O local de inserção era examinado e medido para alinhar a instalação das referências espaciais da casa. O verbo medir: **aha'ã** T:140, V:273, 387 *medir, trazar, señalar*. A medida: **ha'ã, ha'ãngáva** T:140, V:272, 273, 387 *medida, traza, señal*. As medidas eram tiradas com linhas e circunferências marcadas no solo: 1) **hai, haiguague** T:143, V:253, 343 *línea, raya, señal*; 2) **ahai iñamãna** T:32, 143, V:99, 343 *rayar haciendo circulo, rayar alrededor, circulo hacer (amã, amãdáva* T:32, V:99 *circulo*). As medidas e marcações eram feitas com varetas: **yvyra'í mba'e ra'ãngáva** V:393 *vara de medir (yvyra'í* T:652, 654, V:393) *palo delgado, varilla*. O ato era **aha'ãha'ã yvyra'í pype** V:393 *varear, medir*. Um exemplo do

uso da vara em medições: **aha'ã ao yvyra ra'ãngáva pype** T:140 *medir ropa con la vara*. Também poderia ser feito com a palma da mão: **che popyso rehe aha'ã, añekuãpyso ha'ãnga** V:273 *medir a palmas* (po **jepyso há'ãnga** V:305 *palmo, medida*). Montoya registrou a braça, como a medida europeia a ser usada entre os Guaraní: **ase jyvapyso mba'e ra'ãnga, ase jyva mokõi jepyso já katu** T:226, V:76, 272 *braza, medida* (che **jyva já pype aha'ã** T:226 *medir a brazas*). A pessoa que definia o plano arquitetônico seria competente: **mba'e ra'ãngijára ekatu** V:387 *ingenioso para trazar*. O resultado seria uma **og imoatyrõmbýra** V:32 *aliñada casa* (**amoatyrõ** V:32 *aliñar*).

Escolher e cortar as madeiras: **og ajeog kyta'a** T:384 *he tronchado, o derribado, palos para mi casa*; **ambojeog kyta'auka ava** T:384 *hago que corten madera para sus casas*. As madeiras procuradas eram conhecidas como **yvyra aguyjei** T:652 *árbol provechoso*, significando várias utilidades, como alimento, propriedades medicinais, matérias-primas e aspectos cosmológicos.

A implantação da estrutura seguia uma sistemática, construída por secções seguindo normas arquitetônicas próprias para **aogkytamoĩ** V:174 *enmaderar casa* (**avyra moĩ** T:653 *enmaderar*). O termo compor, com o sentido de vestir, também poderia ser usado: **amoatyrõ che róga** T:310 *compongo mi casa* (**moatyrõ** T:309 *aderezar, componer*). A construção ou **og kytakue** V:174 *enmaderamiento de la casa*, começava pela implantação dos pilares: 1) **ambookyta che róga, ajytarũ che róga** T:643 *poner pilar, o horcones, a la casa*; 2) **ambovyvy ppy che róga** T:655 *hazer choza, clavando las tijeras en el suelo*; 2) **embovyvy ppy rangẽ** T:655 *clávalo primero en el suelo*; 3) **yvyra' i ijypyty** T:640 *está el palo recio clavado en la tierra*; 4) **ajypyty** T:640 *aporcar, fortalecer al pie el edificio, echar tierra al pie de la cosa* (amontoar e socar sedimento no buraco onde foi inserido o pilar); 5) **ambovyvsog** V:225 *hincar palo, haciendo con él el hoyo*. A base do pilar: **og kyta ppy** T:383 *pié del horcón*.

O pilar era inserido no buraco cavado com o **kotog** T:258 *llaman a un palo abierto por un cuento, por el cual sacan tierra de los hoyos cuando no alcanzan con la mano*. O verbo cavar se traduz como **hyvykói, ahyvykói, ayvyryvykói** T:180, V:94 *cavar, hacer hoyo en la tierra*. A pessoa que cava: **yvyryvykoitára** T:649, V:94 *cavador*. O ato de cavar: **ambokua** T:263 *hacer hoyo*. O buraco se chama **yvykua** T:649, V:229 *hoyo, hoyo en tierra* (**kua, kuára** T:263, V:229 *hoyo*).

As árvores usadas como pilares e outras estruturas eram espécies com caules de formato cilíndrico e reto. Os pilares são chamados **yta**, **ysa** T:643, V:321 *estantes, armazón, pilar, cosa en que otro estriba, columna*. O conjunto de pilares e a estrutura: **ytapa yta** T:644 *los horcones y toda la armazón* (**ysa** T:642, V:328 *árbol sin gajos, o con ellos, pilar, vara sin rama, poste*; **yvyra ysa** T:642 *árbol desgajado, el tronco desde el suelo hasta las ramas*). Os pilares poderiam ser carregados manualmente e os maiores poderiam ser rolados sobre troncos roliços: **amosararã** T:509 *llevar deslizando*; 2) **yvyra mosararãgáva** T:509 *trozos de palo, que ponen debajo de lo que quieren arrastrar*; 3) **sarãndy**, **sarãndýva**, **sarãngy** T:509 *lugar donde están los palos por donde se desliza*.

O topo dos pilares teria forquilhas ou encaixes lavrados para montar a estrutura: **og kyta**, **og ysa**, **og rokyta** T:382, 383, 384, V:283 *horcón, todo horcón*; **hokyta** T:172 *horcón de la casa*. O termo para forquilha natural, que também poderia ser sinônimo de pilar com encaixe no topo: **yvyra akãmby**, **yvyra rakãmby** T:145, 652, 654, V:228 *palo con horqueta, horcón, horcón para casa*.

Aqui é importante destacar que o emadeiramento exigia preparo com entalhes para acertar o encaixe das peças, especialmente onde a distribuição das cargas era crítica. O ato básico da atividade: 1) **añopã yvyra**, **yvyra pã** T:392, 653, V:91 *labrar madera, desbastar, carpintear*; 2) **amoanãgog yvyra** T:40 *desbastar madera*; 3) **amboapoanã** T:40 *labrar vara algo gruesa*; 4) **avyra yke pã** T:653 *labrar el palo por un lado*; 5) **aikupe pã** T:392 *labrar madera por el envés*; 6) **avyra kupe pã** T:653 *labrar por debajo, por el envés*; 7) **avyra ipy pã** T:653 *labrado por de dentro*; 8) **avyra mopẽ** T:653 *hacer esquina al palo*. Dessa forma também se preparava: 1) o topo do pilar para encaixar as vigas: **ahakamby'og** T:145 *abrir horqueta al palo*; 2) o extremo das vigas para serem encaixados, emendados: **ambopope yvyra**, **avyra mbope**, **yvyra pope** T:421, 653, 654, V:165 *empalmar madera*.

O entalhe era chamado de **arukuái** V:284 *muesca* (também traduzido como T:89 *labor de torno*, com o sentido de **kuái** T:266 *cortar, cuello, cosa ceñida*, **ajukuái** T:24 *cuello, cintura de algo*): 1) **amboarukuái**, **amboarakytã** V:284 *muesca hacer*; 2) **yvyra hekýitaguãma** T:24 *hacer muesca al palo para tirar de él*; 3) **amoañái** T:52 *hacer muescas por el cuento de la cosa*; 4) **añái**, **ñañái** T:52, 361, V:284 *muesca de palo, muesca en la punta del palo*; 5) **ambopygua yvyra** T:470 *cortar el palo a la redonda como muesca*.

Todas as madeiras da estrutura eram descascadas por maceração, usando a **yvyra nupãha** T:652, V:272 *mazo, maceta*. Remover a casca: **ajape'og**, **aipirog** T:19, V:117, 340 *quitar la cáscara, quitar corteza, quitar la cáscara con cuchillo, o sin él*; **aipe'og yvyra** T:401 *descascarar [árbol]*; **ajape'arog** V:143 *descascarar*; **ypei katu** V:117 *corteza quitarse bien*. A definição da ritidoma (casca): **pe**, **ype**, **yvyra apekue**, **yvyra apekuéra** T:401, 639, 652 V:92, 117 *cáscara de árbol, corteza de árbol*; podendo ser classificada como: 1) **ype anã** T:639 *cáscara gruesa*; 2) **ype vevúi** T:639 *corcho*; 3) **ype ja** T:401, 639, V:92 *está pegada la cáscara, cáscara muy pegada cáscara muy pegada (que no se quita)*; 4) **ype'i** T:639 *cáscara que se despega*; 5) **oñemboype'i katu** T:639, V:92 [*cáscara que*] *despégase facilmente*.

As partes construtivas eram fixadas amarrando várias espécies de cipós e cordas de fibras vegetais trançadas: 1) **apytĩ**, **hopatĩ**, **añapytĩ** T:81, 172, V:58 *atar (tĩ T:580 atadura)*; 2) **iñapytĩmbýra** V:37 *amarrada cosa*; 3) **momby**, **amomby** T:314, V:58 *apretar, atar*; 4) **amomby tatã** T:314 *atar recio*; 5) **amomby joapy** T:314 *sobre atar*; 6) **añapytĩngatu** V:58 *atar bien*. Conforme alguns relatos: 1) “armaban una casa con sus palos, en los cuales ponían unas raíces que sirven de sogas” (DURÁN, 1951c, p. 212) “están llenos de unas raíces que llaman cipos y guambés que sirven de sogas; y de muchos árboles que desollando-los sacan yvyira de la cual y del guambé se hacen cables y cuerdas como del cáñamo, aunque no tan buenos” (INFORME..., 1951b, p. 163). Daí viriam as cordas: 1) **tukumbo**, **sã**, **sãma** T:507, 508, 595, V:114, 367 *cuerda, soga, cordel*; 2) **guembe pi tukumbo**, **guembe pi tukumbo reheguára** T:132, 595, V:367 *cuerda de cáscaras de guembé, soga de cáscaras, cascas de estos árboles con que hacen cuerdas y maromas*. Cordas de casca da **kupa'y** (*Copaifera langsdorfii*), árvore que oferecia longas e resistentes tiras, eram usadas no Mato Grosso do Sul para amarrar as ripas e folhas nos caibros (WATSON, 1945).

A construção iniciava na extremidade, como referência para alinhar a forma retangular da planta baixa: **og ypy** T:383 *el principio de la casa (apy, apýra, ypy, ñypyrũ T:73, 76, 380, 640, V:331 principio)*. Posteriormente, a estrutura poderia ser aumentada conforme o número de moradores, como vimos acima. Ao concluir, se diria: **ipehẽ che róga** T:403 *he acabado un pedazo de mi casa*. E, quando necessário, poderia falar: **ahevirũ che róga** T:503 *continuar la casa, poner otro lance*.

Os pilares eram erguidos manualmente: 1) **ajeog kyta**, **ajeog kyta'a** T:382, 384 *levanto los horcones para mi casa*. Os pilares e outras madeiras da casa eram

erguidos com forquilhas, semelhantes a suportes: **yvyra potĩ** T:449 *palos a modo de aspa para levantar la madera de las casas* (referência a pinças de lagostins **potĩ** T:449, V:86 *camarón, camarones y palos enaspados*; mas por analogia, as pinças eram sinônimos dos paus com forquilhas ou entalhados para serem usados assim: **amopotĩ** T:450 *enaspar palos*).

A referência para alinhar o eixo longitudinal do prédio é o pilar central da extremidade da estrutura, onde a cumeeira era apoiada, servindo como baliza para definir a curva de arqueamento dos caibros: **yvyra karapa ysará teremõĩ rangẽ** T:642 *poner primero los pilares en que ha de estar el arco*. Os pilares do eixo central: 1) **kyvy** ou **og kyvy** T:288, 383, V:259 *palos sobre que estriban las cumbreras, palo sobre quien está la cumbreira para levantar más la casa, llave de madera de edificio*; 2) **og yta**, **og kyta** T:383, 384 *estantes del medio, horcón*; 3) **og apyryta upa**, **ijapyryta upa** T:383 *estante del medio*.

A cumeeira: 1) **og apyryta** T:383, V:124 *cumbreira, cumbreira gruesa*; 2) **og apýra** V:124 *cumbre, caballete de la casa*; 3) **óg apyterakua** V:80 *caballete, cumbre de tejado* (**apy** T:73 *punta, fin de la cosa, principio*; **pyte** T:482, V:366 *sobre*; **apyterakua** T:61 *la coronilla, extremo, o sumo de las cosas, chapitel*). Os caibros apoiados na cumeeira eram travados com uma cumeeira sobreposta, de menor diâmetro: **og apyryta jo´a** T:383, V:124 *cumbrejilla que ponen sobre la principal, cumbreira pequena sobre la grande*. Sobre a cumeeira, se instala uma cobertura para vedar o encontro das duas águas do teto: **og apyra [a]sojava** V:124 *la cobertura del caballete* (**asojáva** T:90 *tapadera*).

O teto teria um acabamento nos extremos, na parte exterior: **og revichúa** T:576 *remate de casa* (**tevi** T:576 *extremo por defuera*; **chúa** T:112 *el que está*): 1) **amboevichúa che róga** T:576 *poner cupial a la casa*; 2) **og rupia**, **og upia** T:383, V:197 *culata, cupial, fin, o culata de la casa*; 3) **og rupia pe** T:383 *culata chata* (plana) (*culata, la parte posterior ó más retirada de la cosa* [RAE, 1783, p. 299]).

A casa-longa poderia ter estruturas anexas na parte exterior, onde poderia realizar atividades diversas: **roguamby**, **og roguamby**, **og roguambype** T:499, V:29, 115 *alar de casa, corredor de casa, cobertizo* (**aogmorũguamby** V:29 *alar hacer*; **og roguamby rupi** T:383 *por los alares de la casa, por debajo*). Sem tais estruturas se diria: **ndahoguambypéi che róga** T:499 *no tiene cupial mi casa, ni alar* (*alar, lo mismo que alero de tejado; alero, aquella parte del tejado que sale fuera de la pared para desviar de ella las aguas llovedizas* (RAE, 1783, p. 38-47).

A estrutura da casa tinha tesouras, definidas como **og poti'a yta, poti'a yta** T:383, 450 *palo que ponen debajo de las tijeras, palos que ponen sobre la cumbrera como tijeras para poner sobre ellos otra cumbrerilla para levantar la casa*. As tesouras também foram registradas como estruturantes dos caibros, com o termo referindo o apoio deles na cumeeira: **og ñarukāng rupáva** T:383 *tijeras*. E, ainda, há registro sobre os ruídos e rangidos da estrutura em dias ventosos: **og parará** T:383 *tijeras* (**parará** T:397, V:355 *ruído*; **narará** T:344 *hacer ruído las cosas con el aire*).

Os pilares centrais eram ladeados por duas colunas de pilares periféricos que davam a forma retangular da planta baixa: **og retyma kāng** T:383 *postes de los lados*. Sobre os pilares periféricos era instalado o vigamento: 1) **guambyta** T:127, V:368 *solera de la casa*; 2) **og guambyta** T:383 *cumbreras de los lados, soleras*; 2) **og roguambyta** T:383 *los palos del sobrado*; 3) **guarapemby** T:129 *sobrado de la casa*; 4) **og guarapemby** T:383, V:366 *sobrado, sobrado de casa*. Eles escoravam os caibros: **guarapemby ryta** T:129 *los palos en que están las cañas del sobrado*. E quando essa etapa era concluída diziam: **amoguambyta che róga** T:127 *ya he puesto las soleras de mi casa*.

As vigas eram conectadas e travadas com travessas: 1) **guarapemby yta** V:61 *atraviesas del sobrado de la casa*; 2) **tasapáva, hasapáva** T:530, V:61 *atraviesa, atravesado* (**hasa** T:150 *cosa atravesada*).

Os caibros eram inseridos em poços, cuja fixação da sua base servia para dar a curvatura ogival ao arco da cobertura da casa. Os caibros eram vergados e apoiados em dois pontos fixos, nas vigas laterais e fixados e travados entre a cumeeira e a cumeeira pequena, chamados de “costelas da casa”: 1) **og ñarukāng** T:363 *varas, fajas, o cintas de la casa* (**ñarukāng** T:363, V:118 *costillas*); 2) **añarukāngua che róga** T:383 *poner cintas en las tijeras*. Não há registro específico sobre fixar a base do caibro no solo, enterrando-o, porém existem referências genéricas: **ambovyvypy** V:225 *hincar palos en la tierra*; **ambovyvsog** V:225 *hincar palo haciendo con él el hoyo*. Sobre o arqueamento dos caibros, há várias expressões: 1) **yvyra karapa** T:241, 652 *palos arqueados, arcos de madera, palo tuerto* (**karapa** T:241 *cosa tuerta, arqueada*); 2) **ambovyvra pygua** T:470 *hacer arco de palo*; 3) **yvyra pygua** T:470 *palo arqueado* (**pygua** T:470 *cosa en arcada*; **pyguarĩ** T:470 *arquear*; **ambopyguarĩ yvyra'í** T:470 *arquear varas*). As madeiras pouco flexíveis ofereceriam

dificuldades: **yvyrakuã** V:344 *recio arco, o vara que no se doblega*; **yvyra pygua rai** T:470 *arco de palo mal arqueado*. Eventualmente, a altura do arco não seria a desejada: **yjyvy'ỹ che roga** T:655 *está muy baja mi casa*.

Após a sua instalação, os caibros eram recobertos por linhas paralelas de ripas, mais ou menos próximas conforme o material de cobertura. Geralmente eram varas cilíndricas e longilíneas de pequeno diâmetro ou taquaras: 1) **ajeog ñarukãng mboja** T:382-383 *poner latas a la casa*; 2) **peteĩ teĩ ñarukãng amoĩ** T:363 *poner latas de una en una*; 3) **amoñarukãng esakãng, amoñarukãng pokãng** T:363 *poner latas apartadas*; 4) **amoñarukã mby'í** T:363 *poner latas menudas*. As ripas eram afastadas quando se usava as folhas de palmeira, às vezes nem eram usadas, pois a raque servia como elemento estruturante horizontal. Porém, as ripas eram aproximadas para fixar a palha (c. 50cm de intervalo nas casas Kayowá contemporâneas).

