

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA: PSICOLOGIA SOCIAL**

GIOMAR HENRIQUE CLEMENTE

**Refletindo sobre saúde indígena a partir da *Opy* (casa de reza) Guarani Mbya:
uma análise centrada na experiência com os moradores da aldeia Tenondé
Porã, município de São Paulo**

Mestrado em Psicologia Social

**SÃO PAULO
2024**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA: PSICOLOGIA SOCIAL**

GIOMAR HENRIQUE CLEMENTE

**Refletindo sobre saúde indígena a partir da *Opy* (casa de reza) Guarani
Mbya: uma análise centrada na experiência com os moradores da aldeia
Tenondé Porã, município de São Paulo**

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção
do título de MESTRE em Psicologia
Social.

Orientadora: Profa. Dra. Bader
Burihan Sawaia

SÃO PAULO
2024

GIOMAR HENRIQUE CLEMENTE

**Refletindo sobre saúde indígena a partir da *Opy* (casa de reza) Guarani Mbya:
uma análise centrada na experiência com os moradores da aldeia Tenondé
Porã, município de São Paulo**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em **Psicologia Social**, sob a orientação da Profa. Dra. **Bader Burihan Sawaia**.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Bader Burihan Sawaia - PUC-SP
(Orientadora)

Profa. Dra. Elisa Zaneratto Rosa - PUC-SP
(Examinadora interna)

Prof. Dr. João Irineu de França Neto
Universidade Estadual da Paraíba-UEPB
(Examinador externo)

O referido estudo foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Processo nº. 130121/2022-3, à quem expresso minha gratidão.

Dedico este trabalho aos povos originários e às pessoas que como eles e com eles continuam cuidando e promovendo VIDA. Que as coisas boas possam se multiplicar sempre mais!

AGRADECIMENTOS

Ao Grande Rio de cujas águas brotei e que continua me alimentando nesta grande viagem. Em algumas circunstâncias corredeiras, banzeiros, ondas, em outras calma, aconchego, silêncio. Tu me carregas em minhas aventuras.

À minha mãe Nércia Clemente Sanches, meu pai Eugênio Batista Henrique, minhas irmãs e irmãos (Renildo, Rosimar, Romildo, Rosineide, Rosinéia). Por me amarem e cuidarem de mim, sendo casa, companhia, abraço, escuta. Mesmo estando distante, os tenho no coração.

Aos Xaverianos, minha família religiosa, pela oportunidade e suporte ao longo desse processo. Sem casa, presença, companhia, alimentação, seria impossível construir isso. Gratidão!

Aos Guarani Mbya do território e tekoa Tenondé Porã, na pessoa do parente Karai Valcenir Tibes e sua família. Gratidão por me deixarem estar entre vocês como hóspede, irmão, parente, amigo, pesquisador. Se cheguei vivendo o meu luto, machucado, buscando respostas, inquieto, vocês me ajudaram a alegrar o meu espírito, a mergulhar na minha história, me mostrando que em minhas raízes há um coletivo, um rio de diversas águas. Gratidão! *Ha'evete!*

Aos professores do Programa de Psicologia Social da PUC-SP. Professora Cristina Gonçalves Vicentim (primeira orientadora) do NUPLIC (Núcleo de Lógicas Institucionais e Coletivas) onde iniciei essa jornada. Senti muito que tivemos que trocar de embarcação em certo percurso do rio, mas seguimos em contato. Professora Bader Burihan Sawaia (minha atual orientadora) e ao NEXIN (Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão), embarcação que me acolheu repleto de afeto e bons encontros.

Ao grupo Pindorama da PUC-SP, à Pastoral Indígena e ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário), na pessoa da Dani, Benedito, Rafael, professora Lúcia Rangel, parentes estudantes e apoiadores. Gratidão pela presença, amizade e carinho!

Aos amigos e amigas que me acompanharam nesse processo, sendo apoio, encorajamento e mostrando assim que a distância e ausência não são sinônimos. Gratidão! Amo todos vocês!

Ha'evete! Aguyjevete! Salamat po! Kuekatu reté!

RESUMO

CLEMENTE, Giomar Henrique. **Refletindo sobre saúde indígena a partir da *Opy* (casa de reza) Guarani Mbya: uma análise centrada na experiência com os moradores da aldeia Tenondé Porã, município de São Paulo.** 2024. 175p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Psicologia: Psicologia Social. São Paulo, 2024.

O presente trabalho trata sobre as práticas de cuidado e promoção de saúde na *opy* (casa de reza) Guarani Mbya, aldeia *Tenondé Porã*, distrito de Parelheiros, zona sul do município de São Paulo. No universo Guarani, as aldeias nascem e são organizadas a partir da *opy*, lugar de encontros, celebrações, rituais, cerimônias, oficinas, constituindo-se assim num elemento vital para a existência da comunidade Guarani. Trata-se de um estudo qualitativo, ancorado na abordagem da teoria da decolonialidade. Utiliza como metodologia a etnografia (etnografia crítica), adotando a observação participante como meio de estar em campo, configurando-se assim numa pesquisa participante. O trabalho foi realizado em dois momentos-chaves: 1- a pesquisa bibliográfica; 2- a pesquisa de campo na *tekoa* Tenondé Porã, explorando especialmente a *opy* (casa de reza) como ambiente de cuidado da saúde indígena. A discussão dialoga com autores que discutem saúde, saúde mental, epistemologia e decolonização, tendo presente que a compreensão de saúde na cosmologia indígena difere daquela compreendida pela sociedade não indígena ou ocidental. No contexto Guarani Mbya, saúde é construída a partir do *nhandereko*, o modo de vida Guarani. Ele abrange os aspectos do tempo (*ara pyau* e *ara yma*), o sistema de organização, a agricultura tradicional, cerimônias, benzimento, língua, relações, tornando assim realidade a *tekoa*, entendida como ambiente que torna possível o cultivo e a reprodução da *tekó* (vida).

Palavras-chave:

Povos indígenas; Saúde indígena; *Opy* (casa de reza); Guarani Mbya; *tekoa* Tenondé Porã;

MUKUAÍRASÁ SESEWARA

CLEMENTE, Giomar Henrique. **Refletindo sobre saúde indígena a partir da *Opy* (casa de reza) Guarani Mbya: uma análise centrada na experiência com os moradores da aldeia Tenondé Porã, município de São Paulo.** 2024. 175p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Psicologia: Psicologia Social. São Paulo, 2024.

Kuá muráki umukamẽ sesewara kuá mukaturusá asui yumupurãgasá sikuesá resẽwara *opy* (yũbuesá ruka) Guarani Mbya upé, tẽdawa *Tenondé Porã* kuara upé, Palherus distritu upé, São Paulu ruwáya upáwasá upéwa uikú. Guarani turusá rupi, tẽdawaitá tanasêri asui uyumupurãga *opy* rupi, yumuatirisá rẽdáa, musuúrisá, mutawarisá, yumusasásá, yumukamẽsá rẽdá, uyumunhã kuayê yepê sikuesá retéwa rupi kuá yukuawasá Guarani-itá rẽdáwa.

Umukamẽ sesewára kua yũbuesá muráki purãgawá, uyuyáriwa mãduarisá bẽbeusá kuxiĩmawárawaita resewára. Upuráki tarũ kua sífyasáwaita yũpinimasá rupi, umukamẽarã imuraki aé uyumunhã umaãmãsá rupĩtu. Kuá muráki aé uyumunhã mukũi piterupisá rupi: 1- sikaárisa paperaita rupia sui ũpinimasáita rupi yuiri; 2- sikaárisa tedá *tekoa* Tenondé Porã kuara upé, uyumunhãpiri *opy* (yũbuesá ruka) mayê uyumukaturusára ĩdíginaita sikuesá ruka.

Kuá yumusuaxarasá aé upurũgitá tairũ kuitá uyusuaxara waita sikuesá resewara, aákãga sikuesá, ukuáwasáita rupi asui tairũkua kariwa ukuawasá, mã aikuête irũmu yuiri kua ĩdíginaita ukuawasá yãsé aé aãmurupitê kua kariwaitá ukuawasá sui.

Upirárisá - bẽbeusá:

Ĩdíginaita miírasá; ĩdíginaita sikuesá; *opy* (yũbuesá ruka); Guarani Mbya miírasá;
tekoa Tenondé Tẽdáwa;

ABSTRACT

CLEMENTE, Giomar Henrique. **Reflecting about indigenous health from the *Opy* (prayer house) Guarani Mbya: an analysis centered on the experience with the residents of the Tenondé Porã village, municipality of São Paulo.** 2024. 175p. Dissertation (Master's in Social Psychology) – Faculty of Human and Health Sciences of the Pontifical Catholic University of São Paulo. Postgraduate Program in Psychology: Social Psychology. São Paulo, 2024.

The present work is about care and health promotion practices in the house called *Opy* (prayer house) Guarani Mbya, located in the indigenous village Tenondé Porã, district of Parelheiros, south zone of the municipality of São Paulo, in Brazil. In the universe of Guarani people, villages are born and organized from the *opy* (prayer house), a place used for meetings, celebrations, rituals, ceremonies and workshops. That place becomes a vital element for the existence of the Guarani community. This research is a qualitative study, based on the theory of decoloniality approach. It uses ethnography (critical ethnography) as its methodology, adopting participant observation as a means of being in the field research and configuring itself as participatory research. The study was made in two crucial moments: 1- the bibliographical research; 2- the field research in the indigenous village (*tekoa*) Tenondé Porã, exploring specially the *opy* (prayer house), as a central environment for indigenous health care. The approach dialogues with authors who discuss health, mental health, epistemology and decolonization, since the understanding of health in indigenous cosmology differs from the non-indigenous or Western society. In the indigenous Guarani Mbya context, health is built from *nhandereko*, understood as the Guarani way of life. *Nhandereko* covers aspects of time (*ara pyau* and *ara yma*), the organization system, the traditional agriculture, ceremonies, the traditional blessings, language, relationships, building in reality a *tekoa*, understood as place or environment where the *tekó* (life) can be nurtured and reproduced.

Key words:

Indigenous people; Indigenous health; *Opy* (prayer house); indigenous Guarani Mbya; *tekoa* (village) Tenondé Porã;

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Guaraní continental	82
Figura 2 - Calendário Guaraní Mbya	91
Figura 3 - A <i>Opy</i> na Tenondé Porã, no ano 2000	110
Figura 4 - <i>Opy</i> (vista lateral)	111
Figura 5 - <i>Opy</i> (vista de frente)	111
Figura 6 - <i>Opy</i> (à distância)	111
Figura 7 - <i>Opy</i> (vista lateral)	111
Figura 8 - fogo (<i>tataypy</i>) na <i>Opy</i>	111
Figura 9 - <i>Opy</i> (vista interna)	111
Figura 10 - Cozinha comunitária em reforma	130
Figura 11 - Cozinha comunitária reformada	130
Figura 12 - Concentração <i>ka'a nhemongarai</i>	132
Figura 13 - Cerimônia do <i>ka'a nhemongarai</i>	132

LISTA DE PALAVRAS EM GUARANI

- 1- *Xeramõi*- xamã ou pajé guarani do sexo masculino;
- 2- *Xejaryi*- xamã ou pajé guarani do sexo feminino;
- 3- *Opy*- casa de reza guarani;
- 4- *Yvy Marãe'y*- Terra sem Mal;
- 5- *Nhanderekó*- o modo de ser e viver Guarani Mbya;
- 6- *Ka'a*- erva-mate;
- 7- *Ka'a Nhemongarai*- cerimônia de Batismo da erva-mate;
- 8- *Apyka*- assento sagrado guarani;
- 9- *Petyngua*- cachimbo guarani;
- 10- *Nhanderu*- divindade guarani;
- 11- *Tekoa*- aldeia; lugar propício para a existência e o cultivo da tekó (vida);
- 12- *Tenondé Porã*- futuro bonito ou futuro melhor;
- 13- *mborayvu* -generosidade
- 14- *Tekoaxy*- vida perecível, vida impura, a condição humana;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. O PESQUISADOR E A PESQUISA: ENCONTROS, ATRAVESSAMENTOS E VIVÊNCIAS DE UM INDÍGENA BARÉ	16
1.1 Meu interesse pelo tema da saúde indígena	21
1.2 A morte autoprovocada como problema de saúde pública	23
1.3 Colonialismo e colonialidade: Marco Temporal (lei 14.701/2023) e a violência contra os povos originários	29
1.4 A saúde indígena na política de saúde do Brasil	38
2. OS APORTES METODOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS DA PESQUISA	54
2.1 Etnografia, Observação Participante e teoria da decolonialidade	58
2.2 Conversa-entrevista, memória e oralidade da tradição indígena	62
3. SAÚDE COMO BEM VIVER: O <i>NHANDEREKO</i> GUARANI	80
3.1 O hóspede e o anfitrião: o encontro com os parentes Guarani Mbya na tekoa Tenondé Porã	85
3.2 O tempo Guarani Mbya: <i>ara pyau</i> e <i>ara yma</i>	89
3.3 A Terra Indígena (TI) e a tekoa Tenondé Porã em São Paulo	95
3.4 A <i>Opy</i> (casa de reza) na cosmologia Guarani Mbya: encontros, sonhos, cerimônias	105
3.5 Os <i>nhe'ës</i> e a cerimônia do <i>ka'a nhemongarai</i> (batismo da erva-mate)	124
3.6 A retomada Guarani Mbya: conselho de lideranças, intercâmbio de sementes sagradas e a medicina <i>ayahuasca</i>	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
APÊNDICE	167
ANEXOS	171

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas são povos originários que já habitavam as terras conhecidas hoje como Brasil, muito antes da chegada do ocidental. O encontro ocorrido em 1500, caracterizado pelo europeu como “descoberta”, é na perspectiva indígena considerada invasão, pois ele trouxe ao longo da história violência e subjugação dos primeiros moradores desse lugar. Argumentando trazer a “civilização” aos moldes ocidentais, justificou-se que os povos originários não eram gentes, não tinham almas, sendo assim passíveis de extermínio porque seus costumes e suas culturas eram diferentes.

Tal concepção imposta e acolhida como verdade absoluta teve como consequência o genocídio e o etnocídio dos povos indígenas ocasionando mortes e apagamento cultural. Apesar dessa imposição, os povos indígenas resistiram e resistem, se organizando e se articulando perante a sociedade na defesa de seus direitos. Parte desta mobilização consiste em mostrar que a versão da história considerada “oficial” não trouxe “progresso” e “civilização” aos povos originários, mas massacres e saqueamentos de suas terras.

Embora tenha se passado 524 anos desde a invasão ocidental à essas terras, a sociedade brasileira ainda desconhece a existência dos povos originários e dos seus diferentes modos de vida. O Estado brasileiro e toda a política construída nas áreas de educação, saúde, política, assistência social, jurídica, território, resiste em considerar a diferença destes povos, tratando-os ainda como incapazes, que merecem ser tutelados pelos órgãos do próprio Estado.

O movimento indígena lutou e luta para que os povos originários sejam vistos e tratados como sujeitos de direitos. Resultado desse esforço é o capítulo VIII da Constituição Federal de 1988, especialmente os artigos 231 e 232, que reconhece aos indígenas os seus modos peculiares de organização, assim como o direito à suas terras tradicionais como um direito originário. A Constituição também aboliu a tutela indígena, tutela originada a partir da visão integracionista/assimilacionista, onde “indígena” não era considerado identidade, mas uma fase transitória anterior à civilização.

Atualmente, a tese do “Marco Temporal”, proposta e defendida pela bancada ruralista no Congresso Nacional e por setores ligados ao agronegócio configura-se

violência legalizada, semelhante àquela do discurso de que “os indígenas não eram gentes”. Eles desejam estipular que sejam consideradas Terras Indígenas apenas aquelas ocupadas pelos povos originários na promulgação da Constituição de 1988. Tal ação foi considerada inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal (STF), mas continua ainda em pauta, devendo a discussão ser retomada no cenário político, onde os interesses capitalistas predominam.

Leis semelhantes a do Marco Temporal expressam a ganância e o interesse de grandes proprietários, empresários, que olham para a natureza e seus recursos apenas como fonte de capital. Para os povos indígenas, natureza e todo o seu conjunto é sinônimo de saúde, vida. Garantir a demarcação de Terras Indígenas como um direito originário é assegurar saúde, não apenas para os próprios indígenas, mas para todo o ecossistema com o qual se relacionam.

Refletir sobre saúde indígena a partir da casa de reza (*opy*) Guarani Mbya, em pleno século XXI, é relevante. Sua relevância está em aprender com os povos indígenas, particularmente com os povos Guarani, através do *nhandereko* (o modo de vida Guarani), que saúde passa pela relação integrada com o meio e os seus seres (visíveis e invisíveis). Nesse contexto, o ser humano é parte da natureza e não o seu proprietário, coabitando, coexistindo, e sendo corresponsável na sua manutenção.

Na cultura Guarani Mbya, a casa de reza (*opy*) está na origem de uma *tekoa* (ambiente que torna possível o cultivo e a manutenção da *tekó*, vida), sendo essencial na existência da vida e da comunidade, constituindo-se como o cerne do modo de vida Guarani (*nhandereko*). Portanto, discutir saúde a partir da *opy* é significativo e fundamental, compreendendo-a como potência simbólica, espiritual, cultural, político e educacional aos parentes Guarani.

Construída inicialmente a partir do tema do suicídio indígena, o que me trouxe para a área da Psicologia, Psicologia Social, o projeto se ampliou para a temática da saúde indígena se configurando como uma pesquisa qualitativa etnográfica, fundamentado na teoria da decolonialidade. Ela ocorreu na aldeia Tenondé Porã, distrito de Parelheiros, município de São Paulo (SP), compreendendo o período de setembro de 2022 a maio de 2024.

Ao longo do trabalho, falo da minha história como indígena Baré, situando o meu interesse pela temática, bem como o lugar de minha discussão e reflexão. Abordo o tema da colonização e colonialidade, discutindo principalmente a

legalização da violência contra os povos originários através da tese do “Marco Temporal” (lei 14.701/2023), tópico em andamento no cenário político brasileiro. Na sequência, faço um resgate histórico da saúde indígena dentro da política nacional de saúde do Estado brasileiro, especialmente o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Narro e explico os aportes metodológicos e epistemológicos que construíram esse trabalho, trazendo também, de modo particular, a questão ética nessa relação “pesquisador indígena” e “pesquisa com povos indígenas”.

Por fim, reflito e discuto saúde indígena a partir do conceito do *nhandereko* Guarani Mbya, partindo da casa de reza (*opy*) e olhando para outros elementos da comunidade Guarani na aldeia Tenondé Porã.

1. O PESQUISADOR E A PESQUISA: ENCONTROS, ATRAVESSAMENTOS E VIVÊNCIAS DE UM INDÍGENA BARÉ

Segundo a minha certidão de nascimento, vim ao mundo numa tarde de 21 de agosto de 1984, às 13:00hs, numa casa coberta de palha e parede de barro, às margens direita do querido Rio Negro. Uma paisagem rodeada de serras, do verde, da natureza, no grandioso estado do Amazonas. Eu devo ter chorado ao nascer, como qualquer criança, e fui acolhido nos braços de minhas avós, tias, que ali estavam auxiliando os meus pais. Tenho curiosidade em saber qual foi o impacto da minha chegada aos meus irmãos, irmãs, meus pais, meus parentes, ... à própria natureza. E cheguei assim num ambiente que eu não planejei vir, não escolhi, com a única missão de viver. Quantos dias de vida? Que nome me dariam? Que viagens eu empreenderia? ... São muitas as perguntas que me vem ao fazer essa narrativa.

E enquanto eu era lavado por alguém, a fumaça do cigarro benzido era soprado sobre mim e os arredores de casa defumados, conferindo assim a marca que me acompanhará até o fim de meus dias. Todo esse ritual mostra que eu impactei a natureza, pois, não somente os meus pais, irmãs, irmãos, parentes, sabiam da minha chegada, mas tudo ali em volta: os pássaros, o rio, o vento, as árvores, as pedras, os animais, ... E toda essa fumaça tinha o intuito de ser para mim uma espécie de *rede de proteção*. Entendo, então, que a minha vida desde aquele momento entrou numa constante disputa entre nós (seres humanos) e os seres invisíveis da natureza.

No *cosmos indígena* tudo que está na natureza tem uma outra identidade além do que aparenta. Tem uma *mãe* (a origem), tem uma outra vida por detrás. Tem um dono, o *ija*,¹ como entendem os parentes Guarani Mbya. Um aglomerado de pedras, um igarapé, uma planta, um inseto, o vento, ... Tudo com quem nos relacionamos ao chegar aqui tem vida. Se move, nos afeta e é afetado por nossa presença. Isso explica a necessidade de sermos benzidos frequentemente ao longo da vida: o nascimento, o caminhar, a primeira alimentação, o banho, a primeira saída fora de casa, a puberdade, o tornar-se pai/mãe. Enfim, quando chega a morte.

¹ '*Ija*'(pronuncia-se *idíá*). No contexto dos parentes Guarani Mbya, é entendido como 'o dono'. É para quem se pede permissão antes de fazer qualquer ação na natureza (mata, rio, caça, pesca, etc). O conceito será melhor trabalhado decorrer do texto.

Eu nunca precisei marcar a minha identidade indígena na infância porque o contexto no qual vivi era indígena. Era indígena e também cristão. Sim. Cheguei num período em que o cristianismo já estava presente com todos os seus impactos positivos e negativos, que eu não conseguia entender bem naquele momento.

Desde a área urbana até a calha mais longínqua de um rio, o cristianismo (católico ou protestante) se faz presente na região do Rio Negro, região à qual eu pertenço, de modo que os povos indígenas naquele território, assumiram como parte de suas vidas. Este fato, visto no contexto histórico, também se entende como estratégia de sobrevivência, mesclando cristianismo e práticas indígenas, como é o caso do próprio benzimento.

Do meu nascimento até os meus 13 anos, vivi às margens do Rio Negro, num sítio ribeirinho,² fazendo parte de uma pequena comunidade indígena. Ali iniciei os estudos, participei da vida do povo e de cerimônias de grupos, convivendo de modo especial com as pessoas do povo Tukano, fundadores daquela aldeia. Não havia diferença em nossas relações, além da língua. Ali estavam dois grupos. Um falante da língua *tukano* (o povo Tukano) e outro falante da língua *nheengatú*³ (o povo Baré), que somente com o tempo vim a compreender que se tratava de uma língua adotada pelo nosso povo, consequência esta da colonização e da evangelização ali imposta.

Em casa, o *nheengatú* era falado por meus pais quando estes se encontravam com tios e outros parentes, mas nunca conosco diretamente. Pelo contrário, éramos incentivados a aprender o português como sinônimo de “civilização”. Não culpo meus pais, pois este era o contexto imposto naquelas circunstâncias. Ainda assim, aprendi um pouco do *nheengatú* escutando as conversas indiretamente no dia-a-dia. Hoje compreendo, por meio de outras leituras que faço, que o povo Baré e o povo Werekena falavam a língua da família Aruak, língua esta talvez extinta atualmente.

E quem eu sou de fato? Sou indígena composto de vários atravessamentos: étnico, social, religioso, educativo, político,... Sou um rio, cujas nascentes tem águas do povo Karapanã, Desana, Baré, também gotas de água do povo africano, se eu for investigar a fundo a minha genealogia. Me autodeclaro indígena Baré, ainda que com muitos “*porém*”s, pois percebo que existe uma parte da minha história ainda

² Lugar situado à margem de um rio, composto por um único núcleo familiar.

³ Conhecida como “Língua Geral Amazônica”, ela tem origem no tronco linguístico Tupi. Foi a principal língua falada na região amazônica, no passado.

oculta, ainda a ser desvelada. E há outra parte que eu posso apenas imaginar, visto que nunca terei acesso. É impossível visitá-la, dada a distância histórica. Esse é um movimento forte (bonito e sofrido) que o tempo do mestrado me proporcionou viver.

Quando converso sobre isso, explico comparando com a história de uma criança adotada. Por um longo tempo, nunca se conversou com ela diretamente sobre o processo da adoção. Mas, chega-se um momento em que a pessoa precisa lidar com essa parte de sua história. E esse acesso é uma descoberta fascinante e dolorosa. É assim que tenho me sentido nesse percurso: frágil, forte, pequeno, grande, ... Mas acolhendo com consciência e carinho o que sou: indígena.

Narrar meus atravessamentos me faz perceber que tudo foi movido por causa da educação, da escola. Uma decisão indiscutível por parte de minha mãe, que moveu tudo para que eu prosseguisse os estudos até eu ter a condição de fazer minhas próprias escolhas no decorrer dos anos. A minha primeira saída foi da aldeia ribeirinha para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, em 1998. O motivo? Cursar os anos finais do Ensino Fundamental e posteriormente o Ensino Médio, visto que a escola não dispunha desta oferta naquele lugar. Então passei a morar com parentes, conhecidos, amigos, pois meus pais não tinham casa própria no ambiente urbano. A moradia foi uma das dificuldades que todos de minha família vivenciamos, visto que a dinâmica dos estudos era a mesma para todos: sair de casa após os anos iniciais do Ensino Fundamental para continuar estudando.

Mesmo morando num outro ambiente, o *benzimento*, o *pajé*, continuaram fazendo parte da minha vida como continuam ainda hoje. A compreensão de doença para nós, e acredito que para os indígenas em geral, está atrelada à nossa exposição aos seres invisíveis, seres sagrados, com os quais entramos em contato sem uma apropriada preparação. É muito comum repetir no meio indígena, que o não benzimento adequado numa etapa da vida ocasiona tal e tal doença, gera tal e tal realidade. É como se fôssemos nos distanciando do *grande rio* que é a nossa origem. Eu nem sei a que distância me encontro atualmente, mas reconheço que vivencio um movimento de retorno à este rio sagrado.

Terminado o Ensino Médio, meu interesse era fazer graduação em Ciências Sociais ou Tecnologia da Informação. No entanto, para isso eu precisava me deslocar para a capital do Amazonas, Manaus. E eu não tinha as mínimas condições para fazê-lo (condições financeiras, de moradia, de suporte). E fiz graduação em Educação (Curso Normal Superior), pois era a oferta de curso para o polo da

Universidade do Estado do Amazonas (UEA) em minha cidade, naquele ano (2004). A escola foi me possibilitando enxergar o mundo numa outra perspectiva, e tive um grande interesse pela área social, olhando com preocupação os índices de suicídios entre os adolescentes e jovens indígenas na minha realidade.

Concluída a graduação (2008) e vivendo no ambiente cristão, optei por ingressar na Vida Religiosa Missionária e fui morar em Manaus (2009 - 2010). A presença de pessoas missionárias me atraiu pelo trabalho que realizavam junto ao povo no campo educacional, social, saúde etc. Embora eu soubesse que nem sempre tinha sido assim. O relato de professores indígenas ao longo dos meus estudos no Fundamental e Médio sobre os antigos colégios internos, mostravam um sistema no qual aprender o português significava deixar de ser indígena. Sabe-se hoje que isso não se sustenta. Assim como o meu pai, muitos indígenas experimentaram o sistema dos colégios internos, ambientes de apagamento da língua e da cultura indígena, por meio de uma rigorosa disciplina e punição. Ainda assim, muitos mantiveram a língua materna original que perdura até hoje. Essa resistência me enche de orgulho e de compromisso.

Um novo discurso começava a se fazer presente e este se centrava na importância de assumir a identidade indígena e manter a língua materna, a cultura. Obviamente, aprender o português continuava sendo necessário, entendendo ser esta uma ferramenta de acesso a outros espaços, outros mundos. No entanto, para o meu pai e assim para muitos parentes indígenas, esse novo movimento representava um retrocesso. Tal pensamento era consequência do próprio sistema opressor, que incutiu violentamente em nós o sentimento de vergonha, insignificância, por sermos quem somos, por sermos diferentes do modelo posto como padrão.

Até pouco tempo (1988), aos olhos da sociedade brasileira, ser indígena não era ser gente e muito menos sujeito de direitos. Éramos vistos como seres que precisavam ser domesticados (perspectiva assimilacionista) e integrados àquilo que se convencionou chamar “civilização”. Embora a Constituição de 1988 tenha rompido com essa visão, reconhecendo nossa autonomia enquanto povos (artigo 232), tal efetivação não se dá de modo automático, mas com grande luta e mobilização do movimento e das diversas organizações indígenas. Compreender isso, é lembrar para mim mesmo *“Ontem foram outros parentes, hoje deve ser eu”*.

Isso mostra que a minha própria escrita não é um trabalho isolado, mas de continuidade, de conexão.

A vida missionária me possibilitou fazer atravessamentos maiores, como para Curitiba, São Paulo, Filipinas, com os estudos de Filosofia, Inglês, Teologia, e assim vim para a Psicologia Social. Em tudo isso, não me tornei menos indígena que os demais, embora eu perceba lacunas sobre a minha história. Os espaços pelos quais transitei me colocaram em contato, mesmo que indiretamente, com outros povos indígenas presentes naqueles ambientes. E reconheci que a violência por conta da terra era um problema geral em todos esses grupos, povos, outros parentes. Violência esta que eu não experimentara. Não na mesma proporção. Isso me fez direcionar a pesquisa do Curso de Filosofia para a temática da Ética da Alteridade, do filósofo Emanuel Levinas (1906-1995), olhando para a humanidade enquanto um aspecto comum a todas as pessoas, independente da cor, raça, gênero, etnia. Eu sou responsável pelo outro (Levinas, 2007, p. 84). Esse “outro” que no universo indígena não é somente a pessoa, o ser humano. É tudo que nos cerca!

Nas Filipinas morei de 2017 a início de junho de 2021, quando então regressei ao Brasil para os estudos do mestrado. Cheguei aqui com o interesse de estudar o suicídio de adolescentes e jovens indígenas em minha cidade, São Gabriel da Cachoeira, em decorrência também do suicídio que ocorrera em minha família (2019). Na academia o meu projeto inicial foi sendo reelaborado, transferindo-se para a região de São Paulo. E esta cidade, que inicialmente me parecia sem muitos indígenas, me surpreendeu. Entrar em contato com outros povos indígenas e as suas condições, me fez perceber o quanto somos invisibilizados ainda em muitos aspectos, em pleno século XXI. E cheguei assim aos parentes Guarani Mbya, em Parelheiros, distrito da zona sul de São Paulo, focando minha pesquisa no tema da saúde a partir da casa de reza (*Opy*).

Cheguei entre eles como hóspede e com o tempo fui tendo acesso às suas histórias e ao seu universo. E vejo que as nossas vidas são similares em muitos aspectos. Tenho a impressão, de certo modo, que na medida em que estudo, investigo, escuto, observo, visito, partilho, ... estou retornando ao *rio* de onde eu vim. É um movimento intenso! Intenso sobretudo por eu me dar conta de que o conhecimento indígena também pode e deve ser considerado no campo científico, acadêmico, entre outros.

O mestrado foi um tempo de olhar com maior cuidado às minhas origens e me perceber um tanto perdido a respeito de quem eu sou, de quem eu tenho me tornado, estou me tornando. Olhar as minhas raízes indígenas junto a outros tantos encontros, atravessamentos que foram e estão me compondo mostra que o meu ser indígena não está separado das minhas vivências, pois eu sou tudo isso. Eu sou, como as demais pessoas, um mosaico de coisas, experiências, encontros, vivências bonitas e não tão bonitas assim. Mas a grandiosidade disso tudo estar em me reconhecer como parte de um mosaico ainda maior, um mosaico chamado “Povos Originários”.

Fazer os estudos do mestrado se afirmando parte desse mosaico (povos originários) é representativo e necessário. Representativo porque na medida em que falo de minhas experiências de mundo e com o outro (seres, lugares, cultura etc) também me torno portador das vozes de muitos que se assemelham àquilo que aqui partilho. Necessário, sobretudo nesses tempos, pois, sendo os saberes indígenas plurais, é importante fazer ecoar que o “diferente” não tem que ser ver visto como ameaça, que necessita ser convertido ou eliminado por quem se julga superior, dominante, “civilizado”. As diferenças precisam ser respeitadas. A minha experiência com os parentes Guarani na tekoa Tenondé Porã tem esse compromisso. Que os saberes possam gerar vidas e não destruição!

1.1 Meu interesse pelo tema da saúde indígena

O tema de investigação “saúde indígena” resulta da minha inquietação enquanto indígena frente ao fenômeno do suicídio entre os adolescentes e jovens indígenas na região do Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, situado na região norte do Brasil, estado do Amazonas. Como indígena Baré, cresci envolto dessa realidade e sofri a perda de pessoas queridas ao longo dos anos. Essa interpelação ganhou força em junho de 2019, com a morte de alguém da minha família, me fazendo agora não apenas fazer companhia aos enlutados, mas compor essa parcela de pessoas cujo coração foi rasgado por este incidente.

Ao sair do lugar de quem assiste e se espanta com a dor do próximo⁴ para o lugar de quem experimenta essa dor na própria alma, por conta dos laços familiares,

⁴ “Próximo” aqui se refere à alguém que não pertence à minha família pelos vínculos de consanguinidade.

percebi que eu sempre convivi com o fenômeno do suicídio ao longo de minha adolescência e juventude na região do Rio Negro. Era algo comum no meu contexto. Pessoas partiam repentinamente e permanecia as perguntas, a saudade e o vazio para as que ficavam.

Assim se foram colegas de estudos, parentes, amigos, pessoas desconhecidas, jovens com quem dividi trechos da minha caminhada. O choro, o lamento, a dor, a raiva e o silêncio eram algumas das manifestações visíveis pós-partida. E naquele tempo, no meu círculo de relações, partir daquele modo sempre ficou associado à covardia diante da vida. Todavia, os anos foram passando e fui compreendendo que as pessoas que partem dessa forma não partem porque tem medo da vida. Elas partem por outras tantas razões, dores que ninguém pode mensurar. Não é pela falta de coragem!

Eu gosto de pensar minha vivência nesse mundo a partir da imagem da “casa”, do movimento de ser *anfitrião* e *hóspede* ao mesmo tempo. É como compreendo as relações humanas e leio a minha própria história. A casa tem o lado interior e o exterior. É abrigo, segurança, cuidado, mas é também mistério. Há casas de modelos diversos. No entanto, são apenas os seus moradores, moradoras, que a tornam casa. Dão vida ou não à mesma organizando segundo seus gostos. Mas, para mim, o interessante nessa imagem da casa é o movimento que se dá dentro dela. O movimento de ser *hóspede* e *anfitrião*. E compreendo assim que viver consiste em ser hóspede na casa de uns e anfitrião para outros, simultaneamente, em diversos momentos de nossa trajetória.

A jornada da vida se faz de encontros com muitas *casas* (pessoas, seres). Passamos em frente de muitas. Paramos em algumas. Adentramos o interior de poucas, cujo acesso à sala de estar, à cozinha, ao quintal, entre outras repartições, dependem muito da relação que se estabelece, da familiaridade que se vai cultivando. Pode existir anfitrião que se sinta estranho na própria casa, assim como pode haver hóspede tão à vontade na casa do outro, como se não fosse somente um visitante. São experiências que os encontros conosco mesmo, com os outros, com a natureza, vão nos construindo.

Para os povos indígenas, a Terra é a grande casa na qual somos todos hóspedes (pessoas, seres), habitando ela por um tempo passageiro. Somos parte dela e ela é parte de nós (Krenak, 2019, p.10-11). Estar nessa grande casa (Terra) implica viver experiências de encontros e desencontros por meio das relações que

vão nos constituindo. Compreendo assim que todos temos sede de partilha, de afeto, de pertença, de cuidado, ainda que a sociedade capitalista nos coloque numa correria acelerada (Bauman, 2009, p.117), tornando difícil, muitas vezes, encontros que possibilitem de fato sermos hóspedes e anfitriões uns aos outros (pessoas, seres). Se sujeitar a esta maratona interminável, movida pela máquina do capital, acaba nos distanciando de nós próprios, da nossa origem, da nossa *casa*, e consequentemente nos adoecendo e matando.

Minha compreensão acerca da vida, do sistema que rege a sociedade em geral, e assim com relação ao suicídio foi se modificando no decorrer dos atravessamentos e experiências que fui realizando em diferentes lugares por conta da educação. Digo que a minha *casa* (eu) é composta, vai se compondo, nesse movimento constante do qual quase sempre eu não tenho controle. É a viagem da vida repleta de possibilidades, com realidades bonitas e não tão bonitas assim.

Vim ao mestrado vivendo o meu processo de luto como indígena Baré, mas interessado em pesquisar os fatores que contribuem nos elevados índices de mortes autoprovocadas entre os adolescentes e jovens indígenas, partindo da realidade existente na região do Rio Negro, mas olhando também para a realidade indígena no Brasil. Ainda que o meu foco de investigação tenha se ampliado para saúde indígena, considero importante situar nesta introdução a temática da morte autoprovocada, por entender que ela é uma questão emblemática da relação saúde e sociedade.

1.2 A morte autoprovocada como problema de saúde pública

O suicídio é um fenômeno humano que rompe a separação entre saúde física e mental, saúde social e saúde individual, extrapolando o foco de “doença” e expandindo-se com questões de cidadania e inclusão social. Essas novas compreensões fizeram com que o fenômeno da morte autoprovocada passasse recentemente a ser tratado como uma questão de saúde pública.

Sendo o suicídio o indicador de saúde que me trouxe ao mestrado, orientando os primeiros passos de meu trabalho, a academia por meio das aulas e do núcleo de pesquisa me ajudou a olhá-lo como uma abordagem de natureza interdisciplinar e transversal, pertencendo tanto ao campo da saúde quanto ao da saúde mental.

Recordo que no contexto indígena, não existe separação entre o que seja saúde física e a saúde mental/espiritual, pois o cuidado se dá sempre junto.

A Organização Mundial de Saúde - OMS (2021, p. 4-11), na publicação “Suicide Worldwide in 2019: global health estimates” situa o suicídio entre as principais causas de mortes no mundo, com mais de 700 mil vítimas anualmente. O fenômeno representa a quarta maior causa de mortes de pessoas de 15 a 29 anos, sendo a terceira principal causa entre as mulheres e a quarta principal entre os homens, da referida faixa etária. Na análise do período 2000-2019, notou-se que a taxa global de suicídio teve queda de 36%, sendo 17% na região do Mediterrâneo Oriental, 47% na região Européia, e 49% na região do Pacífico Ocidental. A região das Américas foi a única em que houve crescimento de 17%.

No Brasil, os dados do Ministério da Saúde (Brasil, 2021)⁵ indicam que no período 2010 a 2019 ocorreram 112.230 mortes por suicídio, representando um aumento de 43% no número anual. As informações mostram que houve aumento de 29% nas taxas de suicídios entre as mulheres e 26% entre os homens. Os homens apresentam 3,8 vezes maior risco de morte por suicídio que as mulheres, explicação relacionada ao caráter masculino de agressividade e ao emprego de meios mais letais. Embora o suicídio tenha crescido em todos os grupos etários da população brasileira, destaca-se o incremento de 81% na taxa de mortes de adolescentes entre 15 a 19 anos, passando de 606 para 1.022 óbitos. As regiões Sul, Norte e a Centro-Oeste registram as maiores taxas de mortalidade desse público.

Numa análise mais recente do suicídio entre os adolescentes de 15 a 19, considerando os anos 2016-2021, período que engloba a pandemia, o Ministério da Saúde (Brasil, 2022)⁶ registrou 6.588 óbitos por suicídio. Houve aumento de 49,3% (6,6 por 100 mil) nesse grupo etário, e de 45% (1,33 por 100 mil) entre os de 10 a 14 anos. Na avaliação do Ministério, não houve o aumento esperado durante o ano de 2020 para essa parcela específica da população, mas sim uma queda nas taxas após o primeiro trimestre. No entanto, o Órgão lembra que os efeitos negativos da pandemia em relação ao suicídio podem se manifestar ao longo dos próximos anos, o que requer mais estudos e vigilância para a sua ocorrência.

A Associação Brasileira de Psiquiatria - ABP (2014, p.10) aborda o suicídio como um fenômeno complexo e multifatorial, de modo que não é possível

⁵ Boletim Epidemiológico n. 33. Vol. 52. Set. 2021.

⁶ Boletim Epidemiológico n. 37. Vol. 53. Set. 2022. p. 17-27.

determinar e generalizar uma única causa para o seu acontecimento. Deve-se sempre considerar os aspectos socioculturais, genéticos, filosóficos existenciais e ambientais onde ocorrem.⁷ Na mesma linha, a autora Botti (2019, p. 26) recorda que o suicídio é um fenômeno humano e universal, presente em todos os períodos históricos, sendo tão antigo quanto a existência da humanidade. Ela diz que ao longo da história o entendimento em relação à morte autoprovocada é diversa, influenciado pelos princípios sociais, religiosos, intelectuais, filosóficos e econômicos de cada época. Isso explica também porque só recentemente ela vem sendo tratada como uma questão de saúde pública.

Desde a mais remota Antiguidade até os dias de hoje, homens e mulheres escolheram a morte. Essa opção nunca foi vista com indiferença. Aclamada em raras circunstâncias como um ato de heroísmo, ela foi, na maioria das vezes, objeto de reprovação social. Isso porque o suicídio é considerado ao mesmo tempo uma ofensa a Deus, que nos deu a vida, e à sociedade, que provê o bem-estar de seus membros. Recusar o dom de Deus e também a companhia de nossos semelhantes no banquete da vida são duas faltas que os representantes religiosos, que administram as dádivas divinas, e os dirigentes políticos, que organizam o banquete social, não podem tolerar (MINOIS, 2018, p.4).

O mais recente Boletim Epidemiológico do Ministério da Saúde (Brasil, 2024),⁸ que avalia o suicídio no período 2010-2021, mostra que em 2021 foram contabilizados 15.507 mortes autoprovocadas, representando a 27ª causa de morte no país. Do total dessas mortes, 77,8% ocorreram entre o sexo masculino, afetando especialmente a população adolescente e adulta jovem. No recorte por faixa etárias, o suicídio aparece como: a 11ª causa de morte entre as crianças e adolescentes de 5 a 14 anos; a terceira e a quarta causa entre os adolescentes e jovens de 15 a 19 e de 20 a 29 anos; a 9ª causa entre adultos de 30 a 49 anos; a 34ª entre os de 50 a 69 anos; e a 58ª entre as pessoas na faixa de 70 anos e mais.

O suicídio emerge de uma complexa interação de determinantes, tanto individuais quanto coletivos, que abrangem aspectos biológicos, psíquicos, sociais, culturais e econômicos. A literatura destaca vários determinantes para o suicídio relacionados à saúde mental e a perspectivas socioculturais.

A história de suicídio na família e o acesso a meios de alta letalidade, como armas de fogo e venenos tóxicos, também são fatores de risco significativos. Adicionalmente, experiências de vida estressantes – como a morte de entes queridos, diagnóstico de doenças graves, divórcio, violência doméstica, desemprego, adversidades financeiras ou migração forçada –

⁷ Ver também: Cartilha “Comportamento suicida: conhecer para prevenir. Dirigido aos profissionais da imprensa. Brasília: 2014, p.9.

⁸ Boletim Epidemiológico n. 4. Vol. 55. Fev. 2024. p.3.

não apenas aumentam o risco, mas também podem servir como gatilhos para o ato suicida.

Por se tratar do desfecho de uma cadeia de eventos e comportamentos interligados, o suicídio representa apenas a ponta de um *iceberg* que oculta uma dimensão mais ampla de tentativas, ideias e transtornos mentais. Estimativas produzidas nos Estados Unidos sugerem que, naquele país, para cada suicídio em um ano, em média, três pessoas são hospitalizadas por autolesões, oito são atendidas em serviços de emergência em decorrência de comportamentos suicidas, 38 tentam suicídio e 265 pensam seriamente em cometer suicídio. A Organização Mundial da Saúde (OMS) estima que para cada morte por suicídio há vinte tentativas, e em média cinco a seis pessoas próximas sofrem com consequências emocionais, sociais e econômicas (BRASIL, 2024, p. 1-2).

Referente ao suicídio no estado de São Paulo, cito os dados fornecidos pela Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo, por meio do documento “Mortalidade por Suicídio no Estado de São Paulo: Departamentos Regionais de Saúde, 2010 a 2019”. O documento mostra que em 2010 foram registrados 1.972 óbitos, para uma população de 35.693.829 habitantes (taxa de 5,52), enquanto que em 2019 foram 2.365 óbitos, para uma população de 38.581.886 (taxa de 6,13). Os maiores índices prevalecem entre o sexo masculino. Em 2010 foram 1.577 mortes autoprovocadas entre os homens (taxa de 9,15), e em 2019, 1.857 (taxa de 9,97). Entre o sexo feminino registrou-se 395 mortes por suicídio em 2010 (taxa de 2,14), e 508 em 2019 (taxa de 2,55). Com relação a faixa etária, para ambos os sexos, a maior incidência concentra-se entre as pessoas de 20 a 39 anos.

No contexto indígena, segundo dados do Ministério da Saúde (Brasil, 2021, p.8),⁹ o risco do suicídio se acentua entre os jovens de 15 a 24 anos, especialmente na região Norte, região que abriga um grande número de povos indígenas. Em âmbito nacional, os registros no período de 2015 a 2018 (Brasil, 2020)¹⁰ mostram que dos 47.873 óbitos por suicídio, 1,1% eram indígenas. Apesar do pequeno número de óbitos em comparação à população branca e negra, os povos originários apresentam o maior risco de morte por suicídio, com uma taxa de 17,5 óbitos por 100 mil habitantes. O risco é 2,9 vezes maior que o observado para brancos, e 3,1 em relação aos negros. Os maiores índices concentram-se nas regiões Centro-Oeste (35,6), seguida pelas regiões Norte (24,1) e Sul (9,7). É alto o risco de mortes autoprovocadas entre os adolescentes de 15 a 19 (41,1) e adultos jovens de 20 a 29 anos (37,5).

⁹ Boletim Epidemiológico n. 33. Vol. 52. Set. 2021.

¹⁰ Boletim epidemiológico n. 37. Vol. 51. Set. 2020. p.2-3.

Dentro dessa análise, o Ministério da Saúde observa que houve um aumento considerado nas taxas de suicídio indígena entre 2010 e 2018, modificando de 12,2 para 18,4 óbitos por 100 mil habitantes, o que representa um aumento de 50,9%.¹¹ Esse aumento é maior que o apontado para a população em geral, cujas taxas variaram de 5,2 para 6,3 óbitos por 100 mil habitantes, indicando um crescimento de 20%. Integrando parte desses dados está o meu município de origem, São Gabriel da Cachoeira (AM), com uma alta concentração de suicídios, tendo a taxa de 22,7%, segundo os dados referentes a 2010-2015.¹²

O Ministério da Saúde (Brasil, 2019, p.8-10), por meio da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), destaca o suicídio como um problema desafiador para os povos originários. Todavia, explica que a sua ocorrência não pode ser generalizada para todas as etnias existentes no Brasil, visto que o fenômeno se acentua em alguns grupos, em decorrência de vários fatores. Uma maior incidência de mortes autoprovocadas se nota na passagem para a vida adulta, entre adolescentes e jovens indígenas de 15 a 19 anos. Entre alguns determinantes e fatores de risco, menciona-se:

- a) - **Impossibilidade de recuo**- [...] Com o avanço das fazendas, não há possibilidade de recuo das comunidades para outros espaços. Desterrados de seu habitat, estes povos são obrigados a permanecer em minúsculas reservas.
- b) - **Contexto de violência e pobreza**- [...] A situação decorrente da limitação do acesso às formas de trabalho e produção usuais como a terra cultivável, caça, rios e outros, aliada ao contexto de violência sofrida na discriminação que sofrem enquanto grupo, gera um contexto social de risco aos eventos de suicídio.
- c) - **Terra enfraquecida, sociedade enfraquecida**- [...] Se não há terra, o corpo enfraquece e se o corpo enfraquece, ele fica subjugado à forças alheias.
- d) - **Conflito geracional e familiar**- [...] A família é tida como núcleo educativo de promoção de uma unidade moral específica à etnia. Entretanto, com a incorporação de novas referências e normas da sociedade envolvente, os interesses da família se chocam com os interesses dos mais jovens. Estes povos têm que lidar com a contradição estrutural entre sua visão de mundo e a prática efetiva, ou seja, a realidade brutal a que estão submetidos.
- e) - **Passagem para a vida adulta**- [...] O amadurecimento é um critério importantíssimo dentre os diversos povos indígenas no Brasil, o que pode ser percebido pela importância dada aos rituais de passagem que acabam por determinar um status de pessoa ao jovem em iniciação. A passagem

¹¹ Para calcular a diferença em porcentagem entre os anos 2010 e 2018, considera-se: **V1** como os dados de 2010= 12,2; **V2** os dados de 2018= 18,4. Aplica-se a seguinte fórmula $[(V2 - V1) : V1] \times 100 =$. Terá-se então, para $V2-V1 [18,4 - 12,2] = 6,2 : V1[12,2] = 0,5081967213114754 \times 100 = 50,81967213114754$. Arredondando o valor obtido, terá-se a porcentagem 50,9. Ou seja 50,9%.

¹² Cartilha “Ministério da Saúde lança Agenda Estratégica de Prevenção do suicídio”. Ministério da Saúde.

para vida adulta será marcada também pelo casamento e em todas as implicações sociais regidas por ele. Enfim, o jovem se vê em uma relação marcada pelas regras tradicionais de parentesco que se choca com a realidade moderna dos jovens indígenas de realização de um desejo amoroso (ERTHAL, 2001).

f) - Relações com a sociedade envolvente- muitos povos indígenas foram capturados pela cidade, sem chances de qualquer inserção ocupacional para garantir-lhes uma sobrevivência essencial, ou seja, suas chances de inserção na sociedade envolvente são escassas permitindo o surgimento de uma estigmatização da imagem do indígena nas cidades e na discriminação decorrente deste estigma. (BRASIL, 2019, p.13-16)

A Associação Brasileira de Psiquiatria e o Conselho Federal de Medicina¹³ recordam que até recentemente, no Brasil, o suicídio não era visto como um problema de saúde pública, permanecendo à sombra dos elevados índices de homicídios e de acidentes com veículos. Contudo, ao discutir a violência de modo geral, o suicídio manifestou-se como um problema sério, obrigando o país a pensar e promover políticas públicas de prevenção e cuidado. Assim nasceram as Diretrizes Nacionais para a Prevenção do Suicídio (Portaria 1.876, de 14 de Agosto de 2006)¹⁴ e a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio (Lei 13.819, de 26 de Abril de 2019), a ser implementada pela União, em cooperação com os Estados, o Distrito Federal e os municípios.

Ao me incluir entre as pessoas marcadas pelo fenômeno do suicídio, tomei maior consciência da fragilidade que somos enquanto pessoas. Que não existimos e resistimos sozinhos. Temos necessidade de criar laços, cultivar relacionamentos humanos de qualidade, amizades que nos encorajem em nossa viagem da vida. Na perspectiva de Espinosa (Ética III, prop.7), precisamos de “bons encontros” que aumentem a nossa potência (*conatus*) de perseverar na existência.¹⁵

Menciono também que a atribuição da bolsa CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) atrelada ao território de São Paulo foi outro evento que alterou o meu projeto inicial. Por conta disso, desloquei o meu projeto da região do Amazonas para São Paulo. Mantive como público de minha pesquisa os povos indígenas, mudando agora o foco de investigação para Saúde Indígena. A alteração também se justifica porque seria um tanto incômodo e violento

¹³ Ver: Cartilha Setembro Amarelo “Comportamento suicida: conhecer para prevenir”, realizado pela Associação Brasileira de Psiquiatria e Conselho Federal de Medicina dirigido para Profissionais de Emprego. p.12.

¹⁴ Ver: “Agenda de Ações Estratégicas para a Vigilância e Prevenção do Suicídio e Promoção da Saúde no Brasil : 2017 a 2020 [recurso eletrônico], publicado pelo Ministério da Saúde.

¹⁵ Espinosa diz: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.”

de minha parte, chegar na casa (território, aldeia) de outros parentes indígenas com uma temática forte, como é o suicídio. Minha sensibilidade como indígena Baré foi procurar ser menos invasivo na minha abordagem de campo, ciente de que somente o contato e o tempo me possibilitariam vínculos e confiança por parte dos parentes Guarani e de sua comunidade.

1.3 Colonialismo e colonialidade: Marco Temporal (lei 14.701/2023) e a violência contra os povos originários

A história dos povos originários é anterior à chegada do europeu. Ela não inicia em 1.500, quando os portugueses ancoraram as caravelas nessas terras, mas a chegada destes ocultaram e subjugaram estes povos como seres inferiores. O hóspede (europeu) se apossou da casa e fez do anfitrião (povos originários) seu escravo, delimitando assim o que é verdadeiro, correto, cultura, sagrado, científico, unicamente a partir de seus padrões. O genocídio e o etnocídio foram e são realidades que marcam a vida dos povos indígenas, desde então.

Tupi, Guarani, Tupinambá, Tapuia, Xavante, Kamayurá, Yanomami, Kadiwe, Txukarramãe, Kaingang, Krahô, Kalapalo e Yawalapiti são nomes que pulsam no chão dessa terra chamada Brasil, formando raízes, troncos, galhos e frutos.

São raças? Nações? Etnias? São a memória viva do tempo em que o ser caminhava com a floresta, os rios, as estrelas e as montanhas no coração e exercia o fluir de si.

Esses clãs, tribos, povos têm uma árvore em comum que remete aos nomes: Tupy, Jê, Karib e Aruak. No entanto, antes da chegada das grandes canoas dos ventos no século XVI, o que podemos chamar de povo nativo era olhado e nomeado, do ponto de vista tupi, como filhos da Terra, filhos do Sol e filhos da Lua. Na língua abanhaenga também dizia-se Tupinambá, Tupy-Guarani e Tapuia. Os povos Tapuia eram uma vastidão nômade, de muitos dialetos, que seguiu a tradição do Sonho. Os Tupy dividiam-se em Tupinambá e Tupy-Guarani e pegaram dos anciões da raça vermelha as tradições do Sol e da Lua.

A história indígena do Brasil transcorre, então, com a germinação dessas três qualidades de povos: os povos da tradição do sonho, os da tradição do Sol e os da tradição da Lua (JECUPÉ, 2020, p.25).

Autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, criticam a concepção eurocêntrica herdada com o processo colonizador e mantida atualmente sob outros disfarces nos mais diversos ambientes de relação. São pensadores que discutem e trabalham o conceito de “descolonial” ou “decolonial”. Embora os termos se assemelhem, há especificidades que nos ajudam a diferencia-

los em teoria. Enquanto “descolonial” se opõe ao “colonialismo”, “decolonial” se contrapõe ao conceito de “colonialidade”.

De acordo com Santos (2022, p.18), por “colonialismo” entende-se a estrutura de poder e de saber que se manteve até a independência política de um país. O que sucedeu a independência política se denomina “colonialidade” e esta atravessa todos os domínios da vida econômica, social, política e cultural. É a idéia de que tudo o que difere da visão eurocêntrica do mundo, é inferior, marginal, irrelevante ou perigoso.

Por sua vez, a expressão “decolonial” não pode ser confundida com “descolonização”. Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonialidade indica exatamente o contrário e procura transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder.

Trata-se de uma elaboração cunhada pelo grupo Modernidade/Colonialidade nos anos 2000 e que pretende inserir a América Latina de uma forma mais radical e posicionada no debate pós-colonial, muitas vezes criticado por um excesso de culturalismo e mesmo eurocentrismo devido à influência pós-estrutural e pós-moderna.

O giro decolonial procura responder às lógicas da colonialidade do poder, ser e saber, apostando em outras experiências políticas, vivências culturais, alternativas econômicas e produção do conhecimento obscurecidas, destruídas ou bloqueadas pelo ocidentalismo, eurocentrismo e liberalismo dominantes. Concebe a importância da interação entre teoria e prática, buscando dialogar com a gramática das lutas sociais, populares e subalternizadas dos povos que compuseram e compõem a invenção da ideia de América Latina (BALLESTRIN, 2013).

