

Práticas Decoloniais: Saberes Tradicionais e Modos de Vida dos Povos Guarani e Kaiowá

Decolonial Practices: the Traditional Knowledge and Ways of Life of the Guarani and Kaiowá Peoples

Nair Cristina Carlos de Medeiros


Doutorado em Estudos Linguísticos, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Docente, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil

 naircristina.medeiros@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7568-1195>

 <https://doi.org/10.29327/2206789.19.33-12>

 Publicado em acesso aberto sob uma licença [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) 

Resumo

Este artigo problematiza os modos como os saberes tradicionais indígenas são discursividades pelos indígenas Guarani e Kaiowá no Facebook e busca investigar os processos discursivos que deslegitimam, subalternizar e marginalizaram esses conhecimentos e interpretar os modos como os indígenas compreendem esses processos históricos de dominação, e exclusão. Assumo como referência teórica a Análise do Discurso francesa a partir dos recortes conceituais de memória, interdiscurso e formações discursivas propostos por Pêcheux (1988) e da formulação do conceito de formações discursivas realizada por Foucault (2008), além das noções de colonialidade do poder, do saber e do ser, propostas por autores do pensamento decolonial, como Quijano (1992) e Walsh (2007), dentre outros.

Palavras-chave: povos guarani e kaiowá, práticas decoloniais, análise do discurso

Abstract

This article problematizes the ways in which traditional indigenous knowledge is discussed by the Guarani and Kaiowá indigenous people on Facebook and seeks to investigate the discursive processes that delegitimized, subalternized and marginalized this knowledge and to interpret the ways in which indigenous people understand these historical processes of domination and exclusion. The theoretical reference is the French Discourse Analysis from the conceptual profile of memory, interdiscourse and discursive formations proposed by Pêcheux (1988) and the formulation of the concept of discursive formations carried out by Foucault (2008), in addition to the notions of coloniality of the power, knowledge and being proposed by authors of decolonial thought, such as Quijano (1992) and Walsh (2007), among others.

Keywords: guarani and kaiowá people, decolonial practices, discourse analysis

Introdução

Os povos indígenas constituem hoje 0,47% da população brasileira: são 817.963 habitantes pertencentes a 305 etnias e falantes de 274 línguas. 502.783 deles vivem na zona rural e 315.180, em zonas urbanas (IBGE, 2010)⁵⁴. Conformam grupos com baixa densidade populacional e apenas 3 povos são formados por mais de 20.000 pessoas, como os Guarani, Kaiowá e Terena do Mato Grosso do Sul. O que caracteriza a situação desses povos no estado do Mato Grosso do Sul é o seu confinamento em áreas de terra insuficientes para a sua sobrevivência física e cultural, resultado das ações das frentes de colonização que se apossaram de suas terras tradicionalmente ocupadas (Siqueira & Brand A., 2004).

Os povos Guarani Kaiowá e Guarani Nandeva, geralmente chamados Guarani, são povos distintos que se identificam a si mesmos como Guarani e Kaiowá. De acordo com Ferreira (2007), a chegada dos colonos a partir da década de 1830, a Guerra do Paraguai, a abertura das fazendas na década de 1940 e a exploração da erva mate produziram transformações drásticas nas práticas culturais destas famílias. Expulsos de suas terras, foram removidos para oito pequenas reservas (Amambai, Limão Verde, Dourados, Caarapó, Takuapery, Pirajuy, Sassoró e Porto Lindo) até meados do século XX. Atualmente são cerca de 70 mil pessoas que habitam o cone sul do Mato Grosso do Sul (IBGE, 2010). No município de Dourados, região de fronteira do Brasil com o Paraguai, vivem cerca de treze mil pessoas das etnias Guarani Nandeva, Guarani Kaiowá e Terena que compartilham o mesmo espaço geográfico, dividido entre duas aldeias: a Jaguapiru e a Bororó em uma área de 3600 hectares entre os municípios de Dourados e Itaporã.

Os espaços exíguos inviabilizaram a itinerância e levaram ao esgotamento dos recursos naturais, impondo profundas mudanças em sua economia e organização social e religiosa. Cavalcante (2015, p. 60) destaca que essa política de demarcação de pequenas áreas, como tem sido realizada pelo Estado brasileiro, não considera o modelo de organização tradicional, nem os usos e costumes desses povos, obrigando as famílias extensas que compõem um *tekoha* a uma convivência de muita proximidade física, o que acaba por potencializar conflitos. De acordo com Pacheco (2003), corroborando as afirmações de Cavalcante, os Guarani e Kaiowá desejam “obter terra”, mas não como

⁵⁴ Dados do último Censo Demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no país, em 2010.

propriedade privada com fins lucrativos, como a sociedade não indígena a concebe. A terra é compreendida como totalidade sagrada oferecida pelo Deus-Criador, “o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani” (Meliá, 1979, p.336), não podendo, portanto, ser vendida, comprada ou privatizada.

Pacheco (2003, p.5) afirma ainda que “para um Guarani, não é a terra que lhe pertence, mas ele que pertence à terra. O valor da terra é mensurado por referenciais sagrados, cosmológicos e espirituais”. É por isso e nesse contexto que os Guarani e Kaiowá iniciaram intensa mobilização de recuperação dos espaços dos quais haviam sido expulsos e a “retomada” de aldeias destruídas no decorrer do processo de ocupação do seu território tradicional por não indígenas. Como sabemos, nas relações e práticas que se estabelecem no dispositivo saber-poder, o poder não emana apenas de um centro, ou de um lado, mas atua em um jogo de forças difuso. No caso desses povos, as tensões nas relações de poder tem se mostrado bastante produtiva, como uma grande demonstração de resistência, de força, vitalidade e de produção de des-re-territorializações por meio das inúmeras ações, mobilizações e projetos que ultrapassam a luta pela terra: a luta pela autonomia, as retomadas, a construção da escola diferenciada, a produção literária, artística e intelectual, a ocupação dos diferentes espaços de enunciabilidade e a busca pela preservação de seus conhecimentos tradicionais e sistemas de produção de pensamentos.

