

OS MITOS NAS VOZES AMERÍNDIAS: UMA EPISTEMOLOGIA DESCOLONIAL

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy
UFRGS

Se Descartes nos ensinou, a nós modernos, a dizer “eu penso, logo existo” – a dizer, portanto, que a única vida ou existência que consigo pensar como indubitável é a minha própria –, o perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: “o outro existe, logo pensa”. (Eduardo Viveiros de Castro)

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.
(Oswald de Andrade)

“Cada espécie tem sua própria racionalidade. O importante é dedicar tempo suficiente para compreendê-la”

A frase do subtítulo procede do recente lançamento do fotógrafo Sebastião Salgado, *Da minha terra à Terra* (2014), em que conta sua história com palavras (e não com as costumeiras fotos em preto e branco). Eu ouvi parte dessa história, porém, ao vivo, no Salão de Atos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como aula inaugural da instituição, no dia 13 de março de 2014. Estando envolvida com a escrita desse artigo, resolvi incluir essa reflexão já aqui, em seu início, por me parecerem reflexões em interessante sintonia. Minha participação no Ciclo de Palestras *Sustentabilidade: o que pode a literatura?*, ocorrido no ano de 2013, base do texto que ora escrevo, foi inspirada em minhas experiências junto aos Mbyá-Guarani, contando e ouvindo histórias, e ainda refletindo a partir das práticas realizadas na escola bilíngue situada na aldeia Anhetenguá¹. Instada a pensar em como a literatura se relaciona com o devir do humano e do planeta, me reportei, de imediato, às formas literárias que encontro na aldeia – a narrativa oral e as imagens poéticas condensadas nas práticas e textos da cultura e, sobretudo, da vida Mbyá. Em seguida, lembrei alguns episódios dessa experiência intercultural, que lançou inquietações sobre os sentidos do mito na complexidade contemporânea. Como decorrência, me surgiu a ideia de propor que a permanência do discurso mítico entre os Mbyá e que a perspectiva dual que rege a sociedade Kaingang consistem em formas de sustentabilidade e, como explicarei mais adiante, em atitudes descoloniais.

¹ Essa aldeia situa-se na área urbana de Porto Alegre, no caso, o bairro Lomba do Pinheiro, que preserva algumas características de zona rural (há alguns sítios, predominância de casas e precária rede de serviços básicos). O contato com os Mbyá começa em 2011, a partir de um convite dos professores da escola para desenvolvermos nossas atividades enquanto grupo de contadores de histórias (*Grupo Quem Conta um conto*, atividade de extensão universitária). A experiência foi debatida no ensaio “Histórias para povoar as matas: os Mbyá-Guarani entre voz e letra” (2013).



Entre esses povos, permanecem ativas as dimensões da palavra fundadora, as relações que impregnam o que existe de espírito, bem como as estratégias de resistência às violências territoriais e simbólicas que, desde 1500, se impõem sobre seus modos de vida. Tal reflexão é atravessada pela formulação de Salgado sobre a arrogância do humano, que não só desampara sua própria espécie, como despreza outras formas de vida e de inteligência. Amparado nas concepções de Darwin, o fotógrafo reconhece no medo das gigantescas tartarugas de Galápagos uma memória dos séculos XVIII e XIX, quando eram caçadas pelas tripulações de navios que faziam escala no arquipélago: “As espécies carregam em seus genes, por várias gerações, o perigo que os predadores representam. E o único predador dessas tartarugas gigantes é o homem” (SALGADO, 2014, p. 12). Esse acontecimento ensina o fotógrafo sobre o pensamento do animal, que foi capaz de reconhecer a semelhança entre o visitante do século XXI e seus antepassados violentos que invadiam as ilhas para caçar. Após quase morrer, doente pelas barbáries (guerras, êxodos, trabalhos degradantes) que acompanhou ao longo dos anos como economista e depois como fotógrafo, busca a gênese da criação nas paisagens preservadas do planeta e nos seres que a elas se integram – sejam humanos ou inumanos, animados ou inanimados. Descobre, à sua maneira darwinista, algo análogo ao que o argentino Rodolfo Kusch definiu como a sabedoria da América profunda:

Al fin y al cabo es el mandamiento dictado por lagran historia y encontrado en la intimidad, en esa pregunta por uno mismo como simple ser viviente, despojado de toda figuración, bienes y pretensiones, por el simple hecho de que aqui nos volvemos a topar com la ira de dios en los precipícios, en la montaña y en su pueblo, y es ella la que nos despoja. Es el retorno a la gravidez donde retorna a pesar el sol, la luna, los nublados. [...] América supone la pesada tarea de ser humano y haber hecho un limite con el caos y con las cosas, para buscar un camino interior que nos conduzca a la verdade primera de la vieja sangre. (KUSCH, 2007, p. 253)

O animal humano, submetido à luta pela sobrevivência, descobre o vazio dos espaços abertos (a montanha, os precipícios) que aliviam do peso de ser alguém na cidade “limpa” e repleta dos “pátios das mercadorias”, como refere o autor em outro momento: resta-lhe o “fedor” da América indígena e campesina na forma de um mundo integrado, orgânico e vivente que, no entanto, não se encontra alheio ao caos, ou mesmo à morte. Ou, nos termos biológicos de Sebastião Salgado, resta-lhe o reencontro com as outras espécies e com a vida em nosso planeta. Em alguma medida, o discurso mítico em tais espaços pode ser entendido como uma forma de resistência do humano que se coloca numa horizontalidade em relação aos demais seres.



“A única maneira de contar uma história é voltar ao mesmo lugar repetidas vezes”

Também de Sebastião Salgado, a frase acima remete à sua profunda ligação com alguns espaços do planeta a que obsessivamente retorna – nunca é o mesmo lugar, posto que as paisagens e as pessoas vão se revelando diferentemente. Num primeiro sentido, a mensagem ressalta a ideia de repetição – aquilo que a história contém precisa ser reiterado. Esse retorno pode ser entendido, por analogia, como um novo encontro com os símbolos e as imagens do mito. No caso do fotógrafo, “voltar ao mesmo lugar” tem a ver com um território; no caso dos mitos, tem a ver com a recuperação de uma história antiga (a tradição) a partir do gatilho de uma situação concreta, do tempo presente. Sendo assim, esse mecanismo não exclui a racionalidade; ao contrário, é demandado por uma necessidade de entender – e também de inventar. Não é por outra razão que a literatura, as artes e até mesmo a indústria cultural continuem atualizando sentidos e usos míticos. Como explica Vitor Jabouille (1993), em geral o mito é compreendido como narrativa fabulosa com intervenção de construções imaginárias, aceita coletivamente sem conhecimento de autoria e localizada num tempo indeterminado, com base na tradição ou num sistema religioso. Entretanto, “ainda hoje existem sociedades onde o mito é uma realidade. Em certas sociedades africanas, americanas e asiáticas, por exemplo, o mito, numa perspectiva de funcionalidade, é encarado como algo vivo.” (JABOUILLE, 1993, p. 56)

É nesse sentido de realidade e de presença no mundo que entendo o mito. Como uma resposta a perguntas insolúveis, aos silêncios que a lógica não resolve, às verdades que o discurso dominante nega, o mito, pela força da linguagem simbólica, disfarça as zonas mais claras do real para iluminar as suas zonas ocultas (COLOMBRES, 1997, p. 212). Ainda que o *cogito* cartesiano tenha sido ferido de morte pelo relativismo do século XX, persistem no XXI instituições e espaços de poder que, nos termos de Michel Foucault, demarcam uma “vontade de verdade” que assujeita os indivíduos e dificulta a circulação de novos discursos por meio de “procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (1996, p. 8). O ordenamento social vigente ainda manifesta a necessidade de clareza absoluta e, como decorrência lógica, rejeita formas de pensar liminares, ex-cêntricas ao Ocidente, possivelmente as mais aptas a tolerar o silêncio e a obscuridade de partes da realidade, como ocorre com os mitos.