Se as ripas ainda não estivessem colocadas, diria: **niñarukãnguahávi che róga** T:363 *aún no tiene latas mi casa*. As ripas eram fixadas: **og ñarukãng mbo'aháva** T:383 *cuerdas o ysypo para atar las latas de la casa*.

A casa tinha as aberturas colocadas entre dois caibros: **okẽ mbopy** T:440 *los lados de la puerta*. A porta era chamada **okẽ** T:386, V:334 *puerta*; e, se diria **che rokẽna** T:386, V:334 *mi puerta*. Funcionando como batentes laterais, os caibros tinham presos neles o **okẽ apyryta** T:386 *umbral* e o **og vyte rusu** T:383, V:328 *portal*. **Ytapa rasapáva** T:644 *el palo que se pone en la puerta, atravesado*.

Os registros históricos mostram que não havia divisões internas e nem paredes, embora exista, especificamente para contextos coloniais, o registro **yvyatã** V:308 *pared* (parede de taipa), **takua pemby** T:405, 525, V:189, 406 *estera de cañas, zarzo, o atajadizo de cañas*.

O nome “casa” tem outros significados, incluindo o teto como o lugar que abriga, que permite a pessoas se “encerrarem”, protegerem: 1) **og** T:383, V:92 *cosa con que se tapa, paja de la casa, y significa casa, tomando la parte por el todo*; 2) **og asojáva** T:383, 384, V:121, 375 *techo, cubierta de casa*. A construção, “fazer” o teto: **ajaso'í che róga** V:374 *techar* (**ajaso'í** V:374 *tapar*; **og** T:382 *tapar, encerrar*). A casa poderia, por estar bem vedada ou situada em lugar pouco arejado: **og ipévae** T:383 *casa de poca corriente*.

Os principais materiais da cobertura eram folhas de palmeiras e hastes de canáceas, chamadas de “capim” no Brasil, eventualmente era usadas cascas de

árvores. Os europeus descreveram como “palha” o material da cobertura, mesmo quando eram usadas folhas de palmeiras, simplificando a detalhada taxonomia Guaraní para distinguir e especificar as matérias-primas.

Cascas: **ypekue areko che rógamo** T:639 *tengo mi casa cubierta con cáscaras de árboles*; **yvyra apekue** T:652 *cáscara de árbol*.

Folhas pinadas de várias espécies (SODRÉ, 2005), preferencialmente: **jujy** T:218, V:305 *palma conocida (Euterpe edulis)*; **jujyvo** T:218 *hojas de esta palma con que cubren las casas*; **pindóva** T:417, V:342 *ramos de palma (Syagrus roman-zoffiana)*; **karanda’y yvo** T:241 *hojas de palma*. Conforme Claudio Ruyer, contemporâneo de Montoya, os Guaraní usavam

[...] alguna paja para cubrir las casas (aunque pocos usan de ella), porque tienen otra cosa a manera de palmas que llaman **juji**, que nace 3 o 4 jornadas el río arriba”; con lo cual hacen empleitas de 5 o 6 palmos de ancho **y, por la parte de abajo, que es de la casa parecen esteras** y no tienen goteras lo cual fortalecido con el fuego que ordinariamente hacen debajo dura 5 o 6 años. (RUYER, 1970, p. 72).

Para obter a aparência de *esteras*, quando vistas dentro da casa, se deveriam usar folhas pinadas de palmeira, instaladas enquanto estavam verdes. Elas eram posicionadas com a raque na horizontal, para funcionarem também como elemento estruturante amarrado nos caibros e ripas. A cobertura se dá com os folíolos apontados para baixo, com os da face superior dobrados para baixo, com os extremos da folha eram extirpados para formar painéis planos, configurando as *esteras* (cf. o exemplo dos Asuriní do Xingu no documentário de Vinicius Berger, Thiago Oliveira e Fábio Nascimento, “Tavyva. casa grande Asurini”, 2016- <https://vimeo.com/208390585>. Figura 5).

Figura 5 - Instalação de folhas pinadas, exemplo Asurini do Xingu



Fonte: Documentário “Tavyva: casa grande Asurini”, 2016

As folhas são sobrepostas em linhas paralelas para dar acabamento e isolamento. Os registros de Montoya e o relato de Ruyter sugerem que o método construtivo do painel Guaraní é similar ao dos Asurini do Xingu, cujas imagens mostram 8-10 folhas sobrepostas por metro quadrado (Figura 6). Como o comprimento das folhas é variável conforme a espécie e a maturação de cada folha (1,5 a 5 metros), a diferença é compensada ao longo do espaço recoberto. É provável que a *Euterpe edulis* fosse a preferida, sendo abatida pelas folhas e pelo palmito, resultando em matéria-prima e alimento (para uso nas refeições de quem colaborava na construção). As demais palmeiras também poderiam ser exploradas, mas a extração seria através da poda das folhas. Para tapar uma casa na dimensão sugerida acima, com aproximadamente 1.171 m² de área coberta, considerando 8-10 folhas de palmeiras sobrepostas a cada 2 m², são necessárias aproximadamente 5.850 peças.

Figura 6 - “y, por la parte de abajo, que es de la casa parecen esteras [...]”
8-10 folhas por metro quadrado, e exemplos de amarrações dos componentes estruturais e da cobertura (interior de construção Asurini do Xingu)



Fonte: Foto de Jacques Jangoux, 1978.

Palha (sapé, capim): *ñũ pype ajaho’í che róga* T:378 *con paja cobrí mi casa; ajeog mboja* T:382 *cubro mi casa con paja; (ñũ T:378 campo, y la paja de él). O telhado coberto de sapé: kapi’i óga* T:238 *casa pajiza (kapi’i T:238, V:221, 304, paja, heno). Algumas estruturas poderiam ser cobertas com toldos de juncos: piri og* T:419, V:382 *toldo de esteras (piri, piri pemby T:419, V:189 estera de junco, estera de enea, piri pepẽ V:170 enea, junco). Coletar o sapé: 1) akapi’ipo’og* T:238, V:304 *arrancar paja; 2) aha kapi’i po’oguávo* T:238 *voy a coger paja. O coletor: kapi’i po’ohára* T:238 *el que la coge. Eventualmente, poderiam ser usados como quebra-vento nas paredes. Se poderia abrir um espaço entre as palhas da cobertura: og amboguy guia’ẽmo, aipeka, aipepi, ipuipugue rupi ama’ẽ* V:278 *mirar por entre las pajas de la casa, a los de dentro.*

As palhas provinham de diferentes espécies de poáceas, especialmente do gênero *Andropogon* L. Primeiro, elas deveriam ser colhidas nos campos ou beira

d'água, dependendo das espécies disponíveis. Depois era preciso coletá-las: **aipo'ó kapi'í**, **akapi'í** **mondorog**, **akapi'ípo'og** V:52, 304 *arrancar paja*. Depois eram secas e organizadas em maços amarrados em uma de suas extremidades: 1) **añakãpe**, **añakãby**, **añakã mby kapi'í** T:25, V:59 *atar las cabezas de la paja, atar las cabezas de la paja para empleitas, etc*; 2) **añeakã mby kapi'í** T:26, 455 *apretar, atar la paja por las cabezas, hacer empleitas de pajas entre dos palos*; 3) **og pemby** T:402, V:166 *empleitas para casas* (**pě** T:402 *zarzo, empleitas*; **y vemby** T:647, V:406 *atajadizo, zarzo*); 4) **mbaja** T:327, V:166 *empleitas grandes de paja [fajas o tiras de paja] que sirven de reparo en las casas*. Quando iam formando o telhado, diriam: **og pëháva** T:383 *empleitas de paja [mazos de paja unidos entre sí]*. Quando estava funcionando, não havia goteiras: 1) **oivyva rurúramo ndotykyriséne** T:419 *cuando está la estera mojada no se pasa del agua*; 2) **oivyva rurúramo ndotykyrí** T:419 *estando hinchada la estera no se llueve*; 3) **ijaku'í katu che róga** T:29 *está enjuta mi casa*. Por exemplo, para cobrir os 1.171 m² de área coberta do exemplo usado mais acima, são necessárias cerca de 11,7 toneladas palha (carga = c. 10kg m²).

Em todo o caso, não era tarefa simples reunir matéria-prima. A referência de Ruyer (1970, p. 72) deixa claro a dificuldade para reunir a quantidade necessária de palha para cobrir a casa-longa:

[...] todos es monte cerrado sin campo ninguno, sino es alguna mancha pequeña de dos o tres cuadras en que se cría alguna paja para cubrir las casas (aunque pocos usan de ella) porque tienen otra cosa a manera de palmas que llaman juji, que nace 3 o 4 jornadas el río arriba. (RUYER, 1970, p. 72)

O telhado ia da cumeeira ao solo como uma peça única, não havendo uma parede. A área de contato com o solo se chama **og kypy**, **og ypygua** T:383 *rincón de la casa, y todo alrededor de ella por el suelo* (**kypy** T:285 *rincón*); **hokypy**, **okypy** T:172, V:352 *rincón, rincón de casa* (y todo a la redonda de la casa a raíz de la tapia y suelo – no caso da tapia, para a fundação de construções coloniais de alvenaria). Algo comum; **og rokypy rupi amoĩ** T:172 *púselo en el rincón de la casa*.

A cobertura da casa poderia apresentar problemas: 1) **otyky che róga** T:606 *gotéase mi casa*; 2) **og otyky ei** V:208 *goterosa casa* (**otyky** V:208 *gotear*); 3) **che rog otyky** V:374 [*mĩ*] *techo lloverse*. As causas seriam desgaste ou vento: 1) **ijug ymã che róga** V:179 *envejecerse la paja de la casa*; 2) **yvytu okaguai che róga** T:232 *maltrata el viento mi casa*; 3) **yvytu og oipepi** T:405 *levanta el viento*

la paja de la casa; 4) **yvytu omboaperera che róga, yvytu omboapenũ** T:383 *el viento ha descompuesto mi casa*; 5) **óga aperera, og penũ** T:383 *techo de paja descompuesto por el aire*; 6) **omboaperera, omboapenũ** V:144 *descomponer el cabello, o paja de la casa el aire*.

O teto poderia ruir: 1) **amongúi** V:148 *deshacer el techo*; 2) **okúi che roga, ijapakúi che róga** T:57, 273, V:374 *techo deshacerse, cáseme mi casa (kúi T:273 caerse; apakúi T:57, V:82 caer, derrocar, desmoronar)*. O desmoronamento da casa: 1) **ojeapara óga** V:83 *caerse el edificio*; 2) **ijapipe che rog che áramo** T:66 *cayóseme la casa encima*. O próprio morador poderia derrubar ou desmontar a sua casa: **amboypypo che roga** T:641 *he derrocado mi casa (amboai V:147 deshacer)*; 2) **amboapakúi che róga** T:57 *deshago mi casa*. Toda a aldeia poderia ser derrubada: **ta eitypýra, ta imboaipýra** V:54 *arruinado pueblo; táve itypýra T:519 *pueblo asolado (ta T:519 pueblo)*.*

O prédio poderia ser observado por diversos ângulos: **og rovái** T:383 *en frente de la casa (továi T:590, V:200 enfrente, frente)*; **og kupe** T:278, V:152 *la culata de la casa, detrás de casa, etc (kupe T:278 el envés, lo de trás)*; **og rovapyguýri ahechag** T:383 *mirar por debajo de la casa*. O canto extremo da residência: **og revichuã** T:577 *esquina de la casa (chuã T:112 cosa aguda; akuã, pẽ* T:28, 402, V:187 *esquina)*.

As casas poderiam ter cercas, mas parece ser apenas no período colonial: **che rog rokára añopẽ** T:402 *cerqué mi casa; niñopẽhávi che róga T:402 *no tengo cercada mi casa*.*

A aldeia abandonada: **tape** T:528 *lugar donde estuvo el pueblo; tapéra, taguéra, tavakuéra T:520, V:334 *lugar en que estuvo algún pueblo, pueblo des-poblado; che taperéra T:528 *mi pueblo que fue*.**

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A linguagem da residência e da casa-longa é vasta, com certeza muito mais ampla e detalhada do que se apresentou aqui em seus aspectos arquitetônicos e sociais. Acredito que ainda há muito mais conteúdo para ser conhecido, certamente um tema de interesse central para as novas gerações Guaraní, que têm muito para ensinar aos juruá.

O tema é muito relevante para compreender o lugar da residência, em termos sócio-ambientais e cosmológicos, que envolvem conhecimentos específicos transmitidos entre as gerações, conforme as políticas de consideração e colaboração que unem as pessoas em comunidades autossustentadas. É um sinal de que há relação entre os lugares, os meios materiais e as pessoas, de que a terra e a vegetação são cuidadosamente manejadas conforme o **ñande reko** Guaraní.

AGRADECIMENTOS

Este artigo começou com uma pergunta feita a duas pessoas importantes para mim: como era a aldeia Guaraní? Em meados de 1986, José Brochado me disse que as fontes históricas tinham mais informação que as arqueológicas; poucos meses depois Bartomeu Melià respondeu o mesmo, enfatizando que eu encontraria mais informações entre os próprios Guaraní, se perguntasse a eles. Mas destacou, percebendo o meu interesse no passado, que a mais completa fonte que eu deveria usar era Montoya. A primeira resposta para eles foi apresentada na minha dissertação de mestrado em 1993, quando tive o apoio dedicado de Beatriz dos Santos Landa e André Luis Ramos Soares para ordenar um banco de dados com a transcrição de Montoya. Agora tive o benefício das sugestões e colaborações de Marianne Sallum, Ana Suelly Cabral, Angela Buarque, Agda Sardinha, Orivaldo Nunes Júnior, Jonas Gregório de Sousa e Cleberson Moura. A Andrea Bacchini e Ricardo Mauzer pelos cálculos arquitetônicos. Também tive apoio dos pareceristas e seus comentários que me ajudaram a aperfeiçoar o texto. Os desenhos de Alexandre Viana e as fotografias gentilmente cedidas por Jacques Jangoux, representam com precisão muitos detalhes, sendo referências para compreender aspectos da arquitetura e da espacialidade.

REFERÊNCIAS

ANDRADA, F. *Carta del presbítero* - Asunción, 1 de marzo de 1545: documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense. [volume 2]. Buenos Aires: Casa J. Peuser, 1941. p. 415-418.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez & Latino*: aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico...[volume 5]. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1716.

CORTESÃO, J.; ANGELIS, P. Carta ânua do estado das reduções da Província do Paraguai

nos anos de 1626 e 1627: Córdoba, 12 de novembro de 1628. In: CORTESÃO, J. (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*: manuscritos da coleção Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951c. p. 203-58.

BONOMO, M.; ANGRIZANI, R. C.; APOLINAIRE, E.; NOELLI, F. S. A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil. *Quaternary International*, Amsterdam, v. 356, n. 21, 2015. DOI: <http://doi.org/10.1016/j.quaint.2014.10.050>

CABEZA DE VACA, A. N. *Relación de los naufragios y comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, adelantado del Río de la Plata*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1906.

CARRINHO, R. G. *Habitação de interesse social em aldeias indígenas: uma abordagem sobre o ambiente construído Mbyá-Guaraní no litoral de Santa Catarina*. 2010. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

COSTA, C. Z.; LADEIRA, M. I. Guaraní. In: OLIVER, P. (Org). *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 1692-1693.

COSTA, C. Z. O desenho cultural da arquitetura Guaraní. *Pós Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo a FAUUSP*, São Paulo, n. 4, p. 113-130, 1993.

DESPRET, Vinciane. From Secret Agents to Interagency. *History and Theory*, Middletown, v. 52, n. 4, p. 29–44, 2013.

D'ORBIGNY, A. *L'homme américain (de l'Amérique méridionale) considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. Paris: Chez Pitois-Levrault et C., 1839.

DURÁN, N. M. Carta anua de la Provincia del Paraguay (1626-1627). In: LEONHARDT, C. (Org). *Documentos para la Historia Argentina, Iglesia: Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637)*, v. 20. Buenos Aires: Casa J. Peuser, 1929, p. 223-384.

DRUMOND, C. *Vocabulário da Língua Brasileira* [VLB]. São Paulo: FFLCH/USP, 1952-1953.

FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, M. C. (Ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 381-396.

FERNANDES, F. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difel, 1963.

GONZÁLEZ, R. Carta anua de la reducción de San Ignacio del Paraná, 8 de octubre 1613. In: MORENO, F. M.; CARBONELL DE MAS, R.; MIRANDA, T. R. *Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo: Para que los indios sean libres*. Asunción:

Centro de Espiritualidad Santos Mártires, 1994. p. 33-48.

GUZMÁN, R. D. Argentina. *Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata de Ruy Díaz de Guzmán*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2012.

INFORME de um jesuíta anônimo sobre as cidades do Paraguai e do Guaira Espanhóis, índios e mestiços- Dezembro, 1620. In: CORTESÃO, J. (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640): manuscritos da coleção Angelis*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951b. p. 162-174.

KELLY, J. A.; MATOS, M. A. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 391-426, 2019.

LADEIRA, M. I. *O Caminhar sobre Luz: o Território Mbya à Beira do Oceano*. São Paulo: PUC-SP, 1992.

LIZÁRRAGA, R. *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile*. [volume 2]. Madrid: Bailly-Baillière y hijos, 1909.

LÖWY, M. “A contrapelo”. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 25-26, p. 20-28, 2011.

MALHANO, H. B.; COSTA, M. H. F. Habitação indígena brasileira. In: RIBEIRO, D. (Org.). *Suma Etnológica Brasileira: tecnologia indígena*. [volume 2]. Petrópolis: Vozes; FINEP, 1986.

