

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Fátima Rosane Silveira Souza

PROCESSOS EDUCATIVOS NA ALTERIDADE MBYA-GUARANI NO FACEBOOK –
AFETAR E DEIXAR-SE AFETAR.

Santa Cruz do Sul

2015

Fátima Rosane Silveira Souza

PROCESSOS EDUCATIVOS NA ALTERIDADE MBYA-GUARANI NO FACEBOOK –
AFETAR E DEIXAR-SE AFETAR.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado; Área de concentração em Educação; Linha de Pesquisa “Aprendizagem, Tecnologias e Linguagens na Educação”, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Luisa T. de Menezes

Santa Cruz do Sul

2015

Banca examinadora:

Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes
Orientadora

Dra. Sandra Regina Simonis Richter
UNISC

Dra. Maria Aparecida Bergamaschi
UFRGS

Dr. Sérgio Baptista da Silva
UFRGS

Dedicatória

Dedico este trabalho ao companheiro de 30 anos, pelo respeito aos meus silêncios, às minhas ausências e à compreensão com as minhas angústias.

Milton, meu amor e minha gratidão por estares ao meu lado.

Agradecimentos

Aos Mbya-Guarani, pela alegria da convivência e a sabedoria dos ensinamentos

À UNISC, pela acolhida ao meu projeto e pelo respeito ao meu jeito de ser

Ao Abya Yala, pela oportunidade de conhecer pessoas tão maravilhosas e pelas aprendizagens

À minha orientadora, pela delicadeza, pela paciência, pela escuta atenta e pelos ensinamentos jamais imaginados

À minha família, pelo carinho e acolhimento nos momentos mais difíceis

À minha irmã Rosana, por ter insistido em que eu finalmente ingressasse no Mestrado

Ao cosmos, por ter me proporcionado viver um momento tão singular em minha vida

A mais profunda gratidão!

Resumo

O Facebook é uma rede social digital muito popular entre as comunidades indígenas Mbya-Guarani dos Municípios de Estela Velha e Salto do Jacuí, no Rio Grande do Sul. As atividades mais frequentes são a comunicação entre parentes e não indígenas, em intensa relação intercultural. Alguns conselheiros das aldeias estão preocupados com a influência dessas tecnologias no modo de ser guarani e na espiritualidade. Nesse contexto, o objetivo deste trabalho é conhecer as relações estabelecidas pelos Mbya-guarani por meio do Facebook, as trocas interculturais, os processos de educativos na alteridade a partir do afetar e o se deixar afetar. Para além de visitar as aldeias, entrevistar, conhecer interlocutores, participar de reuniões ou de festividades, a pesquisa é realizada também no Facebook, a partir das interações da pesquisadora com interlocutores das aldeias citadas e na observação das interações realizadas entre eles, eles e os não indígenas, em um viés etnográfico. As vivências nas aldeias ajudam a conhecer e a compreender as imagens e as mensagens que postam, o comportamento ritualístico que apresentam e nos permitem identificar processos de alteridade e ritos de fagocitação (Kusch, 1996), tanto com objetos como com o Facebook. A destacar as alteridades dos indígenas nas relações interculturais, a força da presença do corpo nas imagens, a importância do nome sagrado na constituição da pessoa guarani, a resignificação do sentido de objetos como o smartphone, e a beleza das imagens postadas, as quais evocam sentimentos de afetividades, estimulam o sentido da espiritualidade e revelam a força da ancestralidade e da cosmologia Mbya-Guarani. Essas relações com alteridade vão afetando e se deixando afetar e evidenciando os processos educativos dessas interações no Facebook.

Palavras-chave: educação indígena, fagocitação, alteridade, Facebook, Mbya-Guarani

Resumen

Facebook es una red social digital, muy popular entre las comunidades Mbya-Guaraní indígenas de municipios Estela viejos y saltando Jacuí en Rio Grande do Sul. Las actividades más comunes son la comunicación entre familiares y no indígena en la intensa relación intercultural. Algunos concejales de los pueblos están preocupados por la influencia de estas tecnologías en el camino del ser guaraní y la espiritualidad. En este contexto, el objetivo de este estudio es conocer las relaciones establecidas por los mbya-guaraní a través de Facebook, los intercambios interculturales, procesos educativos en la alteridad del impacto y dejar que afectan. Para allá de visitar las aldeas, entrevista, encontrar parejas, asistir a reuniones o fiestas, la investigación también se lleva a cabo en Facebook, a partir de la interacción del investigador con interlocutores de los pueblos antes mencionados y la observación de las interacciones realizadas entre ellos, que no indios, en un sesgo etnográfico. Las experiencias de los pueblos contribuyen a conocer y comprender las imágenes y mensajes que publican, el comportamiento ritualista presentar e identificar procesos alteridad y ritos de Fagocitación (Kusch, 1996), ambos con objetos como con Facebook. Para enfatizar la alteridad de los indígenas en las relaciones interculturales, la fuerza de la presencia del cuerpo en las imágenes, la importancia del nombre sagrado en la constitución del pueblo guaraní, la redefinición del significado de los objetos tales como el teléfono inteligente, y la belleza de las imágenes publicadas, que evocan sentimientos de afecto, estimulan el sentido de la espiritualidad y ponen de manifiesto la fortaleza de la ascendencia y Mbya-Guarani cosmología. Estas relaciones con la alteridad afectarán y dejando afecta y resaltando los procesos educativos de estas interacciones en Facebook.

Palabras clave: educación indígena, fagocitacion, alteridad, Facebook, Mbya-Guarani

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1 INICIANDO A CAMINHADA | 09 |
| 1.2 Justificativa e apresentação | 12 |
| 2 ESCOLHENDO OS CAMINHOS METODOLÓGICOS | 16 |
| 2.1 As primeiras incursões exploratórias | 16 |
| 2.1.1 Eu sou guarani-kaoiwa | 17 |
| 2.1.2 Aqui pertinho | 20 |
| 2.2 Os desafios metodológicos | 24 |
| 2.2.1 Os tempos | 26 |
| 3 AS ALDEIAS | 33 |
| 3.1 A Tekoá Ka agui poty | 33 |
| 3.2 A chegada na Tekoá Ka agui poty | 34 |
| 3.2.1 Estrutura da Família Acosta | 41 |
| 3.3 A chegada na Tekoá Porã | 41 |
| 3.4 Vivências na aldeia | 43 |
| 3.5 Mbyareko ou nhandereko - o modo de ser guarani..... | 45 |
| 3.5.1 Espacialidade e mobilidade | 50 |
| 3.5.2 Reciprocidade | 55 |
| 3.5.3 O nome guarani | 62 |
| 4 FAGOCITAÇÃO | 68 |
| 4.1 O estar-sendo | 79 |
| 5 O FACEBOOK | 81 |
| 5.1 Os Mbya no Facebook – o corpo | 84 |
| 5.2 Os ritos e os ciclos | 94 |
| 5.3 Os Mbya e o smartphone | 98 |
| 5.4. As relações estabelecidas por meio do Facebook | 103 |
| 5.4.1 A predação ou fagocitação? | 103 |
| 5.4.2 Sabrina Acosta | 110 |
| 5.4.3 Facebook como plataforma de aprendizagem | 122 |
| 6 OS REGISTROS IMAGÉTICOS | 1 |
| 6.1 A poesia em imagens | 126 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 130 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 137 |

ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|-----|
| Fig. 1 Mapa das aldeias | 32 |
| Fig. 2 Escola Karáí Tataendy Claudio Acosta | 33 |
| Fig. 3 Escultura Mbya – Coruja | 35 |
| Fig. 4 Escola João de Oliveira | 42 |
| Fig. 5 Opy Tekoá Porã | 47 |
| Fig. 6 Projeto de Opy | 47 |
| Fig. 7 Construção de Opy | 49 |
| Fig. 8 Cartaz Sepé Tiaraju | 59 |
| Fig. 9 Coivara | 59 |
| Fig. 10 Semeadura | 59 |
| Fig. 11 Capina | 59 |
| Fig. 12 Colheita | 59 |
| Fig. 13 Desgustação | 59 |
| Fig. 14 João Paulo Kuaray | 64 |
| Fig. 15 Roberto Fernandes | 65 |
| Fig. 16 Alex Acosta | 66 |
| Fig. 17 Desenho de Eduardo Acosta | 70 |
| Fig. 18 Facebook | 81 |
| Fig. 19 Jogo de Futebol na televisão | 84 |
| Fig. 20 Desenho animado na TV, para crianças | 84 |
| Fig. 21 Roberto Fernandes | 90 |
| Fig. 22 Beatriz | 90 |
| Fig. 23 Alex Acosta | 91 |
| Fig. 24 Celina | 91 |
| Fig. 25 João Paulo | 91 |
| Fig. 26 Martina | 92 |
| Fig. 27 Sabrina Acosta | 108 |
| Fig. 28 Amiriguri | 115 |
| Fig. 29 Documentário Mbya Reko | 121 |
| Fig. 30 Os Guarani-Mbya | 122 |
| Fig. 31 Cascata Tekoá Porã | 122 |
| Fig. 32 Escola Aldeia Irapua | 122 |
| Fig. 33 João Paulo com a filha Sabrina | 124 |
| Fig. 34 Os Guarani-Mbya | 126 |
| Fig. 35 Mário Perumi | 127 |
| Fig. 36 Os Guarani-Mbya | 127 |
| Fig. 37 Leão | 128 |
| Fig. 38 D. Catarina Duarte | 130 |

1 INICIANDO O PERCURSO

Durante muitos anos, embora jamais tenha me afastado de estudos formais, seja em cursos de extensão ou de pós-graduação lato sensu, fui adiando meu ingresso num programa de Mestrado.

E a UNISC foi a primeira Universidade que procurei, quando finalmente minha irmã me convenceu de que já era tempo de me dedicar a um Mestrado.

Meu objetivo, ao ingressar no Mestrado, era estudar questões ligadas à educação profissional e cultura organizacional. Nessa linha, eu buscava saber sobre fatores de desaprendizagens e aprendizagens alinhados à cultura organizacional e a dificuldade que as organizações têm para disseminar valores em um contexto formado por diferentes concepções de mundo, de trabalho e de qualidade de vida.

Estudos vinculados aos saberes ameríndios não estavam na minha área de interesse - o quê, afinal de contas, eu aprenderia com eles?! A mudança nos rumos da pesquisa foi consequência de uma série de intercorrências e, apesar da intransigência inicial, a interculturalidade me trouxe alguns eventos inesperados e muitas alegrias.

Após cursar algumas disciplinas como “aluno especial”, decidi tentar a seleção, ingressando formalmente em fevereiro de 2013. No primeiro ano de estudos, meus esforços voltaram-se para a execução do projeto inicial, uma proposta sem nenhum vínculo com saberes ameríndios. Naqueles dias eu costumava dizer para as colegas que achava muito bonitas as atividades que faziam nas aldeias, mas eu não me via fazendo isso e, intimamente pensava que não teria nada a aprender com eles?!