Aníbal Quijano (2005, p.117) menciona as relações de poder instituído pelo invasor na ideia de “raça” aplicada no continente americano, estabelecendo desse modo uns como superiores e outros inferiores, passíveis de exploração. É a base na qual se deu a colonização na América e que permanece atualmente no mercado mundial, entorno do capital. Nesse cenário, os indígenas, negros e mestiços surgiram como novas identidades sociais destinadas à submissão, enquanto que o espanhol, o português e o europeu se autoafirmaram como poderes hegemônicos.

No contexto do Brasil, esse processo histórico impôs aos povos indígenas a invisibilidade enquanto sujeitos, história, cultura, até o momento em que estes se organizaram em coletivos para pautarem seus interesses e demandas dentro das ferramentas legais. Nasceu assim o movimento indígena, cuja atuação tem ganhado força atualmente, mesmo com represálias de diversos opositores.

A existência de um movimento indígena organizado não é novidade na história do Brasil. Quando Cunhambebe formou a Confederação dos Tamoios, em 1535, e reuniu todos aqueles povos para enfrentar os portugueses no litoral, ele estava sentindo a necessidade de estabelecer algum tipo de relação com quem estava chegando, para que as coisas não ficassem tão no ar.

Ao longo dos séculos de colonização, em diferentes regiões do país, os índios sempre fizeram movimentos de resistência e de organização. Mas uma representação a nível nacional só foi possível agora, no final dos anos 1970, quando esses povos começaram a se encontrar, começaram a ver que tinham problemas comuns e que podiam encaminhar algumas soluções juntos.

A grande novidade da UNI é que ela não é um partido, não é um clube nem representa um interesse restrito de grupo. A União da Nações Indígenas é uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades. Nesse primeiro momento de articulação, as pessoas que mais se esforçaram foram Marçal Guarani, que foi assassinado ano passado, Angelo Pankararé, Angelo Kretã, Domingos Terena, que lutou desde sempre, e outros dos povos Tikuna, Tukano, Miranha. Essas lideranças pertencem a uma geração anterior à minha; eles estão com 50 ou 60 anos de idade. A eles veio aliar-se uma geração bem mais jovem, na casa dos 20 ou 30 anos, que eram índios que tinham frequentado escola, feito algum curso técnico ou superior, como eu mesmo, que tinha estudado jornalismo, e Paulo Bororo, Paulo Tikuna, Lino Miranha, Álvaro Tukano.

Foram essas lideranças que prepararam um primeiro encontro no Mato Grosso, em 1979, reunindo representantes dos Xavantes, Terena e Kadiwéu. Nesse encontro foi possível encaminhar a discussão de uma maneira mais ampla e preparar um grande encontro que aconteceu em 1981.

O segundo encontro reuniu o maior número possível de representantes por comunidade, formando uma assembléia que elegeu uma espécie de diretoria: Marcos Terena como presidente, Álvaro Tukano como vice-presidente, e Lino Miranha como secretário. Essa diretoria trabalhou todo o ano de 1981, buscando formas de implantar efetivamente a UNI.

Em 1982 houve uma reunião que quase não chegou a resultado nenhum, porque foi boicotada de todas as formas pela Funai. Só em 1983 foi possível fazer uma outra assembléia, em Goiás, de onde saiu uma nova proposta de organização da UNI. A partir dali não haveria mais o esquema de diretoria com duas ou três pessoas responsáveis por tudo; organizou-se uma Coordenadoria Nacional da UNI que seria formada por coordenadores regionais. Em cada aldeia haveria uma representação da UNI e esses representantes da aldeia levariam suas reivindicações e posições ao coordenador regional que, por sua vez, os levaria à Coordenadoria Nacional.

Dentro dessa estrutura, eu, hoje, sou coordenador de publicações. É uma função mais especializada, para a qual fui escolhido pela minha própria condição profissional. Eu produzo cartilhas, boletins, cartazes e o material de divulgação da UNI em geral. Além disso, faço um pouco de relações públicas junto à imprensa, junto às autoridades para levar a eles, acompanhando grupos de índios, os problemas de cada região (KRENAK, 2015 p.25-28).

Por sua vez, o filósofo da América Latina, Enrique Dussel (1993, p.7-8; 75-76) critica o eurocentrismo utilizando o “Mito da Modernidade”. Ele diz que a Europa somente se afirma como “centro” de uma história Mundial em relação a este Outro com quem entra em contato e nega a sua alteridade. Compreende-se assim que o

caráter emancipatório racional da modernidade coloca a cultura europeia como a cultura superior e reduz a cultura do Outro, classificando-a como bárbara, rude, inferior, criando assim um “mito” irracional que justifica a violência imposta ao conquistado. O que se apresenta como emancipação termina sendo então o “encobrimento” do não-europeu, culpando o inocente (o Outro) pelo seu estado imaturo e inocentando o sujeito moderno (o colonizador).

Na categoria “Outro” estão os povos indígenas cujos direitos continuam sendo violados, apesar de sua resistência e organização como movimento na atualidade. Eles acabam se configurando estrangeiros na própria pátria, destituídos de seus territórios pela violência decorrente do que se acostumou a chamar de “civilização”.

Os indígenas são os sem lugar aqui no Brasil. No país que se vangloria por sua diversidade cultural, os povos nativos não conseguem ser visualizados dentro de sua cultura, com direitos a preservá-la e chão para viver; são julgados a partir do modo próprio aos “civilizados” de dar um rumo à vida. Numa forma de vida como nós “civilizados” levamos atualmente, em que a natureza é posta para o uso humano – terras como fonte de minérios, rios como propulsores de hidrelétricas, solos como local para plantação de soja – os indígenas aparecem como improdutivos e preguiçosos; são empecilhos para o nosso “progresso”, como principal *télos* de um ocidental. Nesse sentido, por não se enquadrarem nesse novo modo de vida - que talvez muitos consideram hoje como sendo o “ser brasileiro” - os indígenas são vistos como estrangeiros (COSTA, 2015, p.153).

Pautar esse conhecimento nos espaços marcados pela epistemologia eurocêntrica requer descolonizar a ciência, o saber, a pesquisa. Esse movimento permite que a história seja contada pelos próprios indígenas nos diversos espaços onde estão presentes, o que já é uma realidade. Com esta ação, o conhecimento oral, mantido sobretudo com as pessoas mais velhas, começa a ser registrado em forma de documentos, sejam eles escritos, áudios, vídeos, imagens, e disponibilizados em ambientes e plataformas que ofereçam acesso às pessoas interessadas. Isso também é promover saúde!

Descolonizar o saber, a ciência, a pesquisa, é reconhecer o protagonismo dos povos originários que sempre mantiveram a sua resistência ainda que invisibilizados de muitos modos ao longo da história. Assumindo esse pressuposto, entende-se que a versão da história narrada pelos invasores deve ser desconstruída, problematizada, dando voz a pesquisadores, lideranças, professores, comunidades indígenas. Olhar a história desse outro lugar que sempre foi deturpado ou negado possibilita conhecer e respeitar a pluralidade que originou o Brasil. Não se trata apenas de

olhar o passado indígena com piedade, mas de comprometer-se com as resistências e lutas do presente a fim de que a reparação histórica com as minorias se concretize.

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia (KRENAK, 2015, p.19)

E a construção diária desse lugar mencionado por Krenak (2015) continua em disputa, onde os opositores dos povos indígenas não são apenas adversários, mas inimigos que mobilizam ações e processos com a finalidade de exterminar de fato os povos originários. A distinção entre “adversário/concorrente” e “inimigo” é empregado aqui no contexto político democrático, no qual se entende como saudável discutir ideias, divergir opiniões, mas prevalecer o respeito por quem é e pensa diferente. Quando essa barreira é rompida e os valores éticos-morais desaparecem, o diferente (outro) passa a ser tratado como inimigo que deve ser eliminado. E para isso, muitas vezes, serve-se da própria violência física, como tem ocorrido frequentemente na atualidade.

Referente aos povos originários, o projeto de extermínio instaurado desde a invasão colonial tem crescido e se expressado descaradamente no meio político atualmente. Nesses ambientes, autoridades políticas que deveriam zelar pelo bem comum do povo, tem defendido abertamente projetos de violência contra as minorias sociais. A tese do “Marco Temporal” demonstra bem isso. Ela agride violentamente os direitos indígenas conquistados na Constituição de 1988.

O discurso falacioso “muita terra para pouco índio” esconde interesses de quem olha a natureza somente como mercadoria. Estudos apontam que as poucas áreas verdes ainda predominantes no Brasil e na América Latina, se localizam em áreas habitadas pelos povos indígenas, como indicado no relatório da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) e do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe (Filac).¹⁶

Se por um lado, o movimento indígena no Brasil tem conquistado direitos constitucionais, por outro lado os inimigos dos povos indígenas tem assumido postos

¹⁶ Conferir o relatório “Os Povos indígenas e tribais e governança florestal: Uma oportunidade para a ação climática na América Latina e no Caribe”, 2023. Disponível em: <<https://openknowledge.fao.org/items/25b8e071-60c9-4b54-a355-4e3bd374d536>>.

legislativos, jurídicos, executivos, utilizando-se desse ambientes sem nenhuma ética, promovendo desmontes de políticas públicas e atuando de modo inconstitucional, muitas vezes. Essa realidade tem crescido especialmente com a disseminação da cultura do ódio e de *fake news*. Quando espaços que deveriam zelar pelo bem dos cidadãos se tornam instrumentos de governos autoritários, totalitários, tem-se a legitimação da violência contra o diferente, contra grupos minorizados, como é o caso dos povos originários.

Watson (2019) mostra que a violência contra os povos indígenas se acentuou desveladamente no governo Bolsonaro (2019-2022), sendo este o representante expressivo de uma parcela da sociedade brasileira composta particularmente por pessoas ligadas a ala ruralista e do agronegócio. Ainda em campanha, Bolsonaro defendeu que não haveria “nenhum centímetro a mais para Terras Indígenas demarcadas”. Prometeu atuar para integrar os indígenas a força à sociedade, como fez o Exército no passado, embora tenha achado a cavalaria brasileira incompetente por não conseguir eliminar todos os povos originários. Tal discurso não foi novidade, uma vez que já em 1998, em pronunciamento na Câmara dos Deputados, ele afirmara que “Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios”. Bolsonaro iniciou o seu mandato como presidente retirando da FUNAI a responsabilidade da demarcação e regulação de Terras Indígenas e transferindo para o Ministério da Agricultura, impedindo assim qualquer proteção adicional a Terras indígenas.¹⁷

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), na cartilha “Não ao Marco Temporal”, afirma que o Marco Temporal é uma máquina de moer história porque a tese defende que a história inicia a partir do dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação da atual Constituição Federal. O discurso do Marco Temporal acaba com a história, retirando de cena a mulher e o homem originário e dando foco e importância ao invasor. Desse modo, na escrita e narrativa que se faz da história do Brasil o colonizador é posto como dono da terra e o indígena como invasor. Agindo assim, nega-se a contribuição dos povos originários na construção do próprio país.

O **Marco Temporal** nega a presença do indígena neste território e negando a presença do indígena ele nega a contribuição.

¹⁷ Bolsonaro: 100 dias de guerra contra os povos indígenas. El País. 16 de abril de 2019. Opinião. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554971346_439815.html>. Acesso em: 20 jul. 2024.

O **Marco Temporal** nega as práticas que a gente teve de sobrevivência, nega a nossa ciência, nega o canto, a pintura, a culinária.

Nega que esses milênios todos os povos indígenas estiveram presentes e cuidando da biodiversidade então ele nega a contribuição do indígena para o planeta e nega a contribuição do indígena na história nesse então chamado país: ***Vera Cruz, Santa Cruz, Brasil que na verdade poderia ser PINDORAMA.***

Além de nocivo, o marco temporal tira a gente da história, reposiciona a gente na história, transforma o bandido em mocinho e transforma o originário em um ser perverso que ocupou e invadiu a terra de outras pessoas.

O marco temporal é isso, ele é temporal mesmo, essa máquina volta no tempo, reverte o tempo, troca as pessoas de tempo, coloca as pessoas em tempo diferente, apaga a memória e muda a história (MARCOS SABARU - APIB).

Para compreender a origem da tese do “Marco Temporal”, é necessário ter em conta dois eventos importantes: 1)- o julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol pelo Supremo Tribunal Federal (STF), concluída em 19 de março de 2009; 2)- a ação judicial envolvendo o Estado de Santa Catarina e a Terra Indígena Ibirama Laklaño, habitada pelo povos Xokleng, Kaingang e Guarani.

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol está localizada no estado de Roraima e foi disputada desde os anos 1970 por indígenas e arroteiros. Após uma década de tramitação do processo, em 1998, durante o governo Fernando Henrique Cardoso, o território foi declarado como Terra Indígena por meio da Portaria nº. 820, do Ministério da Justiça. A homologação definitiva veio a ocorrer em abril de 2005, por meio de decreto assinado pelo presidente Lula, Portaria nº. 534. Em 25 de maio do mesmo ano, uma ação popular foi ajuizado pelo senador Afonso Botelho Neto, petição nº. 3.338, buscando anular a Portaria nº. 534, alegando falsidade no laudo antropológico que identificara os limites de ocupação tradicional indígena, ameaça à soberania nacional, entre outros (TEIXEIRA; PINHEIRO; MONTEIRO, 2015).

O julgamento final do caso resultou no reconhecimento da demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, mas o Supremo Tribunal Federal (STF) impôs uma série de condicionantes, nominadas de “salvaguardas institucionais”,¹⁸ entre as quais o critério do Marco Temporal. Posteriormente, essas condicionantes foram utilizadas inapropriadamente como base para uma série de instrumentos que anularam a demarcação de Terras Indígenas e despejaram comunidades inteiras no Brasil.

¹⁸ Acesse as 19 condicionantes aqui: <<https://www.jusbrasil.com.br/noticias/raposa-serra-do-sol-stf-impoe-19-condicoes-para-demarcacao-de-terras-indigenas/953976>>

Consequência disso, comunidades e organizações indígenas, assim como o Ministério Público Federal recorreram, pedindo uma nova manifestação da Corte a fim de esclarecer se as condicionantes se aplicavam automaticamente a outras Terras Indígenas ou não. Em 2013, o Supremo Tribunal Federal analisou os recursos e decidiu que as condicionantes do julgamento Raposa Serra do Sol não vinculavam juízes e tribunais no exame de outros processos relativos a terras indígenas diversas, valendo a decisão apenas para aquela Terra Indígena específica (Raposa Serra do Sol). Todavia, esse esclarecimento não impediu que o argumento fosse utilizado por parlamentares e juízes que defendem os interesses do agronegócio e do capital, avançando contra os territórios indígenas.

O cenário se agravou quando Michel Temer assumiu a presidência da república, em 2016, acelerando um retrocesso dos direitos humanos dos povos originários. Por meio do Parecer nº. 01/2007/GAB/CGU/AGU, publicado no Diário Oficial da União em 20 de julho de 2017, Michel Temer obrigou a Instituição Pública Federal a aplicar as 19 condicionantes que o Supremo Tribunal Federal havia estabelecido no julgamento do caso Raposa Serra do Sol, oficializando assim o Marco Temporal. Essa ação feriu violentamente os direitos e interesses dos povos indígenas, fazendo com que a demarcação de Terras Indígenas já em tramitação na Casa Civil e no Ministério da Justiça fossem enviados de volta à FUNAI para serem reanalisados.

O segundo evento refere-se à ação judicial envolvendo a Terra Indígena Ibirama-Laklaño e o Estado de Santa Catarina. A Terra Indígena Ibirama-Laklaño é habitada pelos povos Xokleng, Kaingang, Guarani, e foi declarada Terra Indígena por meio da Portaria nº. 1.128, do Ministério da Justiça, em 13 de agosto de 2003. Entretanto, essa Portaria foi questionada na Justiça pelo Estado de Santa Catarina, empresas madeireiras e particulares. Esse processo gerou o Recurso Extraordinário com Repercussão Geral nº. 1.017.365, implicando que o que for julgado no caso Ibirama-Laklaño servirá para estabelecer uma tese de referência a todos os casos envolvendo Terras Indígenas no Brasil.

Contextualizando esses dois eventos de luta entre indígenas e não indígenas, nota-se que o que está no centro dessas disputas é o reconhecimento ou a negação do direito à terra (a terra tradicional). Na perspectiva indígena, a terra é um direito fundamental. E para a Constituição Federal de 1988, ela é um direito originário. Por conta desse dois movimentos, tem-se no cenário político brasileiro, em relação aos

povos originários, duas teses em confronto: a “teoria do Indigenato” e a tese do “Marco Temporal”.

Na teoria do Indigenato o direito dos povos indígenas sobre suas terras é reconhecida como um direito originário, significando que ele é anterior a criação do próprio Estado brasileiro. Por sua vez, a tese do Marco Temporal visa limitar os direitos dos povos indígenas às suas terras, argumentando que só podem ser demarcadas como terras tradicionais aquelas que estivessem sendo ocupadas pelos povos indígenas em 05 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal do Brasil. Desse modo, as terras desocupadas ou ocupadas por outras pessoas naquela data não podem ser reivindicadas como terras indígenas.¹⁹

A tese do Marco Temporal foi instituída no Projeto de Lei (PL) 490/2007, aprovado na Câmara dos Deputados em 30 de maio de 2007 e tramitou no Senado Federal como PL 2.903/2007. Foi julgada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) como inconstitucional, no dia 21 de setembro de 2007, tendo nove votos contra e dois votos à favor. No legislativo ela seguiu, sendo sancionada e transformada na Lei 14.701, de 20 de outubro de 2007, porém, tendo o “marco temporal” vetado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Entretanto, em dezembro de 2007, o veto foi derrubado pelo Congresso Nacional incluindo novamente o “marco temporal” na Lei 14.701.

Em abril de 2024, o Supremo Tribunal Federal determinou a suspensão em todo o país dos processos judiciais que discutem a constitucionalidade da Lei do Marco Temporal até que o tribunal se manifeste definitivamente sobre o tema. Projetos de lei como este são exemplos claros da violência legitimada sobreposta aos povos originários.

Em sessão histórica nesta quinta-feira (21/09), os ministros Luiz Fux, Cármen Lúcia, Gilmar Mendes e Rosa Weber do Supremo Tribunal Federal (STF) votaram contra o marco temporal e formaram maioria de votos para a derrubada da tese no Judiciário. Com placar de 9x2, a votação dos ministros foi concluída derrubando a tese do Marco Temporal. No entanto, o julgamento deve ser retomado no dia 27 para debater sobre as propostas levantadas por Moraes e Toffoli no que refere à indenização prévia para invasores de TIs e o aproveitamento de recursos em TIs, o que preocupa o movimento indígena. A votação no Senado defendida pela bancada ruralista para começar no 20 de setembro, foi adiada também para 27 de setembro.

“Nós saímos vitoriosos sim da tese do Marco Temporal mas ainda há muita luta a ser feita para afastar todas as ameaças que também estão

¹⁹ APIB. Não ao Marco Temporal: cartilha sobre o julgamento decisivo para o futuro dos povos indígenas do Brasil e o enfrentamento da crise climática. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2023/06/marcotemporal_cartilha_v7.pdf>. Acesso em: 11 set. 2023.

tramitando no Senado Federal que é através do PL 2903. Seguimos mobilizados, seguimos lutando, pois a luta irá continuar para garantia e proteção dos direitos dos Povos Indígenas”, afirma Dinamam Tuxá, coordenador executivo da Apib, depois da finalização da sessão de votação no STF do dia 21 de setembro em Brasília (APIB, 2023).²⁰

A lei 14.701/2023 é expressão da política anti-indígena presente no país e que ganhou força na gestão do governo passado (2019-2022), como citado anteriormente. Para juristas, especialistas e estudiosos do Direito, a ideia do “Marco Temporal” é inconstitucional, uma vez que a Constituição Federal em seu artigo 231 determina que os direitos indígenas são “direitos originários”, o que significa que são anteriores à própria formação do estado brasileiro. Assim sendo, não caberia a discussão sobre a padronização de uma data ou de um período de tempo específico.²¹

Como indígena Baré, constituído de atravessamentos para além do universo indígena por conta da educação, refletir sobre saúde indígena é um encargo que me cabe enquanto parte destes povos. No contexto onde nossa grande casa (Terra) está sendo destruída pelos seus hóspedes e na qual autoridades nacionais trabalham para legalizar a violência contra os povos originários, como é a “Tese do Marco Temporal”, olhar para a Casa de Reza Guarani (*Opy*) como espaço de cuidado e promoção da saúde é relevante. Tal relevância não se restringe apenas aos parentes Guarani Mbya ou aos povos indígenas em geral, mas para toda a sociedade, visto que no “bem viver”²² indígena está contido sempre outros seres.

1.4 A saúde indígena na política de saúde do Brasil

Para falar da saúde indígena no Brasil, é importante olhar um pouco a política de saúde existente no contexto brasileiro, materializado especificamente no Sistema Único de Saúde - SUS, serviço oficial do Estado brasileiro. Entender o SUS e sua estruturação ajuda a avaliar como o serviço de saúde pública alcançou/alcança os

²⁰ Vitória: ministros formam maioria e Marco Temporal é derrubado no STF. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2023/09/21/vitoria-ministros-formam-maioria-e-marco-temporal-e-derrubado-no-stf/>>. Acesso em: 24 set. 2023.

²¹ Greenpeace. O que é o Marco Temporal e como ele ameaça os direitos indígenas. Disponível em: <<https://www.greenpeace.org/brasil/blog/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-ameaca-os-direitos-indigenas/>>. Acesso em: 11 de setembro de 2023.

²² O conceito será melhor discutido à frente, mas trata-se de conviver em harmonia com os seres que habitam esta Terra. Na compreensão indígena, tudo na natureza é alteridade, merecendo portando respeito, zelo, amor.

povos indígenas, se contempla ou não as suas particularidades (culturais, étnicas, linguísticas, religiosas etc). Sem dúvida, saúde não é uma palavra dos povos originários, e assim sendo, como conceito ela também se difere.

Na realidade brasileira, a atual compreensão de saúde adotada pelo SUS foi uma construção de anos e com a participação de muitos movimentos, organizações, coletivos, o que mostra que assim como a compreensão de cultura, os conceitos de saúde também são dinâmicos.

A Organização Mundial de Saúde - OMS (Brasil, 2020) define saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas como ausência de doença ou enfermidade”, e saúde mental como “um estado de bem-estar no qual um indivíduo percebe suas próprias habilidades, pode lidar com os estresses cotidianos, pode trabalhar produtivamente e é capaz de contribuir para sua comunidade”.²³

De acordo com Gaino *et al.* (2018, p.110), essa noção de saúde tem sido criticada ao longo dos anos porque se compreende que ela propõe um significado irreal. As limitações humanas e ambientais impossibilitam atingir essa condição de “completo bem-estar”. A autora explica que as críticas a esse conceito de saúde, somadas a outros eventos políticos e econômicos ocasionaram um debate sobre um novo modelo de saúde, concebendo saúde como produção social. Essa nova noção de saúde combina as abordagens da medicina preventiva e da saúde integrativa, da expansão do conceito de educação em saúde e da recusa da abordagem higienista.

O conceito de saúde vigente no sistema de saúde brasileiro decorre de propostas de reforma, iniciadas sobretudo pelo movimento conhecido como Reforma Sanitária Brasileira (RSB) ou movimento pela democratização da saúde.²⁴ Paim (2009) explica que esse movimento foi composto por instituições acadêmicas e sociedades científicas, entidades comunitárias, profissionais e sindicais, ocorrendo na segunda metade da década de 1970, no contexto da ditadura militar (1964-1985). As propostas de reforma desse movimento foram discutidas e sistematizadas principalmente na 8ª Conferência Nacional de Saúde, em Brasília, em 1986.

²³ Conferir na página da OMS: <https://www.who.int/health-topics/mental-health#tab=tab_1>.

²⁴ O movimento da Reforma Sanitária nasceu no contexto da luta contra a ditadura, no início da década de 1970, fazendo referência ao conjunto de ideias que se tinha em relação às mudanças e transformações necessárias na área da saúde. Suas propostas resultaram na universalidade do direito à saúde, oficializado com a Constituição Federal de 1988 e a criação do Sistema Único de Saúde (SUS).

Cinco dias de debates, mais de quatro mil participantes, 135 grupos de trabalho e objetivos muito claros: contribuir para a formulação de um novo sistema de saúde e subsidiar as discussões sobre o setor na futura Constituinte. A 8ª Conferência Nacional de Saúde, realizada entre 17 e 21 de março de 1986, foi um dos momentos mais importantes na definição do Sistema Único de Saúde (SUS) e debateu três temas principais: 'A saúde como dever do Estado e direito do cidadão', 'A reformulação do Sistema Nacional de Saúde' e 'O financiamento setorial' (BRASIL, 2019).

Na linha da política de saúde mental do sistema de saúde brasileiro, menciona-se como um marco a Reforma Psiquiátrica, sendo o seu início coetâneo ao do "movimento sanitário", nos anos 70 (Brasil, 2005, p.6). Apesar de serem contemporâneos, o processo da Reforma Psiquiátrica brasileira possui história própria, vinculada ao contexto internacional de mudanças pela superação da violência nos asilos. Sua fundação acontece no final dos anos 70 (1978), marcada pela crise do modelo de assistência centrado no hospital psiquiátrico e pela luta dos movimentos sociais pelos direitos dos pacientes psiquiátricos.

O ano de 1978 costuma ser identificado como o de início efetivo do movimento social pelos direitos dos pacientes psiquiátricos em nosso país. O Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental (MTSM), movimento plural formado por trabalhadores integrantes do movimento sanitário, associações de familiares, sindicalistas, membros de associações de profissionais e pessoas com longo histórico de internações psiquiátricas, surge neste ano. É sobretudo este Movimento, através de variados campos de luta, que passa a protagonizar e a construir a partir deste período a denúncia da violência dos manicômios, da mercantilização da loucura, da hegemonia de uma rede privada de assistência e a construir coletivamente uma crítica ao chamado saber psiquiátrico e ao modelo hospitalocêntrico na assistência às pessoas com transtornos mentais (BRASIL, 2005, p.7).

Segundo Gaino *et al.* (2018, p.110), decorrente desses movimentos (Reforma Sanitária, Reforma Psiquiátrica), o conceito de saúde utilizado no sistema de saúde brasileiro passou a ser compreendido de modo mais complexo, levando em conta os princípios de universalidade, integralidade e equidade no cuidado à saúde. No que tange a saúde mental, a autora observa que embora os conceitos referentes a ela sejam objeto de diversos saberes, eles ainda carregam um discurso psiquiátrico, entendendo-a, na maioria da vezes, como oposta à loucura. Em tal compreensão, pessoas com diagnósticos de transtornos mentais não teriam nenhum grau de saúde mental, bem-estar ou qualidade de vida, o que ignora que suas crises ou sintomas não são contínuos e são determinados socialmente.

Nos anos 1960, o psiquiatra italiano Franco Basaglia propôs uma reformulação no conceito de loucura, mudando o foco da doença e

expandindo-o com questões de cidadania e inclusão social. Tal ideia ganhou adeptos e acendeu um movimento que influenciou o conceito de saúde mental no Brasil e resultou na Reforma Psiquiátrica Brasileira.

Frente ao exposto, entende-se que há dois paradigmas principais para discussão dos conceitos de saúde e saúde mental, ou seja, o paradigma biomédico e o da produção social de saúde. No primeiro, o foco é exclusivamente na doença e em suas manifestações, a loucura como sendo essencialmente o objeto de estudo da psiquiatria. No segundo, a saúde é mais complexa que as manifestações das doenças e inclui aspectos sociais, econômicos, culturais e ambientais. Neste paradigma, loucura é muito mais que um diagnóstico psiquiátrico, pois os pacientes com um transtorno psiquiátrico podem ter qualidade de vida, participar da comunidade, trabalhar e desenvolver seus potenciais (GAINO *et al.*, 2018, p.110).

É importante pontuar que o SUS (Sistema Único de Saúde) se ancora em princípios pautados na democratização. Tanto das ações e dos serviços de saúde, que passam a ser universais e igualitários, quanto no modo de gestão, que passa a se guiar pela descentralização. Saúde, na perspectiva do SUS, passa agora a contemplar prevenção e promoção da saúde, relacionada diretamente com a qualidade de vida da população: alimentação, trabalho, renda, educação, meio ambiente, moradia, lazer etc. Essa compreensão de saúde é significativa quando se adentra o universo dos povos indígenas, visto que são mundos e culturas diferentes. A ignorância desse aspecto por parte do serviço de saúde brasileiro leva a patologizar costumes, tradições, além da ineficiência na própria assistência de cuidado e promoção de saúde.

No aspecto da descentralização, o Sistema Único de Saúde tem como condição indispensável a participação da sociedade, assegurada por meio da Lei 8.142, de 28 de dezembro de 1990. Essa participação ocorre nas três esferas do governo (federal, estadual, municipal) por meio dos colegiados, que são a Conferência de Saúde e o Conselho de Saúde. De acordo com Paim (2015), a Conferência de Saúde deve ocorrer a cada quatro anos e objetiva avaliar a situação de saúde e propor as diretrizes para a formulação da política de saúde nos respectivos níveis. O Conselho de Saúde, por sua vez, possui caráter permanente e deliberativo, operando na formulação de estratégias e no controle da execução da política de saúde, inclusive nos aspectos econômicos e financeiros.

O Sistema Único de Saúde (SUS), expressivo resultado de um grande processo de discussão e anseio popular, a partir do Movimento da Reforma Sanitária do final dos anos 70 e início da década de 80 do século passado, sendo concebido, em suas origens históricas, como um sistema sob comando do Poder Público, que envolvia unidades públicas de prestação de ações e serviços de saúde. Como resultado da 8ª Conferência Nacional de

Saúde, em 1986, O SUS promove, então, uma transição de um modelo assistencial, vertical, centrado na doença para um modelo inovador quanto aos princípios que o constituem universalidade, equidade e integralidade, bem como à lógica de sua organização: regionalização e hierarquização, descentralização e comando único e participação popular.

A participação da comunidade, garantida expressamente no inciso III, art. 198, da Constituição Federal de 1988, apresentou-se pelas instâncias colegiadas, notadamente, por meio das conferências e dos conselhos de saúde, sendo que no âmbito nacional é dada pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS), em atividade desde 1937, à época integrante da estrutura do Ministério da Educação e Saúde Pública. A promulgação da Carta Magna de 1988 foi um marco importante para transformar os conselhos de saúde em espaços de efetiva participação social (BRASIL, 1988).

Com a possibilidade de controle democrático por parte da sociedade civil organizada, no caso da saúde, assegurada por meio da constituição dos conselhos de saúde, ampliando os mecanismos de democracia participativa, tem a sua participação constituída por representantes de entidades, instituições e movimentos representativos de usuários(as), de entidades representativas de trabalhadores(as) da área da saúde, do governo e de entidades representativas de prestadores(as) de serviços de saúde. A representação dos(as) usuários(as) nos conselhos de saúde deverá ser paritária em relação ao conjunto dos demais segmentos. Assim, os conselhos de saúde se inserem como instrumento democrático de controle social das atividades do gestor, inclusive fiscalizando o gasto público (NASCIMENTO, 2021, p.21-22).

Com esse resgate histórico, nota-se que o Sistema Único de Saúde (SUS) do Brasil é uma das maiores conquistas que a sociedade obteve, sancionada na Constituição Federal de 1988 (Art. 196) e regulamentada pela Lei Orgânica da Saúde, Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990. Segundo o Ministério da Saúde (Brasil, 2000, p. 5-7), o SUS é composto pelo conjunto de todas as ações e serviços de saúde ofertado por órgãos e instituições públicas federais, estaduais e municipais, da administração direta e indireta e das fundações mantidas pelo Poder Público. Dentro desse contexto, a participação da iniciativa privada é permitida de maneira complementar.

Nesse serviço oficial de saúde do Estado Brasileiro, a oferta da política de saúde indígena (Brasil, 2009, p.13) se respalda no capítulo V da Lei nº 8.080 de 19 de setembro de 1990 (lei do SUS), acrescentado pela Lei 9.836, de 23 de setembro de 1999, que cria o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS). A lei é de autoria do deputado federal Antonio Sérgio da Silva Arouca, médico sanitário e doutor em saúde pública, natural de Ribeirão Preto (SP), sendo por isso também conhecida como “Lei Arouca” (Brasil, 2009, p.13).

Antônio Sérgio Arouca presidiu por 04 anos (1985-1989) a Fundação Oswaldo Cruz, estando à frente também da VIII Conferência Nacional de Saúde, realizada em Brasília, em 1986. Como deputado federal, atuou por dois períodos (1991-1994;

1995-1998), e foi em sua segunda atuação que o Projeto de Lei referente ao Subsistema de Saúde Indígena foi encaminhado, vindo a ser aprovado pelo senado federal em 31 de agosto de 1999, e sancionado em 23 de setembro do mesmo ano. A lei 9.836/1999, entre outras medidas, transferiu as ações de saúde indígena para a Funasa (Fundação Nacional de Saúde).

O capítulo V da lei 8.080/1990, intitulado “do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena”, prevê a obrigatoriedade de considerar a realidade local, o aspecto cultural de cada povo e o modelo de atenção à saúde indígena a ser adotado, prezando por uma abordagem diferenciada e global. Garante também aos indígenas o direito de participar dos colegiados de formulação, acompanhamento e avaliação das políticas de saúde, como o Conselho Nacional de Saúde e os Conselhos Estaduais e Municipais de Saúde.

Em 31 de agosto de 1999, o Senado Federal aprovou, sem emendas, o projeto de lei originário da Câmara dos Deputados que criou o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. A lei, sancionada em setembro do mesmo ano e de autoria do então deputado federal Sérgio Arouca, pode ser considerada o marco regulatório da atenção à vida das populações indígenas do Brasil.

Anteriormente, diversos órgãos tiveram a atribuição de cuidar da saúde dos indígenas, que começou, oficialmente, com a criação, em 1910, do Serviço de Proteção ao Índio e Trabalhadores Nacionais (SPI). O órgão era vinculado ao Ministério da Agricultura e destinava-se a proteger os índios, procurando o seu enquadramento progressivo na sociedade e o de suas terras no sistema produtivo nacional.

Com o surgimento da nova legislação, incluída no capítulo V da Lei nº 8.080 de 19 de setembro de 1990, que estabeleceu o Sistema Único de Saúde (SUS), a responsabilidade formal e de toda a estrutura de Estado relacionada ao atendimento à saúde indígena, incluindo as unidades de saúde, os funcionários, as funções de confiança e os recursos orçamentários, passou a ser da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), órgão executivo do Ministério da Saúde (BRASIL, 2009, p.10).

O embrião do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena foi gestado na I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio (26 a 29 de novembro de 1986, Brasília) e na II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas (25 a 27 de outubro de 1993, Goiás), que debateram especificamente a temática da saúde indígena. Elas sugeriram a estruturação de um modelo de atenção diferenciada, baseado na estratégia de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dseis) distribuídos segundo área territorial ocupada pelas comunidades indígenas (Brasil, 2002, p.8). Atualmente, existem no Brasil 34 DSEIs (distritos sanitários especiais

indígenas) estruturados com unidades básicas de saúde indígenas, polos base e as casas de saúde indígena (CASAI).²⁵

Segundo Garnelo (2012, p.10), a política indigenista no Brasil anterior à Constituição Federal (1988), era mantida pelo poder público em consórcio com entidades religiosas e civis, marcada pela visão integracionista/assimilacionista. O objetivo era incorporar os indígenas à sociedade brasileira, pois se concebia que o “índio” pertencia a fase infantil da humanidade, fase transitória antes de atingir a civilização. Naquele contexto, os sistemas de representações, valores e práticas referentes ao adoecer e buscar tratamento junto aos seus próprios especialistas, como os pajés, curandeiros, xamãs, eram inaceitáveis (Brasil, 2002, p.8).

É fundamentado nesse pensamento que se instituiu a TUTELA, caracterizada por Garnelo (2012, p.19) como “uma medida jurídica que delegava para o órgão indigenista oficial o direito de decidir pelas comunidades, tirando dos indígenas a possibilidade de protagonizar os rumos de suas vidas.” Embora a tutela tenha sido abolida na Constituição Federal de 1988 (art. 231 e 232), ela continua acontecendo nos diferentes meios sociais ainda hoje, refletindo também na saúde.

De acordo com o Conselho Federal de Psicologia (2022, p.123) as ações de saúde mental indígena estão ligadas ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS), com a Portaria GM/MS nº 2.759/2007, que prescreve as diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas. A Portaria orienta as ações de atenção psicossocial em contexto indígena, tendo como base a Política Nacional de Saúde Mental, em especial, a Lei nº 10.216/2001, apontando como situações emergenciais o alcoolismo, o suicídio e outros problemas predominantes. Todavia, essa oferta ocorre sob a égide do modelo biomédico/psiquiátrico, ainda hegemônico na realidade brasileira.

Se o conceito de “saúde mental” usada pela Organização Mundial de Saúde já é tendenciosamente psiquiátrica, como mostrou Gaino *et al.* (2018), na realidade indígena ela se torna ainda mais delicada, considerando que os povos originários possuem outras formas de compreensão de mundo, de pessoa e de relações. No contexto dos povos indígenas, não se separa saúde em diversas categorias como:

²⁵ Ver página do Ministério da Saúde: <

saúde física, saúde mental, saúde ocupacional, saúde intelectual etc. O cuidado é direcionado à pessoa como um todo, compreendida como parte da natureza.

No entanto, esse conceito em contexto indígena é problemático e precisa ser analisado buscando a superação das dificuldades. Dois aspectos fundamentais se impõem. O primeiro diz respeito a dicotomia entre saúde física e mental sustentada pelo modelo biomédico/psiquiátrico hegemônico do qual herdamos concepções colonizadas sobre o viver e que estruturam a organização dos serviços de assistência prestados aos povos indígenas. O segundo deriva da concepção de pessoa existentes nos diferentes povos. Há uma tendência a unificar, padronizar ou universalizar as pessoas indígenas desconsiderando que estas passam por processos de subjetivação completamente distintos das lógicas produzidas por sociedade ocidentais.

Cada sociedade indígena opera com uma noção de pessoa particular e com uma teoria da corporalidade própria que sustenta os processos de construção dos seus membros e redes de parentesco. Isso significa dizer que é um conceito amplo que reúne sistemas, cosmologias e cosmovisões que buscam integrar modos de vida à natureza, seres vivos e seres espirituais. Por possuírem seus próprios conhecimentos sobre o que é saúde e o que é doença e como evitá-las, cada povo detém um saber específico sobre as causas das enfermidades (etiologia), bem como, sobre como diagnosticar e tratar a cada uma delas.

Intervenções no campo da saúde mental devem considerar os modos singulares como as subjetividades indígenas estão consteladas a partir da estruturação simbólica de suas organizações sociais. Atentar para as teorias de pessoa e de corpo vigentes em um povo indígena, bem como para as práticas utilizadas no desenvolvimento dos sujeitos, pode ser uma boa forma de se aproximar desses universos subjetivos tão distintos daqueles vigentes na sociedade ocidental. As práticas empregadas no contexto das famílias elementares são fundamentais a essa constituição, bem como aquelas promovidas pela parentela ampliada ou comunidade como um todo e que vão marcar a transição dos sujeitos entre as distintas classes de idade e posições de gênero em um determinado contexto social.

Quando falamos de povos que certamente compreendem ser saudável como um conceito mais amplo e integrado, precisamos superar o conceito proposto pela OMS para conhecer outras noções de pessoa para construir formas de intervenção que façam sentido para a comunidade (FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, 2022, p.10-11).

A reflexão da Fundação Oswaldo Cruz configura-se síntese referencial da presente pesquisa, pois, ao falarmos de saúde da população indígena estamos lidando com concepções que superam os reducionismos promovido pela cisão mente e corpo, saúde física e saúde mental, pessoa e natureza, como se fossem elementos isolados. Para o povo indígena, tudo em seu entorno é tratado como alteridade e viver consiste em estar integrado a esse meio. Acompanhar como se dá as práticas de cuidado da saúde na realidade indígena, seja pelo serviço oficial do Estado brasileiro como pela própria comunidade indígena, é a proposta dessa reflexão, acentuando que o ideal é que esses mundos dialogassem.

Ao olhar para a minha história às margens do rio Negro, reconheço que por anos vivi sob a assistência do cuidado tradicional indígena, no que se refere à saúde. Ir ao pajé ou ao curandeiro era parte da vida naquele contexto. A prática dos benzimentos era natural. O benzimento da pessoa por meio do sopro do cigarro no corpo. O benzimento da comida, da bebida, dos utensílios que se utilizavam no cotidiano, além da prática do “jogar água”²⁶ e da defumação dos espaços em que se habitava. Unido a isso, estavam as orientações sobre os lugares presentes na natureza que deviam ser respeitados. Respeitados porque se entende que cada espaço, cada ser presente no mundo, possui uma vida por detrás. É aquilo que no contexto Baré chama-se de “mãe” e que os parentes Guarani Mbya denominam *ija*. Numa tradução aproximada, *ija* significa “o dono” ou “espírito-dono”. Dentro de um conjunto desses donos, no contexto Guarani, esses seres são chamados *ija kuery*.²⁷

No cotidiano Guarani, é extremamente frequente a relação com os sujeitos que eles classificam como *ija kuery*, cuja tradução mais comum, como vimos, é “donos” ou “espíritos-donos”, responsáveis por animar e zelar pela existência de diferentes espécies, territórios e até objetos e humores (raiva, preguiça etc). Assim, sua função está associada a algumas negociações necessárias para a caça, o uso de determinados territórios, a extração de ervas medicinais, e outras relações de alianças e agressão relativas ao compartilhamento da plataforma terrestre com esses sujeitos (SANTOS, 2021, p.206).

Fausto (2008, p.329) citado por Mendes Junior (2021, p. 170), ao falar dessas interações entre humanos, entre não humanos, entre humanos e não humanos e entre pessoas e coisas, nomeia esse ser de “dono” ou “mestre”, configurando assim ‘maestria’. Segundo Costa (2013, p.473), ‘maestria’ é um “laço que envolve controle, proteção e cuidado, presente no léxico conceitual de diversos povos da Amazônia”. Fausto (2008, p. 333) explica que esses “donos” mantém uma relação assimétrica, controlando e protegendo suas criaturas, zelando por seu bem-estar, reprodução e mobilidade.

Os donos são definidos como espíritos que habitam as matas (*ka’aguyja*), as cachoeiras e rios (*yãkãja*), os caminhos (*tapeja*), as pedras (*itaja*) e o barro (*yapoja*), exercendo sobre cada um desses meios uma forma de controle que pode ser direcionada a favor ou contra os Guarani. Das disposições que animam a pessoa também se diz terem um dono: o ciúme (*hakateýja*), a raiva (*ivija*), o sono (*topeyja*), a preguiça (*hateýja*). Torna-se dono, ainda, nos contextos das relações cotidianas: durante os rituais noturnos, na casa cerimonial, um dos jovens é nomeado *okêja* (o

²⁶ Banho preparado com ervas e utilizado pelo pajé/xamã no cuidado de pessoas enfermas.

²⁷ O termo guarani “kuery” expressa a dimensão do coletivo do qual um ser ou pessoa faz parte.

dono da porta) e sua finalidade é controlar a entrada e saída de pessoas. Nas apresentações do coral, ou nos cantos noturnos na casa cerimonial, aquele que inicia o canto e o conduz tocando um dos instrumentos é o *mba'epuja* (*mba'epu*- instrumentos sonoros; *-ja-* dono). Terminados os cantos, os demais cantores fazem-lhe uma reverência (MENDES JUNIOR, 2021, p.172).

Apresentado esses seres invisíveis, entende-se melhor porque Luciano (2006, p.173-174) diz que a concepção indígena de natureza é composta de seres naturais e sobrenaturais, integrando um todo único. Esse modo de entender a natureza formada por seres visíveis e invisíveis (*ija*, dono, espírito-dono, mãe, mestre etc) é um elemento que perpassa todos os povos indígenas, ainda que os termos de nomeação sejam diferentes. Segundo Luciano (2006, p.173-174) todos os seres vivos ou não-vivos, reais e materiais possuem suas dimensões espirituais. Ele explica que “Uma planta, por mais simples que seja, possui seu espírito, geralmente conhecido como ‘mãe’, uma espécie de ancestral protetor”. É a partir dessa perspectiva que se entende que “quando uma pedra sagrada é violada por alguma pessoa, a ‘mãe’ ou o ‘espírito’ dessa pedra reagirá vingando tal violação, provocando doença e/ou morte da pessoa”.

Na realidade do povo Baré, povo ao qual pertencço, cresce-se aprendendo que ao fazer um roçado, após o plantio e a colheita, a mata precisa de tempo para se recuperar. Que ao caçar, pescar, não se pode exceder a quantidade do que você precisa para alimentar os seus. Que é preciso cuidar da mandioca plantada na roça, pois alguém confiou ela aos nossos cuidados. Esses são exemplos de práticas baseadas na compreensão de que tudo na natureza tem “mãe”, tem “dono”. São orientações dadas na convivência diária com os pais, mães, avós, avôs, parentes e comunidades. Quando alguém interfere na natureza sem uma devida preparação ou sem pedir permissão à “mãe” ou ao “espírito” desse ser, aparece então a doença. E quando a pessoa não é tratada adequadamente em tempo, ocorre a morte.

Cito como exemplo, a atitude do caçador que mata uma quantidade de animais além do que ele precisa para a autossustentação sua e dos seus. Movido pela ambição ele infringiu uma regra, e a consequência dessa infração se manifestará como doença, podendo levá-lo à morte. Nesse caso, a morte é entendida como reparação. Na perspectiva indígena, a leitura que se faz dessa morte é que o caçador foi levado pela “mãe/dono” dos animais para o mundo dos espíritos, o mundo metafísico, a fim de suprir o lugar dos seres que ele matou em excesso.

Acompanhando esta lógica, entende-se a concepção de espaços sagrados que norteiam o comportamento indígena, o que evita, de certo modo, o pensamento capitalista que a sociedade ocidental tanto aguça.

Os donos são seres ciumentos (*hakateĩ va'e*) que podem, facilmente, voltar-se contra os Guarani. Há diversas formas de desencadear o afeto ciúme dos donos: uma é maltratar os seus animais de estimação; outra é desperdiçar a caça oferecida; uma terceira é abatê-los em demasia; e outra ainda é agir de forma imprópria em seus territórios. A esse respeito, os Guarani faziam a seguinte comparação: “Eu tenho uma lavoura; se as crianças mexerem eu não vou gostar, vou ficar bravo. Assim também são as coisas, tudo tem dono. Se a gente mexer muito no rio, por exemplo, o dono pode não gostar”. O dono enviaria, pelo vento, algum objeto que, ao atingir a pessoa, faria com que ela adoecesse (MENDES JUNIOR, 2021, p.174-175).

Acompanhando essa visão indígena do universo ou da natureza, fica mais fácil compreender porque os Baré e talvez outros parentes indígenas, realizam a prática do benzimento. Entre o povo Baré, ao nascer, cada criança é benzida com cigarro e defumada com uma resina nativa.²⁸ Esse ritual tem a finalidade de conferir “imunidade” ao recém-nascido contra os seres espirituais da natureza. Tal cuidado prossegue em outros momentos da vida, como: o engatinhar, a primeira alimentação, a adolescência, a entrada na vida adulta, entre outros estágios.

Embora os povos indígenas sejam diversos, posso dizer que há intersecção em alguns modos de compreender a natureza e explicar o próprio mundo. Enxergar a natureza formada por seres visíveis e invisíveis/espirituais, é um exemplo. Não estou dizendo que eles explicam da mesma forma, com os mesmos termos, as mesmas divindades etc, pois se diferem. Afirmo que existem elementos gerais que perpassam todos os povos originários.

É nessa linha que Luciano (2006, p.173) aborda a temática da saúde e doença. Ele explica que no universo indígena, elas resultam do tipo de relação individual e coletiva que se estabelece com as demais pessoas e com a natureza. A doença se contrai por provocação de pessoas (feitas por alguém) e por provocação da natureza (reação), não existindo assim doença natural, biológica ou hereditária. No contexto dos povos indígenas, compreende-se que toda doença é sempre adquirida, provocada e merecida moral e espiritualmente. Por sua vez, ele afirma que a saúde é natural, entendida como a própria vida gerada. Todavia, a manutenção da saúde passa pela permanente vigilância e cuidado contra os espíritos maus da natureza.

²⁸ Xicantá ou bréu branco; karanha;

Portanto, doença é consequência da luta interna da natureza entre os espíritos “bons” e os espíritos “maus”.

Destacamos os termos “bons” e “maus” para chamar a atenção de que os dois conceitos não têm nada a ver com a idéia de Deus e Demônio, como acontece na cultura judaico-ocidental, principalmente porque não existe o Deus Bom e o Demônio Mal. Ambos pertencem à mesma natureza. O espírito mau refere-se à capacidade de reação e autodefesa da própria natureza quando ela é transgredida. Assim, a saúde não se constitui como espaço autônomo ou isolado, mas refere-se às questões mais gerais das relações sociais, das relações com a natureza, da cosmologia, da organização social, do exercício do poder etc (LUCIANO, 2006, p.173).

Quem lida com as doenças na realidade dos povos indígenas são os pajés/xamãs. No contexto Guarani Mbya essas pessoas são chamadas de *xeramõi*²⁹ (líder espiritual masculino) e *xejaryi*³⁰ (líder espiritual feminino). Os pajés são como os “médicos” na sociedade não indígena, interagindo entre o mundo físico e o espiritual. Seu ofício não é uma escolha pessoal, como quem escolhe uma profissão. É antes de tudo um dom que precede o próprio nascimento. Também não é uma imposição, pois a pessoa escolhida pode aceitar ou recusar desenvolver tal dom. Às pessoas que aceitam esse ofício, a preparação se faz ao lado de um pajé mais antigo, experiente, observando uma série de regras que norteiam suas vidas: o tipo de alimento que se pode comer, o horário de acordar, os espaços que se pode frequentar, entre outras. Sua atuação visa manter o equilíbrio, garantindo as condições básicas de convivência entre os seres.

[...] Como tal, o pajé é uma espécie de intermediário entre os seres naturais e os sobrenaturais, desde a criação do mundo, quando os seres humanos e os não-humanos violaram as primeiras regras da natureza, da qual eles faziam parte, por se comportarem de forma distinta ou superior a ela. Foi nesse momento que surgiu a primeira doença, como resultado de transgressão das leis da natureza.

Disso resultou a criação do pajé, com a função de administrar e manter um mínimo de equilíbrio no caos natural, capaz de garantir as condições básicas de convivência entre os seres. Por esta razão, o pajé tanto tem o poder de curar doenças como forma de restabelecer o equilíbrio das coisas, quanto pode provocar doenças ou morte, com a mesma finalidade de estabelecer o equilíbrio natural. É importante frisar nesse sentido que o papel do pajé vai além daquele de curar ou provocar doenças, porque ele também exerce a função de protetor da natureza. É comum ouvir os povos indígenas falarem que os pajés afugentaram os animais de caça ou pesca, ou que conseguiram trazê-los de volta e multiplicá-los. Todos esses conhecimentos especializados são repassados aos pajés, de geração em

²⁹ Se traduz como “avô”, “o mais velho”. Não se aplica literalmente no sentido de idade cronológica, mas enquanto detentora de sabedoria. Para os povos indígenas, os mais velhos são os sábios.

³⁰ Se traduz como “avó”, “a pessoa mais velha”.

geração, por meio dos mitos deixados pelos ancestrais criadores desde a formação do mundo (LUCIANO, 2006, p.174).

Ainda relacionado à formação dos pajés, Fernandes (2018), um parente Desana, explica que na cultura do povo Desana o pajé/xamã é chamado de *kumu*. Segundo ele, a formação de um novo *kumu* se inicia ainda no ventre materno.

A formação de um novo *kumu* tem início já quando a criança se encontra no útero de sua mãe. O ritual tem como objetivo proteger e fortalecer a vida do futuro especialista. Para isso, o *kumu* formador realiza a cerimônia da cuia da vida do menino, o sangue da criança e escolhe um nome que representará sua força essencial após o nascimento.

Os Desana, quando benzem para proteger o corpo de uma criança, invocam as forças espirituais de Bohtari Mahsu. Dessa forma, a primeira coisa que ele faz é escolher um nome para a criança. Somente após essa escolha, o *kumu* realiza o ritual de nomeação da criança invocando as forças dos nossos ancestrais. Dessa forma, coloca a vida do menino que está no útero de sua mãe sob a proteção da força dos Torãmu, Mirupu, kissibi, Diakuru e Diakara. Esses ancestrais representam a estabilidade, a força de um ser Desana. É dessa forma que uma criança desana já nasce com o seu nome benzido, o que é feito também por meio do seu cordão umbilical. Os *kumuã* acreditam que o cordão umbilical representa a força e a fonte de vida do feto. Ao longo do crescimento da criança, o *kumu* realiza os rituais de xamanismo para proteger o coração do menino. Para isso, utiliza o tabaco para invocar as forças que irão fortalecer sua vida (FERNANDES, 2018, p.38-39).

Na discussão do tema da saúde indígena, outro elemento importante a ser considerado é o sonho. Me refiro ao sonho que se tem enquanto se dorme ou àquele provocado sob o efeito de plantas ou produtos utilizados durante as cerimônias indígenas, como ocorre na cerimônia do *caapí/ayahuasca*. O sonho regula, de certa maneira, a vida dos povos indígenas, porque se entende que ele é uma forma de comunicação entre os dois mundos com o qual se interage, atuando como prevenção, informação, e mesmo como fonte de aprendizagem. Esta última forma (aprendizagem) está diretamente relacionada à formação dos pajés, ao menos no contexto do povo Baré. Nesse sentido, as palavras de Davi Kopenawa (2015) falando especificamente do povo Yanomami, explicam muito bem a função que o sonho desempenha. Essa dimensão onírica não é particularidade do povo Baré ou do povo Yanomami, mas dos povos indígenas em geral.

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber *yãkoana* e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. Deram-me seus próprios *xapiri* e me disseram: “Olhe!

Admire a beleza dos espíritos! Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas. Continuará na escuridão e no esquecimento!” Foi assim que eles me abriram os caminhos dos *xapiri* e fizeram crescer meu pensamento. Agora, vou envelhecendo e, por minha vez, trato de transmitir essas palavras aos jovens, para que elas não se percam e jamais sejam esquecidas. Se eu não tivesse conhecido os espíritos, teria permanecido ignorante e falaria sem saber algum. Graças a eles, ao contrário, minhas palavras podem seguir uma à outra e se estender por todas as partes onde se deslocam. Podem falar de todas as terras desconhecidas de onde descem. É esse nosso modo de ficar sabido. Nós, habitantes da floresta, nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho. De manhã, quando acordamos, suas imagens permanecem vivas em nossa mente. Ao evocá-las, pensamos, satisfeitos: “Essa é a beleza dos *xapiri* que os antigos conheceram antes de nós! É assim que, desde o primeiro tempo, eles dão a ouvir seus cantos e dançam para se apresentar!” Essas imagens permanecem nítidas e sempre voltam em nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós. Não se perdem jamais. Esse é nosso histórico. É a partir delas que podemos pensar com retidão. É por isso que eu digo que nosso pensamento é parecido com as peles de imagens nas quais os brancos guardam os desenhos das falas de seus maiores (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.465-466).

Enfatizo que cada povo indígena possui sua maneira própria de interpretar e entender os sonhos, ainda que possa haver elementos em comum. Tanto na realidade física quanto nos sonhos, os seres (animais, pássaros, insetos, frutas, peixes, etc) são meios simbólicos que se utilizam para ler a realidade na qual se vive. Contudo, é na relação diária com os demais, especialmente com as pessoas mais velhas, que se aprende a reconhecer os seres que anunciam vida e os seres que comunicam morte ou tragédia. Uma espécie de augúrio.