MASCARO, L. Guaraní: house. In: OLIVER, Paul (Ed.). *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 1693.

MÉTRAUX, A. *La civilisation matérielle des Tupi-Guaraní*. Paris: Librairie Orientaliste, 1928.

MELIÀ, Bartomeu. Potirõ: las formas del trabajo entre los Guaraní antiguos «reducidos» y modernos. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, n. 22, p. 183-208, 1996.

MELIÀ, B. *El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: CEPAG, 1986.

MONTOYA, A. R. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Asunción: CEPAG, 2011.

MONTOYA, A. R. *Vocabulario de la lengua Guaraní*. Asunción: CEPAG, 2002.

MONTOYA, A. R. Carta anual do padre Antonio Ruiz, superior da missão do Guairá. dirigida

em 1628 ao padre Nicolau Duran, provincial da companhia de Jesus. In: CORTESÃO, J. (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*: manuscritos da coleção Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951a. p. 259-298.

MONTOYA, A. R. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Madrid: Juan Sánchez, 1639.

NOELLI, F. S.; VOTRE, G. C.; SANTOS, M. C. P.; PAVEI, D. D.; CAMPOS, J. B. Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 13-45. 2019.

NOELLI, F. S. *Sem Tekohá não há Tekó*: em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia Guaraní aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí-RS. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

OVIEDO, G. F. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1852.

PANICH, L. M.; ALLEN, R.; GALVAN, A. The Archaeology of Native American Persistence at Mission San José. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, Banning, v. 38, n. 1, p. 11–29, 2018.

PERASSO, J.; VERA, J. *La Cultura Guaraní en el Paraguay Contemporáneo*. (Etnografía Ava-Kue-Chiripa). Asunción: RP Ediciones, 1988.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [RAE]. *Diccionario de la lengua castellana/compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*. Madrid: Joaquín Ibarra, 1783.

RODRIGUES, A. D.; CABRAL, A. S. A. C. Tupían. In: CAMPBELL, L.; GRONDONA, V. (Org.). *The indigenous languages of South America: A Comprehensive Guide*. [volume 2]. Boston: Moutnoellion de Gruyter, 2012. p. 495-574.

RUYER, C. Carta ânua da redução de Santa Maria do Iguaçu, pelo padre Cláudio Ruyer. In: VIANNA, H. (Org.). *Manuscritos da Coleção de Angelis: Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 72-74.

SALLUM, M.; NOELLI, F. S. “Politics of regard” and the meaning of things: the persistence of ceramic and agroforestry practices by women in São Paulo. In: PANICH, L. M.; GONZALEZ S. L. (Ed.). *Handbook of the Archaeology of Indigenous-Colonial Interaction in the Americas*. New York: Routledge, 2021. p. 338-356. [Tradução publicada nos Cadernos do Lepaarq, v. 19, n. 37, 2022].

Che rog pypia aje katu! A linguagem da casa-longa Guaraní no século XVII

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: E.P.U., 1974.

SILLIMAN, S. W. Change and Continuity, Practice and Memory: Native American Persistence in Colonial New England. *American Antiquity*, Cambridge, v. 74, n. 2, p. 211–230, 2009.

SODRÉ, J. B. *Morfologia das palmeiras como meio de identificação e uso paisagístico*. Lavras: UFLA, 2005.

STADEN, H. *Warhaftige Historia*. Marburg: Andres Kolben, 1557.

SUSNIK, B. *Los Aborígenes del Paraguay: etnohistoria de los Guaraníes- época colonial*. [volume 2]. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979.

TECHO, N. *Historiæ provinciæ Paraquariæ Societatis Jesu*. Liège: Joan. Mathiae Hovij, 1673.

TORRES, D. Quinta carta anua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán [del año 1613]. Santiago de Chile, febrero de 1613. In: LEONHARDT, C. (Org.). *Documentos para la historia Argentina, Iglesia: cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. [Tomo XIX]. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1927a. p. 264-437.

TORRES, D. Primera carta anua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán. Santiago de Chile, mayo de 1609. In: LEONHARDT, C. (Org.). *Documentos para la Historia Argentina, Iglesia: cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. [Tomo XIX]. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1927b. p. 3-40.

VAN SUERCK, J. Aux. P.P. et aux F.F. du collège de Louvain. In: CÁRDIFF, G. F. *Justo van Suerck y su carta sobre Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1963.

WATSON, V. An ethnographic account of contemporary Cayuá Indian architecture. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 9, p. 235-245, 1955.

Sobre o autor:

Francisco Silva Noelli: Doutorando em Arqueologia (FLUL) e investigador do Centro de Arqueologia (UNIARQ) na Universidade de Lisboa, bolsista FCT. Pesquisador visitante do Departamento de Antropologia da University of Massachusetts-Boston, e do Laboratório Laboratório Interdisciplinar de Pesquisas em Evolução, Cultura e Meio Ambiente (LEVOC/MAE) na Universidade de São Paulo (USP). **E-mail:** francisconoelli@edu.ulisboa.pt, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-0267-583X>

Francisco Silva NOELLI

Recebido em: 20/09/2021
Aprovado para publicação: 23/06/2022



documentos

Testemunhos Sobre Bartomeu Melià

Diana Araujo Pereira¹
Clovis Antonio Brighenti²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.887>

Além dos artigos apresentados até aqui, esse dossiê conta também com relatos ou textos não acadêmicos, enviados por pessoas cujas vidas tocaram ou foram tocadas por Bartomeu Melià, em circunstâncias diversas.

O primeiro relato provém da experiência de Melià no Mato Grosso, embora agora assinado por diversas pessoas que trabalhavam no Conselho Indigenista Missionário (Cimi) naquele momento. A primeira autora afirma que “Melià foi um mestre e um amigo” que a levou a participar do livro “Educação Indígena e Alfabetização”. A autora exalta o caráter alegre e simples de Melià, aliado a bagagem intelectual de antropólogo e a atitude interiorizada de profunda vida de oração. Já o segundo relato – “Ao Mestre Melià com reconhecimento e gratidão” – ressalta o aprendizado que obteve com o sacerdote a respeito da vida religiosa “inserida no campo popular e no compromisso com uma nova sociedade”. A terceira autora destaca o encantamento causado pela figura de Bartomeu Melià para os indígenas que não o conheciam, por ser falante de língua guarani, e destaca, também, seu próprio encantamento pessoal: “ele conseguia transmitir a alma guarani!”.

1 MELIÀ

Escrito por Elizabeth A. R. Amarante³

Sim, a presença de Melià, jesuíta vindo da Espanha para trilhar os “caminhos da América”, caminhos de muitas culturas, de muitas resistências e também

¹ Organizadora do dossiê, Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

² Organizador do dossiê, Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

³ Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Mato Grosso – MT. E-mail: bethmyky@gmail.com.

de muitos martírios, foi uma presença significativa no Brasil, no CIMI, entre os Enawenê Nawê e para mim pessoalmente. Sua voz ecoou forte em nossas vidas nos convocando a um processo novo de presença inculturada entre os Povos Indígenas. Para mim pessoalmente, Melià foi um mestre e um amigo. Convivemos muitas vezes na aldeia Mÿky onde eu vivia, inclusive porque passar pelos Mÿky era a saída necessária para chegar a Utiariti, sede da Missão, ou para reuniões do CIMI em Cuiabá. Muitas vezes também Vicente e Melià vinham até a beira do rio Papagaio onde tínhamos um pouso onde amarrar as redes e ali a gente conversava, trocava ideias, vivia momentos de intercâmbio de problemas, ríamos e nos descontraíamos apertando os laços da amizade. Também o barraco à beira do rio Juruena era um espaço para a gente se reunir para sistematizar conhecimentos para toda a equipe se reunir para alguns dias de retiro, Melià sempre contribuindo no sentido de enxergar novos caminhos para a Igreja Missionária

Meu 1º encontro com Melià aconteceu em 1978, no Barranco Vermelho, aldeia Rikbaktsa, às margens do Juruena... Um convite inesperado que iniciou uma nova caminhada na compreensão e na prática do compromisso do CIMI com as comunidades indígenas, frente à imposição colonizadora : escola/alfabetização.

Aquela sua primeira intervenção abriu-nos trilhas e horizontes. Me lembro que após aqueles 3 ou 4 dias, ele me pediu para ir com ele a Utiariti a fim de ajudar no Relatório do Encontro. Logo de início fiquei impressionada com a clareza, a didática com que ele foi me ditando para eu datilografar, todas as etapas e todos os itens de cada exposição, e foi assim que nasceu o primeiro rascunho do que seria o livro “Educação Indígena e Alfabetização” que ele dedicou a Kawari “sábio analfabeto”.

O que faço questão de explicitar aqui é sua vida inculturada entre os Enawenê Nawê. Um Povo de muito recém contato, praticamente apenas 4 anos, contato realizado pelos jesuítas Thomaz Lisboa e Vicente Cañas.

Sempre me impressionou sua decisão e capacidade de inculturação na realidade indígena seja dos Guarani... seja dos Enawenê e outros povos, na vida de aldeia, nos pequenos requisitos e exigências desse cotidiano.

Melià, conforme vários depoimentos, foi uma pessoa que superou seus próprios limites e fazia isso rindo, alegre como uma criança. Porém todas essas dificuldades ele superava feliz por poder estar/viver/conviver com os Enawenê.

Tornar-se um deles! Melià sabia descrever com detalhes a vida que pulsava na aldeia... Muitas vezes ele era o centro da atenção das crianças pois tinha muita facilidade de se comunicar com elas. Mas, era nos rituais intensos e extensos, que Melià percebia e sentia mais plenamente o sentido da inculturação e encarnação na vida dos povos, vivenciando a partilha e a presença real do Verbo encarnado.

Foi um salto e um mergulho em outro mundo, outra cultura, outro “tempo” eu diria, outra língua e outra linguagem... A história Guarani longa e apaixonadamente estudada e a história Enawenê, uma total surpresa a ser descortinada! Para ele, foi provalmente um salto no escuro e para nós, certamente um mergulho providencial.

Melià com toda a sua bagagem intelectual de antropólogo, deixou também uma enorme contribuição para a linguística, com seu ouvido atento e inúmeras anotações. Seus dias se passavam aprendendo e compartilhando a Sabedoria Enawenê! A economia da reciprocidade! Ele mesmo disse mais tarde referindo-se aos Guarani, aos Enawenê e outros povos: “Os indígenas me ensinaram o caminho da Sabedoria” .

Não deve ter sido fácil o despojamento radical e aquele mixto de convivência e solidão. Conviver no dia a dia da aldeia e se aprofundar na solidão interior.

Jesuíta, de profunda vida de oração, deve ter se adentrado na mística daqueles que ele denominou “benedictinos da selva”. Madrugadas a fio em longos rituais em torno do fogo, partilhando a cuia de chicha... Dias e mais dias sozinho na aldeia, quando Vicente se ausentava... ruminando pensamentos e reflexões sobre o futuro daquele povo quando chegasse a hora da invasão avassaladora de nosso mundo de mercado, de projetos e estradas...tentando mergulhar naquela realidade, anotando no diário, analisando as manifestações diárias de uma cultura tão complexa. Ele que confessava só poder contribuir praticamente plantando milho e mandioca, ou trazendo lenha para o fogo...nos legou uma impressionante contribuição antropológica!

Não se dava conta do quanto, em extensão e profundidade, vivenciou em verdade o compromisso missionário em novas formas de convivência, fazendo-se um deles e tornando- se o menor entre eles.

Termino lendo um trecho escrito por ele:

“Participei da Religião indígena com um respeito total, crendo e confiando que essa Religião era o sacramento de Deus na vida de cada Povo.

A vida ritual não estava separada da comunhão, na comida e na bebida que não excluía ninguém e fartava a todos por igual”

Obrigada Melià!

2 AO MESTRE MELIÀ COM RECONHECIMENTO E GRATIDÃO

Escrito por Sebastião Carlos Moreira⁴

Pois bem, é um desafio falar sobre o Melià, um desafio muito grande, mas vamos lá.

Eu cheguei em Cuiabá no início de 1977, com recomendação do padre provincial da Companhia de Jesus, Paulão, e fui acompanhado pelo padre Teodório Weber, da paróquia do Rosário. Nessa época, eu estudava, trabalhava e atuava em movimentos sociais. Participei da criação do PT (Partido dos Trabalhadores), de movimentos nas periferias na luta por moradia, direitos humanos, grupo de jovens e na Pastoral da Juventude. Para mim, a vida religiosa tinha sentido com o engajamento no campo social.

Na comunidade de São Judas Tadeu, conheci os jesuítas da Missão Anchieta que atuavam junto aos povos indígenas, entre eles estava o Melià. Quando pensei em trabalhar com povos indígenas, falei com o Melià, que na época era o superior da Missão, e ele me respondeu positivamente, mas com duas interrogações. Por que eu queria morar em aldeias se estava bem entrosado nos movimentos sociais? E quais eram minhas expectativas como religioso trabalhando na missão entre os povos indígenas? Eu acreditava que as populações das periferias e do campo teriam seus direitos reconhecidos na medida em que fossem assumindo o protagonismo de suas lutas, e pensava em desenvolver um trabalho junto aos povos indígenas nesse sentido.

Melià acolheu muito bem minha a proposta, apresentou duas possibilidades de equipe para atuação, junto aos Rikbaktsa, no rio Juruena, formando equipe com o padre Balduino Loebens, ou no rio dos Peixes, com o Povo Kayabi, Apiaká e Munduruku, na equipe com o padre João Evangelista, e me pediu que fosse conversar separadamente com cada um deles. Os dois me receberam muito bem e conversamos bastante. Então, voltei a falar com o Melià que havia decidido

⁴ Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Mato Grosso – MT. E-mail: tiao34@gmail.com.

formar equipe com o padre João e logo encaminhamos minha ida para a aldeia. Na equipe também estavam as irmãs Hervécia Simione e Conceição Muniz e o padre Eugênio Wenzel.

No tempo que estive na aldeia, o Melià foi nos visitar duas vezes. Suas visitas duravam semanas. Conversamos sobre como deveria ser a minha presença na aldeia e os planos de trabalho ali com os Kayabi. Eu sentia o Melià como uma grande referência sobre o que eu pensava da vida religiosa, a vida religiosa inserida no campo popular e no compromisso com uma nova sociedade. E ele também sempre apoiou muito o meu trabalho. Além de um grande intelectual, que sempre trazia muitas provocações, o Melià era um grande companheiro. Ele não sabia cozinhar, mas ia junto para o rio, buscava água e limpava a casa.

Logo na primeira, o Melià propôs um estudo sobre o povo Kayabi. Então, todo dia, das oito ao meio-dia, era o nosso horário de trabalho. Isso sistematicamente, de segunda a sexta-feira. Estudamos muito a tese do Georg Grünberg (*Os Kaiabi do Brasil Central – História e Etnografia - 1970*), a partir da qual fizemos uma pesquisa da história e cultura do povo Kayabi e fomos para e outros escritos também. Desse material fizemos um fichário de anotações. Essa pesquisa ajudou muito na minha relação com o povo Kayabi, quando eu ia conversar com eles, eu já sabia muito do território tradicional deles e da história da ida para o Xingu.

Na discussão sobre o trabalho, ele era muito aberto, conversávamos muito, muito mesmo, sobre o trabalho junto aos povos indígenas, as questões sociais, as Comunidades Eclesiais de Base (Cebs), o trabalho da Comissão Pastoral da Terra (CPT), do PT, que estava nascendo, e o que representava um partido político entre os movimentos sociais.

Outra questão foi a situação da terra dos Kayabu, que foi demarcada deixando uma parte fora, a região do Salto Sagrado. Os índios reivindicavam para a Funai e a Funai não fazia nada, então eu achava que eles deveriam assumir o protagonismo dessa luta e fazer picada nos limites onde a terra deveria ser demarcada. O Melià concordou, mas disse que eu deveria conversar com os Kayabi sobre isso, eles iriam me dizer o que queriam e eu deveria dar todo apoio a eles.

Conversamos muito sobre a questão religiosa no trabalho junto aos povos indígenas. Lembro que um dia as irmãs vieram conversar comigo para eu rezar o terço com os Kayabi no domingo à tarde. Então, passei o domingo com os Kayabi,

jogamos bola, comemos e eles não me chamaram para rezar o terço e eu também não chamei eles. Depois, o padre e a irmã não perguntaram nada e eu também não falei nada. Eu falei dessa questão com o Melià e ele disse que os Kayabi não me procuraram para rezar o terço pois isso não fazia falta para eles e não havia problema em não rezar o terço com eles. Ele disse que a relação do padre e das irmãs com os Kayabi vinha muito pelo lado religioso e que os Kayabi aceitavam a relação com os religiosos pois era vantajosa para eles, os religiosos prestavam serviços de saúde e educação, não tinha nada do que tem hoje nesse sentido. O Melià dizia que os índios tinham uma relação muito mais livre comigo porque a questão religiosa não era uma necessidade deles e eu não trazia isso para eles.

Eu também conversei com o Melià essa questão dos mártires. Se falavam dos mártires jesuítas que os índios do sul mataram. E o Melià falou que com a chegada dos jesuítas, e também de outras congregações religiosas, os religiosos chegavam impondo sua religião, erguendo uma cruz no centro da aldeia e rezando o terço com todo mundo. Haviam os índios que aceitavam e os que resistiam a isso, que entendiam isso como uma ameaça a sua cultura. O Melià dizia que a gente chamava os jesuítas mortos pelos índios de mártires porque somos dessa tradição dominadora, mas os jesuítas estavam agredindo a forma de vida dos índios e essa era uma lógica de colonização. O colonizador não valoriza os saberes e tradições dos povos e impõem seus valores como estratégia cultural e religiosa de dominação.

O Melià dizia que a convivência e relação com os índios deveria ser de “inculturação” para poder respeitar eles. “Inculturação” era um termo utilizado naquele tempo que tinha o sentido de vivenciar a cultura, a tradição e os saberes deles. Aí entrava a língua deles, o Melià dizia que para conhecer um povo você deveria estudar a língua deles, isso era uma questão muito forte para se conhecer um povo.