E, a exemplo do que ocorre com os mitos, os modos como a escrita se impôs no Ocidente conduziram à desvalia, quando não à eliminação, das práticas orais e de todo um imaginário étnico divergente. Martin Lienhard (2003) acompanha esse percurso na América. Descreve, para além do extermínio dos povos indígenas, o insidioso processo de destruição dos registros da memória autóctone – códices, escrituras não-alfabéticas, imagens, monumentos –, que implanta em seu lugar um



elemento exógeno, a escrita. A fetichização do novo suporte em concomitância à demonização dos arquivos ameríndios produz formas de desagregação que passam a ser combatidas por meio de variadas táticas de preservação do patrimônio. Autores indígenas organizam compilações, registram a memória oral na língua do colonizador, transformam códigos artesanais e hieróglifos em escrita alfabética e, por fim, acabam por produzir “literaturas alternativas” (estas ainda à espera de uma descolonização do cânone latino-americano para que possam ser reconhecidas por um número maior de leitores). O crítico assevera mais adiante que, ao longo dos séculos, o mesmo ocultamento da palavra se expande para outros grupos (escravos africanos e seus descendentes, camponeses e habitantes das periferias urbanas), que contaminam a escrita com a voz e com sua imaginação e cosmovisão:

En el contexto de los procesos de enfrentamiento étnico-social, los textos “alternativos” resultan, de hecho, verdaderos campos de batalla semiótica, espacios donde se redefinen, ficticia o ficcionalmente, los lugares respectivos de los “vencedores” y de “los vencidos.” (LIENHARD, 2003, p. 33)

Dado esse quadro, que informa sobre a violência da colonização e da escrita hegemônica sobre o imaginário americano, pensadores “ao sul” produzem alternativas ao conceito ocidental de literatura. O antropólogo e escritor argentino Adolfo Colombres aprofunda a dimensão antropológica da literatura na proposição de uma teoria intercultural que, pelo abandono dos ideais consagrados das belas letras e de sua pretensão de autonomia, retome a palavra viva, que ainda apaixona o mundo periférico e que permite o pensamento mítico e o relato ritualizado. (COLOMBRES, 1997, p. 13) Ainda de acordo com essa perspectiva, na América o mito resistiu melhor que outros gêneros ao processo de aculturação e, como dispositivo descolonial, permitiu recompor o imaginário enfraquecido e as matrizes simbólicas.

O boliviano Guillermo Mariaca Iturri acrescenta à dimensão antropológica do literário a dimensão política da cultura. Propõe que o intelectual pós-colonial mude seu paradigma, quer dizer, substitua “el paradigma moderno del desarrollo por el paradigma postcolonial de la reconstitución de identidades locales”; esclarece ainda que a democratização cultural passa pela preservação da diversidade de identidades e pela disposição de inventar realidades: “no se puede, así simplemente, reivindicar, como si fuese una virtud o undon, nuestra marginalidad de los procesos de globalización. Se trata, en cambio, de cambiar la perspectiva; se trata de escribir oralmente desde América Latina” (ITURRI, 2011, p. 102). Desse modo, pela escritura da oralidade os colonizados se descolonizam na produção de diferença e na interpretação dos sentidos sociais. Trata-se, como se pode constatar, da invenção de um futuro que seja próprio, insubmisso aos já ditos dos “regimes da verdade” (conforme teorizou Foucault):



La desigualdade en la producción cultural no puede subsanársela sólo con una distribución equitativa, sino con una igualdad de oportunidades en el proceso productivo de la memoria y del futuro. Y la oralidad es la memoria colectiva y la invención solidaria de realidades. (ITURRI, 2011, p. 105).

Mariaca enfatiza, desse modo, o direito à memória oral, usurpada pelo colonialismo na América Latina. Não basta distribuir os produtos da cultura, é urgente a produção de discursos e de realidades que pressupõem vínculos comunitários, ou seja, que não se limitam ao sonho de um indivíduo isolado. Essa vertente utópica, além de enfraquecer os dispositivos que sustentam os “regimes da verdade” opressores, vem a ser a diferença americana, sua contribuição para a sustentabilidade planetária, o que será ilustrado pelos mitos ameríndios que comentarei em seguida.

