

Caminhar e corresponder ao mundo: notas sobre a experiência Guarani em terra de branco

*Caminar y corresponder al mundo: notas sobre la experiencia Guaraní en
tierra de blanco*

*Walk and match the world: notes about the Guarani experience on the land
of white man*

Me. Fernando Carreira¹

Resumo

Este é um texto sobre o ato de caminhar ou ainda sobre as formas de andar, porque de fato existem maneiras distintas da fazê-lo. Sendo mais preciso, o texto se ocupa do modo Mbyá-Guarani de caminhar na medida em que ele marca um tipo de éthos caminhante – uma forma de existir – que faz do movimento a condição de uma vida durável (a vida que se almeja). Assim, o caminhar interessa enquanto metáfora do ser, pois o modo de andar não é uma existência, mas a maneira de fazer existir. O andar interessa no sentido em que revela certa pedagogia de exposição que se constitui numa prática de educação enquanto possibilidade de suspensão de qualquer posição – enquanto efetuação de um modo de ser que se abre ao mundo.

Palavras-Chave: Aprendizagem; Caminhar; Mbyá Guarani.

Resumen

Este es un texto sobre el acto de caminar o, aún, sobre las formas de andar, porque de hecho existen maneras distintas de hacerlo. Siendo más preciso, el texto se ocupa del modo Mbyá-Guarani de caminar, en la medida en que marca un tipo de éthos caminante –una forma de existir– que hace del movimiento la condición de una vida durable (la vida que se anhela). Así, el caminar es interesante como metáfora del ser, pues el modo de andar es una existencia, a la manera de hacer existir. El andar interesa en el sentido en que rebela cierta pedagogía de la exposición que se constituye en una práctica de educación, como posibilidad de suspensión de cualquier posición –entendida como efectucción de un modo de ser que se abre al mundo.

Palabras claves: Aprendizaje; Caminar; Mbyá Guarani.

Abstract

This text is about the act of walking or about the ways of walking, because indeed there are different ways of doing it. More precisely, the text approaches the Mbyá-Guarani way of walking, in a way that marks a type of walker éthos - a form of existence – that makes the movement a condition for a durable life (the life that is desired). Thus, walking interests as a metaphor of being because the way of walking is not an existence, but the way of making it exist. Walking interests in the sense in which it reveals certain pedagogy of exposition that constitutes a practice of education as a possibility of suspending any position - as the realization of a way of being that opens to the world.

Keywords: Learning; Walking; Mbyá Guarani.

1. Introdução

¹ Doutorando em Educação. PUCRS. E-mail: ferncarreira@gmail.com.

Conheci o Karaf Gerson Gomes logo no início de minha trajetória de pesquisa com os Mbyá-Guarani. A época interessava-me pelo processo recente de introdução da instituição escolar nas aldeias do Rio Grande do Sul, e a Estiva, localidade onde ele reside, apresentava-se como um *locus* privilegiado de observação de suas práticas escolares. De lá para cá – desde que passei a me dedicar a investigação das implicações do atravessamento entre conhecimentos alóctones e os saberes tradicionais guaranis - se passaram mais de seis anos de convívio intenso com os moradores da comunidade e, sobretudo, com a família de Gerson. Com eles percorri boa parte das aldeias da porção sul do RS participando de reuniões políticas onde Caciques inspirados por *Nhanderu* e pelas belas palavras, deliberavam horas a fio à procura de soluções para as questões que afligiam (e afligem) o cotidiano das aldeias. Gerson sempre se fez presente nestas reuniões. Atento a tudo, com a pequena Canon nas mãos, registrava tudo em seus detalhes.

O câmara-*man* Guarani é um dos membros do coletivo mbyá denominado *Comunicação Kuery*², reconhecida iniciativa indígena na área de produção audiovisual. No site dedicado ao compartilhamento dos documentários elaborados pelo grupo os mbya definem o *C. Kuery* como:

[...] um coletivo Mbya-Guarani de comunicação que surgiu em 2013, a partir da necessidade, apontada pelas lideranças indígenas, de registrar a vida e o cotidiano nas aldeias impactadas pelas obras de duplicação da BR-116, no trecho entre Guaíba e Pelotas, no Rio Grande do Sul.³

Entre outros aspectos, as trajetórias de Gerson e do *Comunicação Kuery* são interessantes na medida em que expõem uma dimensão particular da socialidade indígena, a saber: um modo de existir que se define a partir daquilo o que poderíamos denominar de seu *éthos* caminhante. Trata-se de um modo de ser em que o caminhar (a mobilidade) atua como meio ou estímulo do processo de (auto)construção pessoal. Sob esta perspectiva, caminhar representa a oportunidade de nos expormos ao mundo que se abre conforme o percorremos. Para os mbyá este caminhar é um modo de vida, a forma de fazê-la durável numa terra de imperfeição (Pissolato, 2007). Tornar a vida durável é percorrer um mundo não edificado, em formação constante, no intuito de chegar ao destino que lhes foi prometido: a Terra sem Mal.

