

POESIA E POLÍTICA NA FORMAÇÃO INTELECTUAL GUARANI
POETRY AND POLITICS IN THE INTELLECTUAL FORMATION OF THE
GUARANI PEOPLE
(Poésie et politique dans la formation intellectuelle Guarani)

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy (UFRGS)¹
Mauren Pavão Przybylski (UFRGS)²

Resumo: Esse artigo é o resultado da escuta de uma fala que toca profundamente ao coração. Mario Karai Moreira é Guarani, estudante de Letras da UFRGS desde 2008. Esteve presente numa aula da disciplina *Letras e Vozes Indígenas e Africanas*, ministrada no PPG em Letras da UFRGS, no primeiro semestre de 2010. Esse texto, composto de um ir e vir, estabelece um movimento complementar entre as vivências e pontos de vista relatados nessa ocasião e as suas implicações epistemológicas. Na fala de Mário efetivam-se os valores sociais e poéticos da voz Guarani, bem como se manifestam os efeitos de uma relação intercultural que pode ser entendida como uma “zona de contato” (PRATT, 1999).

Palavras-chave: Valores sociais; Poéticas da voz; Interculturalidade; Zonas de contato

Résumé: Cet article c’est le résultat d’une écoute d’un discours qui touche profondément le coeur. Mario Karai Moreira c’est Guarani, étudiant de Lettres de l’UFRGS depuis 2008. Il a été présent dans une classe du cours de *Letras e Vozes Indígenas e Africanas*, ministré au PPG en Lettres de l’UFRGS dans le premier semestre 2010. Ce texte-là, composé dans un aller – retour, veut établir un mouvement complémentaire entre les expériences et les pointes de vue rapportés dans ce moment et ses implications épistémologiques. Le discours de Mario met en pratique les valeurs sociales et poétiques de la voix Guarani ainsi que manifestent les effets d’une relation interculturelle que peut être compris comme une «zona de contato» (PRATT, 1999).

Mots-clés: Valeurs sociales; Poétique de la voix; L’interculturalité; Zones de contact

Manter-se vivo é a maior contribuição que o índio pode dar ao Brasil.
Daniel Munduruku

(Re) escrever a escuta?

A escuta do relato do Guarani Mario Karai Moreira numa aula da Pós-Graduação em Letras, ocorrida em 06 de junho de 2010, foi registrada sob a forma de audiovisual. Sua fala

¹ Professora de Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordena o Projeto de Pesquisa *A vida reinventada : pressupostos teóricos para análise e criação de acervo de narrativas orais* e o Grupo *Quem Conta um conto : contadores de histórias*. E-mail : atettamanzy@terra.com.br

² Doutoranda em Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul ,sob orientação da Profª Drª Ana Lúcia Liberato Tettamanzy. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). End. Profissional: Rua dos Andradas, 711 apt 309. Centro. Porto Alegre-RS Cep: 90020-003. E-mail: maurenpavao@gmail.com

trouxe para o cotidiano acadêmico a experiência singular de um sujeito colocado à margem da sociedade brasileira por sua cultura. Para sobreviver nos contatos com o mundo dos “brancos”, impuseram-lhe que abrisse mão de coisas que nasceram com ele. Mas, contrariando o óbvio, Mário trava uma luta constante na busca de aceitação pelo que é – e, quase silenciosamente, resiste. É o que Darcy Ribeiro (1977, p.14) assegura ao afirmar que os povos indígenas seguem submetidos a um processo que os força constantemente a “transformar radicalmente seu perfil cultural (...) transfigurando sua indianidade, mas persistindo como índio”.

Sabe-se que na América Latina a cultura ocidental quase sempre foi vista como única fonte de civilização, colocada, desde os tempos coloniais, como condição necessária para o processo de formação dos estados nacionais:

os intelectuais letrados latino-americanos viam a cultura indígena como irrelevante e suas práticas simbólicas, se não desprezadas, como de importância mínima. Tratava-se então de “educar” a população indígena, des-indianizar os mestiços e constituir uma simbologia nacional homogênea que desse conta do nascimento de uma nova coletividade fortemente ancorada nos caminhos do progresso e da civilização. (VICH & ZAVALLA, 2004, p.75, tradução nossa)

Ainda que o conceito de nação tenha sido colocado em xeque pelos recentes processos de globalização em escala mundial, infelizmente permanecem os limites de perspectiva construídos pelo Ocidente: seguem ignoradas a complexidade e a heterogeneidade cultural e linguística de certos espaços do planeta tidos como periféricos. Nesse sentido, a entrada de estudantes indígenas nas universidades brasileiras constitui ato eloquente não só de sua sobrevivência física e cultural como da diferença por eles estabelecida num espaço de poder privilegiado. Tendo em vista que cada um é tocado de uma forma por aquilo que escuta, reconhecemos nas palavras de Mário Karai chaves de compreensão para nossa contemporaneidade como brasileiros ou até como latino-americanos. Esse texto constitui um testemunho desse encontro de perspectivas.