Nessas visitas do Melià tivemos conversas que me deram uma base fundamental para o meu trabalho com os povos indígenas. Depois que ele saiu do Mato Grosso eu encontrei o Melià diversas vezes, a gente sempre tinha bons papos, conversávamos muito sobre esse tempo, o trabalho e aquilo que a gente vivenciou na Missão Anchieta. Ele foi um grande incentivador da Missão.

O Melià tinha uma dedicação especial ao tema da educação. Ele entendia que o trabalho missionário e o trabalho popular deviam ser um trabalho educativo,

na linha freireana (de Paulo Freire). Ele também conviveu com Vicente Cañas e o povo Enawenê-nawê. Ele dizia que este povo tem uma grande espiritualidade, que o tempo de rituais deles era semelhante ao dos Beneditinos. O Melià dizia que os Enawenê-nawê eram os Beneditinos da selva. Um povo de uma mística impressionante.

Nos tempos da Missão se falava muito da encarnação, e o Melià era essa pessoa que defendia e vivia um trabalho totalmente encarnado. A definição de encarnado não era transformar as pessoas, mas estar mais próximo possível, dentro da realidade das pessoas e se comprometer com essa realidade.

O Melià falava com muita convicção que a convivência, o dia a dia, tem um poder muito grande como ação transformadora junto a um povo, sobretudo quando se está muito próximo da realidade e do sofrimento das pessoas, como quem trabalha na saúde e educação.

Ele dizia que a educação dos povos indígenas, em especial a educação escolar, deveria reconhecer e valorizar os saberes tradicionais. A educação transformadora da realidade deveria lutar pela afirmação deles enquanto povo na convivência com a nossa sociedade e não pela conversão deles para nossa sociedade.

Eu digo o seguinte, tive muita sorte de iniciar meu trabalho no Cimi nessa experiência com o Melià, os Padres João e Eugênio e as irmãs Hervécia e Conceição. Na missão eles me mostraram a dedicação junto aos povos. Foi um momento muito importante para minha formação, atuação no Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e também na formação da vida. Tenho muito a agradecer!

3 XE RAMÕI BARTOMEU MELIÀ. ALMA GUARANI

Escrito por Jussara Rezende⁵

Conheci Melià em 1979 (ou será 1978...) em um encontro, de indigenistas, antropólogos, missionários do Cimi-Conselho Indigenista Missionário, que atuavam com o povo Guarani. Foi na sede do Cimi MS na Vila São Pedro, em Dourados-MS. Eu estava iniciando, como missionária indigenista, a atuar com o povo Guarani no estado de SP. Era uma oportunidade e tanto para a minha qualificação antropológica e conhecimento sobre a cultura e história desse povo.

⁵ Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Regional Sul. E-mail: jussaracimi@gmail.com.

Já naquela época, o jesuíta e antropólogo, apresentava seus cabelos embranquecidos. Ele deveria estar perto dos 50 anos. Me lembro, uma vez, em um encontro dos Guarani em Curitiba-PR, ele nos dizendo que seus cabelos eram brancos, mas ele não era tujá (velho).

Por muitas vezes, pudemos contar com sua assessoria.

No Cimi, fazíamos de quando em quando, encontros para estudo, troca de experiência, planejamento e avaliação do trabalho entre as equipes que atuavam com o povo Guarani nos estados do MS, ES, RJ, SP, PR, SC e RS. Como eram ricos aqueles momentos! Que privilegiados fomos em ter conosco alguém que nos ajudava a adentrar o mundo Guarani! A conhecer, compreender e admirar o Teko, o “Bem Viver” Guarani. Eu ficava embevecida ouvindo aquele mestre!

Nos ajudou nas Aty (reunião) dos Guarani do Brasil e países vizinhos. Os Guarani ficavam admirados e gostavam, por demais!!! ver como aquele senhor, de cabelos e barbas brancas –tamõi, falava o seu idioma, inclusive a sagrada linguagem. Alguns manifestavam um Q meio místico por ele ser “kejuíta”.

Eu, particularmente, voava, como uma borboleta, ouvindo Melià! Como ele conseguia transmitir a alma guarani! Compartilhava com ele o que me ensinavam meus e minhas mestres e mestras guarani. Por outro lado, fazia uso dos ensinamentos de Melià para “um dedo a mais de conversa” com meus professores e professoras indígenas. Estes momentos, em geral ao redor de um fogo de chão, eram ricos para checar narrativas: o que continuava em uso, o que modificara, o que despertava novas informações, novos conhecimentos.

Saudades daqueles tempos...Cada vez sentia mais e mais minha visão sobre mundo ampliar-se. Como era pequena, restrita à minha cultura hegemônica, colonizadora, opressora! Era como necessário despir-me de minha pele cultural, tomar certa distância...para abrir minha mente, minh’alma às possibilidades várias de conceber o mundo, de conceber a vida, de ser gente neste “mundão véio de Deus”.

Aguçou minha sensibilidade para conhecer, perceber, reconhecer e respeitar o mundo guarani. Devo muito isto à Bartomeu Melià.

4 BRASIL, UM TEMPO DE TRAVESSIA

Outro fato que lembro: como em geral ocorre com os exilados, a nostalgia da terra deixada para trás. Espanhol de origem, paraguaio por opção, obrigado que fora pela ditadura de Strossner a refugiar-se no Brasil (que também vivia sob outra ditadura), falava com saudades dos tempos em que vivia no Paraguai e era aprendiz dos Guarani, principalmente dos Paĩ, aqui no Brasil conhecidos como os Kaiová. Falava com reticências, com cuidado, evitando as fotos, mas, deixando transparecer sua nítida vontade de retornar àquela terra. Assim que pode para lá retornou.

Em sua travessia pelo Brasil, fez parte do Cimi, fazendo parte de outros fóruns, pastorais diocesanos, acadêmicos, indigenistas. Atuou em várias regiões no Brasil e com diferentes povos originários, creio que por último com os Kaingang e Guarani no norte do RS.

Anos se passaram... e com eles viajou nosso mestre.

Hoje eu diria:

Bartomeu Melià,

Espanhol de origem,

Paraguaio por opção,

Brasileiro por condição,

Guarani por devoção!

Gratidão xe ramõi Melià.

Novembro de 2021

5 AO MESTRE BARTOMEU MELIÀ, COM CARINHO!!

Francisco Silva Noelli⁶

As comunidades científicas têm investigadoras e investigadores que são referências em vários aspectos, servindo como inspiração intelectual e política nas formas mais diversas. Bartomeu Melià (1932-2019) foi uma dessas personas cen-

⁶ Centro de Arqueologia (UNIARQ), Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.

trais, cuja presença foi simultaneamente afetiva no trato e didática em relação aos mais diversos propósitos de interesse público, educacional e acadêmico. E, quando necessário, sempre foi muito aguerrido e tenaz na defesa dos povos indígenas e da educação, a ponto de ser expulso do Paraguai em 1976 (para onde retornou definitivamente apenas 1989, com o fim do governo ditatorial), ficando no Brasil, sempre em território Guarani, como ele gostava de dizer. Foi o que testemunhei nos 32 anos que convivi com ele e com as pessoas mais ou menos próximas do seu círculo de amizades que investigavam história, linguística, educação, antropologia e arqueologia nas temáticas indígenas sul-americanas. Sei que cada uma delas guarda uma boa lembrança do nosso homenageado, pois muito além de suas aulas, conferências e publicações, ele tinha prazer e o sentimento do dever de compartilhar ações e ideias, considerando que quem produzia pesquisa deveria dar o seu melhor aos povos originários e que ele era apenas mais um diante de tanto por fazer. Como ele relatou tão bem em diversas publicações, sempre era necessário um mutirão, o *potirõ* como os Guarani costumam fazer para colaborar *poniendo las manos a obra*.

Mas vou contar algo da minha parte. Foi uma relação com períodos de muita proximidade, alternados com afastamentos relativos por conta das agendas pessoais, do distanciamento geográfico e da minha saída precoce da vida acadêmica em 2002. Depois retomamos a parte acadêmica quando consegui regressar à pesquisa de forma mais sistemática em 2012, como uma conversa de um dia que continuou no dia seguinte. Mas durante essa década de interregno profissional conversamos mais sobre questões pessoais, onde tive a oportunidade de conhecer melhor suas várias facetas.

Fui apresentado a Melià por José Proenza Brochado, em 1987, no dia da defesa da dissertação de mestrado de José Otávio Catafesto de Souza (outro amigo e exemplo – de quem tive a sorte de ser aluno no curso de graduação em História, entre 1986 e 1989). Naquele dia iniciei uma conversa com Melià, encerrada apenas no dia 30 de setembro de 2019, quando trocamos nossos últimos e-mails.

Brochado me apresentou, logo dizendo que eu estava começando na pesquisa e tinha muito interesse em conhecer os Guarani. Do início ao fim, este encontro não durou cinco minutos. Imediatamente Melià sorriu e perguntou: “qual seria seu interesse?” Surpreso e desajeitado, respondi com outra questão, quase a mesma que fiz meses antes a Brochado, em meados de 1986, quando o

conheci no Gabinete de Arqueologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: “Como era uma aldeia Guarani nos séculos XVI e XVII?”

Ambos deram praticamente a mesma resposta: “terás que descobrir”. E os dois disseram que eu precisaria pesquisar as fontes escritas, pois ainda não existiam pesquisas revelando contextos arqueológicos de forma satisfatória e completa. Melià me disse para procurá-lo, assim que possível, para conversarmos. Passados uns dias nos encontramos em São Leopoldo, quando ele me deu um exemplar do recém-lançado *O Guarani: uma bibliografia etnológica*, feito em parceria com Marcos Vinícios de Almeida Saul e Valmir Francisco Muraro, e cópias de alguns artigos dele, incluindo a monografia sobre os Paĩ-Tavyterã, publicada em 1976, uma coautoria com seus diletos amigos Georg e Friedl Grünberg. Posteriormente, enquanto eu avançava seguindo as indicações d’O Guarani, comentando o resultado das leituras, Melià disse que ficava satisfeito de ver que o seu objetivo dava resultados, pois ele imaginara o livro como um mapa para navegar através da imensa bibliografia disponível. Anos depois ele me pediu para resenhar o livro que produziu com Liane Nagel em 1995, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica* (publicada 1997 na Revista de Antropologia). Depois, me convidou para fazer a resenha das edições que produziu para os livros de Montoya e da tradução da sua tese de doutorado defendida na Universidade de Estrasburgo, em 1969. E me enviou livros e sugeriu fazer outras resenhas para divulgar pesquisas sobre os Guarani e o período colonial, bem como uma nota biográfica sobre o médico e naturalista paraguaio Carlos Gatti, um pesquisador importante pouco conhecido no Brasil.

Para mim foi uma experiência marcante ter a oportunidade de conhecer e conviver com os dois, pois não imaginei que Brochado e Melià fariam parte da minha vida profissional e pessoal por três décadas. Além da sequência de leituras para desenvolver a minha pesquisa, Melià me deu o conselho que considero como o mais importante: ler sistematicamente os dicionários de Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro* e *Vocabulario de la lengua Guarani*. Melià me explicou desde o começo praticamente o mesmo pressuposto que Brochado me dissera antes: os dados históricos, linguísticos e antropológicos sobre os Guarani, devidamente analisados sob uma crítica das fontes, sempre serão importantes para os arqueólogos e arqueólogas, pois eles mostram as pessoas e os seus conhecimentos em ação. Os argumentos de ambos coincidiam sobre o valor heurístico de tais

fontes, que repetiam conteúdos produzidos em tempos, lugares e circunstâncias diferentes, por pessoas com formações, posições e interesses distintos dentro do sistema colonial. São informações importantes para mostrar os Guarani sob as mais diversas perspectivas ao longo de 521 anos, assim como são determinantes na investigação de vários aspectos pré-coloniais, com Melià sempre reiterando que brevemente os Guarani pautariam na academia os conteúdos e as versões escritas de suas próprias histórias. Houve uma outra indicação coincidente deles que foi decisiva: conhecer como funcionava a linguística histórica e ler Aryon Dall’Igna Rodrigues. Ambos disseram que seria um aspecto necessário da minha pesquisa, contrastar sistematicamente os conteúdos das línguas faladas pelos Guarani com as demais línguas do tronco Tupi, para compreender conhecimentos e práticas compartilhadas entre eles. O Aryon foi essencial para mim, com muitos ensinamentos através das suas publicações e, para minha sorte, também pessoalmente.

Em janeiro de 1988, sob a orientação de Brochado, finalmente, eu comecei a minha pesquisa sobre a aldeia e o manejo ambiental praticado pelos Guarani, após encerrar 10 meses de estágio no projeto Arqueologia Histórica Missioneira, coordenado por Arno Alvarez Kern. Eu me graduei em janeiro de 1990 e, posteriormente, no dia 13 de maio de 1993, recebi o título de mestre com a dissertação *Sem tekohá não há tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e a sua aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí, RS*. Foi a minha resposta mais definitiva para Brochado e Melià. Eu emprestei para o título o “sem tekohá não há tekó” de um artigo que Melià republicou no livro *Guarani conquistado y reducido*, a partir da ênfase com que ele me sugeriu considerar a importância de mostrar todas as informações possíveis sobre a materialidade e a ecologia nomeada pelos Guarani, como resposta ao desinteresse e as concepções incompletas e erradas que campeavam sobre o tema naquela época (aspecto que coincidentemente me fora ressaltado por Brochado desde a nossa primeira conversa). Encarei com muito afincamento as suas recomendações, procurando honrar a consideração e o interesse que ambos sempre me dispensaram desde o momento em que os conheci. No fim das contas, eles me fizeram responder a pergunta sobre a aldeia Guarani, concordando que o modelo que propus poderia abarcar as várias possibilidades de configuração ecológica, botânica, social, etc... Hoje, a ecologia e a botânica são temas corriqueiros na arqueologia brasileira, mas em 1987 eram praticamente desconhecidos, salvo as caracterizações mais

gerais sobre os ambientes dos territórios Guarani. Nos dicionários de Montoya encontrei e sistematizei as informações de conhecimento botânico e manejo ambiental, semelhantes àquelas registradas no final do século XX e no século XXI em outros povos falantes das línguas do tronco Tupí.

Aqui é necessário registrar o apoio que tive de duas pessoas essenciais na produção de uma parte da minha dissertação. Eles ajudaram a sistematizar a minha leitura da edição Platzmann de Montoya e da enciclopedia de Carlos Gatti, ordenando tudo em um banco de dados temáticos construído entre 1990 e 1992: Beatriz dos Santos Landa e André Luís Ramos Soares (atualmente professores de universidades públicas, com pesquisas relevantes sobre os Guarani, com seus mestrados orientados por Brochado e inspirados por ideias de Melià). Os dois foram exemplares em paciência e competência para lidar com a enorme quantidade de informações levantadas no meu fichamento, e depois usaram esses dados para fazer trabalhos pioneiros na arqueologia Guarani: a Bia sobre as práticas das mulheres e o André sobre a organização social e territorial, temas inéditos na arqueologia brasileira de meados dos anos 1990.

Melià me deu outro conselho que procurei seguir: aprender a escrever o texto acadêmico e publicar tudo que fosse possível. Para ele não fazia sentido se dizer pesquisador e pesquisadora ou ser professor e professora universitário e não publicar com regularidade e qualidade. Ele me dizia para otimizar o tempo, propor ideias, levantar dados, estar atento ao trabalho de colegas e escrever sempre. Ao longo da produção da dissertação o recebi diversas na minha casa em Porto Alegre, para almoçar, conversar sobre o andamento da pesquisa, sobre problemas da construção do conhecimento e das lutas indígenas pela liberdade e autodeterminação. E, por várias vezes, no centro da cidade, fomos conversar no Mercado Público, para um sorvete na banca 40, ou uma cerveja no bar Dona Maria, na rua General Câmara. Também nos encontramos em Florianópolis, São Paulo e Asunción, onde me recebeu e hospedou no ISEHF, especialmente em meados 2015, quando fui registrar as coleções de vasilhas cerâmicas arqueológicas Guarani. Naquele momento, me pediu para revisar o texto que finalizava para o seu livro de 2016, *Camino guaraní: de lejos venimos, hacia más lejos caminamos*, onde publicou algumas fotografias de vasilhas feitas por mim naqueles dias, incluindo duas guardadas por ele no ISEHF, presentes recebidos dos Guarani.

Desde o início dos anos 1990, tive a oportunidade de ler e comentar alguns de seus manuscritos. Foi uma forma de me estimular a transformar partes da minha dissertação em artigos, especialmente aquelas com conteúdos baseados na língua Guaraní registrados por Montoya, que organizei como cenários da vida cotidiana. Logo em 1991, ele me estimulou a publicar um texto sobre Montoya como fonte útil para a arqueologia (junto com Beatriz Landa). Em 1994, ele publicou um pequeno artigo meu sobre as plantas de roça na revista *Acción*, preocupado em divulgar conhecimentos sobre segurança alimentar e, novamente, sugeriu que eu publicasse um texto sobre têxteis Guaraní, que foi apresentado em 1993 por Beatriz Landa, no Encontro de Estudos Misioneiros, em Santa Rosa, no Rio Grande do Sul. Em 1995, publiquei um artigo sobre os artefatos líticos Guaraní (em coautoria com Adriana Dias), cujos registros de Montoya foram transliterados por ele. Enfim, uma parte das minhas publicações devo a ele, tanto nos artigos temáticos com registros de Montoya, quanto em outros assuntos. Lembro que ele pediu para eu desenvolver uma parte da minha dissertação, sobre Curt Nimuendajú e Alfred Métraux, para integrar uma homenagem ao centenário de Leon Cadogan, publicada em 1999. E, por várias vezes, para produzir sínteses didáticas sobre a arqueologia dos territórios dos Guaraní, algo que fiz em 2000, 2004, 2014, 2015, sozinho ou com parcerias de pesquisa. Ademais, sugeriu outros temas, que só consegui publicar depois da sua partida (assim como outros que farei futuramente...).