O cronograma que eu havia elaborado estava se desenvolvendo de acordo com o planejamento realizado, até que chegou um momento em que o calendário da empresa que havia acolhido meu projeto, em consequência de uma série de intercorrências, tornou-se incompatível com o calendário da academia. O que fazer? Mudar os rumos da pesquisa, desistir? Em meio a esse dilema, surgiu uma provocação que acabou por me levar ao encontro da interculturalidade.

O fato desencadeador foi uma manifestação de um professor Mbya-Guarani¹, em um encontro do grupo de estudos “Educação Ameríndia, Princípio Biocêntrico e

¹ Guarani-Mbya é uma etnia indígena. Mais detalhes a respeito são apresentados no próximo capítulo.

Movimentos Sociais”, do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEduc-UNISC) para tratar de questões relativas à escola diferenciada e à educação guarani, na aldeia de Estrela Velha, entre outubro e novembro de 2013. Estavam presentes professores indígenas das escolas das aldeias Mbya de Cachoeira do Sul, Salto do Jacuí e Estrela Velha, e representantes das respectivas Delegacias de Educação e Diretores. Em dado momento, em um diálogo com a Prof. Ana Luisa Menezes, Vander de Souza, professor Mbya de uma das escolas indígenas de Cachoeira do Sul, expressou sua inconformidade com a orientação dos membros mais velhos da sua aldeia em relação ao acesso à Internet e ao Facebook. Para ele, Internet e Facebook são meios de comunicação importantes e não é seu desejo deixar de usá-los.

Quando soube desse diálogo, já era de meu conhecimento a popularidade do Facebook entre os Mbya e entre as comunidades ameríndias em geral, surgiu o interesse no assunto. Uma informação corrente entre os estudantes que dialogam com os indígenas era o cuidado com o uso do e-mail. E-mails enviados aos Mbya somente eram abertos após aviso enviado pelo Facebook, o mesmo canal que eles usam para responder.

Foi assim que, vencida a intransigência inicial, compreendi que era tempo de aceitar esse chamado que me estava sendo feito e realizei uma mudança profunda nos objetivos da pesquisa. Compreendi que já era o momento de aceitar o que o universo vinha insistindo em me desafiar: a vivência intercultural e suas aprendizagens e, também, a tecnologia digital nessas relações.

Segundo o entendimento da antropóloga britânica Marilyn Strathern (1986, apud OLIVEIRA e ROCHA, 2013), em uma etnografia o que interessa não é a construção de verdades ou argumentos convincentes, o que importa é a possibilidade de intercâmbio de experiências e troca de saberes entre sujeitos de diferentes contextos e os efeitos que estas conexões podem proporcionar. Na medida em que a transposição de contextos nunca é completa ou inteira, pois sempre de caráter parcial, a narrativa etnográfica deve ser o meio através do qual sejam ressaltados os contrastes, permutas e mediações oriundas do choque/contacto entre contextos. Nesse aspecto, a autora também sugere que o pesquisador deixe de trabalhar com “um único contexto como moldura organizativa” (STRATHERN, 2013, apud OLIVEIRA e ROCHA, 2013).

Esse entendimento fortalece minha intenção de não restringir a abordagem da pesquisa a um único contexto, mas de realizar a pesquisa não apenas nas aldeias, de forma presencial, em entrevistas e observações, mas estender também para as interações realizadas no Facebook.

A tecnologia ², há muitos anos, tem sido minha ferramenta de apoio, principalmente no campo profissional. As exigências profissionais me levaram a aprender a extrair o máximo de funcionalidade dessas ferramentas. Com a internet, acesso à informação e ao conhecimento tomaram outra dimensão e as exigências profissionais passaram a ser outras.

Se a tecnologia da informação é hoje o que a eletricidade foi na Era Industrial, a Internet poderia ser equiparada tanto a uma rede elétrica quanto ao motor elétrico, em razão de sua capacidade de distribuir a força da informação por todo o domínio da atividade humana (CASTELLS, 2003)

Por essa razão, a manifestação do Professor Vander Souza foi recebida como uma oportunidade de pesquisa e, nesse caso, dada minha familiaridade com a Internet, foi imediatamente associada a mim.

Tratando-se de alguém com pouca familiaridade com as comunidades indígenas, restou a Internet como fonte de busca inicial sobre o tema.

E ao adotar o Facebook como um *locus* de pesquisa, em apoio às atividades nas aldeias, procurei identificar e compreender a interculturalidade e as aprendizagens possíveis nessa convivência intercultural.

Por isso, estratégia inicial foi exploratória, mas sem sair a campo. Foi uma exploração na internet, buscando sites produzidos por indígenas ou mantido por associações de apoio, produções acadêmicas e indígenas sobre os Mbya-Guarani. E

² Como relatei no projeto de qualificação, nos de 1990, havia conseguido adquirir um computador Apple 286, uma impressora matricial e um “pacote de acesso” à internet. Eu não tinha carro, morava em casa alugada, mas considerei esse um investimento importante. A nova aquisição foi muito significativa. Janelas coloridas, digitação fácil, cliques rápidos, *mouse* nada ergonômico, disquetes de 5”, kit multimídia *ultramoderno* e caixas de som de alta definição, de acordo com a tecnologia disponível para a época. Meu primeiro *e-mail* pessoal! Desde então, a minha noção de endereço passou a ter outra dimensão, a eletrônica. Ao longo desse tempo, a par de minha empolgação com a conexão planetária, fui aprendendo sobre os benefícios da Internet, suas facilidades e potencialidades, assim como seus malefícios, discussões que eclodiram no mundo todo. Desde a minha singela aquisição, que já deve ter-se tornado objeto de algum museu tecnológico do século XX, a evolução foi muito rápida.

muita pesquisa no Facebook, principalmente em contas de Mbya conhecidos ou de contas comunitárias.

Essa experiência inicial acabou se tornando uma nova mudança na minha trajetória de vida³.

Para esse percurso que, a despeito do planejamento inicial, acabou seguindo o fluxo dos acontecimentos, naveguei por mares digitais e flutuei no ciberespaço⁴ para conhecer mais do cosmos ameríndios, preparando-me para percorrer estradas sinuosas e poeirentas. Fui formando uma bagagem leve mas profunda; de tão grande, não cabe em uma mala e nem mesmo em um único coração. É preciso dividi-la com o universo.

1.2 Justificativa e apresentação

Ao chegar à segunda década do terceiro milênio e no cinquentenário de minha existência tive a oportunidade de acompanhar, ainda que em uma dimensão muito pequena, a importância que tomou a Internet em nossa vida.

A massificação das tecnologias, as mídias e os gadgets⁵ passaram a fazer parte da rotina de milhões de brasileiros. O Brasil já tem, em média, mais celulares do que habitantes⁶ e esse aparelho tornou-se um dos meios mais populares de acesso à internet, inclusive entre os indígenas.

Em 1998, pesquisadores da UNICAMP⁷ já realizavam estudos sobre as mudanças que a Internet estava operando em usuários e equipamentos. Esses estudos já diziam que, desde seu surgimento, para se adaptar às novas realidades, a Internet passou por inúmeras mudanças. Mudou o perfil de usuários ou mudou a Internet, invadiu ou foi

³ Licenciada em Letras, fui secretária bilíngue por alguns anos. Quando o desemprego chegou, tive a oportunidade de exercer o magistério, um período muito feliz e gratificante, mas mal-remunerado. O curso de direito pareceu ser um espaço interessante para galgar uma melhor remuneração e o magistério ficou como uma esperança de retorno.

⁴ Ciberespaço como um mundo virtual porque está presente em potência. Um local indefinido, desconhecido, cheio de devires e possibilidades. Não podemos, sequer, afirmar que o ciberespaço está presente nos computadores, tampouco nas redes, afinal, onde fica o ciberespaço? Um espaço desterritorializante. Para onde vai todo esse “mundo” quando desligamos os nossos computadores? É esse caráter fluido do ciberespaço que o torna virtual (MONTEIRO, 2007).

⁵ *Gadget*, vocábulo de origem inglesa, com significado de geringonça ou dispositivo; denominação comumente dada a equipamentos eletrônicos portáteis como *tablets*, *smartphones*, MP3, *laptops*, etc. Envolve inovação tecnológica e design avançado.

⁶ Em 2013 havia uma média de 136 itens para cada 100 pessoas.

⁷ Publicação n. 1, de junho de 1998, Revista infotec

convidada a entrar em nossas vidas, essas mudanças estão tão imbricadas que são quase indissociadas e inerentes ao anseio exploratório do ser humano. Passou a fazer parte da nossa intimidade, de empresas, lares, escolas, universidades e muitos outros locais. Há tantas informações armazenadas que os grandes desafios se tornaram o acesso a esse conhecimento e a transparência. Hoje pode-se encontrar computadores ligados à Internet em praticamente todos os lugares. Uma revolução deste porte, que tem em sua essência a comunicação, tem modificado nosso estilo de vida. O modo como pensamos, trabalhamos, e vivemos, estão sendo alterados com uma velocidade nunca vista. Essas mudanças também acontecem pela incrível sinergia de milhões de pessoas utilizando um meio comum de comunicação.

Dentro de uma política de acesso digital promovida pelo Governo Brasileiro, o Ministério da Cultura lançou, em 2005, o Programa Cultura Viva, com o objetivo de convocar organizações da sociedade civil sem fins lucrativos para apresentar projetos de implantação de Pontos de Cultura. As comunidades indígenas e organizações indigenistas iniciaram uma mobilização visando a implantação de Pontos de Cultura voltados para a cultura indígena, o que foi um importante impulso na facilitação do acesso dessas comunidades à Internet.

As comunidades indígenas, paulatinamente, foram se dando conta da importância da Internet e passaram a se apropriar de suas funcionalidades, não apenas como uma forma de comunicação mas também como uma forma de conhecer melhor a sociedade dos brancos. Também um espaço em que a tradição oral passou a ser expressa de outras formas, escrita, imagética, e também oral. Em manifestações coletivas e individuais.

O recorte teórico e etnográfico escolhido levou em consideração as relações estabelecidas pelos Mbya-guarani por meio do Facebook, as trocas interculturais, os processos de educativos na alteridade a partir do afetar e o se deixar afetar.

A proposta inicial a esses registros era desenvolver uma narrativa com o cuidado de uma apreensão sensível do mundo (MIGNOLO, 2013), no lugar de visão de mundo, no qual a visão apresenta-se como um conceito privilegiado nas epistemologias ocidentais. O autor nos desafia a pensar como habitantes da fronteira entre mundos moderno e colonial, do bloqueio dos afetos e dos campos sensoriais, e nos transportarmos corporalmente para a fronteira descolonial. Mas esse cuidado não pode

ficar apenas na narrativa, o que estaria numa dimensão superficial, se pensarmos em um modelo em que a escrita se molda às necessidades mas não necessariamente aos sentimentos. Para apreender a sensibilidade do mundo preciso vivenciar uma apreensão sensível de mundo. E segundo Mignolo, devo me lançar num exercício de desprendimento e desobediência epistemológica, um processo de naturalização em vez de modernização. A opção descolonial nos é solo una opción de conocimiento, una opción académica, un dominio del estudio, sino una opción de vida, de pensar y de hacer; de vivir e con-vivir (MIGNOLO, 2013).