Contudo, o *mbya reko* – o *jeito de ser* que representa a porta de acesso a imortalidade (leia-se à Terra sem Mal) – não é exatamente um ponto a ser alcançado mas um modo de andar que faz de todo ponto de chegada um ponto de partida. Percorrer este mundo em

² <https://comunicacaokuery.wordpress.com/2015/09/23/comunicac%CC%A7a%CC%83o-kuery/>.

³ Idem

formação significa buscar constantemente uma situação mais favorável à vida, uma situação que permita que se viva de acordo com o *nosso jeito - nhande reko* -, o que torna o movimento um fim em si mesmo. Andar representa uma busca pessoal que aciona simultaneamente experiências individuais e todo o cabedal coletivo de conhecimentos tradicionais num processo de construção permanente de corpos (individuais e coletivos). O que quer dizer que a pessoa se faz andando num regime constante de exposição ao mundo.

Pois como bem sabem os Mbyá é andando que se anda, que o ser se afirma enquanto ser-de-pé. Porque caminhar constitui-se num ato pedagógico de exposição (ex-posição) ou de estar fora de posição, tal como Ingold (2015) o define – como prática de educação enquanto possibilidade de suspensão de qualquer posição. E por isso ele sublinha que educação não tem nada a ver com objetivos tais como “distância crítica” ou “assumir perspectivas” sobre as coisas. Na caminhada não há ponto final, pois cada ponto já é o ponto de partida para outro ponto. E é este, me parece, o sentido da Terra sem Mal dos guaranis, e talvez aquilo de mais valioso que podemos aprender com eles.

Yvy ju mirim, o destino divino prometido aos mbyá, local onde serão novamente deuses e para onde caminham incessantemente. Esta Terra sem males não é uma meta nem mesmo um horizonte, um lugar inalcançável ou uma distância superada apenas por alguns poucos *Karai* capazes de driblar a morte elevando-se até a morada divina com seus corpos. Para chegar até ela, contam os Mbyá, é necessário desenvolver o estado de *agujde*, a leveza que permite superar o grande mar que os separa da redenção absoluta. Perfeição de espírito a que se chega cantando, rezando e, sobretudo, andando. Pois a Terra sem Mal é a própria Terra da caminhada. A Terra terrestre, como diz Goddard (2017), onde o canto firma um povo de pé. Nela entra-se andando, enquanto se anda. Nas palavras do autor: “(...) a desorganização nômade, a caminhada mortal, é a única coisa que se firma e à que se firmam aqueles que se afirmam” (Goddard, 2017, p.90). O que quer dizer que entre eles não existe nenhuma interioridade que não a migração contínua para o litoral, para a borda do Oceano e sobre ela, conduzidos pelas belas palavras, *nee'e*, que os mantém erguidos.

Mas é possível assumir que existem formas distintas de caminhar pelo mundo. E estas formas marcam, por assim dizer, um tipo de *éthos* particular a cada modo – a cada ser andante - de forma que é sobre o modo Guarani que me deterei neste trabalho. O caminhar interessa enquanto metáfora do modo de ser, pois o modo, como bem lembra Lapoujade (2017) não é uma existência, mas a maneira de fazer existir um ser em determinado plano. Sendo mais preciso, é possível dizer que o andar interessa no sentido em que revela certa pedagogia de exposição (*sensu* Masschelein, 2008) que se constitui em uma prática de educação enquanto

possibilidade de suspensão de qualquer posição – ou seja, enquanto efetuação de um modo particular de ser

É neste sentido que retomo a trajetória de Gerson e do Comunicação Kuery, como possibilidade de explicitar as consequências políticas - no sentido produtivo – deste modo de existir, que faz do ato de caminhar um percurso *e-ducacional* (um ato de conduzir para fora), uma forma de sair-de si, de se expor ao mundo e de fazê-lo presente. Fazer o mundo presente representa a chance de corresponder a ele, o que implica em estar atento ao caminho e deixar-se conduzir por um mundo que se abre na medida em que o percorremos. O que significa que caminhar constitui-se em uma maneira de explorar e relacionar-se com o presente no sentido de que aciona uma prática educativa em que a ênfase é depositada sobre a atenção. É desta forma que o mundo se apresenta a nos comandar. Não exatamente como exercício do poder de imposição de leis ou princípios que deveríamos reconhecer, mas como manifestação de uma força que nos move e abre o caminho.