Lescano (2018), indígena da etnia Kaiowá, em sua pesquisa de conclusão de curso registra e relata que, embora haja um significativo aumento de igrejas neopentecostais nas aldeias e disputas de poder entre as famílias, há uma grande quantidade de práticas tradicionais e educativas realizadas pelos sábios (alguns são, inclusive, professores) na aldeia, mesmo considerando que essas práticas sejam influenciadas por outras cosmovisões. Gomes (2016, p. 176) é outra autora que também apresenta um importante relato sobre os saberes tradicionais da etnia Terena. Segundo ela, a produção das cerâmicas segue procedimentos e rituais próprios que vão desde a coleta do barro, passando pelas diferentes etapas da produção propriamente dita das peças, “revelando um “temperamento difícil” e um “corpo frágil”, como dizem suas produtoras”, evidenciando “a corporalidade da cerâmica na medida em que essa recebe tratamentos e cuidados semelhantes aos dispensados aos corpos humanos, como os que envolvem o complexo da reclusão” da mulher no período de suas regras.

Embora o processo de produção da cerâmica Terena tenha passado por transformações e recriações no contexto de interação, principalmente para atender às demandas do mercado a partir do momento em que passou a ser comercializada, Gomes (2016) destaca que a argila é compreendida como um agente com subjetividade, como os demais elementos que compõem o cosmos terena – animais, plantas, fenômenos meteorológicos e espíritos – visão que se aproxima da apresentada por Rezende (2013, p. 201) que afirma que tudo o que circunda a vida humana são “outras vidas dialogantes com seres humanos” e de que os povos indígenas possuem uma ligação profunda e holística com a natureza e o cosmos.

Os trabalhos de Lescano e Gomes são dois pequenos exemplos dos inúmeros trabalhos desenvolvidos por indígenas do Mato Grosso do Sul que apontam para a vitalidade de seus conhecimentos tradicionais que passam por profundas transformações resultantes dos contatos com a sociedade envolvente, por transformações das visões de mundo inerentes ao humano e articulam o passado e o presente em movimentos caleidoscópicos de contínua reconfiguração da realidade. Neste contexto de imposição do pensamento europeu, de instituição da diferença estigmatizante, da subalternização e exclusão de saberes que não atendem à racionalidade científica e de negação da diferença, procuro problematizar os modos como os saberes tradicionais indígenas são discursivizados pelos Guarani e Kaiowá no Facebook, buscando investigar os processos discursivos que deslegitimaram, subalternizaram e marginalizaram esses conhecimentos e interpretar os modos como esses povos compreendem esses processos históricos de dominação e exclusão.

Em busca de alcançar esses objetivos, analiso postagens publicadas por indígenas Guarani e Kaiowá em seus perfis pessoais do Facebook. Assumo como referência teórica a Análise do Discurso de linha francesa a partir dos recortes conceituais de memória, interdiscurso e formações discursivas propostos por Pêcheux (1988) e da formulação do conceito de formações discursivas realizada por Foucault (2008), O pensamento decolonial e seus desdobramentos, tal como proposto por Quijano (1992), Mignolo (2003, 2006), Porto-Gonçalves (2008) e Walsh (2007, 2009), foi fundamental para a problematização das discursividade coloniais e os (inter)discursos sobre/do indígena. O artigo apresenta inicialmente os conceitos que serão necessários para a análise que empreendo: sujeito, memória, interdiscurso e formações discursivas, além das noções de colonialidade do poder, do saber e do ser. Em seguida, passo à análise de

dois recortes discursivos publicados por indígenas Guarani e Kaiowá em seus perfis públicos da rede social Facebook.

Sujeito, Interdiscurso e Formação Discursiva

Na perspectiva discursiva que adoto neste trabalho, a linguagem é prática social determinada pelas suas condições sócio históricas de produção. Para a Análise do Discurso, a linguagem é efeito de sentidos entre sujeitos historicamente situados, articula conflitos e relações de poder, constitui subjetividades e identidades. A cada situação de fala, há elementos exteriores à linguagem que determinam quem pode dizer e o que pode ser dito. Assim, considerando-se que não é tudo que é permitido dizer e nem é qualquer um que pode dizer, é possível afirmar que os discursos estão em embate contínuo, em constante disputa para que determinados sentidos se imponham e assumam a hegemonia em um dado tempo. É a partir dessa compreensão que se pode afirmar que a linguagem é uma prática social de sujeitos que carregam consigo marcas do social, do ideológico, do histórico.

Nessa concepção, o sujeito é dividido na/pela linguagem, perpassado pelo inconsciente, atravessado pela história e constituído no discurso. É importante destacar que esse sujeito não é o indivíduo, sujeito empírico, mas o sujeito do discurso que se inscreve em uma determinada formação discursiva, com a qual ele se identifica e que o constitui enquanto sujeito. Diferentemente da noção do sujeito cartesiano, que existe porque pensa, o sujeito é onde não pensa, ou seja, ele só pode existir no/pelo inconsciente. Algo da verdade desse sujeito se irrompe ou se manifesta de diversas formas nos tropeços da linguagem (ato falho, chiste, lapso) (Pêcheux (1988).

Dividido entre o eu e o inconsciente, o dizer não se inaugura no sujeito. Em outras palavras, o sujeito não representa o ponto de partida do que diz e nem pode controlar os sentidos de seu dizer. Embora esse sujeito recalque seu assujeitamento e se julgue uno, indivisível, ele é atravessado por centelhas inconscientes que se manifestam no seu dizer, sob a forma dos atos falhos, dos furos, das irrupções, dos chistes. Os acidentes são os vestígios da heterogeneidade do sujeito, pois “só há causa naquilo que falha”, nos diz Pêcheux. (1988, p.300).