Nesse sentido, os sonhos entre os Guarani, sejam os de doença, de transformação ou morte [...], podem ser pensados como uma verdadeira tecnologia de antecipação, tal como argumenta Sztutman (2020): como uma possibilidade de prefigurar uma ameaça que se impõe virtualmente e, assim, impedir que ela se atualize. Como uma esquiva, na capoeira ou na dança do **xondaro**, que antecipa um ataque para que se possa neutralizá-lo (Keese dos Santos, 2017). Sonhar um quase-acontecimento para que uma mudança de caminho possa ser feita; quase-acontecer para que não aconteça (HOTIMSKY, 2023, p.49).

Posto isso, estudar saúde indígena implica conhecer e conversar sobre os elementos que compõem e norteiam a vida dos diferentes povos indígenas. Não se trata de olhar apenas para a pessoa como um indivíduo isolado, mas para o todo da qual ela faz parte e com a qual interage: família, natureza, comunidade, terra, ancestralidade etc. Investigar a saúde indígena a partir da casa de reza guarani (*Opy*) é adentrar essa outra concepção de saúde, pessoa, sociedade, natureza,

onde tudo está integrado. Esse movimento não é feito sem se deparar e se despir dos preconceitos construídos ao longo da história. É preciso romper as barreiras postas pela epistemologia branca-européia,³¹ visto que a compreensão indígena de saúde pertence a um outro lugar onde tudo está unido e o ser humano é parte desse meio.

Ao fazer essa reflexão, não se pode pensar saúde indígena sem considerar a demarcação de terra, o coletivo, as cerimônias, as celebrações, a natureza, o plantio, as relações que se cultivam entre as pessoas e com os seres que povoam esta Terra. Tudo isso abarca saúde. É ter condições para se viver bem. Ou melhor, condições para cultivar o seu modo próprio de vida, como expressa a palavra guarani *tekoa*, geralmente traduzida como “aldeia”, mas que indica também “lugar bom de se viver”.

[...] dada a dimensão de possíveis significados este termo também pode referir-se ao lugar onde se vive, ou seja, em aldeias. No entanto, ‘teko’ é compreendido como vida ou modo como se vive. Esta tradução abrange a ideia de que não se vive sozinho ou, da maneira como me foi exemplificado, cada um pode viver a sua maneira, efetivar sua forma própria de viver, podendo variar entre aquele que vive na cidade, na aldeia, que demandam características próprias de sua alimentação, de suas casas, de sua língua. O modo de ser de cada um define uma forma de seu ‘teko’ (SILVEIRA, 2011, p.16).

Maria Inês Ladeira (2008), ao falar de ‘território’ na compreensão do povo Guarani, entende como mundo ou espaço que possibilite a existência do modo de vida Guarani.

Penso que, para os Guarani, a noção de território está associada à noção de mundo e, portanto, vinculada a um espaço geográfico onde desenvolvem relações que definem um modo de ser, um modo de vida. Assim, se o conceito de território implica limites físicos (permanentes ou temporários), o espaço, como categoria, pressupõe outros limites definidos por princípios éticos e por valores que condizem com a visão de mundo dos homens e de suas sociedades.

Para os Guarani, a questão do território contém a perspectiva da manutenção de seu modo, ou está nela contida (LADEIRA, 2008, p.97).

³¹ O núcleo de pesquisa NEXIN (Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão Social) do qual participei durante a elaboração desta dissertação também busca uma concepção psicossocial de saúde enquanto totalidade, que supere a dicotomia entre mente e corpo, homem e natureza. Para tanto dialoga com Spinoza e elabora o conceito de saúde ético-política (Sawaia e Bussarelo, F. Saúde ético-política: uma ideia reguladora da práxis psicossocial no SUAS, no prelo).

Ao desenvolver essa pesquisa, procurei ser sensível à escolha de referenciais teóricos que dialoguem com o saber indígena, fazendo esforço em me desvencilhar, o quanto possível, da concepção eurocêntrica posta. Martin-Baró (2017, p. 14-15) lembra que a contribuição transformadora da Psicologia passa pela escolha do referencial teórico que orienta a sua prática, e assim entendo a própria pesquisa. Ele diz que não se deve somente usar a Psicologia para compreender o mundo, mas ajudá-la também a se reconstruir teoricamente para ser colocada a serviço das lutas por transformação social. Entendo a minha pesquisa junto aos parentes Guarani Mbya também como esse exercício.

É a partir desse campo de compreensão que Ailton Krenak (2019, p.8) questiona o conceito de “humanidade” construído ao longo da história pela colonização, e que deu base para muitas de nossas escolhas enquanto seres. “Somos mesmo uma humanidade?”, ele pergunta. E lembra que foi através desse conceito que o europeu se colocou como detentor único da verdade a ser levada aos povos que estão nas trevas da ignorância, justificando assim as invasões e conquistas. Krenak menciona que, atualmente, a crítica a essa concepção hegemônica de humanidade possibilita enxergar outras epistemologias e outros conceitos advindos de povos diversos. E os povos originários, cuja compreensão coloca o ser humano como integrante do meio, da própria natureza, são presenças importantes nessa discussão.

Estar com aquela turma me fez refletir sobre o mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.[...] É um abuso do que chamam de razão. Enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios. Eles inventam kits superinteressantes para nos manter nesse local, alienados de tudo, e se possível tomando muito remédio. Porque, afinal, é preciso fazer alguma coisa com o que sobra do lixo que produzem, e eles vão fazer remédio e um monte de parafernália para nos entreter (KRENAK, 2019, p.10-11).

Fazer pesquisa a partir dessa abordagem, converge com o que Boaventura de Sousa Santos (2019, p.17) intitula “As epistemologias do Sul”. Ela se refere à

produção e à validade de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, colonialismo e pelo patriarcado. Permite que esses povos representem o mundo como seu e nos seus próprios termos, pois somente desse modo serão capazes de o transformar de acordo com as suas próprias aspirações.

A compreensão indígena de natureza, composta pelo natural e espiritual, indica que não se pode cuidar da saúde das pessoas sem considerar outros aspectos com as quais ela interage: a ancestralidade, a terra, o povo a qual pertence, entre outros. A ancestralidade é uma dimensão que não permanece no passado, mas se presentifica nos rituais, na dança, no canto, no plantio, influenciando diretamente a vida da pessoa e da comunidade indígena. Os laços com os ancestrais compõem ações daquilo que Krenak (2019) chama de “suspender o céu”.

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que fomos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (KRENAK, 2019, p.15-16).

2. OS APORTES METODOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS DA PESQUISA

Com base naquilo que partilhei até aqui, é possível perceber como o projeto dessa pesquisa foi se compondo, sendo construída e reconstruída pelas circunstâncias que fui vivendo e pelos encontros que foram se realizando. Na primeira versão do projeto de pesquisa (ainda sobre a problemática do suicídio

indígena) toda a minha escrita havia sido construída em aportes ocidentais, sem esse cuidado de olhar a partir da perspectiva indígena. Acentuo isso para mostrar o quanto o meu modo de pensar e perceber estava e ainda está colonizado (Smith, 2018, p.35).

Tive de fazer um grande esforço para tentar me retirar desse lugar posto como “padrão” (visão ocidental) e me colocar entre os meus (povos indígenas). Não é um movimento fácil, como apenas trocar de roupa. É preciso ir mais fundo, reconfigurando o processo educativo que me fez e intensificando beber mais na fonte de autores e pesquisadores indígenas. Foi uma experiência espantosa, forte e desafiadora na realização do presente trabalho.

Desafiadora porque as categorias, conceitos, linguagem etc, que utilizo para falar de saúde indígena, não pertencem aos povos originários. A escrita acadêmica, assim como a escola e a universidade não são espaços pensados para nós, povos indígenas, pois o nosso modo de ser e fazer não cabe nas normas dessas instituições e lugares. Contudo, adentrar esses ambientes requer arte de nossa parte, mudando cores e ajustando sons que marcam a nossa presença. Criar esses espaços é necessário!

Observando esses protocolos normativos da academia, explico que o meu trabalho é uma pesquisa qualitativa, de natureza etnográfica, ancorada na perspectiva da teoria da decolonialidade. De acordo com Creswell (2007, p.35; 186-187), a pesquisa qualitativa tem os argumentos de conhecimento baseadas em perspectivas construtivistas ou reivindicatórias/emancipatórias, ou mesmo em ambas. Ele diz que toda pesquisa qualitativa é essencialmente interpretativa, tendo os dados filtrados pela lente pessoal do pesquisador em um momento sociopolítico e histórico específico. Ela se caracteriza como emergente, se modificando à medida que o pesquisador descobre “o que” e “para quem” perguntar, bem como em decorrência da abertura ou do fechamento para a coleta de dados, por parte dos interlocutores. Nesse tipo de investigação, o pesquisador é sensível à sua biografia pessoal e à forma como sua história dá configuração ao estudo. Isso torna o “eu pessoal” inseparável do “eu pesquisador”, mostrando assim que toda investigação é carregada de valores.

Apesar dos muitos enfoques existentes à pesquisa qualitativa, é possível identificar algumas características comuns. Esse tipo de pesquisa visa a abordar o mundo ‘lá fora’ (e não em contextos especializados de

pesquisa, como os laboratórios) e entender, descrever e, às vezes, explicar os fenômenos sociais 'de dentro' de diversas maneiras diferentes:

- Analisando experiências de indivíduos ou grupos. As experiências podem estar relacionadas a histórias biográficas ou a práticas (cotidianas ou profissionais), e podem ser tratadas analisando-se conhecimento, relatos e histórias do dia a dia.

- Examinando interações e comunicações que estejam se desenvolvendo. Isso pode ser baseado na observação e no registro de práticas de interação e comunicação, bem como na análise desse material.

- Investigando documentos (textos, imagens, filmes ou música) ou traços semelhantes de experiências ou interações.

Essas abordagens têm em comum o fato de buscarem esmiuçar a forma como as pessoas constroem o mundo à sua volta, o que estão fazendo ou o que está lhes acontecendo em termos que tenham sentido e que ofereçam uma visão rica. As interações e os documentos são considerados como formas de constituir, de forma conjunta (ou conflituosa), processos e artefatos sociais. Todas essas abordagens representam formas de sentido, as quais podem ser reconstruídas e analisadas com diferentes métodos qualitativos que permitam ao pesquisador desenvolver modelos, tipologias, teorias (mais ou menos generalizadas) como formas de descrever e explicar as questões sociais (e psicológicas) (ANGROSINO, 2009, p. 8-9).

Por adotar a etnografia como metodologia de investigação, utilizo como método de coleta, análise e redação dos dados os seguintes instrumentos: a observação participante; a conversa-entrevista; e trago nos diálogos e escritos os meus saberes indígenas de tradição oral e de memória de vida enquanto pesquisador. Com base nisso, a pesquisa foi composta por dois momentos-chaves: 1- a pesquisa bibliográfica sobre o tema; 2- a pesquisa de campo.

A pesquisa documental e a pesquisa bibliográfica aparentam ser sinônimas, por ambas utilizarem o documento como objeto de investigação. É importante mostrar em que elas se diferem, para entender a escolha que se fez nessa investigação. De acordo com Sá-Silva *et al.* (2009, p.5), citando Figueiredo (2007) e Oliveira (2007), o conceito de documento extrapola textos escritos ou impressos, abrangendo também filmes, vídeos, slides, fotografias ou pôsteres, entre outros. No entanto, a principal diferença entre a pesquisa documental e a pesquisa bibliográfica refere-se à natureza de suas fontes. Enquanto a pesquisa bibliográfica utiliza fontes secundárias, aquelas já de domínio científico, que são as contribuições de diferentes autores sobre um referido tema. A pesquisa documental utiliza fontes primárias, que são documentos que ainda não receberam nenhum tratamento científico, como relatórios, reportagens de jornais, revistas, cartas, filmes, gravações, fotografias, entre outras matérias de divulgação.

A pesquisa bibliográfica, ou de fontes secundárias, abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, material cartográfico etc., até meios de comunicação orais: rádio, gravações em fita magnética e audiovisuais: filmes e televisão. Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto, inclusive conferências seguidas de debates que tenham sido transcritos por alguma forma, quer publicadas quer gravadas.

Para Manzo (1971:32), a bibliografia pertinente “oferece meios para definir, resolver, não somente problemas já conhecidos, como também explorar novas áreas onde os problemas não se cristalizaram suficientemente”, e tem por objetivo permitir ao cientista “o reforço paralelo na análise de suas pesquisas ou manipulação de suas informações” (Trujillo, 1974:230). Dessa forma, a pesquisa bibliográfica não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras (MARCONI; LAKATOS, 2008, p.71).

Por pesquisa de campo entende-se a minha imersão, enquanto pesquisador, na *tekoa* Tenondé Porã, dinamizada pelos encontros, observação participante, conversas, conversa-entrevista, roda de conversa, entre outras vivências que ali ocorreram. Todas as atividades foram registradas no caderno de campo por meio de relatórios, fotografias, gravações, compondo desse modo o meu acervo de investigação.

Reunir informações no ambiente ou contexto em que o grupo trabalha ou vive. Isto é chamado de **campo de trabalho** (Wolcott, 2008a). A reunião de tipos de informação necessária em uma etnografia envolve ir até o local da pesquisa, respeitando as rotinas dos indivíduos no local e coletando uma ampla variedade de materiais. Questões de respeito no campo, reciprocidade, a decisão de quem detém os dados e outras são centrais para a etnografia. Os etnógrafos trazem sensibilidade para as questões do campo de trabalho (Hammersley e Atkinson, 1995), tais como atentar para como eles ganham acesso, retribuir e ter **reciprocidade** com os participantes e se envolverem em uma pesquisa ética como, por exemplo, se apresentarem honestamente e descreverem o propósito do estudo. LeCompte e Schensul (1999) organizam os tipos de dados etnográficos em observações, testes e medidas, levantamentos, entrevistas, análise de conteúdo, métodos de elicitación, métodos audiovisuais, mapeamento espacial e pesquisa em rede (CRESWELL, 2014, p.85).

Ainda com relação à pesquisa de campo, Angrosino (2009, p.46) enfatiza que por mais que se possa contar com uma variedade de instrumentos sofisticados (câmeras, gravadores, notebooks etc), o melhor equipamento continua sendo o próprio pesquisador etnográfico. Isso porque a observação participante significa a interação diária com os interlocutores do estudo. Considerando isso, ele recorda que antes da escolha de um campo de pesquisa, é importante que o pesquisador tenha

um autoconhecimento de si mesmo, identificando o tipo de pessoa que é, bem como as situações que lhe agradam e aquelas que lhe são insuportáveis.

Na sequência, explico e fundamento melhor outros aportes empregados na pesquisa.

2.1 Etnografia, Observação Participante e teoria da decolonialidade

Como pesquisador indígena inserido num campo de pesquisa também indígena, a teoria da decolonialidade é uma necessidade em minhas reflexões e discussões, pois é somente nessa perspectiva que se pode apresentar e dialogar com os saberes indígenas, especificamente o saber Guarani Mbya. Em minha narrativa pessoal de vida, partilhada no primeiro capítulo, a expressão da colonialidade é visível. Ela está no contexto que mescla elementos indígenas e não indígenas, colocando o primeiro sempre como inferior, a ser superado pelo segundo.

Foi esse movimento que me constituiu por meio de experiências e circunstâncias aparentemente dadas (educação, relações, religião, comunidade etc), tidas como universais. Nessa dinâmica, compreendo que nada é fruto do acaso, neutro, mas sempre intencional, oriundo de um lugar. O mesmo se pode afirmar em relação aos parentes Guarani Mbya em Parelheiros, os interlocutores nessa pesquisa. Sua comunidade, seu modo de vida, projetos e sonhos têm raízes que abraça o passado, a ancestralidade, mas também marcas da influência não indígena resultante do processo colonizador.

A organização e conquistas atuais dos mesmos advém do esforço que envolveu confronto, reflexão, resignificação, planejamento e luta para construir o presente. A configuração deles como povo, bem como a sua realidade, não é algo já determinado, imutável. É sempre construído, confrontado e modificado nessa interação com o outro, seja ele indígena ou não indígena. Nas relações se constata que os saberes e conhecimentos são singulares (típico de um povo) e plurais (diversos), o que não qualifica um mais importante que o outro. A diferença não deveria ser visto como ameaça, mas riqueza. Todavia, devido as relações de poder instituído na sociedade, isso não acontece de forma harmônica e pacífica. É um aprendizado necessário!

A longa tradição do cientificismo e do eurocentrismo deu origem a uma ideia de universalismo abstrato, que marca decisivamente não somente a produção do conhecimento, mas também outros âmbitos da vida: economia, política, estética, subjetividade, relação com a natureza, etc. Em todas essas esferas, nesses mais de 500 anos de história colonial/moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto – o modelo norte-americano após a Segunda Guerra Mundial – são encarados como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas. Dessa forma, modelos de desenvolvimento científico, político e econômico são exportados dos países norte-cêntricos ao sul global, desconsiderando, dentro dessa lógica, qualquer possibilidade de projetos de emancipação elaborados pelos sujeitos que habitam a zona do não ser (FANON, 2008). O chamado universalismo abstrato é um tipo de particularismo que se estabelece como hegemônico e se apresenta como desincorporado, desinteressado e sem pertencimento a qualquer localização geopolítica. Esse particularismo disfarçado de universal produz o que o escritor queniano Ngũgĩ wa Thiong'o chamou de "bomba cultural", cujo efeito é aniquilar a crença das pessoas nelas mesmas.

[...]

Ao contrário desse conhecimento desincorporado e sem localização geopolítica, o projeto decolonial assume a necessidade de afirmação corpo-geopolítica para a produção do conhecimento como estratégia para desarmar essa "bomba cultural" da qual nos fala Wa Thiong'o. Invertendo a constatação de Maldonado-Torres mencionada anteriormente, trata-se aqui de afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica (COSTA; TORRES; GROSGOUEL, 2018).

O universo indígena é fortemente coletivo, formado não apenas por pessoas, mas por seres, onde tudo o que a natureza contém é entendido como alteridade (rios, plantas, bichos, espíritos etc). Nele, o ensino-aprendizagem acontece pela interação das pessoas de diferentes idades e gerações mediado pela oralidade, vivências, cerimônias, memórias, território (natureza) constituindo assim partes da identidade indígena. Escrever sobre o universo indígena, desse lugar periférico e negado pela ciência e história hegemônica (povos indígenas), é em si um ato decolonial.

A escolha da etnografia como metodologia de investigação se deu pelo encadeamento da própria pesquisa que teve como local a aldeia Tenondé Porã (Terra Indígena Tenondé Porã), com os parentes Guarani Mbya. Segundo a definição de Angrosino (2009, p.30-31) "*etnografia é a arte e a ciência de descrever um grupo humano - suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças*". Ele explica que, inicialmente, a etnografia surgiu como um modo de estudar sociedades de pequena proporção (tradicionais e iletradas) e de reconstruir suas tradições culturais. No entanto, da sua origem para o contexto atual, ela ganhou espaço em outros campos e é praticada em todos os tipos de realidades sociais. É realizada *in loco*, onde o pesquisador (etnógrafo),

dentro das possibilidades, participa subjetivamente na vida dos seus interlocutores e compartilha objetivamente de suas vidas como um observador.

Etnografia significa literalmente a descrição de um povo. É importante entender que a etnografia lida com gente no sentido coletivo da palavra, e não com indivíduos. Assim sendo, é uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, duradouros, que podem ser chamados de comunidades ou sociedades. O modo de vida peculiar que caracteriza um grupo é entendido como a sua cultura. Estudar a cultura envolve um exame dos comportamentos, costumes e crenças aprendidos e compartilhados do grupo (ANGROSINO, 2009, p. 16).

Creswell (2014, p.84), destaca que há diversas formas de etnografia (confessional, história de vida, autoetnografia, etnografia feminista, romances etnográficos etc), mas considera como as mais populares a etnografia realista e a etnografia crítica.

A **etnografia realista** é uma abordagem tradicional usada por antropólogos culturais. Caracterizada por van Manen (1988), ela reflete uma postura particular assumida pelo pesquisador em relação aos indivíduos que estão sendo estudados. Etnografia realista é um relato objetivo da situação, escrita segundo o ponto de vista de uma terceira pessoa e relatando objetivamente a informação obtida dos participantes em um determinado local. Nessa abordagem etnográfica, o etnógrafo realista narra o estudo na posição imparcial de uma terceira pessoa e relata o que é observado ou ouvido dos participantes. O etnógrafo permanece em segundo plano como um relator onisciente dos “fatos”. O realista também relata dados objetivos em um estilo comedido não contaminado por vieses pessoais, objetivos políticos e julgamentos.

[...] A **etnografia crítica** é um tipo de pesquisa etnográfica em que os autores defendem a emancipação dos grupos marginalizados na sociedade (Thomas, 1993). Os pesquisadores críticos em geral são indivíduos com inclinações políticas que procuram, por meio da sua pesquisa, se pronunciar contra a desigualdade e a dominação (Carspecken e Apple, 1992). Por exemplo, os etnógrafos críticos podem estudar escolas que dão privilégios a determinados tipos de alunos ou práticas de aconselhamento que servem para desconsiderar as necessidades dos grupos sub-representados (CRESWELL, 2024, p.84).

Posto essa variedade, considero importante esclarecer que a minha presente pesquisa não utiliza a etnografia no sentido ortodoxo, a chamada **etnografia realista**, como mencionada acima. Eu a emprego mais numa aproximação com a **etnografia crítica**, visto que utilizo como suporte epistemológico a teoria da decolonialidade, apresentada anteriormente.

Referente a observação participante, numa etnografia ela é concebida como um modo de se colocar em campo. Angrosino (2009, p. 33-34) a entende não como um método de pesquisa, mas como um estilo e contexto comportamental a partir do qual

o pesquisador (etnógrafo) usa técnicas para obter informações em campo. Ele pontua que “é possível usar as típicas técnicas de coleta de dados da etnografia sem realizar observação participante.”, e cita como exemplo: pedir aos participantes que escrevam ou gravem suas próprias autobiografias, em vez de coletá-las em campo. Entretanto, ao adotar a observação participante como um modo de estar presente, o pesquisador se torna um vizinho e um amigo das pessoas com quem está interagindo.

Mas na observação participante os membros da comunidade estudada concordam com a presença do pesquisador entre eles como um vizinho e um amigo que também é, casualmente, um pesquisador. O observador participante deve, então, fazer o esforço de ser aceitável como pessoa (o que vai significar coisas diferentes em termos de comportamento, de modos de viver e, às vezes, até de aparência em diferentes culturas) e não simplesmente respeitável como cientista. Assim, ela ou ele deve adotar um estilo que agrade à maioria das pessoas entre as quais se propõe a viver. Como tal, o observador participante não pode esperar ter controle de todos os elementos da pesquisa; ela ou ele depende da boa vontade da comunidade (às vezes em um sentido bem literal, se é uma comunidade onde os recursos básicos de sobrevivência são escassos) e deve fazer um acordo tácito de ‘ir com a maré’, mesmo que isso não funcione dentro de um roteiro de pesquisa cuidadosamente preparado. Como vizinho e amigo aceitável, o observador participante pode tratar de fazer sua coleta de dados. Mas, para os nossos propósitos neste livro, lembre-se de que a observação participante não é, por si mesma, um método de pesquisa - ela é um contexto comportamental a partir do qual um etnógrafo usa técnicas específicas para coletar dados (ANGROSINO, 2009, p.33-34).

Como se constata em meu relato de chegada na aldeia Tenondé Porã, as minhas visitas compreenderam o período de setembro de 2022 a maio de 2024, ocorrendo de forma esporádica. Abrangeram dias e finais de semana, variando de 01 (um) a 03 (três) dias, sendo as visitas de três dias aquelas nas quais pernoitei na comunidade Guarani Mbya. Pela própria natureza etnográfica da pesquisa, minhas visitas não seguiram um roteiro preestabelecido, desenrolando-se de acordo com o fluxo da própria comunidade.

Embora o foco principal tenha sido a casa de reza (*opy*), atentando-me às reuniões, oficinas, encontros, celebrações, cerimônias, capacitação que ali aconteciam, como observador participante eu me movimentei e frequentei os espaços que me foram permitidos adentrar. As visitas ocorreram de maneira esporádica porque dependiam da articulação que se dava previamente de minha parte (eu pesquisador) com um contato da aldeia, o parente *karai Valcenir*, indicado à mim como referência desde o início. Ele foi o articulador do meu contato com as

peças da comunidade, colaborando também na escrita e na tradução de expressões e de termos da língua Guaraní.

2.2 Conversa-entrevista, memória e oralidade da tradição indígena

Nomeio de “conversa-entrevista” o método empregado nas conversas gravadas em áudio com algumas pessoas convidadas da aldeia Tenondé Porã. É “conversa” porque ela se deu como um encontro com troca de saberes de ambas as partes: eu como pesquisador e o outro como interlocutor. É “entrevista” porque havia uma intenção de minha parte, como pesquisador, em obter mais informações sobre um determinado assunto. Ela não possuía um roteiro estruturado e pré-definido, cabendo à mim, enquanto pesquisador, iniciar, direcionar e concluí-la. Foi escolhida como método porque os parentes Guaraní, no contexto da Tenondé Porã, são pessoas reservadas, e por eu considerar como uma aproximação menos invasiva.

A entrevista é um encontro entre duas pessoas, a fim de que uma delas obtenha informações a respeito de determinado assunto, mediante uma conversação de natureza profissional. É um procedimento utilizado na investigação social, para a coleta de dados ou para ajudar no diagnóstico ou no tratamento de um problema social.

Para Goode e Hatt (1969:237), a entrevista “consiste no desenvolvimento de precisão, focalização, fidedignidade e validade de um certo ato social como a conversação”.

Trata-se, pois, de uma conversação efetuada face a face, de maneira metódica; proporciona ao entrevistado, verbalmente, a informação necessária (MARCONI; LAKATOS, 2008, p.92).

A conversa-entrevista foi composta por um tópico geral de meu interesse (ex. casa de reza; retomada indígena; cerimônia ‘batismo da erva-mate’; petyngua etc), surgida tanto a partir da observação em campo (evento ou encontro com pessoas) quanto das informações obtidas em leituras, documentos, documentários etc. Se orientou por questões de perguntas abertas, compostas a partir do desenrolar da própria conversa. Portanto, a elaboração e a quantidade de perguntas numa conversa-entrevista foram sempre imprevisíveis.

Quanto à forma, as perguntas, em geral, são classificadas em três categorias: abertas, fechadas e de múltipla escolha.

a. *Perguntas abertas.* Também chamadas livres ou não limitadas, são as que permitem ao informante responder livremente, usando linguagem própria, e emitir opiniões.

Possibilita investigações mais profundas e precisas; entretanto, apresenta alguns inconvenientes: dificulta a resposta ao próprio informante,

que deverá redigi-la, o processo de tabulação, o tratamento estatístico e a interpretação. A análise é difícil, complexa, cansativa e demorada (MARCONI; LAKATOS, 2008, p.101).

Eu iniciava a conversa-entrevista pedindo sempre que a pessoa se apresentasse, falando o seu nome, nome Guarani, a origem (se nasceu na aldeia Tenondé ou veio de uma outra aldeia, quanto tempo morava ali), e as atividades/trabalhos/funções que exercia na aldeia. Essa apresentação podia ser breve ou longa, dependendo da pessoa convidada. Durante a apresentação eu conseguia elencar assuntos que mereciam ser mais explorados em nossas conversas, sem contudo perder o tópico geral. Quando nossas experiências de vida, de cultura, de tradição se assemelhavam, eu achava oportuno partilhar sobre isso, trocando informações.

Tendo isso em conta, após a apresentação, eu dava sequência partindo sempre de algo que o próprio interlocutor trazia. Caso a conversa se distanciasse muito do tópico proposto eu procurava sutilmente trazê-lo de volta. E quando ela não fluía, por diversas razões, eu procurava encerrá-la, agradecendo sempre a disponibilidade e a colaboração da pessoa.

Outro recurso aplicado na escrita desse trabalho diz respeito à “memória” e a “oralidade” da tradição indígena, resgatados sobretudo das minhas vivências como indígena Baré. Esses saberes são mencionados nas análises e reflexões que faço ao discutir o tema da saúde indígena, seja provocado pela observação participante, seja também pelo diálogo com os autores que trago para embasar esse trabalho.

Dorrico e Danner (2018, p.77), explicando a relação da tradição oral dos povos indígenas com a escrita, mencionam que as suas práticas socioculturais se baseiam num conhecimento transmitido pela palavra oral e ancestral milenarmente passada de geração em geração. Acentuam que ao longo da história, antes da chegada do não indígena, era desse modo que as diferentes nações de povos originários educavam, ritualizavam e compreendiam o mundo: na e pela oralidade. Entretanto, no contexto brasileiro, em meados de 1970, por conta dos projetos de expansionismo socioeconômico rumo ao Centro-Oeste e ao Norte do país, os indígenas necessitaram adentrar o campo da tradição escrita, assim como da organização política, para defender os direitos que estavam sendo violados pelo governo brasileiro e por empresas particulares. Foi assim que nasceu o movimento indígena.

Os mesmos autores destacam, referindo aos direitos simbólicos, que os indígenas encontraram na tradição escrita uma forma por excelência de autoexpressão e denúncia. Estas se deram tanto através de seus escritos, quanto junto à sociedade civil de um modo mais geral, acentuando as formas de opressão históricas.

Podemos depreender que, partindo da oralidade, os povos indígenas adotam a escrita para suas produções, que nascem no bojo intercultural, inaugurando a chamada literatura indígena. Diante dessas complexas relações, a produção adveniente desde os indígenas e desde essas relações reflete culturalmente suas pertencas ancestrais e as relações com a sociedade majoritária. Por isso, encontram-se nestas narrativas as histórias de antigamente, o cotidiano nas aldeias, a memória ligada à formação coletiva e pessoal no livro impresso. O livro indígena captura o texto, mas um texto eivado de vozes ancestrais, coletivas, pessoais e políticas (DORRICO; DANNER, 2018, p.81).

Acompanhando essa discussão, nota-se que com a chegada do não indígena e assim com todo o processo de colonização que se impôs, os povos originários passaram a servir-se da tradição escrita à seu favor, construindo um estilo próprio de se expressar nas diferentes modalidades. Nessas expressões, uma das características perceptíveis é a dimensão do coletivo, da comunidade, que também abarca o elemento da ancestralidade. A ancestralidade é aquilo que dá origem e alimenta a vida, não permanecendo como algo do passado, mas se presentificando no cotidiano por meio da fala dos mais velhos, dos ritos, do canto, da dança, entre outras. Eu a associo com a imagem da fonte de um rio, indicando que ela é essencial.

Para o indígena existem dois tempos: o **passado** e o **presente**. O **passado é memorial**. Serve para nos lembrar quem somos, de onde viemos e para onde caminhamos. Um povo sem memória ancestral é um povo perdido no tempo e no espaço. Não sabe para onde caminha e por isso se preocupa tanto onde vai chegar. O passado é ordenação de nosso ser no mundo. É ele que nos obriga a sermos gratos, a cantar e dançar ao Espírito Criador. É ele que nos lembra o tempo todo que somos seres de passagem.

O outro tempo é o presente. **Para esses povos o tempo que importa é o presente**. Meu avô afirmava sempre: “se o momento atual não fosse bom, não se chamaria presente”. Os indígenas são, portanto, seres do presente. Só sabem viver o e no presente. “A cada dia basta sua preocupação”, disse um certo pajé chamado Jesus.

Viver o presente quer dizer que é preciso significar cada momento. Desde o acordar pela manhã até o momento do sonho tem que ser vivido com intensidade. Isso obriga o indígena a estar inteiro numa ação sem desviar-se dela. Uma caçada será frutífera à medida que o caçador estiver envolvido nela, caso contrário, não levará nada para casa.

Viver o presente é olhar para si a cada dia e saber a necessidade daquele momento para o bom andamento da comunidade, e fazer o que for bom para ela e não para si. É dar mais atenção ao coletivo do que ao individual. E isso exige um esforço e treinamento do corpo e da mente tão intensos que tornam o jovem indígena uma pessoa integral. O mais importante, no entanto, do que quero dizer é que quem vive o presente não tem necessidade de planejar. Planejamento é a tentativa de congelar os acontecimentos que virão. É ter a ilusão de que se está prevendo o futuro. E o futuro é pura ilusão (MUNDURUKU, 2017).

Nessa perspectiva, percebe-se que o “nós” (coletivo) nos povos originários é expressivo, contrapondo-se ao “eu” (individual) do não indígena, apresentada na sociedade moderna como o modelo padrão que permeia as relações. Não se trata de negar a existência da individualidade da pessoa indígena, como se tudo fosse coletivo. Trata-se de entender que no contexto indígena, a individualidade só existe em referência a esse coletivo, que são as nossas raízes. Por exemplo, eu sou indígena pertencente ao povo Baré. Portanto, os laços que me compõe não são apenas aqueles de meus pais biológicos, mas de um povo, com seres (visíveis e invisíveis) que compõe a minha memória ancestral. Daniel Munduruku (2018), ao refletir sobre esse tema, mostra como a individualidade está interligada com o aspecto coletivo, especialmente na compreensão de ancestralidade e tradição.

A Memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do que se vive no presente. É ela quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam Tradição. Fique claro, no entanto, que Tradição não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de nos obrigar a ser criativos e a oferecer respostas adequadas às situações presentes. Ela, a Memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra que não temos o direito de desistir – caso contrário, não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais. É interessante lembrar que a Memória é quem nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, ao Um criador. É ela que nos lembra que somos um fio na teia da vida. Apenas um fio. Sem ele, porém, a teia desmorona. Lembrar isso é fundamental para dar sentido ao nosso estar no mundo. Não como O fio, mas como Um fio. Ou seja, lembrar que somos um conjunto, uma sociedade, um grupo, uma unidade. Essa ideia impede que nos cerquemos da visão egocêntrica e ególatra nutrida pelo Ocidente.

Ser alguém é sentir-se parte de algo que não nasceu nem vai morrer em mim mesmo. É uma teia que nasceu muito antes de mim e que deve permanecer para além de minha existência. Esse entendimento torna compreensíveis os mitos, os ritos, os símbolos, os grafismos que percorrem o corpo, o pé batendo forte no chão enquanto a boca sussurra palavras mágicas; permite que o jovem cumpra seu ritual de maioridade e aceite os caminhos sociais; faz aceitar os mistérios que alimentam as noites sem lua, a cura da enfermidade cuspidada pela boca do ancião; permite lembrar que “não tecemos o tecido da vida”, mas somos responsáveis por ele.

A Memória é, pois, parte fundamental na formatação de um corpo que resiste. Também por isso precisa ser atualizada constantemente num movimento cíclico que acompanha o tempo cronológico do qual somos vítimas preferenciais. Cíclico é o conceito da Memória. Ela se desdobra

sobre si mesma para se compor e se oferecer aos viventes. Parece difícil entender, mas é simples. Ela é uma circunferência que se encontra, mas não se toca. E, mesmo sem se tocar fisicamente, compõe uma unidade, uma sincronia perfeita que harmoniza as curvas e os sentidos. A Memória é, assim, um convite à unidade pessoal e social (MUNDURUKU, 2018).

Munduruku (2018) continua explicando que o repasse da memória indígena, memória ancestral, no contexto de uma aldeia, acontece por meio da palavra, da oralidade. É na roda de encontros, de conversas, ao redor da fogueira, numa casa de reza, entre outros espaços coletivos, que a tradição é repassada, sempre dos mais velhos aos mais novos. Entre os povos indígenas as pessoas mais velhas são consideradas sábias, guardadoras do conhecimento e da tradição. É tarefa delas ensinar que se é parte da natureza, nutrindo uma relação de respeito, reverência, com ela e com outros seres que a povoam.

Sei que alguém pode querer saber como se dá essa transmissão da Memória no contexto da aldeia. Adianto-me e logo vou explicando que é pela Palavra. A Tradição é passada pelo uso da Palavra. O “dono” dela é o ancião, o velho, o sábio. É ele quem tem o poder e o dever da transmissão. Os pais sabem que devem ensinar às crianças as coisas práticas da vida (caçar, pescar, cuidar da casa, fazer roça...), coisas que lhes vão garantir o alimento do corpo – cabe aos pais, portanto, a educação do corpo, pois é nele que a vida passa e se realiza. Sabem também que quem deve alimentar o espírito são os mais velhos, os avôs, as avós. Serão eles que contarão aos pequenos e às pequenas que somos parte da natureza e que devemos nos comportar dignamente com ela para que a harmonia prevaleça e todos possamos viver a alegria da fraternidade.

Os velhos farão isso por meio das histórias que contarão protegidos pelo véu da noite. Seu público será a comunidade toda, que, independentemente da idade, ouvirá com atenção a atualização de uma narrativa contada de geração a geração até aquele momento. Todo esse aprendizado de respeito à natureza vai ser absorvido pelo inconsciente das crianças, que aprenderão, desde a mais tenra idade, a pertencer a um universo que está para além de sua compreensão. Irão ouvir que, em tempos imemoriais, eram os animais, as plantas, os peixes, as árvores, as aves que mandavam no mundo e até mesmo no homem. Através desses momentos ricos de significado, o pequeno e a pequena, o jovem rapaz e a menina-moça vão aprendendo a viver socialmente com o meio que os cerca. Vão aprendendo que não se deve mandar na natureza, mas conviver com ela, pedindo-lhe que ensine toda a sua sabedoria para que possam ser alimentados material e espiritualmente pela Grande-Mãe (MUNDURUKU, 2018).

Conversar sobre saúde indígena tendo em conta a memória e a oralidade, é se imaginar, a grosso modo, na brincadeira do ‘telefone sem fio’,³² na qual eu ouço e

³² Brincadeira popular onde uma pessoa fala uma palavra ou frase, sussurrando no ouvido de outra pessoa ao seu lado, e os demais participantes não devem escutar. A palavra ou frase deve ser repassada para cada participante, até que o último a escutar a sentença repita-a em voz alta para todo o grupo.

repasso para alguém uma informação. É a ação de narrar para alguém que mantém a memória viva. Memória esta que compreendo ser composta de reelaborações ao longo dos anos. Certamente, na transmissão dos saberes ancestrais, a atitude que se adota não é apenas aquela do ouvir, mas do escutar. Isso implica uma conexão mais profunda.

Ao voltar à minha infância, recordo as histórias de minha mãe, uma senhora analfabeta, mas que guardava longas histórias aprendidas junto aos seus. Eram livros mantidos na memória e que se conservavam apenas na medida em que se contava aos demais. Sem dúvida, mamãe reelaborava a narrativa toda vez que contava. O enredo era o mesmo, mas a forma de contar era diferente. Hoje, se peço que ela me narre as mesmas histórias contadas à mim na infância, ela não recorda. Não é apenas pela questão de idade, mas sobretudo, porque o exercício de contar essas histórias aos outros foi deixada no decorrer dos anos.

Assim como na dinâmica do “telefone sem fio”, quanto maior a roda de pessoas, maior a criatividade na elaboração/reelaboração da mensagem original. Toda mensagem e sua compreensão se modifica no tempo e no contexto. Entendo ser um pouco assim o desafio de toda produção, pesquisa, escrita que se faz sobre algo, sobre alguém.

Minha experiência como pesquisador foi se colocar nessa grande roda formada por muitas pessoas, e como pesquisador indígena assumir o compromisso de contar a história desse outro lugar que sempre foi invisibilizado, distorcido ou negado. Contar a história enquanto processo de reconfiguração, do qual o pesquisador também participa. O estilo como apresento essa história tem a ver com as minhas raízes indígenas e de como ela foi se presentificando ao longo de minha vida.

Ao trazer para essa escrita as minhas memórias e vivências desse grande coletivo, compreendo estar ajudando a nutrir essa grande fogueira ou esse grande rio da ancestralidade. De um modo ou de outro, reconheço que todos somos aprendizes e educadores, jovens e anciões, pessoas cuidadas e cuidadoras, nessa grande viagem que é a vida. E se servir da escrita é tornar acessível também esses saberes para outros mundos, na esperança de que nos reconheçamos todos moradores e não proprietários dessa grande casa de reza (Terra).

A população indígena é protagonista de sua história. Apesar dos esforços no sentido de impor a língua portuguesa aos povos indígenas,

estes optaram, enquanto puderam e também nos dias atuais, pela manutenção de suas culturas.

Os processos de etnogênese dos nossos dias apontam para a importância de se repensar a presença e a atuação indígena na história. No caminho inverso da historiografia, anciãos, historiadores, antropólogos, escritores e artistas originários, estão, hoje, ainda que lentamente, caminhando da invisibilidade ao protagonismo histórico dos Povos Originários (DORRICO; DANNER; DANNER, 2020, p.37-38).

2.3 A organização e análise dos dados e a questão ética em pesquisa com povos indígenas

Referente a seleção dos participantes, a pesquisa seguiu o critério de inclusão e exclusão, observando o seguinte:

*** Critério de inclusão**

- A) Pessoas envolvidas nas atividades realizadas na casa de reza (Opy) da aldeia Tenondé Porã, seja como organizador, convidado ou como participante:icineiros, líderes espirituais, líderes comunitários, participantes etc;
- B) Pessoas que mesmo não estando presente fisicamente na casa de reza (Opy) da aldeia Tenondé Porã, tinham relação com a temática estudada e podiam colaborar na pesquisa: equipe da UBS Verá Poty (Unidade Básica de Saúde dentro da aldeia Tenondé Porã) e equipe educativa da escola Gwira Pepo (escola estadual dentro da aldeia Tenondé Porã);
- C) Pessoas maiores de idade (18 anos e acima) para o caso de conversas-entrevistas;

*** Critério de exclusão**

- A) Pessoas e atividades realizadas na casa de reza (Opy) de outras aldeias, diferente da aldeia Tenondé Porã;
- B) Pessoas menores de 18 anos para o caso de conversas-entrevistas;

*** Objetivos**

Ao chegar na tekoa Tenondé Porã, juntos aos parentes Guarani Mbya, em setembro de 2022, conheci um lugar semelhante a fonte de um rio ou a uma fogueira. Lugar que reúne, nutre, aquece, fortalece os seus frequentadores: a *opy* (casa de reza) Guarani Mbya. E com a curiosidade despertada nesse encontro me propus a compreender a casa de reza na prática de cuidado e promoção de saúde do povo Guarani Mbya, tekoa Tenondé Porã, distrito de Parelheiros, zona sul do

município de São Paulo. Para essa tarefa procurei no decorrer dessa investigação: **a)-** mapear a Tekoa Tenondé Porã, situando sua localização, a Terra Indígena, história, população, lideranças, serviços públicos ofertados pelo Estado brasileiro, bem como os desafios que cercam a comunidade; **b)-** contextualizar a casa de reza na cosmologia Guarani Mbya, olhando-a para além de uma simples construção; **c)-** identificar as atividades promovidas na casa de reza e sua relação com as demandas da comunidade ou território; **d) -** refletir sobre saúde indígena a partir dos encontros promovidos na casa de reza Guarani Mbya; e por fim, **e) -** caracterizar as contribuições da *opy* na discussão e promoção de políticas públicas de saúde indígena no Brasil.

Todas as informações coletadas na pesquisa de campo e na bibliográfica tornaram-se documentos organizados da seguinte forma:

1. - **Relatório de campo-** escrito no estilo de narrativa etnográfica, o relatório compôs o caderno de campo das visitas realizadas em dias e finais de semana. Ele registrou não apenas fatos observados, mas também impressões e vivências que eu tive em campo;
2. - **Fotografias-** compõe o acervo das visitas de campo. Relacionam-se, sobretudo, às atividades de cunho coletivo realizadas na casa de reza (*opy*): reuniões, cerimônias, oficinas, trabalho comunitário etc. A utilização dessas fotos no trabalho se respalda no termo de uso de imagem (seja para as imagens coletivas quanto pessoais) inseridas no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE);
3. - **Conversas-entrevistas gravadas-** as conversas foram gravadas utilizando um celular, salvas no formato m4a, e posteriormente transferidas ao computador, pasta nominada “conversa-entrevista”. Elas foram transcritas por mim individualmente, e as palavras em Guarani revisadas e corrigidas com a ajuda do parente *Karai Valcenir*.
4. - **Fichamentos de leituras e documentos acessados-** das leituras e documentos investigados, elaborei fichamentos para subsidiar a minha discussão no presente trabalho, classificando por temas: a)- Povos indígenas; b) povo Guarani e Guarani Mbya; c) Saúde e saúde indígena; Casa de reza; d) Colonialismo e colonialidade; e) Metodologias; f) Tempo circular; f) Bem Viver; g) Suicídio e suicídio indígena; h) A terra sem mal Guarani;

*** Nome dos participantes nas conversas-entrevistas**

Conforme consta no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE), mantenho o anonimado dos participantes das conversas-entrevistas. Emprego um nome fictício aos *juruás* e utilizo o nome guarani no caso dos parentes Guarani Mbya.

*** Questão ética**

No que tange à questão ética, esse trabalho observou a Resolução nº 466/12 da CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa) e do Regimento dos Comitês de Ética em Pesquisa da PUC-SP (2007), onde consta que “toda pesquisa que, individual ou coletivamente, envolva o ser humano, de forma direta ou indireta, em sua totalidade ou em partes dele, incluindo o manejo de informações ou materiais”, deve ser submetida à apreciação e acompanhamento do CEP (Comitê de Ética em Pesquisa).

Observando a Resolução e tendo em conta que o Órgão indigenista oficial do Estado brasileiro é a FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), protocolei um pedido de autorização junto a instituição, no dia 30 de junho de 2023, conforme a Instrução Normativa número 01, de 29 de novembro de 1995 (FUNAI), que trata sobre o ingresso em Terras Indígenas com a finalidade de pesquisa científica. Anexei junto ao protocolo uma Declaração assinada pela liderança da aldeia Tenondé Porã, informando a ciência de minha presença enquanto pesquisador indígena, do projeto de pesquisa a ser realizado, e expressando em nome da comunidade não haver nenhuma oposição à sua realização, uma vez que a pesquisa ocorreria sempre em diálogo e acompanhamento das próprias lideranças daquele lugar.

Antes da FUNAI emitir uma resposta formalizada via ofício à minha solicitação, esclareço que alguém da referida instituição entrou em contato comigo via telefone, informando o problema e sugerindo soluções. Recordo que a própria informação passada me pareceu bastante confusa, pois, me orientavam a mudar de Terra Indígena e procurar uma que já estivesse com todo o processo de demarcação concluída. Eu insisti que a resposta fosse dada por escrito, pois eu havia protocolado uma solicitação formal para isso. Enquanto aguardava a emissão dessa resposta, escrevi ao CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) da PUC-SP, no 10 de julho de 2023, relatando um pouco das informações passadas.

Olá! Me chamo Giomar Henrique, mestrando em Psicologia Social. Estive no mês passado no comitê para me informar sobre a pesquisa em Terras Indígenas aqui em São Paulo, pois o meu projeto de pesquisa foi pensado na aldeia Tenondé Porã, Parelheiros. Encaminhei um requerimento à FUNAI, seguindo o protocolo que orienta a entrada em terras indígenas para fins de pesquisa. Nesses dias me ligaram para informar que a Tenondé Porã ainda não é uma terra homologada, portanto a FUNAI não pode emitir nenhum documento permitindo pesquisa, pois, não se responsabiliza por eventuais riscos, acidentes, que possam vir a ocorrer durante a pesquisa. Esta informação me pareceu confusa, visto que uma terra indígena declarada já é considerada Terra Indígena. A homologação é a etapa final do processo, certamente. Eu pedi que me respondessem por escrito a minha solicitação, pois eu protocolei ele como documento. Até o momento ainda não me responderam.

Me orientaram a mudar de território, procurando alguma terra indígena que já esteja homologada. Isso significa mudar praticamente todo o projeto. Gostaria de saber junto a vocês, se somente a autorização das lideranças da aldeia não é suficiente para eu submeter e justificar a minha pesquisa. Essa autorização eu já tenho por escrito.

E, se para a FUNAI, terra indígena sob sua jurisdição é somente uma terra homologada, então, entendo que ela (a aldeia Tenondé Porã) não necessita da autorização da FUNAI.

Se puderem me orientar como proceder, agradeço. Irei ligar novamente na FUNAI para que me respondam por escrito. Obrigado!

(email enviado no dia 06 de julho de 2023, às 10:09PM)

O CEP se manifestou no dia 10 de julho de 2023, às 10:14AM, seguindo o mesmo raciocínio que eu havia tido: “Prezado Giomar, bom dia! Se o território não está sob a jurisdição da FUNAI, será necessário a autorização do cacique ou das lideranças desta aldeia para a realização da pesquisa.” Essa compreensão me fez apostar que a minha pesquisa poderia ser concretizada na Tenondé Porã, não necessitando trocar de campo.

A resposta oficial da FUNAI chegou no dia 10 de julho de 2023, às 5:18PM, por meio do ofício nº 419/2023/AAEP/FUNAI. O documento elencava seis pontos, sendo os itens 4 e 5, a justificativa de que não cabia à FUNAI enquanto instituição, a permissão para o ingresso em Terras Indígenas em situação “Declarada”.

[...]

4. Em pesquisa no Sistema de Informações Indigenista (SII), da FUNAI, foi verificado que a Terra Indígena supracitada, encontra-se no processo de Declarada (Terras que tiveram a conclusão dos estudos publicados no Diário Oficial da União pela FUNAI, não cabendo oficialmente a permissão deste órgão para o ingresso pretendido em terras indígenas com situação jurídica: Declarada).

5. Ressalta-se aqui o reconhecimento da importância de tal pesquisa para o grupo indígena Tenondé Porã e, sendo assim não há possibilidade de emitir autorização, no momento, para o ingresso em áreas em processo jurídico acima mencionado.

[...]

(OFÍCIO N.419/2023/AAEP/FUNAI)

Conforme o ofício acima citado, a FUNAI informava que só respondia oficialmente pelas Terras Indígenas homologadas. Responsabilidade que eu imagino ocorrer sempre em diálogo da instituição com as lideranças da aldeia. Penso dessa forma porque acredito que os primeiros a serem consultados em questões como essas, devam ser os próprios parentes indígenas da referida comunidade. Do contrário, se configura de fato uma decisão vertical (autoritária) por parte de uma Instituição Federal.

Partindo desses esclarecimentos, as Terras Indígenas em processo de demarcação, como é o caso da Terra Indígena Tenondé Porã, não estariam “oficialmente” sob jurisdição da FUNAI, seja para a permissão ou negação de ingresso nas mesmas. Entendi assim que a permissão de minha pesquisa cabia diretamente às lideranças da aldeia Tenondé Porã, que possuem sua organização própria e autonomia enquanto povos na gestão de seus territórios, à semelhança de pesquisas com não indígena cuja aprovação é dada pela direção de instituições ou pela própria pessoa.

Foi compreendendo desse modo que submeti o meu Projeto de Pesquisa à apreciação do CEP da PUC-SP, no dia 31 de julho de 2023. No entanto, o colegiado não entendeu dessa forma. Para eles, o documento da FUNAI negava a autorização de meu ingresso como pesquisador, inviabilizando desse modo a realização da minha pesquisa. Embora o colegiado houvesse aprovado integralmente o parecer por mim encaminhado, necessitando agora seguir para uma apreciação final pela CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa), eles não asseguravam que ela seria aceita, especificamente pelo que constava no ofício da FUNAI. Como possibilidades de solução, sugeriu-se não caracterizar a comunidade em análise como indígena. Todavia, para mim, remover o adjetivo “indígena” significava excluir todo o projeto.

RECOMENDAÇÃO: O Colegiado do CEP reunido e baseado em parecer de jurista especializado no tema, considerou que a FUNAI reconheceu que não é competente para autorizar a pesquisa, dado que o grupo Tenondé Porã está estabelecido em uma área DECLARADA e ainda não DEMARCADA. Nesse sentido sugere que o projeto seja apresentado não qualificando a comunidade em tela como indígena.

(Parecer do CEP-PUCSP liberado no dia 28 de setembro de 2023)

Se deparar com essa situação me deixou bastante chateado, pois não era o que eu esperava enfrentar, sobretudo por eu ser um pesquisador indígena. Acreditava

que houvessem caminhos diferentes para conduzir trabalhos de pesquisa como o meu. Por outro lado, eu compreendia claramente que o modo como o CEP (PUC-SP) apresentasse o meu Projeto de Pesquisa à CONEP, faria toda a diferença. Nesse sentido, achava importante que eles entendessem o documento da FUNAI de uma outra forma. Visando isso, e em conformidade com a minha orientadora professora Bader Sawaia, solicitamos uma reunião com o coordenador do Comitê de Ética em Pesquisa, o que ocorreu no 18 de outubro de 2023, às 16:30hs, na modalidade online.

A conversa não avançou em nada. A compreensão com relação ao documento da FUNAI permanecia a mesma, ganhando agora solidez, baseada ridiculamente numa ligação feita ao escritório da referida instituição federal. Frente a isso, eu argumentei que as informações passadas pela FUNAI via telefone eram contraditórias daquelas contidas no próprio ofício encaminhado. E questionei por que se fazia a interpretação de um documento com base numa conversa telefônica. Achei bem desrespeitoso esse procedimento, sentimento compartilhado também pela professora orientadora dessa dissertação.

Saí dessa reunião sem nenhuma perspectiva quanto a apreciação do meu Projeto de Pesquisa, pois tudo me colocou numa grande incerteza. Me restavam apenas duas opções: 1- prosseguir a apreciação do projeto, indo para a instância da CONEP; 2-abandonar o Projeto e pensar outra temática de pesquisa. A primeira opção era literalmente perda de tempo, exceto se houvesse alguma probabilidade da apreciação ser aprovada. A segunda alternativa era a mais razoável para a ocasião e a minha orientadora indicou alguns caminhos para não perder o prazo da bolsa CNPq. No entanto, eu não tinha condições emocionais para pensar em nada, em tão curto tempo que me restava. E não achava justo tudo isso.

Essa experiência foi dolorosa e me percebi sendo alvo de uma enorme violência por parte do sistema de um Comitê de Ética em Pesquisa. Até que ponto esse sistema protege ou silencia? Por que instituições como a FUNAI, criadas para a proteção e promoção dos direitos indígenas, acabam também sendo opressoras na maneira como nos atendem, nos documentos que emitem, na falta de cuidado com que lidam com as pessoas? E toda a minha raiva, decepção, revolta, precisava ser expressada de alguma maneira. E achei que poderia minimamente fazer isso redigindo uma “Carta de Indignação”. Essa foi escrita no dia 19 de outubro e

divulgada no dia 20 de outubro de 2023,³³ após uma outra reunião no espaço da própria universidade.

A minha indignação teve um pouco de repercussão, especialmente quanto a tutela do povo indígena pelo Estado, tirando o direito de um pesquisador indígena fazer pesquisa junto aos seus parentes indígenas. Mas, cada pessoa tem os seus problemas e precisa lidar com eles. É como se costuma repetir, “o mundo não para para que você cuide dos seus machucados!” E com os dias eu fui me vendo sozinho outra vez. Sozinho e pequeno contra esse grande monstro chamado “SISTEMA”. E recordo que intensifiquei nesse período as minhas atividades físicas, no parque próximo onde moro, pois eu me encontrava bastante tenso e estressado. Tinha necessidade de fazer coisas práticas, que não fossem ler e escrever. E nessa atmosfera de revolta, depois de alguns dias, me aproximei da obra do parente Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”.

E adentrar suas páginas me consolou e intensificou a minha indignação. Acompanhar suas viagens, ainda que como leitor, foi também sentir a dor e as diversas formas de violências por ele sofridas. E fui assim refletindo, que quando aprendemos a não naturalizar um fato, mas a dar nome ao que sofremos, identificamos o tamanho da violência à qual somos submetidos nos ambientes onde circulamos. E repeti para mim mesmo que eu não queria e não quero abrir mão do direito de gritar a minha indignação. Muito menos me acostumar a ver “as violências” como algo natural, simplesmente porque o sistema é maior que eu.