Em 2011, ele concluiu um projeto pessoal, difícil sob vários aspectos, que durou muito tempo: a edição transliterada do *Vocabulario* (2002) e do *Tesoro de la lengua Guaraní* (2011). Ele me disse que foi o seu maior desafio editorial, concluído em colaboração com pessoas e instituições, principalmente Antonio Caballos e Friedl "Paz" Grünberg, que fizeram a transliteração. Também confidenciou que a forma final da transliteração não seria consensual fora do meio acadêmico, especialmente pelo interesse dos Guaraní em propor formas próprias e diferenciadas entre si para grafar a sonoridade de suas línguas, algo que no fim ele achava importante como manifestação de identidade e autodeterminação das comunidades no Paraguai, Brasil, Argentina, Uruguai e Bolívia.

Para a minha surpresa, na monumental introdução da edição do *Tesoro* vi o meu nome citado junto com Graciela Chamorro e Angélica Otazú, como exemplo de uso e manejo dos registros de Montoya. Para mim foi uma honra ser considerado assim por Melià, na companhia de duas pesquisadoras tão eminentes, em

uma manifestação pública do que ele me dissera desde que leu os primeiros manuscritos da minha dissertação em 1991. Esse gesto tão generoso e manifestação de apreço foram forças que renovaram as minhas energias para querer voltar a produzir conteúdos sobre Montoya.

Eu gostaria de me estender e contar mais, de mostrar a boa influência de Melià em uma longa lista de ações. Mas preciso terminar por aqui essas lembranças que me comovem e remetem ao começo da história: um pesquisador veterano que se interessa por guiar um jovem iniciante a partir do zero, acolhendo objetivos, então obscuros, que eu não sabia direito aonde chegariam. Certamente a minha vida profissional teria outro rumo sem a presença marcante de Melià, assim como é a influência de Brochado. É muito semelhante ao que me relataram vária(o)s colegas, sobre o cuidado modesto e carinhoso dispensado por ele, aconselhando caminhos seguros ou inusitados conforme o interlocutor, sempre receptivo às propostas mais diversificadas. Ainda hoje ele me influencia, não apenas quando ativo a memória do que ele contava, questionava ou sugeria, mas quando lembro ou releio partes da sua vasta produção acadêmica. Como eu, muitos certamente devem à influência direta ou indireta da longa e pródiga aventura intelectual de Bartomeu Melià.

Resenhas de livros de Melià:

NOELLI, F. S. Tesouro e Catecismos da língua Guaraní de Antonio Ruiz de Montoya. *Diálogos*, Maringá, v. 21, n. 3, p. 256-258, 2017.

NOELLI, F. S. Vocabulario de la lengua guaraní (1640) e Arte de la lengua guaraní (1640): MONTROYA, Antonio Ruiz de. 2002. Vocabulario de la lengua Guaraní (1640). Transcrição e transliteração por Antonio Caballos. Introdução por Bartomeu Melià. Asunción: CEPAG. 407 pp. MONTROYA, Antonio Ruiz de. 1993. Arte de la lengua Guaraní (1640). Edição fac-similar. Transcrição por Antonio Caballos. Introdução por Bartomeu Melià. Asunción: CEPAG, 307 pp. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v.10, n. 2, p. 432-433, out. 2004.

NOELLI, F. S. Bartomeu Melià & Liane Maria Nagel. Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica. Asunción/Santo Ângelo, CEPAG/URI, 1995, 306 pp. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.40, n. 2, 225-233, 1997.

NOELLI, F. S. MELIÀ, Bartomeu: La lengua Guaraní en el Paraguay Colonial. Asunción:

CEPAG, 2002, 399 pp. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, v. 30, p. 254-255, 2004.

Resenhas encomendadas por Melià:

MAEDER, E. J. A. (Ed). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641 a 1643). Documentos de Geohistória Regional. Resistencia, n.11: 1-170. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996. *Diálogos*, Maringá, v. 3, n. 1, p. 355-358, 1999.

NOELLI, F. S. MAEDER, E. J. A. (Ed). Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641 a 1643). Documentos de Geohistória Regional. Resistencia, n.11: 1-170. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996. *Diálogos*, Maringá, v. 3, n. 1, p. 355-358, 1999.

NOELLI, F. S. Actas capitulares y documentos del cabildo de Asunción del Paraguay, siglo XVI, por Roberto Quevedo, Margarita Durán y Alberto Duarte. *Revista Complutense de História de América*, Madrid, v. 30, p. 253-254, 2004.

NOELLI, F. S. Espaço e arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista, por Artur H. F. Barcelos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 185-188, 2003.

NOELLI, F. S. História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos, por Carlos Teschauer. 2 ed. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002. 3 v. *Fronteiras, Revista de História*, Dourados, v. 6, n. 12, p. 155-156, 2002.

NOELLI, F. S. Nhande Rembypy. Nossas origens, por Wilson Galhego Garcia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 517-520, 2002.

NOELLI, F. S. Atlas histórico y urbano del Nordeste Argentino. Pueblos de indios y Misiones jesuíticas (siglos XVI-XX), por Ernesto J. A. Maeder & Ramón Gutierrez. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 27, n. 1, p. 173-175, 2001.

NOELLI, F. S. Breve relación de las misiones del Paraguay, por José Cardiel. Buenos Aires: Secretaria de Cultura de la Nación, 1994. 190p. (mapas, ilustrações, notas críticas e informativas de Ernesto Maeder). *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 187-188, 2001.

NOELLI, F. S. Atlas histórico del Nordeste Argentino, por Ernesto J. A. Maeder & Ramón Gutiérrez. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 4, n. 2, p. 165-166, 1999.

Artigos e capítulos de livros sugeridos ou influenciados diretamente por Melià:

BONOMO, M.; ANGRIZANI, R. C.; APOLINAIRE, E.; NOELLI, F. S. A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil. *Quaternary International*, Amsterdam, v. 356, p. 54-73, 2015.

NOELLI, F. S.; BROCHADO, J. P.; CORRÊA, A. A. A linguagem da cerâmica Guaraní: sobre a persistência das práticas e materialidade (parte 1). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 10, n. 2, p. 167-200, 2019.

NOELLI, F. S.; BROCHADO, J. P. O cauim e as beberagens dos Guaraní e Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 8, p. 117-128, 1998.

NOELLI, F. S.; DIAS, A. S. Complementos históricos ao estudo funcional da indústria lítica Guaraní. *Revista do CEPA*, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 22, p. 7-24, 1995.

NOELLI, F. S.; TRINDADE, J. A. Fontes publicadas para a História do Guairá e das suas populações indígenas: 1538-1650. *Cadernos do CEOM*, Chapecó, ano 17, n. 18, p. 301-348, 2003.

NOELLI, F. S.; LANDA, B. S. As receitas culinárias Guaraní como base para análise da dieta do grupo. In: JORNADAS INTERNACIONAIS SOBRE AS MISSÕES JESUÍTICAS: AS MISSÕES JESUÍTICAS DEL GUAIRÁ, 1., 1998, Cascavel. *Anais [...]*. 1998. p. 479-494.

NOELLI, F. S.; LANDA, B. S. Introdução às atividades têxteis Guaraní. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRO, 10., 1994, Santa Rosa. *Anais [...]*. Santa Rosa: UNIJUÍ, 1994. p. 472-477.

NOELLI, F. S.; LANDA, B. S. Tesoro y vocabulario de Antonio Ruiz de Montoya. SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRO, 9., 1991, Santa Rosa. *Anais [...]*. Santa Rosa: UNIJUÍ, 1991. p. 212-219.

NOELLI, F. S.; MILHEIRA, R. G.; WAGNER, G. P. Os sítios arqueológicos guarani do litoral sul do Brasil, Uruguai e Argentina: registros até 2013. In: MILHEIRA, R. G.; WAGNER, G. P (Org.). *Arqueologia Guarani no litoral sul do Brasil*. Curitiba: Appris, 2014. p. 177-186.

NOELLI, F. S.; MILHEIRA, R. G.; WAGNER, G. P. Tabela de Sítios Guarani no litoral sul do Brasil, Uruguai e Argentina. In: MILHEIRA, R. G.; WAGNER, G. P (Org.). *Arqueologia Guarani no litoral sul do Brasil*. Curitiba: Appris, 2014. p. 205-255.

NOELLI, F. S.; VOTRE, G. C.; SANTOS, M. C. P.; PAVEL, D. D.; CAMPOS, J. B. Ñande reko: the fundamentals of Guaraní traditional environmental knowledge in southern Brazil. *Vegetation History and Archaeobotany*, [s.l.], v. 31, n. 2, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00334-021-00848-9>

NOELLI, F. S.; SOARES, A. L. R. Para uma história das epidemias entre os Guarani. *Diálogos*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 165-178, 1997.

NOELLI, F. S.; SOARES, A. L. R. Efeitos da conquista europeia na terminologia e organização social Guarani. *Cadernos de Metodologia e Técnica de Pesquisa*, São Paulo, v. 8, p. 383-397, 1997.

NOELLI, F. S.; VOTRE, G. C.; SANTOS, M. C. P.; PAVEL, D.; CAMPOS, J. B. Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 13-45, 2019.

SILVA, F. A.; NOELLI, F. S. A ocupação do espaço na terra indígena Apucarana-Paraná: elementos para uma reflexão interdisciplinar. *Revista do CEPA*, Santa Cruz do Sul, v. 20, n. 24, p. 27-36, 1997.

NOELLI, F. S. Memórias sobre tempos de peste: a linguagem Guaraní das doenças e epidemias (parte 2). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 14, n. 1, p. 261-298, 2021.

NOELLI, F. S. Memórias sobre tempos de peste: a linguagem Guaraní do século XVII sobre as doenças e epidemias (parte 1). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v.12, n. 1, p. 235-249, 2020.

NOELLI, F. S. Piratýpe: uma linguagem da pesca e do consumo de peixes entre os Guaraní. *Cadernos do LEPAARQ*, Pelotas, v. 16, n. 32, p. 30-54, 2019.

NOELLI, F. S. O espaço dos Guarani: A construção do mapa arqueológico no Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. In: MILHEIRA, R. G.; WAGNER, G. P (Org.). *Arqueologia Guarani no litoral sul do Brasil*. Curitiba: Appris, 2014. p. 187-203.

NOELLI, F. S. La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas Guaraní. *Revista de Indias*, Madrid, v. 64, n. 230, n. 17-34, 2004.

NOELLI, F. S. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas- 1872-2000. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, p. 218-269, 2000.

NOELLI, F. S. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da terra sem mal. *Suplemento*

Antropológico, Pelotas, v. 34, n. 2, p. 123-166, 1999.

NOELLI, F. S. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação Guarani de comunidades vegetais no século XVII. *Fronteiras, Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 275-296, 1998.

NOELLI, F. S. A contribuição de Carlos Gatti à Etnologia Guarani. *Universidade e Sociedade*, Brasília, v. 17, p. 73-76. 1998.

NOELLI, F. S. Distâncias entre as áreas de captação de recursos líticos e o sítio arqueológico do Arroio do Conde, Rio Grande do Sul. *Revista do Cepa*, Santa Cruz do Sul, v. 21, n. 26, p. 113-131, 1997.

NOELLI, F. S. Múltiplos usos de espécies vegetais pela farmacologia Guarani através de informações históricas. *Diálogos*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 177-201, 1997.

NOELLI, F. S. El Guaraní agricultor. *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, Santa Cruz do Sul, v. 144, p. 17-20, 1994.

Sobre os autores:

Diana Araujo Pereira: Doutora em Literaturas Hispânicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA) na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). **E-mail:** diana.pereira@unila.edu.br, **Orcid:** 0000-0002-7776-5269

Clovis Antonio Brighenti: Doutor em História Indígena pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor de História-América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA). **E-mail:** clovisbrighenti@gmail.com, **Orcid:** 0000-0002-8782-2239

Recebido em: 06/07/2022

Aprovado para publicação: 08/07/2022

“Não existe uma língua que é mais antiga, que é mais importante do que o Guarani”

Teodoro Tupã Alves¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.884>

Eu lembro bem que conheci o Melià [Bartomeu Melià S.J.] lá no Mato Grosso do Sul, quando ele esteve ministrando uma capacitação para os professores Guarani e Kaiowa. Nessa época o Cimi [Conselho indigenista Missionário] estava atuando aqui na região Oeste do Paraná, e nos convidou para participar da capacitação que iria ocorrer na cidade de Dourados (MS). Naquela época tinha capacitação para professores Guarani em Dourados. Essa capacitação, era chamada de *Ará Verá*, era para a formação de professores indígenas. Hoje não mudou muito, continua sendo *Ará Verá*. Eu me lembro dele (Melià), quando ele fez a palestra com os professores Kaiowá e Guarani.

Nós, professores do Oeste do Paraná fomos participar da capacitação. Neste grupo já tinha professores que estavam se formando para trabalhar na escola indígena e eu me lembro que, quando a gente entrou para a capacitação, eu mal conhecia o Melià. Naquela oportunidade eu o conheci. No Paraguai ele é o conhecedor da educação, ele fala da educação tradicional Guarani, eu acho que ele já tinha esse trabalho com a comunidade indígena Guarani por isso, ele falou da tradição da educação tradicional. Quando a gente falou, enquanto professor da educação tradicional, ele falou da educação tradicional. A educação tradicional vem da comunidade, dos mais velhos, que é educação tradicional. Funciona assim dessa forma, que os mais velhos, os *Oporaíva/xamãs* é que trabalham, são nossos professores, o trabalho dele é ensinar os mais novos, e mesmo a preparação dos *Uraidjá/rezadores*. Melià tinha conhecimento mesmo das ideias religiosas dos *Oporaíva*, ele fala bem de *Uraidjá*, o que realmente é *uraidjá*. Os *Oporaíva* são formadores na cultura e até mesmo na dimensão social. Os Guarani vêm se formando dessa forma em comunidade, coletivamente através dos mais velhos através dos *Oporaíva*. É por isso que até hoje tem a *Opy/casa de reza*, onde o guarani aprende a sua própria cultura, sua própria língua, seu próprio rito.

¹ Reserva Indígena Tekohá Itamarã.

O Melià falava muito disso, e parece que tá acontecendo a fala dele hoje, que coletivamente o Guarani faz as coisas, não individual, a cabeça da comunidade Guarani não é individual, é coletiva. Na cerimônia ele falava muito, então, o Melià, apesar dele não ser indígena, ele tem conhecimento que vem do trabalho dele, de muito tempo, o Melià, não é apenas professor. Ele também levava isso pra outras comunidades, tanto do lado paraguaio, principalmente pois é onde ele atua mais nas comunidades, até porque ele morava no Paraguai.

Ele era uma pessoa que, se for pra falar dele, tem conhecimento profundo da cabeça do povo Guarani. Ele fala muito do respeito à língua, não existe uma língua que é mais antiga, que é mais importante do que o Guarani. Porque ele falou que a língua Guarani, que ele conheceu era a língua *Xiripá* que é o mesmo *Avá-Guarani*. Ele participava da dança do povo Guarani lá do Paraguai, ele na época lá no Mato Grosso, ele parece que tem acesso mais livre às pessoas aos Guarani e Kaiowá, ele conhecia o *Ará Verá* e a organização já vinha de muito tempo, ele conhecia a organização social dos *Kaiowá Guarani* de muito tempo, e até a luta pelo território. Ele participou muito, não só na educação, mas também na parte do território, na parte do direito e ele falava muito do direito, do direito indígena, acho que ele participou um pouco de Constituição de 1988. Mesmo que ele não tenha participando diretamente, ele assessorava os professores, os apoiadores, ele fornecia muito material sobre educação indígena, sobre luta pelo direito.

Ele também é um conhecedor da cultura Guarani, como da língua, que ele falava fluentemente e entendia. Ele falava também a língua Guarani paraguaia, por ser uma pessoa que mora no Paraguai e por ser a sua terra “natal”. Depois daquela vez não tive mais oportunidade de encontrar com ele.

O Melià me marcou muito. Na fala dele a gente vai se encontrando, no encontro de hoje [encontro de jovens comunicadores] parece que aquilo que ele vinha falando é tudo isso acontecendo hoje, porque ele falava muito que o Guarani é mais organizado que outras etnias. Além de não ter ainda o conhecimento para o *juruá/não indígena*, o Guarani já é conhecedor de muitas coisas, por ser conhecedor, facilita para uma pessoa trabalhar, nem que seja ele ou outra pessoa, facilita muito trabalhar com a comunidade indígena Guarani. Muita gente começa a trabalhar e gostam do jeito que o Guarani se organiza. Antigamente o Guarani era fechado, mas hoje ele é aberto, chegou o momento de estar se abrindo à força para que também o juruá [não indígena] que tem interesse de

“Não existe uma língua que é mais antiga, que é mais importante do que o Guarani”

trabalhar com a comunidade indígena, como hoje tem várias pessoas que se interessa, que trabalham com a comunidade indígena, não por interesse econômico, mas porque os parceiros, vem cada vez mais gostando do ritmo da comunidade indígena, então ele fala muito disso.