Ao (se) dizer, o sujeito traz fios discursivos, já-ditos, provenientes de várias regiões do discurso: do inconsciente, da memória discursiva - o interdiscurso - do contexto sócio

histórico em que se situa, fios que se entretecem para construir seu dizer. Há, assim, a presença de um ou de outros no discurso: há uma multiplicidade de vozes, há a heterogeneidade do discurso que se manifesta na materialidade linguística. Assim, o sujeito fala e é falado ao mesmo tempo, pois, através do dito, outros dizeres são ditos. Dessa forma, os sujeitos não são a origem do discurso e, sim, efeitos discursivos.

Em oposição à compreensão de que o sujeito pensa, conhece e sabe o que diz, nessa perspectiva, o discurso é que irá determinar as posições ocupadas pelos sujeitos ou, ainda, o sujeito, nesta representação, não é produtor de saberes, é sim um produto dos saberes, “não é um produtor, mas é produzido no interior de saberes” (Veiga-Neto, 2003, p.44). Assim, o sujeito assume diferentes posições construídas socialmente e que se modificam, transformam e se estabilizam nas mudanças históricas. Dessa trama, entrecruzamento, rede discursiva que se constrói, emergem linhas, fios, nós de resistência capazes de esgarçar e transformar seu tecido. O discurso, nesta tessitura, é o lugar em que o poder se exerce, mas é também o lugar da resistência do sujeito a esse mesmo poder.

Sob esta ótica, é possível desnaturalizar, desespecializar enunciados que são repetidos, não como invenções, mas como se tivessem sido descobertos. É possível estranhar as obviedades inquestionáveis, fazer irromper as diferenças que escapam das classificações e das garantias seguras oferecidas pelo significado. Partindo da compreensão de que “o significado nunca poderá ser fixado” (Hall, 2016, p. 210) e de que, mesmo diante dos esforços que fazemos para fixá-los, há sempre uma fresta pelo qual ele irá escorrer e (re)produzir novos significados, Hall analisa os efeitos essencialistas e reducionistas das representações e estereótipos raciais e propõe desnaturalizar as representações (especificamente sobre o negro), questionar os binarismos e as relações saber/poder nos mais diversos textos culturais, como fotografias, filmes, etc.

Este é um dos propósitos centrais dos diversos autores do pensamento decolonial: interpretar, deslocar e subverter a perspectiva colonizadora e geradora de estereótipos dos discursos coloniais. Ao submeter o processo de produção de poder e saber sobre/das colônias à análise crítica, estes estudos apontam para uma continuidade da situação colonial nos planos simbólicos e imateriais e nos olhares sobre o outro, como veremos a seguir. É partindo dessas compreensões que analiso, via materialidade linguística, o discurso do sujeito indígena Guarani e Kaiowá, quais posições emergem em seus textos

publicados no Facebook, com quais formações discursivas eles se identificam, quais discursos são (des)construídos, quais são ressignificados, quais são assumidos e compõem as discursividade sobre seus saberes tradicionais e suas cosmovisões.

Matriz da Colonialidade: Poder, Saber e Ser

A colonialidade corresponde a uma mudança de paradigma ou a um “paradigma outro”, tal como aponta Mignolo (2003): um pensamento crítico que articula todos os lugares nos quais a expansão imperial/colonial lhe negou a possibilidade de razão, de pensamento e de pensar o futuro. Os autores vinculados ao pensamento decolonial – Quijano, Mignolo, Porto-Gonçalves, Walsh, dentre outros – compreendem a colonialidade como uma discursividade que se instaurou a partir da criação e do domínio das colônias por parte dos europeus. Esses autores assumem a modernidade e a colonialidade como um único processo, pois consideram que a modernidade só pôde se configurar como tal em decorrência da existência das colônias. Daí advém a afirmação de que a colonialidade é constitutiva da modernidade. “Giro decolonial” é um termo, cunhado por Nelson Maldonado-Torres (2007), atribuído a esse movimento que busca produzir resistência política, epistemológica e prática, à lógica da chamada modernidade/colonialidade.

Para Quijano, o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade, uma vez que a principal característica desse processo foi a dominação cultural, que determinou os modos de produzir e expressar a realidade via conhecimento. Com o fim da dominação política do sistema colonial, a colonialidade do poder mostrou-se extremamente bem-sucedida, pois a elite da colônia, seduzida pelo poder a que o colonialismo concede, vê no modelo europeu uma forma de superação do próprio colonialismo, para “alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus; para conquistar a natureza” (Quijano, 1992, p. 13).

A colonialidade do poder é um padrão de poder que produziu discriminações sociais que “posteriormente foram codificadas em ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais, segundo o momento, os agentes e as populações implicadas’” (Quijano, 1992, p. 12). É nesta relação de poder que os povos indígenas, primeiros a serem conquistados e dominados, foram constituídos discursivamente e naturalizados como inferiores, condição que permaneceu, mesmo quando o colonialismo foi “superado” e os países da América se tornaram “independentes”. Quijano (1992) propõe, assim, a descolonização

epistemológica como alternativa para liberar a produção do conhecimento que se apoie na diversidade e na heterogeneidade histórica de todas as sociedades e dar alternativas a todas os povos de optar entre as diversas orientações culturais com liberdade para produzir, criticar e estabelecer trocas culturais.

A colonialidade do saber, por sua vez, ressalta a dimensão epistêmica da colonialidade do poder: refere-se ao efeito de subalternização, exclusão e inviabilização dos saberes que não se filiam às formas de produção de conhecimento dessa racionalidade cientificista ocidental. De acordo com Walsh (2007, p.104), a colonialidade, além de situar a Europa no centro e compreendê-la como perspectiva única de se produzir conhecimento, “descartou por completo a produção intelectual indígena e afro como “conhecimento” e, conseqüentemente, sua capacidade intelectual” e relegou esses “outros” mundos à condição de meros consumidores da erudição e dos conhecimentos produzidos na Europa.