ARIAS, na mesma linha do pensamento de Mignolo, nos fala de Corazonar como uma

... expresión de pensamiento fronterizo, de una geopolítica del conocimiento y de la existencia, tejida desde nuestros propios territorios del vivir, que siente y piensa desde el dolor de la herida colonial. Puede evidenciar esfuerzos de senti-pensamientos otros, presentes en América Latina, que hacen evidente la existencia de formas otras de construir conocimiento, distintas a la razón (Kusch, 1998, Tomo II), de construir comunidades sentipensantes (comunidades afrocolombianas del Pacífico). Pero, sobre todo, se evidencia que el sentir desde el cuerpo y la afectividad, el hablar desde la sabiduría del corazón, tiene un carácter político insurgente, que ha sido una práctica continua en la lucha por la existencia de los pueblos sometidos a la colonialidad. (ARIAS, 2010, p. 92)

Nesse exercício, dei-me conta do quanto estou impregnada de visões de mundo, que se perdem no emaranhado do discurso ocidental, jurídico e administrativo e o quanto é difícil expressar um sentir.

O desafio que se apresenta é mais complexo do que a narrativa. Tem a ver com vivenciar e permitir que o sentimento dessa vivência seja revelado. Também tem a ver com as escritas que vão revelar esse sentimento. Como traduzir? Onde encontrar as palavras? Como polir essas palavras? Expressar-se a partir de uma 'sensibilidade de mundo' deveria ser natural nos discursos das cortes judiciárias, da academia, da nossa existência. Mas a realidade confronta e desafia. Os discursos vigentes em cada espaço são diferentes e vão configurando o vocabulário; os sentimentos e as apreensões sensíveis do mundo vão ficando adormecidos, dando lugar à ausência do sentir, a trocas protocolares, impessoais e assépticas. E a proposta inicial torna-se, então, um compromisso futuro que apenas começa a ser exercitado.

Com esses objetivos, no capítulo dois, apresento meus desafios metodológicos, na linha do pensamento de Goldmann (2003), para transitar entre as aldeias e o

Facebook, no fluxo dos movimentos e das emergências, as primeiras incursões exploratórias a partir da internet, os tempos para pesquisar e o início do processo de afetar e deixar-se afetar.

As aldeias Tekoa Ka Agui Poty e Tekoá Porã, as chegadas, as vivências e primeiros e inesquecíveis contatos com a cosmologia e com o modo de ser Mbya-Guarani e as conexões com o Facebook exponho no capítulo três, onde adoto como apoio teórico principalmente as etnografias de Pissolato (2007), Soares (2012) e Assis (2006) e Nimuendaju (1914) e Cadogan (1959), na seção dedicada ao estudo do nome guarani.

O capítulo quatro, Fagocitação, dedico aos estudos de Kusch, principalmente às ideias apresentadas na obra *América profunda* (1986), e proponho uma forma de compreensão da fagocitação também como uma dimensão ritualística.

O Facebook, no capítulo cinco, a partir dessa plataforma digital e rede social, na dimensão do corpo, teorizo com as alteridades dos Mbya com os objetos - as tecnologias e o smartphone; os ritos realizados e as diferentes relações interculturais protagonizadas pelos indígenas, refletindo, principalmente, a partir do pensamento Pereira (2013; 2014), de Balandier (1990), Viveiros de Castro (1996: 2006) e Baptista da Silva (2007). Também relato o encontro no Facebook com a mulher guarani, Sabrina Ferreira, desde o momento em que é revelada sua gravidez e as notícias e os registros que foi postando, até o nascimento da filha Letícia Fabiana. As alteridades, a cosmologia e as significações da mulher e do corpo feminino corpo durante a gravidez manifestadas no Facebook.

No capítulo seis, relato meu encontro de emoção e afeto evocados pela poesia imagética produzida pelos Mbya no Facebook. Também as dimensões de presente, passado, futuro - ubíquas, desmaterializantes e desterritorializantes do ciberespaço, acessadas a partir das imagens postadas no Facebook.

2 ESCOLHENDO OS CAMINHOS METODOLÓGICOS

2.1 Primeiras incursões exploratórias

O Facebook como um espaço de relações interculturais e de aprendizagens apresentou-se como um desafio e como estratégia.

Ao me lançar aos bits e bites, sem uma busca previamente definida, navegar entre um site e outro, os hiperlinks acabam por lançar o internauta a um emaranhado sem-fim de outros links, possibilitando o acesso a artigos, teses, dissertações, notícias, manifestações de toda ordem e a inúmeros livros.

Entendo que não há como dissociar uma atividade exploratória, seja na internet, na mata ou na cidade, de aprendizagens e de conhecimentos novos.

Minha atenção inicial foi desperta pela força e a beleza das imagens que fui encontrando, enquanto aprendia sobre alguns aspectos da história, da dizimação e das lutas dos Nhandeva, dos Kaiowa e dos Mbya⁸, os três maiores grupos da etnia Guarani do Brasil. Embora essa distinção seja questionada por vários estudiosos, essa diferença não possui relevância neste estudo.

Alguns estudos estimam que, na época da chegada dos colonizadores, essa população alcançava a casa de milhões de indivíduos vivendo em um extenso território.

Os Guarani ocupavam a região litorânea compreendida entre Cananea, cidade localizada no interior do Estado de São Paulo, e o Rio Grande do Sul; estendiam-se ao interior, até os rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Esse território era limitado ao norte pelo rio Tietê e a oeste pelo rio Paraguai (CLASTRES, 1978).

Como meu objetivo estava voltado para o Facebook, informações e notícias relevantes sobre essa rede social/digital foram tratadas com mais atenção. E a potência dessa rede e de sua força de penetração foram pontos de atenção.

⁸ Proposta por Egon Schaden, nos anos 1950, essa tem sido a classificação mais utilizada; leva em consideração as diferenças observadas nos dialetos, nos costumes e nas práticas rituais entre este povo, embora contenha alguma divergência em relação às autodenominações (na região do oeste paranaense, na tríplice fronteira, há grupos que se autodenominam Avá-Guarani e, em São Paulo, alguns se consideram Tupi). (Comissão Pró-Índio em São Paulo, disponível em <http://cpisp.org.br/indios/html/saiba-mais/24/o-povo-indigena-guarani.aspx>. Acesso em dez/2014.

Nesse aspecto, um episódio relacionado aos Guarani Kaiowá e, posteriormente, um evento no Rio Grande do Sul, com a presença de deputados federais me ajudaram a compreender um pouco melhor a potência dessa rede.

2.1.1 Eu sou Guarani Kaiowá

Em 2012, cerca de dois anos antes do momento em que eu realizava aquela pesquisa, esse assunto não chegara a despertar minha atenção. Agora, em outro contexto vivencial, ao conhecer detalhes do episódio, passei a ter uma nova e mais profunda compreensão a respeito da dimensão desse movimento e a importância do Facebook nos desdobramentos jurídicos, políticos e sociais, razão pela qual entendo necessário registrá-lo neste relato. Refiro-me à crônica “Guarani de boutique”⁹, do Dr. Luiz Felipe Pondé (2012), o qual fazia uma dura crítica ao movimento “Eu sou Guarani Kaiowá¹⁰!” nas redes sociais, os quais transcrevo parcialmente:

As redes sociais são mesmo a maior vitrine da humanidade, nelas vemos sua rara inteligência e sua quase hegemônica banalidade. A moda agora é "assinar" sobrenomes indígenas no Facebook. Qualquer defesa de um modo de vida neolítico no Face é atestado de indigência mental.

As redes sociais são um dos maiores frutos da civilização ocidental. Não se "extraí" Macintosh dos povos da floresta; ao contrário, os povos da floresta querem desconto estatal para comprar Macintosh. (...)

Pintar-se como índios e postar no Face devia ser incluído no DSM-IV, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais.

Desejo tudo de bom para nossos compatriotas indígenas. Não acho que devemos nada a eles. A humanidade sempre operou por contágio, contaminação e assimilação entre as culturas. Apenas hoje em dia equivocados de todos os tipos afirmam o contrário como modo de afetação ética. Desejo que eles arrumem trabalho, paguem impostos como nós e deixem de ser dependentes do Estado. Sou contra parques temáticos culturais (reservas) que incentivam dependência estatal e vícios típicos de quem só tem direitos e nenhum dever. (...).

Essa reação teve por origem uma carta publicada por 170 Guarani-Kaiowá que viviam no município de Iguatemi (MS), em resposta a uma ordem de despejo expedida

⁹ Edição digital de “A Folha de São Paulo”, publicado em 19/11/2012, na Seção Colunistas. Disponível em <http://folha.com/no1187356>. Acesso em dez/2013.

¹⁰ Em outubro de 2012, uma carta de um grupo Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul provocou uma mobilização solidária na sociedade brasileira. Na carta, divulgada no Twitter e no Facebook, os índios falaram sobre o despejo judicial que estavam enfrentando. Esse manifesto gerou uma rede de solidariedade e de denúncia das violências enfrentadas por essa etnia. A esta rede se integraram milhares de brasileiros urbanos e passaram a formar uma rede de pressão, obrigando o governo federal, congresso, judiciário retomar a discussão sobre o tema.

pela Justiça Federal daquele Estado. Após receberem a ordem judicial que os despejava daquela terra, decidiram ficar, dispostos até mesmo a morrer como ato de resistência, como declaram no extenso documento, divulgado e replicado nas redes sociais, o que deu origem a uma grande mobilização de apoio aos Kaiowá nas redes sociais:

(...) Pedimos ao Governo e à Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas decretar nossa morte coletiva e enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar nossa extinção/dizimação total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar nossos corpos. Este é o nosso pedido aos juízes federais. Queremos deixar evidente ao Governo e à Justiça Federal que, por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo. Não acreditamos mais na Justiça Brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? (...) Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos, mesmo, em pouco tempo. Não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio Hovy, onde já ocorreram 4 mortes, sendo que 2 morreram por meio de suicídio, 2 em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas. Moramos na margem deste rio Hovy há mais de um ano. Estamos sem assistência nenhuma, isolados, cercados de pistoleiros e resistimos até hoje.(...).

Sem dúvida, o tema que eu havia escolhido era controvertido. Por um lado, a mobilização em apoio aos kaiowá, do outro, a crítica inflexível aos índios e àqueles que os apoiavam, uma vez que “Qualquer defesa de um modo de vida neolítico no Face é atestado de indigência mental” (PONDÉ). A expressão “Eu sou Guarani kaiowá” esteve entre os itens mais citados (*topic trendings*) da Internet durante aqueles dias. O debate envolvia questões de natureza política, econômica, social, étnica, jurídica e antropológica, mas, por trás de tudo me parece estar a ideia presente no imaginário de muitos brasileiros de uma aldeia congelada no tempo e de um indígena que perde sua indigenicidade por estar na internet.