Esta força não nos direciona - não atua como a força magnética que aponta o rumo da Terra Prometida (da Terra sem Mal) – pois ao invés de dizer aonde ir ela simplesmente nos impulsiona para que nos desloquemos de onde estamos – de quem somos. Caminhar significa ser conduzido por algo que ainda não foi dado mas que vai se apresentando (tornando-se presente) ao longo do percurso que seguimos. O que equivale a adquirir uma distância que promove a dissolução do sujeito a partir do interior – isto é, equivale a por a posição em jogo. É uma prática paradoxal porque, ao mesmo tempo em que abre o caminho sobre o qual se caminha, o ato de andar põe (no conjunto do movimento) constantemente em risco a própria formação de sujeito em decorrência da relação com um presente que se faz presente. Masschelein (2008) afirma que caminhar é a atividade física de deslocar o olhar – de deixar uma posição – ao longo de uma linha arbitrária que ao ser percorrida – porque de fato ela existe – abre caminho para novos olhares sem, no entanto, nos levar a lugares anteriormente delimitados.

De tal modo, o que se busca aqui é explorar este *éthos* andante indígena no intuito de evidenciar a forma como produzem novos modos de vida correspondendo ao mundo que a apresenta. E se o caminho os põe frente a frente com o mundo dos brancos – este jeito indígena de chamar o caminho – o problema reside justamente em como criar um modo mbyá de ser branco. Pois se como afirmam os guaranis eles são “seres divididos (...)” que tem “na cabeça as coisas dos dois mundos!” (Bergamaschi, 2007), o problema de sua equação é como chegar a uma distância que permita a relação produtiva com ambos os mundos (caminhos).

2. Caminhando sobre duas linhas

Em certa ocasião Gerson contava-me que cedo começou a trabalhar como agente de comunicação no projeto de compensação dos impactos da duplicação da BR-116. A possibilidade de trabalho surgiu quando as próprias lideranças mbyá reivindicaram à instituição responsável pelos projetos de reparação que fosse formado um grupo de trabalho – composto por jovens guaranis dispostos a aprender as técnicas de filmagem e edição de vídeos – cujo objetivo seria o de documentar o processo de realocação das comunidades. Com o passar do tempo, no entanto, o *C. Kuery* extrapolou o sentido inicial de prestação de contas. De um simples registro do trabalho desenvolvido com as famílias atingidas pela obra, ele se converteu em um instrumento importante de reforço das tradições Guarani. Em meio a conversa, Gerson refletia acerca de sua atuação no coletivo de filmagens:

A gente pensa muito sobre isso. Sobre como lidar com essas coisas de um jeito que elas possam servir a toda a comunidade. Porque isso [lidar com essas coisas] sempre envolve o risco da gente se perder, de fazer as coisas só pra si mesmo e esquecer os outros. Mas a gente percebeu que dominar algumas técnicas de comunicação pode ser uma ferramenta importante não só pra gente lidar com os *Juruá* [não-indígenas] mas pra gente usar entre nós mesmos. Nosso conhecimento é todo oral, é assim que a gente transmite o que sabe... eu penso que podemos usar também as imagens [*tangaá*] pra isso. É o que a gente está fazendo com o Comunicação Kuery. Por isso quero me especializar. Eu sei que devo ajudar o pessoal da comunidade e este pode ser um caminho para isso.

Nosso bate papo ocorreu no campus da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) enquanto esperávamos o horário da reunião que havíamos marcado com o diretor da Faculdade de Jornalismo. Para Gerson, especializar-se significa tornar-se um jornalista e por isso havia me procurado, no intuito de que eu intermediasse sua relação com a PUCRS e com a FAMECOS. Entusiasmado contava suas motivações afirmando que tornar-se jornalista consiste no desafio que estipulou atualmente a si mesmo. Naquela ocasião, nossa conversa girava em torno das práticas de aconselhamento [*nhemonguetá*] e da relação existente entre os conselhos e os desafios pessoais de cada pessoa – desafios que normalmente estão vinculados ao estreitamento da relação com os não-indígenas e, portanto, catalisadores eventuais da possibilidade de “se perder”, isto é, assumir uma postura egoísta oposta às práticas morais (de reciprocidade) do grupo. Os conselhos, dizia ele, atuam como um tipo de alerta, que tanto pode ser positivo ou negativo, relativo às escolhas que fazemos. Porque as pessoas podem muito bem definir pontos (desafios) muito perigosos que colocariam em risco a segurança de todo o grupo – gerando estados de doença.