O projeto de modernidade, ora em curso, apoia-se, portanto, em um dispositivo saber-poder: o modelo de racionalidade ocidental, cuja origem é associada a Descartes. Trata-se de um modelo – construído a partir da revolução científica desenvolvida nas ciências naturais e, posteriormente, estendido para as ciências sociais – que se impõe sobre as outras formas de racionalidade, negando ao não europeu, à “não Europa”, enfim, às diversas formas outras de produzir saberes, a capacidade de conhecer e de pensar. (Quijano, 1992).

No interior deste projeto de modernidade e dos saberes que o sustentam, a vida é submetida ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento científico (Castro-Gómez, 2005), transformando a natureza e os demais seres “inferiores” em objetos a serem explorados e controlados por esse saber que se tornou o modelo central e produtor do conhecimento, assumindo o lugar da verdade absoluta e universal em nossa sociedade. Sob essa concepção e sob esse regime de verdade, “é total a separação entre a natureza e o ser humano. A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis” (Santos, 2010, p. 25). Ergue-se, então, a partir de um conjunto de categorias dualistas, tais como natureza e humano, sujeito e objeto, corpo e mente, razão e emoção, indivíduo e sociedade, um modelo civilizatório estruturado nesse modelo de racionalidade, na exploração e no controle da natureza.

Outro conceito importante para essa reflexão é a noção de colonialidade do ser que se refere aos efeitos da colonialidade na experiência vivida pelos colonizadores e colonizados, uma certa interiorização da modernidade. Para Maldonado-Torres (2007, p.130), “o surgimento do conceito “colonialidade do ser” responde, pois, à necessidade de esclarecer a pergunta sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida e não apenas na mente dos sujeitos subalternos”. Seria, portanto, uma elaboração das implicações da colonialidade do poder, isto é, os modos como a colonialidade do poder atravessam as subjetividades daqueles que são inferiorizados e dos que são representados como superiores.

A colonialidade do saber e do ser são, assim, processos de construção e consolidação de um pensamento hegemônico que produz identidades. São sujeitos autorizados, pela ordem do discurso, a enunciar verdades aceitas e naturalizadas que valorizam a europeização e a ocidentalização da sociedade, negam a presença e buscam silenciar as vozes indígenas e negras. No tópico a seguir, busco apresentar o modo como as subjetividades indígenas são produzidas nesse lugar de atravessamento entre as vozes hegemônicas do pensamento ocidental colonizador e as vozes subalternizadas de suas experiências e cosmovisões.

Práticas Decoloniais: os Saberes entre os Guarani e Kaiowá

Trago para a análise dois recortes discursivos que nos permitem problematizar os dizeres de indígenas Guarani e Kaiowá acerca dos saberes tradicionais em relação com os saberes ocidentais hegemônicos. Adoto uma compreensão de conhecimentos tradicionais como um conhecimento a respeito do mundo natural, transmitido oralmente, de geração a geração, articulados às práticas e inovações com protocolos, processos e modos de fazer próprios (Cunha, 2007).

De acordo com Rezende (2013, p.201), indígena do povo Ȥtãpinopona-Tuyuka, os saberes indígenas estão intimamente relacionados à vida: “vida humana (outra etnias), vida do mundo que nos sustenta (terra, água, ar), vida das florestas [gente-florestas], vida das águas, dos peixes [gente-peixes], gente pedras, etc.”. Para esses povos, tudo o que circunda a vida humana são “outras vidas dialogantes com seres humanos”. Rezende (2013) destaca que os saberes de cada povo indígena servem inicialmente aos membros daquele povo e não possuem pretensões de serem válidos para o mundo todo, mesmo

que se considere que a universalidade não seja exclusiva ao pensamento racional ocidental ou de que “há Um e somente Um pensamento universal” (Porto-Gonçalves, 2008).

Machado (2015), indígena da etnia Guarani Nhandeva, destaca que as narrativas de seus povos são constantemente ressignificadas e reinterpretadas, Essa visão de ressignificação das narrativas é importante, pois há uma afirmação com grande aceitação em nossa sociedade que compreende o conhecimento tradicional como um conjunto acabado, um acervo fechado que se deve preservar, sem transformações e sem acréscimos (Cunha, 2007). Tal afirmação sustenta o discurso de “pureza da identidade” em que os indígenas que não mantêm seus saberes intocados e que se transformaram ao longo desses últimos 520 anos, como os Guarani e Kaiowá são representados como “índios que não são mais índios” ou “índios urbanos”, discursividades que sustentam interesses de ruralistas e do poder público no que se refere aos conflitos territoriais.

De fato, muitas transformações e (des) aprendizagens das cosmovisões e dos costumes comunitários ocorreram nesse prolongado processo de dominação e de contato intenso com a comunidade envolvente. No entanto, a defesa de uma suposta “identidade original”, uma identidade dos indígenas de 500 anos, não se sustenta nem para esses povos, nem para povo nenhum, pois parte de uma concepção simplificada, essencialista, fixa e estável de identidade como algo intocável, parte de uma incompreensão de que as identidades são móveis, conformam-se no processo histórico, modificam-se nos encontros e se enriquecem nas trocas interculturais, mesmo que essas trocas sejam muitas vezes forçadas. É a lógica racional ocidental que insiste na busca pela formatação e homogeneização das culturas, no apagamento das diferenças e das singularidades e, no caso dos saberes tradicionais indígenas, na negação de outras matrizes de racionalidade.