[...] Desenterrados os cadáveres, seus próximos os puseram em grandes sacos de folhas de palmeira e os amarraram com ripas de madeira. Ergueram-nos na floresta sobre armações de estacas arrancadas do acampamento dos garimpeiros, e depois todos voltaram para suas casas, rio abaixo. Ao ver os cadáveres sendo arrancados da terra, também eu chorei. Pensei, com tristeza e raiva: “O ouro não passa de poeira brilhante na lama. No entanto, os brancos são capazes de matar por ele! Quantos mais dos nossos vão assassinar assim? E depois, suas fumaças de epidemias vão comer os que restaram, até o último? Querem que desapareçamos todos da floresta?”. A partir daquele momento, meu pensamento ficou realmente firme. Entendi a que ponto os brancos que querem nossa terra são seres maléficos. Sem isso, talvez tivesse continuado como muitos dos nossos que, na ignorância, fazem amizade com eles apenas para pedir arroz, biscoitos e cartuchos! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.343-344).

³³ Ler a carta na íntegra, no apêndice desse trabalho.

Tenho consciência de que em meio a uma multidão de pessoas por onde caminho, o meu grito e o meu choro não são notados. Entretanto, acredito que se começo a protestar, quem se manteve em silêncio até aquele momento, talvez possa se juntar ou ao menos se dar conta de que sofremos as mesmas coisas. Penso que a mudança começa assim. Escrever sobre isso também tem esse propósito.

Depois de dias de leituras, acompanhei ao longo das páginas, como o próprio Davi Kopenawa foi se fazendo e se assumindo como liderança do seu povo. E me soou forte e pertinente as palavras com que ele conclui o livro, referindo-se ao aspecto próprio dos pajés, dos xamãs, dos xeramõis, das xejaryis, e que eu leio aplicando aos nossos elementos ancestrais.

Apesar de tudo isso, os brancos já nos ameaçaram muitas vezes para nos obrigar a abandonar os *xapiri*. Nessas ocasiões, só sabiam dizer: “Seus espíritos estão mentindo! São fracos e estão enganando vocês! São de Satanás!”. No começo, quando eu ainda era muito jovem, tinha medo da fala desses forasteiros e, por causa delas, cheguei a duvidar dos *xapiri*. Por algum tempo, me deixei enganar por essas más palavras e até tentei, com muito esforço, responder às palavras de *Teosi*. Mas isso acabou mesmo! Faz muito tempo que eu não deixo mais as mentiras dos brancos me confundirem e que não me pergunto mais: “Por que eu não tento virar um deles?”. Tornei-me homem, meus filhos cresceram e tiveram seus próprios filhos. Agora, nunca mais quero ouvir más palavras sobre os *xapiri*! *Omama* os criou depois de ter desenhado nossa floresta e, desde então, eles continuaram cuidando de nós. Eles são muito valentes e muito bonitos. Seus cantos fazem nossos pensamentos aumentar em todas as direções e ficar firmes. E por isso vamos continuar fazendo dançar suas imagens e defendendo suas casas, enquanto estivermos vivos. Somos habitantes da floresta. É esse o nosso modo de ser e são estas as palavras que quero fazer os brancos entenderem (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.511).

Lidando com tudo isso, eu seguia inconformado. Para mim, a compreensão de que é a instituição FUNAI quem tem a soberania de decidir, autorizar ou negar, acentuava de fato TUTELA. Então decidi pedir esclarecimentos à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, enviando um email no dia 23 de outubro de 2023, às 14:42hs.

Boa tarde! Eu me chamo Giomar Henrique, sou indígena Baré, natural do Amazonas, estudante de mestrado em Psicologia Social na PUC -SP.

Tenho o meu projeto de pesquisa voltado para o tema da saúde/saúde mental indígena entre o povo Guarani Mbya, na Terra Indígena Tenondé Porã, litoral de São Paulo. É um projeto etnográfico com observação participante na casa de reza Guarani Mbya (Opy).

Gostaria de esclarecimentos quanto ao documento de autorização aceitas pelo CONEP quando se faz apreciação de projeto como o meu. Antes de fazer o envio do meu projeto de pesquisa na plataforma Brasil, me

informei no CEP da própria universidade, sobre o que eu precisava. Eles me disseram que se a comunidade indígena estava sob a jurisdição da FUNAI, eu precisava pedir autorização da referida instituição. Caso a comunidade indígena não estivesse sob a jurisdição da FUNAI, eu precisava de uma carta das lideranças da aldeia.

Fiz uma solicitação à FUNAI, enviando o projeto de pesquisa e toda a documentação exigida requerendo a autorização para a pesquisa acadêmica, juntamente com uma declaração assinada pela liderança da comunidade Guarani Mbya. A FUNAI respondeu: *“Em pesquisa no Sistema de Informações Indigenista (SII), da FUNAI, foi verificado que a Terra Indígena supracitada, encontra-se no processo de **Declarada** (Terras que tiveram a conclusão dos estudos publicados no Diário Oficial da União pela FUNAI, não cabendo oficialmente a permissão deste órgão para o ingresso pretendido em terras indígenas com situação jurídica: **Declarada**)”*.

Por meio deste documento, entendi que ela (FUNAI) não tinha competência para responder por Terras Indígenas em processo de demarcação, e que a própria comunidade indígena por meio de sua organização supria e respaldava isso através de uma carta, um documento. Então, ao enviar o meu projeto na plataforma Brasil, anexeí o documento da aldeia Guarani, a resposta emitida pela FUNAI e encaminhei para a apreciação pelo CEP da PUCSP. No entanto, me esbarrei em outra dificuldade, que foi a de não ser considerada o documento da comunidade, mas somente o ofício emitido pela FUNAI.

Da forma como está sendo tratada, entende-se que nenhuma pesquisa acadêmica (que tenha pesquisa de campo) pode ser feita em Terras Indígenas que estão em processo de demarcação, uma vez que a FUNAI nunca dará o parecer favorável. E a autorização da aldeia Guarani, mesmo tendo uma Associação Guarani, não serve como documento. Me pareceu ainda bem confuso tudo isso. E me pergunto como se procede com indígenas pesquisadores, como é o meu caso. O que a CONEP orienta nessas situações? Porque se tudo está atrelada à FUNAI, isso de fato caracteriza “tutela”, o que deveria ser discutido de outro modo.

Se puderem me esclarecer a respeito, agradeço. Em anexo, encaminho os documentos, para ajudar na compreensão do meu caso. Obrigado!
(email enviado no dia 23 de outubro de 2023)

A resposta ao meu pedido veio no dia 30 de outubro de 2023, às 14:02hs, removendo a incerteza que havia sido posta pela má interpretação do documento emitido pela FUNAI, por parte do CEP (PUCSP). E dei continuidade a apreciação do meu Projeto no dia 31 de outubro de 2023.

Prezado Giomar Henrique, boa tarde.

Agradecemos a informação enviada!

A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) não tem como função definir o que caracteriza “tutela dos povos indígenas” e o que não é tutela, mas sim a de realizar a análise ética de protocolos, respeitando as normativas vigentes, especialmente a Resolução CNS nº 304/2000, a Portaria nº 177/PRES/2006 e a Instrução Normativa nº 001/PRES/1995, que regulamentam a pesquisa científica com povos indígenas.

Levando em conta o que você nos escreve (e os documentos anexados), algumas informações importantes, referentes ao CAAE 72792323.8.0000.5482, merecem destaque:

Considerando os itens 4 e 5 do documento “OFÍCIO Nº 419/2023/AAEP/FUNAI”, a FUNAI define: “em pesquisa no Sistema de Informações Indigenista (SII), da FUNAI, foi verificado que a Terra Indígena supracitada, encontra-se no processo de Declarada (Terras que tiveram a

conclusão dos estudos publicados no Diário Oficial da União pela FUNAI, não cabendo oficialmente a permissão deste órgão para o ingresso pretendido em terras indígenas com situação jurídica: Declarada)”... “Ressalta-se aqui o reconhecimento da importância de tal pesquisa para o grupo indígena Tenondé Porã e, sendo assim não há possibilidade de emitir autorização, no momento, para o ingresso em áreas em processo jurídico acima mencionado”. Não entendemos que a FUNAI deixou de autorizar a entrada do solicitante para a realização da pesquisa nessa terra declarada como indígena, apenas informa que “não emite essa autorização para territórios em situação jurídica de terras declarada”, ainda que vivam indígenas.

Nesse sentido, incluímos aqui o CEP PUC/SP para que vocês possam conversar e resolver essas pendências o antes possível. Recomenda-se atualizar o cronograma já que após a aprovação, o protocolo deverá vir para análise da Conep pois é uma área de análise da comissão.

(email da CONEP no dia 30 de outubro de 2023)

Nessa nova versão, precisei incluir a discussão sobre o que é Terra Indígena, acentuando direitos assegurados pela própria Constituição Federal de 1988, como a que consta no artigo 231. Falei sobre o movimento e as organizações indígenas em nível local, regional e nacional, citando como exemplos, a Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) e a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil).

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei (BRASIL, 1988).

No parágrafo terceiro, ainda que faça referência à pesquisa (e nesse caso de recursos minerais), ele também menciona o direito à consulta prévia, à participação nas decisões. A Constituição diz que a Terra Indígena é um direito originário. Nesse sentido, entendo que não são apenas aquelas terras homologadas pela legislação brasileira, mas todas as terras habitadas por povos que se reconhecem como indígenas. Nesse contexto, tem-se “Terras Indígenas demarcadas” e “Terras Indígenas em processo de demarcação”. Ambas são Terras Indígenas porque

abrigam povos indígenas. A ausência da homologação não destitui o caráter indígena de um lugar e de uma população indígena.

A Terra Indígena Tenondé Porã na qual se encontra a aldeia Tenondé Porã é uma Terra Indígena Declarada. Sua declaração se deu por meio da portaria nº 548, de 5 de maio de 2016, do Ministério da Justiça.³⁴ Chamo atenção de que esse processo de demarcação não é favor do Estado, mas um direito que resulta da luta, reivindicação e acompanhamento dos próprios indígenas Guarani organizados em coletivos e integrando o Movimento Indígena. A Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) é um exemplo. Ela reúne coletivos do povo Guarani nas regiões Sul e Sudeste do Brasil na luta pela terra. Foi fundada em 2006, durante uma grande assembleia na Terra Indígena Peguaoty (Vale do Ribeira - SP) e desde então vem obtendo protagonismo no cenário político do movimento indígena nacional, garantindo vitórias importantes na longa luta em defesa dos direitos territoriais do povo Guarani.³⁵

No plano nacional, tem-se a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil). É uma instância de referência nacional do Movimento Indígena, reunindo organizações regionais indígenas na luta por direitos e demandas indígenas.³⁶ É importante frisar que na perspectiva do Movimento Indígena, os indígenas não são tutela do Estado e a FUNAI é compreendida como uma das parceiras nos trabalhos de articulação por melhorias, não estando ela acima das lideranças e organizações de cada povo indígena.

Não estou defendendo uma postura anti-FUNAI, pois reconheço sua importância (como parceira) no cenário das políticas indigenistas. Todavia, sou contra de que as decisões sejam tomadas verticalmente, sem incluir e escutar os interessados. Em pleno século XXI, a tutela indígena continua sendo alimentada e naturalizada nos ambientes que frequentamos. O movimento indígena e as diversas organizações indígenas mostram que os povos originários podem e tem capacidade de assumir o controle de suas instituições, seus modos de vida, de forma autônoma. O artigo 232 da Constituição Federal (1988) assegura que os povos indígenas, “suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em

³⁴ Diário Oficial da União. Disponível em: < https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/22794802 > Acesso em: 15 maio de 2023.

³⁵ Yvyrupa. Disponível em: < <https://www.yvyrupa.org.br/sobre-a-cgy/> >. Acesso em: 05 de outubro de 2023.

³⁶ APIB. Disponível em: < <https://apiboficial.org/sobre/> >. Acesso em 06 de outubro de 2023.

defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.”

Problematizado essas questões, dei prosseguimento à apreciação do meu projeto de pesquisa no 31 de outubro de 2023. Em 30 de novembro do mesmo ano, ele foi integralmente aprovado pelo CEP da PUC-SP e enviado (versão 2) para a avaliação da CONEP, em Brasília.

O Colegiado do Comitê de Ética em Pesquisa, campus Monte Alegre da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - CEP-PUC/SP, aprova integralmente o parecer oferecido pelo(a) relator(a). O presente projeto, seguiu nesta data para análise da CONEP e só tem o seu início autorizado após a aprovação pela mesma.

(CEP da PUC-SP, 30 de novembro de 2023)

Aceita pela CONEP em 05 de dezembro de 2023, a tramitação do meu projeto seguiu, mas eu precisei me matricular em mais um semestre acadêmico (2024), para poder concretizar esse estudo. Em 26 de dezembro me foi solicitado fazer algumas modificações, especialmente quanto ao Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE), acrescentando outras cláusulas quanto ao uso de imagens, gravação de voz, apoio e indenização aos interlocutores etc. Feita estas modificações, a versão 3 do projeto foi submetido no dia 28 de dezembro de 2023, às 16:07:38hs. Sua aprovação final ocorreu no dia 12 de fevereiro de 2024, às 16:04:37 hs.

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 510 de 2016, na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

(Conep, 12 de fevereiro de 2024)

A notícia da aprovação me encheu de alegria, e tive de correr contra o tempo para dar conta da pesquisa proposta. Decidi destacar isso para que se comece a questionar e repensar as formas como os Comitês de Ética em Pesquisa conduzem e orientam a apreciação de um projeto de pesquisa com povos indígenas, especificamente quando se trata de pesquisadores indígenas. Os programas e os núcleos de pesquisa, assim como o corpo docente, precisam também se atentar quanto a questões dessa natureza. Discutir isso na academia também evita que outros pesquisadores indígenas sejam prejudicados.

Os professores e supervisores não indígenas, de modo geral, não estão preparados para auxiliar pesquisadores indígenas nessas áreas, além do que, há poucos professores indígenas, o que leva muitos estudantes a “aprenderem fazendo”. Eles geralmente sofrem e falham nesse processo. Eu tenho ouvido de pesquisadores indígenas que os estudantes são muitas vezes mal preparados ou “queimados”.

[...]

A escrita é considerada a marca de uma civilização superior, e é com base nesse conceito que outras sociedades têm sido julgadas como incapazes de pensar crítica e objetivamente, ou como distanciadas das ideias e das emoções. A escrita é parte da teoria e é parte da história. A escrita, a história e a teoria se unem para formar terrenos-chave nos quais a pesquisa ocidental sobre o mundo indígena se constituiu. No entanto, como vimos no início deste capítulo, a partir de outra perspectiva, a ideia de escrever e particularmente de escrever teoria, é intimidadora para muitos estudantes indígenas. Estando imersas na academia ocidental, as vozes indígenas têm sido esmagadoramente silenciadas; isso porque tal academia toma a teoria como instância completamente ocidental, na qual foram elaboradas todas as regras pelas quais o mundo indígena tem sido teorizado. Muitos povos indígenas não acreditam ser possível a prática, e muito menos a arte e a ciência de teorizar a respeito de nossa existência e de nossas realidades (SMITH, 2018, p. 22 e 43).

3. SAÚDE COMO BEM VIVER: O *NHANDEREKO GUARANI*

Antes de apresentar e examinar as atividades de campo na tekoa Tenondé Porã, considero importante trazer alguns dados sobre os povos indígenas e problematizar a respeito de que povo Guarani estou tratando nesse trabalho.

Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo,³⁷ no censo IBGE-2010, o povo Guarani no Brasil era composto por cerca de 67.523 indígenas. Esse dado certamente sofreu alteração no censo IBGE-2022, porém, os resultados com a categoria povos/etnias ainda estão sendo oficialmente disponibilizados. Os primeiros resultados divulgados do censo IBGE-2022 (Brasil, 2023, p.89-90) mostram que a população indígena no Brasil é de 1.693.535 pessoas, correspondendo a 0,83% da população nacional. Quando comparada com censo de 2010, no qual os indígenas eram 896.917 pessoas, representando 0,47% da população brasileira, identifica-se que a população indígena dobrou em 12 anos, com variação positiva de 88,82%.

Ao distribuir a população indígena pelo recorte de Grandes Regiões, tem-se a seguinte classificação: Região Norte - concentra 44,48% da população indígena (753.357 pessoas indígenas); Região Nordeste - concentra 31,22% da população indígena (528.800 pessoas indígenas); Região Centro-Oeste - concentra 11,80%

³⁷ Ver:<<https://cpisp.org.br/povos-indigenas-em-sao-paulo/povos-indigenas/guarani-e-tupi/>>.

(199.912 pessoas indígenas); Região Sudeste - concentra 7,28% (123.369 pessoas indígenas); e a Região Sul - concentra 5,20% (88.097 pessoas indígenas). O estudo pontua que as Regiões Norte e Nordeste concentram 75,71% da população indígena residente no Brasil.

Nesse mosaico de povos espalhados no Brasil, os parentes Guarani Mbya da Terra Indígena e aldeia Tenondé Porã (distrito de Parelheiros, São Paulo) são em si o povo Guarani, sendo *Mbya* uma subclassificação existente entre eles. Conforme os estudos de Ladeira (2007), os indígenas Guarani, no Brasil, estão classificados em três grandes grupos, *Kaiova*, *Nhandéva* e *Mbya*. Estão presentes na regiões Sul (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná), Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo), Centro-Oeste (Mato Grosso do Sul), Norte (Tocantins, Pará).³⁸

Também nos países Paraguai, Argentina, Uruguai e Bolívia. A divisão em três grupos não é um mero formalismo, mas, corresponde de fato à diferença apontada e vivida pelos mesmos: diferenças dialetais, de costumes e de práticas ritualísticas.

Os Mbya estão presentes em várias aldeias no leste do Paraguai, norte da Argentina e Uruguai, no interior e no litoral dos estados do sul do Brasil - Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul. Em São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, estão estabelecidos no litoral, junto à Mata Atlântica. Alguns agrupamentos são notados ainda no Maranhão, numa área das reservas Guajajara; no Tocantins, na aldeia Karaja do Norte (Xambioá); e no Posto Indígena Xerente (Tocantínia).

[...]

A denominação comumente empregada pelos Mbya ao se referirem aos Nhandéva em geral é a de Xiripa, uma vez que Nhandéva também é autodenominação Mbya. Os dois subgrupos, entretanto, reivindicam para si, com exclusividade, a categoria de legítimos índios guarani.

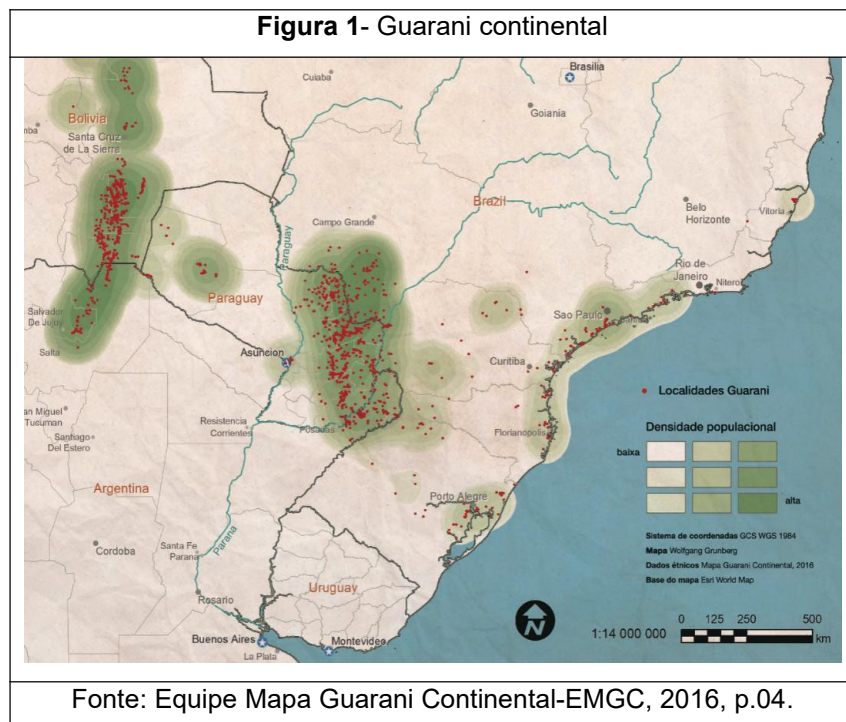
[...]

A identificação do grupo mbya é determinada por meio de especificidades culturais e linguísticas bem nítidas. Desse modo, a despeito dos diversos tipos de pressões e interferências que os Guarani em geral vêm sofrendo no decorrer de séculos, e de vasta dispersão geográfica de suas aldeias na América do Sul, os Mbya se reconhecem plenamente enquanto povo diferenciado. Dessa forma, apesar da miscigenação entre os vários grupos guaranis, os Mbya mantêm uma unidade cultural e linguística atuante que lhes permite reconhecer seus iguais, mesmo vivendo em aldeias separadas por grandes distâncias geográficas e envolvidas por distintas sociedades nacionais (Argentina, Paraguai, Uruguai, Brasil). Embora controvertidos, os estudos recentes sobre os Guarani apontam que os Mbya descendem dos grupos que não se submeteram aos *encomenderos* espanhóis e tampouco às missões jesuíticas, refugiando-se nos montes e nas matas subtropicais da região do Guaíra paraguaio e dos Sete Povos. No século XIX, aparecem na literatura com o nome genérico de Caingua ou Kayguá. Kayguá, explica Cadogan (1952, p.233), provém de *ka'aguygua*, nome depreciativo aplicado aos Mbya, que significa 'habitantes das matas' (LADEIRA, 2007, p. 34-35).

³⁸ Sobre os Guarani na região Norte, ver Mendes Junior, 2021, p.31.

Entre os povos indígenas em geral e assim também no povo Guarani, a ideia de fronteira enquanto limites municipais, estaduais ou nacionais não fazem sentido, pois estas são criações do *juruá* (não indígena). Para o povo indígena, principalmente no passado, era comum a circulação em diversos lugares, porque a compreensão de território e parentesco é diferente da sociedade não indígena.

Atualmente, entre os Guarani Mbya, a movimentação entre as diferentes aldeias Guarani espalhadas nos estados brasileiros, assim como em outros países da América Latina, como apresentado anteriormente, ainda é uma prática frequente (ver figura 1).



Esse fato também se constata na realidade indígena de onde eu venho, região do Rio Negro, onde o Brasil faz fronteira com a Colômbia e a Venezuela. Não é raro os povos indígenas transitarem nessa tríplice fronteira, sem contudo se submeterem aos trâmites legais que o processo de migração *juruá* exige (passaporte, visto etc) porque tal prática é anterior a edificação de países.³⁹

³⁹ Me refiro aqui a entrada de indígenas para visita de familiares, parentes, por um tempo curto, utilizando sobretudo o rio como meio de locomoção. Certamente quando se trata de uma visita formal, de representantes de uma organização, estudantes etc, o processo necessita ser feito via os órgãos competentes (polícia federal, consulado, embaixada).

Situado os parentes Guarani Mbya, interlocutores dessa pesquisa, prossigo para a apresentação e análise das atividades de campo ocorridas no período 2022-2024, na *tekoa* Tenondé Porã. Nesse exercício a concepção de saúde é examinada e discutida a partir do prisma do *nhandereko*, o modo próprio de vida guarani. A noção engloba e desdobra-se em todas as dimensões da vida pessoal e comunitária guarani, desembocando assim na construção e manutenção do que se compreende por *tekoa*.

Nhandereko tem relação direta com o termo *tekoa*, traduzida na maioria das vezes como “aldeia”. Entretanto, quando aprofundado, *tekoa* é entendido como o ambiente que torna possível cultivar a *tekó*=vida, segundo me informou *Karai Tataendy*, em 26 de abril de 2024. Nesse sentido, *nhandereko* (o modo de vida Guarani) só se torna possível dentro de uma *tekoa*, que não tem a ver somente com uma área geográfica demarcada, mas com as condições que esse lugar/ambiente oferece para o cultivo, a reprodução da *tekó*, da vida guarani.

No item que trata do processo histórico de demarcação das Terras Indígenas Tenondé Porã e Jaraguá, se constatará como o confinamento dos parentes Guarani numa pequena área de 26 hectares, realizada pelo Estado brasileiro, impossibilitou no decorrer dos anos a reprodução e o cultivo do *nhandereko*. Tal fato foi o estopim para uma nova reivindicação política.

Assinalo isso para afirmar que o *nhandereko* gera e acontece dentro de uma *tekoa*. E esta *tekoa*, ao mesmo tempo que está situada no *yvyrupa*,⁴⁰ entendida aqui como território/mundo, ela carrega o sentido inclusivo de universalidade, onde o ser humano não é o centro, mas parte do meio, da natureza. Ele possui juntamente com outros seres, a responsabilidade de cuidar dessa grande casa que é o planeta Terra.

O conceito das palavras indígenas, ela não é uma tradução literal, né. Mas, eu posso fazer, tipo, uma tradução literal assim, pra simplificar, ou pra, às vezes, para falar assim “Ah não, é isso!”. Aí, então, você mata o negócio ali, né. Tipo, e não tem mais discussão, né. Porque é isso!

Por exemplo, “*tekoa*”. Porque pra gente tem a concepção de entender o uso do território, que a gente fala *yvyrupa*. *Yvyrupa* pra gente é a nossa dimensão do que que é o nosso território. E pra nós, assim, não tem uma limitação. Não existe fronteira, não existe barreira, né. Ela é um plano, né. Um plano onde você consegue produzir, continuar produzindo o *nhandereko*. Então, ela é uma, é um limite assim, que não existe esse limite. O único

⁴⁰ De acordo com Ladeira (2008, p.116) “Yvy rupa: é o próprio lugar/suporte da terra, onde a terra se assenta. *Tupa (rupa)*: lugar, lugar fixo, suporte, onde se ‘permanece’ - *amba rupa, opy rupa, oo rupa* (lugar do ‘altar’, da casa de rezas, da casa de morar). *Tupa* significa também cama e lugar da sepultura. *Enda (tenda, renda)*: é o lugar de se ‘estar’ (é também banco, cadeira, mesa). *Xe renda*: é o meu lugar.”

limite pra gente seria o mar. Você já não consegue mais caminhar, né. Se você caminhar, você vai afogar, né. Então, esse seria o nosso limite assim né. Ou a nossa fronteira, como os *juruá kuery* falam.

Então, esse entendimento seria do *yvyrypa*, que é essa dimensão do nosso território. E ao mesmo tempo você nunca pode se sentir dono disso. A gente não se sente dono. A gente se sente pertencente a esse *yvyrypa* como qualquer outro ser: bichinho, planta, espírito. Então, a gente faz parte dela.

Mas, que você nunca é proprietário. Ela nunca vai se tornar propriedade sua!

Então, essa é a concepção, assim, mais geral, assim, do que a gente entende como território. Que a gente tem que cuidar por mais que eu não seja dono, eu tenho que cuidar junto com esses outros seres. Tanto aqueles que a gente ver e o que não ver, pra que a gente tenha sempre, né.

[...]

Daí, o *tekoa*, o *tekoa* muitos Guaraní podem traduzir como “aldeia”. Que daí já ninguém mais fala, né. É aldeia, né. É um espaço que tem!

Mas, a gente fala *tekó*. *Tekó* também pra gente é “vida”. Vida! Então, é a tradução literal que a gente pode estar trazendo. Tipo, uma tradução, o que significa de fato a palavra.

As culturas indígenas elas tem muito essa fala com a prática. Então, tipo, todas as coisas que a gente fala ela é muito de prática. Daí, tem muitas referências também que a gente faz. Por exemplo, na *tekoa*. *Tekó* pra gente ela pode ser vida. Que eu falo *tekowé*, *tekowé*: uma vida. *Tekowé*: uma vida que está vivendo. *Tekowé*!

Então, ao mesmo tempo *tekoa* é, tipo: “aonde que a vida vai”. É meio que, parece que uma tradução literal pode ser considerada desse jeito. Ou “aonde a vida se reproduz”. Alguma coisa assim, né, referente a *tekó*.

Agora se você frisa só na palavra *tekoa*, daí já é aldeia. Acabou, né! E aí não tem mais o que falar (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

Olhando o *nhandereko* pela perspectiva da inclusão e cuidado de todos os seres, atribuindo-lhe um caráter universal, no sentido de se reconhecer parte deste todo (natureza, mãe terra), entende-se *nhandereko* como sinônimo de “Bem Viver”, como apresenta Alberto Acosta (2016). Acosta (2016, p.24) parte das experiências indígenas do Equador e Bolívia, mas identifica “Bem Viver” como todo “processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza”. Nessa concepção, a natureza e os seus seres não são objetos do ser humano, mas simplesmente outros seres que dividem a mesma casa, sendo portanto sujeitos também de direitos. É o que lembra o *Karai Tataendy*, ao explicar os termos *yvyrypa* e *tekoa*.

Se em Guaraní, *tekó* é entendido como “vida”, as palavras andinas e kichwa, “*kawsay*” e “*qamaña*”, de acordo com Acosta (2016, p.77), também se referem à vida. A esses substantivos se acrescentam os adjetivos “*porã*”, “*sumak*”, “*suma*”, traduzindo-os como “belo”, “bonito”, “ideal”, “sublime”, “pleno”, formando assim o que se conhece como *tekó porã/tekoa porã* (ou *nhandereko*), *sumak kawsay*, *suma qamaña*. Tudo isso é o *nhandereko*, é o Bem Viver. É essa relação que faço ao

narrar e analisar a minha experiência de campo na tekoa Tenondé Porã, tendo sempre como horizonte a temática da saúde indígena.

O Bem Viver não se sustenta na ética do progresso material ilimitado, entendido como acumulação permanentemente de bens, e que nos convoca permanentemente a uma competição entre seres humanos com a consequente devastação social e ambiental. O Bem Viver, em resumo, aponta a uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo.

Sua preocupação central, portanto, não é acumular para então viver melhor. Do que se trata é de viver bem aqui e agora, sem colocar em risco a vida das próximas gerações. Para consegui-lo, há que se desmontar os privilégios existentes e as enormes brechas entre os que têm tudo e os que não têm nada. Isso exige distribuir e redistribuir agora a riqueza e a renda para começar a sentar as bases de uma sociedade mais justa e equitativa, ou seja, mais livre e igualitária. Caso contrário, não há como sustentar a sobrevivência ou a reconstrução ou a própria construção das comunidades (ACOSTA, 2016, p.83-84).

Saúde pela perspectiva do *nhandereko* abrange tempo, território, casa de reza, cerimônias, benzimento, sonho, resguardo, agricultura tradicional, sistema de lideranças, educação, ensino da língua materna, revitalização cultural, enfrentamento do álcool e outras drogas, relação, formação e atuação política, entre outros aspectos. São questões que apresentarei e discutirei a seguir para falar da temática “saúde indígena”.

3.1 O hóspede e o anfitrião: o encontro com os parentes Guarani Mbya na tekoa Tenondé Porã

É curioso e surpreendente como cheguei entre os parentes Guarani Mbya, na aldeia Tenondé Porã. Nada estava previsto, mas as circunstâncias me conduziram até lá. E digo que fiz a experiência do “hóspede” e do “anfitrião”, na medida em que me encontrei com aqueles parentes, fui acolhido e aceito em suas casas (aldeia). Toda relação, vínculo, confiança, demanda tempo e isso se faz no movimento do caminhar junto. Foi o exercício que fiz nesses quase dois anos de presença na tekoa Tenondé Porã, mesmo que esporadicamente.

Nesse trabalho, estar como pesquisador indígena entre os parentes indígenas foi uma experiência estranha e significativa. Estranha porque de um jeito ou de outro, a minha presença era invasiva. Eu estava ali com o interesse de conhecer o lugar, a vida do povo, a cultura, as relações, e discutir a partir disso saúde indígena. Significativa porque cheguei também entre eles com os meus machucados, feridas,

luto, sofrimento, e ainda que eles não saibam, me ajudaram a atravessar e curar as minhas dores. Me despeço dos parentes Guarani, melhor, fortalecido e grato.

Iniciei o mestrado em 2022, e, como narrei anteriormente, precisei realocar o meu projeto de pesquisa para o estado de São Paulo. Entre as sugestões de professoras, colegas de classe e do próprio núcleo de pesquisa, as aldeias da região de Parelheiros foram surgindo como possíveis lugares a serem visitados, a fim de articular a minha investigação. Como passos nessa aproximação, estive com a equipe do Centro de Atenção Psicossocial Infante Juvenil “Aquarela” (CAPS-IJ), distrito de Parelheiros, no dia 23 de maio de 2022. Esse CAPS apoia uma equipe multiprofissional que visita e acompanha as aldeias na Terra Indígena Tenondé Porã. Ali estive com o intuito de obter informações sobre as aldeias da Terra Indígena Tenondé, conhecer o trabalho que desenvolvem e assim buscar fazer uma articulação com alguém de dentro de uma das aldeias.

A equipe do CAPS-IJ apresentou um pouco do trabalho que desenvolvem junto aos parentes Guarani naquela Terra Indígena, relatando as atividades e mencionando alguns nomes de lideranças, com as quais eu poderia manter contato posteriormente. Após aquele encontro, o meu desejo era acompanhar uma das visitas daquela equipe multiprofissional e assim fazer o primeiro contato com a aldeia Guarani. Entretanto, por se tratar de uma pesquisa acadêmica, as coisas não eram simples assim. Era necessário, no mínimo, uma permissão formal por parte da Secretaria Municipal de Saúde, ao qual o CAPS-IJ está vinculado, e uma comunicação antecipada com as lideranças da aldeia, para obter o consentimento.

De maio a agosto de 2022 fiquei buscando entrar em contato com uma das lideranças da Terra Indígena Tenondé Porã, pedindo a colaboração da assistente social do próprio CAPS-IJ de Parelheiros, visto que ela compunha a equipe multiprofissional de visita às aldeias. Ao pesquisar na internet sobre o povo Guarani na região de São Paulo, sobressaiu o nome da liderança *Jera Guarani* (Giselda Pires de Lima), e percebi que eu poderia articular a minha visita aos parentes Guarani, por meio dela. Em 15 de agosto de 2022, perguntei à assistente social da equipe multiprofissional se havia possibilidade da mesma me colocar em contato com *Jera*, uma vez que ela a conhecia e a encontrava nas visitas.

Em 16 de agosto de 2022, a pedido da própria *Jera Guarani*, recebi a orientação de entrar em contato com o parente *Karai Valcenir*, que desde então tornou-se minha referência e colaborador nesse trabalho. Foi assim que cheguei à aldeia

Tenondé Porã. Na primeira conversa com o *Karai Valcenir*, via *chat* e chamadas, me apresentei, expliquei quem me indicara ele como contato, falei do estudo que estava pretendendo realizar, e agendamos minha visita para 16 de setembro daquele ano, uma sexta-feira. Eu pretendia chegar na sexta-feira à tarde e retornar no sábado (17.09), no final do dia.

Na sexta-feira (16.09), saí de casa logo após o almoço e me aventurei rumo à aldeia Tenondé Porã, utilizando o transporte público (metrô e ônibus). Parti da estação Ana Rosa (Vila Mariana, São Paulo) para o terminal Santo Amaro, seguindo de lá para o terminal Parelheiros. De Parelheiros peguei o ônibus com destino à Barragem, descendo na penúltima parada, chamada “Comporta”. Todo o percurso levou cerca de três a três horas e meia. Entretanto, sendo esta a minha primeira ida, eu tinha apenas a orientação de que devia descer na parada “Comporta”, localizar uma placa azul que informava sobre a pavimentação de estrada, e seguir naquela direção por cerca de 5 minutos. Logo estaria dentro da aldeia.

Quando ali descí, isso tudo se complicou um pouco. Encontrei a placa indicada, mas não identifiquei a entrada da estrada João Lang, estrada que dá acesso à aldeia Tenondé Porã. Então saí à procura, caminhando no sentido anti-horário e fui me afastando da referida entrada que eu devia ter tomado. Recordo que era por volta das 17:30hs e uma chuva começava a cair.

Os 5 minutos de caminhada que me levariam à aldeia, pareciam agora se alongar e eu constatei que alguma coisa estava errada. Caminhei mais um pouco procurando alguma sinalização que falasse da aldeia Guarani, e avistei ao longe uma placa “Aldeia Indígena”, indicando para seguir em frente e virar à direita. Tomando a rua à direita, a estrada passava a ser de barro e tive a impressão de que a aldeia não estava ali próxima. Prossegui caminhando e pedi informações à alguém que eu encontrei no caminho. A pessoa me orientou a continuar em frente até eu avistar uma grande caixa d’água. “É a partir daí que a aldeia inicia!”, ele me disse.

Após toda essa caminhada, avisto o portão da aldeia, pois há uma placa indicando “Terra Indígena” e avisando que somente pessoas autorizadas podiam entrar ali. Eu adentrei o portão e me encontrei com algumas crianças, à quem perguntei pelo parente *Karai Valcenir*, professor e liderança naquela aldeia. Nenhuma delas o conhecia. Todavia, elas me conduziram à uma outra casa, onde uma senhora estava fumando o cachimbo (*petyngua*). Ao pedir informações a esta senhora, ela respondeu que o conhecia e incumbiu um dos adolescentes (sobrinho

ou neto) para me conduzir até a residência do mesmo. A chuva ia aumentando e as horas passando. E o anoitecer chegava mais rápido, sobretudo pela mata que cercava a aldeia.

Andamos por uns 10 minutos e chegamos. Entretanto, ao bater na porta e chamar, ninguém nos atendeu. Depois de muitas tentativas, o guia me diz que talvez tenham ido à cidade e que retornariam mais tarde. Sugere que aguardemos. Eu inicio uma conversa com ele, que flui por um tempo, mas logo encerra. E ficamos ali em silêncio à espera do meu anfitrião, cuja chegada ocorreu por volta das 19:30hs.

Após a acolhida e um chá para se aquecer um pouco, visto que fazia frio, fui convidado a acompanhá-los à casa de reza (*Opy*),⁴¹ onde acontecia a cerimônia de “batismo da erva-mate” (*ka’a nhemongarai*). Antes de sairmos, fui avisado que retornaríamos por volta da meia noite, quando toda a celebração se concluisse. Assim se deu o primeiro contato com a casa de reza, chamada *opy* na língua Guarani.

A minha experiência na cerimônia “batismo da erva-mate” naquela ocasião, assim como toda a discussão e contextualização sobre a casa de reza (*Opy*) será compartilhada e aprofundada a seguir. Por ora, quero apenas acentuar que o primeiro encontro com os parentes Guarani Mbya me mostrou que a *casa de reza (Opy)* é um espaço vital para o povo e a comunidade Guarani. Ela contribui no cuidado e promoção de saúde, não somente para o indivíduo, mas também para a comunidade de modo geral. Compreendo que para os povos indígenas e assim para o povo Guarani Mbya, saúde tem relação com outros elementos da natureza, do universo: a pessoa, a comunidade, a ancestralidade, os seres da natureza, a espiritualidade etc. Foram essas razões que me fizeram escolhê-la como tema de minha investigação para abordar saúde indígena.

Ao longo desse tempo (setembro 2022-maio 2024), realizei doze (12) visitas de campo à *tekoa Tenondé Porã*, inserindo-me progressivamente, sempre com a permissão e supervisão dos parentes Guarani Mbya. Sete (07) visitas ocorreram em fins de semana (sexta-feira, sábado) e cinco (05) durante a semana (terça, quarta, quinta-feira).

As visitas realizadas nos dias e nos fins de semana ofereceram-me diferentes perspectivas sobre a vida da aldeia Guarani. Em cada visita realizada conheci

⁴¹ A ‘opy’ que eu tive contato nesse primeiro encontro pertencia ao núcleo familiar do *karaí Valcenir*. Não se trata ainda da grande *opy* comunitária.

sempre algo novo sobre a *casa de reza (Opy)*, a *tekoa* (aldeia) e o povo Guarani Mbya. Simultâneo a isso, cada experiência entre os parentes Guarani sempre me possibilitou fazer conexão com as práticas do meu povo Baré, assim como confrontou a minha história como indígena e o lugar que ocupado como pesquisador.

3.2 O tempo Guarani Mbya: *ara pyau* e *ara yma*

Para adentrar o universo Guarani Mbya é necessário situar primeiro a questão do tempo, pois é dentro desse tempo que a vida Guarani se organiza e acontece. Para o povo Guarani o tempo se movimenta de modo circular e não retilíneo, como na cultura ocidental. Esse tempo circular é orientado pelas fases da lua (calendário lunar) que norteiam as ações do povo Guarani referente ao plantio, construções, caça, roçados, colheitas etc. Acompanhando os ciclos da natureza, o povo Guarani Mbya possui momentos mais expressivos de celebrações, atividades, e outros com mais recolhimento ou resguardo.

O *dia solar verdadeiro*, intervalo de tempo entre duas passagens consecutivas do Sol pelo meridiano local, varia entre 23h59min39s e 24h00min30s. Essas variações, devidas às desigualdades que afetam a ascensão reta do Sol, obrigam-nos a utilizar um dia civil, com a duração de 24 horas. Este dia, definido em função do dia solar médio, começa à meia-noite e termina à meia-noite seguinte.

A *lunação*, intervalo de tempo entre duas conjunções consecutivas da Lua com o Sol, também não é um valor constante, mas varia entre 29 dias e 6 horas e 29 dias e 20 horas. O seu valor médio, conhecido com grande precisão, é de 29d12h44min02,8s. A revolução sinódica da Lua está na origem dos calendários lunares, em que os meses têm alternadamente 29 dias e 30 dias. O seu valor médio é, portanto, de 29,5 dias, diferindo 44min do mês sinódico (MARQUES, 2006, p.2).

Rodrigues (2013, p.555) fala que o ambiente Guarani tem como eixo central o tempo sagrado de *Nhanderu*, que por sua vez move o tempo terrestre, num movimento eterno de ir e vir conectados aos ciclos da natureza. A autora explica essa relação de ‘tempo sagrado’ com o ‘tempo terrestre’, comparando-os como um feto ligado à placenta da mãe por meio do cordão umbilical. Nessa alegoria, a figura da mãe corresponde a *Nhanderu Ete*, divindade suprema que criou todas as coisas. Considerando essa perspectiva, o mundo Guarani é dividido em dois tempos: 1)- o *Ara Pyau*, o Tempo Novo/Ano Novo. Tem início no final de agosto e se conclui em fevereiro, compreendendo as estações de primavera e verão; 2)- o *Ara Yma*, o

Tempo Velho/Ano Velho. Inicia em março e se conclui no início de agosto. Abrange as estações de outono e inverno.

O ciclo das atividades no *tekoa* é definido por dois tempos que equivalem a duas estações: *ara pyau* (tempos novos) e *ara yma* (tempos antigos). A esses tempos correspondem o calor (verão) e o frio (inverno). Algumas versões dos Guaraní contemporâneos dizem que, em cada tempo/estação (*ara pyau* e *ara yma*), a lua (*jaxy*) deve dar “seis” voltas.

Em cada volta, a lua (*jaxy*) estará assim:

Jaxy ray ou *jaxy pyau* (lua nova) é a primeira lua, onde “*ray* significa pequeno, filhotinho, novinho”;

Jaxy endy mbyte (lua crescente) significa “lua de brilho pela metade”;

Jaxy oua guaxu (lua cheia), é quando a “lua está com a cara grande”;

Jaxy nha pyt (lua minguante), é “quando a lua já não vem na noite”.

Em cada volta, *jaxy* (lua) vai aparecer com suas formas e isso vai acontecer com *ara pyau* (verão) e em *ara yma* (inverno).

Alguns Guaraní dizem que *ara pyau* (verão) é mais longo (porque os dias são mais longos), porém, o início e o final de cada tempo do ciclo vai depender da região e seu clima. Desse modo, não há uma data exata para o início e para a duração de cada tempo/estação, pois são os “avisos” de cada mudança climática que vão determinar o seu próprio início e fim e, por conseguinte, quais atividades, ritmo e vida no *tekoa* (LADEIRA, 2008, p.170).

Na explicação de Rodrigues (2013, p. 556), durante o *Ara Pyau*, abre-se uma espécie de portal celestial, simbolizada como *apyka*,⁴² de onde irradia a essência divina de *Nhanderu-Ete*. A autora ilustra o interior desse portal com a casa de reza (*opy*) e as atividades que ali são realizadas, chamando atenção de que é nesse período que as atividades na *opy* aumentam. Já no *Ara Yma*, a compreensão é que esse mesmo portal é fechado, trazendo agora um outro momento, cujo foco não é mais dentro da casa de reza (*opy*), mas ao exterior da mesma, acentuando para o cotidiano da vida guarani. Ela diz que embora o *apyka* (portal celestial) tenha se fechado no *Ara Yma*, ele continua irradiando a essência divina de *Nhanderu-Ete*, apenas não se abrindo para os grandes rituais.

Para os Guaraní, o *Ara Pyau* começa em agosto. Nesse mês é época de se fazer muitas coisas: é quando começam as práticas na *opy*, com os mais velhos realizando o ritual da erva-mate para revelar os nomes das crianças.

No começo do *Ara Pyau*, os homens e as mulheres preparam roças para plantar quando for lua minguante.

Nesse tempo, as práticas na *opy* se intensificam. Os Guaraní levam seus corpos imperfeitos para dançar, cantar, usar cachimbo e serem cobertos de fumaça; desse modo, fazem as rezas para os *Nhanderu Tupã*, *Nhanderu Karai*, *Nhanderu Jakaira*, *Nhanderu Nhamandu*, *Nhanderuete* e

⁴² “*Apyka*” na língua Guaraní corresponde a um pequeno banco/assento em forma de canoa. O banco sagrado enviado por *Nhanderu* para salvar as pessoas durante o *Yy ovu* (dilúvio) que destruiu o mundo.

Nhandexyete. Nesse mês, também é a época em que nascem filhotes de várias espécies. Por isso, os Guarani param de caçar. O *Ara Pyau* perdura por sete meses, começa em agosto e vai até o mês de fevereiro.

[...]

O *Ara Yma* (Tempo Velho) começa em março, mês em que os dias passam a ficar mais frios e em que se inicia a época da caça, pois várias espécies engordam. O *Ara Yma* vai até o mês de agosto.

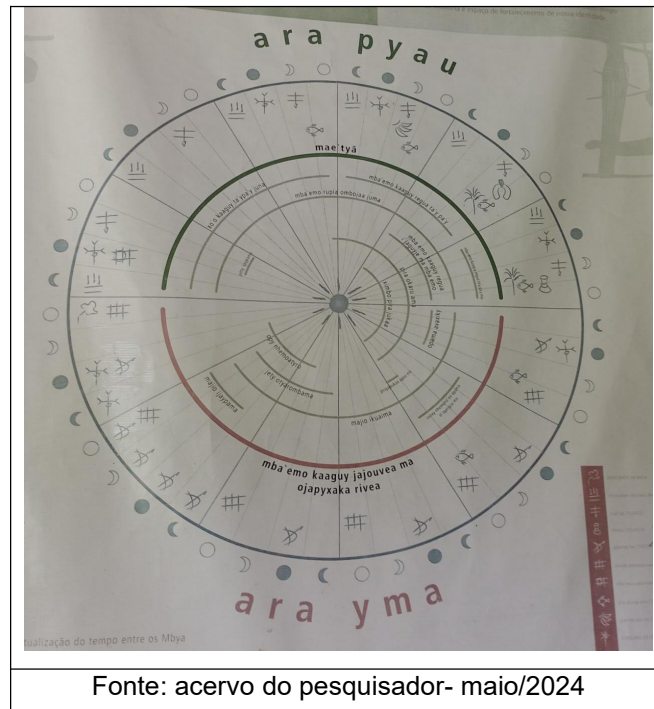
No *Ara Yma* os Guarani frequentam menos a *opy*, ficam mais resguardados. Em algumas aldeias sofrem com o frio. Em outras nem tanto.

Em locais em que não caem geadas, pode-se plantar, mesmo que seja pouco. A época de caça vai até julho, depois não se pode mais caçar, pois muitas espécies entram no período de procriação (JERA GUARANI e KARAI TIAGO, 2023, p.07; 09).

Moreira e Moreira (2015, p.16-17) também utilizam a palavra *apyka* em referência ao calendário cosmológico guarani, descrevendo *apyka* como lugar onde os ancestrais se reúnem. Eles dizem que *apyka* é o centro do universo, onde tudo se encontra. Mesmo o Sol e a Lua fazem parte do *apyka*, estando conectados com a natureza e todos os seres vivos. Segundo os mesmos, para o povo Guarani, o raio do sol representa a fecundação da terra e das plantas, dando calor e vida à humanidade e iluminando todos os planetas.

Quanto ao ciclo lunar, eles destacam que na mitologia Guarani ele representa o nascimento e o amadurecimento, influenciando assim a vida Guarani, pois a Lua é um ser com quem a pessoa Guarani entra em conexão direta. O respeito ao ciclo lunar se entende nesta relação. Na perspectiva dos autores, quando a Lua está em fase nova, ela ainda é considerada uma criança. É a fase em que todos os seres vivos (humanos, plantas, animais etc) estão mais sensíveis. Já no início da lua crescente, eles explicam que os Guarani não trabalham com cortes de árvores, nem plantam, tomando precaução em não se machucar. Todavia, assim que a Lua cresce, configurando-se em lua cheia, é a fase em que se pode fazer o plantio, elaborar artesanatos, entre outras atividades, pois os resultados serão frutíferos.

Figura 2- Calendário Guarani Mbya



Explico que a relação Guarani Mbya com os seres Sol e Lua tem fundamento mitológico,⁴³ no qual Sol (*Kuaray*) e Lua (*Jaxy*) são irmãos, filhos de *Nhanderu Papa* (nosso pai) e *Nhanderu xy'i* ou simplesmente *Nhandexy* (nossa mãe). Nessa narrativa, é *Kuaray* (Sol), que ao sentir-se sozinho forma *Jaxy* (Lua) a partir da folha de uma árvore ou dos restos de ossos de sua mãe, pois há versões variadas da história. Embora eles sejam irmãos, o mito acentua que os dois possuem personalidades bem distintas. Enquanto *Kuaray* é prudente e organizado, *Jaxy* é desastrado e desobediente.

Na versão de Ladeira (2007, p.94-100), o final da narrativa traz *Kuaray* e *Jaxy* apostando quem deles consegue lançar flechas que alcance o *arai ovy*, a parte mais distante/alta do céu. As flechas de *Kuaray* são sempre velozes e alcançam com sucesso o *arai ovy*. Porém, as de *Jaxy* só alcançam o *ara xĩĩ* (as nuvens brancas, próximas à terra). O mito termina dizendo que as flechas lançadas serviram de escadas para que os irmãos Sol e Lua subissem à morada de *Nhanderu Papa*, mas tendo lugares (*amba*) de habitação distintos. *Kuaray* foi morar no *arai ovy* (parte alta do céu) e *Jaxy* no *arai xĩĩ* (parte baixa, mais próxima à terra).

⁴³ Conferir o mito na íntegra no anexo 1, retirada da obra de Pierre (2018) "O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência" p.46-51. Há também uma versão mais antiga, em espanhol, na obra de Cadogan (1959) "Ayyu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá" p.71-83.

Baseado nessas diferenças de personalidade e habilidades, a mitologia Guarani justifica o motivo pelo qual o Sol é uma presença mais assídua no mundo, enquanto que a Lua se manifesta esporadicamente. O enredo mitológico também implica atualmente nas diversas esferas das relações Guarani Mbya, compondo orientações para o *Nhandereko*, o modo de vida Guarani. Nela está contida ensinamentos sobre a alimentação, o comportamento, escolhas, espiritualidade, dança, enfim, saberes a serem observados durante a vida na terra.

Um dos princípios gerais que permeiam as narrativas de Kuaray e Jaxy é que os acontecimentos e realizações dos personagens tratam, principalmente, de condutas deixadas por eles para orientar a vida dos Guarani na terra. Sendo Sol e Lua seus antepassados divinos, sua vida nesta terra inaugura o modo de vida guarani, o *nhandereko*. Dessa forma, os alimentos, os caminhos, os saberes e também os movimentos da dança e o próprio comportamento dos *xondaro* são ensinamentos que eles deixaram para os Guarani (SANTOS, 2021, p.74-75).

Ainda no contexto mitológico do Sol e Lua, Ladeira (2007, p.118) explica que o *nhe'ẽ* (alma-nome/espírito)⁴⁴ concedido à cada pessoa Guarani que nasce nesse mundo provém dessas duas moradas (*arai ovy* e *arai xĩĩ*), refletindo assim na personalidade das mesmas. Outro elemento importante do mito diz respeito aos cuidados que perpassam a concepção e a gravidez, a conduta na vivência em comunidade e os resguardos (*jekoaku*) a serem observados. Por exemplo: a mãe deve obedecer a vontade da criança na escolha dos alimentos, mesmo antes do nascimento; após o parto, os pais precisam observar o resguardo, que compreende a dieta alimentar, esforços físicos e a abstinência sexual; até o primeiro mês de vida, os pais precisam evitar viajar para lugares distante, de modo a não ocasionar a “perda” da criança.⁴⁵

Mendes Junior (2021, p.68) explica que todo esse cuidado tem a finalidade de agradar e satisfazer os desejos do *nhe'ẽ* (alma-nome/espírito) da criança, para que este permaneça no mundo terrestre. Os Guarani entendem que nos primeiros meses

⁴⁴ O conceito “*nhe'ẽ*” será melhor trabalhado e compreendido quando se falar do rito de nomeação, especialmente na cerimônia ‘batismo da erva-mate’.

⁴⁵ No contexto guarani, mas também para nós Baré, quando um dos pais sai para um lugar distante, o espírito (*nhe'ẽ*) do recém-nascido vai junto. E por não conhecer ainda o lugar, acaba perdido, ocasionando assim choros intermináveis e doença, podendo levar a criança à morte. Quando um bebê é levado fora de casa pela primeira vez (geralmente após um mês), orienta-se que se explique para onde se estar indo, marcando também o percurso do caminho com materiais (folhas amarradas, sementes) que ajudarão o espírito (*nhe'ẽ*) da criança a se localizar, caso se perca.

de vida, os *nhe'ẽ* (alma-nome/espírito) são bastantes sensíveis, podendo decidir não continuar nesse mundo, o que representaria a morte da criança.

Assim, se, por um lado, a relação que o *nhe'ẽ* estabelece com a pessoa é de proteção, essa relação não pode existir sem a mediação de coletivos. De pessoas guarani, por certo, como os parentes que por meio de seus cuidados mútuos e pela prática do *nhandereko* alegram esse *nhe'ẽ* de proveniência divina. Mas também de outros *nhe'ẽ* que estabelecem laços de solidariedade entre si e também intercedem diretamente junto às divindades. Nesse sentido, toda pessoa é sempre fruto de um coletivo, enquanto a ausência deste composto de seres heterogêneos acarretaria justamente a morte (HOTIMSKY, 2023, p.42).

Situando a minha investigação dentro desse tempo Guarani, fica evidente a razão pela qual na minha primeira visita, ocorrida em 16 e 17 de setembro de 2022, a comunidade celebrava a cerimônia do batismo da erva-mate, chamada de *Ka'a Nhemongarai*. Era o *Ara Pyau*, Tempo Novo Guarani. Ao perguntar ao *Karai Tataendy*, integrante do Conselho de Lideranças “Tenondé Porã - Kalipety”, sobre o sentido e o valor da planta erva-mate na cultura Guarani, ele explicou que a erva-mate é a mãe para o povo Guarani, sendo por isso tratada com muito respeito por todos. Essa veneração se constata no próprio plantio dessa erva, facilmente encontrada, seja na aldeia *Tenondé Porã* quanto na aldeia *Kalipety*.