Como nascem os intelectuais indígenas

Para quem está dentro da academia são muito concretas as lutas de poder, sobretudo do poder do discurso, como explicou Michel Foucault (2006) a respeito de quem pode falar e

a respeito de que assuntos. Pela valorização quase que exclusiva da escrita e dos conhecimentos lógico-formais (“científicos”), os detentores reconhecidos desse poder são os intelectuais letrados, que disputam a primazia de explicar o mundo sobretudo através de publicações (livros, artigos em meios especializados) e da participação em eventos públicos, tanto os legitimados pelos pares (congressos, palestras) como os legitimados pela esfera midiática (entrevistas, espetáculos, debates). Se, de fato, contemporaneamente as diversas dimensões da cultura encontram-se imbricadas em formatos relativamente mais democráticos nos espaços da comunicação e da informação em redes digitais, cabe reconhecer uma inevitável abertura nesse poder: “não há um sentido único e autoritário dado pela configuração feita por um grupo legitimador (o da crítica, como é o caso tradicionalmente). O sentido da produção simbólica e/ou cultural é plural e inalcançável em sua pluralidade” (SANTIAGO, 2004, p.131). Esse é um debate em processo, visto que, embora defendida por alguns setores da crítica acadêmica (em nossa área, sobretudo pelos Estudos Culturais), a pluralidade dos sentidos ainda é matéria rara (basta observar a concentração das publicações e pesquisas em andamento, no caso dos estudos literários, em poucos nomes – autores e obras considerados clássicos, ou canônicos – ou em um número limitado de perspectivas teóricas).

Ampliando o escopo, Daniel Mato identifica nas práticas intelectuais latino-americanas semelhantes exercícios de cultura e poder, relacionados tanto com o interesse dos pesquisadores universitários em atender o que chama de discurso “modernizador”, vinculado a índices de produtividade de perfil academicista, ou, ao contrário, em questionar para que e para quem se pesquisa com vistas a “produzir com, ou comunicar diretamente a outros atores sociais, envolvidos nos respectivos processos sociais” (2004, p.81). Isso significa, por exemplo, que os resultados das investigações podem se expressar não só em publicação no papel, mas também em vídeos, programas de ação comunicativa ou educativa, ou de organização social – ou seja, em “redes de produção de sentido e de ação” (idem, p.86), inspiradas em perspectivas transdisciplinares que extrapolam o lugar acadêmico e contemplam outros espaços sociais, com seus saberes e suas perguntas. Nesse caso, o sentido do intelectual desloca-se do plano das idéias para uma prática que transgride limites disciplinares e territoriais e demanda uma reflexão ética e epistemológica.

O reconhecimento da dimensão cultural e política das escolhas e ações intelectuais permite entender a fala de Mário (e os conhecimentos e posicionamentos nela contidos) como

uma prática intelectual intercultural, propiciada pela sua presença no meio acadêmico. Apoiados nos postulados de Gramsci de que cada grupo social cria seus próprios intelectuais e que eles são os encarregados de contribuir para as articulações hegemônicas que regem ou questionam a ordem social, Victor Vich e Virginia Zavalla afirmam que “os intelectuais são os sujeitos que constroem a autoridade dos seus discursos no interior de suas comunidades ou de seus contextos maiores de povoação” (2004, p.99, tradução nossa).

Mário, nesse sentido, é um intelectual Guarani visceralmente identificado com seu povo e com a territorialidade, que experimenta as tensões inerentes a uma relação intercultural. Em primeiro lugar, pelo fato de ser membro de uma sociedade fundada na transmissão oral dos saberes e de estar, após um sinuoso processo de escolarização, inserido numa sociedade que valoriza quase que exclusivamente a produção letrada e ocidentalizada. Sua entrada na Universidade é resultado de um difícil debate na sociedade brasileira sobre formas de reparar injustiças e desigualdades históricas infligidas aos povos originários e aos africanos escravizados pelo tráfico mobilizado pelo colonialismo europeu. Um elemento desse contexto é a recente Lei nº 11.645, que amplia a anterior Lei nº 10639 e trata da obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena no currículo escolar.³