As notícias ultrapassaram as fronteiras e os oceanos. Mia Couto, escritor moçambicano e que já esteve no Brasil proferindo palestras e lançando livros, declarou em vídeo sua adesão e a importância da causa:

Venho de muito longe, mas não há longe em uma situação em que um povo está sujeito ao genocídio. Portanto, neste aspecto, eu também sou guarani caiová, sou brasileiro e estou sendo vítima do mesmo genocídio. Não posso ficar calado.

O movimento dos internautas no Facebook foi de tal maneira intenso e mobilizador que conseguiu sensibilizar os órgãos oficiais e as autoridades detentoras de poder decisório no processo de despejo.

A capacidade de mobilização nesse episódio e a mudança no desenrolar do processo me fizeram crer que realmente há nas redes sociais um espaço para articulação capaz, inclusive, de corrigir grandes injustiças como a de um povo sofrido e desterrado em sua própria terra, capaz de morrer pela causa que defendem, era o meu sentimento.

Mas esse episódio faz parte do processo histórico doloroso e atual, como fui compreendendo. O que acontecera com os Kaiowá e tem ocorrido o mesmo com outros indígenas, retrata uma tensão permanente entre indígenas, os órgãos oficiais encarregados de executar políticas públicas e a pressão econômica da sociedade e a dificuldade de conviver com a diferença. São todos juntos nesse embate de forças e de resistência.

Esse movimento é um embate de conhecimentos e de sensibilidades de mundo. A crítica do articulista, embora pareça assustadora, não pela crítica, mas pelas referências citadas, possui seu espaço e seus adeptos. Reservas como parques temáticos? Movimentos de solidariedade associados a doenças mentais? Boutique?! Insensível à situação lastimável relatada, a crítica reproduz um pensamento colonial ainda hegemônico, que visa um modelo de sociedade homogênea em que a diversidade possui um espaço bem reduzido ou neutralizado. Essa mesma forma de compreender a realidade suscita uma outra, em sentido oposto, que é a compreensão da interculturalidade, da de(s)colonialidade e de uma apreensão sensível desta realidade.

Atualmente, é possível que o episódio dos Guarani Kaiowá já tenha sido esquecido. Um momento da modernidade líquida (BAUMANN, 2009), onde tudo é passageiro, efêmero e muda de forma rápida. Foi uma “onda” semelhante a um tsunami, surgiu de maneira inesperada, com força arrasadora e, depois, o silêncio. São os paradoxos e ambiguidades de muitos movimentos que acontecem na Internet, no Facebook e em outros espaços de interação digital.

Mas, se por um lado, pode ser visto como um processo massificante, onde uma tribo organizou-se de maneira efêmera, comungando valores minúsculos (para nós), entrechocando-se e atraindo-se em contornos difusos e fluidos, característica das sociedades pós-modernas, na ausência ou na fragilidade de valores éticos que

sedimentem essa relação e que fundamentem a comunicação (MAFFESOLI, 1999, p. 30), por outro, foi capaz de envolver as pessoas com sua alteridade, o suficiente para mobilizar e promover uma mudança transitória de identidade no Facebook e de modificar um comando judicial. Obtido este resultado, perdeu a razão de ser.

E foi tão intenso que levou a empresa Facebook fazer valer a regra estabelecida aos usuários: o nome verdadeiro. Com isso, passou a impedir que os usuários mudassem ou acrescentassem ao seu nome as partículas “Guarani-Kaiowá”. Quem insistisse em trocar o nome poderia ter bloqueado o perfil.

2.1.2 Aqui pertinho

Seguindo no intento de identificar a potência do Facebook, na mesma época, aqui no Rio Grande do Sul, deparei-me com manifestações públicas de membros do Congresso Nacional, divulgadas no Facebook, incitando a prática da violência, não só no aspecto intercultural, mas referindo, também, questões relativas à opção sexual, em desrespeito à Constituição Nacional, diploma legal que deveria ser observado por todos os brasileiros, mas particularmente por quem tem o compromisso de "manter, defender e cumprir a Constituição, observar as leis, promover o bem geral do povo brasileiro, sustentar a união, a integridade e a independência do Brasil"¹¹.

No dia 12 de fevereiro de 2014, em Vicente Dutra (RS), os deputados federais representantes do Rio Grande do Sul no Congresso Nacional, Alceu Moreira (PMDB/RS) e Luiz Carlos Heinz (PP/RS) discursavam durante uma audiência pública com produtores rurais gaúchos preocupados com o processo de demarcação de terras indígenas no Estado:

Se fardem de guerreiros e não deixem um vigarista desses dar um passo na sua propriedade. Nenhum! Nenhum! Usem todo o tipo de rede. Todo mundo tem telefone. Liguem um para o outro imediatamente. Reúnam verdadeiras multidões e expulsem do jeito que for necessário. A própria baderna, a desordem, a guerra é melhor do que a injustiça.

¹¹ Texto do juramento prestado por parlamentares, ao assumir na Câmara dos Deputados.

O outro parlamentar, referindo-se aos membros do Poder Executivo federal responsáveis pela condução do processo demarcatório, afirmou: “É ali que estão aninhados quilombolas, índios, gays, lésbicas. Tudo o que não presta está ali aninhado”.

O vídeo dessas manifestações foi intensamente replicado nas redes sociais e foi veiculado pela oposição às respectivas candidaturas durante a propaganda eleitoral das eleições gerais de outubro de 2014, quando ambos se reelegeram.

Este fato ajuda a compreender a potência relativa das redes sociais e o quanto os movimentos se perdem em meio à incontável quantidade diária de notícias, informações, vídeos e imagens.

Os dois episódios representam apenas pequena parte do que repercute diariamente nas redes digitais e que fizeram parte do meu percurso como pesquisadora intercultural. O Facebook e o Twitter, as redes mais populares, são alguns meios eletrônicos de que dispõem os indígenas para levar ao mundo, sem intermediários, voz, som e imagem, sua história, sua mitologia, suas lutas, com relatos em tempo real. Suas estratégias podem contar com a sinergia de milhares de pessoas utilizando um meio comum de comunicação, a Internet, e com a popularidade e a facilidade das redes sociais.

Esses debates ajudam a compreender algumas das ideias que povoavam o imaginário brasileiro, no qual, em parte, tem a ver com a ideia de uma aldeia congelada no tempo. Há uma idealização presente na sociedade de buscar uma formatação do que é ser indígena (MENEZES, 2006). Idealização que também foi minha, embora em uma dimensão humana e não exterior ou de aparências.

Não se apresentar dentro de um padrão estabelecido pela sociedade ocidental já coloca sob suspeita a identidade indígena. Observo que, de uma forma ou de outra, a presença indígena, seja no meio urbano, na vista do ocidental, nas redes sociais, interagindo num grande movimento de alteridade, ou reivindicando direitos perante os poderes da República, acabará por gerar apoio e ou contrariedade.

Jung (1938) nos ensina que, se a imagem que formamos a respeito do mundo não tivesse um efeito retroativo sobre nós mesmos, poderíamos nos contentar com um simulacro belo ou divertido. Mas a auto-decepção repercute sobre nós próprios e nos torna irrealis, estúpidos e inúteis, pois lutamos contra uma imagem ilusória do mundo, mas somos subjugados pelo poder soberano da realidade. A experiência nos ensina que

é importante termos uma cosmovisão bem fundamentada e cuidadosamente estruturada. Mas ele também nos diz que a cosmovisão é dinâmica, pois o mundo modifica sua face e nem sempre é fácil decidir se quem mudou foi o mundo ou fomos nós. A imagem do mundo pode mudar a qualquer tempo, da mesma forma como o conceito que temos de nós próprios. Ele recomenda que cada nova ideia, cada descoberta seja provada para sabermos se nos traz algum acréscimo.

Patrício Guerrero Arias (2010), ao propor o movimento de Coraçonar a dimensão política da espiritualidade, fala-nos de espiritualidade em uma dimensão cósmica, holística, integral e integradora, inter-relacionada à expressão do milagre da vida e que nos ajuda a compreender que somos parte de um cosmos vivo, fios do grande tecido cósmico da existência. Arias (2010) nos fala de uma espiritualidade que nos desperta para uma visão holística de nós mesmos, nosso lugar no cosmos e o sentido de nossa existência e de como podemos influir no devir do mundo e da vida.

Carl G.Jung, Walter Mignolo e Guerrero Arias nos fazem o mesmo convite: abrir-se para o novo, para o outro.

Essa cosmovisão que nos diz da falta de identificação do índio com o espaço urbano está muito vinculado com o sistema econômico, uma compreensão de mundo que segrega e estigmatiza na proporção da capacidade de produção e do poder de compra. Para a sociedade não-índia, índios são disfuncionais, sua cosmologia, sistema de viver, sua cultura, são vazios de significado: inúteis, fora do campo da história e da arte. O atual sistema ocidental processa a disfuncionalidade como imoralidade, onde disfuncionalidade é loucura e, portanto, patológica. Ou seja, se o indivíduo não funciona direito ou não consome, está fora do mercado - e por isso deve ser retirado do sistema (OTERO, 2008).

Ao longo dessa pesquisa, pude testemunhar a afetuosidade dos Mbya-Guarani com os não indígenas e o quanto estão abertos e receptivos ao outro, à alteridade. O mesmo comportamento não é observado entre os não indígenas. Ironicamente, o desejo de ditar as regras de comportamento para os outros, negando-lhes o direito de contato com outras culturas e o conhecimento que possam adquirir com esse contato e as trocas em potencial, em sentido contrário, também nega à sociedade a mesma oportunidade de interação e de aprendizagem proporcionada pela interculturalidade, pela abertura ao diálogo com o outro, negando-se as riquezas de se entregar a um

processo de fagocitação (KUSCH, 1986), uma forma de interação dialética como um modo de equilíbrio ou reintegração do humano, uma oportunidade de deixar-se envolver pelo outro e de vivenciar o fagocitar e o se deixar fagocitar.

(...) sua possibilidade única de nos mostrar o avesso e recortes assustadoramente precisos de uma verdade sobre nossos territórios subjetivos, tem-nos conduzido a, não somente ir aprender com os povos originários, como enxergá-los em todos nós (SILVEIRA e MENEZES, 2014).

Essa abertura que os povos indígenas demonstram em relação ao não indígena os coloca como agentes desse processo de abertura ao outro.

Fazer essas leituras, deparar-me com esses acontecimentos, na perspectiva de uma pesquisa, não mais como mera leitora com ânsia de uma informação do tipo “fastnews¹²”, ajudaram-me a perceber o estado de torpeza em que me encontrava diante de tudo isso. Eu nunca havia ido além da superfície dessas notícias, tampouco tinha algum interesse nisso?!