Mas o ponto chave da conversa, aquele que interessa mais diretamente a este texto, diz respeito ao momento em que Gerson falava a respeito dos conselhos que costuma dar a irmã mais velha. “Uma vez ela me perguntou”, disse ele, “como é possível caminhar por duas linhas? Como você aprendeu isso?” Pergunta interessante que remete diretamente às possibilidades de aquisição das qualidades necessárias para apreender o *mundo dos brancos*. Pois Gerson, e por isso a pergunta lhe foi dirigida, apesar da pouca idade, tornou-se com o tempo um exímio articulador entre as linhas. Neste sentido, a pergunta versava sobre como estabelecer uma distância segura com isso que os guaranis chamam de o mundo dos brancos. Não que existam mundos (no plural) como blocos, no sentido monolítico do termo – o “mundo dos brancos” é simplesmente uma forma guarani de falar dos caminhos. Pois o que existe são linhas, caminhos, alguns mais próximos entre si – que se cruzam com mais frequência - outros nem tanto, que só ocasionalmente se atravessam. Mas no fundo é sempre o mesmo mundo que se apresenta – que se faz presente e nos comanda a partir das trilhas. No fundo, a questão remetia ao aprendizado do limite, de saber até onde se pode ir.

Gerson contou a irmã que é preciso que cada um saiba medir os perigos com os quais se envolve, que aprenda pela experiência o ponto limite de suas capacidades e assim seja capaz de reter movimentos de alto risco. Xunu, professor Guarani, comentava certa vez com uma mãe *jurua* a respeito do modo como ela lidava com a filha pequena que comia um picolé. A mãe ralhava constantemente com a criança que insistia em pôr desajeitadamente o doce inteiro dentro da pequena boca. Depois de observar a cena por alguns segundos, Xunu se aproximou e mostrando os pequenos guaranis que comiam tranquilamente seus picolés, disse a mãe: “ao manipular os objetos a criança aprende sobre o seu corpo, sobre seus limites e a medir o perigo que as coisas representam. Por isso deixamos as nossas a vontade para experimentar.”

Está lógica de liberdade de experimentação como condição precípua ao aprendizado de distâncias seguras, acredito, vincula-se à noção de mobilidade (o caminhar) e demonstra um percurso *e-ducativo* marcado pela capacidade de corresponder ao mundo. Tal como fazem as crianças com seus picolés, caminhar por sobre as linhas, entre elas ou através delas, exige a experimentação pois é ela o requisito primordial para que se estabeleça os limites de segurança. Aprender até onde se pode ir, isto é, a distância segura que se deve manter do mundo dos brancos é, portanto, um exercício individual na medida em que as tensões suportáveis são também particulares. Assim, o limite é construído a partir do olhar *atencional* que cada um desenvolve ao experimentar (ao caminhar pelo) o mundo.

Experimentar o mundo, isto é, percorrer o caminho que abre as trilhas dos brancos, implica no estabelecimento de uma aproximação mais intensa com seus conhecimentos. Em seu comentário, Gerson diz que esta aproximação envolve sempre o risco de “se perder”, isto é, de realizar uma má escolha deixando de lado as responsabilidades com as normas morais do grupo. Note-se que se o desafio corresponde a uma escolha particular, a uma disposição interna que move cada pessoa, seus efeitos devem necessariamente produzir um retorno coletivo – “*eu sei que devo ajudar o pessoal da comunidade e este pode ser o caminho*”. Isto porque de certo modo o coletivo arca com as consequências de uma escolha mal feita. Gerson explicava que em determinadas ocasiões as pessoas se colocam em situações de extremo perigo e são alertadas pelos mais velhos para que reflitam sobre sua conduta. O fato é que o desregramento moral e a não observação das responsabilidades coletivas pode gerar um estado de doença (individual ou coletivo) que demanda a ação imediata de um *Karai*. Assim, caso algum membro do grupo insista em escolhas demasiadamente arriscadas, desconsiderando as práticas de aconselhamento e pondo em risco a integridade do grupo, ainda que ele não seja diretamente excluído do convívio diário, pode acontecer de que em um momento de necessidade não encontre o respaldo coletivo esperado. Uma situação, portanto, que todos devem evitar.