Leis como essas são implementadas visto que ainda predomina na sociedade a visão do índio “genérico”, a ser superada apenas com o reconhecimento da diversidade cultural, étnica, histórica e linguística dos povos indígenas no Brasil. Há, por exemplo, grupos étnicos que habitam mais de um país, como os Guarani, que ocupam não só o Brasil, mas a Argentina, o Paraguai, a Bolívia e o Uruguai. Sobrevivem em distintas modalidades de

³ Art. 1º

O art. 26-A da Lei nº 9.394, da LEI Nº 11.645, de 10/03/2008 e 20/12/1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

Art. 26-A

Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.

contato mais de uma centena de etnias diferentes umas das outras: na língua, na religião, na cultura, nos modos de sobrevivência, no processo histórico de contato com a sociedade não indígena, na cosmovisão, etc. Em nossos dias, sobretudo com base numa leitura antropológica, nenhuma cultura pode ser considerada “pura”, na medida em que estão umas em contato com outras num processo de interculturalidade (ou de hibridismo, como preferem alguns). A questão é que, ao longo do tempo, algumas culturas, por serem produzidas por povos econômica, política e militarmente dominantes, subjugarão as culturas de povos em situação inferiorizada. Por conta da assimetria (sobretudo militar e tecnológica) entre os europeus e os povos originários ameríndios, bem como dos explícitos interesses mercantilistas e colonialistas, o contato – melhor dizer o confronto – foi avassalador para os nativos. Os efeitos desse processo se fazem sentir de diversas formas, da ignorância pura e simples ao premeditado silenciamento, sobre o qual gerações de artistas e intelectuais podem ser responsabilizados.

Um equívoco bastante recorrente é o de continuar reverberando o discurso e o imaginário quinhentista que posicionaram os indígenas num edênico quadro tropical: nus, entregues a atividades de caça e pesca numa floresta exuberante ou à beira de um rio. Nada mais fantasioso e distante da realidade de vários povos indígenas reais do Brasil de hoje: alguns estão em franca recuperação demográfica depois de quatro séculos que pareciam conduzir à extinção; a maioria apresenta graves problemas de saúde e urgentes problemas de demarcação territorial e de subsistência, pois, em geral, não possuem mais caça e pesca abundantes para se manterem devido à devastação ambiental que produzimos; suas escolas encontram-se em recente projeto de valorização étnica, que passa pela recuperação da língua materna e da sabedoria tradicional. Um pedaço desse processo será acompanhado através do testemunho de Mário, intelectual respaldado tanto pelo seu vínculo comunitário como pela experiência acadêmica.

Reaprendendo “o nosso jeito”: política e poesia na voz guarani

A voz baixa e a força das imagens nos aproximam da narrativa de Mário. A câmera não aparenta causar-lhe qualquer sobressalto. Isso pode estar relacionado à intimidade que revela ter adquirido com as mais variadas espécies e hierarquias do poder dos “brancos”. Como líder indígena, tem enfrentado juízes, políticos e funcionários públicos encarregados de

tratar dos assuntos indígenas, invariavelmente em litígio com o *status quo*. Seu relato, que durou quase três horas, concentrou-se em sua trajetória escolar até a entrada na Universidade, momento que coincide com sua experiência como cacique da terra indígena localizada no Cantagalo, limite entre as cidades de Porto Alegre e Viamão, no Rio Grande do Sul. Sua construção identitária é marcada pelo que Mary Louise Pratt chama de “zona de contato” (1999), processo em que as diferenças e hierarquias são produzidas e percebidas efetivamente pela presença de distintos grupos sociais num mesmo espaço e numa perspectiva de relacionalidade de sentido. O lugar assumido não é o da perspectiva étnica que se isola, mas da zona fronteira, lugar de “permanente interação crítica e inventiva com a cultura dominante” (Idem, p.14). O que vamos tratar nesse texto resulta dos conflitos e ambiguidades dessa zona de contato para nós e para ele. Como membros da Universidade (e da dita elite intelectual), nos colocamos em diálogo com o testemunho de um intelectual ameríndio em negociação de sentidos para sua fala. O esforço crítico procede do empreendimento de explicitar as condições de produção dessa fala, mediada por nossa leitura dos processos implicados.

Um primeiro aspecto que nos chamou atenção foi a construção do líder político. Antes disso, Mário era professor bilíngue na escola localizada dentro da terra indígena e um dos poucos da comunidade que havia concluído o Ensino Médio. Por uma casualidade (a doença do pai), aceitou a missão de tornar-se cacique sendo ainda muito jovem. Sabia que, enquanto liderança, teria a responsabilidade de cuidar das pessoas e garantir seu bem-estar e sobrevivência, que costumam ser difíceis dadas as fragilidades das ações do Estado no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas.