Apesar de o tema deste trabalho não ter relação direta com esses acontecimentos tristes e negativos, mas com o meio pelo qual foram divulgados, trago-os aqui como uma descrição de minha trajetória de pesquisadora intercultural iniciante e também como um relato dos sentimentos ambíguos que me acompanharam durante as atividades. Sentimentos que partiram de uma intransigência inicial, passaram por emoções diante das imagens de pessoas, cenas e objetos, de jovens, velhos e crianças que fui encontrando, inquietação com as injustiças e idealizações dos povos ameríndios, tudo isso numa incursão exploratória na internet, antes de pisar em uma aldeia. Ainda assim, esses foram elementos muito importantes para uma sensibilização que se fazia necessária e que foi muito importante para minha chegada nas aldeias, o que encontrei e tudo mais que aconteceu a partir daí. Isso tudo estava me afetando.

Desde o momento em que a ideia me foi apresentada, ultrapassada a resistência inicial, até a data em que obtive a autorização das aldeias para a pesquisa transcorreram-se aproximadamente 60 dias, tempo em que me dediquei com afinco a esse universo, por meio de reuniões, estudos, leituras, vídeos; fotografias, gravações e desenhos já reunidos pelo grupo de trabalho. Tive a alegria de conhecer o projeto Abya

¹² Notícias rápidas, sem profundidade.

Yala¹³, uma rede de saberes ameríndios formada por pessoas que marcaram esse último ano e com as quais tenho aprendido muito, reforçando minha compreensão sobre a importância da formação e da dinâmica das redes de conhecimento. Muito material reunido, impossível dar conta de tanta leitura ou mesmo de selecioná-las (neste momento, não havia sequer critério para isso).

Houve, ainda, uma tentativa frustrada de participar, em janeiro de 2014, de atividades vivenciais que aconteceriam na aldeia de Ubatuba, em São Paulo, uma oportunidade incomum para participar de um ritual em uma Opy, casa de rezas ou casa de rituais sagrados, acesso que é vedado aos juruás, os não indígenas, nas aldeias do Rio Grande do Sul.

2.2 Os desafios metodológicos

Primeiramente, em relação à proposta inicial, submetida à banca de qualificação, cabe-me esclarecer que as mudanças aconteceram tanto em razão da necessidade de reduzir a amplitude do tema e das discussões inicialmente propostas, quanto pela compreensão daquilo que inicialmente parecia incompreensível e deixou de ser instigante enquanto elemento de pesquisa. E, ao mesmo tempo em que um perdia a razão de ser, outro tema se evidenciava à medida em que a convivência e as trocas no Facebook iam acontecendo, até me deparar com a frase que foi o divisor das águas: “É pra comentar ... não apenas curtir!”, mensagem postada pelo Cacique João Paulo, que sintetizou uma das dimensões do Facebook para os Mbya – as trocas.

Essa convivência dupla, nas aldeias e no Facebook, também me permitiu conhecer várias famílias e acompanhar a gestação de Sabrina, uma jovem Mbya, com suas alegrias, tristezas, dilemas e temores. Em muitas situações, pode-se dizer que não é preciso sair de casa para conhecer o mundo indígena do ponto de vista áudio-visual-

¹³ Abya Yala – Epistemologias Ameríndios em rede, financiado por ILEA/UFRGS, coordenado por Dr. Sergio Baptista da Silva (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS), em parceria com a UFRGS, ULBRA, UFPEL, UFG, Universidad Nacional de Juliaca (Peru), Universidad del Cauca (Colômbia), Benemérita Universidad Autónoma (México), Instituto Terciario de Formación Docente (Durazno) y Museo Casa de Rivera e Departamento de Tacuarembó (Uruguay). Esta Rede contempla ações voltadas a fortalecer atores acadêmicos que tenham relação com as culturas ameríndias e, como tal, com grupos sociais e indivíduos de dentro e de fora da Universidade.

digital e a humanidade que se apresenta nessas redes. Uma experiência de desmaterialização como forma de comunicação e interação.

Metodologicamente, não se trata de opor real ao virtual ou reduzir a uma mera transposição para o virtual de preceitos do método etnográfico. Netnografia, ciberetnografia, etnografia do virtual, antropologia do ciberespaço, internetnografia são vários caminhos que podem ser percorridos como metodologias para pesquisa na Internet. Em comum, a raiz etnográfica e a complementariedade de ideias e concepções. Segundo a compreensão de Polivanov (2013), sobre a pertinência da pesquisa etnográfica no ciberespaço, ainda que haja singularidades quanto à mediação, linguagem e formas de interação entre pesquisadores e pesquisados na internet e “fora” dela, tal relação – mediada mesmo off-line – se dá em ambientes virtuais. A mesma pesquisadora ressalta que, frequentemente, a pesquisa etnográfica na internet é feita em conjunto com outros métodos de pesquisa. E citando Braga (2007), reforça o entendimento de que a etnografia pode demandar o aporte de outros métodos e a combinação de múltiplas técnicas e materiais de pesquisa pode ser uma estratégia para enriquecer, aprofundar e complexificar uma investigação científica (apud MITSUISHI, 2007). Para Polivanov (2013), a etnografia é uma metodologia passível de combinação com outros métodos complementares, inclusive e principalmente no ciberespaço.

Mas como pensar em território sem território, em espaço sem lugar, em tempos ubíquos e flexíveis? (PEREIRA, 2004), características do ciberespaço.

Minha opção foi o viés etnográfico como norteador, deixando-me levar no fluxos das emergências, proporcionado pelo Facebook. Sem o estabelecimento de categorias nem de critérios prévios, deixando-me desafiar pela experiência do conhecer é estar conectado e no imbricamento das diferentes dimensões de realidade e a vida como devir em transformação constante (PELLANDA, 2009).

Também foi emocionante poder registrar mais uma etapa da vida da família de Mário Perumi (falecido em 2000), grande liderança Mbya política e espiritual que foi retratada em diferentes momentos por Garlet (1997), Assis (2006) e Soares (2012) e cuja família remanescente encontrei na aldeia de Estrela Velha.

Assim se deu o início dessa caminhada em direção às aldeias Mbya-Guarani de Estrela Velha e do Salto do Jacuí e ao Facebook.

2.2.1 Os tempos

Goldmann (2005), em comentário sobre a obra da antropóloga francesa Jeanne Favret-Saada, referindo notadamente a etnografia realizada por ela em *Les Mots, la Mort, les Sorts* (1977, sem tradução para o português), traz uma importante referência sobre etnografia e sobre o tempo em uma pesquisa etnográfica a partir dessa experiência.

A escrita do livro em questão levou cerca de dez anos, considerados neste período a pesquisa de campo, entre 1968 e 1971, redação e publicação. Eram outros tempos, tempos em que a imagem do pensamento dominante na academia ainda não era construída com os parâmetros empresariais capitalistas da rentabilidade e da produtividade (GOLDMANN, 2005), ou seja, em que os prazos da academia eram mais extensos e os indicadores de produção acadêmica não eram competitivos como nos dias atuais.

A questão temporal permeie cada vez mais os processos investigatórios em geral, e não foi diferente no meu caso. Desde a introdução deste relatório, a aflição do tempo passando com seu cronômetro inabalável e a necessidade de dar conta de tudo – trabalho, família, universidade, pesquisa -, tumultua e desorganiza, gera o caos. Perder a serenidade e o foco e ir encontrá-los na aldeia, ou lá perdê-los novamente. Inexplicavelmente, ficar parada, paralisada, por dias seguidos sem conseguir fazer sequer uma leitura completa.

Esse tempo – que hoje, certamente, seria considerado apenas uma demora – faz, entretanto, parte intrínseca e constitutiva do trabalho. Favret-Saada conta que os primeiros meses no campo, quase um ano, foram, aparentemente, estéreis. Apenas a autora parecia se interessar por seu tema, a feitiçaria. Tivesse a pesquisa durado “apenas” um ano, Favret-Saada não teria muito a dizer.

Em minha experiência, passei os últimos meses me debatendo entre os deuses Chronos e Kairós¹⁴. Os primeiros encontros com os meus interlocutores muito pouco

¹⁴ Chronos é o tempo marcado pelo relógio; minutos, décadas, séculos – passado, presente e futuro; Kairos é o tempo como substância, não-sequencial e indivisível. Esse tempo é a pura existência do ser. É a categoria de tempo segundo Deus.

trouxeram de contribuição para o tema, que parecia ser interessante apenas para mim: Facebook, quase todos têm, mas não há muito interesse em falar sobre isso.

Isso ficou evidente desde o início, a primeira liderança Mbya com quem conversei a respeito, o Cacique José Cirilo Pires, da Tekoá Anhetengúá (Aldeia Verdadeira), na Lomba do Pinheiro¹⁵, em Porto Alegre, em dezembro de 2013. Cirilo afirmou que, para eles o Facebook é uma brincadeira e que alguns já haviam perdido o interesse. Ele não referiu nenhuma restrição ao acesso, apenas alguns regramentos em relação aos horários para uso dos computadores da escola. Ele mesmo posta mensagens com alguma frequência no Facebook. Mas eles não tinham interesse.

E o cuidado a respeito já foi destacado no encontro realizado na Tekoá Ka Agui Poty (Aldeia Flor da Mata), em Linha Somavilla, em Estrela Velha, em reunião com lideranças e professores das aldeias de Estrela Velha e Salto do Jacuí, quando obtive autorização para a pesquisa: “não vá dizer que Guarani fica o dia todo no facebook e que não trabalha!”, fez questão de advertir-me o Cacique João Paulo. Essa autorização foi precedida de um debate entre os presentes. Esse debate foi feito totalmente em língua guarani.

E a advertência dizia muito de ética e de respeito às comunidades que estavam me acolhendo. Iniciei, então, um caminhar entre dois mundos.

O que busco entre os Mbya? Essa resposta está em permanente construção. Essencialmente a diferença e a singularidade, num processo de alteridade naquilo que temos em comum e somos incompletos, como descrito por Viveiros de Castro (2002): de uma radical incompletude que nos deixa absolutamente atraídos pela alteridade, com um impulso centrífugo que nos faz enxergar a alteridade não como problema, mas como solução. Na minha busca, o meio físico e espacial será a aldeia. E o Facebook, num imbricamento das diferentes dimensões de realidade e fluxos comunicativos. Ambos, vivências nas aldeia e Facebook, complementando-se e contribuindo para a compreensão de um e de outro.

Nesta investigação, um dos caminhos que adotei, haja vista minha impossibilidade humana de ubiquidade, foi o das interações possibilitadas pelo Facebook.

¹⁵ A Comunidade da Lomba do Pinheiro está inserida no perímetro urbano de Porto Alegre. Na mesma região, há comunidades Charrua e Kaingang.