Ele realmente chegou a ficar um tempo na aldeia no Paraguai e conviveu com os Guarani. Ele até cantou uma música em Guarani que ele falou assim, “essa música marcou a minha vida lá numa comunidade lá no Paraguai” que ele chamava de Caaguaçu. Ele falou que esse canto aqui, “o dono já é falecido, mas eu tenho essa música, eu guardei esse canto pra mim”. Quando tinha trabalhado com ele, já era uma pessoa idosa e eu cheguei a presenciar, então é por isso, que eu cheguei a conhecer ele, cheguei a participar de uma cerimônia sagrada. Ele falou também da fé que ele tem, ele fala assim que ele acreditava no “Deus Tupã, que, mesmo que ele tem a sua religião, e se fosse para escolher uma, eu escolheria essa, nesse caminho Guarani, de seguir o ritmo do Guarani”, e isso ele falava muito. Então hoje, lembrando dele, a fala dele parece que vem na gente e fica na gente, marcou a gente. Ele era uma pessoa assim simples, em nenhum momento ele falava contra o interesse da comunidade indígena. Em Dourados ele participou, falou muito de Amambaí, onde participou de um processo de ensino. Ele conhecia o Cimi do Brasil, e do outro lado [Paraguai] uma pessoa que trabalha na parte da diretoria da educação indígena no Paraguai, na verdade ele acompanhava, ele era uma pessoa que fazia parte da equipe de educação.

Ele disse aqui, que em qualquer lugar que for, o professor deve ser uma pessoa simples, independente de ter coisas, mas se a pessoa está lá, é porque alguém te colocou, você está lá porque tem criança para estudar, você está lá porque alguém está pagando pra você estar lá. Por isso você não pode deixar de participar de qualquer movimento, você trabalha tanto na aldeia, como na liderança, nunca deixe o seu parceiro.

A'aveté Melià!!

Tekoha Itamarã, dezembro de 2021.

Sobre o autor:

Teodoro Tupã Alves: Professor e líder Guarani no Tekoha Itamarã, Diamante D'Oeste, Paraná. **E-mail:** dttarajupora@seed.pr.gov.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-3891-7602>

Recebido em: 06/07/2022

Aprovado para publicação: 08/07/2022

Un último “primer encuentro”

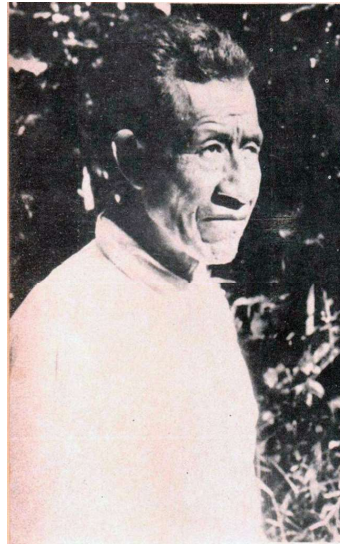
Plutarco López¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.886>

1 PRESENTACIÓN

Plutarco López, líder de la comunidad Mbariguí 14 de Caaguazú, recordó su larga amistad con “el compañero Melià” durante las Jornadas sobre la lengua guaraní en Paraguay. Organizadas en el marco del año internacional de las lenguas indígenas, las mismas tuvieron lugar los días 23 y 24 de mayo de 2019 en la Alianza Francesa de Asunción. La amistad entre Plutarco López y Bartomeu Melià data de cuando este visitó por primera vez a los Mbya-Guarani del Paraguay en 1969, en los asientos de los fogones del Alto Monday. Esta fue la ocasión de un último “primer encuentro” entre los dos amigos, cincuenta años después. Plutarco López tomó la palabra para compartir con el público las dificultades y las esperanzas de su gente y a su lado se encontraba nuevamente el Pa’i Melià.

Figura 1 – Vicente Gauto



Fonte: León Cadogan, 1971.

2 PRIMERA NOCHE²

Che ngo, añepyrũta che háicha.
Che háicha.
(*Opu'ã*).

Ore ko roguereko la ore ñe'ẽ ha
ore poraéi, ha che amombe'úta
Ñande Jára, Ñande Járape, aimeha
ko'ápe penendive.

Ha péicha amoñepyrũta che, mbya
hekópe:

Che ko jevy'i ma, yvypo mbyte
mbytére jevýma.

Che amyasẽ pyambu rupa,
amoñendu verãvy jevýta.

Ha'eva'ére ore ru Ñamandu,
ha'evéreranga'e'ỹ'i jevýma kova'e
rupi che pyambu rupa'i amoñendu
veravy.

Ha'éva'ere tove'i ke, peromarãete'i
uka, perokatupyry uka jevy jevy'i
ñevanga rupa'i,

Pues yo voy a comenzar a mi manera.
A mi manera.
(*Se para*).

Nos-otros tenemos nuestra propia
lengua, nuestros propios cantos y voy
a decirle a Ñande Jára, a Ñande Jára,
que estoy aquí con ustedes.

Y así voy a comenzar yo, a la manera
de los Mbya:

Heme una vez más aquí, de regreso
en medio de los otros habitantes de la
tierra³.

Sobre el lecho de los pasos haré
nuevamente resonar mi llanto⁴.

Nuestro padre Ñamandu, por eso, a
pesar de que una vez más la situación
no es del todo propicia, haré resonar
mis pasos sobre el lecho del camino.

Por eso, haz que se fortalezca el
lecho de la existencia⁵, que se vuelva
acogedor aún y todavía.

² Estas palabras son igualmente publicadas en el libro *Tañandeayvu mbaraete*, así como su traducción.

³ El lenguaje ritual de los Mbya-Guarani hace extenso uso de perífrasis y metáforas. Por ejemplo, *yvypo*, que significa “los habitantes de la tierra”, es una contracción de *yvypo amboae*, literalmente “los otros habitantes de la tierra”. Ambos designan a los no-indígenas o Blancos.

⁴ Frase utilizada en lenguaje ritual para decir que la persona va a emprender un viaje.

⁵ En lenguaje ritual el término *ñevanga*, significa jugar, entretenerse y, metafóricamente, existir. Así *ñevanga rupa*, es literalmente el lecho de los entretenimientos, de la existencia, y hace

ha'evéreranga'e'ỹma ipa'ũ pa'ũ
reive'ỹ rei ranga'e'ỹ ma.

Mirámi che rete'i arojekuaa yvypo
retã mbyte mbytére.
Oporaéi.

Eh! Eh eh eh. ...

Ai! ae eh ...

Porãite aujevéte!

Péicha ore. Ore reko
rogueropu'aka. Ha
rogueropu'akáta gueteri. Jepe ivai
la porte, rogueropu'akáta.

Ha ndoresaraichéne ore
mba'égui porque péa ha'e peteĩ
Ñande Jára ogueru va'ekue ha
omombe'u va'ekue rojapo haguã
ha roiko haguã péicha.

Ikatu haguãicha ko yvy jaikoha
ikatupyry ha imbarete, ani haguã
okañy, opa.

Péicha mante ore roiko va'erã ha
roikovéta gueteri.

aunque desgraciadamente ya no tiene
sino escasos espacios vacíos [para que
podamos habitar].

He aquí que hago notar mi presencia
en medio de la ciudad de los otros
habitantes de la tierra.

Canta.

Eh! Eh eh eh ...

Ai! ae eh ...

*Porãite aujevéte!*⁶

Así somos. Practicando nuestras
costumbres resistimos, y resistiremos
todavía. Aunque la situación sea mala,
resistiremos.

Y no nos olvidaremos de lo nuestro,
porque eso es lo que Ñande Jára nos
ha traído y lo que nos ha dicho que
hagamos para así seguir viviendo.

Para que esta tierra en la que vivimos
sea acogedora y firme. Para que no se
pierda ni se termine.

Nosotros debemos vivir de esta
manera únicamente y así seguiremos
viviendo.

referencia a la tierra.

⁶ Saludo ritual. *Aguyje*, que corresponde corrientemente a “gracias”, en este caso remite a la idea de completitud. Adoptamos la grafía *aujevéte* por ser la opción defendida por algunos Mbya del Paraguay.

Péicha voi Ñande Jára ñande mopyrũ yvy pe jaiko haguã peteĩ teĩ ha'ekuéra he'i haguéicha.

Pe'eme he'i peteĩ hendáicha, ha oréve he'i otro hendáicha.

Ha upéva ha'e peteĩ tarea, pejeá pende ñe'eme, jarúva'ekue mundo jareko haguã ha jajapo haguã.

Ha péa ha'e peteĩ "obligación" Ñande Jára ome'e akue ñandéve ikatu haguã ikatupyry mundo ha yvy jaiko haguã pype.

Upéa ikatútava mbyky háichaite amombe'u pe'eme ha ore ñe'eme ikatu he'ise "pende vy".

Ha che avy'a la aju haguére apohecha por que pe'ẽ ngo ore ramiminokuéra ha ore jachipe'ikuéry, ro'e niko ore rendykuéra pe avei. Ha péa iporã pe'eme guarã ha oréve guarã avei.

Aveinte, ko'ánga ningo Ñande Jára ikãne'óma ha oikuaaséma mba'éichapa ñande rerekóta ñande jaikóva ijyvy'pe

Es así como Ñande Jára nos hizo pisar la tierra, para que simplemente existamos, como él dijera que lo hagamos.

A ustedes les dijo que vivan de una forma, y a nosotros nos dijo que vivamos de otra.

Como dicen ustedes en su lengua, esa es la "tarea" que trajimos a este mundo, y con la que debemos cumplir.

Y esa es una "obligación" que Ñande Jára nos diera a nosotros todos, que este mundo sea acogedor para que podamos existir sobre la tierra.

Para ser breve, eso es lo que puedo decirles. "A ustedes", como decimos en nuestra propia lengua⁷.

Yo estoy feliz de haber venido a verles, porque ustedes son nuestros nietos y nuestras sobrinas, como llamamos también a nuestras hermanas. Y esto es bueno para ustedes y también para nosotros.

Pero ahora Ñande Jára ya está cansado y se pregunta cómo nos va a cuidar a nosotros todos que vivimos en su tierra.

⁷ Plutarco López marca aquí la diferencia entre el guaraní paraguayo y el guaraní mbya usando primero *pe'eme* y luego *pende vy* respectivamente, diferenciación que hará a lo largo del discurso, además de reforzarla con la expresión "en nuestra propia lengua".

ha upéarehe iporã
ñañembo'emíva ñañembo'emi.

Ha oiméramo ñañembo'émíva
ñañembo'éva'erã ikatu haguã oho
pukuve ñandéve ko ñapyrũa yvy,
ka'aguy, y jarekóva.

Mba'érepa, che ramiminokuéry,
che jachipe'ikuéry, ou mba'e vai
mante ñande jopyve ouvy angỹ.

Ikane'óma rupi Ñande Jára
ñandehgui, ohecháre mba'épa
ha'eve'ỹ rami jaiko ijyvype.

"Ha'eve'ỹ rami" he'ise:
Ndajaikokuaavéima Ñande Járape,

ha upéare ha'e ipochy katúma.

Ogueroayvúma oúvy ñandevy
guarã, ogueroayvúma ijyvyrupa
ohechare ñañembo'etetevéi
ichupe.

Ha upéa amombe'umi pende vype.

Por que che ai..., ai aikóva
gueteri angỹ peve Ñande Jára
chembouhaguérami,

chembouhaguéicha añembo'émi
gueteri ka'aru ha pytũ, ha
opa árape ha opa hora pe
ndacheresaráiri Ñande Jára oĩ che
ndive.

Por eso es bueno que recemos
nosotros los que rezamos.

Y si acaso no rezamos, deberíamos
rezar para que puedan perdurar esta
tierra que pisamos, los bosques y el
agua que tenemos.

¿Por qué ahora ocurren tantas cosas
malas que nos oprimen, nietos míos,
sobrinas mías?

Pues Ñande Jára ya está cansado de
nosotros, porque ve que vivimos de
manera inadecuada en su tierra.

"De manera inadecuada" significa que
"ya no sabemos más vivir para Ñande
Jára",

y por ello, él ya está muy enojado.

Ya nos está advirtiéndolo. Ya nos
advirtió al ver que no le rezamos
verdaderamente sobre el lecho de su
tierra.

Eso es lo que les cuento.

Pero yo, sin embargo... Yo sigo
viviendo hasta ahora así como Ñande
Jára me envió sobre la tierra.

Así como me envió sigo rezando cada
tarde y cada noche, y no hay día ni
hora que pase sin recordar que Ñande
Jára está conmigo.

Ha upévare areko amombe'u
va'erã pe'ẽ ko'ánga. Pe'a ra'ẽnte
na ta'émi.

Che añembo'ýrõ mante la añe'ẽ,
añe'ẽkuaave. Ha ñañembo'y ramo
nejeko iporãve.

Ha ñandeva... Avei ñanderechave
avei, ñañembo'y ramo.
Upéicharamo ñañenduve avei.

Ha che niko, aikóva che mitãrusu
guive añembo'eva Ñande Ru
Tupãme.

Ha Ñande Ru Tupã oguerojera
ñandevy pe i... ha'e oikuaáva. Ha'e
niko imba'éporã rupi, ovende'ýgui,
ome'ẽmba ñandevy pe jaiko
haguã.

Ndaha'etí ñande kuéra ko'ánga
jaiko háicha ñavende mante jaiko
haguã, jajogua mante jaiko haguã.

Ha'e naháni. Ha'e hekoasy'ýgui
ombojera yvy jaiko haguã ha
entéro génte, ha ndaha'éiva génte,
oiko haguã pýpe.

Oguerojera oúvy ñandévy.

Y por eso tengo cosas para contarles
ahora. Pero eso es todo lo que les diré
por el momento.

Yo únicamente hablo si estoy de pie,
hablo mejor. Se dice que es mejor si
nos paramos.

Y nosotros... Si nos ponemos de pie
también se nos ve mejor. De esta
manera nosotros también escuchamos
mejor.

Yo pues, ando rezando desde joven a
Ñande Ru Tupã.

Y Ñande Ru Tupã desató su propia
creación⁸ para nosotros... su saber
.. Él, en su bondad, nos la dió a
nosotros todos, sin venderla, para que
vivamos en ella.

No es como nosotros ahora que, para
vivir, andamos vendiendo, andamos
comprando.

Él no. Él, gracias a su existencia sin
imperfecciones creó la tierra para que
vivamos en ella y para que toda la
humanidad, y los otros seres vivientes,
vivan en ella.

Al desatarse, él mismo vino a crearla
para nosotros todos.

⁸ Otra traducción posible : "Crea el mundo creándose a sí mismo". El sufijo - *guero* es un reflexivo de acompañamiento. Traduiremos *guerojera* a veces por una perífrasis o por "crear".

Ha'e ningo héra kuri... ha'e héra
pe Ñande Ru... Ayvu Rapyta, ha'e
héra.

Ayvu Rapyta avei Tupã ra'y héra
upéicha. Ayvu Rapyta ha'e.

Ha Tupã, Tupã Ñande Ru Ete, héra
Ñe'ẽ Rapyta. Ha'e upéicha ha'e
oñembo héra.

Ha'e niko imba'éporã rupi ojaopopa
ñandévy jaiko haguã pýpe. Ha
upekuévonte ha'e oĩ'ỹre kuatiápe,
oĩ'ỹre kuatia parápe, oĩ educación,
oĩ la salud, ha oĩ kokue.

Ombojera opámbe'e ñandévy
jaiko haguã, ha avei, ore ñe'ẽme
ja'e ja'úvape "ja'upi upi'i va'erã".

Ome'ẽ opámbe'e jaiko, "ha'e jave
rupi". "jaikoháre" upéva he'ise.

Ha'éramivy ore roikuaa upéva.

Roikuaámavy katu roñepyrū
roporaéi, rojeroky ha rome'ẽ
ojoupe : "ha'etýrami'i, aujevéte".

El se llamaba... él se llama... Ñande
Ru... Ayvu Rapyta⁹, él se llama.

Ayvu Rapyta también se llama el hijo
de Tupã. Él es Ayvu Rapyta.

Y Tupã, Tupã Ñande Ru Ete, se llama
Ñe'ẽ Rapyta. Él así se llama.

El, por bondadoso, hizo la tierra
para que vivamos en ella. En ese
entonces, aunque no esté sobre el
papel, aunque no esté escrito, existía
la "educación", existía la "salud" y
existían las plantaciones.

Creó todas las cosas para que nosotros
vivamos, y también los alimentos, a
los que llamamos en nuestra propia
lengua: "lo que alzaremos a nuestras
bocas repetidas veces".

Dio todas las cosas para que vivamos
"en todo lugar", lo que quiere decir:
"Por donde andemos".

Nosotros así lo sabemos.

Es pues porque lo sabemos que
comenzamos a cantar, a bailar y a
darnos los unos a los otros los saludos:
ha'etýrami'i, aujevéte.

⁹ Plutarco López hace aquí referencia al *Ayvu Rapyta* publicado por León Cadogan.

Ha'éva'e ymáje, pende ru ete
Ñande Ru Tupã, Ñande Chy Ete
oenduche.

Ha'éramivy ore roguereko ore
réra, aparte pendehégui.

Che, che réra, che reraitéva Ñande
Ru Ete che moñevangámavy

Ha'e che mbohéra ha che mbou
yvy pe, che mongaraipa voi.

Ha upéarehe ore roiko, ndai... ore
karai'ÿre pende háicha jepe roiko.

Ore karaipáma voi. Che, che réra
Y'apua Mirī Tataendy.

Ha'érami Ñande Ru che mbohéra
aju haguã yvy py aiko angÿ peve,
ha aikovéta gueteri.

Upekuévo amombe'úta pende vy
pe, "ha'éramivy maje jaiko
porã'i va'erã jaávy" upéva he'íse
: "Upéicharõ mante jaiko arã
gueteri jahávo", he'íse upéva.

Se dice desde hace mucho tiempo
que eso es lo que quieren escuchar
vuestro padre verdadero Ñande Ru
Tupã, y Ñande Chy Ete, nuestra madre
verdadera.

Así es como nosotros tenemos
nuestros propios nombres, diferentes
de los vuestros.

Yo, mi nombre, mi verdadero nombre
con el que Ñande Ru Ete me hizo venir
a jugar...

Él me nombró y me envió a la tierra,
ya bendecido.

Y por eso nos-otros andamos, no es
que... Aun si nos-otros andamos sin
ser bautizados a vuestra manera.