Primeiro, a erva-mate pra gente, é a nossa mãe. A nossa mãe no espírito de mulher, né. Ela é uma mulher, e ela... Assim, quando a nossa divindade-pai foi, fez a última passagem, né, pra ir morar no sagrado, ela era uma das filhas que ia junto. Só que por uma questão de *tekoaxy*, da vida impura já, ela meio que se distraiu nesse meio tempo. Então ele foi. Daí ela já não conseguiu ir, né.

Então, foi aonde a nossa divindade-pai falou, né: “Como você fica, você vai ficar para fortalecer os espíritos da sua nação!” Então ela transformou-se no *Ka'a*, né, que é a erva-mate.

E desde então, a gente entende ela como uma das árvores mais sagradas dentro da espiritualidade, dentro da cultura Guarani. E daí, a gente faz as consagrações dentro, na entrada do *Ara Pyau*, tempo novo ou ano novo, né. Que começa ali em agosto, setembro (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

O chá da erva-mate é frequentemente utilizado nos espaços guarani, seja individual ou em grupo, como constatei na aldeia Tenondé e Kalipety em minhas visitas. Na casa de reza, ele é servido ao redor da fogueira e a cuia é ofertada à quem está na roda, de modo que todos participam. A fogueira e o chá de erva-mate criam um ambiente que acolhe e inclui a todos.

3.3 A Terra Indígena (TI) e a *tekoa* Tenondé Porã em São Paulo

Como mencionado no início do capítulo, o significado da palavra *tekoa* é muito mais que uma aldeia no sentido de território ou terra demarcada simplesmente. É o ambiente propício para o fluir da *tekó*=vida, para o cultivo e a reprodução do *nhandereko*, o modo de vida Guarani. Segundo me informou *Karai Tataendy*, os parentes Guarani também empregam os termos *xerataypy* ou *tatapy*, significando “lugar onde eu acendo o meu fogo” para se referir à *tekoa*/comunidade/aldeia. Estes termos soam mais expressivos numa dimensão espiritual, conectados sobretudo com a *opy* (casa de reza). *Xerataypy*, *tatapy*, *tekoa*, expressam o calor humano, segurança, abrigo, suporte, pois é de fato o lugar que mantém a vida guarani em movimento.

Sim!

Daí “a” [ele está se referindo ao ‘a’ da palavra *tekoa*], “a” pra gente é você fluir. Então, “aonde a vida flui”. É meio que nesse sentido, né. “Se produz”, né, ou... Mas, “aonde a vida se flui”.

E ela tem uma ligação muito dessa vida. Tipo, ela não está aí como “aldeia”, mas está ali como “vida”, né.

Então, você está numa vida. Você é uma vida, mas você está numa vida! Nesse espaço aonde ela se flui. Aonde ela vai e faz o movimento da vida.

E ao mesmo tempo, por exemplo, se você traz pra uma linguagem espiritual. O que que... ou como que a gente fala *tekoa* ou “aonde é o meu lugar”. A gente fala *xerataypy*. Que é uma outra palavra, só que é o mesmo entendimento de “o meu lugar”. *Xerataypy* é praticamente “aonde eu acendo o meu fogo”.

[...]

Então, de novo, assim na parte do *xerataypy* ou *tatapy*. Tipo “aonde começa o meu fogo” ou “aonde eu acendo o meu fogo”. Então, quando eu vou para uma outra aldeia e chego, eu falo: “*Tape mirĩ rupa ijaveete ramo jepe roupity porã’i penderatapy’i*” (“aonde vocês acendem o seu fogo”). Eu consegui chegar até onde ... E daí eu falo de novo: “E vou voltar aonde eu acendo o meu fogo”, e estou me referindo à minha aldeia, o meu local, o meu espaço, aonde está a minha espiritualidade, né (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

A *tekoa* indígena *Tenondé Porã* na língua Guarani significa “futuro bonito ou futuro melhor”. Ela compõe a Terra Indígena Tenondé Porã, habitada pelo povo Guarani Mbya e declarada oficialmente como Terra Indígena por meio da portaria nº 548, de 5 de maio de 2016, do Ministério da Justiça,⁴⁶ aguardando atualmente a homologação do poder executivo brasileiro. Com uma área de 15.969 hectares, a

⁴⁶ Diário Oficial da União. Disponível

em: <https://dspace.mj.gov.br/bitstream/1/5851/1/PRT_GM_2016_548.pdf>.

Terra Indígena *Tenondé Porã* era constituída até 2015, por cerca 1.175 pessoas. Atualmente esse número está em torno de 1.400 pessoas, segundo informações dos profissionais da unidade básica de saúde *Vera Poty*. Ela abrange os municípios de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Vicente e Mongaguá, abrigando atualmente 14 *tekoas* (Karumbe'y, Pai Matias, Ventura oikoa, Guyrapaju, Kuaray Rexakã, Kalipety, Yyrexakã, Tekoa Porã, Tape Mirim, Nhamandu Mirĩ, Yporã, Ka'aguy Mirĩ, Takua Ju Mirĩ, Ka'aguy Hovy, Kuaray Oua),⁴⁷ entre as quais está a *Tenondé Porã*, possuindo o mesmo nome da Terra Indígena.

A aldeia Tenondé Porã está situada na zona sul de São Paulo, distrito de Parelheiros, e o acesso à mesma se dá a partir da estrada da Barragem, seguindo pela estrada de terra João Lang, por cerca de um (01) quilômetro.

Durante a minha coleta de dados, encontrei no acervo do Centro de Trabalho Indigenista (CTI),⁴⁸ o documento “Despacho do Governador”, da Secretaria do Governo de São Paulo, datado de 19 de abril de 1985, na época o secretário Luiz Carlos Bresser Pereira, publicado no Diário Oficial do Estado, em 20 de abril de 1985. No documento, o governo do Estado de São Paulo homologa a demarcação da área Indígena Barragem, a atual aldeia Tenondé Porã, também conhecida na época como Morro da Saudade.

Trago essa questão para chamar atenção ao histórico de luta e movimento dos parentes Guarani no município de São Paulo, especialmente no que diz respeito à ampliação e ao reconhecimento de suas terras tradicionais. O referido documento (despacho do governador) é anterior à promulgação da Constituição Federal de 1988, que passa a reconhecer os direitos originários dos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam (artigo 231).

[...] Tendo em vista o empenho do Governo do Estado, em garantir a sobrevivência dos grupos indígenas localizados no território paulista, assegurando-lhes o uso e a fruição das riquezas existentes nas terras em que estão radicados, homologo a demarcação das três áreas ocupadas pelos índios Guaranis sendo: área I - denominada aldeia da Barragem (também conhecida como Morro da Saúde⁴⁹), no Distrito de Parelheiros, município e comarca de São Paulo; área II - denominada aldeia do Crucutu, no Distrito de Parelheiros, município e comarca de São Paulo; área III - município de Itariri comarca de Itanhaém. Por outro lado, determino sejam adotadas as necessárias providências junto aos órgãos federais competentes para o reconhecimento do direito dos silvícolas às referidas

⁴⁷ Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/tenonde-pora/>>.

⁴⁸ Ver: <<https://trabalhoindigenista.org.br/home/>>.

⁴⁹ Morro da Saúde aqui descrito diz respeito a um erro de digitação. Deveria ser “Morro da Saudade”, como a aldeia passou a ser conhecida por um tempo.

áreas de terras (DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO, 20 DE ABRIL DE 1985, p.3).

Para situar a luta pela demarcação da Terra Indígena Guarani, descrevo um pouco a seguir o processo empreendido, os sujeitos e organizações que se empenharam nessa articulação.

Segundo Nakamura (2016), tudo começa com o trabalho de mapeamento das áreas ocupadas pelo povo Guarani na região Sul e Sudeste do Brasil, realizado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), no final da década de 1970. Nesse processo foi identificado que uma grande parte dessas respectivas áreas eram ocupações autônomas e desconhecidas por parte do Estado brasileiro. Também se constatou que o crescimento urbano e de propriedades rurais haviam expulsados os Guarani de suas terras, aglomerando suas comunidades em pequenas áreas apenas. Por conta desse procedimento, entende-se o motivo pela qual, no município de São Paulo, as Terras Indígenas Tenondé Porã e a Jaraguá são as únicas áreas que restaram aos parentes Guarani. Foi a imposição da cidade de São Paulo, a grande metrópole do Brasil, que obrigou o povo Guarani a iniciar nos anos de 1980, a luta pela regularização de suas terras.

Nakamura explica que as aldeias Barragem e Krukutu, hoje integrantes da Terra Indígena Tenondé Porã, foram demarcadas em 1987, possuindo apenas 26 hectares cada uma.⁵⁰ Com o crescimento populacional Guarani ao longo dos anos, essas comunidades chegaram a abrigar cerca de 1.400 pessoas, tornando inviável aos Guarani cultivar o seu modo de vida, o *nhandereko* (roçados, plantio, atividades tradicionais etc). Essa situação levou as lideranças Guarani a reivindicarem o reconhecimento das áreas de uso tradicional, como ampara o artigo 231 da Constituição Federal do Brasil (1988), dando início a uma nova demanda política em 2000: a ampliação da Terra Indígena por meio do reconhecimento das áreas de uso tradicional Guarani.

Consequência dessa reivindicação, a FUNAI iniciou em 2002, um longo processo para a regularização da atual Terra Indígena Tenonde Porã, tendo tais estudos aprovados e publicados no Diário Oficial da União em 19 de abril de 2012

⁵⁰ Ver o decreto de homologação aldeia Barragem:

<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94223.htm>; Ver o decreto de homologação aldeia Krukutu:< https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94222.htm>.

(Portaria FUNAI/PRES N° 123).⁵¹ O estudo técnico reconheceu à Terra Indígena Tenondé Porã uma área de 15.969 hectares, sendo esta os limites constitucionais das Terras Guarani no município de São Paulo.

Com os estudos da FUNAI publicados, os parentes Guarani Mbya se mobilizaram pelo reconhecimento do Ministério da Justiça, luta articulada sobretudo através da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY),⁵² organização política das aldeias Guarani no Sul e Sudeste do Brasil. No ano de 2013, como meios de pressionar o então Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, eles iniciaram várias ações na campanha denominada “Assina logo, Cardozo”.⁵³

Nakamura (2016) prossegue explicando, que como em boa parte do governo Dilma (2011-2014), as demarcações de Terras Indígenas estavam paralisadas, os Guarani Mbya avançaram para uma mobilização mais radical, realizando assim um de seus primeiros atos públicos que se expressou no fechamento da rodovia dos bandeirantes,⁵⁴ no dia 26 de setembro de 2013. Naquela manifestação, além da demarcação das Terras Indígenas Jaraguá e Tenondé Porã, localizadas em São Paulo, eles também levaram outras pautas do movimento indígena nacional. Uma delas foi o arquivamento da PEC 215, proposta da bancada ruralista no congresso nacional cujo objetivo era tirar do poder executivo e passar ao legislativo a responsabilidade final sobre os processos de demarcação das Terras Indígenas. Na ocasião, os parentes Guarani emitiram uma nota sobre esse ato público, divulgada pela Comissão Guarani Yvyrupa.⁵⁵

Hoje nós indígenas guarani de todas as aldeias de São Paulo fechamos pacificamente a rodovia dos bandeirantes, que passa em cima da nossa aldeia no Pico do Jaraguá. Fizemos isso para vocês brancos saberem que nós existimos e que estamos lutando por nossas terras, porque precisamos

⁵¹ Consultar em:

<<https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=18&data=19%2F04%2F2012>>

⁵² A **Comissão Guarani Yvyrupa** (CGY) é uma organização indígena que congrega coletivos do povo Guarani nas regiões Sul e Sudeste do Brasil na luta pela terra. *Yvyrupa* é a expressão utilizada em guarani para designar a estrutura que sustenta a plataforma terrestre. Para os Guarani, *Yvyrupa* evoca o modo como eles sempre ocuparam o seu território, isto é, de maneira livre antes da chegada dos não indígenas, quando não existiam as fronteiras que hoje separam o seu povo. Desde a sua fundação, em 2006, CGY vem consolidando seu protagonismo no cenário político do movimento indígena nacional, realizando suas assembleias anuais, e garantindo, pouco a pouco, vitórias importantes na longa luta em defesa dos direitos territoriais do povo Guarani.

⁵³ Conferir no canal da CGY: <<https://youtu.be/btfb2eY7tSo?feature=shared>>.

⁵⁴ Ver o vídeo: <<https://youtu.be/JCBOU4wQmR8?feature=shared>>.

⁵⁵ Assista o vídeo no canal da CGY: <<https://www.yvyrupa.org.br/2013/09/26/aviso-de-pauta-indios-guarani-fecham-rodovia-dos-bandeirantes-em-sao-paulo/>>.

delas para ter onde dormir e criar nossas crianças. Esse nome, bandeirantes, para nós significa a morte dos nossos antepassados. Mas muitos de vocês brancos tem orgulho deles e dos seus massacres contra nosso povo.

Em homenagem a eles vocês batizaram o palácio do governador de São Paulo, e levantaram estátuas por toda parte. Há muitos que querem repetir o que fizeram os bandeirantes no passado, nos exterminando e roubando nossas terras para enriquecer.

Os políticos ruralistas, aliados do Governo, querem aprovar a PEC 215, para parar todas as demarcações que ainda faltam, e ainda roubar terras que já estão demarcadas. Nossos guerreiros vão continuar resistindo, e faremos o que for necessário para ter uma parte das nossas terras de volta. Nós somos os primeiros habitantes desse território.

Será que há muita terra pra pouco índio? Não é essa a nossa realidade.

Vivemos no que sobrou da mata atlântica, nossas terras são minúsculas e somos muitos, enquanto alguns poucos políticos e empresários tem muita terra e ainda querem mais.

Com esse ato pacífico que fazemos agora exigimos:

- Que os deputados arquivem a PEC 215, e parem de tentar destruir nossos direitos.

- Que o Ministro da Justiça publique as portarias declaratórias das Terras Indígenas Jaraguá e Tenondé Porã.

- Que o Governador do Estado retire as ações judiciais contra nossos parentes que têm áreas em sobreposição com Parques Estaduais.

Nossa resistência continua com a jornada de mobilização nacional indígena, convocada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

Junto com nossos parentes do litoral faremos um grande ato na Avenida Paulista, no dia 2 de outubro, no Vão Livre do MASP.

Convocamos todos os movimentos sociais e todas as pessoas que são contra a devastação da natureza e são contra a concentração da riqueza do país na mão de poucos latifundiário.

Vamos às ruas nesse dia para mostrar que nesse país deve ter espaço para todos!

(COMISSÃO GUARANI YVYRYPA - Manifesto dos Guarani sobre o fechamento da rodovia dos bandeirantes - 26 de setembro de 2013, às 10:09AM)

Acompanhando esse resgate histórico, percebe-se como os parentes Guarani Mbya foram se constituindo, provocados pelas violências e eventos que os atingiram. Como respostas a esse contexto, nota-se o surgimento de suas organizações políticas, pautas reivindicatórias, denúncias, projetos de revitalização cultural, unidas sempre ao movimento indígena nacional, expressando assim o caráter coletivo que perpassa a cultura indígena. Os parentes Guarani Mbya, assim como outros parentes indígenas no Brasil, começaram a se apropriar de espaços e instrumentos do *juruá* (não indígena) e utilizá-los na defesa dos seus territórios e do seu modo de vida.

Além do fechamento da rodovia dos bandeirantes, outras manifestações ocorreram no ano de 2013 e 2014, visando pressionar o governo para a assinatura da Portaria Declaratória, assim como outras pautas referente aos direitos indígenas.

Menciono alguns: ato em defesa dos direitos indígenas e da Constituição Federal,⁵⁶ ocorrida em 02 de outubro de 2013, se concentrando no Vão Livre do MASP, às 17:00hs. A marcha seguiu da Avenida Paulista até o monumento às Bandeiras, localizado no Parque Ibirapuera, área da Praça Armando de Salles Oliveira; ocupação pacífica do Pátio do Colégio,⁵⁷ localizada no Centro Histórico de São Paulo, no dia 16 de abril de 2014; lançamento da Campanha “Resistência Guarani SP”, no dia 17 de abril de 2014; protesto do jovem *xondaro* Wera Jeguaka com a faixa “demarcação já!” na abertura da Copa do mundo, em junho de 2014.⁵⁸

MANIFESTO: POR QUE OCUPAMOS O PÁTIO DO COLÉGIO?

Hoje nós indígenas guarani de todas as aldeias de São Paulo ocupamos pacificamente o Pátio do Colégio, que é o local onde os brancos se fixaram pela primeira vez, e começaram a tomar posse das terras que eram do nosso povo. Fizemos isso pensando que em poucos dias, chega a data que chamam de “Dia do Índio”.

Nesse dia, porém, nos acostumamos a ser enganados, da mesma forma que nos enganaram quando chegaram dizendo que eram nossos amigos. Em todo lugar onde vivem nossos parentes, os Governos promovem festas no 19 de abril, e tentam fazer a gente comemorar, quando não há motivo pra isso. Até bebida vários Governos compram pros nossos parentes, pra fazê-los esquecer. Mas cansamos de ser enganados.

Ocupando pacificamente esse lugar simbólico, o Pátio do Colégio, não estamos nos vingando, nem estamos enganando vocês, como já fizeram conosco. Queremos apenas surpreendê-los para anunciar que precisamos da demarcação das nossas terras. Dia do Índio pra nós, será o dia que o Ministro José Eduardo Cardozo assinar o documento que garante a demarcação das nossas terras tradicionais.

Nossas terras não são mais aqui no Centro, não são no Pátio do Colégio, pois esse lugar já foi tomado de nós há muito tempo, e não vamos nunca pedir de volta. Elas são na margem da metrópole, onde ainda não foi destruído e sobrou um pouco das matas onde sempre habitamos. Vivemos nas Terras Indígenas Jaraguá e Tenondé Porã, uma no Pico do Jaraguá e outra no Extremo Sul da Grande São Paulo.

Há muito tempo é lá que estamos para tentar viver em paz a nossa cultura, e muitos de vocês não sabem disso, mesmo estando tão perto de nós.

Amanhã, estaremos aqui em frente ao Pátio do Colégio, onde convidamos o Ministro Cardozo, para mostrar a ele e a todos vocês nossas danças e a força dos nossos cantos, e explicar porque estamos lutando. Não vamos cansar até atingir nosso objetivo. Não temos outra escolha.

Com esse movimento anunciamos que a partir de amanhã iniciamos uma campanha para lutar pela demarcação dessas terras. Venham nos apoiar e mostrar pro Ministro Cardozo que ele precisa garantir nossos direitos. No dia 24 de abril, também iremos às ruas, saindo da Av. Paulista, do Vão Livre do MASP. Queremos que seja um ato para comemorar a assinatura das demarcações das nossas terras, mas se isso não acontecer, será um ato para continuar lutando por elas.

⁵⁶ Conferir em: <<https://www.vyvrupa.org.br/2013/09/26/manifestacao-guarani-em-defesa-dos-direitos-indigenas/>>.

⁵⁷ Conferir o vídeo: <<https://youtu.be/ShzMhVgna-g?feature=shared>>.

⁵⁸ Conferir a reportagem em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/140425>>.

(COMISSÃO GUARANI YVYRUPA, 16 de abril de 2014)

A ocupação pacífica do Pátio do Colégio foi um ato significativo e simbólico por se tratar de um espaço considerado marco na fundação da cidade de São Paulo e da violenta colonização imposta aos povos indígenas Guarani. O antropólogo Santos (2021, p.81) ao analisar essas manifestações, discute essas artimanhas Guarani a partir do elemento da “esquiva”, movimento fortemente presente na dança do *xondaro*,⁵⁹ em Guarani chamado de *xondaro jeroky*. Trata-se de uma dança Guarani que se assemelha à dança-luta capoeira, tendo ambas como características centrais a esquiva. Ele argumenta que foi servindo-se da esquiva, do engano e do humor (*kaujo*), que o povo Guarani manteve e continua mantendo a sua existência. O humor Guarani produz contentamento e alegria, afeto necessário para o cultivo de saúde, de boas relações e de parentes, pois o mesmo acentua que (2021, p.118), “rir junto ou rir separado são marcas da aproximação e da produção de parentesco entre os Guarani.”

Na frente do grupo, vai um dançador mais experiente, portando *yvyraraimbe* (espécie de tacape, borduna), *mbaraka mirĩ* (maracá) ou *popygua* (dois pequenos bastões unidos em um lado das extremidades por um curto fio). Os demais acompanham seus passos, compostos de passadas ritmadas, que podem ser mais largas, ou curtas, se executadas em tempo dobrado. A variação rítmica entre os pés e a oscilação do tronco remetem o movimento a uma espécie de ginga. Em cada quarto do círculo percorrido, mas com uma constância um tanto variável, é executada uma meia-volta sobre o próprio eixo, também em sentido anti-horário. Na sequência desse movimento, sobretudo se o *rave'i* estiver executando uma frase específica, é realizado um rápido giro completo sobre o próprio eixo, mas no sentido horário. Nesse momento, os passos adquirem mais aspecto de dança, combinando os ritmos marcados pelos pés com os giros do tronco. Alguns gritos agudos e frases de perguntas do condutor com resposta coletiva são proferidos durante as voltas.

Em dado momento, mas sem qualquer aviso, o condutor inicia “provas” com os *xondaro*, colocando seu *yvyraraimbe* ou o próprio corpo como obstáculo ao movimento dos demais, seja permanecendo parado enquanto os outros seguem os passos, seja indo na direção contrária, aumentando a dificuldade do desafio quanto maior for sua velocidade na contramão. Nessa etapa, aparece uma grande variedade de provas possíveis, obrigando os demais a realizar toda sorte de desvios em uma vasta combinação de movimentos de abaixar, pular, esquivar lateralmente, passar rente ao chão, entre outros (SANTOS, 2021, p.55-56).

Quanto ao evento específico da abertura da Copa do mundo em 2014, protagonizado pelo jovem *xondaro* Wera Jeguaka, Santos (2021, p.335-336) explica

⁵⁹ Santos (2021, p.38) explica que o termo *xondaro*, no contexto Guarani, não se refere apenas ao guerreiro que pratica a ‘dança do xondaro’. Ele é utilizado também na dinâmica social Guarani, associando-se às funções de guardião/guardiã, auxiliar ou emissário.

que a comissão organizadora do evento pretendia mostrar as origens nacionais do Brasil, sustentando assim uma falsa “democracia racial”. De início, quando as lideranças Guarani foram contactadas, elas temeram o convite feito. Posteriormente, viram naquela atividade uma chance para pautarem suas manifestações em defesa da demarcação de suas terras.

A ambição da organização do evento de instrumentalizar a imagem dos indígenas, justamente em um contexto político cujo desrespeito aos seus direitos começava a retomar graves comparações com o período da ditadura civil-militar, saiu pela culatra. Ainda que a censura televisiva tenha amenizado os efeitos do logro (que, do contrário, teriam sido colossais), a ação astuta e corajosa dos Guarani repetiu o movimento, tantas vezes descrito aqui e presente em sua mitologia, da armadilha sobre a ganância fácil. O movimento afoito dos que julgavam estar no polo de poder da relação foi justamente o combustível do logro, apontando uma vez mais o aspecto astucioso da ação política guarani. É importante enfatizar também a disposição (*kyre'ỹ*) e a coragem demonstradas pelo jovem *xondaro* que realizou a ação, levando um grito de guerra de todos os povos indígenas para uma arena na qual convergiam olhares dos mais distantes cantos do mundo (SANTOS, 2021, p.336).

Santos (2021, p.58-59) explica que a “esquiva” é um dos saberes mais valorizados, seja na capoeira como no *xondaro*, apontando assim para “*um modo de agir politicamente*”. “Esquiva” em Guarani se expressa como *-jeavy uka*, significando literalmente “fazer com que se erre, com que se engane”. Ele lembra que a compreensão Guarani de “esquiva” não carrega uma conotação negativa, como na língua portuguesa (furtar-se algo, negligenciar, desviar de uma responsabilidade), mas expressa provocar erro ou engano no outro por meio do movimento corporal. No contexto de luta política, “esquiva” é a resistência Guarani frente a um oponente agressor poderoso, como bem exemplificou a manifestação na abertura da Copa do mundo em 2014.

É importante frisar, que no município de São Paulo, a luta pela ampliação das Terras Indígenas Jaraguá e Tenondé Porã, ocorreram de maneira simultânea. A Terra Indígena Jaraguá foi homologada em 1987 com apenas 1.76 hectares. Já com o processo de ampliação, a Portaria Declaratória Nº 581, de 29 de maio de 2015, do Ministro da Justiça, reconheceu à mesma 532 hectares. Apesar disso, Jaraguá permanece sendo a menor Terra Indígena existente no Brasil.

O documentário “*Ara Pyau - A primavera Guarani*” (74min), dirigido por Carlos Eduardo Magalhães e lançado em 2018, aborda bem a resistência e a luta Guarani empreendida na Terra Indígena Jaraguá. Ele explora especialmente a ocupação das

instalações de antenas de transmissão no Pico do Jaraguá, realizada pelos Guarani em setembro de 2017. A ocupação durou três dias e resultou na retirada do mandato de segurança movido pela Procuradoria Geral do Estado de São Paulo, possibilitando assim o prosseguimento do processo de demarcação daquela Terra Indígena.

Na aldeia Tenondé Porã, numa das conversas com o *Karai Tataendy*, residente na aldeia Kalipety, ele denominou toda essa mobilização Guarani de “retomada”. Retomada significa de fato “tomar de volta” aquilo que pertence ao povo indígena Guarani por direito. Esse direito é um direito fundamentado na ancestralidade, na tradição, uma vez que são espaços nos quais sempre viveram e transitaram os antigos indígenas Guarani, muito antes da configuração do que se entende hoje como cidade de São Paulo e do próprio Estado brasileiro.

A gente tem a nossa aldeia matriz que é a *Tenondé Porã* em si, e a *Krukutu*. E a história do nosso território, ela está nessas duas aldeias matriz que foi demarcada na década de 80. Só que numa área de 26 hectares cada área. Então, a gente ficou confinado até 2013, de 80 (1980) até 2013 a gente ficou nessa área. Nessas duas áreas, concentradas. Então, na aldeia Tenondé Porã a gente chegou a ter mil e poucas pessoas numa área de 26 hectares.

Então, houve-se uma outra luta, assim, desde o começo de 2000, ano 2000, por esse direito de reconhecer mesmo o território onde a gente vivia, onde a gente pegava o material, onde era trilha tradicional, né. Então, se fez um outro estudo dentro desse território e conseguimos assim encaminhar.

Então, em 2012 ela foi reconhecida pela FUNAI, essa nova demarcação.

[...]

Essas 14 (aldeias). Que ela vai de 53, 56 hectares à 16 mil hectares. Então, daí, esse processo a gente chama “retomada”, porque, entre aspas, ela não é um processo regulamentado, né. Não é uma demarcação! O reconhecimento é só um reconhecimento no Diário Oficial. Que essa área vai estar em processo de demarcação.

Então, a gente teve isso em 2012. E depois, logo em seguida, a gente começou essa luta, né. Pra garantir essa demarcação, que é essa autodemarcação. Então, a “retomada” é uma autodemarcação. De você entrar numa área que você conhece, que você já sabe aonde é sua área tradicional, né.

Então, a gente está nessa, a gente está nessa área assim de, no *Kalipety* há 10 anos. Mas, por exemplo, eu nasci e me criei aí na Tenondé Porã. Então, a nossa aldeia matriz e a minha origem está toda aqui (se referindo à TI Tenondé Porã). Daí, eu também componho o grupo de lideranças, né. Hoje aqui, atualmente na aldeia *Kalipety* e também na aldeia *Tenondé Porã*, onde é a nossa aldeia matriz também. A gente considera a mesma, a mesma equipe de lideranças. Então, a gente atua juntos nesse trabalho coletivo (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

Consequência de toda essa mobilização Guarani, iniciada em 1980 e reformulada em 2000-2002, com a demanda da ampliação da Terra Indígena, uma

nova vitória foi conquistada no dia 05 de maio de 2016, com a assinatura da Portaria Declaratória da Terra Indígena Tenondé Porã. Durante a cerimônia, que ocorreu no escritório da Presidência da República em São Paulo, a liderança *Jerá Guarani* discursou em nome do coletivo, acentuando a importância daquele momento e todo o processo que o povo Guarani abraçou para conquistá-lo.

As palavras de *Jerá* me fizeram retomar as imagens do ‘hóspede’ e do ‘anfitrião’ que tenho utilizado nesse trabalho, olhando para o europeu que chegou ou deveria chegar como hospede. Entretanto, este se portou como o invasor, se apossando da casa do anfitrião (povos originários), explorando e matando-os por diversos meios. É nessa relação de poder que o Estado brasileiro foi constituído, negando aos próprios donos o direito à casa (terra).

Eu vou fazer o uso da palavra, de maneira rápida. Que é uma coisa que não faz parte da cultura Guarani. E aí, então, é por isso que o Elias, o nosso cacique, o nosso *xondaro ruvíxá* Pedro, pediu pra que eu falasse. Porque a gente tem que lidar com essa cultura do *juruá* também. Os Guarani quando falam, falam por muito tempo.

De minha parte, *Jerá*, então, moradora da aldeia Tenondé Porã, professora, liderança, tentando também o máximo possível ser um pouquinho de *xondaria*, que são as guardiãs nas aldeias. Eu acho que esse dia de hoje é um dia muito especial pra gente. Não porque a gente ganhou a luta. Não porque tá tudo bem agora, que a gente não vai ter mais problemas. Mas, sim, porque a gente encontrou em nosso caminho um *juruá*, *rerú* ministro, justiça *poguá*, *rerú* ...Aragão, Eugênio. E nesse momento da nossa luta a gente encontrou, então, esse *juruá*, que certamente parece um pouco com o povo Guarani.

Porque se a gente tivesse que decidir se o povo *juruá* permanecesse nas nossas terras. Permaneçam ou não, o que a gente faz? Se a gente pede pros *juruás* todos voltarem pra Europa ou não. Os Guarani não demorariam tanto quanto o governo brasileiro demorou e demora pra dizer pra gente se a gente fica em nossa casa ou não fica.

[...]

E aí, então, a gente encontrou o Sr. ministro lá de Brasília, com o Thiago e Pedro Vicente. E aí a gente contou, então, com a permanência, a vinda e a permanência de todos os *xondaros* e *xondarias* que estão aqui. Que brigaram, que falaram que enquanto que a gente não fosse atendidos lá, pra gente falar da nossa luta, vocês não sairiam daqui. “Vocês”, como os *juruás* falam, “estão muito, muito, muito de parabéns”, assim. Se *Nhanderu*, de fato, leva a gente pro lado de lá e depois faz voltar. E se eu tiver que voltar e puder escolher, com certeza eu quero voltar nesse grupo.

E daí, no final disso tudo, também gostaria de dizer “*Aguyjevete*” pro ministro Eugênio. A gente agradece muito pela, por ter nos recebido. E ele foi muito simpático! Ofereceu cafezinho, água, não tinha seguranças. Foi muito tranquilo!

E aí, ele também tem uma *xondaria* que se chama Juliana. Que foi uma *xondaria* ótima também. Nos recebeu muito bem. E a gente agradece muito por o senhor poder dá um apoio, pra gente poder dar mais um passo na nossa luta. E aí, a gente sabe que ainda tem muito pra lutar.

Por conta disso, então, eu *Jera*, ofereço esse dia pra gente. Pra gente, no sentido de *juruá*, que não são os Guarani. Então, oferecer esse dia pra todos os brasileiros e brasileiras que: aceitam sim ser humilhadas, aceitam

sim ser desrespeitados, ser agredidos moralmente, fisicamente, e até aceitam ser morto. Mas, pra todos esses que não aceitam desistir, como o *juruá* fala. E esse povo Guarani está com todos esses povos brasileiros!

(JERA POTY - Assinatura Portaria Declaratória Tenondé Porã, 16 de maio de 2016)

Contextualizada o processo histórico da Terra Indígena e da aldeia Tenondé Porã, fica mais fácil acompanhar e entender a constituição da *opy* (casa de reza), elemento central no presente estudo. Para o *nhandereko* Guarani, o território é essencial, pois é dentro desse *yvyrupa* que as *tekoas* são construídas e cultivadas. No cenário criado pelo Estado brasileiro, sem território (Terra Indígena demarcada) não existe *tekoa*. E sem *tekoa* não há vida, não há saúde. Aqui se entende o quão violento são projetos ou leis como a do “marco temporal”, cuja discussão se mantém no âmbito legislativo e jurídico do Brasil. Discutir e refletir sobre saúde na perspectiva Guarani Mbya é assegurar o direito ao território, ambiente que reúne uma diversidade de seres (plantas, bichos, humanos, espíritos etc). Defender isso é defender saúde.

3.4 A Opy (casa de reza) na cosmologia Guarani Mbya: encontros, sonhos, cerimônias

Para falar da *opy* (casa de reza), dou continuidade àquilo que apresentei no capítulo desse capítulo (item 3.1), onde narrei o percurso de minha chegada entre os parentes Guarani. A minha experiência com a *opy* Guarani Mbya se deu pela primeira vez nos dias 16 e 17 de setembro de 2022, na *tekoa* Tenondé Porã, quando ali ocorria o segundo dia da cerimônia “batismo da erva-mate” (*ka’a nhemongarai*).

Na sexta-feira, 16 de setembro de 2022, logo após a acolhida na casa do parente *Karai Valcenir*, fui convidado à casa de reza, que naquela ocasião era a pequena *opy* do núcleo familiar do próprio parente. Era por volta das 19:30hs, chovia um pouco e o tempo estava frio.

Aquela casa de reza tinha um espaço pequeno, era coberto de palhas, parede de barro, sem janelas e somente com uma porta na lateral. Assim que entrei, percebi que as pessoas já estavam ali reunidas. Algumas sentadas nos bancos na parede lateral da casa. Outras ao fundo, num espaço preparado com mantas, cobertas e colchonetes. Ao centro da casa de reza uma fogueira estava acesa e em volta dela

algumas pessoas fumavam o cachimbo (*petyngua*), conversavam, tomavam chá de erva-mate, ou somente sentavam em silêncio.

Na parede à frente, sob uma espécie de jirau,⁶⁰ estavam alguns instrumentos musicais como, o violão, o chocalho (*mbaraka mirim*), as toras de bambu (*takuapu*) usada pelas mulheres durante a dança, além de outros adereços próprios dos parentes Guarani. O ambiente da casa de reza era escuro e foi sendo tomado aos poucos com muita fumaça, o que me lacrimejou os olhos, me preocupando se eu conseguiria permanecer lá até o encerramento da celebração. Afortunadamente isso foi possível.

A cerimônia “batismo da erva-mate” me permitiu fazer diversas conexões com as práticas ritualísticas do meu povo, o povo Baré, especialmente o rito do benzimento. Tinha muita semelhança. O público ali presente era composto de crianças, adolescentes, jovens e pessoas adultas. O canto e a dança eram iniciadas por uma das pessoas e seguida pelas demais, sempre ocorrendo ao centro da *opy* (casa de reza).

Enquanto se cantava e dançava, alguém soprava a fumaça do cachimbo (*petyngua*) na cabeça das pessoas que permaneciam sentadas na grande roda. Essa prática se repetiu diversas vezes ao longo do evento. Em um dado momento do rito, levou-se ao centro da casa de reza, em momentos diferentes, duas pessoas (uma jovem e um jovem) para serem benzidas pelo pajé/*xeramõi*. O benzimento ocorreu por meio do sopro do *petyngua* no corpo, acompanhado pelo toque das mãos de muitos que ali estavam, aparentando uma espécie de massagem.

Explico que o *petyngua* é o cachimbo tradicional Guarani, feito de nó de pinho (uma parte/segmento do galho do pinheiro) e utilizada por todos numa aldeia Guarani. É um instrumento de conexão com as divindades. Para a *xejaryi* ou o *xeramõi* o *petyngua* é utilizado como um artefato de cura durante as cerimônias de benzimento, geralmente realizadas dentro de uma *opy*. É muito comum encontrar, ao menos no contexto da Tenondé Porã e Kalipety, o uso do *petyngua* pelas mulheres, homens, jovens, adolescentes, crianças, sobretudo quando se reúnem em grupo.

Cachimbo é o que, é uma ferramenta de... Pode-se dizer que é uma ferramenta de comunicação. De comunicação com as espiritualidades. Com toda as espiritualidades!

⁶⁰ Estrado de varas sobre forquilha cravadas no chão e que serve para guardar utensílios.

Porque é através da fumaça que leva, que traz mensagem. Que traz a sabedoria, que leva a sua concentração, o que está dentro de você.

Você vai fumando e você está transmitindo também, através da fumaça. Então, as mensagens, o que você pede, está sempre levando ali, né.

Tem vários! Vários sentidos assim, de, quando se quer se conectar com a natureza. Nós também fazemos parte da natureza. Então, tem toda essa comunicação. Mas, o principal é o nosso criador, que chamamos de *Nhanderu*, e *Nhe'ẽ kuery* a espiritualidade. É o que está sempre junto.

O nosso corpo, a carne, está aqui. Mas, a nossa espiritualidade está sempre em comunicação, está sempre em contato um com o outro, né. Então, o cachimbo, ela é uma ferramenta pra se ter contato, né.

[...]

É! A qualquer momento, assim. Mas não seria assim de qualquer jeito, né.

Porque ela é uma, além dessa parte que eu te falei da comunicação, da conexão, ela é uma ferramenta de cura.

Principalmente os *xeramõis*, dificilmente a gente vai ver ele fumando pra lá e pra cá. Ele só fuma quando ele não está se sentindo bem. Quando está com alguma coisa: pensativo, cansado, ... ou somente pra aqueles momentos de cura das pessoas.

Então, a ferramenta cachimbo ela é bem importante, né. Só que nós, os mais jovens, é que não sabemos mais lidar com isso. Mas, o mínimo que a gente poderia fazer era de pegar com respeito. Por mais que, às vezes, só dá vontade de fumar.

Você não está dentro da casa de reza, você não vai tentar se comunicar. Mas, usar como momento de relaxar assim: ficar em paz, ficar tranquilo. É o que o cachimbo faz, né!

A partir do momento em que você consegue saber usar, ela te traz isso: ela te acalma, ela te acalma! Então, é o momento de você sentar e relaxar, né. Colocar a cabeça no lugar de novo, né. Em todas as coisas procurar se orientar, mesmo sendo fora da casa de reza, né (KARAI VALCENIR, 12 de abril de 2024).

Concluída o sopro do *petyngua* (cachimbo), as mensagens e cantorias, o *xeramõi* prosseguiu o benzimento com o rito da “sucção/chupar” no corpo das pessoas atendidas.⁶¹ Notei que o ato era muito desgastante ao *xeramõi*, pois, ao retirar do corpo da pessoa atendida aquilo que eu denomino aqui como “doença”, ele se enfraquecia e precisava ser ajudado por outras duas pessoas. Naquela cerimônia, os auxiliares eram a própria esposa e os filhos mais velhos do *xeramõi*.

Tudo o que foi retirado por meio desse processo (sucção/chupar) foi em seguida expelido no chão, na área próxima onde estavam os instrumentos musicais. A seguir, o *xeramõi* permaneceu soprando sobre esse espaço a fumaça do *petyngua*, fazendo o gesto de estar destruindo algo. Essa prática se repetiu diversas vezes durante o benzimento. Encerrado isso, todos se colocaram ao centro da *opy* (casa de reza) e ali cantaram e dançaram por um longo tempo.

⁶¹ No contexto Baré, a utilização da “sucção/chupar” é uma prática também comum realizada pelos pajés ao tratar algumas doenças. Acredito que esse modo também se manifeste em outros grupos indígenas, como observei entre os parentes Guarani Mbya.

Concluída a dança, todos se sentaram e houve partilha de uma bebida, feita a base de mandioca. Após um bom tempo de conversa na casa de reza, fomos descansar, pois era praticamente meia noite.

No sábado, 17 de setembro de 2022, fui conhecer um pouco a aldeia Tenondé Porã: as casas, a casa de reza comunitária, a escola, o posto de saúde, o campo de futebol, entre outros elementos da comunidade. Ao passar em frente da *opy* comunitária, que naquele momento se encontrava fechada, tomei conhecimento que havia duas realidades de casa de reza. Uma é organizada por núcleos familiares, sempre ao redor da pessoa mais velha (o avô, a avó, o pai, a mãe, etc), se configurando mais privada e pequena. Outra é a casa de reza comunitária, com maior espaço e de caráter público, aberto tanto para os moradores da aldeia quanto para os visitantes.

O parente *Karai Valcenir* explicou que a frequência de ambas (*opy*) ocorre de acordo com as necessidades dos próprios membros da família/comunidade, sendo usadas não somente para os rituais, mas também para outras atividades: celebrações, conversas, reuniões, oficinas etc.

Andando pela aldeia Tenondé, fui apresentado a outros dois parentes que estavam recolhendo folhas da erva-mate para o ritual que haveria em outra comunidade Guarani, a aldeia *Kalipety*. A convite destes, tive a oportunidade de participar com eles do almoço, me encontrando assim com outros parentes, lideranças, entre as quais a própria *Jera Guarani*. Na aldeia *Kalipety* a *opy* era uma construção nova e com maior espaço, possuindo as mesmas características daquela da Tenondé, descrita anteriormente.

A partir da minha vivência entre os parentes Guarani Mbya nesse período de pesquisa (setembro 2022-maio 2024), compreendo que a *tekoa Tenondé Porã* e assim toda *tekoa* Guarani se organiza a partir da casa de reza, chamada *opy* na língua Guarani. Nela são realizadas encontros, celebrações, rituais, cerimônias, oficinas, constituindo assim num elemento vital para a existência do povo e da comunidade.

Ao trazer à memória que o tempo no universo Guarani é circular, pode-se imaginar que no centro desse círculo está a *opy*, como bem ilustrou a autora Rodrigues (2013, p.556-558), representando o portal sagrado na figura do *apyka*. Ela argumenta que a própria construção da *opy* segue o formato do *Nhande Kó há*, que é o calendário do tempo Guarani, possuindo assim quatro pilares fincados na

yvy (terra) e direcionados aos pontos que os *juruás* chamam “pontos cardeais” (norte, sul, leste, oeste), configurando-se desse modo nos fundamentos da *opy* (casa de reza). Cada fundamento (pilar) simboliza a casa de uma divindade, verdadeiro pai e verdadeira mãe das almas, chamados em Guaraní *Nheẽ ru ete* (verdadeiro pai das almas) e *Nheẽ xy ete* (verdadeira mãe das almas), de acordo com Ladeira (2007, p.115). Essas divindades são responsáveis pelo envio dos *nhe'ẽ* (alma-nome/espírito) para cada Guaraní que nasce nesse mundo.

Rodrigues (2013, p.556-558) descreve essas moradas e seus respectivos seres sagrados do seguinte modo: na direção Sul o *Karai*, o ser da cura e dos remédios; ao Norte o *Jakaira*, ser dos plantios e do fogo; a Oeste o *Tupã*, filho de *Nhanderu*, ser das forças da natureza; e a Leste *Nhamandu*, ser da sabedoria e da luz. Todas essas divindades estão em conexão com o povo Guaraní.

Explico que é consoante nos estudos sobre os parentes Guaraní a associação dos pilares da *opy* às quatro divindades, acrescidas do ser sagrado *Kuaray* (o Sol). Todavia, há divergências quanto às direções atribuídas à cada ser sagrado, como se nota abaixo, no trabalho de Mendes Junior (2021).

Nhanderu, que literalmente significa “nosso pai” (*nhade* - nosso; *ru*- pai), é aplicado a todas as divindades, as quais, por sua vez, podem ser as seguintes: Nhamandu ru ete, localizada no leste; Tupã ru ete, no oeste; Karai ru ete, no norte; e Jakaira ru ete, no sul. São os deuses que enviam espíritos a esta terra para que tomem assento entre os vivos. O adjetivo *ete* qualifica tais divindades como os pais verdadeiros dos Nhamandu, Tupã, Karai e Jakaira. Associadas a esses pais estão as Nhandexy (*nhande* - nossa; *xy* - mãe): Nhamandu xy ete, Tupã xy ete, Karai xy ete e Jakaira xy ete. Do mesmo modo, *ete* qualifica essas divindades femininas como as verdadeiras mães de Nhamandu, Tupã, Karai e Jakaira (MENDES JUNIOR, 2021, p.53).

Ainda segundo Rodrigues (2013, p.556-558), a estrutura da *opy* é organizada de modo que a porta da mesma esteja voltada para a direção leste, lugar onde o sol nasce. Ao seu centro, como sustentação, tem-se fincado um grande esteio ao qual se liga os quatro pilares laterais. O esteio central simboliza a força de *Nhanderu-Ete*, criador de todas as coisas, do qual irradia a essência divina. A mesma enfatiza que na construção de uma *opy* somente são empregados materiais da própria natureza (cipós, palhas de sapê, bambu, barro etc), evitando-se utilizar materiais industrializados (arames, pregos etc) porque estes atrapalham a transcendência de seus frequentadores (os parentes Guaraní).

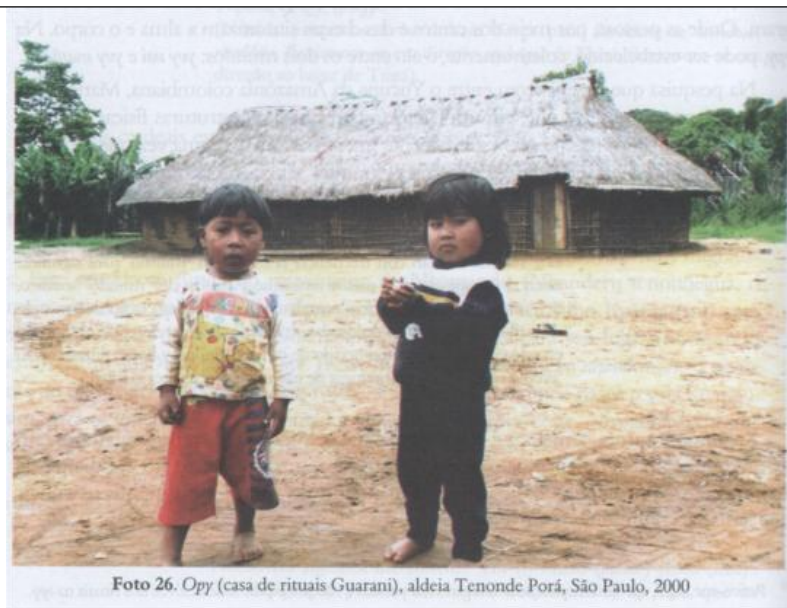
Figura 3- A Opy na Tenondé Porã, no ano 2000

Foto 26. Opy (casa de rituais Guarani), aldeia Tenonde Porã, São Paulo, 2000

Fonte: Ladeira (2008, p.168)

Na tekoa Tenondé Porã, a *opy* comunitária não se enquadra em toda essa orientação que Rodrigues (2013) aborda. É compreensível essa realidade, pois a Tenondé Porã e talvez outras aldeias guarani no Brasil, situam-se próximas a uma área urbana, onde buscar os próprios recursos da natureza não são sempre viáveis. Ademais, o contexto e a relação com a sociedade não indígena também modifica as normas observadas no passado, ocasionando ajustamentos por parte da própria comunidade Guarani. Nesse sentido, a atual *opy* comunitária na tekoa Tenondé Porã é coberta de alumínio, parede de pau a pique, possui instalação elétrica, rede *wifi*, cadeiras suficientes para acolher uma grande quantidade de pessoas.

Como a *opy* está posta numa posição paisagem, a porta principal está na lateral direita,⁶² cujo acesso se dá a partir do pátio de chegada. Uma outra porta se localiza na lateral esquerda, a parte detrás da casa de reza. A existência de janelas numa *opy* é menos comum. Porém, a casa de reza da Tenondé Porã, tendo em conta ser uma enorme *opy*, possui duas janelas, também nas laterais, abertas sobretudo em momentos em que são realizadas reuniões e oficinas. Durante as cerimônias, tanto as janelas quanto as portas são mantidas fechadas.

⁶² Para uma melhor localização do que apresento, tem que entender que eu (pesquisador) estou descrevendo a *opy* a partir do pátio de entrada, próximo ao CECI (Centro de Educação e Cultura Indígena).

Figura 4 - <i>Opy</i> (vista lateral)	Figura 5 - <i>Opy</i> (vista de frente)	Figura 6 - <i>Opy</i> (à distância)
		
Fonte: acervo do pesquisador-Set/2023	Fonte: acervo do pesquisador-Set/2023	Fonte: acervo do pesquisador-Set/2022

Adentrando o interior da *opy*, encontra-se na parede frontal os instrumentos musicais utilizados nas cerimônias (*mbaraca mirĩ*/chocalho, violão, violino, tambor, *takuapu* etc). Na parede traseira, além das lenhas armazenadas para alimentar o fogo, há um espaço preparado com mantas, cobertas, colchonetes, destinado especialmente para abrigar crianças, mães com crianças pequenas, ou mesmo visitantes durante as atividades.

Figura 7 - <i>Opy</i> (vista lateral)	Figura 8 - fogo (<i>tataypy</i>) na <i>Opy</i>	Figura 9 - <i>Opy</i> (vista interna)
		
Fonte: acervo do pesquisador-Mar/2024	Fonte: acervo do pesquisador-Nov/2023	Fonte: acervo do pesquisador-Nov/2023

Estudando saúde indígena na tekoa Tenondé Porã, compreendo que a *opy* abriga a pessoa Guarani, do nascimento à morte, reunindo-os também em espírito mesmo após a morte. Ela se constitui o centro da vida e da comunidade Guarani, sendo impossível entender uma *tekoa* Guarani sem a presença da *opy* e dos seus líderes espirituais chamados de *xeramõi* (o xamã homem) e *xejaryi* (a xamã mulher), palavras Guarani que traduzem “avô” e “avó”, indicando a sabedoria dos mais velhos. Explico que os termos “avó” (*xejaryi*) e “avô” (*xeramõi*) se compreende mais no sentido de sabedoria que uma liderança possui do que propriamente em relação a

idade cronológica. Assim sendo, pode-se encontrar xamãs/pajés que sejam ainda jovens, mas que possuem uma maturidade e o conhecimento de uma anciã ou ancião, merecendo portanto ser chamado de *xeramõi* ou de *xejaryi*.

A *opy* mbya, palco das falas, dos cantos e das curas conduzidos pelos xamãs, constitui-se nesse contexto como a espinha dorsal de cada *tekoa*, além de ser o principal espaço de encontros com os *nhe'ẽ* divinos, de produção de corpos saudáveis e às vezes também como local de reuniões comunitárias, resolução de conflitos e aconselhamentos, nos quais a figura do cacique-xamã exerce seu prestígio e influência (SANTOS, 2021, p.245).

Ainda que a *opy* comunitária da aldeia Tenondé Porã esteja equipada com eletricidade e internet, o seu espaço sagrado é mantido sob penumbra, não sendo permitido o uso de celular durante as atividades. Nesse espaço, ao final de cada dia, os Guarani Mbya se reúnem em volta da fogueira para conversar, fumar o *petyngua* (cachimbo), cantar, dançar, tomar o chá de erva-mate, fazer benzimentos, estar em silêncio, mesmo em companhia de outras pessoas.

A *opy* é parte do universo Guarani. Nela são realizadas eventos de interesse do coletivo como celebrações, rituais, reuniões, oficinas, assembleias, entre outras iniciativas. As cerimônias na *opy* seguem o calendário Guarani, orientado por estações e ciclos da natureza, como já foi apresentado.

Todas as vezes em que pernoitei na aldeia Tenondé Porã, nos dias e finais de semana, pude estar na *opy*, participando tanto dos momentos dito “ordinários” (aqueles do cotidiano) quanto “extraordinários” (aqueles em que ocorreram cerimônias e atividades).

Contextualizo que em setembro de 2022, período em que comecei esta pesquisa, o parente *Karai Valcenir*, referência posta pela comunidade para me ajudar nesse trabalho, ainda atuava como professor na Escola Estadual *Gwyrá Pepo*. Entretanto, no início de 2023, ele optou em sair da escola para se dedicar mais diretamente às atividades na *opy* comunitária, visto que ela se encontrava com pouca movimentação. Conversando com o mesmo para tentar compreender melhor a casa de reza, especialmente os gestos, a saudação, o modo de se portar, o rito de entrada e saída da *opy*, ele me dizia que ela (casa de reza) é como se fosse uma escola. Porém, sua compreensão só é possível vivendo, participando, estando presente ali diariamente. É um aprendizado contínuo, feito especialmente junto às pessoas mais velhas.

A casa de reza a gente chama de *Opy*. *Opy*! Eh! Só frequentando mesmo é que dá pra entender um pouco mais, né! De ver, de sentir. Eh! De praticar um pouco, né. E até pra nós mesmos, a gente tem que está sempre se orientando com os mais velhos pra entender melhor também. Porque a gente vai aprendendo também, né! A gente está aprendendo também! E esses que vem, todos os jovens, também quando vêm, eles tem que aprender a se comportar. Saber, né: Por que que está entrando? Pra que? E daí, é a partir disso que o local tem um,... eh, ... O espaço vai ser respeitado como tem que ser.

É um espaço que ali não pode mais fazer algum tipo de brincadeiras de mal gosto, de conversas que, ... muitas conversas. A não ser algumas histórias, conselhos. Então..., E sobre a casa de reza também.

Ali acontece várias conversas sobre tudo, né. Tem dias que a gente fala sobre as drogas, por exemplo. Orientação sobre as drogas, o álcool e as consequências. E outros dias a gente conversa mais sobre a casa de reza mesmo. Sobre o espaço mesmo, né. Como é que a gente está se comportando? Como que a gente...? Se a gente está respeitando ou não? Dá mais alguma orientação para alguns. É que no momento, às vezes, não dá pra falar assim, né: "Fica quieto!". E não dá, às vezes, pra ficar falando. Tem alguns momentos em que a gente tem que falar sobre isso, né. Então, tem vários!

A casa de reza é tipo uma escola em que se aprende muito. Se aprende muitas coisas. E ali,... ali, eh,... você está ali presente todo dia. E você está vendo, escutando, praticando. Então, você está aprendendo! A todo tempo você está aprendendo! Principalmente por isso se tem que respeitar a casa de reza. É um espaço de nosso fortalecimento, né. Tanto cultural quanto espiritual, quanto física. Tudo é ali que acontece!

A casa de reza ela está em todos os lugares. Todas as aldeias guarani tem a casa de reza. Tem uma casa de reza! Aqui também! Só que aqui, é um,... É uma aldeia grande, muito mais pessoas. Então, cada um tem suas casinhas de rezas pelo núcleo. Pelo núcleo familiar também (KARAI VALCENIR, em 12 de abril de 2024).

De 2022 até o encerramento desse estudo (maio de 2024), acompanhei várias mudanças na Tekoa Tenondé Porã, mudanças no aspecto físico da comunidade e mudanças também subjetivas, referente à convivência e a relação entre o povo. *Karai Valcenir* sempre trouxe em suas falas esse desejo ou sonho de que a comunidade voltasse a ter "uma vida cotidiana normal de novo", fazendo referência ao modo de vida Guarani, o *nhandereko*. Constatei que esse sonho é um sonho coletivo, pois presenciei uma grande adesão por parte da própria comunidade nas iniciativas ali propostas.

Em maio de 2023, eu comentei com o mesmo que notava uma mudança significativa na comunidade, consequência sobretudo de sua saída da escola e sua dedicação mais direta à frente da *opy*. *Karai Valcenir* reconhecia esse acontecimento e explicou que foi com a chegada da internet e o crescimento da área urbana em volta da tekoa que a dispersão das pessoas se acentuou. Nesse período as pessoas não mais se reuniam, a *opy* deixou de ser frequentada, e a aldeia tornou-se deserta porque a maioria passou a ficar em casa se entretendo com jogos,

programas de TV, músicas etc. A relação presencial passou a ser substituída pela relação virtual, uma vez que os meios de comunicação possibilitaram isso. Sua decisão de deixar a escola e estar à frente da *opy* se entende nesse contexto.