O percurso metodológico inicial havia sido delineado pensando exclusivamente em diálogos presenciais, com professores e lideranças de cada uma das aldeias sobre os sentidos do Facebook. E nos primeiros meses foi assim que agi, até me dar conta de que o tema não despertava muito mais interesse além do que já havia sido dito. Aquele material que eu havia reunido me parecia muito pouco, possivelmente em relação à grande expectativa que tinha como pesquisadora! Premida pelas exigências do deus Chronos, mas também atenta às emergências, direcionei meus esforços para o Facebook, com o objetivo de compreender as manifestações em dimensões emocionais, afetivas e imagéticas. Neste segundo momento, continuei visitando as aldeias, sempre em observação, mas mais atenta às postagens no Facebook. Com isso, tornou-se mais fácil compreender o que se passava num e noutro ambiente.

Paradoxalmente, o trabalho envolvendo o Facebook integra um sistema de comunicação que transforma radicalmente o espaço e o tempo, dimensões fundamentais da vida humana; o tempo é apagado e presente, passado e futuro podem ser programados para interagir entre si. O espaço de fluxos e o tempo intemporal são as bases principais dessa nova cultura, que transcende e inclui a diversidade, onde a cultura da virtualidade real - o faz de conta vai se tornando real (CASTELS, 2011).

Dividir-me entre as interações no Facebook e a aldeia, me ajudou a observar vários movimentos muito interessantes que haviam passado despercebido. Movimentos que conheci nas aldeias, onde conversei, entrevistei, tomei chimarrão ao redor do fogo, brinquei com as crianças, provei os alimentos que me foram oferecidos¹⁶, participei de festas, contribuí com a alimentação, dei carona, ajudei em orientações sobre uso das tecnologias, e iniciei uma coleção de esculturas de xivi, a onça, e de urucureá, coruja.

Os encontros, presenciais ou no Facebook, foram situações que se complementaram. Os movimentos realizados no Facebook somente foram compreendidos a partir da vivência e das relações estabelecidas na aldeia. Esses dois espaços foram complementares mas as postagens no Facebook, em diversas situações foram reveladoras.

¹⁶ Tipá, bolo frito feito com água, farinha e sal, amassado com as mãos até se tornar um disco do tamanho da panela. É frito até ficar dourado; mbojape, pão assado na cinza, feito com água, farinha, fermento; mandioca, pão de milho, batata-doce

Nos encontros presenciais, nem tudo foi gravado, das anotações que fiz, algumas manifestações certamente ficaram perdidas. As anotações foram feitas em diários eletrônicos. Algumas fotografias também integraram esses relatos. Todos esses elementos integram a descrição que procurei fazer dos encontros que tive, dos eventos dos quais participei e das postagens feitas na linha do tempo de cada um da minha rede de relacionamentos no Facebook.

Numa ou noutra aldeia, nas conversas, entre uma atividade e outra, observei muitas consultas aos telefones. Estariam no Facebook? Quando eu perguntava sobre o que faziam no facebook, a primeira resposta era “para se comunicar”. Algumas vezes, quem estava por perto dizia, em tom de brincadeira: “namorando!¹⁷”.

O Facebook, muitas aprendizagens. Entre elas, descobri que também é um espaço para se recobrir de plumas, cores e grafismos.

Como estratégia de pesquisa no Facebook, adotei a observação e, sempre que possível e cabível, a interação, além do curtir, mas também do comentar. Sobre as fotografias postadas, a par das brincadeiras e zombarias, João Paulo me afirmou que não são aleatórias, têm sentido, querem falar de alguma coisa. E as imagens dizem muito dos Mbya e foram muito importantes nesse processo.

Observei, também, que minha presença na aldeia, conversando com eles e interagindo por meio do Facebook com alguns acabou por despertar um interesse diferenciado para essa rede social. Inclusive, entre os mais velhos, como o seu José Fernandes, ex-cacique da Tekoá Porã, e a d. Rosalinda Natalício, sua esposa, os quais também passaram a ter sua conta no Facebook. Ela muito mais presente e interagindo mais do que ele.

Alex Acosta havia bloqueado sua conta no Facebook por insistência da esposa Celina, uma história contada pelos outros, mas não negada por ele. Com o início da pesquisa, ele criou uma nova conta e passou a fazer postagens muito interessantes, retratando, principalmente, as atividades com as três filhas, Iana, Isabel e Iasmim.

¹⁷ Nas visitas que fiz a outras aldeias, fui apresentada a um casal Mbya que se conheceu e começou o namoro pelo Facebook, ele no Rio Grande do Sul e ela em São Paulo. Hoje, moram no litoral norte do Estado e já têm filhos, mas não se sentem muito à vontade para falar sobre a forma como se conheceram.

Em outro momento, o cacique João Paulo me pediu para criar uma conta no Facebook para a filha Sabrina que acabara de saber que estava grávida “pra ela registrar esse momento dela”.

Embora dados estatísticos não sejam importantes neste caso, considero importante registrar que, a partir da minha observação, estimulados ou não por minha presença como pesquisadora nas duas aldeias, posso afirmar que a maioria dos jovens a partir dos 13 anos, meninos ou meninas, já abriu uma conta no Facebook. Alguns com o próprio nome, outros com os apelidos mais variados, como algumas meninas ou mulheres maduras. Uma permanente brincadeira com os nomes e com as alteridades.

Que a minha presença estava, de alguma forma, provocando-os, penso, era inevitável. Em contrapartida, em muitas oportunidades, fui provocada, tanto por meio de postagens, principalmente de fotografias que eles fizeram de mim sem que eu percebesse, como também de gravações de nossas conversas “Hoje eu vou gravar!”, comentou Alex, em um encontro que aconteceu na UNISC em abril de 2014.

As mulheres não tinham tempo! Muito trabalho! Mas várias delas acabaram criando uma conta, embora sem muitas mensagens escritas mas com fotografias dos filhos, principalmente. Aliás, essa também é uma forma de saber o que acontece na rede! E conversei com várias delas pelo Messenger do Facebook.

Alguns acontecimentos, principalmente na relação Facebook-tecnologias-cosmologia, dão conta de que, em relação à introdução das tecnologias nas aldeias e o que pensam a respeito, entre os mais jovens, parece ser um processo irreversível. Já os mais velhos, não utilizam essas tecnologias e temem o que a presença delas poderá significar para a cosmologia e para a tradição Mbya.

Nesta questão, uma lição importante:

Si consideramos la técnica para fabricar un arco y una flecha, hacemos una abstracción porque la sacamos de la cultura que los fabrica. No cualquier cultura fabrica arcos y flechas, porque para hacerlo necesita determinadas pautas culturales que la llevan a fabricarlos, de tal modo que si las pautas eran diferentes hacían un bumerang o un hacha de piedra (KUSCH, 2007, p. 142).

Continuando nesse exercício, nessa abstração, podemos afirmar que o Facebook e sua tecnologia também podem ser considerados uma técnica para fabricar. Evidentemente que não se trata de uma fábrica de artefatos materiais, mas de alteridades, de redes de relações, de abertura ao outro, enfim, de fagocitação.

O Facebook, o computador e o telefone são do juruá, assim como a televisão, tecnologias condicionadas pelo horizonte cultural que as produz. A presença desses objetos dentro da aldeia não transforma índio em não índio, mas traz preocupação aos mais velhos.

Uma etapa importante da pesquisa, o consentimento livremente esclarecido, exigência formal da academia, deixo de apresentá-lo porque os envolvidos vivem em comunidades e são representados pelos caciques e a relação que se estabelece é de confiança.

O anonimato não foi solicitado, razão pela qual registrei as autorias, as criações e as escritas, até como respeito a eles, sempre com a precaução ética quanto à abordagem, principalmente no campo das interpretações e inferências. A autorização foi obtida segundo o modo de ser guarani, em reunião com as lideranças, onde foram prestados os esclarecimentos solicitados e estabelecidas as limitações à abordagem. Ademais, a forma como foi concedida a autorização confere ao pesquisador muito mais responsabilidade quanto ao conteúdo das publicações.

Desse modo, a tendência atual – importada das ciências biológicas, nas quais possivelmente tenha um sentido – de exigir o "consentimento informado" dos nativos não conduz a lugar algum. Primeiro porque pressupõe que, no momento mesmo da investigação, o pesquisador saiba já onde deverá chegar; segundo, porque supõe algo que só poderia fazer sorrir um antropólogo sério, a saber, um indivíduo racional, claramente informado das intenções, também claras, de seu interlocutor e que, com toda a liberdade, decide concordar com a proposta que lhe é apresentada. Finalmente, porque acaba liberando o investigador de seus compromissos: qualquer coisa pode ser dita uma vez de posse do documento assinado. (GOLDMANN, 2003).

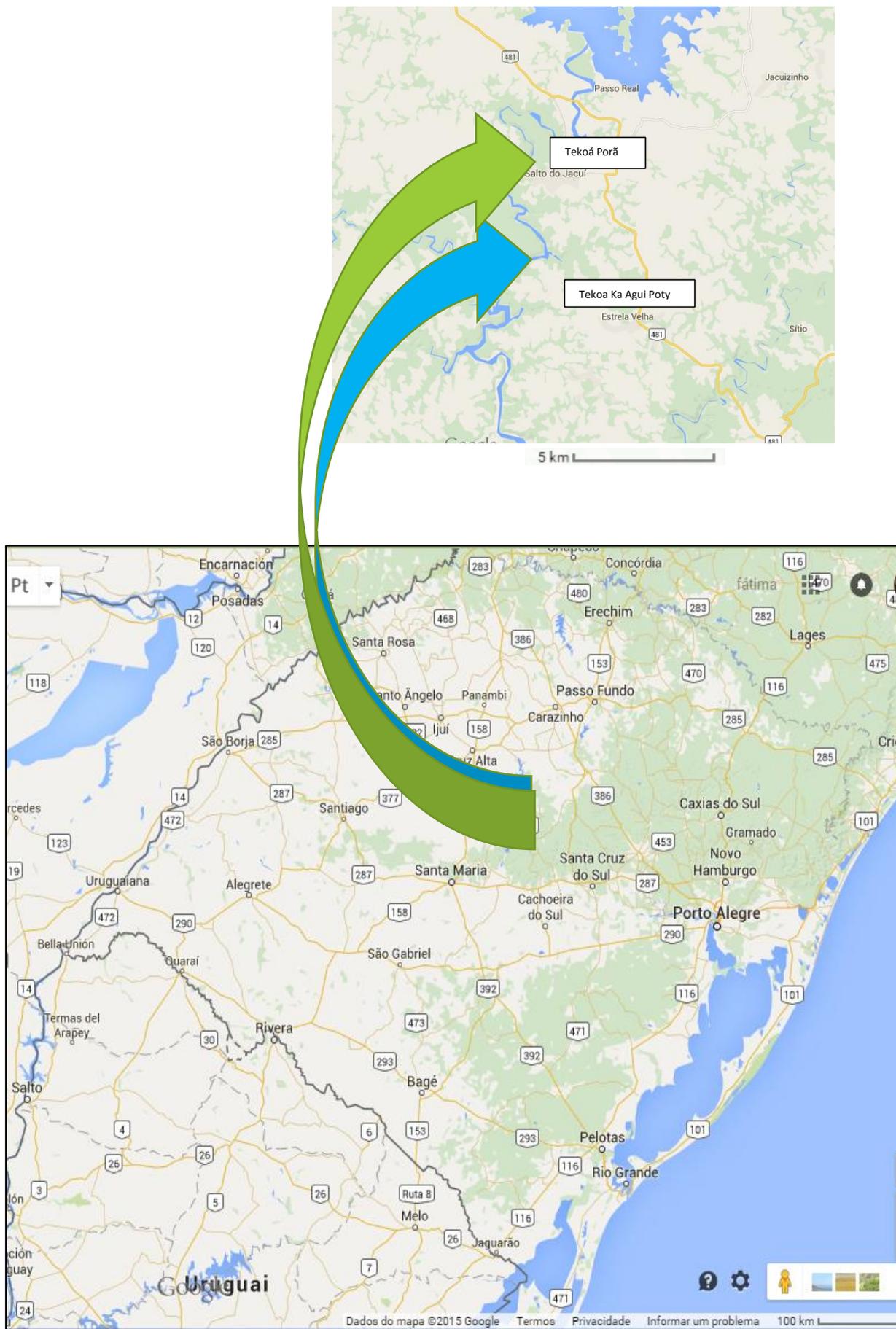


Fig 1 Mapa de localização das Aldeias.