Por outro lado, a prática de exposição marca a possibilidade de recuperação de elementos da tradição cuja continuidade é ameaçada pela própria proximidade com o mundo ocidental. Em outra ocasião, conversava com uma liderança guarani a respeito do perfil atual dos caciques da região. Comentava com ele meu espanto ao ver jovens com menos de vinte e cinco anos assumindo a posição de mediador entre as aspirações comunitárias e a política dos brancos. Sugeriu que isto talvez guardasse alguma relação com o fato das gerações mais novas estarem familiarizadas com as condições de vida dos brancos, o que lhes traria alguma vantagem de circulação pelo burocratizado mundo das instituições (FUNAI, SESAI, SEDUC, DNIT, ...). Ele acenou positivamente dizendo que isto realmente fazia sentido. No entanto, fez questão de frisar que esta vantagem estratégica garantida pela relativa facilidade de circulação dos jovens somente se converte em uma vantagem de fato quando associada à sabedoria dos velhos. Isto significa que a ação política dos jovens caciques é controlada (digamos assim) pelo conhecimento profundo das regras de conduta do grupo que se consolidam na figura e nas palavras dos mais velhos. Em suma, trata-se da possibilidade de garantir o *bom uso* (entenda-se: a garantia do retorno coletivo) desta facilidade relativa de circulação pelas instituições a partir da ação conjunta entre as gerações. Aqui, como no caso das imagens utilizadas pelo *Comunicação Kuery*, se estabelece uma relação de coatividade entre tradição e

novidade. A mesma liderança continuava sua fala discorrendo a respeito das condições de vida dos mais jovens.

Eles [os jovens] crescem cercados pelas coisas dos brancos, desde muito cedo já tem contato com a cidade, com a tecnologia e com os conhecimentos dos brancos. Vivem um tipo de crise de identidade e já não sabem se são guarani ou branco. Por isso é importante a presença dos mais velhos.

De acordo com a fala acima parece não haver nenhuma prática de restrição a esta intimidade que se estabelece entre a vida dos jovens guaranis e as *coisas dos brancos*. Como vimos, a relação é importante para a busca de soluções aos problemas colocados pela própria intensificação da relação com os brancos. De tal modo, a presença próxima da sabedoria dos mais velhos funcionaria como meio de garantir que, em face da crise de identidade dos jovens guaranis, a balança penda sempre para o lado indígena. Os mais velhos são como “reservatórios culturais” responsáveis por mostrar um caminho aos jovens. Por isso as falas dos velhos parecem nos dizer que é necessário que os jovens se arrisquem, isto é, que estabeleçam pontos de relação com os brancos, mas que também é profundamente importante que este risco seja controlado pela blindagem oferecida pela sabedoria ancestral. E é neste sentido que a instituição escolar parece adquirir importância para os mbya, como um espaço de construção e aprendizado de distâncias seguras.

Ainda sobre a ação dos mais velhos sobre as gerações precedentes, é preciso esclarecer que as práticas orais cotidianas de conselhos, reprimendas e fofocas atuam como um tipo de “metodologia” a partir da qual é transmitida a ideia de pertencimento ao grupo, consolidando uma aliança permanentemente fortalecida pela reciprocidade diária (Benites, 2012). Neste sentido, a atuação vigilante e avaliativa das pessoas mais velhas - pais, avós e lideranças – em relação a qualquer conduta considerada incongruente com as regras do grupo, equivale a uma base de apoio a partir da qual se torna possível experimentar novos contextos. Ou seja, a proximidade constante de pais e lideranças, efetivadas nas práticas de aconselhamento, proporciona certa garantia de proteção aos jovens que se lançam rumo a novas experiências.

Mas Gerson afirmava que os mais novos também aconselham e que eles são capazes de transmitir ensinamentos aos mais velhos. O que significa que o vetor do conhecimento não se movimenta verticalmente apenas, em um único sentido, de cima para baixo. É o que a experiência do *Comunicação Kuery* parece demonstrar.

O grupo surge de forma inocente, a partir do interesse individual de alguns jovens pelo aprendizado das técnicas de audiovisual (obviamente o salário pago pela Fundação responsável pelo projeto de mitigação dos impactos consistia também num bom atrativo).

Mas aos poucos, conforme foram dominando as técnicas de produção, edição e finalização de documentos audiovisuais e circulando por outros lugares, os jovens mbyá se deram conta que tinham em mãos uma ferramenta poderosa que poderia ser utilizada a favor de sua cultura. Em suas reflexões, chegaram à conclusão que a imagem pode atuar não como um substitutivo da oralidade mas de modo complementar à ela, no sentido de que através dela é possível fazer circular com maior rapidez e amplitude as palavras e conhecimentos dos sábios, os ensinamentos sobre a mata, sobre os alimentos ou sobre as plantas medicinais. É este precisamente o sentido do retorno coletivo de uma empresa individual.