Eh, eu percebi mesmo também! E, antes mesmo da gente frequentar essa casa de reza, voltar a frequentar, nós já fazíamos algumas atividades. Só que mais atividades tipo mutirão, organizar as coisas. Mais atividades!

E estava dando certo. As pessoas estavam ativas. Mas, que faltava alguém pra chamar, fazer né, inventar alguma coisa pra fazer.

Então, a partir disso, assim. Mas, só que pra mim, o que não dava, pra mim não dava, é que eu estava na escola também, né. Aí, entre a escola e a comunidade não estava dando certo mesmo pra mim. Aí, eu, tipo pensei em sair da escola. Dá um tempo na escola pra focar mais nessas atividades assim com os jovens, né. Principalmente os jovens. E assim eu poderia dar mais atenção e fazer as coisas como tem que ser feitas.

Por exemplo, ter uma vida cotidiana normal de novo. Igual a que a gente tinha, de: As crianças, por exemplo, tem escola, tem CECI, tem tudo. Elas podem ir pra escola. Aí voltam da escola. Se a gente for pra buscar lenha, vamos buscar lenha. Ou se não tiver atividade, vão jogar bola. E na parte da tarde vão pra casa de reza. Esse é o que eu queria, assim, então. Pra que eles pratiquem essa vida normal de novo. Porque antes todo mundo ficava parado, todo mundo estava parado assim. Você passava por uns lugares e ninguém andava, ninguém. Não se via nada. Tudo muito deserto! E todo mundo entocado só, né!

E agora não. Às vezes, no sábado por exemplo. No sábado, a gente, o pessoal fica aí, desde manhã. Às vezes, na parte da tarde. E aí está sempre em movimento agora. Aí o das molecadas também, fazem uns grupinhos de novo, andando pra lá e pra cá. Fazendo suas paquerinhas. Também isso é bom pra vida dos jovens!

E, porque antes não tinha! Tanto meninas quanto meninos, ninguém se via mais! Ninguém conversava mais também! Então, o meu objetivo era esse: de o pessoal voltar a se falar, de brincar, de fazer atividades, de frequentar a casa de reza. Esse era o objetivo! O que agora está acontecendo. Hoje a gente já passa ali com mais alegria! A gente já vai ali e quer ficar um pouco. E quer ficar ali porque o ambiente mudou completamente assim, depois que a gente retomou. Porque a gente está sempre mexendo, ou andando por ali sempre. Agora a casa de reza voltou a ser como antes (KARAI VALCENIR, 12 de abril de 2024)!

No mesmo período de visita (25 de maio de 2023), ao final das atividades na *opy*, fui convidado a me sentar mais próximo da fogueira, tendo espaço também para falar um pouco de mim, da minha história e do que me trouxe para a temática da referida pesquisa. Após me escutarem, alguém do grupo mencionou, que eles, enquanto moradores da Tenondé Porã, também tiveram que voltar a olhar para as suas vidas com esse cuidado. Um mergulho existencial eu diria.

E ao fazer isso notaram que os Guarani, especialmente os jovens, estavam dispersos, sofrendo, morrendo, consequência do impacto da internet, do álcool e das drogas. Perceberam assim que tinham esquecido um espaço cultural importante que é a *opy* (casa de reza). E fizeram a escolha de regressar à origem da cultura

Guarani, voltando a se reunir na *opy*, o que já demonstrava um impacto positivo. “Agora os jovens estão alegres, as crianças contentes, a vida voltou a se manifestar na aldeia”, uma parente observava.

A fundação de qualquer aldeia Guarani se dá primeiro com a construção da casa de reza (*opy*), morada sagrada das divindades, onde o povo Guarani alimenta e cultiva a espiritualidade. O local de sua construção, que se entende também ser a fundação da *tekoa*, é sonhado primeiro pelo *xeramõi* ou pela *xejaryi*, sendo portanto resultado de uma revelação divina. Ladeira (2008, p.115-120) explica que os Guarani Mbya fundam suas *tekoas* baseadas em preceitos míticos, cuja orientação do criador converge às características da Mata Atlântica: formações rochosas ou ruínas de antigas edificações, chamada pelos parentes Guarani de *tava*. Eles os reconhecem como locais onde seus antepassados viveram; pequenas fontes de água banhadas pelo sol nascente; plantas e animais silvestres originais, destacando-se o *pindo etei*, palmeiras verdadeiras e eternas que possuem valor simbólico e fazem referência ao mito “*Yy ovu ague*” (a água que inundou o mundo ou o dilúvio).

Na perspectiva Guarani, construir aldeias nesses lugares facilita o acesso a *Yvy Marãey*, a terra da eternidade ou terra sem mal.

A construção de uma *Opy* (Casa de Reza) ocorre normalmente, segundo os relatos Guarani, a partir de um sonho ou uma visão que o *xeramõi* (avô) recebe dos deuses oriundos do *cosmos* indígena para construí-la. A *Opy* (Casa de Reza) é construída sob a orientação do *nhanderukuery* (os deuses protetores ou guias) de um *karai*, que lhe mostram em sua viagem astral o local preciso para montar o seu *tekoaã* (morada; neste caso, morada sagrada). Para os Mbya uma *Opy* é o próprio templo sagrado, é nela que se destina o contato direto com as divindades que compõem sua cosmologia. É na *Opy* que se destina os estudos e práticas dos rituais indígenas e é onde ocorre tratamento das doenças e atendimento da *retxãi* (saúde) deste povo. “*Não existe saúde sem uma Casa de Reza construída e não existe Opy sem xeramõi (avô)*” (segundo Carlos Papá). É na *Opy* que ocorre a congregação de toda a comunidade, é nela onde são realizadas as reuniões coletivas, as rezas diárias (*oporai*) e cerimônias que marcam o calendário indígena (como os *nhemongarai* ou cerimônias de nomeação e/ou batismos) e orientam a vida deste povo. É na Casa de Reza que se constitui a esperança e se constrói o objetivo de “*Nhande yva ropyre*” (Nós podemos transcender), comum nas falas dos *xeramõi* (avôs), ou quando se referem a “*Nhandeyva Ropyre Djadjerodjy Djadjeroky, Djadjer’oi Para rova*” que significa a própria idéia de elevação do corpo em sentido ao além do oceano, presente nos cantos e rezas do *xeramõi* (avôs, velhos sábios) (SILVEIRA, 2011, p.56).

Adentrar o espaço da *opy* é aprender a se reconhecer como parte desta grande casa (natureza, terra), uma vez que dentro da *opy* todos estão numa grande roda,

como moradores/frequentadores interdependentes. Pela perspectiva da casa de reza, *tekó* (vida) demanda relação. A relação com o sagrado (relação vertical) e relação com os parentes (relação horizontal) se interlaçam, entendendo “parentes” como todos os seres (visíveis ou não) com quem se convive ou se entra em contato. A *opy* ensina e promove o cuidado com o todo no qual se habita, como bem ilustra Krenak (2015) na imagem da canoa.

É como se estivéssemos todos aqui viajando numa canoa, e de repente alguém começa a tirar uns pedaços dela para fazer fogo. Nós estamos sentindo frio”, [...] “Eu estou na canoa que a gente vai. Eu acendo o fogo. Você também pega um pedaço, quebra um pedacinho, faz um foguinho, cozinha. Aí eu cago aqui, vomito ali, vou jogando meus detritos aqui, meus restos, meu lixo. Então chega um momento que a gente depreda de tal maneira a nossa canoa que se torna irreversível - nós dançamos - entramos todos em risco. Não só a gente humana... Mas nós estamos colocando em risco a vida do planeta (KRENAK, 2015, p.40).

A casa de reza é fundamental na promoção e cuidado da saúde porque ela guarda, atualiza e ensina os saberes referentes ao *nhandereko*, o modo de vida Guarani. Nesse *nhandereko*, o significado profundo da palavra *tekoa* (uma vida que flui), como lembrava *Karai Tataendy*, não é diferente de saúde. Assim sendo, saúde para os parentes Guarani Mbya é responsabilidade coletiva, uma vez que não pode existir *tekoa* (*tekó porã* ou *tekoa porã*) no individualismo, na competição, na exploração, como é a realidade instigada pelo capitalismo. *Tekoa* conjuga alteridade, diversidade, acolhimento, respeito, reciprocidade, sentir-se parte de um povo, uma comunidade. É ter condições para que a *tekó* (vida) se desenvolva. Não é qualquer vida, mas o modo de vida Guarani (*nhandereko*) que abarca indubitavelmente a vida de outros seres também.

De forma concreta, identifiquei que a construção do *nhandereko* (modo de vida Guarani) na *tekoa* Tenondé Porã passa pela *opy*, e se deu em diversos momentos (ordinários e extraordinários) dessa investigação. O “voltar a ter essa vida cotidiana normal de novo” que o parente *Karai Valcenir* mencionava e que ganhou proporção a partir de sua saída da escola (início de 2023), é um exemplo de nível ordinário. Outros exemplos, de nível extraordinário descrevo brevemente a seguir.

Em minha terceira visita, no dia 11 março de 2023 (sábado) a *opy* sediava a oficina de corte e costura, organizada por meio do “Programa Aldeias”,⁶³ uma

⁶³ O Programa Aldeias é um dos programas vinculados ao Núcleo Fomentos/Cidadania Cultural. Tem por objetivo o fortalecimento e promoção das expressões culturais tradicionais do povo Garani Mbya

parceria entre o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e a Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo. A oficina procura promover a autonomia das comunidades Guarani na confecção de suas roupas, e embora voltada mais ao público feminino, toda a comunidade participou, reunindo as pessoas para o momento de refeição (café, almoço, lanche) e de convivência em volta da área da cozinha comunitária. A convivência, esse “estar junto” é cuidar e promover saúde porque os encontros criam e fortalecem laços.

Outra experiência diz respeito à cerimônia da medicina *ayahuasca*⁶⁴ organizada para o público jovem, realizada na tarde do dia 24 de maio de 2023 na *opy* comunitária. Era a minha quarta visita à tekoe Tenondé, onde cheguei numa quarta-feira (24.05) e retornei na sexta (26.05). Ao chegar na *opy*, às 17:00hs, a cerimônia já acontecia, reunindo um certo número de jovens e se encerrou por volta da meia noite. Essa temática será melhor apresentada no item relacionado ao enfrentamento do alcoolismo e outras drogas na aldeia Tenondé Porã.

Na mesma visita, observei que a cozinha comunitária começava a ser reformada e a comunidade iniciara a construção de um açude em frente à mesma. A reforma e ampliação da cozinha objetivava apoiar melhor os eventos promovidos na *opy* (casa de reza). Nota-se como a “reabertura” da *opy* comunitária trouxe todo um movimento da população, desde a limpeza do entorno, plantio de novas árvores, a construção do açude, a reforma da cozinha, a utilização do pátio para jogos e brincadeiras, bem como a dinamicidade na convivência.

Então, vai ser uma casa de apoio mesmo! De guardar as coisas! Pra quando tiver atividades de dia, fazer alguma coisa ali né, de almoço, café, todo mundo junto. Eu sempre falo pras molecadas aí: “Vem tomar café! A gente tem atividade aí! Faz um pouco de atividade!” O mais importante é estar todo mundo junto, conversar, brincar. Esse é o que vocês tem que fazer. É mais pra isso (KARAI VALCENIR, 12 de abril de 2024)!

Na minha quinta visita, realizada de 06 a 08 de setembro de 2023 (quarta a sexta-feira), a reforma da cozinha comunitária já estava concluída. Naquela ocasião

nas aldeias (tekoa) localizadas na zona sul (Parelheiros) e zona noroeste (Jaraguá) e nos espaços e equipamentos públicos da Cidade de São Paulo. Acesse o documentário institucional:

<<https://youtu.be/MaFzmJAEnDU?feature=shared>>.

⁶⁴ O termo *ayahuasca* é uma palavra em língua quíchua, usada pelos grupos do Peru, que significa “cipó dos mortos”. Uma das formas mais comuns de preparação envolve o uso de duas espécies de plantas. O cipó *Banisteriopsis caapi*, também conhecido como jagube ou mariri, e a arbustiva *Psychotria viridis*, que é chamada chacrona ou rainha (Marcos do Amaral Jorge, Jornal da unesp (21.12.2022). Disponível em: <<https://jornal.unesp.br/2022/12/21/estudo-pioneiro-revela-genoma-de-planta-usada-na-preparacao-do-cha-ayahuasca/>>).

tive a possibilidade de acompanhar a cerimônia *ka'a nhemongarai* (batismo da erva-mate), que ocorreu nos dias 07 e 08 de setembro, na *opy* comunitária. Por ser uma celebração longa, que seguiu noite adentro, não tive condições físicas de acompanhar o segundo dia da cerimônia, dedicada às mulheres. Ainda assim, considero importante refletir a respeito, uma vez que se trata de um dos grandes eventos celebrativos dos parentes Guarani Mbya. Narro e discuto esta experiência com mais detalhes no próximo item.

A última atividade que trago para exemplificar essa relação da *opy* com o *nhandereko* foi a reunião das lideranças da aldeia Tenondé Porã com a Secretaria Municipal de Educação e o Ministério Público, ocorrida durante a minha sétima visita, nos dias 22 a 25 de novembro de 2023 (quarta-feira a sábado). A reunião foi feita no dia 23 de novembro, contando com a presença das lideranças da Terra Indígena Tenondé, professoras e professores, uma mediadora *juruá*, o procurador público, e a advogada e assessora da Comissão Guarani.

Enquanto se aguardava a chegada do secretário/equipe da Secretaria Municipal de Educação de Parelheiros, a reunião iniciou com um momento de conversa entre os presentes, atualizando a discussão e os encaminhamentos feitos até aquele momento. A discussão tratava da Educação Indígena Diferenciada no território, como prevista na legislação brasileira (LDB 9.394/1996, artigos 78 e 79; Decreto nº. 6.861, de 27 de maio de 2009), refletindo diretamente na Escola Gwira Pepo e no Centro de Educação Infantil (CEI) Tenondé Porã, localizadas na aldeia Tenondé.

Nas partilhas apresentadas pelas lideranças, entendi que se tratava de algo novo para a própria Prefeitura e para a Secretaria Municipal de Educação. Todavia, aos parentes Guarani Mbya essa luta já é antiga.

Na verdade, a nossa luta é mais de colocar no papel. Porque o resto a gente já faz.

Sim, a gente já faz! De, por exemplo, estar na escola, mas, hoje a gente vai na casa de reza. A gente vai cantar, a gente vai dançar, a gente vai conversar, a gente vai brincar. E aí traz esses alunos pra casa de reza.

Eh, sobre... Só um exemplo né, de algumas coisas que a gente faz. É sobre as plantações!

Dentro da sala de aula, no teórico vai aprender as fases da lua, com escrita, com desenhos, com imagens e tudo mais. Tá! Mas, ficar só na sala de aula, não vai aprender nada. Porque o aluno vai lá, ele vai escrever, ele vai copiar, ele vai colocar lá no caderno. Mas, quando ele chegar lá na casa dele ele vai jogar o caderno e vai fazer qualquer outra coisa. E só vai lembrar do caderno no outro dia.

[...]

Mas, o que é o diferencial é você fazer isso lá na sala, aí depois pegar o aluno e falar assim: “Vamos carpir, vamos limpar, vamos esperar o tempo

de chegar a lua tal e vamos plantar!” Aí sim! Aí aquilo fica guardado pro aluno!

E aí, então, é esse tipo de trabalho que a gente faz com os alunos. Tanto cada um nas suas retomadas, quanto aqui. Eh, esse é o diferencial pra você ensinar o seu aluno. Então, esse é o ser diferente!

Só que pro sistema “aula fora da sala de aula” não existe! Ela não é reconhecida!

Então, é isso que a gente quer que fique no papel e seja aprovado pela secretaria! Não é só uma coisa que está lá distante de uma educação diferenciada. Não é isso! A gente já faz na prática! Mas, como não está registrado, não está aprovado lá no sistema, então, o que a gente faz é como se não existisse. É como se a gente não fizesse nada (MARIA, professora Escola Gwira Pepó, 14 de maio de 2024)!

Para contextualizar a oferta da educação na tekoa Tenondé Porã, explico que a aldeia é composta de uma escola estadual, a Escola Gwira Pepo, e há também o Centro de Educação e Cultura Indígena Tenondé Porã (CECI), onde funciona o Centro de Educação Infantil com o mesmo nome. Segundo informações do parente *Karai Mirim* (em maio de 2024), o CECI foi fundado em meados do ano 2000, porque a escola implantada na aldeia não contemplava as demandas do povo Guarani e tampouco a questão cultural.

Porque a escola, a escola tradicional, a gente sabe muito bem que a escola tradicional, assim, não atende as demandas de uma comunidade indígena, né. Porque as escolas “normais” assim, vem, vem com a visão de fora, com a ideia de fora pra dentro de uma aldeia, né. Então, a gente sabe que não atende, né.

E eu com 33 anos, né, eu fiz parte da primeira turma que se formou no Ensino Médio aqui na aldeia, aqui na aldeia.

E lógico que a minha percepção é de que, eh, em todo esse tempo que eu estudei numa escola “normal” nunca se foi trabalhado a minha cultura, a minha identidade, né. Nunca! Eu, eu confesso que não lembro em nenhum momento, né.

[...]

Sim. Sempre algo de fora. E sempre os conteúdos que eu não, que até hoje eu confesso que não uso. E eu nem sei se lembro mais o que eu estudei, né.

Então, nesse processo de escolarizar indígena, de escolarização, né, se via a necessidade de se ter um local, né, onde se trabalhasse essas coisas, né. De, da, da cultura mesmo, né. Que é pra fortalecer, que é pra preservar, né. E antes, né, a gente não tinha Antes o nosso território era muito pequeno, era de 25 hectares, né. Então a gente não tinha, eh, a possibilidade de se trabalhar essas coisas no espaço físico, né. Devido ao espaço ser muito pequeno, né. A gente não podia fazer pesca, não podia fazer a caça. Muitas vezes, eh, nem buscar lenha a gente não podia fazer, né. Porque era muito pequeno. E a gente ao sair já invadia o território alheio, né. Então era difícil, né.

Então, por isso que surgiu a ideia de se fazer um Centro Cultural assim, né. Então, a ideia era, era isso mesmo, de se fazer um Centro onde se trabalhasse só cultura indígena (KARAI MIRIM, 14 de maio de 2024).

Ele contou que no início do CECI, as pessoas mais velhas eram empregadas como professores, porque na cultura indígena elas são vistas como sábias, conhecedoras, que repassam os conhecimentos aos mais novos. Entretanto, com as burocracias do *juruá* que é o próprio sistema de educação (Karai Mirim nomeia de “a colonização de fora”), a estrutura do CECI mudou, exigindo-se escolaridade para a função de professor.

Foi nesse processo que se vinculou a Educação Infantil ao CECI, passando assim a funcionar também como instalação do Centro de Educação Infantil (CEI), o que ocasiona um pouco de confusão, segundo ele. Quando pergunto se as pessoas mais velhas ainda participam do CECI, mesmo que de modo diferente por conta dessa mudança, ele diz que sim, pois a coordenação da instituição se esforça sempre em readequar as atividades propostas.

Sim, sim. São coisas diferentes, mas que estão juntas, né. E, cada... Na verdade, quando o CEI foi vinculado, né, eh, acabou tendo mais exigências, né, de papelada, né, de burocracia, né.

E com isso, né, a gente,... Hoje, por exemplo, né, minimamente é pedido o Ensino Médio completo, né. Então, o que antes os mais velhos não tinham, né. Isso aí devido a essa regra, a gente tivemos que nos adaptar.

[...]

Não, eh, permanece sim. Porque assim, as atividades que são planejadas aqui no CECI, eh, tem a intenção de abranger o maior número de pessoas possível, assim. Desde crianças, adolescentes, e principalmente os mais velhos. Aí as atividades planejadas na semana, eh, várias vezes ela tem essa atividade de ir numa casa de reza, de conversar com um xeramõi, de ouvir a história do xeramõi, né. Então, a gente tenta se readequar, né, pra não perder esse contato, né (KARAI MIRIM, 14 de maio de 2024).

Já a escola Gwira Pepo, cujo significado pode ser traduzido como “asa” ou “pena de pássaro”, é uma escola estadual que oferta o Ensino Fundamental e o Ensino Médio, possuindo professores indígenas e não indígenas em seu quadro de funcionários. Nela as crianças são alfabetizadas na língua Guarani e continuam estudando o Guarani até o quinto ano do Fundamental, quando então são introduzidas disciplinas em português.

De acordo com o parente *Wera Popygua*, a instituição atende atualmente cerca de 300 estudantes, distribuídos entre aqueles que frequentam as aulas de forma presencial e aqueles que são atendidos pelas professoras/professores nas “retomadas”, que são aldeias recém fundadas no Território Tenondé.

Hoje a gente está com quase 300 alunos aqui, né, dentro do nosso território. O atendimento é feito um pouco a maior parte dos alunos eles vem pra cá, né. E outros professores ficam nas, vão pras “Retomadas”, né. Tem os professores aqui que atendem as “Retomadas”, né, até pra não deixar as crianças sem estudos. Tem algumas famílias que foram pras “Retomadas” e eles não querem que venham pra cá, né. Eles preferem que o professor vá até a aldeia para repassar as atividades, assim.

[...]

Sim. A gente está com o plano diferenciado, né, pra atender as demandas do território. Principalmente das “Retomadas”, né, que tem muitas crianças que foram pra lá.

É isso que foi discutido com as lideranças e foi definido esse tipo de ensino nas “Retomadas”. Até porque, se viessem todos, eu acho que a gente não daria conta, não. É muita criança! Até por falta de professores, né, professores indígenas tem pouco. A gente vai fazendo um trabalho diferenciado, né. E tem toda uma discussão do Projeto Político Pedagógico, né, que é, tem esse objetivo, né, de ser uma escola diferenciada realmente. Não só ficar “Ah, é diferenciado!”, mas você não consegue fazer um trabalho diferenciado. Não é uma escola diferenciada!

Então, ele está nesse processo de finalização ainda do Projeto (PPP), né. E depois daí tem a parte mais burocrática, que é que o Estado reconheça realmente como uma escola diferenciada. Que reconheça como que vai ser uma educação diferenciada. Então, tudo isso está dentro do Plano Político Pedagógico, né. Então, finalizar, depois vai pra aprovação, e aí que vai ser (WERA POPYGUA, 14 de maio de 2024).

Acrescento também nessa discussão a Unidade Básica de Saúde (UBS) *Vera Poty* (UBS), localizada na tekoa Tenondé Porã, mas que atende todas as aldeias da Terra Indígena Tenondé Porã (14 aldeias). De acordo com Ana, que chegou no território em meados de 2005, 2006 e desde então trabalha ali há 19 anos na área da saúde, a Terra Indígena Tenondé abriga atualmente cerca de 1.300 a 1.400 indígenas Guarani. Ela contou, que a atual UBS *Vera Poty* tem sua origem num projeto do Hospital das Clínicas, da faculdade de Medicina da USP (Universidade de São Paulo), porque havia no território Tenondé Porã um alto índice de mortalidade de crianças menores de 01 ano. Com o passar dos anos, as demandas e o próprio movimento político Guarani fez que com que a Unidade de Saúde se fixasse no território, nascendo assim a UBS *Vera Poty*.

De acordo com a mesma, tomando como polo-base a aldeia Tenondé Porã, onde está localizada a Unidade de Saúde (UBS) *Vera Poty*, a aldeia mais distante do território se localiza a 25 quilômetros (25 km para ir e 25 km para voltar). Na dinâmica do atendimento, a equipe de saúde se faz presente nas aldeias quinzenalmente, alternando entre a visita médica e a visita de um enfermeiro/uma enfermeira. Ela explica que nesse trabalho, o agente de saúde indígena é essencial por conta da língua, sendo ele a ponte entre os profissionais da saúde e a

comunidade guarani. Na ausência do agente de saúde, recorre-se à ajuda das lideranças nas próprias *tekoas*.

Quando pergunto sobre a relação da *opy* com a questão da saúde, especialmente por ela estar há 19 anos acompanhando as mudanças que o território e a própria *tekoa* Tenondé Porã sofreu, Ana é pontual em reconhecer a casa de reza como um ambiente de potência para a promoção e cuidado da saúde Guarani.

Eu acho que fortalecer isso é essencial pra saúde! Porque primeiramente, o espaço da crença, do que se acredita, em qualquer cultura, isso é a base, né. Então, fortalecer essa base que é a casa de reza é essencial pra tudo, né. Pra se reconhecer como uma pessoa dentro dessa cultura, se acreditar em algo, né, e se fortalecer.

Porque os Guarani, a primeira coisa que eles, quando adoecem, eles vão procurar é a casa de reza. Pra se fortalecer. Após isso, seguem pra..., se necessário, né. Mas a gente presencia muito que em muitos casos, a própria casa de reza é o suficiente pra aquele paciente que está adoecido. E fica tudo bem. Tranquilo, né!

Então, a importância é essencial da casa de reza, né. Esses territórios que foram, eh, estendidos aí, né, foram a dispersão. A primeira coisa que se constrói é a casa de reza. Até pra se fortalecer o próprio território que está se fazendo, né. Então, pras pessoas se fortalecerem. É como se fosse um arrimo. Ele que segura. É a casa de reza que segura (ANA, 14 de maio de 2024)!

Ao conversar sobre a temática da saúde, meus interlocutores foram sempre precisos em acentuar que tanto a *opy* quanto a UBS (unidade básica de saúde) são espaços/ambientes de cuidados e promoção da saúde. Uma na perspectiva tradicional guarani (a *opy*) e outra na perspectiva ocidental, *juruá* (UBS), mas que ambas são importantes e devem se conversar e atuar juntas.

Então, hoje a UBS e a comunidade, assim, tem um diálogo aberto sobre isso. Porque a gente sabe que na nossa cultura existem duas doenças: espirituais e também da, eh, física, né. Porque muitas vezes, assim, eu fico preocupado pensando nisso, né. Porque hoje em dia, às vezes, uma criança pode passar mal por questão, assim, do nosso alimento, que a gente consome, né. Que nem esses dias, o meu filho estava reclamando, falando assim pra mim: “eu acho que estou com diabetes.” E na hora, me veio essa preocupação, né. Então, já direto eu trouxe pra UBS, né, pra colher o exame.

Mas, tem outra questão também. Que a gente também faz essa orientação: se alguém passar mal, primeiramente você tem que levar pro pajé, né. Aí ele encaminha, ele pode falar se é pra levar no médico ou não. Às vezes, acontece muito isso, né. E às vezes, no desespero, a gente faz diferente. A gente esquece do nosso pajé, que é um líder espiritual muito importante, né (KARAI JIGUAKA, 14 de maio de 2024).

Ana também reconhece que o serviço de saúde prestado pela UBS só pode funcionar se houver conversa e escuta com os moradores daquela *tekoa*. Ela afirma

que a compreensão do que seja saúde e doença para os profissionais da saúde (especialmente *juruá*) é diferente daquela que os parentes Guaraní Mbya possuem, porque a cultura é diferente. É somente sentando juntos que se poderá diminuir essa distância e melhorar o serviço de cuidado e promoção da saúde ofertado no território.

Sim. Ela é muito participativa, né. Essa gestão é participativa de ambos, né. Então, se senta sim pra conversar. Eh, é lógico que tem muitos acontecimentos políticos que vão, ainda mais agora, né, em relação aos povos indígenas, que às vezes atrapalham um pouco, né. E é muita demanda mesmo pra eles. Mas, recentemente a gente sentou pra conversar, faz uma proposta de sentar pra conversar. Mas, antigamente a gente se sentava mais. Muito mais.

Mas, como mudou muito essas questões, né. Até da visibilidade dos povos, né, lá fora. Eles também tem muitas demandas. Mas a gente sempre compartilha, às vezes, quando não teve essas reuniões, às vezes, a gente compartilha especificamente com alguma liderança um problema, pra tentar resolver juntos. Mas ela é muito compartilhada. Porque senão não funciona, né.

Porque a gente sempre, eu sempre falo isso, né, que existe um processo de saúde-doença pra cada cultura. O meu processo de saúde-doença, o que tá bom pra mim nesse território é totalmente diferente, porque eu vim de uma outra cultura, né. É claro que a gente vai se adaptando muito nisso, né. Sempre com respeito, né, e com muita seriedade do trabalho. Mas, a gente sempre tem que compartilhar, né. Porque a gente tem que ver o que a gente está ofertando tem que está muito bom pra comunidade, né. E se adequar a esse movimento que existe aqui dentro do território (ANA, 14 de maio de 2024).

Ainda relacionada a essas diferentes formas de compreensão, o parente *Karai Valcenir* lembra que muitas das doenças que atinge a comunidade (como a diabetes, o colesterol, pressão alta etc) são decorrentes da alimentação. Porém, ele também inclui na categoria doença, os comportamentos que refletem valores ou não nas convivências. Cita como exemplo de saúde, numa dimensão coletiva, a virtude da generosidade, chamada em Guaraní *mborayvu*, como será discutida à frente, quando se falar da agricultura tradicional. O *mborayvu*/generosidade faz parte do *nhandereko*.

A saúde também tem vários tipos de doenças, de curar também, né. Porque temos as nossas espiritualidades que também precisam de saúde pra ela está dando força ao nosso corpo. E quando se fala de saúde a gente tem que está pensando em tudo. Porque não existe mais só doenças espirituais, ou apenas dor de cabeça, ou febre, né. Tem tudo!

Tem isso, mas tem outros tipos de doenças graves que a comunidade está sendo afetada assim, né, pela alimentação. Às vezes, dependendo da doenças, que às vezes, precisa de tratamento permanente: diabetes, pressão alta, pedras nos rins, e tem várias outras coisas. Que isso é uma das coisas que faz parte das doenças e que tem que tratar como melhorar a saúde também, né.

E também tem a saúde mental que por vários motivos, por falta de acompanhamento, de lidar com algumas pessoas, isso acaba afetando muito também os jovens, os pais, as mães também, né. Se não tiver cuidado isso vai afetando muito, né. E às vezes, a gente não consegue lidar. Os *xeramõis*, os *pajés*, também não conseguem lidar. Porque, às vezes, tem algumas coisas que não fazem parte da espiritualidade. Fazem parte de outra coisa. Então, os *xeramõis*, os *pajés*, não vão conseguir tirar isso.

O *xeramõi* não vai conseguir curar a diabetes através da... Ou, às vezes, pode existir ervas, mas também não são do conhecimento. Porque os Guaranis não tinham essas doenças!

Então, é muito difícil quando vem esses tipos de doenças dentro da comunidade. E também há outros que precisam serem vistos como saúde: que é a *mborayvu*. *Mborayvu* que a gente fala é a generosidade, cuidar mais do outro. De não ficar naquilo de que só eu que tenho que ter tudo e os outros que se lasquem. Porque isso é doença também, né! O espírito não está feliz com isso, com as coisas que você faz. Porque temos o corpo e alma, o espírito (KARAI VALCENIR, 12 de abril de 2024).

Transcendendo o universo Guarani, pode-se olhar o planeta Terra como a grande *opy*, com a qual é preciso aprender a se relacionar de outro modo e cuidá-la. A saúde dessa *casa de reza maior* (Terra) significa também a saúde da *pequena casa*, que é cada pessoa, cada ser. O oposto disso também é verdade: a morte dela é a morte dos seres que nela vivem. Assim sendo, de acordo com Hotimsky (2023, p.74), a participação na *opy* unida à busca por viver o modo de vida Guarani (*nhandereko*) é o exercício de maturação, aproximando sempre mais a pessoa guarani do seu *nhe'ẽ*, possibilitando-lhe assim bons encontros em seu sonho onírico, mas também tornando-o forte para lidar como os maus encontros que porventura surgirem na caminhada.

3.5 Os *nhe'ẽs* e a cerimônia do *ka'a nhemongarai* (batismo da erva-mate)

Para compreender um pouco a respeito do *nhe'ẽ* (alma-nome/espírito), tem que se ter em conta de que no universo Guarani tudo que existe na natureza possui o seu *nhe'ẽ*, o espírito, o princípio vital, que advém de uma das moradas das divindades, como já mencionado. As moradas sagradas estão contidas no mito dos irmãos *Kuaray* (Sol) e *Jaxy* (Lua), cujas habitações estão postas em níveis diferentes (*arai ovy* e *arai xĩ*). Por ser um tema complexo e que merece tempo de aprofundamento, simplifico-a apenas para embasar a cerimônia de nomeação, celebrada geralmente durante os *nhemongarais*, que são celebrações como as do batismo da erva-mate, do milho tradicional, do mel etc.

Para os Guarani, cada pessoa que nasce é um *nhe'ẽ* enviado pelas divindades. A seleção do *nhe'ẽ* está imbricado no modo de vida da família, do coletivo onde este será acolhido futuramente. Nesse sentido, a constituição da pessoa Guarani possui vínculos com o lugar sagrado de onde veio o seu *nhe'ẽ* (alma-nome/espírito), refletindo na sua personalidade (dons, valores, habilidades, missão etc).

Mendes Junior (2021, p.64) explica que “Após o nascimento, o *nhe'ẽ* que estava junto às divindades aproxima-se de sua nova família. Até que a criança comece a andar e esteja em condições de ser nominada, ele permanecerá no alto, próximo ao pai e à mãe.” Essa explicação ajuda a compreender a importância dos resguardos imposto aos pais, visto que no período pós-nascimento, os *nhe'ẽ* são bastantes sensíveis, podendo decidirem não permanecerem na terra, o que configuraria a morte.

Alguns afirmam que, mesmo antes da concepção, o *nhe'ẽ* que acompanhará a criança já se apresenta para os futuros pais, muitas vezes se mostrando como um pássaro em sonho. É necessário, contudo, que os parentes adotem uma série de procedimentos desde a gravidez para que esse *nhe'ẽ* se mantenha próximo (se não fisicamente pelo menos em olhar), garantindo o cuidado e a saúde do corpo do qual toma conta. Procedimentos que geralmente são descritos como coisas que causam alegria (*-mbovy'a*) à pessoa e ao seu *nhe'ẽ*, e que costumam se relacionar com o convívio com os pares, com o alimentar-se junto das comidas tradicionais (*tembi'u ete'i*), com a realização de visitas entre aldeias e a participação cotidiana na *opy* (casa de reza) (HOTIMSKY, 2023, p.35).

Quando a criança guarani inicia a dar os primeiros passos, por volta de 01 ano de idade, é tempo para que esta receba o nome, ocorrendo dentro de uma cerimônia na própria *opy*. Na tekoa Tenondé Porã, a revelação dos nomes acontece geralmente durante a *avaxy nhemongarai* (batismo do milho) ou na *ka'a nhemongarai* (batismo da erva-mate). Em 2023, a celebração ocorreu na última semana de janeiro, porém, eu não consegui estar presente.

Esclareço que o nome não é escolha dos pais, mas resultado de uma revelação feita pelas próprias divindades ao *xeramõi/xejaryi* (pajé, xamã), que atua como mediador entre o ser sagrado e a comunidade guarani.

Quando uma criança está prestes a completar o primeiro ano de vida ou a andar, os pais levam-na ao Xamã, durante o ritual do *nhemongarai*, e lhe dizem: “Quero escutar o nome de meu filho” (*“Aenduxe xera'yryery”*[h.f.] *aenduxe xepiarery* [m.f.]). Esse mesmo protocolo foi observado por Cadogan (1959) entre os Mbya de Guaira, no Paraguai. As mães se apresentam ao xamã dizendo-lhe: “‘Meu filho já está entre a gente: trago-lhe porque quero escutar o seu nome’ (*‘Ikatupy ma oiko che memby: ery aendu*

chevy ma aru')” (p. 41; trad. nossa). O autor continua: “O *mitã renõi a*= o que chama ou dá nomes às crianças responde: ‘Haveremos de escutar o seu nome’ (*Ery nhaendu va’e rã*), e, *pondo em comunicação com os deuses*, averigua a procedência da palavra-alma que se encarnou no menino (p.41-42; trad. e grifos nossos). O mesmo afirmou Nimuendaju sobre os Apapocúva: “[L]á, ela (a alma) há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação [...]. Ele o faz *dirigindo-se às diversas potências celestiais* mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e do seu nome” (Nimuendaju, 1987 [1914], p.30; grifos nossos). Notamos que ambos os autores explicitam o recurso do xamã aos deuses para obter o nome da criança, o que tem enfatizado por diversos outros estudiosos.

Minha experiência etnográfica também aponta que são os deuses ou as potências celestes que enviam os espíritos para que tomem assento entre os humanos guarani. Porém, diferentemente desses autores, minha hipótese é de que os nomes das pessoas não devem ser buscados através de uma comunicação com os deuses ou potências celestiais. O que os dados de campo me permitem afirmar é que será o *nhe’ẽ* quem haverá de dizer ao xamã como ele deve ser chamado. Em seguida, o xamã conta aos pais o que ouviu. Esse mesmo ponto aparece na tese de Macedo (2009), realizada a partir de sua pesquisa de campo entre os Guarani da terra indígena Ribeirão Silveira. Entretanto, a autora oscila entre tratá-lo como “um ato voluntário do *nhe’ẽ*, que se identifica comumente a um pajé” (p.214), e como fruto da relação do xamã com os deuses: “O pajé então invoca *nhe’ẽ ru ete kuéry* [pais dos espíritos] pelo canto, indagando a procedência daquele *nhe’ẽ*” (p.215) (MENDES JUNIOR, 2021, p.79-80).

Uma vez revelada o nome, a pessoa guarani o utilizará até o fim da vida, com exceções a situações em que haja necessidade de troca. Ladeira (2007, p.116) menciona como situações em que exigem a troca dos nomes as “‘doenças’ graves crônicas, acidentes ou empecilhos sucessivos que se opõem à pessoa.” Em tais condições, a troca do nome deve ser feita pelo mesmo *xeramõi/xejaryi* que conduziu a primeira cerimônia. A autora explica (p.121-125) que os nomes revelados durante os *nhemongarai* tem a ver com a região de onde provém os *nhe’ẽ*: *nhanderu retã*, *yva paũ*, *nhanderenondére* (nascente); *kuaray amba*, *ara mbyte* (zênite); *tupã amba*, *yvy apy*, *nhandekupére* (poente); *Karai retã*, *nhandekére*; *Jakaira retã*, *nhandekervái*.

Essa explicação justifica o que o parente *Kuaray Mirĩ* relatava em abril de 2024, ao dizer que os nomes indígenas se repetem, de modo que se pode encontrar numa mesma aldeia pessoas com o mesmo nome.

A gente recebe o nome guarani depois que a gente completa 01 ano de idade, né, assim. Porque com relação a nossa espiritualidade, os pajés sempre falam que depois de completar 01 ano seria melhor assim. Porque os pajés já se comunicam assim com a espiritualidade. E com isso, eles recebem o nome da criança, assim, pela espiritualidade e já podem passar o nome pra criança, pra nós assim.

E cada um dos indígenas tem um nome, porém, o nome é sempre igual, né. Por exemplo, eu me chamo *Kuaray*, né. Que *Kuaray* a gente fala pro sol,

né. E eu tenho o meu primo que se chama *Kuaray* também. E aí as pessoas que tem o nome indígena tem o mesmo nome que outras pessoas, né. Tem, nome indígena tem vários, né. Tem *Kuaray*, tem *Tupã*, tem *Verá*, *Nhamandú*. E as mulheres tem *Kereju*, *Yvã*, ... (KUARAY MIRÍ, 26 de abril de 2024).

No contexto dos *nhe'ës*, entende-se a vida Guarani como um processo constante de maturação (*aguyje*)⁶⁵ que tem como referência final a própria vida das divindades. A maturação se dá no movimento de equilíbrio/integração entre o *nhe'ë* (alma-nome/espírito) e o corpo ou matéria. Alcançar esse grau máximo de maturação (*aguyje*) é deixar a dimensão terrena (perecível) sendo elevado para o *Yvy Marãe'y*, a terra que não estraga, que não acaba, a terra sem males.

A elevação se dá sem passar pela morte e essa crença é parte da espiritualidade Guarani. Portanto, a vida Guarani é essa frequente busca pelo amadurecimento, implicando questões éticas e espirituais na vivência com outros seres, dentro de uma *tekoa*.

Yvy Marãe'y pra gente, é uma elevação espiritual, mas que você alcança, né, uma morada sagrada da nossa divindade ou do nosso próprio altar, mas, com o nosso corpo. Então, a gente fala *Ijaguje*. *Ijaguje* seria isso!

Então, você consegue ser orientado pelo espírito, pela espiritualidade através das divindades, né. Então, ela em algum momento ela possibilita essa aí. Mas, pra isso você precisa ter todo, existe todo um regramento na vida, na imperfeição. Então, você tem que fazer todo o contrário da imperfeição, né. Você tem que fazer a bondade e ao mesmo tempo seguir essa orientação. Até o momento que ela..., chega o momento de você ser elevado, né. Então, a gente acredita muito nisso, né.

Então, tem algum momento que desce o *apyká*, que é um banquinho, um banquinho sagrado, né, que chega no mar, em cima do mar. Que é o momento aonde é levado esse, esses líderes com os seus seguidores pra essa morada, com a vida e com o corpo, né. Pra o *Yvyju Mirĩ*. O pessoal fala *yvyju mirĩ*, ou *nhanderuambá*, ou *yvy marãe'ỹ*. É uma outra terra que a gente acredita estar aqui acima do céu. É uma outra vida onde não existe maldade, que não existe fome, não existe nada, né. Ela é muito mais uma vida de fato, uma vida digna, né. Mas que não tem a ver com esse mundo físico, mas, sim com a espiritualidade, né (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

Encarnando o tema da “terra sem males” (*Yvy Marãe'y*) no concreto da vida Guarani, sem retirar contudo o seu significado espiritual, pode-se identificar que ela se expressa no próprio modo de vida Guarani, que é esse jeito de lidar com a natureza, com os seres, de modo que os recursos naturais continuem existindo para

⁶⁵ Santos (2021, p.75) “Atingir o *aguyje* é, segundo os Guarani Mbya, o momento final do processo de maturação corporal relacionado à modulação de comportamentos e incorporação das afecções das divindades, possibilitando uma ascensão do corpo, agora imperecível, às esferas celestes sem passar pela morte, tema amplamente citado pela bibliografia.”

as futuras gerações. Entendo que o próprio caminho de maturação guarani (*aguyje*), composto pela relação vertical e horizontal, não dissocia o aspecto espiritual da relação com os parentes (seres), mas as duas dimensões se entrelaçam na produção coletiva da *tekó*, se expressando assim na *tekoa*. Ladeira (2008, p.126-127) reflete isso ligando a compreensão de abundância à renovação dos ciclos da natureza. Ela identifica “abundância” no conceito de “eternidade” que a própria palavra “*marãe’y*” expressa.

O conteúdo talvez mais significativo de *Yvy Marãey* resida, para mim, na condição de eternidade contida na própria semântica da expressão (*Yvy*=terra, *marãey*= que não acaba, não estraga, não adoece). A abordagem desse tema, a partir dessa tradução feita em conversas com alguns Mbya, esclareceu-me questões de ordem semântica e, sobretudo, etnográfica. *Yvy marãey*, a terra onde nada tem fim, é composta por elementos originais que não se esgotam. Essa virtude não reside no aspecto quantitativo, mas na qualidade de perenidade de seus elementos. Esse pensamento define os modos de relação com o ambiente, do uso da natureza e da agricultura, em que a noção de abundância está associada à possibilidade de renovação dos ciclos, e não ao armazenamento e comprometimento das espécies naturais (LADEIRA, 1992, p.96).

[...]

A continuidade da busca das condições para alcançar *yvy marãey* significa, talvez, o desejo de perpetuar o próprio ideal de transcender este mundo e alcançar o lugar onde tudo se originou, e, portanto, a eternidade em condição humana e, assim, a conservação do modo de ser guarani (LADEIRA, 1999) (LADEIRA, 2008. p.126-127).

Enquanto o ser humano possui um corpo perecível (*marã, tekoaxy*), as divindades possuem corpos eternos, imperecíveis (*marã e’y*). Assim sendo, desde o nascimento até o encerramento de seu ciclo de vida na terra, a pessoa guarani precisa alegrar o *nhe’ẽ* observando as prescrições contidas no *nhandereko*, o modo de vida Guarani (alimentação, relação social, cerimônias, celebrações, *opy* etc). Ignorar esse cuidado com o *nhe’ẽ* significa tender para morte. É a partir desse princípio de “alegrar o espírito” que o parente *Karai Tataendy* entende saúde, criticando o serviço de saúde *juruá*, focada muitas vezes num tratamento medicamentoso ou paliativo.

Então, tudo ela tem um ligamento de conhecimento ali, que nada está separado. Pra gente não existe essa coisa de separação. *Juruá kueri* que inventou isso, né: saúde mental, saúde psicológica, saúde física, ...

Por exemplo, depressão. Muitos falam, é uma doença mental, é uma doença física.

Daí o pessoal pergunta: E pra você? Daí, tipo, pra gente... Só que pra mim, ela tem uma ligação espiritual. Porque pra você, por exemplo... Pra mim, o que leva, os Guarani, né, numa depressão, é quando você já não se encontra mais nesse mundo de aceitação, de pertencer. E ao mesmo tempo

o seu corpo, ele é uma massa. E o seu espírito ele está aqui, só que ele já está um pouco distante porque o seu corpo já não está mais respondendo à necessidade. Então o seu espírito fica balanceado, né. A gente fala: “O seu espírito não está alegre!” Então, você precisa alegrar o seu espírito.

Então, é esse conhecimento, que muitas vezes, os psicólogos não conseguem entender quando tratam a questão indígena. Tipo, ingerem, ingerem, injetam muito de remédio, remédio, remédio. É pra dormir, é comer, é pra descansar, é pra isso... Só que não influencia esse outro ponto que é o de “alegrar o espírito”, né. Porque a gente tem que estar alegre!

Então, esse corpo que a gente tem, pra gente não significa nada. Ele é só perecível, né, que a gente fala. E esse outro (o espírito), é a parte aonde que vai fortalecer. Vai levantar você de novo! Mesmo você estando magro ou você está pele e osso. Mas, se o seu espírito está bem, você está 100%. Animado e fazendo as coisas, né, alegre. E retornar de novo, de se pertencer de novo a esse mundo.

Então, tem que ter esse trabalho de entendimento. Não é só você viver e aceitar o mundo como é. Tipo: “Ah, você tem que aceitar o mundo como é!”. Mas, se você não se encontra nesse mundo, como você vai aceitar? Então, esse entendimento é: *você tem que alegrar de novo o seu espírito pra ele se sentir parte dessa conexão em o que você perdeu na vida*. E o que você tem pra aprender, você quer aprender. Você não vai deixar de viver!

Então, isso é o que, às vezes, a gente leva assim, pra pensar. Só pra pensar, né (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024)!

Ainda que na fala do parente *Karai Tataendy* se tenha acentuado o espírito como superior ao corpo, deve-se compreender que os dois (corpo e espírito) são interdependentes no que tange à existência da pessoa guarani nesse mundo. Corpo e espírito não estão dissociados. Alegrar o espírito implica necessariamente alegrar e cuidar do corpo, uma vez que é por meio dele que se sente e se expressa afeto.

Aproximando a dimensão espiritual guarani como a questão mental, cabe citar Espinosa (Ética II, Prop. 13 e 14) que diz que “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo[...]” e que “a mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado.” Na tekoha Tenondé Porã “alegrar o espírito” é notório nos projetos e iniciativas que trabalham a revitalização cultural, o enfrentamento das drogas e álcool, senso de pertencimento à comunidade, valorização da pessoa e inserção no coletivo.

Mas, quanto ao primeiro ponto, pergunto-lhes: não é verdade que a experiência igualmente ensina que se, inversamente, o corpo está inerte, a mente não se torna também incapaz de pensar? Pois quando o corpo repousa durante o sono, também a mente, ao mesmo tempo que ele, permanece adormecida, não tendo, como quando está acordada, a capacidade de pensar. Acredito, além disso, que todos sabem, por experiência, que a mente não é capaz de pensar, a cada vez, de maneira igual, sobre um mesmo objeto; em vez disso, a mente é tanto mais capaz de considerar este ou aquele objeto, quanto mais o corpo é capaz de ser

estimulado pela imagem deste ou daquele objeto (ESPINOSA, Ética III, Proposição 2, Escólio).

Um dos elementos guarani nesse processo de alegrar o espírito é o cultivo da espiritualidade, o que passa necessariamente pela *opy*. Ela acontece por meio do canto, da dança, do fumo do *petyngua*, das celebrações e cerimônias organizadas em comunidade. O *ka'a nhemongarai* (batismo da erva-mate) é uma dessas cerimônias e descrevo a partir daqui a minha experiência nessa celebração.

Ela foi vivenciada durante a minha quinta visita, ocorrida em 06 a 08 de setembro de 2023. Naquela ocasião a cozinha comunitária já estava concluída e deu suporte ao evento, como se pode constatar nas fotos (figura 10 e 11).

Figura 10 - Cozinha comunitária em reforma	Figura 11 - Cozinha comunitária reformada
	
Fonte: acervo do pesquisador /Mai-2023	Fonte: acervo do pesquisador / Set-2023

O *ka'a nhemongarai* (batismo da erva-mate) é uma das celebrações na qual se realiza a revelação do nome Guarani às crianças na faixa etária de 01 ano à 02 anos, conforme me explicou o *Karai Valcenir*. Ocorreu nos dias 07 e 08 de setembro de 2023, na *opy* comunitária, reunindo muitos parentes e amigos, vindos das aldeias vizinhas e da própria cidade de São Paulo.

O “Batismo da erva”, ele acontece em dois períodos. Um que é na chegada o *Arapyau*, que é o Tempo Novo, né, o Ano Novo. Que é a primavera também, que o *juruá* chama. Que é o... esse tempo de celebração, né, pra gente. Onde a gente tem que celebrar pelo tempo novo, né. Pra que os plantios sejam feitos e que dê certo. Pelos animais, para que se reproduzam. Pela chuva.

Então, é o tempo em que a gente agradece pela, por essa vinda de novo, né. Então, é onde a gente faz a cerimônia do “Batismo da Erva”, que é também o novo tempo que se abre. Então, onde, também é o momento importante, né, que nesse dia a gente recebe os nomes quando criança.

Então, as crianças de mais ou menos 01 ano e meio à 02 anos, vão receber o seu nome Guarani.

Então, é o momento de celebrar mesmo pela nossa existência, pela nossa natureza. E que a gente colhe o que a gente plantou, né. Então, é o agradecimento (KARAI VALCENIR, 12 de abril de 2024)!

Outra cerimônia onde a nomeação Guarani acontece é o *Avaxi Nhemongarai* (batismo do milho tradicional) celebrada nos meses de janeiro e fevereiro,⁶⁶ concluindo o *Ara Pyau* (tempo novo/ano novo). *Karai Valcenir* contou que além dessas duas celebrações, existe também a cerimônia do batismo do mel. Lembrou que embora os Guarani de hoje não extraiam mais o mel como no passado, é importante não esquecer que o mel existe, agradecendo pelas abelhas e a natureza como um todo que a produz. Esse é o sentido de toda a celebração.

E também não é só o “Batismo da Erva”, né. Tem várias outras cerimônias. Tem, por exemplo, o “batismo do mel”, com um pãozinho que é feito de milho. Que também é uma celebração pela...

[...]

É o mesmo período! De final de agosto até o final de fevereiro, elas são feitas, né. E também é a mesma coisa! Pra que essas abelhas consigam produzir o seu mel, pra que não falte alimento tanto pra elas (abelhas) quanto pra nós, né.

Que também, houve um tempo em que os Guarani dependiam mais da natureza, né, então eles faziam isso. Para que não falte nada. Pelo ciclo, né. Para que não falte!

A árvore vai florescer. E através dessas árvores, através dessas flores, as abelhas vão conseguir produzir o seu mel. E através dessa produção do mel não vai faltar alimento pra gente também. Então, esse é o nosso agradecimento e que a gente mantém até hoje. Não porque a gente está vivendo disso ainda, mas é a nossa tradição, o costume que não podemos esquecer.

A gente já esqueceu de como pegar o mel, mas a gente sabe que ele existe. E que temos de agradecer pelo pouco que ainda tem. Então é isso, que quando chega a primavera, que significa o Tempo Novo, o Ano Novo, a gente agradece por tudo isso que a gente tem.

E aí tem um outro período que é onde se fecha esse Tempo Novo, que é a chegada do inverno.

[...]

É mais ou menos entre o final de fevereiro e começo de março!

Aí é pra fechar, né! Aí agradecemos pelo tempo, esse tempo que passamos e pelo tempo novo que está vindo, né. E pelas coisas que colhemos, pelas colheitas também. E, aí é o momento de resguardo, seria mais de resguardo, né (KARAI VALCENIR, 12 de abril de 2024).

Na manhã do dia 07 de setembro (quinta-feira), a comunidade se reuniu na cozinha comunitária para o café da manhã e havia um grande movimento de parentes chegando, enchendo assim o pátio da *opy*. Em um dado momento, após o café, os homens se organizaram em grupos e foram buscar as folhas de erva-mate,

⁶⁶ Ver em Ladeira, 2007, p.133-136.

retornando mais tarde com alguns galhos que foram colocados atrás da cozinha comunitária, próximo a um fogo.

A seguir, um senhor (*xeramõi*) segurou os galhos e começou a passar as folhas sob o fogo (saberecar), queimando-as de modo rápido. Na sequência, os homens coletaram as folhas dos galhos e agruparam em pequenos feixes, como se pode observar nas imagens (figura 12 e 13). Às 11:45hs, segurando os seus feixes, eles se posicionaram em frente à casa de reza, formando uma grande fila. Ali permaneceram por alguns minutos se organizando e depois iniciaram o ritual de entrada na *opy*.

Figura 12 - Concentração *ka'a nhemongarai*



Fonte: acervo do pesquisador / Set-2023

Figura 13 - Cerimônia do *ka'a nhemongarai*



Fonte: acervo do pesquisador / Set-2023

No rito, os homens deram três voltas ao redor da *opy*, carregando os seus feixes, e depois entraram na mesma. As mulheres e outras pessoas que não tomaram parte direta na cerimônia já estavam dentro da *opy*, num grande silêncio. Ao entrar na *opy*, observei que na parede frontal da casa de reza, onde são guardados os instrumentos musicais, estavam amarradas algumas taquaras (bambus) destinadas a receber os feixes de folhas de erva-mate que seriam batizadas. Próximo das taquaras, de pé, estavam os *xeramõi* e as *xejaryi* que fariam o benzimento.

À medida que os homens foram entrando, formou-se uma grande roda ao centro da *opy*, acompanhadas sempre pela batida do tambor e do violão. A seguir, eles se colocaram em três filas paralela aos *xeramõi* e *xejaryi*, voltadas à parede frontal da casa de reza. E começaram então a cantar e dançar por um tempo. Enquanto dançavam, o líder espiritual começou a soprar a fumaça do *petyngua* no

espaço onde as folhas seriam colocadas. Quando a dança se encerrou, retornou-se ao círculo inicial e os participantes caminharam para fazerem a entrega das folhas, passando pelo *xeramõi* e amarrando em seguida os feixes na taquara posta para esta finalidade.

Quando todos os participantes entregaram seus feixes, passou-se para o momento do discurso das lideranças, todas feitas em língua Guarani. A fala da liderança feminina foi acompanhada de muito choro e algumas pessoas se aproximaram dela para consolá-la. O último discurso foi o do parente *Karai Valcenir*, encarregado das atividades na *opy*, e após a sua fala todos foram para o almoço no espaço da cozinha comunitária.

Encerrado o almoço, o espaço da tarde foi livre e alguns se reuniram no campo de futebol para jogar. Nesse intervalo, as pessoas das aldeias próximas chegaram trazendo suas coisas e organizaram seus espaços dentro da casa de reza (mantas, colchonetes etc). A finalidade era passarem a noite na *opy* juntamente com os seus familiares acompanhando a cerimônia.