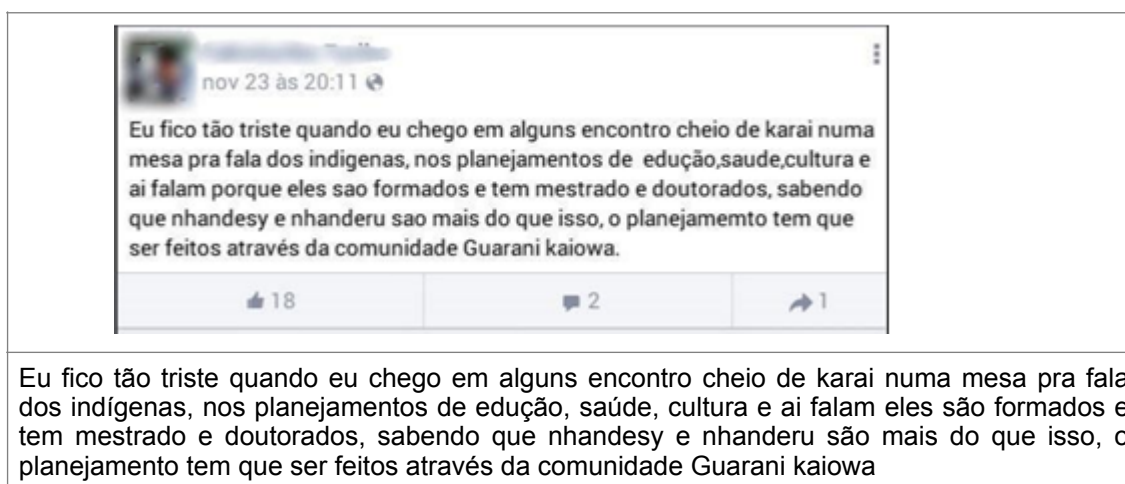
A lógica hegemônica positivista fundada na relação sujeito-objeto em que o homem, a natureza e o cosmos são objetos manipuláveis, investigáveis e – na concepção de um sujeito cartesiano, mentalista que é capaz de explicar e controlar a realidade a partir do exercício do pensamento – exclui as demais formas de interpretação da realidade. Para Santos (2013), o silenciamento e a negação do caráter racional a outras formas de pensar podem ser compreendidos como um modelo totalitário, epistemicídio conforme Walsh (2009), que produz um pensamento abissal, com dois lados incomunicáveis, de forma que “o outro lado da linha” é tido como inexistente, in-crível. É o

que veremos a seguir a partir da análise de dois recortes discursivos provenientes de postagens publicadas no Facebook, apresentados sob a forma de imagem, exatamente como foram publicados⁵⁵. A fim de facilitar a leitura, logo abaixo de cada imagem, faço a transcrição literal dos enunciados.

Vejam os recortes discursivos 1:

Figura 1

Recorte discursivo 1



Fonte: Facebook

Aqui vemos a oposição entre “conhecimentos do homem não indígena” e “conhecimentos do indígena”, entre os que falam sobre e pelo indígena e a fala do próprio indígena a partir das formações discursivas da ciência e da religião. Como já afirmamos, o saber implica necessariamente em relações de poder. Os regimes de verdade instaurados pelos princípios epistemológicos e regras metodológicas da racionalidade científica produzem efeitos de verdade que, articulados aos efeitos de poder, deslegitimam os saberes que não obedecem a essa racionalidade: “o poder se exerce pelo saber e o saber gera poder” (Bolognini, 2003, p. 91).

O conhecimento do não indígena é representado por pesquisadores que estudam as comunidades indígenas sob perspectivas teóricas diversas e que, nesta condição de estudiosos, detentores do saber sobre esses povos, participam de instâncias de reflexão, organização e planejamento das políticas indigenistas. Tem-se, assim, de um lado, o

⁵⁵ Os recortes discursivos apresentados neste artigo foram capturados no Facebook, utilizando a função printscreen do computador. Apesar de termos utilizado somente postagens públicas, todos os nomes e imagens que pudessem identificar os participantes foram desfocados.

saber legitimado pela comunidade científica, considerado como a única forma de conhecimento aceitável e crível e do “outro lado da linha” tem-se os “saberes das pessoas”, “saberes sujeitados” que não foram considerados relevantes ou que, muitas vezes, não chegam a ser reconhecidos como saberes.

Neste recorte, o sujeito indígena questiona a autoridade e o poder de fala conferido por nossa sociedade aos portadores de títulos acadêmicos, em oposição aos conhecimentos religiosos tradicionais dos indígenas, mais especificamente entre os saberes científicos e os saberes tradicionais. Estabelece-se uma contraposição entre o conhecimento científico dos pesquisadores e o conhecimento dos líderes religiosos e espirituais. Entre os Guarani e Kaiowá, todas as instâncias da vida, as práticas territoriais e as relações entre os povos estão vinculadas ao poder de suas rezas conduzidas por *Ñanderu* e *Ñandecy*, seus líderes espirituais, xamãs e rezadores que representam Deus na terra. *Ñanderu* e *Ñandecy* possuem muito prestígio e são considerados tipos humanos superiores, detêm a sabedoria e o poder das rezas e, por meio dela, “fazem cosmopolítica com as divindades que regulam e organizam a vida socioterritorial no tekoha” (Mota, 2015, p.131).

De fato, no mito da criação do mundo, narrados por estes povos, *Ñanderu* (Nosso Pai de Todos) e *Ñandesy* (Nossa Mãe) fazem a primeira roça e fundam a agricultura (Chamorro, 2015); eles são os responsáveis pela divisão política da terra e o assentamento dos diversos povos em seus respectivos territórios. Assim, os planejamentos e decisões dos Guarani e Kaiowá são realizados a partir da comunicação xamânica que *Ñanderu* e *Ñandecy* estabelecem com os planos cósmicos, representados pelos astros, montanhas e elementos da natureza. As decisões se baseiam, portanto, considerando as leis da natureza, essa natureza que o projeto de modernidade se propõe a estudar, analisar, dividir, dissecar, dominar e disponibilizar aos interesses do capital para o “melhor” aproveitamento de seus recursos e, conseqüentemente, para o aumento dos lucros.