3 AS ALDEIAS

3.1 A Tekoá Ka Agui Poty (Aldeia Flor da Mata) - Estrela Velha – RS

A aldeia localiza-se em Linha Somavilla, distrito de Itaúba, Município de Estrela Velha, RS. É formada, basicamente, por uma única unidade doméstica, os Acosta, desdobrando-se em outras 10 famílias Mbya-Guarani, com cerca de 40 pessoas (entre adultos e crianças), em uma área de, aproximadamente, 115 hectares. Em torno de 40% da área é formada por mata nativa, com fragmentos de Mata Atlântica, mas com grande quantidade de pés de eucalipto que eventualmente são negociados com madeireiras da região e cujo dinheiro é utilizado na manutenção da aldeia.

Está localizada nas proximidades das margens do Rio Jacuí, onde há boas opções de pesca. A comunidade produz algumas hortaliças, principalmente repolho, para alimento do grupo e complementar a alimentação escolar; cultivam frutíferas: pêssego, limão, laranja, bergamota, pera, uva, pitanga e banana; feijão, mandioca, batata-doce, milho e amendoim. Milho e amendoim são cultivados com semente crioula¹⁸, sendo toda a produção destinada ao sustento das famílias. A energia elétrica é fornecida pela Empresa CELETRO de Cachoeira do Sul, e a Internet, pela empresa Interativa Informática, de Arroio do Tigre. O fornecimento de água potável é a partir de poço artesiano próprio, com tratamento de cloro periodicamente, providenciado pela SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena). A comunidade é liderada pelo Cacique João Paulo Acosta e a kunhakarai¹⁹ é a d. Catarina Duarte, viúva e matriarca dos Acosta.

A aldeia possui, desde 2005, uma escola indígena de educação básica, multisseriada, “EEEEF



FIG 2. ESCOLA KARAI TATAENDY CLAUDIO ACOSTA

¹⁸ São sementes que não receberam tratamento genético nem foram contaminadas com os aditivos químicos atualmente usados nas lavouras. São conservadas pelas famílias ao longo de séculos, adaptadas às suas condições de solo e clima, às suas práticas de manejo e preferências culturais.

¹⁹ Karai (homem) ou kunhakarai (mulher) é a denominação dada ao líder espiritual da aldeia. Há o karai do nome, aquele que recebe a inspiração do nome sagrado do guarani. O Karai coordena os rituais, é responsável pelas curas.

Karaí Tataendy Cláudio Acosta” cujo professor é Eduardo Acosta. É um Anexo da Escola Estadual de Ensino Fundamental Itaúba, que fica a 6 km de distância da Aldeia, e onde estudam os alunos que ultrapassam a educação básica.

3.2 A chegada na Tekoá Ka Agui Poty

Chovia. Eu havia estado na aldeia apenas uma vez, na companhia das colegas do grupo do Projeto Infâncias e Educação Guarani²⁰ (Edital FAPERGS 2013), oportunidade em que obtive autorização colegiada para realizar a pesquisa nas aldeias vizinhas.

Encontrar o caminho, novamente, seria uma aventura. Na companhia de uma colega experiente na convivência com Mbya de outras aldeias, mas que conhecia o local menos do que eu. Estávamos preparadas para o pernoite. Saímos no início da tarde. Além do necessário para dormir com um mínimo de conforto, levávamos alimento para consumo próprio, o que nos possibilitaria passar uma noite e um dia com uma alimentação leve. Nosso objetivo era estar na companhia dos nossos anfitriões, conversando, ouvindo histórias, junto com as crianças, tomando um chimarrão, nada muito definido, mas cheias de expectativas.

Até chegar à aldeia, foram muitas paradas para pedir informações.

A região é de colonização alemã. Em muitas das casas em que paramos para pedir informações, não havia ninguém. Sempre há muito trabalho na agricultura. Éramos, então, corridas pelos cachorros. Quando havia alguém na casa, não falava português, ou desconhecia a existência de reserva indígena nas proximidades. Entre vai-e-volta, é-por-outra-estrada, chegamos ao anoitecer na aldeia.

O Cacique João Paulo nos recebeu sorridente e nos encaminhou para a sede do posto de saúde, local reservado ao nosso pernoite, a cerca de 500 metros da sede da escola, que também funciona como centro de convivência da aldeia.

²⁰ Projeto financiado pelo Edital FAPERGS 2013, coordenado pela Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes.

Na escuridão da noite, com chuva, em meio a atoleiros, o local era seco, quente, e com banheiro. Compartilhamos nossos pertences com alguns equipamentos de enfermagem, como maca, armário de remédios e de material para curativos.



FIG. 3. URUCUREÁ (CORUJA) MBYA

A janela abriu-se para a noite escura e ao voo solitário de uma coruja, a grande soberana da noite, e que mais tarde se encarregou da trilha sonora para embalar de sustos o nosso sono.

Esse símbolo de sabedoria ou de agouro estava nos dando um aviso...

Descarregamos os pertences do carro em meio a um chuveiro tocado com vento. Estávamos em fevereiro, mas parecia um entardecer de inverno. João Paulo nos fez companhia. E conversamos sobre trivialidades. Ele nos informou, então, que iria providenciar a janta, que seria na sede da escola. Perguntou o que havíamos trazido para a janta. Apenas um lanche, ele não precisava se preocupar conosco. Vocês não trouxeram nada para fazer a janta? Não... Ele levantou-se, saiu em silêncio. Senti algo de contrariedade na forma abrupta com que se afastou, mas não dei muita atenção ao meu sentimento uma vez que eu mal conhecia nosso anfitrião.

Providenciamos nosso lanche, e ficamos aguardando o retorno dele para continuarmos nossa conversa. Cronologicamente, deve ter-se passado em torno de uma hora, psicologicamente, foram longas horas. Na ausência de contato, resolvemos ir até a escola, no meio da noite... Tudo às escuras. Ninguém nas proximidades. Aguardamos na entrada da escola, cheias de interrogações e com muitas teorias, mas nenhuma ideia do que estava acontecendo.

Até que, em meio à escuridão, um vulto desce o barranco e se dirige a nós. Era João Paulo. “Oi, João. Estávamos esperando por você...”, minha colega comentou. “O que houve?”, pergunto, temerosa da resposta. E a resposta foi firme:

Vocês não trouxeram nada de comida. Todo mundo estava esperando, ia ficar reunido. Eu estava na casa da minha mãe, porque eu não tenho comida em casa. Nós tava esperando para reunir todo mundo. Foram dormir sem jantar. Agora já é tarde. Vocês vão descansar e amanhã a gente conversa. (DC, 24/2/2014)

Ainda consegui perguntar: que horas, amanhã, João? “Vocês têm telefone? Eu ligo.”

Retornamos ao nosso abrigo, completamente indignadas e sem entender o que acontecera! Eu tentava me valer da experiência da minha companheira, mas ela não havia vivido situação semelhante.

Minha sorte era não estar acompanhada de medo; onde estávamos era bem distante de qualquer vizinho. Cercada pela mata de um lado, próximos a um precipício que leva em direção ao rio. Noite, chovendo, a escuridão era riscada por relâmpagos.

Eu atribuí a episódio à minha falta de familiaridade com a cosmologia e os costumes. Vasculhei minha memória na tentativa de buscar alguma etapa perdida, alguma informação esquecida, alguma orientação perdida... Nada encontrei, ou pelo menos nada que fizesse sentido com o que havia acontecido. Estávamos em uma situação de fragilidade oriunda do desconhecimento. O melhor a fazer era tentar descansar e aguardar o que poderia acontecer no dia seguinte.

Na manhã seguinte, ainda em meio à bruma do amanhecer, caía um chuvisqueiro fino, era uma manhã fria. Vasculhando o celular, antes mesmo de levantar da “cama” instalada dentro de uma pequena barraca que tinha o objetivo de nos proteger dos insetos, havia um e-mail da orientadora, Prof. Ana Luisa:

O João me ligou e eu estava dando aula e me falou que vocês não haviam levado a janta. Eles tinham se organizado. Chamaram a Zuma (merendeira da Escola e irmã de João Paulo) e tudo mais. Para eles essa palavra é muito importante. Eu falei que ele entendesse que vocês não conseguiram se organizar e que ele perdoasse. Ele estava dando risada e disse que tava tudo bem. Creio que eles ficaram sem janta e ficaram descontentes. Mas resgate coisas boas amanhã. Cada dia é um dia para os Guarani e esses atropelos fazem parte da convivência. Ele me disse que não entendeu porque não levaram nada se tinham prometido. Amanhã vocês não têm como pensar um almoço juntos? Converse com o coração aberto. Estou torcendo por todo esse caminho...ah já passei por muitos aprendizados desse tipo. Bjs (DC, 26/02/2014)

Como já havia vasculhado na memória anteriormente, continuei não lembrando de algo que havia sido prometido e não cumprido. Mas, enfim, deduzi, essa prática já devia estar consolidada, sendo desnecessárias as combinações ou se tratava de confusão da minha parte.