“Só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade”: Kamë e Kajru, o dualismo Kaingang como exemplo de perspectivismo

Em duas entrevistas para o jornal Folha de São Paulo², o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro divulgou alguns dos conceitos desenvolvidos a partir de estudos etnográficos que o levaram a formular o perspectivismo ameríndio, um pensamento original (ou uma ontologia, como prefere o autor) que se apresenta contra a sujeição cultural na América Latina aos paradigmas europeus e cristãos, ao modo do que já fizera antes Oswald de Andrade com sua antropofagia. A contestação parte do que ele identifica como o grande esquema sociológico dos mitos ocidentais, que é o da paternidade (Jeová, Cronos, Zeus, Édipo, Prometeu), baseado na tensão crítica do conflito entre pais e filhos. No mundo indígena, diferentemente, as grandes figuras míticas são aliados matrimoniais (sogros, genros, cunhados) e a relação é fundada por causa das diferenças, e não a despeito delas. Uma consequência importante dessa mudança, como explica o antropólogo, é que, enquanto nosso modelo de relação é a semelhança, do sujeito consigo mesmo, para o modelo indígena a primeira relação é a de diferença. Isso quer dizer, nos termos do perspectivismo, que o ponto de vista cria o sujeito, ao contrário do relativismo e construcionismo ocidentais, que afirmam que o ponto de vista cria o objeto. Retomando a noção de que o modelo de relação é a diferença, aprendemos com os indígenas que a perspectiva só pode aparecer como tal aos olhos de outrem – o sujeito não é aquele que se pensa, é o que é pensado como sujeito (e isso pode acontecer em relação a uma onça, a uma planta aquática, a uma ameba) por outras consciências que não apenas a humana, cada uma delas constituinte de uma subjetividade.

2 Trata-se de duas entrevistas, “O legado de Deus” e “A filosofia canibal”, publicadas na versão online do Jornal Folha de São Paulo de 25 de agosto de 2005. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2108200506.htm>. Acesso em 25 de outubro de 2013.



A partir de alguns contatos com educadores Kaingang, pude compartilhar na prática um pouco de sua cosmologia, que se direciona para a relação de diferença³. Chamou minha atenção a pregnância da perspectiva baseada no dualismo das metades clânicas, nos mais diversos âmbitos da sua vida.

[...] para melhor entender a sociedade kaingang, o dualismo simbólico que norteia as práticas sociais desse grupo, está presente a partir do entendimento com o irmão sol e a irmã lua. Tanto a sociedade kaingang como a natureza aparece dividida de forma simbólica entre as metades Kamë e Kajru. De acordo com a origem do povo Kaingang a mitologia nos mostra que os irmãos Kamë e Kajru são heróis que surgiram da terra no início dos tempos e que deram origem ao povo Kaingang atual. O dualismo Kamë e Kajru proporciona uma maneira de classificação abrangente, na qual os seres da natureza, incluindo os seres humanos, possuem valores associados às metades exogâmicas, como: forte ou fraco, alto ou baixo, valente ou medroso. (CLAUDINO, 2010, p. 45).

Nessa formulação de Zaqueu Claudino, vemos explicitados alguns dos aspectos do perspectivismo, pois a base do que existe reside no compartilhamento de atributos semelhantes entre seres animados e inanimados tomados na horizontalidade, ou seja, sem a dominação do humano sobre os demais, mas reside também na demarcação de diferenças complementares, e não excludentes, entre os seres. A começar pelos rituais da vida afetivo-familiar, uma metade precisa da diferença da outra para se desenvolver em harmonia com a cultura. Observemos como, em sua dissertação de mestrado, Zaqueu relata o modo como foi definido seu matrimônio, em respeito à cosmologia de seu povo e aos graus de parentesco:

Tive que aceitar uma decisão tomada pelos meus pais e por meu saudoso sogro kakrẽ, em 1986, quando o Kakrẽ pediu para meus pais se eu poderia ser o marido de sua filha. Minha mãe, com a paciência que tem, me informou da decisão tomada, dizendo que estava prometido em casamento um costume kaingang [...] Nessa ocasião foi realizada a cerimônia de caça e pesca e após dois dias, quando parentes da futura esposa e meus këgke (parentes da mesma metade, porém mais velhos) voltaram com suas caças, foi realizado no pátio da casa a unificação dos fogos, a junção de lenhas, que

3 Entre outras atividades, participei como docente, junto ao professor kaingang bilíngue Zaqueu Key Claudino, da Especialização PROEJA Indígena, ocorrida junto à Faculdade de Educação da UFRGS, nos anos de 2011 e 2012. O corpo discente era formado basicamente por graduados Kaingang provenientes de várias aldeias do estado do Rio Grande do Sul, e de um pequeno grupo de não-indígenas. A experiência intercultural de ministrar aulas junto ao docente indígena foi desafiadora e mesmo reveladora para mim. Já na primeira aula, quando tratamos da memória e da construção biográfica dos participantes, Zaqueu indagou os alunos Kaingang sobre seu pertencimento às metades clânicas, ao que a maioria respondeu com evasivas, dizendo não saber ou não lembrar. Esse e outros momentos foram marcantes no sentido de perceber a urgência desses sujeitos em recuperar sua identidade através da afirmação de sua diferença – nos termos de Zaqueu, “fazer o caminho de volta para casa”. Em face da violência sistemática do estado brasileiro, que em muitos momentos se empenhou em criar dispositivos para aniquilar a língua e a cultura dos povos originários, resta aos indígenas contemporâneos recriar sua imagem e afirmar cada vez mais sua voz na sociedade.



são pedaços de madeiras que representam as duas marcas. Assim foi realizado o ritual de preparação do meu espírito para aquecer a casa onde vivia com meus pais e irmãos (cerimônia de casamento). Após, foram preparados todos os alimentos providenciados pelos parentes Kaingang: peixes, carne de caça, bolona cinza, canjica, alguns espetos de carne de porco e lembro-me de um tacho de arroz com carne preparada no fogo de chão por um parente da esposa. Enquanto isso, meus kanhkã (parentes da mesma marca) e parentes da esposa se divertiam se alimentando, comemorando a nossa união na cerimônia de casamento organizado pelos anciões. No mesmo momento se realizava o ritual de aconselhamento, em um espaço reservado para esse momento. (CLAUDINO, 2013, p.18-19).

A narrativa detalha o andamento ritualístico dos eventos, que são carregados de significados compreendidos tão somente na dinâmica cultural do grupo. Nesse caso, embora o tom inicial indique um desconforto na submissão ao sogro e ao casamento escolhido pelos pais – “tive que aceitar” -, o restante do relato endossa a perspectiva tradicional, ressaltando o aspecto simbólico e espiritual da festa, no caso, com destaque para a definição dos papéis dos parentes. Mesmo em práticas cotidianas tidas como triviais, como a pesca, mantém-se o respeito pelas marcas exogâmicas em sua eficácia simbólica, como explica o professor em outro contexto:

Na busca da sustentabilidade, como na pescaria, fazem a colheita do cipó coletivamente, porém são os homens os protagonistas da coleta dos cipós na mata. A trituração faz parte do trabalho masculino. Já os Pãri são confeccionados com ajuda de suas mulheres, porque acreditam que as taquaras, seres vegetais, fazem parte das metades exogâmicas e elas têm “tãn” e, por causa disso, tem que ser retidas suas fibras com a ajuda das mulheres. Se isso não for feito com a ajuda das pessoas do sexo feminino os filhos dessas duas marcas exogâmicas correm perigo. (CLAUDINO, 2010, p. 47).

Esse mecanismo elucida tanto o respeito a todos os seres da natureza no compartilhamento de atributos entre diferentes – no caso, entre mulheres e taquaras – como a interdição de gênero, no caso das atribuições distintas de homens e mulheres. De volta aos argumentos de Viveiros de Castro, reconheço na importância dos aliados matrimoniais (presente na cerimônia de casamento de Zaqueu) o princípio ameríndio da relação pela diferença, do mesmo modo que entendo que a mulher e as taquaras são postas em relação de reciprocidade e de intersubjetividade – existem porque se pensam como sujeitos, uma define a outra nesse processo de relação.



“Arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina”: a origem do futebol segundo os Mbyá-Guarani

Viveiros de Castro, nas mesmas entrevistas, expõe argumentos contundentes sobre o sentido limitado que os mitos adquirem no Ocidente a partir do reposicionamento que os gregos realizaram do papel da razão. Na verdade, para ele a filosofia se constituiu contraproduzindo um não-filosófico, que seria o mito, e validando o discurso do “logos”, ou da razão, argumentativo, dialógico, democrático e político, contra o discurso do “muthos”, ou do mito, supostamente da não-razão, da revelação oracular, da autoridade mágica, fala monológica e monocrática. Esse é, como expõe o antropólogo ironicamente, o “mito” de origem da razão como distinta do mito e explicita a imposição da ideia de que a filosofia é uma característica do Ocidente. Para ele, o mito é de todos (por isso não vale muito) e a razão, só de alguns (por isso é tão preciosa); o mito teria surgido com o homem; a filosofia, com os gregos. A partir desse entendimento, Viveiros de Castro não só nega o fundamento grego para a ocidentalidade como afirma seu profundo interesse pelo que os índios querem dizer quando contam os mitos, e não o que dizem “sem querer” quando os contam, ou seja, quer saber o que os mitos dizem para eles (e não apenas para nós) sobre o mundo – porque os mitos falam do mundo e das coisas, é o que lhes interessa, então é o que lhe interessa. Tal questionamento epistemológico conduz o antropólogo a repensar sua própria ciência, dispondo-se a uma tradução intercultural ao pensar a partir do ponto de vista do indígena sobre a noção de ponto de vista.

Acompanhei um pouco do trabalho da psicóloga Viviane Silveira, que conviveu numa aldeia dos Mbyá-Guarani, Anhetenguá, a mesma em que venho realizando as práticas de narração oral, por um período entre os anos de 2011 e 2013. Sua pesquisa abordou os mecanismos da aquisição da linguagem – e da língua materna – em sua vinculação com o surgimento do sujeito. Em seu artigo, escrito junto ao professor Mbyá Jerônimo Vera Tupã Franco, relata momentos de sua convivência em direção a algum entendimento sobre o valor da palavra no modo de vida desse povo. São destacados os momentos em que a educação, entendida num sentido amplo que implica a espiritualidade e a saúde, organiza o diálogo dos dois autores, Viviane e Jerônimo. Boa parte das interações são narrativas, mediadas pela reflexão que acompanha o vivido do ser Mbyá. Uma delas apresenta uma alegre vivência das crianças e jovens Mbyá numa escola urbana, quando encontraram uma forma de relação que superou tanto a diferença das línguas como “os abismos de desconhecimento tão comumente presentes” (SILVEIRA; FRANCO, 2013, p. 204): um jogo de futebol com mais de 60 crianças que se desenvolve de modo harmonioso, sem brigas. Durante o momento coletivo de escuta do texto produzido a quatro mãos (condição necessária para que a coletividade autorizasse sua publicação), o cacique Cirilo se inspira no relato dessa partida de futebol intercultural e decide contar outra história, no caso, o mito do surgimento do futebol e da bola para os Mbyá. Reconheci



nesse movimento um procedimento do perspectivismo ameríndio que elabora uma teoria para pensar o mundo. E essa produção de pensamento surge, com efeito, para explicar algo que a presença e a ação do outro, em sua subjetividade diferente, foi capaz de provocar.

A história começa assim. Era uma aldeia grande com muitos guarani. No centro tem uma casa de reza, onde os Karaí...

Era como se fosse cercado. Sempre existe um Xondaro na entrada da aldeia.