O que esse sujeito indígena põe em cena, nessa postagem, é a crise do projeto da modernidade fundamentado na hegemonia da racionalidade ocidental que legitimou o pensamento único e busca destruir outras lógicas de vida e outras formas de produzir conhecimento (Santos, 2013). Articulado ao discurso contrário ao regime de tutela, “o planejamento tem que ser feito a partir das comunidades Guarani-Kaiowá”, há um discurso recorrente entre diversos povos indígenas que afirma que as pesquisas

científicas têm contribuído pouco para auxiliar efetivamente as questões de interesses desses povos ou ainda que as pesquisas servem apenas aos interesses dos pesquisadores e não para os grupos pesquisados. O que está em jogo aqui é o domínio epistemológico que tem sua fundamentação na racionalidade, o que está em jogo aqui, como afirma Mignolo (2006, p. 668), “não é apenas a “ciência” como conhecimento e prática, mas “toda a ideia de ciência no mundo moderno/colonial; a celebração da ciência na perspectiva da modernidade e a revelação, até há pouco silenciada, da opressão epistêmica que, em nome da modernidade, foi exercida enquanto forma particular da colonialidade [...]”. Esta é a crítica que vem sendo feita às formas de produção de conhecimento que ajudam a perpetuar a lógica de silenciamento dos saberes marginalizados e esta é também a questão com a qual a produção acadêmico-científica está tendo que se haver: de que forma produzir conhecimento que subverta essa hegemonia e produza deslocamentos nas malhas de poderes constituídos?

A racionalidade científica que se fundamenta na separação entre o mundo natural e o mundo social e que toma a natureza como um objeto externo e inferior a ser transformado a partir do conhecimento técnico-científico não comporta a relação de integração entre sociedade e natureza, a relação de equilíbrio entre a terra e a ordem cósmica, base das epistemes daqueles que foram postos à margem pelo paradigma da racionalidade ocidental. Daí a incompreensão, a oposição e o questionamento sobre os que são considerados detentores de conhecimentos da sociedade branca – e que, em função disto, possuem poder de fala e poder de decisão – e os detentores de conhecimento entre os Guarani e Kaiowá: “...*falam por que eles são formados e tem mestrado e doutorado sabendo que nhandesy e nhanderu são mais que isto...*”. Sobre essa relação entre a vivência do sagrado em contato com a sociedade do não indígena, vejamos o recorte 2:

Figura 2*Recorte discursivo 2*

7 de ju
lia · 🌐

A primeira imagem é muito bonito não é? Não, não mesmo essa é a Capital Federal da Corrupção. E olha aí os nosso objetos sagrados apreendido na portaria do Congresso Nacional. Desrespeito, injustiça, violação dos direitos indígenas. É dizem que essa casa é do povo!!!



40
1 comentário 2 partilhas

A primeira imagem é muito bonito não é? Não, não mesmo essa é a Capital Federal da Corrupção. E olha aí os nosso objetos sagrados apreendido na portaria do Congresso Nacional. Desrespeito, injustiça, violação dos direitos indígenas. E dizem que essa casa é do povo!!!

Fonte: Facebook

Neste segundo recorte, o sujeito realiza uma contraposição a partir de duas imagens: uma foto do Congresso Nacional em Brasília, nomeada de “Capital Federal da Corrupção”, e outra de instrumentos musicais sagrados utilizados em rituais religiosos e de cura que foram apreendidos durante realização de uma manifestação de indígenas. O sujeito denuncia a violação dos direitos indígenas que tiveram seus objetos sagrados apreendidos e seu direito de manifestação religiosa violado no interior do Congresso, conhecido como a “casa do povo”.

A presença da dança, do canto e dos rituais no movimento político indígena dentro do Congresso Nacional tem sido prática desde os tempos da Assembleia Nacional Constituinte, quando vários rituais realizados por diferentes povos se tornaram notícias em jornais de todo o país. Lacerda (2007, p. 169) destaca momentos importantes em que os indígenas “impactaram o ambiente” do Congresso Nacional durante esse período: um deles foi quando cerca de 40 lideranças indígenas, em sua maioria pintados, dos povos Krahô (GO), Krenak (MG), Kayapó (PA/MT), Xavante (MT), Terena (MS) e Xinguanos (MT), ocuparam a antessala do gabinete do Presidente da Assembleia Nacional Constituinte, o então Deputado Ulisses Guimarães, e começaram a cantar e ameaçar alguns passos de dança: “Quando Ulysses abriu a porta e viu a manifestação, nada conseguiu falar. Parou e, boquiaberto, ficou olhando. Um cocar foi colocado em sua cabeça e a proposta [Proposta Unitária dos indígenas] em suas mãos”. Outro momento significativo, citado por Lacerda (2007, p. 169), foi quando essa mesma delegação, subindo a rampa do Congresso Nacional, cercou o presidente da Subcomissão dos indígenas, Deputado Ivo Lech, “submetendo-o a uma pajelança, para que o espírito bom viesse e entrasse em sua cabeça e seu coração”.

Para além do Congresso Nacional, a realização de cantos, danças, rezas e rituais sagrados é prática comum no cotidiano de vários povos indígenas. Para os Guarani e Kaiowá, a participação das lideranças tradicionais, Ñanderu e Ñandesy, nas diversas formas de resistência e nos processos que envolvem a luta pela recuperação de territórios tradicionais é fundamental. Como vimos anteriormente, na cosmologia desses povos, a conquista da terra é um investimento na aproximação com as divindades e na retomada do território tradicional. As lideranças religiosas, conhecedoras dos segredos e saberes da comunicação com a divindade, convocam o Grande Deus na organização e proteção dos movimentos de luta e recebem força e proteção dos seres sobrenaturais. (Martins & Colman, 2017).