Acontece que há uma dualidade que envolve todo processo de aprendizado. Gerson falava que os conhecimentos podem ser utilizados para o bem ou para o mal, isto é, de forma egoísta – quando se nega as práticas coletivas da reciprocidade – ou de maneira abnegada, quando aquilo que se aprende transitando pelo mundo é utilizado em benefício de toda a comunidade. O caráter negativo da relação com o conhecimento, sobretudo com aquele externo à própria sociedade, estaria vinculado então à possibilidade de uma transformação completa (mas não necessariamente definitiva) em branco. De tal maneira, a experiência de trânsito entre as *linhas*, para usar o termo proposto pela irmã de meu interlocutor, equivale a um processo de tornar-se branco, ou seja, aprender este outro mundo e retirar dele aquilo o que se julga interessante ou necessário a partir de uma posição segura. A sabedoria das palavras e conselhos dos mais velhos atua então como uma baliza ou blindagem a partir da qual se efetiva a liberdade de experimentação de outros contextos. A blindagem seria a garantia da reversão do processo de transformação pela ação das palavras que transmitem as boas práticas a serem observadas.

3. Em terra de branco – sobre a forma de ação política

Durante o período em que acompanhei os mbyá em suas rotinas diárias, foi possível perceber que há entre eles um tipo de movimento ou impulso correspondente a uma *tática* indígena de relação com os brancos. E a própria reversão da postura de invisibilidade - forma de relação com o mundo ocidental adotada eventualmente pelos coletivos mbya - para um tipo de visibilidade insólita (Souza, 1998) é o signo da disposição indígena em ocupar outros lugares e posições como forma de reivindicação de seus direitos. Como aponta Soares (2012), cada vez mais os guaranis têm se inserido nos espaços de contato interétnico, as vezes apropriando-se dos modelos ocidentais de organização - tal o caso do Conselho de Articulação do Povo Guarani do Rio Grande do Sul (CAPG) - ou ainda acionando as suas

formas particulares de ação política, como acontece com a emergente figura do Cacique-Geral (Soares, 2012).

Neste contexto, a escola na aldeia, ou melhor, a aldeia na escola parece situar-se como instante de delimitação de uma distância segura a partir da qual os indígenas conseguem se colocar simultaneamente diante e dentro do mundo dos brancos. A tática nativa corresponde então à possibilidade de delimitação das condições de comunicação com o mundo ocidental – distâncias que são elementos fundamentais a todo e qualquer processo comunicativo (Rancière, 2012) – e reflete o impulso que faz da socialidade indígena um fluxo constante de devir. Para estabelecer esta distância comunicativa é preciso aprender a andar sobre *as duas linhas*, isto é, saber até onde se pode ir. É preciso, conforme explicava Gerson, aprender um modo Mbyá de ser branco.

A tática é um reflexo do caráter *diferenciante* (Wagner, 2010) desta socialidade fluida, isto é, a *vocação* indígena para produção de diferença a partir da relação com o mundo, de modo que se torna fundamental nos questionar-mos a respeito dos modos específicos de aprendizagem implicados nestes fluxos de diferenciação. O problema remete então ao processo de atualização da cultura mbyá, e a pergunta que se impõe diz respeito ao modo como ela se torna contemporânea. Em certo sentido promove-se uma torção na afirmação do “caráter incontestado da autoridade do costume”, para usar a expressão de Ruth Benedict (2013), apontando a natureza diferenciante da socialidade ameríndia como ponto chave da tradição. Trata-se, portanto, de verificar na tensão entre a tradição e a novidade um modo particular de invenção de novas formas de vida. Para tanto, torna-se vital a percepção dos aspectos particulares (subjetivos) de construção da distância, o modo como cada pessoa se envolve em determinado “projeto” pessoal de atualização do conhecimento, assim como as implicações coletivas das distintas trajetórias individuais, ou seja, a maneira como o grupo se constitui a partir das diferentes formas de invenção.