Teve um tempo que o pai ficou, desde uns quinze anos, de cacique nessa aldeia aqui no Cantagalo, aqui em Viamão, e aí teve um certo tempo que ele acabou adoecendo e como a cultura, uma hierarquia também, o pai acabou adoecendo e teve que se tratar longe, ficou seis meses fora e pra responder por ele também tinha que ser da família e acabei assumindo por seis meses, mas assumi porque tinha que ser... Muito jovem, mas também não tinha noção da força que a palavra cacique tinha ... Eu não sabia a importância que esse nome tinha, ser cacique, ser jovem, em um, dois meses me chamaram de cacique moderno, mas nem tinha noção do que traria isso e comecei a conversar com a mãe e ela começou a me explicar um pouco como é que poderia agir, né, porque tinha que ser feito do meu jeito... Aí, como o jovem tem horizontes e aí voltei a conversar com os

velhinhos, como eles tinham que se portar ... E ia mudar, a educação também ia mudar, ia mudar o jeito. Aí no início eles estranharam, criticaram bastante, porque por ser jovem e também dando ordem aos velhos, estranho. Teve um tempo para conversar com a comunidade o que achava da regra que eu ia mudar.⁴

Esse trecho exemplifica a capacidade de modificação das tradições. Como é próprio da juventude, Mário tem desejos de mudança, porém as efetiva com a preservação de valores. Conversa com a mãe e com os mais velhos para pedir conselhos, sem, contudo, abrir mão de sua autoridade ao mudar as regras. Outro conflito diz respeito ao fato de que a determinação coletiva – tinha que suceder o pai – subjugou o plano individual. No trecho seguinte, vemos como essa tomada de responsabilidade possibilita-lhe o resgate de uma importante tradição perdida. Ele reaviva o hábito de se gritar todas as manhãs como forma de efetivar um modo de aconselhamento coletivo que havia sido abandonado e que lhe parece importante, pois era “o nosso jeito”. Mais uma vez o jovem cacique busca costumes antigos para fortalecer o tempo presente, imbuído tanto da intuição quanto da autoridade. Fica claro o respeito pela voz dos mais velhos – no caso, da mãe –, cujos conselhos aceita sem compreender racionalmente. Como líder, sabe que seu caminho exige renúncias – quem está no poder e impõe a regra deve dar o exemplo.

Exigi que todas as famílias exercessem todas as manhãs o nosso jeito, que todos começassem a gritar de manhã, é uma coisa que não tava sendo mais feita em função de outras razões também, e mesmo tendo problemas na aldeia e fora da aldeia que a gente voltasse a ter isso... Chegava as quatro e trinta, eu também tive que mudar o meu jeito, dormia até mais tarde, não tinha mais aquele compromisso, aquela importância que teria, aí minha mãe me acordava às três horas: “levanta e cumpra você primeiro, começa tudo por você”. Três da manhã levantava, fazia fogo, esquentava água e a partir dali que comecei a usar também o cachimbo, que eu também não usava, e ela dizia: “faz fogo, esquenta água, prepara o mate, as ervas”. Aí as primeiras semanas foi difícil para mim, né, porque eu não tinha noção do que ela tava querendo me dizer, eu tinha que descobrir sozinho o que ela tava me dizendo.

⁴ Todos os fragmentos citados a partir deste foram obtidos do registro audiovisual realizado no dia 6 de junho, pela manhã, durante aula da disciplina « Letras e vozes indígenas e africanas », ministrada pela professora Ana Lúcia Liberato Tettamanzy no PPG em Letras da UFRGS. A transcrição procura preservar as marcas orais da fala. As reticências foram usadas como índice de pausa reflexiva na enunciação do narrador.

O modo Guarani implica, assim, um vir-a-ser, o indivíduo efetivando o que o plano do mito registra como potência ou como compromisso tácito. Contrariando o pensamento etnocêntrico herdeiro do século XIX, que ainda condena os povos ameríndios à condição de primitivos (por supostamente explicarem a realidade material a partir dos mitos – vistos como mentiras – ou por possuírem uma concepção de tempo circular, fechada na repetição da tradição), Aracy Lopes da Silva (1995, p.327) explica a acepção contemporânea dos mitos como “lugar para reflexão”, passíveis de rearranjos e de novos sentidos. Se, por um lado, as imagens e vivências presentes no discurso dos mitos tratam de temas e questões que dizem respeito a toda a humanidade, de outro, são geradas num determinado contexto cultural. Como não reconhecer no percurso de Mário o significado universal de tornar-se adulto, de amadurecer ao assumir o lugar do pai? Contudo, além disso, seus atos renovam o sentido do mito Guarani segundo o qual o grito, assim como o canto dos pássaros, manifesta a alegria pelo novo dia. No caso, investe da sacralidade oriunda da tradição – a fumaça do cachimbo, as ervas, o fogo, o canto – seu propósito de recuperar a coesão social que percebia enfraquecida naquele momento: “o conhecimento sobre o mundo sobrenatural, que poderíamos classificar como ‘religião’, não se descola das práticas cotidianas, não se dissocia da produção econômica e material da sociedade” (TASSINARI, 1995, p.466).