Ao chamar a atenção para a beleza da primeira fotografia, por meio de uma pergunta retórica, o sujeito estabelece uma relação de contradição entre a aparência, a beleza estética do prédio – “*a primeira imagem é muito bonito, não é?*” – e as ações de corrupção e desrespeito que são realizadas pelos representantes políticos, entre a beleza do edifício produzido pelo homem e o descaso com que veem seus objetos sagrados sendo tratados como objetos comuns ou como instrumentos de crime. Daí a negação da beleza afirmada na pergunta inicial: “*não, não mesmo*”. Opõe-se, assim, discursivamente,

no texto escrito e no texto imagético, o sagrado e o profano, os instrumentos sagrados dos povos indígenas e as ações criminosas do homem não indígena, do político que desrespeita aqueles a quem deveria representar. O sagrado, aquilo que é “colocado à parte”, forma pela qual a cultura estabelece suas fronteiras e distinções, marcado como diferente em relação ao profano e que mantém o sentido de coesão, pertencimento e de identidade em um determinado grupo, é profanado, destituído da sacralidade, tratado como objeto qualquer, dentro da “*casa do povo*”, como destaca o sujeito autor da postagem.

As identidades são construídas em relação a outras identidades, relativamente às particularidades que diferenciam o “um” do “outro”, ao que “um é” e ao que o “outro não é” (Hall, 2000). Na cosmovisão Guarani e Kaiowá, o *mbaraka* (chocalho) é objeto de dizer que permite a comunicação, trazendo ou levando palavras aos deuses. Por isso, há uma ritualística em relação à escolha dos materiais, às atividades técnicas, bem como ao seu uso, procedimentos e cuidados destinados a fazer com que o *mbaraka* seja dotado de vida, de poderes mágicos e comece a falar (Mura, 2010).

Desconhecer os sistemas simbólicos de representação do sagrado é desconhecer aquilo que é sagrado para o outro, aquilo que constitui a diferença do outro, seus processos de identificação, seus processos identificatórios, enfim, é desconhecer o outro. Por meio da contraposição entre as imagens, o sujeito indígena externa sua indignação diante do “*desrespeito, injustiça, violação dos direitos indígenas*” em relação à ação do não indígena, sentimentos internalizados, construídos em diferentes ações e contextos históricos que atravessam o imaginário coletivo indígena por séculos e com os quais foram construídas identificações, pois, conforme Coracini (2010, p. 59), “o que somos e o que vemos está carregado do que ficou silenciosamente abafado na memória discursiva, como um saber anônimo, esquecido”.

À tríade inter relacional da Matriz da Colonialidade – Poder, Ser, Saber –, Walsh (2009, p.15) acrescenta uma outra dimensão, a colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza que diz respeito “à força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. Descartando o mágico-espiritual-social de sua episteme, a lógica colonial cartesiana estabelece uma “abstração espiritual” que limita a potência dos sentidos e atua sob princípios binários tais como céu/inferno, céu/terra, racional/irracional, corpo/espírito, homem/natureza e desacredita as cosmologias que escapam das limitações da dualidade

e que não compactuam com fórmulas que reduzem a existência a apenas uma cultura, uma forma única forma de ver e significar o mundo.

Nessa perspectiva, as relações espirituais e sagradas que conectam os seres cósmicos com a terra, com os ancestrais, com a natureza e com o corpo são consideradas não modernas, “atrasadas”, “primitivas”, discursividades que buscam anular e que tratam como “perigosas” as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e formas de vida das comunidades indígenas e as da diáspora africana (Walsh, 2009), perigosas porque se situam nas margens, bifurcações e encruzilhadas, porque admitem as contradições e rasuras como constitutivas do fazer e do ser, enfim, porque admitem a incorporação, a plurissignificação, a rasura, a polifonia, a diferença..

Ao fazer uso do item lexical “apreender”, o sujeito aciona a formação discursiva jurídica para denunciar a “apreensão” de seus instrumentos sagrados, e situar a ação no campo discursivo da criminalidade. No Glossário Jurídico do STF, “apreender” tem o sentido de “apoderamento de coisas ou pessoas que serão mantidas sob custódia do próprio juiz, a fim de garantir o exercício de um direito” (STF, s/d). Forma-se um impasse em que, por um lado, o sujeito que enuncia proclama seus direitos de exercício da liberdade religiosa, assegurado na Constituição de 1988, e, por outro lado, tem-se o confisco de um instrumento, provavelmente considerado “perigoso” pelas autoridades que o apreenderam, para garantir, de acordo com a acepção do dicionário, o exercício de algum direito, seja ele qual for. Nesse embate de relações de forças assimétricas, sabemos qual lado do polo é dominante e qual lado inferioriza o outro no seu campo de operações. As discursividades da alternativa única dão sustentação às práticas de silenciamento e negação e permitem que esses conhecimentos sejam facilmente criminalizados simbólica e efetivamente, como é o caso enunciado, dos instrumentos sagrados apreendidos.

Interpreto esses dois recortes como relatos que operam na contramão da defesa do discurso único e da monocultura e que buscam exhibir um outro estatuto para os saberes indígenas, uma discursividade que constitui outras subjetividades para o “ser indígena” como sujeito que se apresenta como protagonista de seus direitos e de sua história, que está ocupando os espaços institucionais, que se coloca nas redes sociais, que publica no Facebook, que busca subverter os sentidos comuns que naturalizam as opressões, que promove fissuras, “fura o cerco” e tem, enfim, seus saberes circulando em espaços não autorizados.

Considerações Finais

Ao analisar esses dois recortes discursivos, textos postados por indígenas Guarani e Kaiowá na rede social Facebook, identifiquei um sujeito atravessado por vozes de diferentes regiões de sentido: a negação do acesso a espaços institucionais em função das compreensões do que vem a ser “conhecimento” na sociedade não indígena e, por consequência, a negação dos conhecimentos tradicionais e sagrados dos povos originários, em contraposição ao discurso que trata seus saberes e modos de vida em relação de igualdade. Tem-se, assim, a construção de uma representação do sujeito indígena como sujeito que articula o velho e o novo, que mantém fortes conexões com os conhecimentos tradicionais de sua comunidade, que mantém uma relação de proximidade e harmonia com a natureza e, ao mesmo tempo, busca se apropriar dos conhecimentos dos não indígenas e levar seus saberes para os diferentes espaços que lutam e buscam ocupar.