É preciso realçar que consideramos a política no sentido de uma prática rara, não corrente nos sistemas consensuais, tal qual a forma como é desenvolvida por Jacques Rancière (2017). A política, segundo o autor, acontece quando uma parte dos que não têm parte rompe a lógica supostamente natural da dominação e faz ouvir como discurso o que antes só era ouvido como ruído (ibidem). De tal forma, quando dirigimos a atenção para as rotinas indígenas descritas pelo conjunto de etnografias dedicadas à temática ameríndia, é possível identificar momentos de ruptura desta natureza. Quando os guaranis contam, por exemplo, que são brancos e índios ao mesmo tempo (Bergamaschi, 2007), ou que hoje já não é mais possível viver como antigamente e por isso as crianças devem frequentar a escola

(Hoffman, 2004), eles falam de cortes que tem como fim produzir a equalização de poderes entre índios e brancos e entre índios e índios de um mesmo núcleo (caso das mulheres), mas que também produzem o alargamento da distância entre índios e índios (de núcleos diferentes) e entre índios e brancos.

É neste sentido que perguntamos a respeito dos processos de aprendizagem que são ao mesmo tempo produto e catalisadores de diferenciação. Processos que aproximam os índios dos brancos, possibilitando a luta por condições de vida mais favoráveis a manutenção da cultura mbya – seus modos particulares de relação com o ambiente –, mas que simultaneamente produzem transformações internas a própria cultura, como é o caso da novidade das mulheres caciques. Tudo isto reforçando sua diferença em relação aos brancos. Assim, a relação enquanto prática de não mistura (*sensu* Bispo, 2015) funciona como possibilidade de manutenção da distância essencial a qualquer prática de comunicação, esta entendida como arte de traduzir e contratraduzir as traduções de outros. Trata-se de uma prática emancipatória e, portanto, política, no sentido em que promove a suspensão das posições tanto externa quanto internamente. Emancipatória porque significa a ruptura da concordância entre uma posição e uma capacidade, que significa a incapacidade de ocupar outro espaço e outro tempo - outra posição. Emancipar, ainda de acordo com Rancière (2012), significa formar outro corpo, um corpo não adaptado a nenhuma posição específica e que põe em ação as capacidades de pensar e agir, de sentir e falar que não pertencem a nenhuma classe particular, mas que pertencem a qualquer um.

O importante é deixar claro que se por um lado o *éthos* caminhante dos guaranis implica em uma busca incessante por melhores condições de vida – isto é, numa aventura particular de (auto)construção permanente através do impulso que os põe em movimento – por outro ele repercute como um tipo de processo de imunização do corpo social. Por este ponto de vista, a experiência de caminhar adquire um sentido político muito peculiar. Pois abertura ao mundo que se apresenta funcionaria de modo análogo aos mecanismos de vacinação, quando internaliza-se o outro (a doença) para se manter imune a ele (Espósito, 2011).

Tal imunização equivale ao processo de um povo devindo ele mesmo, de certa reação ao processo histórico de esvaziamento que os coletivos indígenas foram e continuam sendo alvo. Neste sentido, a “incorporação” de conhecimentos estrangeiros – como no caso da Comunicação Kuey - parece marcar um movimento análogo aquele que o escritor palestino Elias Sanbar sugeria, numa entrevista a Deleuze (Deleuze, 2016), em torno da criação e publicação da *Revue d'Études Palestiniennes*. Para Sanbar, a publicação da revista

representava a possibilidade de superação ou de desconstrução, pela incorporação de um *novo* mecanismo de diálogo, do vazio territorial palestino; representa uma maneira dos palestinos imporem a realidade da sua presença. Não a toa a entrevista tem como título “os índios da palestina” e o comentário de Deleuze sobre a *Revue d’Études Palestiniennes* parece resumir de forma bastante precisa aquilo que aproxima certo modo de agir de palestinos e guaranis no que diz respeito a tais apropriações. Dizia Deleuze:

Parece que alguma coisa deveio madura [...]. Um novo tom, como se tivessem superado o primeiro estado de sua crise, como se tivessem alcançado uma região de certeza ou de serenidade, de ‘direito’, que daria testemunho de uma nova consciência. E lhes permitiria falar de uma nova maneira, nem agressiva nem defensiva, mas ‘de igual para igual’ com todo mundo (DELEUZE, 2016, p. 202).

Com isso, pretendo sugerir apenas que iniciativas tais como a CAPG ou o Comunicação Kuery (entre tantas outras iniciativas indígenas) assumem, no contexto particular da luta mbya por acesso a seus direitos e ao reconhecimento de suas particularidades culturais, um sentido político muito próximo àquele que Sanbar atribui à publicação palestina - .como possibilidade de suspensão e reconstrução das posições a partir deste percurso *e-ducacional*, de certa pedagogia, que os expõe ao mundo.