Esse imbricamento de vida material e ordenamento simbólico aparece na sequência desse relato em outro contexto. Além de renovar a tradição do grito matinal com efeitos agregadores sobre a comunidade, criou-se um espaço para o ato de contar histórias.

Aí chegava as quatro e trinta, saía pra fora de casa, começava a gritar, aí daqui uns dois, três minutos, quase todas as casas começavam a gritar, aí chegava as cinco e trinta, iam chegando lá em casa. Sentava um, outro, quando percebia era umas nove e trinta, dez horas da manhã e aí quando tu percebe já tá um monte de pessoas ao teu redor, conversando, contando piadas, conto de alegria, conto de tristeza. Tinha conto de crianças para assustar, aí as crianças ficavam ali, com medo, aí faziam os contos de pegadinha e as crianças, que eram mais curiosas, sempre caíam nessas pegadinhas.

Esse fragmento permite algumas reflexões. Primeiro, a vivência coletiva e entre gerações da aldeia, adultos e crianças compartilhando um espaço que é político – de deliberações estratégicas para a organização social –, mas também poético, de aprendizagens

mediadas pelos “contos”, que inclusive são categorizados numa tipologia peculiar entre o riso e o medo. Esse é um argumento eficaz para a compreensão tanto da criatividade dos narradores orais, como do seu pertencimento à universalidade da condição humana, seduzida dialeticamente entre os princípios do prazer – o riso – e da morte – o medo: “Não podemos continuar com a velha imagem das culturas não-letradas como desprovidas de interrogação intelectual deliberada ou de visão estética, submersas, como se assim fosse, num atoleiro coletivo imóvel” (FINNEGAN, 2006, p.90). O domínio da palavra oral revela mais uma dimensão fundamental da vida Guarani, o potencial poético e profético dos sonhos, reservado aos pajés, que “são desse ramo”, como fica explícito no fragmento seguinte:

O que me mantém ainda também bastante forte e com bastante liderança é também por ser filho de lideranças indígenas. Também, toda família, a minha também, são todas, não sei como posso dizer, pajé, todos meus tios e as tias são desse ramo. A oralidade é bastante trabalhada nas nossas aldeias com eles, todas as manhãs, tardes, ou às vezes ao meio-dia também. Com as crianças, para conversar, perguntar o que fizeram, o que vão fazer, e assim vai, contar os sonhos de cada um, interpretar os sonhos...

Nessa perspectiva, mais uma vez, sentir e pensar são apresentados como movimentos complementares, em que o sonho manifesta uma forma de conhecimento: “Os sonhos e as danças, para os Guarani, estão atrelados a um modo de vida comunitário próprio. A dimensão do sonho abarca o objetivo e o subjetivo da realidade” (MENEZES & BERGAMASCHI, 2009, p.231). Como se pode constatar pelos fatos narrados por Mário, suas principais ações como liderança surtiram efeitos profundos tanto no plano material como no plano simbólico da comunidade: desde o chamamento para o grito e as rodas de conversa até a escuta dos pajés, intensificaram-se vivências poético-políticas, dimensões indissociáveis para seu povo. A experiência como cacique sobrepôs-se à não menos intensa experiência como representante escolhido pela comunidade para ocupar uma das vagas reservadas para os indígenas em 2008, primeiro ano da experiência de Ações Afirmativas na UFRGS.

A minha intenção de fazer o terceiro grau era em 2010, a minha intenção, então, tava... Aí foi em 2007 que surgiu na UFRGS aqui, vim fazer também. Vim por fazer e o tema era muito fácil, era sobre o povo Guarani, sobre os Tupi-Guarani, uma dissertação lá. Daí cada um fazia a dissertação e aí fiz, como já era do meu conhecimento. Aí acabei não terminando a dissertação para não entrar naquele ano,