Ali começa o Karaí. Tomando chimarrão. E as crianças. Que que ele pensou? Havia palha de milho. Através dela foi feito um... tipo bola. O Karaí falou para as crianças: brinquem com isso aqui. Aí começa o jogo. E ao mesmo tempo havia o espeto. Era um tatu. O Karaí preparou um tatu assado, o chimarrão, a erva mate também era colocada enquanto assistia o jogo. Preparava erva mate no pilão. Observava as crianças, tomava chimarrão, tatu assado na fogueira. Inicialmente as crianças jogavam só por cima. Nas mãos. Só arremesso. Isso durou bastante tempo. Jogavam um para o outro. Assim surgiam mais coisas. Nasceu como educação. O Karaí, duas, três crianças. Para respeitar. Depois, com mais criatividade, jogaram mais crianças. Não havia regras específicas. A bola vem dos deuses. É orientação de Deus. Enquanto brincavam, o Karaí estava sentado em frente à porta da Opy, fumando cachimbo. Agradecia, sabia que vinha através de Deus.

A bola surgiu não para jogo, para ganhar dinheiro! Era para ganhar a vida! Assim começamos fazendo a bola. Trouxe para todos os adolescentes viverem em paz, saúde e alegria. Para ver o modo de viver. Se as crianças viverem com a bola, brincando, não sentem outros sentimentos. É orientação de Deus. Antigamente não existia tristeza. Ela veio depois dos portugueses, do massacre.

Compreenderam mal. Escutaram como “pelota”, bola. Mas entenderam mal. passaram a chamar bola de pelota, pelotas. Em guarani o que diziam era PEROTA. É LINGUA GUARANI. O que diziam era uma expressão que indicava, que se referia às folhas do milho. (SILVEIRA; FRANCO, 2013, p. 204-205, grifos dos autores).

Cirilo propõe, com a narrativa, uma interpretação sobre um fato do mundo, no caso, o futebol, esporte coletivo muito apreciado por seu povo. Identifiquei nesse relato, pela preocupação em reportar a uma origem e por essa remeter a um tempo sagrado, pois foi uma emanção dos deuses para os Mbyá, a presença do mito. Procurei entender, na perspectiva de Viveiros de Castro, o que o cacique queria dizer quando contou o mito e o que este mito diz para eles. Numa primeira leitura, percebi a intenção de apropriação do esporte, que deixa de ser uma interferência alheia para se tornar uma invenção deles, já que sua origem é traduzida nos termos uma situação experimentada coletivamente, enquanto o Karaí, com o suporte de seu cachimbo e do chimarrão, é informado espiritualmente sobre como organizar o jogo. Com isso instaura um ato político legítimo, a meu ver, de ressignificar um elemento que passou



a fazer parte da vida comunitária, logo precisa ser afirmado como próprio. Também a opção pela forma narrativa oral, própria desse povo que cultua “as belas palavras” e o falar bem, demonstra a continuidade da transmissão do saber pela voz. Aliás, por operar como dispositivo de memória na disputa dos regimes de verdade, o relato do cacique para Viviane funciona como um elemento descolonial que se insurge contra o estabelecido, insere os valores de “paz, saúde e alegria” como afirmação do modo de viver, numa clara oposição ao valor do dinheiro atribuído ao futebol pelos não-indígenas. O relato mítico, assim, reforça a diferença instituinte desse outro não-ocidental, é o ponto de vista indígena sobre o ponto de vista do “juruá” (branco, ou apenas o não-indígena), que desinveste as coisas do mundo de sua sacralidade – em vez de festa e jogo, competição e negócio.

Antes do ponto final, e mais uma vez

A escrita desse texto trouxe com mais força a demanda por um sentido ético para minha produção acadêmica. Não seria capaz de voltar a pensar em América Latina (como fizera como estudante universitária nos idos dos anos oitenta, assombrada pela presença de colegas exilados políticos e da memória recente das ditaduras no continente) não fosse a feliz conjugação que experimento atualmente entre o diálogo com os Mbyá-Guarani e os Kaingang e a descoberta de pensamentos provocadores e poéticos como os de Rodolfo Kusch sobre a sabedoria indígena e popular. Interpreto esse encontro como um presente em minha trajetória de professora de literatura e pesquisadora – e praticante – das artes de narrar e dos domínios da voz.