Por volta das 18:30hs, retomou-se a cerimônia na *opy*, iniciando com a fala do parente *Karai Valcenir* e as atividades se estenderam até às 5:00hs da manhã do próximo dia. Durante a noite, as atividades se resumiram em cantos, danças, benzimento feito pelos líderes espirituais, havendo sempre um intervalo entre uma atividade e outra. Por volta das 21:30hs, ocorreu o primeiro benzimento feito pela líder espiritual (*xejaryi*) à uma criança.

Acompanhada da mãe, a criança se sentou numa cadeira colocada ao centro da *opy* e o atendimento foi acompanhado de canto, fumaça do *petyngua*, choro, e o ato de “sucção/chupar” como já mencionei inicialmente. O atendimento durou 01 hora e foi ajudado por outras pessoas, principalmente quando a líder espiritual retirava do corpo da pessoa atendida algo que precisava ser removido. Esse era o momento em que a mesma se mostrava vulnerável, não conseguindo se manter em pé sozinha. Outros ajudantes (mulheres e homens) interviam, mantendo-a em pé e soprando sobre o seu corpo a fumaça do *petyngua*. Algumas vezes era necessário sacudi-la para que a mesma não desfalecesse.

Após o primeiro atendimento, houve intervalo, e o segundo atendimento se deu às 23:30hs. Foi o atendimento de uma jovem e o procedimento foi semelhante ao primeiro. Encerrado o atendimento, a líder espiritual foi levada para perto do fogo

para se aquecer e ficou sob os cuidados de algumas mulheres que ofereceram água, chá de erva-mate, e a ajudaram fazendo massagens nos pés.

A celebração continuou com um longo canto e os participantes se puseram a dançar no centro da *opy*. Os homens se colocaram em duas filas alinhadas à frente e as mulheres logo atrás. O canto intercalava entre quem puxava a melodia e o povo que respondia, fazendo um bonito coral. Os passos da dança eram os mesmos, alterando apenas a velocidade dos movimentos. Notei que próximo a conclusão de um canto, os participantes (a maioria jovens) aumentavam a velocidade da dança e seguiam fazendo saltos que conduziam a grande roda. Essa dança demorou por cerca de duas horas, cansando alguns participantes. Quem estava cansado se retirava da dança por um tempo, se colocando ao lado, mas logo depois retornava ao grande círculo para continuar celebrando.

Por volta de duas horas e vinte (2:20) da manhã me retirei da cerimônia por conta do cansaço e fui descansar. Pela manhã, fui informado que as atividades se encerraram por volta das 5:00hs. Todavia, notei que os participantes dormiram pouco, pois, antes mesmo das 8:00hs, todos já estavam reunidos novamente na *opy* para o segundo dia de cerimônia, agora dedicado às mulheres.

Sim!

Daí, nesse processo, a gente faz de manhã só os homens. Mas, com as mulheres juntas. Mas é o momento dos homens!

A gente amarra, cada feixinho simboliza um espírito que eu quero que seja curado, que seja,... Que esse pessoal se concentra pra fortalecer, né. Daí eu posso pegar o meu e posso amarrar pros homens que eu quero que ela seja benzida ou que seja, enfim, monitorada pelos *Xeramõis*. Pros meus filhos, né, se eu tenho. Ou meu pai, se estiver longe. Ou se eu souber se alguém que está doente da minha família, daí eu amarro.

E é o momento, assim, de receber os nomes. Então, nesse primeiro dia, nessa primeira noite, é os homens. Então os homens recebem os nomes também. É momento de receber nome!

E noutro dia, é das mulheres, né, o *ka'a ku'i*. Que é o chimarrão já, né. Ela simboliza a mesma coisa! Cada cuia pequena é um espírito, né. Então, as mulheres vão colocar pras mulheres!

E a noite é feito o mesmo processo. As mulheres recebem o nome das crianças, também mulheres. Nesse mesmo processo, assim (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

Tomando parte na cerimônia do *ka'a nhemongarai*, percebi o entusiasmo da comunidade guarani nessa nova etapa marcada pela reabertura da *opy* comunitária. Fazendo um paralelo com a minha primeira visita (setembro de 2022), a *opy* comunitária agora estava com uma nova configuração e expressava de fato essa potência na vida da tekoa Tenondé Porã. Tal constatação se fundamenta nos

acontecimentos que fui acompanhando no decorrer desse tempo, os quais me faz afirmar mais uma vez, que saúde, no contexto guarani, é construção coletiva.

3.6 A retomada Guarani Mbya: conselho de lideranças, intercâmbio de sementes sagradas e a medicina *ayahuasca*

Embora eu compreendo que toda a mobilização e iniciativa que os parentes Guarani fizeram e fazem para a produção e reprodução do *nhandereko* é em si “retomada”, escolhi refletir sobre ela dentro de um item específico, partindo de modo particular da significativa experiência da liderança *Jera Guarani*, atualmente moradora da aldeia *Kalipety* e integrante do Conselho de Lideranças “Tenondé Porã - Kalipety”.

Jera Guarani possui o nome em português de Giselda Pires de Lima, tendo nascida e crescida na aldeia Tenondé Porã. É uma das lideranças referências do povo Guarani, trabalhando especialmente em projetos de revitalização cultural, agricultura tradicional, movimento de mulheres, entre outros. No curto depoimento intitulado “*Perfis NAMU: Jera Guarani*”,⁶⁷ publicado pelo canal “NAMU” em 23 de dezembro de 2015, *Jera* comenta que se concebe como “normal” numa cultura seguir o grande fluxo, como as águas de uma cachoeira que correm para o mesmo lugar. Entretanto, ela pondera, que às vezes, há pessoas que desafiam esse fluxo, trilhando caminhos diferentes daquilo que está posto e que a maioria está observando. É dessa forma que ela se reconhece, porque sempre pensou e quis fazer coisas diferentes daquelas que a comunidade e a cultura em que a mesma vivia estava acostumada.

Ao falar de sua história, ela conta que na cultura Guarani Mbya os casamentos eram arranjados pelos familiares e as pessoas se casavam muito cedo, ainda no período da adolescência. Por conta disso, quando ela completou 13 anos, a família lhe arranhou um noivo e queriam que ela constituísse família com essa pessoa. Tal situação provocou nela revolta e reflexão. Embora ela não se opusesse à vida de casal e a criação de filhos, *Jera* não se sentia pronta para viver aquilo naquele momento, sobretudo da forma como estava sendo conduzida. Ela dizia para si mesma “Eu vou casar. Eu vou ter filhinhos. E vai ser só isso a minha vida. Eu não quero isso!” (*Jera Guarani*, 2015).

⁶⁷ Vídeo “Perfis NAMU: Jerá Guarani”: <<https://youtu.be/Pl0FVU-sSi8?feature=shared>>.

E pensando dessa maneira decidiu enfrentar o cacique da época, manifestando a sua recusa ao casamento “proposto”. Segundo ela, o grande desafio não foi o cacique, porque este foi até gentil, mas a sua própria mãe. Para a mãe de *Jera*, agindo daquele jeito *Jera* estava se rebelando contra toda a aldeia e desrespeitando um dos líderes mais importantes na sociedade Guarani: o cacique. Ainda assim, a sua convicção se manteve, pois ela havia tomado uma decisão a respeito: “Meu! Eu vou morrer, mas eu não vou fazer isso! Eu prefiro morrer, assim. Prefiro desaparecer do mundo agora, a fazer isso, e ter essa vida que eu sei que vai acontecer, né.” (Jera Guarani, 2015).

O casamento foi suspenso, ainda que algumas punições lhe foram impostas, e ela conta que sobreviveu a tudo isso. Continuando a vida, após os estudos na aldeia e proximidades, *Jera* cursou Pedagogia na Universidade de São Paulo (USP), formando-se em 2008. Convivendo na área urbana, por conta também dos estudos, ela identificou contrastes entre a vida na aldeia e a correria da cidade de São Paulo, sobretudo o anonimato das pessoas, o individualismo, a indiferença com as pessoas abandonadas nas ruas (pobres, crianças, pessoas idosas). Aquilo que para ela, na aldeia, soava como extremamente grave, no contexto da cidade era tratado como algo muito normal. Toda essa experiência ajudou-a a direcionar forças para fortalecer a própria aldeia onde morava, fortalecer o seu povo Guarani Mbya.

E que as pessoas não dividiam muito do que tinham uns com os outros. Essa coisa muito individual, assim, né. Dos *juruá* não se conhecerem na rua. Se passarem, se encontrarem e não dá ‘*Javy ju*’, não dá *Nhande Ka’araju*, que é ‘boa tarde’ e ‘bom dia’, né. E que ninguém tava nem aí pra ninguém. Daí, pessoas na rua dormindo, velhinhos, crianças. E que as pessoas não ligavam pra isso.

No retorno pra aldeia era tudo diferente, assim, né!

Todas essas coisas que pra mim batia como uma coisa muito forte e errada, na aldeia não existia. Daí, tipo, querendo ou não, começou a vir essa situação de comparação, né. Tipo “Na minha aldeia, as pessoas mais velhinhas são muito respeitadas, são muito sagradas pra todo mundo. E na cidade não é.” Enfim, daí, tipo começou esse fortalecimento na própria aldeia.

Mas, ainda hoje eu tenho muitos amigos *juruá*. Gosto, às vezes, de ir pra cidade, fazer umas coisas diferentes e tal. Mas, 90% é aldeia, 90% é cultura Guarani, fortalecimento cultural. Vamos lutar por esse povão forte! Pelas mulheres também, pelas crianças.

Eu vou bastante pro mundo de fora, assim, de *juruá*. Mas tento trazer o menos possível pra aldeia, né. Das coisas que não são muito boas, assim. Mas, as coisas boas, às vezes, eu também faço o caminho de trazer pra cá, né. Mas, elas por si próprias chegam, assim. Por viés de outras situações, como pela TV, como pela tecnologia e tal. E aí, o que eu faço mais, é, na verdade, dá uma peneirada, assim, de tudo o que vem pra dentro. E conversar com as pessoas sobre isso: Até onde você aceita isso? Até onde você tem que ter isso também? Pra não entrar em conflito com essa

dinâmica de você ter só o suficiente e ter uma vida tranquila e saudável (JERA GUARANI, 23 de dezembro de 2015).

Jera Guarani foi uma das que começou a questionar o próprio sistema de gestão da aldeia organizada a partir da figura do cacique, do vice-cacique, do cabo e do capitão, constituída sobretudo por homens, onde as mulheres da aldeia, apesar de serem muitas, não faziam parte. Na entrevista “*Mulheres que abrem caminhos: Jera Guarani*”,⁶⁸ publicado pelo canal da Secretaria de Direitos Humanos e Cidadania, no dia 31 março de 2022, ela conta que mesmo quando criança, essa forma de organização da aldeia (cacique, vice-cacique, cabo, capitão) não era compreensível para ela e parecia bem estranha. Ao frequentar a escola e estudar a história do Brasil na versão do *juruá*, esses questionamentos se intensificaram, agora ganhando embasamento a partir dos estudos que ela realizava. Diversas vezes comentava com a mãe dizendo “Cabo e capitão é de *juruá*. Não é da cultura Guarani! E a gente tem cabo e capitão.” (Jera Guarani, 2022).

Nessa dinâmica de organização, apesar de alguns encargos serem substituídos por outros no decorrer do tempo, o modelo continuou sendo o mesmo. Em 2008, a gestão era configurada na figura do cacique e vice-cacique, acrescida de outros três (03) colaboradores. Foi nesse período que *Jera Guarani*, em conversa com alguns líderes homens, iniciou uma campanha com a ideia de que aquela forma de organização centrada no cacique e vice-cacique, mais os três auxiliares, não conseguia conversar e ver de fato as demandas internas da *tekoa*. A partir daí, essa organização ganhou uma nova configuração, nascendo assim o Conselho de Lideranças/Conselho Guarani. Ela acentua que apesar da estranheza por parte das pessoas mais velhas e das mulheres quanto à essa mudança, notou-se que nessa nova forma as pessoas sentiam-se muito mais livres.

[...] Acredito que esse território Tenondé Porã, foi uma das primeiras aldeias, foi um dos primeiros territórios, e que talvez, nesse momento, ainda seja, o único território indígena que está com uma organização política interna muito diferente. Pra muitos Guarani, que já vinham, já vem, há muito longo prazo, assim, muito tempo assim de experiência de vida na aldeia, aonde as aldeias, todas as comunidades é gestadas, é organizado, é decidido, é pensado só por homens.

E aí, então, pra mim Jerá, que hoje tenho quase 40 anos, quando eu nasci no território Tenondé Porã, o modelo, né, da política ainda era cacique, vice-cacique, cabo e capitão. E mesmo antes de eu ir pra escola de *juruá*, mesmo antes de eu aprender a falar um pouco o português, a escrever um

⁶⁸Vídeo “Mulheres que abrem caminhos: Jerá Guarani”:
<https://youtu.be/U_uwE4cH6xo?feature=shared>.

pouco em português, eu já achava super estranho essa coisa, essa palavra de “cabo e capitão”. Não me parecia mesmo que era algo nosso. Enfim, mas, na aldeia em que nasci, então, até 2015. 2014, 2015, era, já estava diferente, mas era muito nesse fluxo, né: de homens que sabem, que decidem, que sabem o que é melhor pra todo mundo.

Enfim, e aí, depois de cacique, vice-cacique, cabo e capitão, as coisas começaram a mudar e tal. E de repente, por vários anos também a aldeia ficou sendo cuidada só pelo cacique e vice-cacique.

E aí, então, a aldeia Tenondé Porã, em 2008, começou o movimento ao contrário. E aí, então, pra muitos mais velhos, que já tinham uma experiência, que já tem uma experiência de vida na aldeia. Aonde quem sabe, quem dita o que, o que que vai acontecer, como vai acontecer, era homens, só homens, foi bem diferente.

Mas, a gente age e acredita até o momento, que o modelo que a gente tem hoje, é muito mais parecido com a nossa própria cultura, a nossa própria organização política interna. Que é das pessoas entender que a aldeia e tudo que existe nela, de bom e de problemas, é de todo mundo. E aí, então, a gente começou a amadurecer e a desenvolver uma ideia no coletivo, na comunidade, de que, “se de fato a aldeia é de todo o mundo, então as coisas também tem que ser pensadas por todo o mundo, tem que ser decididas por todo o mundo.”

E aí, então, na questão política, hoje, na Tenondé Porã, eu até acredito, que de fato, talvez, seja o único território indígena que tem aldeias que não tem cacique. E aí, pra gente, isso é muito representativo e muito significativo. Pra gente, mulher, principalmente. Porque quando você não tem mais essa figura cacique, isso significa que a política interna é diferente. Mas que esse diferente é mais parecido com o nosso mesmo, e é mais democrático, de fato.

E aí, então, o território Tenondé Porã hoje, tem a Tenondé Porã mesmo, que é uma das mais antigas. Tem o Kalipety, tem a Itapemirí, tem Brilho do Sol, e tem Gwira Paju, que não tem esse modelo de cacique. Aí, no lugar de cacique, existe um grupo de lideranças, que a gente chama de Conselho Guarani (JERA GUARANI, 20 de abril de 2021).

Em outro documentário “*Mulheres líderes mudando a história da Terra Indígena Tenondé Porã*”,⁶⁹ produzido e publicado pelo canal SESC-Santo Amaro, em 20 de abril de 2021, a parente *Jera Guarani* conta como foi a sua presença e participação nesse novo modo de gestão. Ela a caracteriza como uma experiência desafiadora e significativa porque era a primeira vez que uma mulher assumia ou fazia parte de uma coordenação da aldeia, lugar anteriormente ocupado apenas pelos homens. Santos (2021, p.250-251), ao analisar esse fato, explica que a conformação política da aldeia, naquele contexto, fazia uma marcação de gênero, estipulando assim que a fala política masculina ocorresse num espaço oficialmente definido (o cacique e seu conselho) enquanto que a fala política das mulheres se desse no cotidiano, de modo disperso. Isso explica a reação de resistência por parte de algumas pessoas da comunidade, inclusive das próprias mulheres, como menciona a própria *Jera*.

⁶⁹ Video “Mulheres líderes mudando a história da Terra Indígena Tenondé Porã”: <<https://youtu.be/DeHp4iamur0?feature=shared>>.

E aí, na Tenondé, aonde eu nasci, que isso se iniciou em 2008, quando eu entrei como liderança oficial num grupo de 05 homens. E aí, foi um início da minha vida muito cheio, de muitos desafios, assim, porque as críticas eram bem pesadas. E, a coisa diferente que teve, é que as críticas eram mais fortes, assim, no grupo das mulheres, assim. De pensar “Como que uma mulher vai ser liderança? O que ela está fazendo no meio de homens, então?” Porque estava todo mundo muito acostumado a ser guiados só por homens, né.

E aí, então, um dos meus argumentos pras pessoas era, que a equipe de lideranças, ou ter lideranças homens ou não ter, não conseguia atingir uma parte muito importante da vida da aldeia, que era a vida das mulheres. E que as mulheres, por sua vez, tinham uma importância muito grande na aldeia, de sustentabilidade, de rotatividade, de práticas, de conhecimentos culturais que abasteciam e que davam base pra aldeia. Mas, que as mulheres nunca tinham voz, que as mulheres tinham muitos problemas às vezes, e ninguém falava nada. E aí, então, eu falava: “É muito difícil uma mulher chegar e procurar um cacique pra falar que sofreu algum tipo de violência. Primeiro, porque tem vergonha, tem medo. E, enfim, outro homem, um homem não mexe com o outro homem, às vezes, dependendo da situação. E aí, então, quando tem uma mulher na liderança, tudo pode ficar mais fácil, e tal.”

Mas, enfim, foi momentos assim da minha vida em que eu aprendi muito, chorei muito, sofri bastante. Mas, pra, vindo mais pra cá, assim, pra frente, estou bem feliz também. A gente está feliz, de verdade. Porque foi onde se iniciou essa nova configuração de lideranças que tinham homens e mulheres, e tal, começou na Tenondé. E hoje a gente tem o Conselho Guarani que é composto por homens e mulheres, e jovens dos dois gêneros.

E agora que a gente está nessa etapa já, né, de viver 04 anos sem cacique, tudo fica mais democrático. Quando tem emprego na aldeia a gente consegue abrir inscrição, pra dar direito pra todo mundo, não só pros parentes daqueles que é liderança. Ou de famílias mais numerosas ou mais antigas na aldeia. A gente consegue fazer isso (JERA GUARANI, 20 de abril de 2021).

O passo dado por *Jera* abriu caminho para que outras mulheres também pudessem participar e contribuir melhor com a própria comunidade. O argumento sustentado por ela de que “quando tem uma mulher na liderança, tudo pode ficar mais fácil, e tal.” foi verdade. Fazendo parte do Conselho de Lideranças, a mesma conseguiu criar espaços de escuta às mulheres e com isso atender e protegê-las contra os diversos tipos de violência existentes dentro da aldeia. A partir de seu relato se constata que a iniciativa quebrou paradigmas, mudando a perspectiva da própria aldeia e dos demais parentes no decorrer dos anos. Consequência disso, atualmente, há um incentivo, suporte e reconhecimento por parte dos próprios homens nessa atuação política das mulheres nas aldeias daquele território.

A gente consegue proteger melhor e atender melhor as mulheres que vivem ou que viveram, que foi vítima de violência de vários aspectos, né. Quer seja de violência física, moral, verbal. Enfim, de outros tipos de violência também, como o que é caracterizado como crime na cultura do *juruá*, né, como estupro, por exemplo. Mas que pra gente Guarani Mbya, também isso é um crime.

E aí, então, o número de mulheres que a gente conseguiu ajudar, atender, até a fazer com que a polícia, né, que é uma coisa bem diferente nas aldeias, né. De vir na aldeia, de tomar providência, com as questões das mulheres e tal, a gente conseguiu fazer tudo isso. A partir desse modelo diferenciado, assim, de ter homens e mulheres na equipe de lideranças.

E aí, então, tem uma aldeia que eu quero contar pra vocês, que é a aldeia do Itapemirĩ, que é uma aldeia super especial, que foi iniciada, foi construída só por mulheres, com duas irmãs que é a Laura e Beatriz. E que na visão da maioria, por exemplo, acharam super estranho “Como que uma aldeia vai iniciar sem um homem no comando? Sem um homem na frente, então?” E aí a aldeia está seguindo super bem. Tá todo mundo plantando, todo mundo feliz, todo mundo com boas expectativas. E até agora a gente não viveu e não está vivendo nenhum movimento politicamente contra isso, assim. Nem contra essas duas mulheres que iniciou a aldeia do Itapemirĩ. E a gente tem a aldeia do Ikatumirĩ também, que foi iniciada por mulheres, assim.

De modo geral, está bem equilibrado. E muitos momentos aqui no território Tenondé Porã, o que a gente vê é um movimento muito bonito, assim. De autoproteção, de autoconhecimento, e de valorização também dos próprios homens, que são então os nossos irmãos, pais, tios, sobrinhos, primos, valorizando e fortalecendo a atuação política efetiva das mulheres nesse território Guarani. Que por sua vez, então, fortalece várias outras coisas, questões (JERA GUARANI, 20 de abril de 2021).

A primeira vez que tomei conhecimento sobre o Conselho de Lideranças/Conselho Guarani, uma forma peculiar de organização das aldeias Tenondé Porã e Kalipety, foi em minha segunda visita de campo, no dia 19 de novembro de 2023. Na ocasião, conversando com o *Karai Tataendy*, uma das lideranças que compõe o atual Conselho, ele relatava o rompimento que tiveram de fazer com o antigo modelo de gestão da aldeia centrado na hierarquia do cacique e seus auxiliares (vice, cabo e capitão). Segundo ele, essa forma de gestão são resquícios ainda do próprio regime militar (1964-1985) e do SPI (Serviço de Proteção aos Índios),⁷⁰ onde o controle se fazia sob imposição de castigos e punições. Ele foi enfático ao dizer que tal modelo nunca foi Guarani.

De acordo com o mesmo, logo que houve esse quebra, houve resistência de alguns, sobretudo por estarem acostumados àquele molde. Contudo, a comunidade foi percebendo depois que essa nova forma era participativa e atendia melhor as necessidades dos moradores. E nessa nova gestão as mulheres tinham espaço, estavam juntas ali discutindo e construindo com as demais pessoas. Aquilo era riqueza.

⁷⁰ O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nasceu em 1910 e funcionou em diferentes formatos até 1967, sendo então substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai), hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

Ela foi no processo! O povo Guarani segue uma hierarquia, né, de uma gestão que ela é, ela tem uma característica de uma governança como da sociedade. Tipo assim: tem o cacique, vice-cacique, tem às vezes, o cabo. Então, por muitos anos, a gente... até 2013 a gente tinha ainda aqui na aldeia e no território muitos caciques, né. E eram representantes, entre aspas, de poder. Que define, que pode estar autorizando, fazendo as deliberações. Num entendimento, numa avaliação só dele, daquela pessoa. Ele tem todo esse poder, né.

Então, a gente viveu por muito tempo com essa hierarquia. E a hierarquia muito de obedecê-la. De você mesmo sabendo que, às vezes, que não está coerente ou que você não está de acordo, você tem que aceitar. Porque é uma hierarquia que vem de uma ordem de cima pra baixo. Então, a gente assim entende que a comunidade ficava numa, nessa situação de aceitar tudo.

Então, a gente ficou até 2013. E de 2013 a gente teve uma saída de um cacique que estava no poder, entre aspas de novo. Tipo, no poder assim de fazer a gestão da aldeia. Só que a gente teve essa saída dessa liderança que estava com esse direcionamento, né.

E ao mesmo tempo, a gente, na época já tinha um movimento muito forte assim de jovens e mulheres. Porque os jovens começam assim numa, os mais jovens começam assim muito no cargo de professor mesmo. Então, eu também estava nessa experiência de ser professor. Então, era um caminho ali que se colocava que os professores eram conhecedores da língua do não indígena, das coisas, né. Então, a gente era muitas vezes empurrados, né. E muitas lideranças assim, eu acho que se fortaleceram nesse campo. Tanto do movimento das mulheres, com os jovens, e também com o professor. Tanto que a maioria que hoje é liderança, foi professor. Ou é ainda.

E daí, nesse sentido assim, teve essa transformação. Assim, de quando o cacique sai, a gente ficou meio todo mundo perdido. O pessoal falou: “O que que vai acontecer? A gente indica um, a gente indica outro. Como é que a gente faz?” E daí a gente chegou num entendimento, assim, de que essa construção já estava sendo muito bonita, né. E que já estava fortalecendo muito esse olhar coletivo de ter pessoas. Eh, pessoas homens, mulheres, jovens, adultos, as mais velhas assim, nessa luta engajada (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

Karai Tataendy contou que enquanto a comunidade discernia essa mudança, fez-se uma pesquisa na própria cultura Guarani para ver como era o modo de vida Guarani no passado, o *nhandereko*. Essa investigação ocorreu junto às pessoas mais velhas da aldeia, aquelas que conheciam a história, a cultura do povo Guarani Mbya. A pesquisa mostrou que os Guarani nunca tiveram “cacique” ou “capitão”. Os líderes que sempre conduziram o povo eram *xeramõi* ou *xejaryi* (xamãs, pajés), responsáveis de cuidar e alimentar a espiritualidade do coletivo. Eram essas pessoas que conduziam os núcleos familiares, mediado pelo sonho, em busca do *Yvy Marãe’y*, a terra sem males. Então, o modo coletivo de organização do passado sempre foi circular (baseado na autoridade) e não vertical (baseado no poder apenas), onde o bem viver de todos importava.

Então, a gente avaliou e começamos a pesquisar também várias coisas da cultura Guarani, do *nhanderekó*. E uma delas assim, que a gente teve conhecimento dos mais velhos, foi que a gente nunca teve cacique ou capitão. A gente sempre teve *xeramõi* ou *xejaryi*, que eram os condutores da espiritualidade, que nos orientavam e nos guiavam. Porque os Guarani nunca foram de viver em muitas pessoas. Sempre é um núcleo familiar que é guiado por um líder espiritual, que a gente chama de *xeramõi*. Então, eles que levavam na busca da *Terra sem Males*, na busca do *Yvy Marã'ê*. Que recebiam os sonhos, né. Pra onde que a gente tem que ir, o direcionamento. Então, eles eram guiados, mas não nessa hierarquia tipo de dominar. Tipo “eu mando aqui e você faz isso”. Não nesse sentido. Mas, sim um guia espiritual. Eles falavam: “Agora a gente tem de ir pra lá!” Mas, a vida, a convivência, era muito mais equilibrada, né. Porque ali só vivia em harmonia. Não existia essa coisa de que “aquela pessoa que manda e eu obedeco”. Não! “Aquela é maior e nós somos menos”. Não! Não existia isso! Era tipo uma vida que era muito de, que tinha um equilíbrio tanto de vida física, mas também espiritual. De ter um orientador ali, de falar: “A gente tem que viver desse jeito! A gente tem que melhorar nisso!”. Tipo, num conselho aí para ter um Bem Viver entre todos.

Então era diferente de uma hierarquia que está ali para mandar e desmandar. E falar o que está certo e o que está errado. Então, com isso a gente fortaleceu (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

O parente *Karai Tataendy* contextualizou que essa mudança na organização interna da aldeia perpassa o período em que o povo Guarani estava lutando na justiça pela ampliação e reconhecimento das Terras Indígenas Tenondé Porã e Jaraguá. Terras cujas Portarias Declaratórias saíram em 2015, 2016, como foi apresentado nesse trabalho. Para ele, o próprio movimento de reivindicação é consequência dessa nova forma de gestão, desse novo modo de se perceber enquanto Guarani, onde as pessoas se sentiram parte e responsáveis pela *tekoa*, como bem lembrava a *Jera Guarani*, anteriormente.

Se no antigo regime “cacique” a questão da demarcação estava paralisada por diversas razões, no novo regime “Conselho de Lideranças/Conselho Guarani” a luta flui, agregando muitos participantes. Essa façanha resulta da articulação dos próprios parentes Guarani Mbya, utilizando diversos meios para pressionar o governo e pautar perante a sociedade brasileira os seus direitos. A repercussão desses eventos mostrou à cidade de São Paulo que os indígenas Guarani continuam existindo e transitando pelos mesmos espaços que os *juruá*, embora invisibilizados para muitos e para a própria sociedade.

Foi no território mesmo. No território, na época, a gente já estava com as retomadas, né. E a Tenondé Porã, que é a aldeia que é mais populosa, era ali que estava sendo feita a política. Então, a gente fez com os mais velhos desse território mesmo, as pessoas mais conhecidas que a gente tem. E fomos falando.

Fizemos várias reuniões, né. O pessoal fala de “reunião geral,” muitos falam “assembleia”. Mas, um encontro de, das aldeias, com muitas... E a gente falou, colocamos essa observação. E também mostrando um pouco dessa luta que já estava sendo construída sem o cacique. E sem o cacique a gente via um movimento mais fluído, assim. Tipo, muitos jovens, até os mais velhos, assim. As pessoas que você nem achava que iria acompanhar a luta estava lá na rodovia. Tipo, estava lá na Paulista. Estava...

Em todos os momentos, assim, quando você vê a luta do povo Guarani no município de São Paulo, é muita gente! Tanto você vê desde criança, adolescente, adulto, adulta assim, mulheres, né. E você não consegue ver quem é que tá na frente. Por exemplo: “Ah, aquele lá é o mandachuva!” Não existe isso nesse movimento coletivo! Tanto que eu posso está falando aqui como *Karai Tataendy*, mas no movimento não aparece. É o coletivo! É todo mundo! Às vezes, tem um ou outro que queira, quer aparecer ali, mas que, enfim, que não é esse o movimento que a gente busca, né (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

Outra importante iniciativa promovida pela *Jera Guarani* no Território Tenondé Porã e que continua crescendo, é a agricultura tradicional Guarani ou a soberania alimentar Guarani, como ela mesma define. O projeto consiste em recuperar as sementes tradicionais Guarani das quais se produz os alimentos sagrados, alimentos deixados pelas divindades. No contexto guarani, todo alimento tradicional, chamado *tembi'u ete'i* (alimento verdadeiro), é entendido como alimento que fortalece o físico e o espírito, razão pela qual antes de qualquer plantio se faz o benzimento das sementes. Um desses alimentos é o *avaxi etei* (milho tradicional).

Jera Guarani e *Karai Thiago* (2023, p.30-33) explicam que para o plantio do milho especificamente (*avaxi*), o melhor período indicado é o da lua minguante no mês de setembro, podendo também iniciar um pouco antes, mesmo em agosto. O rito do benzimento se faz às sementes, antes do plantio, e se repete na primeira colheita, pois para os Guarani é o benzimento que transforma os frutos em alimentos sagrados. De modo geral, as aldeias Guarani possuem uma diversidade de *avaxi* (milho), com cores e características variadas (*avaxi ponhy'i*, *avaxi huu va'e*, *avaxi xii va'e* etc) das quais se pode preparar diferentes iguarias, sempre observando os costumes tradicionais.

Antes dos primeiros plantios, realizam o benzimento (*nheemongarai*) das sementes: *avaxi karai*, *jety karai*, *kumanda karai* (benzimento do milho, batata doce, feijão guarani). Se vão plantar logo, fazem o ritual em *jaxy oua guaxu* (lua cheia).

No início de *ara pyau*, começa o tempo do plantio. “Os mais velhos, os mais idosos é que conhecem bem quando é a época do plantio”. Na primeira volta da lua, em *ara pyau*, antes de plantar qualquer coisa, é preciso plantar cabaça (*yakua*), para fazer chocalho, melancia (*xanjáu*) e *manduvi* (amendoim). Esses deviam ser os primeiros plantios em *jaxy nha pyt* (lua minguante).

O tempo de *Jaxy oua guaxu* (lua cheia) é mais para o plantio de batata (*jetý ju*), mandioca (*mandio*). O milho guarani (*avaxi etei*) deve ser plantado entre o final de *ouva guaxu* (lua cheia) e começo de *jaxy nha pyt* (lua minguante). “Na tradição Guarani, deve ser plantado primeiro o milho (*avaxi etei*). Depois que ele nasce, junto do lugar, planta-se *kumanda* (feijão). Depois, na segunda volta da lua, é bom plantar *jetý ju* (batata doce) de novo. Antigamente, na nossa tradição, depois já não plantava mais”.

[...]

Em qualquer fase da lua se pode realizar o *nheemongarai* (“bênção”) dos alimentos colhidos na roça. “A escolha do dia é o pajé que sabe. Na sabedoria dos Guarani, é assim: se eu tenho bastante milho, mandioca, batata, então, na primeira colheita eu não posso pegar assim uma espiga e comer sem ter feito *nheemongarai*. Então, na primeira colheita, os pajés têm que benzer antes de se comer”. Com isso, transformam as plantas em alimento (LADEIRA, 2008, p.171-172).

Santos e Oliveira (2020, p.18) chamam atenção para um outro aspecto do modo de vida Guarani presente na agricultura, denominado de *mborayvu*, que pode ser traduzido como “generosidade”. O *mborayvu* (generosidade) é o fundamento da vida comunitária, apresentado como ideal a ser cultivado na relação entre as pessoas. Trata-se da capacidade de partilha: de alimentos, do espaço ao redor do fogo (*tatapy rupa*), a participação nos mutirões, ensinamentos por meio de palavras e de ações. Enfim, tudo que se relaciona ao produzir coletivamente um território. Os autores acentuam que a generosidade (*mborayvu*) é a virtude mais enaltecida no contexto guarani, especialmente numa liderança.

Entre os Guarani, a importância da agricultura não reside somente na quantidade e na qualidade da produção (embora estas sejam as metas), que podem oscilar a cada ano por diversas razões. Seu significado se encontra na sua própria realização e no que isso implica: organização interna, reciprocidade, intercâmbios de espécies, experimentos, rituais, renovação dos ciclos. Desse modo, a agricultura faz parte de um sistema mais amplo que envolve aspectos da organização social e princípios éticos e simbólicos, fundamentados antes na dinâmica temporal de renovação dos ciclos do que na quantidade e disponibilidade de alimento para consumo.

Para os Mbya, sua produção destina-se, exclusivamente, ao consumo interno e não ao comércio, sobretudo quando se trata de seus cultivos tradicionais (LADEIRA, 2008, p.176).

É pelo enfoque do *nhandereko* que Santos e Oliveira (2020, p.17) situam a potência da agricultura Guarani, que carrega práticas e saberes guardados e repassados entre as diversas gerações. Eles explicam que os *tembi’u ete’i* (alimento verdadeiro) são versões das plantações que as divindades guarani cultivam em suas moradas sagradas. Desse modo, para os parentes Guarani, “saúde” passa especialmente em se alimentar dos alimentos deixados pelas divindades, seguindo os seus exemplos. É nesse contexto que se entende que todo alimento produzido

segundo a tradição Guarani, passa pelo ritual do benzimento (das sementes, das colheitas, do preparo, da partilha), respeitando o tempo, o modo de como cultivá-los e a própria partilha. Equiparado com a agricultura *juruá*, a plantação Guarani Mbya não utiliza agrotóxicos.

As distâncias produzidas nos movimentos dos Guarani Mbya são organizadas principalmente em processos discursivos e ações que conformam um modo de ser e agir que hoje os Mbya nos informam por meio do termo *nhandereko*. Trata-se de um conjunto de condutas e práticas expressas e exigidas nas falas dos mais velhos, que servem de aconselhamento (como vimos, *nhemongueta*). Nesses discursos, são ressaltados justamente os preceitos relacionados ao modo de vida deixado pelas divindades, ao comedimento, à generosidade (*mborayvu*), às regras matrimoniais (*-mendakuaa*), ao uso correto do idioma (*ayvukuaa*), aos alimentos verdadeiros (*tembi'u ete'i*) e à importância dos cantos-reza (*tarova*) e danças (*jeroky*). Os enunciados negativos que aparecem nos discursos normalmente são reprovações à falta de generosidade com os parentes, a ter comportamentos coléricos como os de inimigos (*-vaíja*) e a viver de modo parecido aos não indígenas (*juruá reko*) (SANTOS, 2021, p.300).

Contextualizo que na história da aldeia Tenondé Porã, o cultivo do milho e de outras sementes sagradas foram se perdendo ao longo dos anos. Tal fato decorre da grande influência da cultura *juruá* (não indígena) por meio de alimentos industrializados, somada à pequena extensão territorial onde se mantiveram por anos (26 ha). Esse impacto gerou adoecimento na comunidade.

Jera conta que os Guarani passaram a se alimentar da comida do *juruá* no momento em que a energia elétrica chegou na aldeia, porque o olhar que se tinha em relação aos povos originários era de que precisavam ser ajudados. E pensando desse modo, os *juruás* iniciaram a levar seus alimentos, seu modo de compreender o mundo, sem conhecer e considerar o universo Guarani. O efeito disso foi o quase desaparecimento das sementes tradicionais nas aldeias, modificando drasticamente a vida Guarani.

Quando eu tinha seis ou sete anos era muito difícil chegar à minha aldeia. Nasci há quase 40 anos em uma aldeia de 26 hectares, e lá vivi toda a minha infância, comendo milho de Juruá, esse milho amarelo que já continha veneno, porque não havia mais milho guarani. Aprendemos a comer a comida do Juruá na mesma época em que chegou à aldeia a energia elétrica, entre outras coisas.

Quando os Juruá chegaram à aldeia, rapidamente depararam com a falta de arquitetura considerada conveniente, correta e confortável, porque na aldeia não existiam casas de alvenaria nem todas as outras construções da cidade – nem automóveis, nem máquinas, nem escadas rolantes. As pessoas simplesmente têm uma casinha de pau-a-pique e cozinham no chão com lenha, todos cobertos de terra, com as crianças descalças. Assim, imediatamente, fomos considerados um povo miserável, um povo que

precisa de muita ajuda, um povo de coitadinhos. “Eles são muito sofridos, são muito sujos!”

E começaram a levar alimentos para a aldeia. Naturalmente, as pessoas têm curiosidade, começam a experimentar as comidas do Juruá e se encantam com a praticidade. Mesmo sendo Guarani, o fascínio ocorria com a população indígena em vários aspectos. Desde quando começamos a consumir esses produtos, ficamos por mais de 70 anos na aldeia guarani, na capital de São Paulo, sem comer ou plantar mais nossos alimentos tradicionais.

Éramos mais de 170 famílias que tinham ocupado todo o espaço, e não havia lugar para plantar nossas comidas tradicionais. Com o passar do tempo, com esse número todo de pessoas numa aldeia pequena tendo muito acesso à cidade e às coisas dos Juruá, as coisas dos guarani foram desaparecendo. Eu mesma só fui conhecer os milhos guarani aos 30 anos de idade. São milhos coloridos, muito bonitos e gostosos de comer. Mas antes eu não os conhecia (JERA GUARANI, 2020).

Frente a esta realidade, as comidas tradicionais existiam apenas na memória e lembrança das pessoas mais velhas, não tendo significado, talvez, para aquelas que nasceram já convivendo muito próximo com a cultura *juruá*. Pelos relatos obtidos em campo e pela própria partilha da *Jera Guarani*, compreendo que mais do que o contato com o não indígena, foi a falta de terra a que ficaram subjugados que impossibilitou o cultivo da agricultura tradicional.

Sim, em aldeias. Também, depois que conseguimos a nossa Portaria Declaratória de nossas terras, né, depois que conseguimos é que isso reapareceu tudo de novo, né. Porque foi onde algumas famílias puderam resgatar de novo essa prática, de plantar essas variedades. E que por muito que a gente ficou aqui na Tenondé, eu não tinha mais visto essas plantações, esses tipos de milhos.

E depois que cada um, algumas famílias grandes, né, foram fazer suas aldeias onde tem mais espaços, elas puderam plantar de novo, replantar de novo: *Kalipety*, *Tekoaporã*, *Gyporã*, e outras retomadas, né. Aldeias da retomada eles estavam conseguindo fazer essas plantações.

E são isso, né! E está se fortalecendo assim.

Já fizeram algumas colheitas, já distribuíram também pra outras aldeias pra que se espalhe de novo, né. Pra alguns lugares que já não tinham puderam mandar assim, pra essas aldeias que estavam precisando, né. E que não é pra ser vendido, né, mas pra se cultivar mesmo (KARAI VALCENIR, 12 de abril de 2024)!

Morando na aldeia Tenondé Porã e trabalhando como professora na rede estadual, escola Gwyrá Pepo, *Jera Guarani* menciona que em 2001 as lideranças organizaram um evento de cinco dias, reunindo as pessoas mais velhas para falarem para a comunidade sobre a cultura Guarani. Nesse encontro as anciãs e os anciões trouxeram tudo o que tinham vivenciado até aquele momento, também as perdas, convertendo-se assim num grande lamento. E um dos lamentos dessas pessoas mais velhas era quanto aos alimentos sagrados Guarani de antigamente.

Toda essa partilha e lamento provocou na *Jera* muita tristeza, levando-a a se dar conta de que a mesma não sabia, não conhecia nada da cultura Guarani.

Ela conta que os saberes das pessoas mais velhas eram muito forte, apesar de tudo que haviam atravessado. E foi naquela ocasião que ela decidiu, firmando para si mesma um compromisso, de que faria tudo o que fosse possível para fortalecer a cultura Guarani Mbya. E assim nasceu o projeto “Soberania Alimentar Guarani”.

Mas, naquele momento eu comecei a amadurecer pra mim, que tudo que eu pudesse fazer pra fortalecer essa cultura, pra trazer de volta. Pra, tipo assim, simplesmente imaginar que eu podia fazer pratos específicos, tradicionais do povo Guarani. E que mesmo que fosse uma vez, uma única vez que eu pudesse oferecer pra um desse mais velhos, seria já uma alegria muito grande, assim. Uma troca muito importante por, por todas essas pessoas, diante de tanta história. De perda de território, de massacre, de enfim, muita história triste. Tinham carregado até os dias de hoje, até aquele momento tanta sabedoria, assim, com tanta generosidade ao mesmo tempo.

E aí, então, eu comecei a fazer projetos de intercâmbios, de conversas, de reflexões, e com vários outros pontos importantes da aldeia que é a dança, que é o canto, o artesanato, e tal, e não sei o que. E aí de repente, eu foco todos esses movimentos de experiência de projeto, o público da aldeia que tinha se achegado, os mais velhos, os pais, as mães, pra focar nessa ideia, na concepção de como que é a comida pros Guarani, né.

E aí, então, “Ah, nossas comidas, nunca pode se plantar envenenada porque ela é sagrada.” E aí, “A gente não tem mais! Então, a comida que a gente está comendo ela já é plantada envenenada. Então, ela alimenta teoricamente só o nosso corpo. E a nossa comida sagrada tem que alimentar o nosso corpo e a nossa alma também.” E aí, então, a partir disso, eu comecei a amadurecer esse tipo de vontade, de desejo, de objetivo também. E a gente fez inúmeros projetinhos.

E aí, de repente, a aldeia Tenondé Porã, que fica aí mais de 70 anos sem ver as suas sementes tradicionais. E que eu já tinha ficado depressiva porque na reunião, em 2001, tavam falando mais de 10 tipos de milhos Guarani. E eu nunca nem tinha visto, então, muito menos comido. De repente a gente tem vários pratos feitos, ainda que fosse de milho de *jurua*, numa mesa exposta, na Tenondé Porã. Uma variedade de comidas muito bonita também.

E aí, depois disso, então, a gente começa a se unir, se juntar, pra ir pra intercâmbio de troca de sementes (JERA GUARANI, 03 de maio de 2022).

O projeto “Soberania Alimentar Guarani” iniciou buscando e trazendo de outras aldeias Guarani, seja as do Brasil quanto as dos países vizinhos (Bolívia, Peru, Argentina, Paraguai), as sementes tradicionais Guarani para serem cultivadas no Território Tenondé Porã. Como é próprio da cultura Guarani (*mborayvu*=generosidade), à medida que se foi cultivando foi-se também fazendo trocas, partilhas, tanto de sementes quanto dos saberes referentes às mesmas (mitologia, história, benzimento, plantio, comidas etc).

O intercâmbio de sementes tradicionais restaurou um aspecto importante do *nhandereko* Guarani, que são as cerimônias (*nhemongarai*), realizadas nas *tekoas* seguindo os ciclos próprios de cada plantio. Nota-se assim que a prática da soberania alimentar Guarani constitui também cuidado e promoção de saúde. Não apenas saúde das pessoas, mas também uma saúde coletiva, da comunidade e da natureza como um todo.

E aí, um outro trabalho muito bonito que faço, que me arrependo de ter começado tarde isso, mas, é a questão da soberania alimentar Guarani. Que é de recuperar as sementes Guarani. Que é de trazer de outras aldeias que mantiveram, de certa forma, ainda também com dificuldades, a manter essas comidas sagradas Guarani, que não tem veneno, que não tem agrotóxico. Que não tem a situação de enfraquecer, adoecer o corpo, mas alimenta seu corpo e alimenta o seu espírito, a sua alma.

E aí, a gente, em 07 anos, aqui na aldeia Kalipety, recuperamos mais de 09 tipos de milhos Guarani e mais de 50 tipos de batatas doces: roxas, amarelas, brancas, brancas com roxos no meio, como se fossem mandalas. Amendoim preto, cana Guarani, abóbora diversas também, maracujá silvestre, enfim, várias outras comidas. Muitas delas é pra nós mesmo, mas, outras que plantamos pensando pra alimentação dos bichos silvestres da Mata Atlântica (JERA GUARANI, 31 de março de 2022)!

Na entrevista intitulada “*Jerá Guarani: Culturas Indígenas*”,⁷¹ organizado e publicado pelo canal Itaú Cultural, no dia 03 de maio de 2022, *Jera Guarani* conta que para o povo Guarani, a agricultura, o cultivo de sementes tradicionais acontece muito no coletivo. Desde o preparo da terra, o plantio, o benzimento, são processos que se dão com a participação das crianças, dos adolescentes, dos jovens, homens, mulheres, todos juntos. Ela explica também que é próprio da cultura Guarani, ensinado pelas pessoas mais velhas, o entendimento de que cada pessoa que nasce tem aptidão (mão boa) para algumas coisas específicas (artesanato, pesca, instrumentos, construções etc), e isso se aplica também à agricultura. Portanto, cada guarani precisa com o tempo descobrir para qual tipo de plantio a sua “mão é boa”, e investir nisso.

Mas, na cultura Guarani, independentemente de gênero, sempre se fala, se ensina, que as pessoas, cada pessoa que nasce nesse mundo tem uma mão boa pra certos tipos de coisas. Em relação ao artesanato, por exemplo, não é todo mundo que nasceu pra saber fazer arco, cesto, colar, pulseiras ou brincos tradicionais, enfim. Cada um tem um dom mais apurado pra certos tipos de artesanatos. E aí na agricultura também.

E aí, então, na Tenondé e na Kalipety, quem muito nos ensinou e ainda nos ensina é o Karai Mirim, que é o Pedro Vicente. E aí ele falou isso pra mim mesma também, que já estou trabalhando com a agricultura Guarani,

⁷¹ Video “Jerá Guarani: culturas indígenas”: <<https://youtu.be/1Tx1pfDuPg8?feature=shared>>.

do meu povo, desde 2001, eu diria. Pelo menos eu iniciei em 2001. Quando eu descobri que eu tinha perdido muita coisa da minha cultura quando eu fui estudar a cultura do não Guarani.

E aí ele falou 'Não adianta você plantar mandioca, batata, milho, ... Vai devagar! ... amendoim. Porque talvez não dê tudo pra você! E aí você tem que entender e reconhecer primeiro, e saber o que dá melhor pra você (JERA GUARANI, 03 de maio de 2022).

O projeto da soberania alimentar Guarani, que é a agricultura tradicional, acentua e estimula a virtude do *mborayvu* (generosidade). Esse valor contrapõe-se ao modo de vida capitalista que coloca as pessoas como competidoras e por consequência, exploradas e exploradoras, formando assim um mundo de ganância e acúmulo. Por conta do comportamento competitivo, segregou e se segrega pessoas, classificando vidas como mercadoria (pessoas, natureza, seres), onde o sistema decide quem pode e não pode viver, quem vale mais, quem vale menos. Jera (2020) faz um paralelo entre o conceito “civilizado” e “selvagem”, afirmando que muitos dos sofrimentos infligidos aos demais e à natureza decorre de quem se considera “civilizado”. O seu convite, então, é para que a humanidade se torne “selvagem”, retirando-se do centro de importância e se reconhecendo como parte do meio, da natureza. Dando esse passo o ser humano se tornará melhor.

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês, Juruá, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos, para concluir e dizer aos Juruá para se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens.

Se fizéssemos um estudo antropológico na cultura de vocês, teríamos qualificações e um respaldo maior para conseguir convencer muitas pessoas a se tornarem selvagens, a se tornarem pessoas não tão intelectuais, não tão importantes. Vocês passariam a correr o risco diário de ser assassinados, de ter suas casas e suas famílias queimadas, seus filhotes queimados. Mas, de um modo geral, vocês seriam melhores (JERA GUARANI, 2020).

Iniciativas como as da agricultura tradicional Guarani representa vida, saúde, para os parentes Guarani e para o seu entorno, que no contexto do território e aldeia Tenondé Porã é a própria Mata Atlântica. É um retorno ao modo típico Guarani (*nhandereko*), uma vida de equilíbrio com a natureza e os seus seres, com o qual o povo Guarani, mas também os povos originários em geral, sempre tiveram contato desde os tempos remotos. Quando estes passam a conviver com a cultura *juruá*, os

considerados “civilizados”, deparam-se com outra forma de lidar com a natureza, onde a ganância destrói e desrespeita tudo.

A maneira como a sociedade não indígena tem se relacionado com a natureza, o planeta, tem caminhado para a autodestruição, como é visível atualmente (desmatamento, fome, aquecimento global, poluição, pobreza, guerra etc). Nesse cenário, *Jera* lembra que a cultura *juruá* necessita se reconhecer no próprio entendimento de civilização que ela criou, e isso se inicia com respeito pelo lugar onde se vive: o planeta Terra. E respeitar essa casa (Terra) não é diferente de se autorespeitar, uma vez que todos estão e são parte dela. Não se trata de classificar a cultura *juruá* pelo viés apenas de coisas ruins, pois há elementos e iniciativas positivas. Mas, ela precisa mudar, saindo desse centro de se achar superiora e aprender com o diferente, se percebendo como parte deste grande *yvyrupa*.

Na aldeia, desenvolvo o discurso de que a nossa cultura também é importante, de que ela não é inferior a nenhuma outra cultura, de que ela também tem que continuar sendo valorizada. Um dos argumentos que uso para estimular o trabalho de fortalecimento cultural e, principalmente, de defesa da natureza é falar que podemos nos encantar com a cultura juruá, mas há também o risco de nos perdermos. Se não respeitarmos as regras que nos foram colocadas desde que nascemos, não vamos ter coisas boas. Temos que lembrar os ensinamentos da generosidade: se a natureza dá a água, se a natureza dá o remédio, se a natureza dá o alimento, então o mínimo que podemos fazer, tendo ou não alguma crença, é respeitá-la.

Não achamos que amanhã ou depois o mundo vai acabar. Os mais velhos também não acham isso, mas falam que agora as coisas vão ficar bem mais complicadas. E esse agora não é somente depois da última eleição presidencial e do covid-19. Na verdade, eles estão falando isso há algum tempo, porque sabem que tem Juruá nas ruas da cidade passando fome, sem casa, que tem crianças na rua, que tem idosos nas ruas. Que, em um território que produz tanto alimento, há fome (JERA GUARANI, 2020).

Outro elemento importante no processo de saúde e que é parte da “Retomada Guarani Mbya” se refere ao enfrentamento do alcoolismo e outras drogas. É nessa perspectiva que a medicina *ayahuasca* passou a fazer parte da vida dos parentes Guarani na tekoa e território Tenondé Porã. O impacto do álcool, das drogas, assim como da internet e dos meios de comunicação, sempre foram questões recorrentes e preocupantes na fala das lideranças durante a minha conversa. A maioria das pessoas na aldeia sofreu ou sofre algum impacto referente a problemática do álcool e outras drogas, seja como vítima direta ou indireta, uma vez que o problema atinge a todos.

Em minhas conversas-entrevistas realizadas nesse estudo, um dos tópicos era que a pessoa falasse sobre a sua experiência pessoal com a *opy*. Para muitas das pessoas, a *opy* foi central na recuperação do vício do álcool, das drogas, por meio do fortalecimento da espiritualidade e da presença no coletivo. O se perceber não solitário, mas parte importante de uma *tekoa* é essencial. Nesse sentido, há uma comunidade que sofre com os problemas da pessoa, que ajuda, que cuida, que espera, que ama. Enfim, a conscientização e a recuperação do sentido de pertença ao coletivo é o principal caminho.

Eu acho que primeiro assim, é a consciência! A conscientização, né. Porque muitos jovens, a gente entra, entram nesse mundo sem saber direito o que é, né. E ao mesmo tempo com muitas questões. Então, hoje tem que fazer um trabalho de prevenção, né. Tem que fazer um trabalho de antes mesmo de seu filho, de sua filha, entrar nesse mundo das drogas, ter esse entendimento de que é possível.

E que muitas coisas que levam pra esse caminho, com esse trabalho que a gente já está fazendo, tipo, são coisas que estão lá no passado. São sofrimentos. São mágoas que muitos jovens assim, trazem, trazem com eles assim. Então, a gente entende que é um trabalho que tem que ser feito como um entendimento de prevenção.

Tipo, antes mesmo a gente já tem que entender que os nossos filhos tem algumas coisas. Se tem, como é que eu vou ajudar, né. Antes de mexer com bebida alcoólica ou com outras drogas. Porque depois que entram, é muito difícil tirar, né.

E hoje a gente trabalha muito a questão da espiritualidade mesmo, né. De buscar esse trabalho assim de trazer de volta todo o conhecimento que eu falei anteriormente. Pensando no *Nhandereko*, nessa vida espiritual que é muito, assim, é muito bacana, né! Esse entendimento que os Guarani têm da espiritualidade, e da vivência, né. Por exemplo, né, então de trazer de volta esse corpo, com o espírito junto, né. Tipo: “Não, eu tenho valor! Não, eu sou importante!”

Então, a gente tenta trazer isso de volta, né. De trazer que você foi enviado também pela nossa divindade para ser: um *xeramõi*; uma *xejarayí*; pra ser um *yvyra’íja*, que é aquele que toca, aquele que canta, né. Então, pra alegrar e fortalecer os espíritos (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024).

A medicina *ayahuasca* é conhecida, no contexto do povo Baré e acredito que em outros povos indígenas também, com o nome de *caapí*. Eu cresci escutando os meus pais e parentes próximos falarem do *caapí*, sempre no contexto da formação e atualização dos pajés. Ao longo do ano, existe período específico em que essas pessoas se reúnem para se aprimorarem nesse ofício, ocorrendo sempre em coletivo, uma vez que são dias de reclusão e concentração. O uso do *caapí* possibilita o acesso a um outro mundo por meio do sonho, no qual os seres sagrados e as divindades ensinam os pajés.

Por nunca ter presenciado de fato, mas apenas escutado, sobretudo por ter parentes próximos que exercem essa tarefa, me limito a dizer que a sua utilização requer disciplina. Esta disciplina reflete na escolha da alimentação (comida, bebida), nas relações, nos espaços de convivência, porque os pajés são pessoas que lidam com o atendimento e a cura de outras pessoas. No relato do próprio Davi Kopenawa (2015) ele conta com detalhes como foi o seu processo de formação como xamã, utilizando especialmente a imagem da construção de uma casa pelos próprios *xapiris* (seres sagrados na cultura yanomami) em seu corpo.