porque já tava tendo problema na aldeia comigo, com a minha família, com as crianças da aldeia, e aí acabei não terminando. No outro dia, seis e trinta da manhã, o carro da UFRGS lá na porta da casa. Era frio, frio não, tava chovendo, acho, muita chuva. Com a conversa de todas as pessoas não escutava quem chegava de carro, que tinha um grupo que cuidava os carros lá. Aí uma criança veio correndo dizer: “ó, ó, vem aqui ver, chegou um carro estranho lá, chegou dois homens”... Chegou com um bilhete lá: “Nós estamos procurando o Mário, que na aldeia tem três Mários: Mário Karai, Mário Cesar ou Mário Pereira”. Ele disse “Não, estamos procurando o Mário Karai, que é filho do seu Dario Tupã e filho de Doralina Taquá... Daí disse: “é ele”. Aí tinha um fuca grande. Sentaram no meio de nós, ficou meio estranho aquele monte de pessoas e eles no meio de nós. Daí eu disse pra eles o que eles tinham vindo fazer naquela hora, 6 e 30, aí eles disseram, “ah, nós viemos aqui para você ir com nós ou tem até amanhã para você fazer sua inscrição na UFRGS”. (...) Daí eu fiquei pensando, disse pra eles, o que que vocês acham? Vai amanhã. Ai eu disse, “eu vou amanhã”. Que eles deram tempo de eu pensar e pensar com a família. (...) Se eu tava pronto para enfrentar um desafio que certamente, até hoje, ainda venho me perguntando.

Novamente impõem-se dois esquemas, o do mundo material e o do mundo espiritual. Mário viveu o conflito entre ocupar a vaga na Universidade e manter suas obrigações como cacique. O fundamento comunitário da vida Guarani indica que, antes de tudo, é preciso que se resolvam os problemas internos; se o coletivo não vai bem, o individual também não funciona. A chegada dos representantes da UFRGS foi recebida com estranhamento⁵. Trouxe à tona a reflexão acerca do peso de encarar um projeto acadêmico que, para ele, parecia um desafio maior do que qualquer outro:

Ainda é muito difícil para os indígenas viverem e sobreviverem no meio de uma sociedade que é totalmente capitalista, onde há um pensamento individual, não há um pensamento coletivo, (...) Você é se você tem, e eu sabia mais ou menos como funcionava isso, isso lá da aldeia, mas não tinha presenciado isso, esses problemas também.

⁵ Convém explicar os possíveis significados dessa visita surpreendente na terra indígena. Era o primeiro ano da política de reserva de vagas. As dez vagas anuais criadas para os povos indígenas do sul do país são ocupadas a partir de deliberações coletivas entre as lideranças indígenas e os representantes da Universidade e de órgãos públicos responsáveis pelas questões indígenas. Entre os candidatos que realizaram a seleção, Mário era o único representante do povo Guarani, os demais candidatos eram do povo Kaingang; além disso, era o único inscrito para a vaga no curso de Letras. Sua desistência implicava a perda daquela vaga. Por tudo isso, possivelmente, os representantes da UFRGS insistiram para que Mário efetivasse seu ingresso.

Essa constatação aponta para algo que ele já sabia sobre as dificuldades de estar numa “zona de contato”, posto que frequentara escolas e outros espaços fora das aldeias. O vínculo espiritual, aliado ao respeito aos mais velhos, ajuda a tomar essa decisão importante. Mário relata ter ido conversar com sua mãe:

E conversei com a mãe e a mãe disse: “olha, faz o que o teu coração mandar, mas não age com a cabeça, né”. Sonhei com essas preocupações, eu sonhei, eu estava nas nuvens, tinha bastante pessoas comigo me levando, daí no outro dia contei para a mãe e ela assim: “vai lá, faz o que tem que fazer, é pra você, é o teu destino de enfrentar desafios, que a divindade te mandou para o mundo da terra que hoje chamam”.

As dimensões política e poética mais uma vez são aproximadas: o coração conduz o modo de vida, orienta as escolhas. Embora o sonho tenha conduzido Mário para a Universidade, o que implica um sentido espiritual para o evento, essa nova vivência tem exigido decisões dolorosas. Por causa da distância, optou por afastar-se da aldeia e dos parentes para morar na Casa do Estudante. Deixou de ser cacique, porém assumiu funções que têm exigido participação junto a fóruns nacionais e regionais e, por conta disso, perdeu muitas aulas. A escrita e a leitura seguem desafiando o jovem que, como o nome Karai indica, possui o dom da palavra – no caso, da palavra enquanto voz, em sua existência física e social, compartilhada pela audiência. Em seu relato é destacada a tardia inserção na língua portuguesa e na escola não-indígena (com onze anos de idade e precário domínio do idioma, a escola foi um lugar de exclusões e enfrentamentos, que os pais explicavam como sendo parte de sua formação como portador da palavra verdadeira, pessoa escolhida para essa função). Na verdade, a escola – como a conhecemos – é uma instituição recente e ainda pouco familiar às comunidades indígenas. Antes dela, ou para além dela, se aprendia/se aprende em diversos espaços, com os mais velhos, com os pais, com as outras crianças, com os bichos, com as plantas – e sobretudo com o corpo, cantando e dançando nas práticas ancestrais. A introdução da escrita nas aldeias projeta as ambiguidades do processo histórico de exclusão no Brasil do *logos* e do *mythos* dos povos originários:

O pensamento indígena, que aqui se confunde com formas de ser, de ver, de dizer, de ouvir, é o novo mito que os índios colocam em circulação, a partir da situação de ter que escrever para garantir a continuidade de suas gerações. Ter uma língua documentada não é ter

um corpo morto, mas uma história, um discurso, uma poética. A primeira palavra coletiva dessa poética acaba de ser pronunciada. A escrita da História, pelas mãos dos índios, embaralha-se com a escrita literária, sem deixar também de ser instrumento ou tecnologia de sobrevivência material. O fato de ser produzida num contexto escolar, na sua maioria, com objetivos claramente pragmáticos, como fornecer material de leitura para os educandos, comprova o imediatismo de sua função nas comunidades. (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004, p.211).

As autoras relativizam esse imediatismo ao lembrar que os povos indígenas têm superado os traumas históricos num processo original de apropriação dessa tecnologia que, a propósito, teve as primeiras impressões no Brasil colonial realizadas pelas mãos dos Guarani junto aos jesuítas: “a escrita sempre esteve presente no contato entre índios e brancos. Trata-se agora de um processo de recuperação, ou melhor, apropriação de seus meios” (Idem, p.210). Apropriar-se, nesse caso, significa imprimir a cosmovisão e a pragmática ameríndia, assumindo, tanto quanto possível, o controle sobre a produção e a circulação desses materiais. Essa perspectiva aparece na forma como Mário, em seu papel de mediador de dois mundos, definiu o significado da escrita para o seu povo. Ele não identificou, pelo menos não de forma absoluta, um apagamento dos conhecimentos tradicionais, e sim, uma oportunidade de reconhecimento por parte dos brancos:

E também acho que o Guarani se fortaleceu bastante quando entrou a escrita, porque, e aí junto com a escrita começou a se expandir também e a ser reconhecido né, reconhecido no sentido de que há um povo, por exemplo, aqui no Brasil, um povo que além de ser místico tem uma escrita e onde as suas histórias foram se complementando, se fortalecendo e onde há até hoje vários estudos em cima dos Guarani, tanto na América do Sul como no Brasil.

A fala de Mário aqui atenta para a valorização da escrita Guarani, expandida inclusive para outros países, como o Paraguai. No entanto, para além desse reconhecimento, que parece ter em vista seu *locus* de enunciação – uma sala de aula da Pós-Graduação em Letras –, vislumbramos como rasura as tensões da relacionalidade de sentido próprias das zonas de contato. Ele relatara sua hesitação perante o ingresso na Universidade, seu sofrimento em dominar a escrita em língua portuguesa, o que contrasta com a desenvoltura na performance oral, utilizada na defesa de seu povo em diversos locais de poder, como na ocasião mesma em que registramos seu depoimento. Ao mesmo tempo, concede que o Guarani se fortaleceu com

a escrita – isso repercute internamente ao grupo, nas práticas cotidianas da cultura, ou apenas na relação com os não-indígenas?

Se esses conflitos são inevitáveis, dadas as espoliações e violências físicas e simbólicas a que foram submetidos os povos originários, é de esperar que, nesse momento, assumir a escrita implique de fato um processo negociado em parâmetros horizontais – e não na verticalidade do etnocentrismo ou de um multiculturalismo ingênuo, que ignora as assimetrias e hierarquias resilientes. Dito de outro modo,

a autoria indígena se configura através de determinados signos, inclusive extra-verbais, que querem significar a forma de ser dos grupos ali representados. (...) Ela é marcada pela necessidade das coisas dizerem como são. Ao invés da dissecação dos cientistas ou da mumificação dos museólogos ou folcloristas, as coisas do mundo indígena, nos seus livros, sofrem a transformação simbólica que as permitirá continuar existindo como são, vivas, em constante mudança. Porque, através da escrita, os índios já revêem seu mundo com outros olhos, como leitores. (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004, p.216)

Assim, e a partir daquilo que escutamos de Mário, percebemos que ele admite carregar consigo os conhecimentos adquiridos na relação com a sociedade branca, mas objetiva transformá-los de acordo com sua cultura, como forma de preservar sua autonomia. Se ele mantém-se em contato com a sociedade não-indígena é porque reconhece no fato de adquirir razoável domínio da língua portuguesa uma ferramenta de luta pela manifestação e sobrevivência de sua cultura. Daniel Munduruku, um dos escritores indígenas mais publicados no Brasil, manifesta idêntico posicionamento em carta⁶ publicada no sítio “Povos Indígenas do Brasil”,

Apesar de ter crescido na cidade, frequentado a escola formal desde pequeno e ter um relativo domínio dos códigos urbanos, alguma coisa internamente sempre me alertou para a necessidade de não deixar os códigos da floresta morrerem dentro de mim. Este alerta sempre aparecia nas horas em que dúvidas ou dificuldades se faziam mais presentes. Era como uma voz que me lembrava o motivo pelo qual tinha aceitado vir para a cidade e nela viver, mesmo tendo aberto mão de uma vida aldeã.