E, não obstante esse encontro de perspectivas, quando instada a pensar na sustentabilidade em face dos imperativos das complexas sociedades contemporâneas, parece inevitável problematizar quais são, de fato, as condições de sobrevivência material e espiritual dos grupos humanos. As instáveis identidades culturais refletem a movência das fronteiras globais, em que velhos nacionalismos encaram novos e regressivos tribalismos, e a desgastada civilização ocidental não tem tido sucesso em encobrir suas fissuras – basta observar as crises do sistema econômico, baseado em corporações transnacionais e nos fluxos erráticos de capitais em conjunto com o crescimento das intolerâncias por razões étnicas, sexuais, religiosas. Como se não bastasse esse quadro, há ainda o ecossistema, tão perturbado quanto as organizações econômico-sociais. E fora desse quadro, nos outros mundos para além ou aquém do Ocidente, o que e quanto sabemos deles que não digam respeito a suas “invasões” dos espaços ocidentais?

Nesse texto optei por recorrer ao mito como um elemento, por paradoxal que pareça a algumas leituras, renovador. A insistência na explicação das coisas do mundo fundada nessa ordem narrativa, que elucida mas preserva as zonas de sombra, reforça, a meu ver, a incapacidade da razão em solitariamente explicar o



mundo. Sem ser irracional, o mito se vale do mistério – ou do mágico, do fabuloso – para explicar a realidade. Ou, nos termos de Viveiros de Castro, para delimitar as identidades só as diferenças. Traduzindo isso em termos de sustentabilidade, para ter futuro, talvez seja mais efetivo encarar a relação com o que não é o mesmo, a lei canibal da devoração: só interessa o que não sou eu. Afastados da subjetividade auto-centrada, talvez nos aproximemos com mais humildade e inteireza do que não é o mesmo, do desconhecido que somos integrados numa rede, que conecta nossas instáveis raízes num formato sem centros mas tecido por pontos de contato e de intersubjetividades.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O legado de Deus” e “A filosofia canibal”. *Jornal Folha de S. Paulo*. Versão on-line. 25 de agosto de 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2108200506.htm>>. Acesso em: 25 out. 2013.

CLAUDINO, Zaqueu Key. *Educação indígena em diálogo*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPEL, 2010.

_____. *A Formação da Pessoa nos Pressupostos da Tradição: Educação Indígena Kanhgág*. Dissertação (Mestrado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

COLOMBRES, Adolfo. *Celebración del lenguaje: hacia una teoría intercultural de la literatura*. Buenos Aires: Ediciones de Sol, 1997.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

ITURRI, Guillermo Mariaca. El retorno de los bárbaros. In: REIS, Livia; FIGUEIREDO, Eurídice (Org.) *América Latina: integração e interlocução*. Rio de Janeiro: Sete Letras: Santiago: Usach, 2011.

JABOUILLE, Victor. *Do mythos ao mito: uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Cosmos, 1993.

KUSCH, Rodolfo. *America Profunda*. In: *Obras Completas*. Rosario: Fundación Ross, 2007. Tomo II.

LIENHARD, Martin. *La voz y suhuella*. Mexico: Ediciones Casa Juan Pablos, 2003.

SALGADO, Sebastião. *Da minha terra à Terra*. São Paulo: Paralela, 2014.

SILVEIRA, Viviane; FRANCO, Jerônimo Tupã. O Mbyá como princípio: o que é possível quando se desconhece? In: FARENZENA, Nalu (Org.). *VI Encontro Internacional de Investigadores de Políticas Linguísticas*. Porto Alegre: UFRGS, 2013. p. 199-206.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; RIVOIRE, Luciene. Histórias para povoar as matas: os Mbyá-Guarani entre voz e letra. In: FARENZENA, Nalu (Org.). *VI Encontro Internacional de Investigadores de Políticas Linguísticas*. Porto Alegre: UFRGS, 2013. p. 218-225.