Foi assim que aconteceu. Comecei a beber *yãkoana* num certo dia no tempo da seca. A casa estava quase vazia. Não era um período de festa *reahu*, porque os *xapiri* preferem o silêncio. Não gostam de descer quando a casa daquele que os chama está cheia, barulhenta e enfumaçada. No dia anterior, na floresta, meu sogro tinha cortado e colocado no fogo tiras de casca da árvore *yãkoana hi*. Tinha recolhido sua resina vermelha e cozinhado num pote de cerâmica. Na manhã seguinte, se pôs a pulverizá-la com muito cuidado. Quando terminou, me chamou e me disse para eu me agachar diante dele. O sol já estava bem alto no céu. A *yãkoana* recém-preparada tinha um cheiro muito forte. Então ele começou a soprar grandes quantidades de pó em cada uma de minhas narinas, com um tubo de madeira de palmeirinha *horoma*. Soprava com força e recomeçou várias vezes. Era a primeira vez que eu inalava tanta *yãkoana* assim!

Eu estava muito ansioso, porque estava longe de conhecer todo o poder dela! Então, de repente, sua imagem, *Yãkoanari*, bateu em minha nuca com força e me jogou para trás, no chão. Desmaiei logo e fiquei estirado na praça central, em estado de fantasma. Durou bastante tempo. A *yãkoana* tinha me matado mesmo! Depois de um tempo voltei a mim um pouco e comecei a gemer. Meu ventre caía de medo e eu fiquei imóvel, prostrado na poeira. Devia mesmo dar pena de ver! Minha cabeça doía muito! Achei que não iria sobreviver. Eu estava cada vez mais apavorado. No entanto, apesar do medo, me agachei de novo na frente do meu sogro e continuei aproximando as narinas deixando escapar um lamento a cada nova dose de *yãkoana*: “Aaaa! Estou virando outro! Aaaa!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.135-136).

Na realidade dos parentes Guarani Mbya, tekoa Tenondé Porã, a medicina *ayahuasca* foi introduzida nos últimos 05 anos, inicialmente como uma terapia tradicional indígena para o tratamento de alcoolismo e outras drogas. Chegou para ajudar a enfrentar a problemática porque havia uma demanda muito grande entre os jovens e o sofrimento atingia toda a aldeia. No decorrer dos anos, o seu uso se ampliou também para o campo da revitalização cultural, uma vez a medicina conecta a pessoa que a utiliza à sua própria essência. De modo rudimentar, exemplifico como a ação de fazer um “reset” no computador, reconfigurar novamente. Atualmente, a sua utilização acontece nesses dois contextos: recuperação do alcoolismo e outras drogas, revitalização cultural.

Então, a gente faz esse trabalho de busca, né. E também buscando outras alternativas, com outras medicinas, né, de outros parentes, né. Que possam fazer também o processo de desintoxicação, né. Por exemplo, porque a gente acredita muito, a gente tem esse processo de vômito como uma limpeza mesmo. E acho que todos os povos têm isso, né. Mas, isso é muito forte pra gente!

Daí, a gente vai conhecendo outras medicinas que possibilitam isso mais fácil, né. Porque a gente faz via o processo do cachimbo, né, também. Do tabaco, e outras medicinas fortes, né, como alguns cipós ou folhas também que a gente usa, que é bem forte. Daí você se limpa mesmo! Às vezes, você leva uma semana se limpando, assim.

E daí, a gente está, por exemplo, hoje usando outras medicinas, como o próprio *cambor*, né, que é o sapo, o veneno do sapo, né. A vacina do sapo.

Tem a *Ayahuasca*. E *rapé*, né, que o pessoal está usando bastante. Que ajuda muito também na parte da mentalidade, né, quando você está fissurado, né. Por exemplo, os dependentes químicos. Quando tá com vontade, aparece como se estivesse morrendo de fome. Tipo, você tem que usar, né. Ela vai necessitando! E o pior é que ela dá uma consequência que é, ela dá reações no corpo. Não é só uma fome! Ela tipo dá dor de cabeça, dor não sei aonde, dor no estômago,...Então, você precisa usar! Senão, você acha que vai morrer, né! Então, esse é o vício, né!

Então, é importante você ter alguma medicina que tire isso, essa fissura, né. Então a gente tá aprendendo, né. O pessoal usa muito, por exemplo, o rapé, né. Quando está assim, da gente colocar uma quantidade boa e aplica neles. Tipo, pra se limparem, né. E às vezes, funciona, né.

Daí a gente vai fazendo esse trabalho espiritual no dia a dia, assim. Pra tentar melhorar e tudo, assim. E também acho que esta interação também, né. Tipo, de trazer eles de novo pra sociedade Guarani, de trazer eles pro movimento coletivo. Sempre quando tem coisinha, a gente chama pra estar ali juntos. Esse é o trabalho mais, mais forte que a gente está fazendo (KARAI TATAENDY, 26 de abril de 2024)!

Alguns interlocutores contaram que foi através do uso da medicina *ayahuasca* que eles passaram a ter mais interesse pela sua questão cultural, os saberes e as práticas indígenas Guarani Mbya. Muitos dos que fizeram o tratamento tradicional, como é a medicina *ayahuasca*, hoje atuam como lideranças dentro de suas tekoas, trabalhando especialmente para ajudar e conscientizar os demais. Escutando relatos como estes, nota-se que a *ayahuasca* trouxe e continua trazendo mudanças boas para a aldeia guarani.

Esse mesmo jovem me contou que sua experiência mais revitalizante foi o período que passou em uma aldeia fluminense, conhecida por ser muito tradicional, habitada apenas pela família do cacique-xamã, famoso por ser muito severo e exigente quanto às normas de conduta e às práticas rituais na *opy*. Apesar do trato austero e dos pesados trabalhos comunitários, a frequência e a intensidade dos rituais na *opy* lhe pareceram extremamente positivas à sua formação - cosmológica e corporal - como Guarani Mbya. Não por acaso, ele foi um dos propositores da ideia de que diversos adolescentes de sua aldeia na TI Tenondé Porã, reincidentes em conflitos internos e no uso de drogas obtidas nos bairros vizinhos, fossem levados para lá, onde permaneceriam por uma longa temporada. Depois de pouco mais de um mês, as lideranças que foram visitá-los estavam satisfeitas com os resultados parciais. “Estão felizes (*ovy’a*) e fortes (*imbaraete*) no *opy reko* (vida ritual da *opy*).”

Diante da problemática vivida pelos jovens, as lideranças dessa aldeia não recorreram, portanto, à escola, aos muitos parceiros não indígenas e ao fácil acesso à informação e às tecnologias digitais tão presentes na aldeia Tenonde Porã, e que certamente colaboram para uma melhoria qualitativa da afirmação política dos Guaraní no mundo contemporâneo; recorreram ao *nhandereko*, às afecções e às distâncias territoriais e cosmológicas organizadas e conduzidas por seu xamanismo (SANTOS, 2021, p.302).

De acordo com o parente *Karai Valcenir*, no início da utilização da *ayahuasca*, a tekoa contou com a ajuda de uma pessoa de fora no que tange a capacitação no preparo e a condução do trabalho com a medicina tradicional. Essa atividade demandou 15 a 20 dias, ocorrendo num período de dois a três anos. O local para essa prática foi a aldeia *Kalipety*, por ser um espaço mais reservado, uma vez que o rito necessita de maior silêncio e concentração. Ele foi enfático em reconhecer que a medicina trouxe melhorias para o seu povo.

Sim. Com certeza. É certeza, né, que ajuda muito na revitalização.

E que teve uma grande melhora, assim. A gente não alcançou assim 100%, porque é difícil mesmo. E infelizmente, não depende só da gente. Como eu falei, não depende só da medicina. Ela ajuda, faz um trabalho assim, mas a partir do trabalho assim, nós também temos que pensar no bem-estar da gente. A gente tem que se gostar também. A gente tem que se amar. A gente tem que ter os cuidados também com a gente, né. De que somos importantes pra alguma coisa, né. Pra gente, né, pra nossa família. Então, a gente tem que pensar um pouco nisso também. E, tipo, isso também depende de cada pessoa. E às vezes, as pessoas ficam um bom tempo sem usar nada, sem beber nada, assim, mas que às vezes, voltam. Voltam e depois ficam de boa de novo, assim. Tem a recaída, né. Mas, é assim, né.

[...]

Só que, assim, deu uma melhorada, né. E hoje a gente consegue pensar melhor, buscar mais alternativas, querer ajudar. E olhando lá de trás pra hoje, assim, teve grande mudança. É como eu falei. Hoje eu poderia estar fazendo parte, né, dessas pessoas que estão viciadas, que estão por aí. Só que hoje, assim, eu parei com isso e tô em conversa, assim, com mais jovens, né. Então, isso também já ajuda, né. Não só de minha parte, mas de outros também, né, que viviam assim igual eu, que bebia bastante, que promovia as festinhas, que fazia esses tipos de coisas, né. Mas, que hoje, a maioria, assim, percebe que isso é uma coisa ruim. Não é uma coisa boa pra ficar se ostentando, buscando isso, assim, né. Então, hoje, essas pessoas que tomam, que tem esse contato com a comunidade, com todo mundo assim, a maioria assim bebia, né. Então, hoje a gente tem essa melhor preocupação, né. A gente consegue ver melhor, né. Porque a gente já que está aqui, então, sempre tentar dar um exemplo, assim, né. “Poxa! Eu não tô bebendo, mas você está. Por que?”, né. Sempre querer ajudar (KARAI VALCENIR, 24 de maio de 2024).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“A primeira vez que eu fui na África, o meu amigo Chapa me levou num museu que tem em Angola, que eles chamam de ‘Museu da Escravidão’. E naquele lugar tinha uma pia e estava escrito um texto na parede, que era mais ou menos assim: ‘Foi nesta pia que os negros foram batizados e através de uma ideia distorcida do cristianismo eles foram levados a acreditar que eles não tinham alma.’ Eu olhei pro meu parceiro e naquele dia eu entendi qual era a minha missão. A minha missão cada vez que eu pegar uma caneta e um microfone, é devolver a alma de cada um dos meus irmãos e irmãs que sentiu que um dia não teve uma” (Emicida, 2020, 14 min 58s - 16 min 01s. In: **EMICIDA: AmarElo- É Tudo pra Ontem.**).*

Ao final dessa conversa e reflexão dada ao longo dessas páginas, te convido a entrar comigo na *opy* para também se fortalecer no encontro com os seres sagrados e no encontro com os parentes que ali estão. Não é preciso falar Guarani, pois a linguagem do coração, do afeto, é universal. Não é preciso se apresentar e nem que se apresentem a ti, pois na *opy* somos todos *parentes*, seres que habitam este grande *yvyrupa*. Recordas que a largada da viagem se deu nesse centro (*opy*), simbolizado na imagem do *apyka* (o portal sagrado). Agora retornamos para o mesmo centro e nos colocamos entre os demais seres (pessoas, natureza, espírito), entendendo que nesse grande círculo, coexistimos, não somos o centro.

Aqui o embalo do *tempo sagrado* entretece o *tempo terrestre* abrigando o *novo* e o *velho*, a *primavera* e o *verão*, o *outono* e o *inverno*, como as águas de um grande rio que nunca se estragam. O movimento então entrelaça vida e morte, como o ‘inspirar’ e o ‘expirar’ da respiração, como a visita do *kuaray* (Sol) e do *Jaxy* (Lua), que acontece ao natural e nem nos damos conta muitas vezes. É nesse ciclo que a saúde Guarani é promovida e cuidada, não como algo separado do cotidiano, mas intrinsecamente no ordinário da vida pessoal e comunitária.

A *opy* na tradição Guarani está na gênese do povo porque ela é a fonte ou o alicerce da *tekó* (vida). *Tekó* pessoal, *tekó* comunitária, *tekó* dos demais seres com quem convivemos, constituindo assim numa *tekoa* no seu sentido profundo: ambiente que possibilita o fluir da vida, da *tekó*.

Para os parentes Guarani, a *tekoa* é sonhada pelos líderes espirituais (*xejaryi*, *xeramõi*) e a sua descrição pelo ser divino *Nhanderu* converge para a natureza: fontes, nascentes, pássaros, animais, árvores originais, peixes, bichinhos, o sol, o ar, São seres que convivem conosco numa relação de alteridade, implicando assim respeito, zelo, cuidado, gratidão, reciprocidade, uma vez que coabitamos o

mesmo jardim, a mesma casa (planeta Terra). É preciso, então, aprendermos constantemente que a *tekoa*, esse ambiente que possibilita a existência da vida, é um direito e ao mesmo tempo responsabilidade nossa, indígenas e não indígenas. Todos!

O *nhandereko* Guarani, modo peculiar de vida Guarani, é um estilo que pode ser abraçado, vivido e disseminado no mundo. Certamente ele demandará sair do centro e se alocar à margem, ‘entre’ e ‘com’ com os demais seres. É como bem lembrou a parente Jera Guarani, deixar de ser “civilizado” e se tornar “selvagem”. Saúde na perspectiva da *opy* passa pela relação, vertical, horizontal, circular (espiritualidade, parentes, natureza), onde o cuidado integra corpo e espírito, físico e mental, pessoal e social, uma vez que “alimentar o espírito” é trazer de volta a pessoa para a comunidade. Comunidade entendida aqui como a grande casa de seres (visíveis e invisíveis).

Os povos originários viveram nesta estreita relação com a natureza e os seus seres por séculos, muito antes da chegada do *juruá*. Assim sendo, falar de saúde indígena a partir da casa de reza Guarani Mbya é algo novo apenas para a academia, para a sociedade *juruá*, que por muito tempo não se permitiu viver a relação de “hóspede” e “anfitrião”. Fez a escolha pela relação de dominante e dominados, senhor e escravos, civilizado e selvagens. E assim instituiu um adoecimento coletivo e a destruição de nossa própria casa comum, o planeta Terra.

Se expandirmos o *nhandereko* Guarani Mbya para outras dimensões de nossas vivências, tenho certeza que também construiremos tekoas mundo afora. Tekoas onde cabem todos. Onde a diferença não é ameaça. Onde o progresso não é destruir o outro. Onde a civilização não tem nada a ver com segregar, empobrecer, escravizar, ... Enfim, onde o poder não se conjuga com o destruir, mas com a capacidade de cuidar, de gerar e produzir *tekó* (vida). Se abraçarmos isso, então, a *yvy marãe’y* Guarani (terra que não estraga, terra sem mal) pode já ser uma realidade entre nós, não apenas espiritual.

Em junho de 2021 eu chegava para morar em São Paulo e iniciar os estudos do mestrado que hora se conclui. Tinha feito a opção de cuidar melhor de mim, porque me encontrava quebrado, machucado, ferido, atravessando o meu luto por conta do suicídio de um dos meus. Tal fato me fizera perceber, que como indígena, a morte autoprovocada sempre fora minha vizinha, ainda que eu não lhe desse muita atenção. Vim para o campo da Psicologia querendo entender mais sobre essa

vizinha sedutora (morte autoprovocada, suicídio) que continuava e continua levando vidas indígenas, sobretudo de jovens.

Na academia, outros eventos aconteceram e me ajudaram a focar no tema da saúde e não no da morte, me conduzindo assim ao encontro dos parentes Guarani Mbya, na *tekoa* Tenondé Porã, distrito de Parelheiros. Ao me encontrar com a casa de reza (*opy*) em setembro de 2022, tive a impressão de que ela era central na cultura Guarani, como uma fonte de água que alimenta a todos.

Ao longo desse tempo de pesquisa e convivência na *tekoa* Tenondé, compreendi e constatei que a *opy* é de fato o coração da vida e da comunidade Guarani. Tudo se origina e cresce em torno dela, sendo impossível um parente Guarani não trazer em si a sua marca. A casa de reza é a casa de cuidado e promoção de saúde porque agrega o perecível e o imperecível na mesma relação. Relação que inicia no rito de nomeação Guarani, interlaçando alma-nome na pessoa, constituindo assim um único ser.

A *opy* gera, ensina, forma, molda, sustenta a pessoa Guarani, funcionando como uma guardiã das tradições, das práticas e das memórias do povo Guarani Mbya. É semelhante a uma escola *juruá*, ainda que o seu “currículo” seja flexível, ajustável, pois ela também é um espaço de formação e atuação política, fortalecimento cultural, espiritual, sempre convergindo para o cultivo do modo de vida Guarani (*nhandereko*).

Esquecer ou se distanciar desse espaço sagrado é deixar de ser alimentado, negligenciando assim que a saúde Guarani consiste em “alegrar o espírito”. Tal exercício abarca todas as dimensões da vida guarani (alimentação, a convivência, a partilha, o benzimento, o canto, a dança, as cerimônias etc), estando imbricado com o coletivo e com o próprio território.

Isso me faz dizer, que para os parentes Guarani Mbya, saúde é nada mais que a construção e o cultivo da *tekoa* = lugar ou ambiente que propicia o fluir da vida, da *tekó*. Essa construção não se dá como algo pessoal, mas sempre comunitário, uma vez que no universo indígena nunca se está sozinho. A vida acontece na relação com os diversos seres, sendo o ser humano apenas mais um nesse ambiente que abriga a diversidade.

Como toda pesquisa, o meu estudo não finda a discussão e reflexão do tema da saúde indígena, se colocando apenas como uma contribuição nesse vasto campo que tem relevância social e acadêmica. É valioso para a sociedade conhecer que os

povos indígenas existem e que suas práticas culturais, saberes, têm muito a contribuir no cuidado da vida em geral. Se no passado não distante foi-se ensinado que os indígenas não tinham alma, não tinham conhecimento, merecendo assim serem tutelados, a história mostrou e continua mostrando que seus saberes ancestrais prevalecem e podem ser disseminados nos diferentes ambientes, também acadêmicos.

Pautar esse saber no ambiente acadêmico é contribuir para que estereótipos se modifiquem, preconceitos sejam superados, e que as diferenças possam ser vistas como elementos que aproximam. O Brasil é indígena e mesmo assim desconhece a sua história. O ataque e violência aos povos originários e às minorias sociais continua ocorrendo, não apenas como violência física, mas sob outras diversas formas. A academia também é um espaço que necessita ser descolonizado, retomado e enriquecido com a presença e saberes indígenas.

Ao findar dessa jornada, me percebo transbordando com a troca de saberes que a comunidade Guarani Mbya me proporcionou viver e sou imensamente grato a eles por essa experiência. Desejo continuar discutindo e explorando a temática em futuras empreitadas acadêmicas, com maior propriedade e compromisso, pois entendo, assim como disse Emicida, que também é minha missão servir-se dos espaços em que transito, frequento, atuo, para devolver a alma (melhorar a vida, garantir a saúde) de meus parentes que continuam sendo violados, exterminados. Que possamos sonhar e construir juntos novas tekoas!

Ha'evete! Aguyjetve!

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Não ao Marco Temporal: cartilha sobre o julgamento decisivo para o futuro dos povos indígenas do Brasil e o enfrentamento da crise climática**. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2023/09/marcotemporal_cartilha_v10_tela.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2024.

APIB. Disponível em: < <https://apiboficial.org/sobre/>>. Acesso em: 06out. 2023.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA (ABP). **Suicídio: informando para prevenir**. Brasília, 2014. Disponível em:<<https://www.flip3d.com.br/web/pub/cfm/index9/?numero=14>>. Acesso em: 05jun. 2024.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA (ABP); CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA (CFM). Campanha Setembro Amarelo. **Suicídio: informando para prevenir. Dirigido para profissionais da imprensa**. Brasília, 2014. Disponível em: <https://www.setembroamarelo.com/files/ugd/e0f082_a44f70d6665647ea9ecf0631cc82b142.pdf>. Acesso em: 05jun. 2024.

BALLESTRIN, Luciana. Para transcender a colonialidade. [entrevista cedida a] Luciano Gallas e Ricardo Machado. **IHU on-line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. 04 nov. 2013. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5258-luciana-ballestrin>>. Acesso em: 09 jun. 2024.

BAUMAN, Zygmund. **Vida líquida**. Tradução de. Carlos Alberto Medeiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BOTTI, Nadja Cristiane Lappann (Org). **Suicídio em infográficos: coletânea de infografia temática** [recurso eletrônico]. Divinópolis: UFSJ, 2019.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil** [recurso eletrônico] : texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas constitucionais nºs 1/1992 a 128/2022, pelo Decreto legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas constitucionais de revisão nºs 1 a 6/1994. 62. ed. Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2023.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. **Lei Arouca: a Funasa nos 10 anos de saúde indígena**. Brasília : Funasa, 2009. 112 p.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. 40p.

BRASIL. Lei nº 13.819, de 26 de abril de 2019. Institui a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio e altera a Lei n. 9.656, de 3 de junho de 1998. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/l13819.htm>. Acesso em: 09jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Conselho Nacional de Saúde. 8ª Conferência Nacional de Saúde: quando o SUS ganhou forma.** 2019. Disponível em: <<https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/592-8-conferencia-nacional-de-saude-quando-o-sus-ganhou-forma#:~:text=A%208%C2%AA%20Confer%C3%AAncia%20Nacional%20de,%20e%20O%20financiamento%20setorial>>. Acesso em: 12jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. **O que significa ter saúde? 2020.** Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-brasil/eu-quer-me-exercitar/noticias/2021/o-que-significa-ter-saude>>. Acesso em: 12jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. DAPE. Coordenação Geral de Saúde Mental. **Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil.** Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental : 15 anos depois de Caracas. OPAS. Brasília, novembro de 2005. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Relatorio15_anos_Caracas.pdf>. Acesso em: 12jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Análise de Situação de Saúde. **Saúde Brasil 2009 : uma análise da situação de saúde e da agenda nacional e internacional de prioridades em saúde.** Brasília : Ministério da Saúde, 2010. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude_brasil_2009.pdf>. Acesso em 12jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Mortalidade por suicídio na população indígena no Brasil, 2015 a 2018.** Boletim epidemiológico n. 37. Vol. 51. Set. 2020. p. 1-7. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/epidemiologicos/edicoes/2020/boletim-epidemiologico-vol-51-no37/view>>. Acesso em: 04jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Mortalidade por suicídio e notificações de lesões autoprovocadas no Brasil.** Boletim Epidemiológico n. 33. Vol. 52. Set. 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/epidemiologicos/edicoes/2021/boletim_epidemiologico_svs_33_final.pdf>. Acesso em: 04jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Panorama dos suicídios e lesões autoprovocadas no Brasil de 2010 a 2021.** Boletim epidemiológico n. 4. Vol. 55. 6.Fev.2024. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/epidemiologicos/edicoes/2024/boletim-epidemiologico-volume-55-no-04.pdf>>. Acesso em 04jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Suicídio em adolescentes no Brasil, 2016 a 2021**. Boletim Epidemiológico n. 37. Vol. 53. Set. 2022. p.17-27. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/epidemiologicos/edicoes/2022/boletim-epidemiologico-vol-53-no37/view>>. Acesso em 04jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Departamento de Atenção à Saúde Indígena. **Estratégias de Prevenção do Suicídio em Povos Indígenas**. – Brasília : Ministério da Saúde, 2019. 38 p.: il. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Estrategia_Prevencao_Suicidio_Povos_Indigenas.pdf>. Acesso em: 04jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Setembro Amarelo. **Ministério da Saúde lança Agenda Estratégica de Prevenção do suicídio**. Disponível em: <https://www.cvv.org.br/wp-content/uploads/2017/09/Boletim_suicidio_MS_set17.pdf>. Acesso em: 05jun. 2024.

BRASIL. Ministério do Planejamento e Orçamento. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas-IBGE. **Censo Demográfico 2022 Indígenas: Primeiros resultados do universo**. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>>. Acesso em: 17jul. 2024.

BRASIL. **Portaria nº. 548, de 05 de maio de 2016**. Declara como posse permanente do grupo indígena Guarani a Terra Indígena TENONDÉ PORÃ. Diário Oficial da União. Disponível em: <https://dspace.mj.gov.br/bitstream/1/5851/1/PRT_GM_2016_548.pdf>. Acesso em: 06jul. 2024.

COHN, Sergio (Org.). **Ailton Krenak**. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

COMISSÃO GUARANI YVYRUPA (CGY). Disponível em: <<https://www.yvyrupa.org.br/sobre-a-cgy/>>. Acesso em: 05out. 2023.

COMISSÃO GUARANI YVYRUPA (CGY). Manifesto dos Guarani sobre o fechamento da rodovia dos bandeirantes. 26 de setembro de 2013. Disponível em: <<https://www.yvyrupa.org.br/2013/09/26/aviso-de-pauta-indios-guarani-fecham-rodovia-dos-bandeirantes-em-sao-paulo/>>. Acesso em: 07jul. 2024.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Guarani Mbya e Tupi**. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/povos-indigenas-em-sao-paulo/povos-indigenas/guarani-e-tupi/>>. Acesso em: 15jul. 2024.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Terra Indígena Tenondé Porã**. 28 de agosto de 2020. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/tenonde-pora/>> Acesso em: 06jul. 2024.

Comitê de Ética em Pesquisa PUC-SP. Documentos obrigatórios. **Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/cometica/documentos-obrigatorios>>. Acesso em: 05out. 2023.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). **Referências Técnicas para atuação de psicólogos(os) junto aos povos indígenas**. 1.ed. Brasília: CFP, 2022. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/07/crepop_indigenas_web.pdf>. Acesso em: 14jun. 2024.

COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

COSTA, Rodrigo. **Estrangeiros em própria terra: uma reflexão sobre Filosofia na América Latina a partir da questão indígena**. In: Problemata: R. Intern. Fil. n. especial (2015), p. 151-171 e-ISSN 2236-8612
doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v6i1.24245>. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/24245/13683>>. Acesso em: 03 dez. 2022.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Tradução de Luciana de Oliveira da Rocha. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Disponível em: <https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/22794802> Acesso em: 15mai. 2023.

DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco. **A palavra da tradição oral à tradição escrita: a literatura indígena na universidade do século XXI**. In: Muitas Vozes, v. 7, n.1, p. 75-98, 2018. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/muitasvozes/article/view/12145/pdf2>>. Acesso em: 14jun. 2024.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Tradução de. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

EMICIDA: AmarElo- É Tudo pra Ontem. Direção de Fred Ouro Preto. São Paulo: Netflix, 2020. Vídeo (89 min), stream.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL-EMGC. **Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai**. Campo Grande, MS. Cimi, 2016.

FAO e FILAC. 2023. **Os Povos indígenas e tribais e governança florestal. Uma oportunidade para a ação climática na América Latina e no Caribe**. Santiago do

Chile. FAO. Disponível em: <https://openknowledge.fao.org/items/25b8e071-60c9-4b54-a355-4e3bd374d536>. Acesso em: 09 jun. 2024.

FERNANDES, Jaime Moura. **Gaapi: elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. Instituto Leônidas & Maria Deane. **Saúde Mental com os povos indígenas**. Manaus: Fiocruz/ ILMD-LAPHSA/UNICEF, 2022. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/handle/icict/54366/Saude%20Mental%20Indigena.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Acesso em: 14jun. 2024.

GAINO, L. V., SOUZA, J. de, CIRINEU, C. T., & TULIMOSKY, T. D. (2018). **O conceito de saúde mental para profissionais de saúde: um estudo transversal e qualitativo**. *SMAD, Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool E Drogas (Edição Em Português)*, 14 (2), 108-116. <https://doi.org/10.11606/issn.1806-6976.smad.2018.149449>. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/smad/v14n2/07.pdf>. Acesso em: 09jun. 2024.

GARNELO, Luiza (Org.). **Saúde Indígena: uma introdução ao tema**. Brasília: MEC-SECADI, 2012.

GUARANI, Jerá. **Tornar-se selvagem**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, jul. 2020. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/tornar-se-selvagem/>. Acesso em: 27jul. 2024.

HOTIMSKY, Marcelo Caio Nussezweig. **Sonhos compartilhados: dos encontros oníricos às práticas de aconselhamento entre os Guarani Mbya**. 2023. 156p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. São Paulo, 2023.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra de mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JERÁ GUARANI - Culturas Indígenas. Vídeo. 14min 05s. Publicado pelo canal Itaú Cultural. 03mai. 2022. Disponível em: <https://youtu.be/1Tx1pfDuPg8?feature=shared>. Acesso em: 01jul. 2024.

JERA POTY - Assinatura Portaria Tenondé Porã. Vídeo. 5min47s. Publicado pelo canal Comissão Guarani Yvyrupa (CGY). 16mai. 2016. Disponível em: <https://youtu.be/pftUMqF0Mzs?feature=shared>. Acesso em: 07jul. 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução de. Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Idéias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano**. São Paulo: editora UNESP, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Tradução de. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

LIMA, Nissa Trindade., et al. (Orgs). **Saúde democracia: história e perspectivas do SUS** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. ISBN 978-85-7541-367-8.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnica de pesquisa**. 7.ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MARQUES, Manoel Nunes. **Origem e evolução do nosso calendário**. Disponível em: <<https://rotasul.net/folhinha/calendarios/marques.pdf>>. Acesso em: 06jul. 2024.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Crítica e libertação na Psicologia : estudos psicossociais**. Organização, notas e tradução de Fernando Lacerda Júnior. Petrópolis, RJ : Vozes, 2017. (Coleção Psicologia Social).

MENDES JUNIOR, Rafael Fernandes. **A terra sem mal: uma saga Guarani**. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. **Agenda de Ações Estratégicas para a Vigilância e Prevenção do Suicídio e Promoção da Saúde no Brasil : 2017 a 2020** [recurso eletrônico]. Brasília : Ministério da Saúde, 2017. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/cartilhas/2017/17-0522-cartilha-agenda-estrategica-publicada-pdf/view>>. Acesso em: 09jun. 2024.

MINOIS, Georges. **História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária**. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

MOREIRA, Geraldo; MOREIRA, Wanderley Cardoso. **Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão Guarani**. 2015. 52p. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica)- Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Departamento de História. Florianópolis, 2015.

MULHERES LÍDERES mudando a história da Terra Indígena Tenondé Porã. Vídeo. 11min58s. Publicado pelo canal Sesc Santo Amaro. 20abr. 2021. Disponível em: <<https://youtu.be/DeHp4iamur0?feature=shared>>. Acesso em: 02jul. 2024.

MULHERES QUE ABREM CAMINHOS: Jerá Guarani. Vídeo. 3min51s. Publicado pelo canal Secretaria de Direitos Humanos e Cidadania. 31mar.2022. Disponível em: <https://youtu.be/U_uwE4cH6xo?feature=shared>. Acessado em: 02jul. 2024.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores**. 1. ed. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. Tecendo a memória. **Itaú Cultural**, 2018. Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/tecendo-a-memoria>>. Acesso em: 25jun. 2024.

NAKAMURA, Rafael. Tenondé Porã: os muitos anos de luta pelo reconhecimento. **Centro de Trabalho Indigenista (CTI)**. 16 de maio de 2016. Disponível em: <<https://trabalhoindigenista.org.br/tenonde-pora-os-muitos-anos-de-luta-por-reconhecimento/>>. Acesso em: 07jul. 2024.

NASCIMENTO, Claudio Ferreira do (org.). **O Financiamento do SUS: uma luta do controle social**. 1. ed. Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021. 156 p. (Série Participação Social & Políticas Públicas, v. 11). Disponível em: <<https://editora.redeunida.org.br/wp-content/uploads/2022/04/Livro-O-Financiamento-do-SUS-uma-luta-do-controle-social.pdf>>. Acesso em: 12jun. 2024.

PAIM, Jairnilson Silva e outros. O que é o SUS. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2015. 93. (Coleção Temas em Saúde). Disponível em: <<http://www.livrosinterativoseditora.fiocruz.br/sus/1/>>. Acesso em: 12jun. 2024.

PERFIS NAMU: Jerá Guarani. Vídeo. 5min25s. Publicado pelo canal NAMU. 23dez. 2015. Disponível em: <<https://youtu.be/PloFVU-sSi8?feature=shared>>. Acesso em 03jul. 2024.

PIERRI, Daniel (org.). **Guatá Porã. Belo Caminhar**. São Paulo: CTI, 2015.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RODRIGUES, Nilza Maria. **Nhandaré Kó Há (Calendário do Tempo)**. in: FERNANDES, Mônica Luiza Socio et al. Encontro de diálogos literários. Anais do 2º Encontro de Diálogos Literários: um olhar para a diversidade. Campo Mourão: UNESPAR/FECILCAM, 2013. p. 554-562. Disponível em: <<https://dialogosliterarios.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/12/anais2c2baencontrodedialogosliterarios.pdf>>. Acesso em: 03jul. 2024.

SANTOS, Lucas Keese dos. **A esquiva do xondaro: movimento e ação política Guarani Mbya**. São Paulo: Elefante, 2021.

SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C. D. de; GUINDANI, J. F. **Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas**. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, [S. l.], v. 1, n. 1, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10351>>. Acesso em: 25set. 2023.

SECRETARIA DE ESTADO DA SAÚDE DE SÃO PAULO. Coordenadoria de controle de doenças. Centro de Vigilância Epidemiológica. Divisão de Doenças Crônicas não Transmissíveis. **Mortalidade por suicídio no Estado de São Paulo: Departamentos Regionais de Saúde -2010 a 2019**. Disponível em: <https://www.saude.sp.gov.br/resources/cve-centro-de-vigilancia-epidemiologica/publicacoes/dcmt/suicidio/mortalidade_suicidio.pdf>. Acesso em: 06jun. 2024.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de. Tomas Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

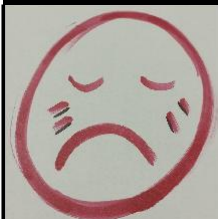
TEIXEIRA, Andressa Pereira; PINHEIRO, Letícia Cristine Ribeiro; MONTEIRO, Isabella Pearce de C. **Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: a concretização do constitucionalismo fraternal**. Revista do CEDS. Periódico do Centro de Estudos em Desenvolvimento Sustentável da UNDB, n. 3 – Volume 1 – setembro/dezembro 2015 – Semestral. Disponível em: <<http://www.undb.edu.br/ceds/revistadoceds>>. Acesso em: 05 jun. 2024.

TERRAS INDÍGENA NO BRASIL. **Situação atual das Terras Indígenas**. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/>>. Acesso em: 26jun. 2024.

WATSON, Fiona. Bolsonaro: 100 dias de guerra contra os povos indígenas. **El País**. 16 de abril de 2019. Opinião. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554971346_439815.html>. Acesso em: 20 jul. 2024.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Suicide worldwide in 2019: global health estimates**. Geneva: World Health Organization, 2021. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO. Disponível em: <<https://www.who.int/publications/i/item/9789240026643>>. Acesso em: 04jun. 2024.

APÊNDICE

**CARTA DE INDIGNAÇÃO**

São Paulo, 19 de outubro de 2023

Me chamo **Giomar Henrique Clemente**, tenho **39 anos**, sou **indígena Baré**, natural de São Gabriel da Cachoeira- AM, estudante de mestrado do curso de Psicologia Social na PUC-SP, bolsista CNPq. Quem entra no curso de mestrado sabe o quanto o fator “tempo” conta, pois tudo passa muito depressa.

Cheguei no mestrado me propondo a estudar a temática do “suicídio indígena”. Ao longo dos meses e da discussão no núcleo de pesquisa, esse tema foi se configurando para “Saúde mental indígena”. Após vários contatos e articulações para encontrar um território indígena como lugar de pesquisa, cheguei aos parentes Guarani Mbya, na tekoa Tenondé Porã, distrito de Parelheiros, zona sul do município de São Paulo.

Na minha primeira visita à tekoa Tenondé (setembro 2022) expliquei de onde vinha, o meu projeto de pesquisa, e pedi permissão da comunidade para que eu pudesse estar entre eles e assim ir conhecendo a realidade daquela comunidade. E fui muito bem acolhido por eles, o que firmou um compromisso entre nós: o povo Guarani Mbya e eu enquanto pesquisador indígena.

No decorrer desse tempo, tive contato e conheci a *casa de reza (Opy)* Guarani Mbya, compreendendo o quanto esse lugar coletivo é importante na temática que eu me proponho estudar. Defini que esse seria o foco do meu estudo: discutir saúde/saúde mental indígena a partir da casa de reza (Opy) Guarani. Como pesquisador indígena, não estou ali invadindo ou roubando informações/conhecimento da comunidade Guarani Mbya, muito menos me colocando entre eles sem o seu consentimento. Muito pelo contrário. Sou indígena e estou adentrando esse espaço a partir da comunidade e suas lideranças e tomarei todos os cuidados éticos que uma pesquisa dessa natureza exige.

Por se tratar de uma pesquisa etnográfica que envolve pessoas e sobretudo povos indígenas, a orientação foi que o meu Projeto de Pesquisa fosse submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da PUCSP e posteriormente à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), para a apreciação (Resolução n. 466/12 CONEP). Para esta submissão, solicitei uma carta da liderança da tekoa Tenondé Porã, na qual está expressa que eles (aldeia Guarani Mbya) sabem da minha presença como pesquisador indígena, conhecem do que se trata o meu projeto de pesquisa, e apoiam que ela seja realizada, após a apreciação do Comitê de Ética

em Pesquisa, uma vez que a pesquisa se dará com a supervisão da própria comunidade.

Entendendo que no Brasil a FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas) é o Órgão indigenista “oficial”, protocolei um pedido de autorização junto a instituição no dia 30 de junho de 2023, seguindo o que consta na Instrução Normativa número 01, de 29 de novembro de 1995 (FUNAI). Acompanhou esse protocolo o documento assinado pela liderança da aldeia Tenondé Porã, cujo conteúdo já foi explicado acima. A resposta de minha solicitação veio no dia 10 de julho de 2023, por meio do ofício n. 419/2023/AAEP/FUNAI, elencando seis pontos, sendo os itens 4 e 5 a justificativa de que não cabe oficialmente a ela enquanto instituição a permissão para o ingresso em Terras Indígenas em situação “Declarada”, etapa na qual se encontra a Terra Indígena Tenondé Porã que abriga a Tekoa Tenondé.

4. Em pesquisa no Sistema de Informações Indigenista (SII), da FUNAI, foi verificado que a Terra Indígena supracitada, encontra-se no processo de Declarada (Terras que tiveram a conclusão dos estudos publicados no Diário Oficial da União pela FUNAI, não cabendo oficialmente a permissão deste órgão para o ingresso pretendido em terras indígenas com situação jurídica: Declarada).

5. Ressalta-se aqui o reconhecimento da importância de tal pesquisa para o grupo indígena Tenondé Porã e, sendo assim não há possibilidade de emitir autorização, no momento, para o ingresso em áreas em processo jurídico acima mencionado. (OFÍCIO N.419/2023/AAEP/FUNAI)

Mediante esta informação, entendi que a FUNAI só responde oficialmente pelas Terras Indígenas homologadas e esta responsabilidade se dá (deveria se dá) em diálogo da instituição com as lideranças do lugar. As Terras Indígenas em processo de demarcação, como é o caso da Tenondé Porã, se não estão sob jurisdição da FUNAI, não cabe a ela como instituição autorizar ou negar a entrada na aldeia. Essa autorização é de competência das lideranças da aldeia Tenondé Porã que possuem sua organização própria, autonomia enquanto povos na gestão de seus territórios, e com quem desde o início mantive contato.

Acreditando nisso submeti o meu projeto de pesquisa para a apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa da PUCSP, justificando essa discussão e anexando o ofício emitido pela FUNAI, bem como a carta da liderança da aldeia Tenondé Porã. O parecer do colegiado do CEP saiu no dia 28 de setembro de 2023, indicando pontos a serem corrigidos no projeto. São pontos válidos e eu levei em consideração para a minha segunda submissão. No entanto, achei grave a sugestão do comitê no que tange a autorização para o ingresso em Terras Indígenas: *“O colegiado do CEP reunido e baseado em parecer de jurista especializado no tema, considerou que a FUNAI reconheceu que não é competente para autorizar a pesquisa, dado que o grupo Tenondé Porã está estabelecido em uma área DECLARADA e ainda não DEMARCADA. Nesse sentido sugere que o projeto seja apresentado não qualificando a comunidade em tela como indígena.”*

Na minha compreensão, o parecer do CEP, especificamente com a sugestão acima, só deu peso ao documento da FUNAI e o documento da liderança da aldeia Tenondé nem sequer foi considerado. E destaco ainda que o colegiado faz uma leitura equivocada do próprio documento, pois, o ofício apenas informa que não é da competência da FUNAI a autorização em Terras “Declaradas”. Em nenhum espaço do documento está mencionado que ela não autoriza.

Me questiono como pesquisador indígena a razão para que um documento de uma liderança ou coletivo local dos povos indígenas (nesse caso específico da

aldeia Tenondé Porã) não seja considerado como respaldo no Comitê de Ética em Pesquisa dentro da academia. Será que tudo precisa passar pela FUNAI? E como fica a autonomia dos povos indígenas, sua organização, direito de consulta prévia? Não deveria um pesquisador indígena ter outro caminho de acesso quando se trata de pesquisas acadêmicas em terras indígenas? Por que precisamos ser sempre tutelados pela FUNAI? Não esqueçamos que nos anos anteriores essa mesma instituição que deveria zelar pelos direitos dos povos indígenas era a inimiga ferrenha dos povos originários.⁷²

Reconheço o valor do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e da CONEP. Não estou aqui pedindo para infligir qualquer norma. ESTOU INDIGNADO PELA FORMA COMO SE CONDUZIU a apreciação do meu Projeto de Pesquisa. E penso que há normas em vigor que merecem de fato serem infligidas, porque são absurdas. Essa de não considerar um documento emitido pela Comunidade Indígena é um exemplo concreto.

Na tentativa de fazer um esclarecimento junto ao Comitê de Ética em Pesquisa (PUCSP) solicitei uma reunião com o colegiado e esse encontro se deu ontem (18.10), às 16:30hs, na modalidade remota. E fui informado que o CEP entrou em contato com a FUNAI para que ela esclarecesse o documento emitido, visto que para eles o ofício era confuso. A FUNAI informou via telefone que não autoriza o ingresso em Terras “Declaradas”. Eu argumentei que há uma contradição entre o que consta no documento e a informação passada via telefone. Por que o documento não é claro quanto a autorização? Por que o CEP não considera o que está escrito no ofício e aceita se respaldar pela informação dada por telefone? É a FUNAI apenas quem atribui ou destitui um grupo ou uma terra como “indígena”? É absurdo essa maneira de conduzir uma apreciação de um projeto de pesquisa, especialmente porque nos coloca (eu como pesquisador indígena, as lideranças indígenas da Tenondé Porã) como tutela da FUNAI. É revoltante! Até quando precisaremos reproduzir essas atitudes?

Ao final da reunião de ontem, entendi que mesmo eu fazendo uma segunda submissão do meu Projeto de Pesquisa, o parecer do CEP da PUCSP não será diferente. É lamentável! E a maneira como o CEP apresentará o meu Projeto tem peso na avaliação da CONEP. Eu tenho consciência de que até que todo esse processo se conclua, já se passarão um ou dois anos e não será possível concretizar o estudo proposto. Outra opção é a de seguir adiante com o estudo sem precisar submeter à apreciação do CEP e CONEP, o que implicaria (para mim) restrições para publicações futuras em revistas que pedem a apreciação do Comitê de Ética. Me sinto provocado a seguir na segunda opção, transformando esse estudo também num PROTESTO e num ATO POLÍTICO contra esse protocolo colonizador que insiste em olhar para nós (pesquisadores indígenas, povos indígenas, terras indígenas) como quem precisa ser tutelado pela FUNAI.

Tenho certeza que não sou o único indígena a enfrentar isso no meio acadêmico. Isso mostra que as coisas precisam mudar! Os Comitês de Ética precisam sair desse pensamento de que tudo deve passar pela FUNAI e olhar para as comunidades indígenas, organizações indígenas, como organismos que as representam e pautam suas demandas. Espero que o meu LAMENTO e a minha INDIGNAÇÃO tenha repercussão e possa suscitar no meio acadêmico, nos coletivos

⁷² Esclareço que não estou defendendo uma postura anti-funai, pois reconheço a sua importância como instituição. Questiono a questão da tutela visível nesse processo de apreciação e o modo como ela (funai) procedeu ao passar informações divergentes via documento e via telefone quando o CEP solicitou esclarecimentos.

indígenas e não indígenas, amigos, apoiadores, indigenistas, professores, uma discussão séria quanto a isso, para que uma mudança comece. Que outros acadêmicos, pesquisadores indígenas, não precisem desperdiçar o tempo tentando resolver essas burocracias cuja dor tortura a alma.

Gratidão para quem se dispôs a me escutar!

Respeitosamente,

(*Giomar Henrique Clemente* - kuekaturete@gmail.com)

ANEXOS

Um resumo da história de Sol e Lua⁷³

A mãe do Sol (Nhanderu xy'i), quando era mocinha, esteve no mundo. Era uma jovem bonita, que um dia teve a ideia de fazer uma laço para pegar o pássaro inambu, mas em vez de pegar o inambu, em seu laço caiu uma corujinha (*urukure'a'i*). Ela gostou tanto da coruja que a levou para casa para criar.

Quando chegou em casa, a mãe do Sol tentou alimentar o bichinho, oferecendo alguns grilos (*Kyju*) que havia caçado, mas a coruja não aceitava. Voltou então à procura de alimentação e trouxe muitas borboletas (*popo'iju*), mas a coruja não aceitava. Ela já não sabia mais o que fazer quando ofereceu farelo de *mbejy*⁷⁴ e a corujinha finalmente comeu. Em pouco tempo, a mãe do Sol percebeu que seu ventre estava começando a crescer e que estava grávida. Então ficou muito assustada e preocupada, sem entender o que havia acontecido.

A coruja, percebendo sua tristeza, apareceu como era, transformando-se (*onhemboete*) em homem. E a moça viu que era Nhanderu Papa, o nosso Deus, que disse a ela, sua namorada (*guembireko pe*), que ia embora, convidando-a a ir junto. Ela nega, alegando que a sua esposa celeste não ficaria contente. Nhanderu Papa diz a ela que pode segui-lo quando quiser para levar seu filho Kuaray, o Pequeno Sol, que saberá guiá-la, conversando com ela desde o ventre.

No dia seguinte, ela resolveu ir atrás de Nhanderu Papa, mas pela mata onde ele seguira havia várias picadas, e ela não sabia por onde ir. Lembrando-se do que Nhanderu Papa havia dito, perguntou ao bebê que estava em sua barriga qual era o caminho, e Kuaray respondeu que pegasse o da direita. Ele pedia também que ela colhesse flores que estavam, para que ele as levasse para brincar na morada de seu pai. Até que, pegando um girassol (*yvoty*), a mãe é picada por uma mamangava, fica furiosa e dá tapas na própria barriga.

O menino se cala em represália, e, sem saber o caminho, a mãe os conduz à morada da onça velha originária (*xivi ypy jaryi*), que lhe recomenda que volte, pois

⁷³ A publicação *A vida do Sol na Terra* conta com uma versão bilíngue da narrativa, além de belas pinturas feitas por Carlos Papa Mirí. Construí esse resumo mesclando a versão em guarani e a versão em português, que não coincidem em todos os pontos, dando prioridade para a forma de narração da versão original.

⁷⁴ Trata-se de um alimento semelhante ao beiju, porém feito de milho, que é tido como alimento verdadeiro (*tembiu ete'i*), pelos Guarani.

seus filhos são ferozes e irão devorá-los. Porém, sem saber voltar, a mãe de Kuaray fica, e a onça velha a esconde sob uma panela.

No dia seguinte, chega a primeira onça mais nova (*hemiarirõ*), que, pressentindo algo, pergunta se a avó havia caçado. Ela retruca que não, que está velha para isso. A segunda onça chega, pergunta o mesmo e ouve a mesma resposta. Chega o irmão mais velho das onças, o que tinha o melhor olfato (*tyke'y inhapyinguaveva'e*). Ele percebe o embuste e revira a panela, achando Nhanderuxy. Devoram-na rapidamente e descobrem o filhote. A avó-onça pega o filhote para si, justificando que é velha e quer a carne mais macia. Tenta matá-lo nas brasas, que se apagam. Tenta matá-lo com um pau, mas ele foge.

Desiste e resolve cuidar dele, colocando-o no sol para secar, pois estava molhado da placenta. Ele cresce rapidamente, e pede um arco e flecha com o qual caça borboletas e grilos. Depois de um tempo, passa a caçar muitos passarinhos (*guyra'i*) para alimentar a onça velha e seus filhos.

Kuaray sentia-se muito sozinho, e um dia pegou uma folha da árvore de *Kurupika'y* (leiteiro) e, com seu saber das coisas, disse:

- Irmãozinho, levante-se!

E dito isso, a folha transformou-se (*ombojera*) em menino. Ele disse a esse menino:

- Você é meu irmão mais novo, meu nome é Kuaray [o pequeno Sol] e teu nome é Jaxy [o pequeno Lua].

Na volta, a avó-onça questiona a identidade de Jaxy, e seu irmão responde que é um amiguinho que ele achou na mata, e trouxe para lhe fazer companhia. Jaxy diz:

- Eu não tenho mãe e não tenho pai.

A avó-onça os adverte a nunca irem à floresta verde densa (*ka'aguy ovy*), pois é perigoso. Jaxy convence Kuaray a irem até lá, onde começam a matar passarinhos, que abundavam. Kuaray pede a Jaxy que os amarre no seu cinto para facilitar o transporte. Jaxy faz isso, mas se distancia do irmão.

Ele encontra um papagaio (*parakau*) e tenta matá-lo com suas flechas, para levar ao irmão. O papagaio desvia e questiona Jaxy:

- Por que você quer me matar, para alimentar (*-poraka*) as onças ferozes que devoraram sua mãe?

Ele não entende, se assusta, e tenta flechá-lo de novo, duas vezes. Sem sucesso, chama o irmão. Kuaray tenta também, mas o papagaio desvia e fala a

mesma coisa. Ele entende imediatamente e começa a chorar. Pergunta onde pode encontrar os ossos da mãe verdadeira, e o papagaio indica o local embaixo de duas grandes pedras, perto da morada das onças.

Revoltados com o que descobriram, voltaram para onde estavam os pássaros mortos, e desamarrando-os foram soltando um a um, dizendo seus nomes e trazendo-os novamente à vida.

- Tucano (*tukã*)! Sabiá (*avia*)! Tangará (*tangara'i*)! Tico-tico (*kyky'i*)! Araponga (*guyra'itapu*)! Beija-flor (*mainõ'i*)! Azulão (*myro'õ*)! Jacu (*jaku*)! Juruti (*jeruxi*)! Inambu!

Kuaray amassou o cinto de cipó (*guembepi*) que haviam feito para amarrar os pássaros e o jogou para o alto, e essa corda tornou-se o pássaro jayru (*guyra jayru'i*). Dessa vez, os irmãos voltaram para casa sem nenhum pássaro. A onça velha os questiona sobre por que não caçaram e por que têm os olhos vermelhos de choro. Kuaray responde que não estavam com vontade de caçar, e que choraram porque foram picados por marimbondos.

Saem e vão ao local onde estavam os ossos da mãe. Kuaray manda Jaxy ir para longe espantar os inambu, e ressuscita a mãe a partir dos ossos. Jaxy não obedece, fica à espreita e, ao ver a mãe, corre para mamar em seu peito. Muito fraca, ela desmonta. Kuaray manda novamente o irmão para longe e faz outra tentativa. A cena se repete, segue o barulho dos ossos caindo, e Kuaray decide transformar a mãe em um animal de caça para os Guarani: a paca (*jaixa*), que vai pulando para o mato. Hoje em dia, quando a paca é caçada, o Sol sai bem fraquinho, pois fica com pena da mãe.

Os irmãos decidem vingar a morte da mãe e fazem uma armadilha (*monde*) com um sabugo de milho. A primeira onça chega e zomba de uma armadilha feita com o material tão leve, e é desafiada por Kuaray. Ela entra no *monde* e morre, pois o sabugo era pesadíssimo. Chegavam várias onças, uma atrás da outra, agindo da mesma forma, até que morrem todas as onças-macho. A avó-onça vê a cena, e os repreende. E eles retrucam que as onças é que pediam para entrar na armadilha. Ela manda e eles destroem o *monde*.

Pensam então em outra estratégia para terminar com as onças que restaram. Criam uma lagoa grande, com uma ilha dentro. Nessa ilha, com o seu saber das coisas, Kuaray fez surgir a árvore frutífera chamada guavirova (*guavira*) e várias outras. Traz à casa sua fruta e começa a comê-la, dando inveja às onças que, sem homens para caçar, passavam fome. Eles contam que há frutas numa ilha, e se

oferecem para fazer uma ponte (*yvy vovõ*) para elas irem até lá no dia seguinte. Kuaray combina com Jaxy de virar a ponte quando todas estiverem em cima. Ele tira a casca da árvore que serviu de ponte e a joga na água, gerando (*ombojera*) monstros aquáticos (*ypo*, *guairaka*, *jaguaxĩ*, *kuriju jagua*) para comerem as onças fêmeas. E ele chama o rio de *Para Guaxu* (mar), dizendo que sua água vai ser salgada.

Kuaray atravessa para a ilha, e Jaxy fica na terra firme. As onças começaram a passar devagar pela ponte, mas havia uma que ficou por último porque estava grávida e não conseguia subir na tora. Kuaray fez um sinal para Jaxy esperar, pois só faltava essa onça subir, mas Jaxy entendeu que era para virar a tora, e virou. Aí foram todas água abaixo, exceto a onça grávida, que não conseguira subir. A onça que restou já não fala mais, e começa a rugir como fazem as onças atualmente, e com seu filhote macho reproduz a espécie. A tora que servia de ponte se transforma em uma serpente gigante.

Os irmãos ficam separados, e Jaxy gritava desde a terra firme, perguntando sobre as frutas que achava, se era para comer, e como. Kuaray respondia: a guavirova e o *guajivu* só podem ser comidos depois de defumados com o cachimbo (*-moataxĩ*); o coquinho da palmeira *pindo* (*guapytã*) é preciso socar para comer; o *aguai* é só assar. Mas Jaxy devia guardar as suas sementinhas para mais tarde.

Depois disso Kuaray manda Jaxy fazer uma fogueira e jogar nela as sementes do *aguai*. Assim ele faz, elas explodem e, com o impacto, ele vai parar do outro lado das águas, junto a seu irmão.

Kuaray disse então:

- Nessa ilha vamos formar o nosso mundo, a “terra sem males”, que será grande.

Vão caminhando e a ilha vai se tornando grande, parecendo não ter fim.⁷⁵ Encontram Anhã, seu tio, pescando no *pari* [tipo de armadilha de pesca]. Kuaray mergulha na água, e vai roubando os peixes, enganando Anhã, e levando para comer assado com seu irmão. Jaxy quis imitá-lo, mesmo com Kuaray o desencorajando, mas faz errado e é preso no *pari*, sendo puxado por Anhã, que o devora. Sempre que tem eclipse lunar é porque Anhã está comendo Jaxy. Kuaray

⁷⁵ O trecho desde o pulo de Jaxy até o encontro de Anhã está apenas na tradução do livro e não na transcrição em guarani. Entretanto, esse tema do alargamento da plataforma da primeira terra (*yvy tenondé*) é conhecido em várias outras versões.

vai à casa de Anhã como convidado e recupera o crânio do irmão, preparado numa sopa. Da sopa refaz o cérebro e, do crânio, recria Jacy, ralhando com ele.

Em seguida, manda o irmão pegar seu arco e apontar para o céu. A flecha atinge o chão do céu, e Kuaray manda Jaxy continuar atirando, uma flecha em cima da outra, até que forma uma escada que chega à terra. Kuaray manda o irmão deixar o arco na terra, a partir do qual se faz a árvore de *guyrapaju*, que serve até hoje para fazer os arcos verdadeiros (*guyrapa ete'i*). Eles sobem ao céu, onde o pai os estava esperando, cumprimentando-os pelos exemplos que deixaram aos homens. Sua missão na terra havia terminado, mas muito ainda os esperava.

Retirado de: PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: reflexões Guarani Mbya sobre a existência**. São Paulo: Elefante, 2018, p.46-51.