É interessante perceber, no entanto, que o *éthos* caminhante dos guaranis atua como um movimento duplicado de vetores opostos. Pois ao mesmo tempo em que andar presentifica um mundo que se abre ao ser percorrido – deslocando os mbya de si mesmos – ele cria as condições de reconfiguração dos grupos pelo viés do *nosso modo de viver - Nhande Reko*. A vida e os grupos se (re)constroem na busca permanente pelo equilíbrio das forças centrífugas e centrípetas que incidem sobre as trajetórias individuais. Algo que se deve, acredito, ao modo distinto com que as sociedades ameríndias articulam suas ações políticas.

De acordo com Renato Sztutman, a ação política é uma maneira de lidar com o poder político (Sztutman, 2012, p.37), sendo possível, como salienta o próprio autor, concluir que entre os indígenas a ação política se revela num modo particular de neutralização deste poder – que é imanente ao corpo social. Ao exame desta questão se dedicou toda a antropologia política de Pierre Clastres. Contrário à tese que dividia as sociedades entre aquelas *com* e as *sem* Estado (sociedades políticas e pré-políticas), Clastres afirmava que as sociedades “primitivas” eram sem dúvida políticas. O ponto é que elas recusariam a equação, efetuada pelo Ocidente moderno, entre o gerenciamento do poder político e a coerção a um só tempo física, moral e intelectual (idem). Em tais sociedades o poder político seria uma possibilidade reconhecida, antecipada e imaginada em mitos e ritos; uma possibilidade intencionalmente neutralizada. Isso quer dizer que se existem linhas de força (internas ou externas) que

conduzem à forma-estado, a sociedade “primitiva” parece lhes opor a todo instante forças que se constituem como contrapoderes, linhas de vetores contrários, que agiriam em favor da indivisão social e da autonomia político-econômica de suas unidades básicas – as comunidades que se articulam sobre os laços de parentesco. De tal maneira, é possível supor que na ação política indígena surjam vetores simultâneos de estratificação e de fuga - esta espécie de contrapoder que permitiria escapar a constituição de um aparelho transcendente e autônomo (o Estado). Assim, a percepção da ação política deve abarcar tanto os aspectos políticos (constituição de coletivos e centros de decisão) quanto aqueles denominados contrapolíticos (dissolução destes coletivos e descentramento do espaço social). Isso porque, como salienta Sztutman, as linhas de força que contêm os germes do poder político parecem ser, paradoxalmente, as mais libertárias, visto que se vertem em linhas de fuga (Sztutman, 2012, p.41).

4. Conclusão

Terra sem Mal, lugar ao qual se chega andando enquanto se anda, é a Terra da própria caminhada, como diz Goddard (2017). Ela representa que a busca por uma vida durável – uma vida vivida de acordo com o *mbya reko* – equivale a ideia do caminhar como abertura ao mundo que se abre, se apresenta e se faz presente. É preciso lutar por melhores condições de vida, dizem os mbyá. É necessário acessar a terra, fazer valer o direito à saúde e à educação pois são atualmente as condições fundamentais para que se viva bem, se viva do *nosso jeito*, *Nhande reko*. Viver bem é ter saúde, como eles contam. É manter o corpo leve, estado que se conquista rezando, dançando e, sobretudo, expondo-se ao mundo, isto é, andando.

Referências

- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Nhembo`e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaranis*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, Porto Alegre, 2007.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016.

- GODDARD, Jean-Christopher. *Brazuca negão e sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- ESPÓSITO, Roberto. *Immunitas, the Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- HOFMANN, Ângela Ariadne. Karai Nhe'e Katu: aquele que fala sabias palavras – um campo de discussões da escola indígena entre os Guaranis. *VANPED Sul*, 2004.
- INGOLD, Tim. O Dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n.44, p.21-36, jul/dez, 2015.
- LAPOUJADE, David. Deleuze, os movimentos aberrantes. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- MASSCHELEIN, J. E-ducando o olhar: a necessidade de uma pedagogia pobre. *Educação & Realidade*, 33, pp. 35-48 jan/jun 2008.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2007.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos – modos e significados*. Brasília: UNB, 2015.
- SOARES, Mariana de Andrade. *Caminhos para viver o mbyá reko: Estudo antropológico do contato internético e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2012.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. “*Aos fantasmas das brenhas*”: Entografia, Invisibilidade e Etnicidade de Alteridades Originárias do Sul do Brasil (Rio Grande do Sul). Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 1998.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Senão da Hileia. In: GODDARD, Jean-Christopher. *Brazuca negão e sebento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2017.