Constrói-se, portanto, uma representação do indígena que não aceita o papel de incapaz, de desqualificado, de vítima, enfim, de sujeito que precisa ser administrado pelo não indígena, que precisa assimilar a cultura do não indígena, para se tornar sujeito compreensível a essa lógica racional, dicotômica e redutora. Sujeitos que não se curvam aos dizeres profundamente enraizados que os desqualificam, pelo contrário, sujeitos que buscam (re)torcer as significações engessadas, reformular e reconfigurar estruturas decoloniais e que trazem para as suas ações cotidianas a resistência decolonial.

Mesmo com todas as experiências de violência, extermínio e esbulhos, o sujeito indígena manifesta uma infinita capacidade de resistência. A burocratização das ações, a institucionalização do saber, enfim, a cristalização dos processos criativos e de transformação e as contradições próprias dos espaços institucionais parecem não desanimar e nem impedir que esses povos se (re)criem cotidianamente, em múltiplos gestos micro resistentes, como lutar pelos seus direitos à terra e ao trabalho, conectar-se à Internet e fazer ecoar suas vozes e suas cosmovisões.

Referências

- Bolognini, N. Jr. (2003). A tradição etnográfica como regime de verdade na metodologia de pesquisa em LA. Em M. J. Coracini e E. S. Bertoldo (Orgs.). *O desejo da teoria e a contingência da prática: Discursos sobre e na sala de aula*, (pp. 85-94). Mercado de Letras.
- Castro-Gomez, S. (2005) Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. Em E. Lander (Org). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo ciências sociais e perspectivas latino-americanas*, (pp. 87-95). CLACSO.
- Cavalcante, T. L. V. (2013). *Colonialismo, território e territorialidade: A luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul*. [Tese de Doutorado não publicada]. Universidade do Estado de São Paulo.
- Chamorro, G. (2015). *História Kaiowá: Das origens aos desafios contemporâneos*. Nhanduti Editora.
- Coracini, M. J. R. F. (2010). Transdisciplinaridade e análise de discurso: Migrantes em situação de rua. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 11(1), 91-112.
- Ferreira, A. C. *Tutela e resistência indígena: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. (2007). [Tese de Doutorado não publicada]. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Foucault, M. (2008). *A arqueologia do saber*, (L. F. B. Neves, Trad.). Forense.
- Gomes, L. S. (2016). Do cru: A vida oculta da cerâmica terena. *Tellus*, 31, 163-180.
- Hall, S. (2000). Quem precisa de identidade? Em T. T. Silva (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Vozes
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Características gerais da população: Resultados da amostra*. <https://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html>
- Lacerda, R. (2007). *Diferença não é incapacidade: Gênese e trajetória histórica da concepção da capacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988*. [Dissertação de Mestrado não publicada]. Universidade de Brasília.
- Lander, E. (Ed.). (2005). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo ciências sociais e perspectivas latino-americanas*. CLACSO.
- Lescano, M. M., & Rossato, V. L. (2018). Saberes tradicionais Kaiowá na Reserva Taquaperi. Em L. M. Pereira, C. F. Silvestre & D. E. Cariaga (Orgs). *Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*, (pp.15-47). Editora UFGD.
- Machado, A. M. (2015). *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe“y: De sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal*. [Tese de Doutorado não publicada]. Universidade Federal do Pará.
- Maldonado-Torres, N. (2007) Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. Em S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.

Martins, E. S., & Colman, R. S. (2017). A luta pela recuperação das terras indígenas Guarani e Kaiowá e a participação dos Nãnderu e das Nãndesy. *Revista Euroamericana de Antropología*, 5-12.

Melià, B. (1979). *Educação indígena e alfabetização*, (v. 2). Edições Loyola.

Mignolo, W. (2003). *Histórias locais, projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, (S. R. Oliveira, Trad.). Editora UFMG

Mignolo, W. (2006). Os esplendores e as misérias da “ciência”: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*, 2, 667-709.

Mota, J. G. B. (2015). *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: Diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha*. [Tese de Doutorado não publicada]. Universidade Federal da Grande Dourados.

Mura, F. (2010). A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowá. *Mana*, 16, 123-150.

Pacheco, R. A. S. (2003). Mobilização e retomada de territórios Guarani no sul do Mato Grosso do Sul. Em *Anais do XXII Simpósio Nacional de História: História, acontecimento e narrativa*, 22º Simpósio Nacional de História, CD-ROM. Associação Nacional.

Pêcheux, M. (1988). *Semântica e discurso: Uma crítica à afirmação do óbvio*. (E. P. Orlandi, Trad.). Editora Unicamp.

Porto-Gonçalves, C. W. (2008). De saberes e de territórios: Diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. Em A. E. Ceceña (Org.). *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. CLACSO.

Quijano, A. (1992). Colonialidad modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.

Resende, A. C. Z. (2014). *Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010): Uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial*. [Tese de Doutorado não publicada]. Universidade de Brasília.

Siqueira, E. M., & Brand, A. J. (2004). Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul: Os conflitos de terra e as marcas do SPI. Em *Anais do XVII Encontro Regional de História: O lugar da História*. CD-ROM. Associação Nacional de História.

Santos, B. S. (2013). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Em B.S. Santos, & M. P. Meneses (Orgs.). *Epistemologias do Sul*, (pp. 29-67). Editora Cortez.

Santos, B. S. (2010). *Um discurso sobre as ciências*. Cortez.

Superior Tribunal Federal. *Glossário Jurídico*. (s/d).

Veiga-Neto, A. (2003). *Foucault & Educação*. Autêntica.

Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, 102-113.

Walsh, C. (2009). Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: In-surgir, re-existir e re-viver, (pp. 12-43). Em V. M. Candau (Org.). *Educação intercultural na América Latina: Entre concepções, tensões e propostas*. 7 Letras.