⁶ Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>. Acesso em 20 outubro de 2011.

As nuvens que levavam Mário no sonho anteriormente relatado podem ser uma metáfora das luzes e sombras passíveis de encontrar no caminho incerto que ele decidiu percorrer, mesmo sem saber muito bem onde iria chegar. Se Mário entrou na academia, apesar de todas as ambivalências, é porque a mensagem dos sonhos permanece válida como manifestação de um pensamento sensível, diferente do utilitarismo da sociedade envolvente.

Do escutar com o coração: algumas conclusões

Escutar Mário está intimamente ligado a ser tocado no coração. Difícil sair ileso, impossível não lembrar das vozes e das raízes indígenas ainda submersas, raramente contempladas em nossa sociedade. A fala de Mário não transparece medo, mas coragem e se, em alguns momentos, há um (compreensível) rancor, ou uma (mais compreensível ainda) dor, na maior parte das vezes ressalta a crença no que é e a vontade de permanecer sendo. Mesmo nos tons quase tímidos dos Guarani, constitui uma forma narrativa que, aos moldes de Nicolau Sevcenko (1988, p.126),

não é uma exposição do assunto, é um modo supremo da experiência de vida. Através dela o mito se torna rito e cerimônia, uma suspensão do tempo, evasão do espaço e libertação dos frágeis limites do corpo mortal e carente. O fragmentário se torna uno, o efêmero, eterno e o contingencial, revelação.

Em alguns momentos, a escuta adquiriu esses contornos de ritual, em que compartilhamos com o narrador o mito Guarani. Como se não houvesse no espaço da sala de aula o abismo de cinco séculos de apagamento da palavra ameríndia, pudemos, efetivamente, ser tocados pela sua revelação. Mário mostrava seus objetos identitários – o cachimbo, a onça esculpida em madeira, os bastões que marcam o ritmo – enquanto contava que “virou onça” em frente a um juiz que não puniu os responsáveis pela morte de crianças Guarani (pelas condições precárias de aldeias e acampamentos, pela não entrega de alimentos). Era sua história do tempo presente, ancorada no tempo mítico e na sabedoria ancestral, fonte de sua autoridade e força. As palavras do Guarani devem ser belas e verdadeiras. E foi dessa forma que ele definiu sua existência: “o canto move minha vida”, junção de poesia e vida, poesia e política, posto que vida engajada no corpo comunitário que se reconhece enquanto – e porque – canta. Pelo menos por alguns instantes, a zona fronteira entre a cultura Guarani e a cultura

acadêmica produziu uma forma de co-presença e não a reprodução das diferenças (PRATT, 1999).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês de & QUEIROZ, Sônia. Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica: FALE, 2004.

FINNEGAN, Ruth. O significado da literatura em culturas orais. In: QUEIROZ, Sônia (org.) *A tradição oral*. Trad. Ana Elisa Ribeiro. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 14. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

MATO, Daniel. Para além da academia; práticas intelectuais latino-americanas em cultura e poder. In: MARGATO, Izabel & GOMES, Renato Cordeiro (orgs.). *O papel do intelectual hoje*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de e BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Educação Ameríndia: a dança e a escola Guarani*. Santa Cruz: EdUnisc, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. Autoria indígena: a escrita e a autoria fortalecendo a identidade. <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>. Acesso em 20 outubro de 2011.

PRATT, Mary Louise. A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. **Travessia**: Florianópolis, n.38, 1999. p.7-29.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

SANTIAGO, Silviano. Intensidades discursivas. In: _____. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

SEVCENKO, Nicolau. As raízes xamânicas da narrativa. In: RIEDEL, Dirce Cortes. *Narrativa: ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SILVA, Aracy Lopes da. Mito, razão, história, sociedade: inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas. In: ____ & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TASSINARI, Antonela Maria Imperatriz. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

VICH, Victor & ZAVALA, Virginia. *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Buenos Aires: Editorial Norma, 2004.

[Recebido: 28.nov.11 - Aceito: 07.mai.12]