Nos-otros ya venimos bautizados. Yo,
mi nombre es Y'apua Mirī Tataendy.

Así fue como Ñande Ru me nombró
para que venga a vivir en la tierra
hasta ahora, y seguiré viviendo.

Mientras tanto voy a contarles a
ustedes lo que significa para nosotros
: "Se dice que sólo de esta manera
hemos de seguir viviendo bien". Eso
significa: "Así únicamente hemos de
continuar viviendo".¹⁰

¹⁰ Autotraducción del guaraní mbya al guaraní paraguayo.

Ha amombe'uvéta pende'vy pe
mba'épa oikotevẽ Ñande Ru Ete,
Ñande Chy Ete, Ñamandu Kuaray
Y'apua ogueroñendu.

Ogueroñendu poteri angỹ ovyv
rupa ogueropu'aka haguã.

Ogueroporaéi poteri angỹ jaiko
haguã.

Ogueroñembo'e ha ogueroporaéi.

Ha ogueroporaéi ha oguerojeroky
poteri jeiko haguã ovyv.

Oñangareko poteri angỹ peve. Ha
oñangarekóta gueteri,

pero ojerure ñandevy pe
jajoguerokokuaá'i haguã, ñande
porayvu haguã.

Ha'éramipy mante maje
oguerokatupyry'uka va'erã ñande
pyrũha rupa ha'e javi jaikoa.

Upéva katu he'íse: "Ko mundo
tuicha kue javeve ikatúta
ogueropo'aka gueteri jaiko haguã
pype" he'íse upéva.

Y voy a contarles más sobre cómo se
hacen oír Ñande Ru Ete, Ñande Chy
Ete, y Ñamandu Kuaray Y'apua.

Hasta ahora se hacen oír para que
perdure el lecho de su tierra.

Hasta ahora hacen que se canten sus
cantos, para que existamos.

Hacen rezar sus propias plegarias y las
hacen cantar.

Hasta ahora hacen cantar y hacen
bailar, para que se siga viviendo en su
tierra.

Hasta ahora siguen cuidándola, y
seguirán cuidándola,

pero nos piden que sepamos contar
los unos con los otros, que seamos
bondadosos¹¹.

Se dice que sólo así harán acogedor
el lecho de nuestros pasos por todas
partes en donde vivimos.

Eso quiere decir : “Este vasto mundo
podrá todavía perdurar para que
sigamos existiendo en él”. Eso quiere
decir.

¹¹ Traducimos “*porayvu*” por “bondadosos”. La grafía que adoptamos puede sorprender ya que a partir de Cadogan (1959), una vasta literatura guaraní siguió escribiendo “*porayu*”, opción que excluye la h del “*porayhu*” del guaraní paraguayo. Sin embargo, oímos en lugar de la aspiración de la h lo que correspondería a una labiodental-v-. Esto nos llevó a escribir *porayvu*, grafía que ya fue adoptada en estudios hechos por Dooley..

Ha heta mba'e amombe'úta
pendevy mba'e, por que upéva
ore ñe'ēme, ambojopara pendevy
pe ha... ndapeikuaápamoãi.

Mbeguépe mante jaikuaapáta.

Ha che, primero la ajeruréva
pe'ēme ko'ánga, ofalta ko'ápe
ñande cacique Paraguaýpe oikóva,
oĩ ñande ndive ko'ápe.

Por upéva, ha'é la ñande
acompañava'erã ko'ãnte avei.

Mávapa la ñande cacique, ñande
rendotáva?

Ñande ruvicha guasu ko'ánga
Marito oje'eha.

Upéva oĩ arã ñande ndive ko'ápe
por que ha'e la ñande acompaña
arã ko'ápe, ha'e la ñande cacique
la Paraguaipe.

Ha upéva pe reclamo'imínte la
ajerure, por que ofalta upéva la
ñande acompaña ñande mbarete
haguã ko ñande ja'éva péa.

Güeno, che ngo ame'ēta pendevy
peteĩ ñe'ē aipotáva ha Ñande Ru
Ete oipotáva avei.

He de contarles muchas cosas, en
nuestra propia lengua, pero voy a ir
mezclando las lenguas para ustedes,
sino... no van a entender todo.

Solamente de a poco vamos a
entender todo.

Y yo, el primer pedido que les hago
ahora es la presencia de nuestro
cacique que vive aquí en Asunción,
que esté aquí con nosotros.

Por que él es quien debería
acompañarnos también ahora.

¿Quién es nuestro cacique? ¿Quién es
nuestro guía?

Nuestro gran jefe actual al que se le
dice Marito.

Él tendría que estar aquí con nosotros,
porque él debería acompañarnos,
pues es nuestro cacique en Paraguay.

Ese es el pequeño reclamo que hago,
por que falta que él nos acompañe
para que seamos fuertes, nosotros y
nuestras palabras.

Bueno, yo voy pues a transmitirles una
palabra verdadera. Ese es mi deseo y
también el de Ñande Ru Ete.

Ñande Ru Ete oipota angỹ guive
jaikokuaa ñande jeupe cada uno.
Cada uno hi'ã jaiko kuaa.

Ko ñe'ẽ jaiporúva, ndaha'éí ha'e
iky'áva.

Ñande, ñande reténte iky'a. Ha
ko ñe'ẽ jaiporúva ko'ánga, ha
ñambojeráva, ha jarojeráva ñe'ẽ
ndaiky'ái ha ndaimarãiva.

Upéare che ramimino kuéry,
ha che jachipe'i kuéry pe'iva
angỹ chendive, hi'ãeteréi
ñandevy jaikokuaa pavẽ yvy py
jaikóva'eguive.

Ha'éramipy ikatu ha hi'ãeterei
che vy ogueropy'aguasu ha
oguerombarãete oúvy Ñande Ru
Ete, Ñande Chy Ete, ñandevy jaiko
haguã.

Ha'éva'e ha'éveve'íta kiryngue'i
oíva ko'ánga ha oítava ánga jaiko
guive pype.

Ha'éva'e rupi jajerureke Ñande
Rupe, Ñande Ru Tupãme, Ñande
Ru Kuaraype, Ñamandu Chy etepe,
jaiko haguã ñe'ẽ jaiporu'yre ivaíva
joupe jakuapy pavẽ.

Ñande Ru Ete desea que de ahora en
más sepamos vivir los unos con los
otros. Que tanto los unos como los
otros sepamos vivir juntos.

Esta palabra que usamos no está
manchada.

Son nuestros cuerpos únicamente
los que están sucios. Las palabras
que ahora usamos, las palabras que
hacemos florecer y que nos hacen
florecer, no están manchadas, no
están corrompidas.

Por eso, nietos y sobrinas mías que
están aquí conmigo ahora, ojalá
sepamos vivir todos juntos en esta
tierra.

Entonces puede ser, y lo deseo, que
Ñande Ru Ete y Ñande Chy Ete vengan
a fortalecernos con su propia fuerza,
nos den coraje con su propio coraje,
para que podamos vivir.

Eso sería bueno para los niños y niñas
que ya están, los que vendrán, y para
todos los que vivimos en la tierra.

Por eso pidamos a Ñande Ru, a
Ñande Ru Tupã, a Ñande Ru Kuaray, a
Ñamandu Chy Ete,
para que vivamos sin insultarnos
mutuamente.

Ha'érami apogueroayvu ha
ha'érami apogueroporaéi va'erã
ñandevy aikovy.

Ymaréima mirámi aiko
roguerombaraete haguã, jaiko aty
aty'i, che ramimino'i kuéry.

Ha'éva'e maje Ñande Ru Ete ha
Ñande Chy Ete oguerojera ñepyrũ
ñandevy jaiko haguã ko yvy, ijyvy
py.

Opa mba'e ko ijava'ete, ha
jarokatupyry'ỹ va'erã ojekuaa oúvy
oúvy jevy va'erã arã jepe ke,

tovéke che ramimino'i kuéry
tajaiko katu!

ha tañandeayvu mbarãete katu.

Ha'éva'e Ñande Ru Ete Ñande Chy
Ete oikotevẽ ha ojerure ñandevy
pe.

Che ma péichary apogueroayvúta
jaiko haguã.

Ha péicha avei che ayvu rupi
mante amombe'úta pende vy.

Jurua ñe'ẽmy namombe'ukuaa
moãi angỹ amombe'úva pende vy :
Poraéi.

Por eso voy transmitiendo la palabra
y entonando los cantos para todos
nosotros.

Ya hace mucho tiempo que así ando
para darles fuerza, mis nietos y nietas,
allí donde tenemos la costumbre de
vivir.

Por eso se dice que Ñande Ru Ete
y Ñande Chy Ete comenzaron a
desplegarse y a crear esta tierra, su
tierra, para que existamos en ella.

Ante todas las adversidades que se
ven llegando frecuentemente, y que
no podremos atenuar

¡vivamos pues correctamente, mis
nietos y nietas,

y que nuestra palabra sea elocuente y
fuerte!

Eso es lo que necesitan y nos piden a
todos Ñande Ru Ete y Ñande Chy Ete.

Les voy a hablar de esta manera para
que podamos vivir.

Es por eso también que les contaré
esto únicamente en mi lengua.

En lengua de no indígenas no podría
explicar lo que hasta ahora les he
explicado.

Entona un canto.

Péicha ñande mbojerojy ha ñande moñevanga yvy py Ñande Ru Ete ha Ñande Chy Ete.

Ko'ápeve che ayvu pendeve che ramimino kuéry.

Porã'ite aujevete.

Oguapy.

Ndapentendepái etei pero amombe'u...

Es así como Ñande Ru Ete y Ñande Chy Ete hacen que vivamos entretenidos bailando en la tierra

Hasta aquí les voy a hablar, mis nietos y nietas.

Porã'ite aujevete.

Se sienta

No entendieron todo pero lo conté...

2 SEGUNDA NOCHE

Apuãta.

Che ningo amombe'ukuaáta pendeve ha'e pavēme guarã.

Yma ningo ore roiko kuri, ka'aguyetépe roiko ha upéinte ko'ánga ropytáma ka'aguy'ÿre.

Ka'aguyte'ÿre, ropytáma okápe ha rohecha ko'ánga ore roĩme asy ore rekohápe.

Ha che siémpre añeñandu che jehe, ha ajuhu che jehe, ha ajetopa roĩme asy.

Ndaha'evéima ymaguaréicha. Orejopy ko'ánga umi rohecháva pendereko.

Me voy a poner de pie.

Yo sabré contarles a ustedes y a todos.

Anteriormente nos-otros vivíamos en pleno bosque, hasta que, de repente, nos quedamos sin él.

Sin verdadero bosque, nos quedamos al descubierto, y ahora vemos que la estamos pasando mal en nuestras propias comunidades.

Me doy cuenta que estamos mal. Yo siempre lo he sentido en mis adentros, y he sido consciente de ello.

Ya no es más como antes. Ahora a nos-otros nos aflige eso que vemos en vuestra forma de ser.

Pendereko niko iñambueiterei ore rekóguive.

Ore ndoroguerekói ta'anga kuerápe ha mba'e vera kuéra.

Ndoroguerekói ko'ánga peve, pero roipotaiterei, roipotaiterei peẽ perekóva.

Ha upéa ogueruva mbegue katu ohóvo pe oremba'e, iporãitéva'ekue.

Oguerova mbeguekatu oho, ótro ládo ore mbopensa ohóvo hínape ore reko'ỹme, orerova ohóvo hína.

Ore reko'ỹme umi mba'e vera kuéra rohecha, ha upévare ore ro'e hína ko'ánga la español kuéra icúlpa orendive upévare.

Pórque ore roimeve mba'e porãme Ñande Ru Ete ha Ñande Sy Ete ndive roimeve.

Ha aguĩve avei roime chugui... Ñande Ru Ete guive. Mba'érepa aigũve roĩme chugui?

Ore roguereko, ha'éicha avei, Ñande Ru Etéicha avei, Ñande Sy Etéicha avei, roguereko iporãitereíva ore jehe.

Vuestra forma de ser es, pues, muy distinta a nuestra propia forma de ser.

Nos-otros no tenemos imágenes ni cosas brillantes.

Hasta ahora seguimos sin tenerlas pero queremos mucho esas cosas, queremos mucho eso que ustedes tienen.

Y esto hace que lentamente cambie lo nuestro, que era tan bello.

Lentamente va cambiando, nos va haciendo pensar distinto, de manera contraria a nuestra propia forma de ser, nos va cambiando a nos-otros.

Miramos esas cosas brillantes, contrarias a nuestra propia forma de ser, y por eso nos-otros decimos ahora que los españoles son culpables hacia nos-otros.

Y eso es porque nos-otros estamos en mejores términos con Ñande Ru Ete y Ñande Sy Ete, lo estamos.

Y estamos también más cerca de ellos... de Ñande Ru Ete. ¿Saben porqué estamos más cerca de ellos?

Nos-otros tenemos, como ellos, como Ñande Ru Ete también, como Ñande Sy Ete también, tenemos algo bueno en nuestro ser.

Upéagui, py'aeve roguereko
contácto hendive, py'aeve
roñoentende hendive, Ñande Ru
Etégui ha Ñande Sy Etégui.

Ha ko'ánga ha'ete vaichánte
mombryvéea avei opytáva ohóvo
mbeguekatúpe.

Ha upéa ogueru ñandevy ha'e pavē
yvypóra jaikóvape ogueru ndaha'ei
mba'e iporãiterei.

Upévare, pórque ore ha'e peteĩ
lugar sagrádoicha.

Ha ymaite naturaléza kuéra
yvyráva oĩ tiempo, ore roime upéa
ryepýpe avei.

Ha ko'ánga ha'ete vaicha ku
yvyráicha avei ropa mbeguekatúva
ohóvo, ha naimbareteporãveíma.

Ñande pyrenda, Ñande Ru
oguerojera va'ekue jaiko haguã
ha'éva yvy, yvy ikãngypa,
ha upéichante avei ñande
imbojeraporãpyre jaikóva yvy py,
ñande kãngy avei.

Es por eso que tenemos más rápido
contacto con ellos, más rápidamente
nos entendemos con ellos, con
Ñande Ru Ete y Ñande Sy Ete.

Y ahora parece que eso también va
quedando lejos, lentamente.

Y eso nos trae, a nosotros todos y a
todos los habitantes de la tierra que
vivimos en ella, cosas que no son
para nada buenas.

Es por eso que nos-otros somos
como un “lugar sagrado”.

Y hace mucho tiempo, cuando los
árboles existían en la “naturaleza”,
nos-otros también éramos parte de
ella.

Y ahora parece que, como
los árboles, despacio vamos
desapareciendo,
y todo esto ya no es suficientemente
fuerte.

El lugar de nuestros pasos, la tierra,
que nuestro padre Ñande Ru creó
para que existamos, está agotada.
Nosotros, sus bellas creaciones
que existimos en la tierra, también
estamos cansados.

Ha ore kuri roikóva tenonderã
“naturaleza” peẽ pejéva, ryepýpe
roiko avei ore. Pero ko’ánga ore
mbovýma ha ore kãngyama avei.

Naturaleza opaháicha avei,
kãngyháicha avei ore avei ore
kãngy.

Ha upéa ogueru hína consecuência
opavẽ jaikóva múndo. Ha’e
pavẽetépe ogueru consecuência,
ogueru probléma.

Upéva... Upe mba’égui
ndajaikuaavéima ko’ánga rupi
mávapa Ñande Sy, ndajaikuaavéima
mávapa Ñande Ru.

Ndajaikuaavéima mávapa ñande
hermano mávapa ñande hermana.

Ha upéa ha'e pe naturaleza
opárupi opáma ohóvo, ko yvy ári
oíva. Upéa gui... Ñandererháma
peẽ che ramimino kuéra, otro
ladoitéma ñandereraha.

Upéa ikãngyama ha upéa avei
Ñande Ru Tupã, Ñande Ru Ete,
Ñande Sy Ete oguerokaigue,
ogueropochy, oguero...

Y nos-otros, hasta hace poco tiempo,
vivíamos principalmente en la
“naturaleza”, como ustedes le dicen,
vivíamos en su seno. Pero ahora
ya somos pocos y nos debilitamos
también.

Como la naturaleza va
desapareciendo, se va debilitando,
nos-otros también nos debilitamos.

Y eso trae consecuencias para
todos los que vivimos en el mundo.
Para absolutamente todos trae
consecuencias, trae problemas.

Por eso... a causa de ello, ahora ya no
sabemos más quién es Ñande Sy, ya
no sabemos más quién es Ñande Ru.

Ya no sabemos más quiénes son
nuestros hermanos, ni quiénes son
nuestras hermanas.

Y por eso la naturaleza, lo que existe
sobre esta tierra, por todas partes se
está acabando. Es por eso... Estamos
siendo llevados, nietos míos, hacia
otro rumbo.

Todo eso ya está frágil, y también les
cansa y les hace enojar a Ñande Ru
Tupã, Ñande Ru Ete, Ñande Sy Ete,
les...

Ndogueroporaivevéima jaiko porã haguã. Upéa ha'e hína ko'ãnga.

Upéa ryepýpe ñande ñaimembáma ko'ãnga. Ha mba'érepa ko'ãnga jaiko asypáma?

Porque mitámimi oíva ko'ãnga, ha umi oítava hína, ou hína oiko yvýpe, onace yvýpe oiko okápe ovivi ha ovivi.

Oúta hína upéichante avei, pejéva peẽme pende ñe'ẽme, mitã oíva ko'ánga, oĩ encontaminádo. Peje pende ñe'ẽme.

Umi oútava mitã oúta contaminádonte avei.

Ha upéa ogueru peligro ñande porque ñande jaipuru vai la ñande naturaleza kuéra.

Che ramimino kuéra, che jachype'í kuéry pende vy ahenduka ko ñe'ẽ péicha. Mba'épa la oguerokangýva oúvo?

¿Mba'épa la Ñande Ru Ete ndoguero...? ¿Mba'érepa Ñande Ru Ete ndoroguerokatupyrysevéima ijyvy, ijyvy rupape? Ha'eramípy, ñande ai, pe jaikóva.

Ya no nos quieren hacer cantar a través de sus propios cantos para que vivamos bien. Así son las cosas ahora.

Ahora nos encontramos todos en medio de esto. ¿Y por qué ahora andamos tan mal?

Porque los pocos niños que viven ahora, y los que van a existir, vendrán a esta tierra, nacen en la tierra viviendo afuera. Así viven y así seguirán viviendo.

Vendrán así también. Como dicen ustedes en su lengua, los niños están ahora “contaminados”. Así dicen ustedes en su lengua.

Los niños que vendrán, vendrán de todos modos contaminados.

Y eso nos trae peligro, porque nosotros utilizamos mal a nuestra naturaleza en su conjunto.

Mis nietos, mis sobrinas, así les hago escuchar estas palabras. ¿Qué es lo que nos viene debilitando?

¿Qué es lo que a Ñande Ru Ete no le...? ¿Por qué Ñande Ru Ete no quiere seguir apaciguando su tierra, el lecho de su tierra? Lo que tampoco nos permite existir a nosotros todos que también vivimos en ella.

Ore, ore ñe'ême ro'e: "peteī teī rami'eỹma ñande ayvu ha jajoguereko". Péa he'ise: "ndapeteīchaivéima jaiko ojoapytépe kuera".

Upévare oī, oīntéma peteī teī ntema iporayvu añetéva oī, mbovyvéma oī iporayvu añetéva. Iporayvue'ỹ mante ko ñande yvy omo'ã veravy Mba'e Pochy kuéry,

Mba'e Pochy kuéryma itenonde ovy jaiko... jaikohaguã...

Che niko amombe'u peême, che ñe'ême ha'e avei jaeko... peē ha ore roikóva jaekoupyty va'erã'ỹ ko Ñande Ru omoī va'ekue ley ñandevy avei. Jaekoupyty va'erã'ỹ.

Pero ñamombe'u ojoupe ko, ñamombe'u mante va'erã ¿Jajapota o ndajajapoita pe ñahendu? Upéa he'i la Ñande Ru Ete, omombe'u Ñande Ru.

En nuestra propia lengua nos-otros decimos : "Sin ninguna razón nosotros ya no hablamos ni nos tratamos los unos a los otros de una sola manera". Eso significa: "Ya no vivimos más de una sola manera estando los unos en medio de los otros".

Por eso, aun si hay algunos que hablan realmente con bondad, ya son pocos los que hablan realmente con bondad. En nuestra tierra, sólo a los que no lo hacen bien los Mba'e Pochy¹² andan encubriendo bajo su sombra.

Los Mba'e Pochy son los primeros en manifestarse por donde vivamos... Para que vivamos...

Yo les cuento pues a ustedes en mi lengua, que tampoco alcan.... Ya ni ustedes ni nos-otros alcanzaremos a cumplir plenamente con las normas de conducta que Ñande Ru estableciera para nosotros. No lo alcanzaremos.

Pero nos tenemos que comunicar los unos con los otros, debemos comunicarnos. ¿Vamos a hacer o no lo que escuchamos? Eso dice Ñande Ru Ete, eso es lo que comunica Ñande Ru.

¹² *Mba'e pochy*, los seres coléricos, son agentes del extravío y la destrucción. Son responsables tanto de homicidios y suicidios, como de las tentaciones que producen cambios en la manera de ser.

Ha che péicha mante la
amombe'úta peẽme guarani
peentende porã, peentendeta,

Ha ape compañero Melià ko, heta
oiko ore rapykuéri, heta ojere
orerehe, heta oikuaase ha ore
rokañy chugui,

Rokirĩrĩ chugui pero ha'e ipacencia..
Roipy'akuaa porã rire romboguapy
chupe, roporandu chupe, roikuaase
chugui.

Pero ore, pe ore rekoha
ohupytyramo-“ohupyty” ro'e ore
ore ñe'ẽme- oguahẽ ore rendápe
ha upéguive roñeha'ã, roikuaase
ichupe, ore roikuaase chupe.

Ha roporandu Ñande Ru Ete pe
mante, roporandu mba'éichagua
ha'e, mba'éichagua mbopuhápa
ha'e.

Ñande Ru Ete ha Ñande Sy
Ete mante omombe'úta orévy,
ha upérupi romel'ẽ chupe la
participación pejéva pende
ñe'ẽme, rombo'e haguã chupe, ore
ro... Che al menos ambo'e chupe.

Sólo esto es lo que les cuento.
Si entienden bien el guaraní, lo
entenderán.

Y el compañero Melià aquí presente,
mucho anduvo detrás nuestro, dió
muchas vueltas alrededor nuestro,
quería saber muchas cosas y nos-
otros nos escondíamos de él.

Nos quedábamos en silencio, pero él
tuvo paciencia. Después de conocer
bien su fuero interno, le hicimos
sentar, le hicimos preguntas y
quisimos conocerlo mejor.

Pero nos-otros, al alcanzar él nuestra
comunidad,-“alcanzar” decimos nos-
otros en nuestra lengua- cuando llegó
junto a nos-otros, y desde entonces
tratamos de conocerlo mejor,
queríamos conocerlo mejor.

Y siendo que sólo a Ñande Ru Ete
podíamos consultar, le consultamos
acerca de él, qué clase de persona
era él, qué pitos tocaba.

Sólo Ñande Ru Ete y Ñande Sy Ete nos
podían decir eso, y entonces le dimos
“participación”, como dicen en su
lengua, para enseñarle, nos-otros... Al
menos yo le enseñaba.

Mba'ére ambo'e chupe. Ikatu haguãicha ánga ha ko'ánga... anga ha ko'ánga jaikuaa, peẽ peikuaa, ambue tetã entéro oikuaahaguã. Ndaha'etí ko'ápe añónte jekuaava'erã, otro tetã ambue tetã entéro tojekuaa mba'eicha jaiko ñande.

Ñande ningo ha'e imboupyreporã ha ñande upéa jaru avei peteĩ "tarea" jacumpli mante arã Ñande Ru Ete ndie ha Ñande Sy etendie.

Upéa ha'e "la primero" pejea pende ñe'ẽme, "primer deber" jarekoa jajuo yvýpe oĩ jacumpliarã.

Okañymbánte ko ñande hegui ha ndajaikatuvéima jacumlipa, porque los españoles ogueru diferente moderno, política moderna,

mba'éhechapyrãnguera moderno ha ñande mbotavy. Ha ñande mopý'i, pakova piréicha... pakova pirére repyrũ guáicha ndereity reñepysãnga hese ha re'a ha repẽ, remano. Manoite voi.

Péicha la "política moderna" ou ñanderenonderãme.

¿Por qué le enseñaba? Para que de tal manera sepamos en el momento indicado... Que en el momento indicado ustedes sepan, para que se sepa en todos los otros países. No solamente aquí se debe saber, en todos los otros países se debe conocer cómo vivimos nos-otros.

Nos-otros, pues, somos los buenos enviados de Ñande Ru Ete y Ñande Sy Ete, y por eso nos-otros tenemos también una "tarea" que cumplir con ellos.

Y eso es "lo primero", como ustedes dicen en su lengua, es nuestro "primer deber" que tenemos que cumplir cuando venimos a la tierra.

Sólo es que perdimos ciertas cosas y ya no podemos cumplir con todo, porque los españoles, trajeron diversas cosas modernas, una nueva forma de hacer,

cosas nuevas y vistosas, y nos engañaron. E hicieron que resbalemos, como con cáscaras de banana... como al pisar cáscaras de banana, te caes, te tropiezas y te caes, te mueres. Te mueres realmente.

Así es como la nueva forma de hacer llegó ante nosotros.

Che hermano kuéra ha avei che jachype'ikuery, péicha ou. entonces mba'éicha jajapota jarecuperahaguã?

Ñañeha'ã ajei amombe'u kuri peteĩ guapyhápe,

Ko'ánga ningo la ñande reraha vai hína ñande sy pyahukuéra oguerékova peteĩ mokoĩ mita'ĩ, ijyva ári,

upéa michĩ rami michĩ onace. Amombe'uta peẽme onace mboyve ha'e isy retepýpe ohendu sonído, ohendu ára ry'apu oikóva ry'apu ohendu

ha upéicha kuérere okakuaa ohóvo hína, ha ha'e ograba oho hína onacépeve.

Pero ha'e oĩ gueteri isyretépype pero ha'e ograbáma ohóvo, upekuévonte ha onace oiko isy jyva ári. Ha upe oikó'ỹvo 22 a 15 día, un mes isy ogueraha ijyva ári partidohápe ra'ête, oséa fiestahápe ra'ête.

Upéa ha'e ograba ha'e ohendu pe isonido, ograba pe sonido.

Ha upéi ha'e okakuaa oho isy jyva ári. Ha entonces ha'e upe moméntope okakuaa ha ograba umi sonido,

Mis hermanos y mis sobrinas, así llegó. ¿Cómo haremos entonces para recuperar lo nuestro?

Debemos esforzarnos en hacer lo que les dije recientemente en una reunión.

Lo que ahora nos tiene mal a nosotros todos, es que nuestras jóvenes madres, cuando tienen uno o dos hijos en brazos,

siendo este aún chico, chiquito, recién nacido... Les voy a decir que él, ya antes de nacer, en el vientre de su madre, oye los sonidos, oye los truenos, los oye,

y así él va creciendo y va grabando hasta que nace.

Pero él está todavía en el vientre de su madre, y sin embargo ya va grabando y al nacer anda en brazos de su madre. Y antes de los 22 o 15 días o un mes, su madre ya lo lleva en brazos ya sea a partidos, o a fiestas.

Él graba eso, oye esos sonidos, graba los sonidos.

Y luego va creciendo, va en brazos de su madre. Y entonces él, en ese momento, crece y graba esos sonidos,

ohendúva ha ohecháva
oguerokakuaa ijehe.

lo que oye y lo que ve, le va haciendo
crecer.

Mba'éretepa ndohovaímo'ái
mitãnguera ko'ánga?

¿Cómo no les va a ir mal a los niños
ahora?

Upéicharõ... Yma nahániri ngo,
yma ko, oguero pyta omendáove la
kuñakarai opyta hógape.

De esta forma... Antes no era así,
pues antes a las mujeres se les hacía
quedar desde que se casaban. La
mujer se quedaba en su casa.

Ndohovéima mamove,
ndohendukái chupe pe
movimiento, pe sonido oikóva
okáre ha ka'aguýre,

Ya no iban a ninguna parte, no
les hacían escuchar el ajetreo y
los sonidos que hay afuera y en el
bosque,

ndohendukái chupe upéare,
imitãreko ikuñataĩmeve. La
mitãkuña ha la mitãkariay
upéichante avei.

no les hacían escuchar por eso. Así
eran las formas de criarles hasta que
se volvían jóvenes mujeres. Así era
para las muchachas como para los
muchachos.

Ha ko'ánga nahániri japytápama
okápe ka'aguy'ỹre. Ha upéa la
ñanembokãngýva ñande rekópe,

Y hoy en día ya no es así, ya nos
quedamos afuera, sin bosque. Y eso
es lo que debilita nuestra forma de
ser.

Peẽ pereko otro teko ha ore
roguereko otro teko. Ha Ñande
Ru niko upéicha voi avei ome'e
ñandevy jaiko haguã cada uno.

Ustedes tienen una forma de ser y
nos-otros tenemos otra forma de ser.
Y nuestro padre Ñande Ru nos dió
una diferente a cada uno de nosotros
para que podamos vivir.

Peẽ peguereko otro teko ha otro
deber, ha ore upéicha ore avei.

Ustedes tienen otra forma de ser y
otro deber, y así también nos-otros.

Ha upéa ningo heta ñaiméma
nañantendeporãiva ha najaikuaavéi
mba'e líneapa jaipurúta, mba'e
tapépa jaipuru va'erã

Ñandembodesatinapaite umi
españolkuéra porque ha'ekuéra
ogueruva la umi mba'e umia,

Pero che agradece ko'ánga,
agradece la más que sea kuatiãpe
ma que sea pe ta'angápe opýta
ohóvo hína ma que sea jaikuaa
haguã,

Ore... che aentende ko'ánga
roipurúmante'arã ñembo'e peẽ
pende ñembo'e háicha chagua
kuatia.

Ante roguereko kuri educacion
oĩ'ỹva kuatiãpe, roguereko la salud
indígena, educación indígena.

Roguereko paite, pero umia
sagradopaite akue,

Pero ko'ánga kuatiãpe mante...
kuatiapema roikotevẽma avei upéa,
porque ropytápama okápe.

Pero mba'e jajapota, péichante
mante jahávo.

Y así también muchos ya estamos sin
comprender bien y ya no sabemos
más qué línea seguir, qué camino
tenemos que seguir.

Los españoles hicieron que nos
extraviemos completamente, porque
ellos trajeron esas cosas.

Pero ahora agradezco, agradezco que
por lo menos esto va quedando de
alguna manera en los libros, en las
imágenes, para que pueda conocerse.

Nos-otros... yo entiendo ahora que
no nos queda más que utilizar una
enseñanza como la de ustedes, con
libros.

Antes teníamos una “educación” que
no estaba en los libros, teníamos
“salud indígena”, “educación
indígena”.

Teníamos todo, pero todo eso era
completamente “sagrado”.

Pero ahora en libros
necesariamente... Necesitamos que
todo esto esté también en los libros,
porque nos quedamos afuera.

Pero qué vamos a hacer, así nomás
vamos a continuar.

Ndajaremediai upéa porque
Ñande Ru Tupã voi avei, oguhẽ
ha omboguahẽ péicha jaikohaguã
ijyvýrupapy jaikóvapy,

Ha che niko amombe'u pende'vy
che ramimino kuéry, che jachype'í
kuéry, pendekuáiva ha'e javipe.

Che py'a marãngatu areko Tupãgui,
Ñande Sy Etegui

ha siempre, ajerure Ñande Ru
Tupãme any haguã oguerokangy
ijyvy,

any haguã oguerokangy ijyvýrupa,
nandevy guarã voi ngo oguerojera.
Ogueromba'éapo yvy jaiko haguã.

ha ha'e jevy mante
ogueropu'aka'uka va'erã ha
oguerokatupyry va'erã. Jepémo
ñande... che ñe'ẽme ha'e: "ha'eve'ỹ
arãmbyrã jaikóramo jepe".

Jajerure chupe togueropu'aka
ñanderehe. Ha che, che niko
ko'ápeve mante amombe'úta
peẽme.

No podemos hacer nada al respecto
porque Ñande Ru Tupã también llega
y hace que lleguen esas cosas, para
que vivamos los que vivimos en el
lecho de su tierra.

Y yo pues, les cuento a ustedes, mis
nietos y mis sobrinas, a los presentes,
a todos por igual.

Esta bondad interior la tengo de Tupã
y de Ñande Sy Ete

y siempre le pido a Ñande Ru Tupã
que no permita que su tierra se
debilite,

que no permita que se debilite el
lecho de su tierra que creó para
nosotros al desatarse él mismo. La
tierra que él mismo hace obrar para
que vivamos en ella.

Y es él mismo quien, repetidas veces,
la hará acogedora. Aunque nosotros...
como digo en mi lengua: "Aunque
en el futuro no vivamos de manera
satisfactoria".

Le pedimos que se mantenga
firme para que nosotros podamos
mantenernos firmes. Y yo, yo pues
hasta acá nomás les contaré.

Ha che niko aime pende... ndaimei
che rópy ndaimei che rekohápe
pero lo mismónte pende ñe'ẽ porã
imarã'ỹva peẽ pereko pende jehe,
oréichante avei.

Ha umíame pende ñe'ẽ porã avei
toñangareko che rehe ha che ñe'ẽ
porã penderehe.

Ha che péichante mante
amombe'uta,

ha che siempre como tamói como
opygua añemombe'únte va'erã
Ñande Jara, añemombe'únte
va'erã Ñande Ru Etépe, Ñande Ru
Tupãme, Ñande Ru Ñamandúpe,
Ñande Sy Etépe, marã ramipa
jaikomi va'erã ha che siempre
ajereroporaéi péicha :

Eh! Eh! Eh!

...

Eh! Eh! Eh!

Aipo jevýma roñendu...

Nde yvaropýre jevýma...

Che yvára imarãetevy...

Eh! Eh! Eh!

Iporãite aujevete.

Y yo pues, estoy en vuestra... no
estoy en mi casa, no estoy en mi
comunidad, pero de la misma manera
que nos-otros, también tienen
ustedes palabras bellas sin impurezas
en su interior.

Y que esas bellas palabras vuestras
cuiden de mí, y que mis bellas
palabras cuiden de ustedes.

Y yo así únicamente les voy a contar.

Y yo siempre, como anciano, como
opygua debo rendir cuentas a Ñande
Jára, debo rendir cuentas a Ñande
Ru Ete, a Ñande Ru Tupã, a Ñande Ru
Ñamandu, a Ñande Sy Ete, acerca de
cómo deberíamos vivir, y yo siempre
les he de cantar así:

Eh! Eh! Eh!

...

Eh! Eh! Eh!

De esta manera nuevamente nos
hacemos escuchar...

En tu morada divina nuevamente....

La parte divina de mi ser
fortaleciéndose...

Eh! Eh! Eh!

Iporãite aujevete.

Presentación y traducción por:

Cecilia Adoue, Ana Doldán, Joaquín Ruiz Zubizarreta, Jorge Sienna, Amélie Sourbès

Sobre el autor:

Plutarco López: Líder de la comunidad Mbarigúí 14 de Caaguazú, Paraguay. **E-mail:** plutarcolopez2022@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-3547-1924>

Recibido en: 06/07/2022

Aprobado para publicación: 08/07/2022