A sugestão da orientadora foi bem-vinda; se houvesse essa abertura por parte do Cacique, certamente poderíamos resgatar algumas coisas boas nesse encontro. E foi o que aconteceu. Em torno das 8 horas, recebi um telefonema dele, perguntando como estávamos, se havíamos dormido bem, de uma forma cordial, diferente do diálogo da

noite anterior, pois cada dia é um dia! Aproveitei para perguntar se havia algum lugar próximo onde pudéssemos comprar alguns alimentos para o almoço coletivo, deixando claro que nosso agir havia sido por desconhecimento do costume. Ele foi muito compreensivo. Acompanhou-nos ao mercadinho mais próximo, a cerca de 5 km de distância. Compramos alimentos suficientes para o almoço. João Paulo Acosta fez questão de contribuir com uma parte.

Essa foi uma das grandes aprendizagens, para mim e para o grupo de estudos. Mas João Paulo Acosta já não lembra mais, uma vivência no fluxo. Cada dia é um dia.

Quando voltamos do mercadinho, enquanto preparavam o almoço, sentamos em semicírculo, com João Paulo Acosta, Martina Gimenez, a esposa, e d. Catarina Duarte, a mãe dele, que chegou mais tarde e gentilmente veio nos cumprimentar. As duas mulheres permaneceram em silêncio, um pouco recuadas do círculo que nós três havíamos formado e apenas compartilhavam do chimarrão. Ao nosso redor, as crianças brincavam. Corriam entre as classes da escola, faziam desenhos em folha de papel e no quadro esverdeado da escola. A chuva continuava e, por isso, todas estavam brincando dentro da escola. E o dia fluiu muito leve e alegre.

João Paulo Acosta nos contou fatos sobre sua história de vida. Nascido na Argentina, de onde veio ainda jovem, não gosta de passar muito tempo na cidade, porque o barulho e o movimento dão dor de cabeça. Falou sobre a aldeia de sua infância e da relação com o pai, Mário Perumi, um grande cacique e karaí, já falecido, um pai que sempre conversava com os filhos, à noite, contando histórias dos Mbya ou piadas e brincadeiras com as crianças. Mas sempre conversava com eles e dava muitos conselhos. Ele era muito ligado ao pai. Fala com saudades, mas também o quanto aprendeu com ele.

Ao falar sobre o pai e tudo o que aprendeu e vivenciou, reforçou a importância dos velhos sábios Mbya para a cosmologia Guarani e o quanto a cosmologia se sustenta na sabedoria, nos ensinamentos, nas histórias contadas e, acima de tudo, no respeito aos conselhos dos sábios das aldeias.

Essa relação com os velhos mbya e a maneira como eles têm vivenciado as tensões na relação entre os jovens e os mais velhos já haviam sido anunciadas pelo Prof. Vander. Essa é uma compreensão necessária para entender a relação dos jovens com as tecnologias.

Ele também lembrou que, na aldeia de sua infância, não havia energia elétrica, nem rádio, nem televisão. Escola? Nem se pensava em estudar. E o Guarani era a única língua que ele falava. João Paulo somente foi aprender a escrever quando tinha em torno de 17 anos, durante um período em morou na Argentina, e teve oportunidade de frequentar uma escola. Desde então, sempre que pode, ele procura ler e escrever para não esquecer a língua dos juruá (= brancos). João Paulo considera a educação e a escola muito importantes para os Mbya aprenderem mais sobre o mundo do juruá.

Uma maneira que João Paulo desenvolveu para aprender a grafia correta das palavras em português é por meio da troca de mensagens no Facebook ou no Messenger. Ele vê a escrita e procura memorizá-la para ir aperfeiçoando seus conhecimentos na língua portuguesa.

Ele nos falou, também, dos costumes que mudaram com o passar dos anos. Antigamente, eles costumavam comer quando tinham fome; não se falava em café da manhã. Mas agora todo mundo quer café da manhã - café com leite e pão. Mas ele ainda prefere tomar apenas chimarrão pela manhã²¹. Também o trabalho nas lavouras da região, uma atividade já adotada pelo filho mais velho, Ronni Ferreira Acosta, de 15 anos, a dependência do fornecimento de alimentação industrializada, pela falta de espaço para caçar e plantar.

As tecnologias também foram citadas como parte desses costumes que mudaram com o tempo. Nesse aspecto, o cuidado dele é para as crianças, para preservar o brincar, os momentos de contação de histórias e a convivência com d. Catarina, ou Pará Retê (nome guarani), vó e kunhakarai da aldeia.

Sobre a história do pai, um assunto recorrente em todos os encontros, João Paulo nos contou que ele faleceu após uma longa doença. O pai, Mário Perumi²² foi um grande líder político e espiritual; um grande karai, um xamã opiguá²³, falecido por volta do ano 2000. Logo em seguida, eles se mudaram para onde vivem hoje.

²¹ Sobre esse costume, em particular, na última festa em que estive presente na Tekoá Ka Agui Poty, em 03-01-2015, em comemoração ao aniversário de d. Catarina Duarte, observei que os Mbya convidados, a maioria vindos de comunidades distantes, de onde devem ter saído muito cedo, ao chegarem na aldeia, pela manhã, eram recepcionados com um copo de café com leite e um pão com queijo e mortadela.

²² Não há informação coincidente quanto ao local de nascimento de Mário Perumi. D. Catarina, a viúva, não sabe; os filhos dizem ter sido no Paraguai, e que ele teria vivido na Argentina antes de vir para o Rio Grande do Sul. Para Soares (2012), ele teria nascido no Salto do Jacuí e, antes de morrer, ele teria sonhado que estava voltando para lá e isso o havia deixado muito feliz.

²³ Um xamã especialista em proferir cantos e discursos em rituais.

Ao falar sobre o pai, ele referiu apenas como um grande karaí, sem nenhuma menção a ele ser um xamã opiguá. Essa informação foi extraída da etnografia de Valéria Assis (2006), pesquisadora que conviveu muito tempo com Perumi.

A transferência da Tekoá Ka Agui Pa'u (Varzinha, Município de Caraá, RS) para a Tekoá Ka Agui Poty (Estrela Velha) havia sido planejada antes do falecimento de Perumi. A terra fraca, onde dava para plantar só um pouco de milho, era muita pedra e muito morro. Também não tinha muita água por lá.

Com um solo rochoso, inadequado para a agricultura, o local montanhoso e íngreme, restava explorar a mata em busca de plantas artesanais para venda, no caso, a samambaia, o que já não era mais suficiente para a manutenção da extensa família que havia se formado em torno do casal Mário Acosta (Perumi) e Catarina Duarte (SOARES, 2012).

Sobre a chegada em Estrela Velha e a relação com a comunidade, segundo João Paulo, não foi fácil, mas hoje já está tudo bem.

A notícia da chegada do grupo indígena na região gerou inconformidade geral. Houve uma grande mobilização junto às autoridades locais e regionais para evitar que o grupo se instalasse naquelas terras. A articulação política não alcançou o resultado esperado e o grupo Mbya, na época liderado por Cláudio Acosta (47 anos), o irmão mais velho, instalou-se na Linha Somavilla, onde está há mais de 13 anos.

Nesse sentido, tradicionalmente, as comunidades Guarani costumavam se estabelecer espacialmente sem a preocupação em se fixar numa área determinada ou demarcar limites precisos. Mas essa prática foi se modificando. O constante contato com a sociedade englobante foi impondo mudanças (GARLET e ASSIS, 2004) e hoje os limites territoriais das aldeias, como no caso da Ka Agui Poty, são defendidos com rigor, mobilizando, quando necessário, o Ministério Público para a defesa do território.

O relacionamento com os moradores dos arredores somente começou a mudar após participarem de uma partida de futebol. Certo dia, receberam um convite para participar de um torneio de futebol na vila, esporte muito apreciado pelos agricultores da região. O time dos Mbya fez muitos gols, para surpresa de toda a comunidade. E os convites se tornaram rotineiros.

O futebol, em várias oportunidades também teve destaque na vida dos Mbya, tanto dentro da aldeia como no relacionamento com a sociedade envolvente e com

outras aldeias. Há torneios sendo disputados permanentemente. Alguns Mbya chegam a comentar que o futebol teria sido uma invenção guarani e não europeia.

A prática do futebol, muito apreciada por homens e mulheres, também é reconhecida, segundo Roberto Fernandes (DC, 15/07/2014), cacique da Tekoá Porã, como uma atividade que os afasta do cultivo de algumas práticas tradicionais, como reuniões noturnas, ao redor de um fogueira, em que os mais velhos contam histórias e dão conselhos para crianças e jovens. Este momento é muito importante para a tradição e para o costume dos Mbya, pois é há o encontro entre crianças, jovens e a sabedoria dos mais velhos, é de grande aprendizagem, um dos espaços onde a cultura se perpetua e se atualiza. É ritualístico. O simples ato de colocar a lenha no fogo e de escolher o lado que fica para cima tem um significado. Esses momentos são lembrados pelos adultos com muita saudade. A relação com o pai e com os mais velhos é um tema recorrente nas conversas. É particularmente muito forte a lembrança do pai na vida de todos os irmãos Acosta, e d. Catarina ainda demonstra muita tristeza quando fala sobre ele. João Paulo, a respeito do pai:

Ele foi um grande exemplo para todos nós... Ele sempre ilumina meu espaço meu caminho... Ele é além do meu pai foi meu grande amigo
Eu agradeço a Deus por ter pai como esse e por também ter me colocado no mundo e por ter me deixado pronto nesse mundo para levar história dele para frente. (JOÃO PAULO, FACEBOOK, 15 e 16/11/2014)

Os irmãos Acosta, filhos de Mário Perumi (falecido) e de Catarina, com 69 anos são: Cláudio, o único filho que não vive em Estrela Velha, tornou-se cacique em uma aldeia de Charqueadas (RS); João Paulo (cacique), Eduardo, professor, Alex, Zulma, Maria e Nilza, todos vivendo na aldeia.

João Paulo, o cacique, tem seis filhos: Sabrina, com 19 anos, mãe de Fabiana Letícia, Roni, 15 anos, Michele, 18 anos, Dagoberto, 13 anos, Igor, 11 anos, todos do primeiro casamento de João, e Nayara, 5 anos, filha de Martina.

Eduardo, com 37 anos, é casado com Helena, 22 anos, pai de Marjore (6 anos), Sofia (5 anos) e Guido (1 ano); Alex tem 36 anos é casado com Celina, 24 anos, e tem as filhas Isabela (6 anos), Iana (4 anos) e Iasmim (2 anos). Zulma, 30 anos, mãe de Caio, Nilza com 28 anos, mãe de Fernanda, e Maria, com 26 anos, é mãe de Renan, 4 anos.

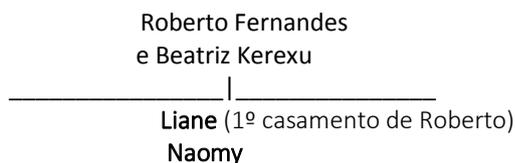
3.2.1 Estrutura da Família Acosta



3.3 Tekoá Porã (Aldeia Bonita, um belo lugar para viver) – Salto do Jacuí

A Tekoá Porã fica cerca de 30 km de distância da Tekoá Ka Agui Poty. Os parentes se visitam com regularidade, seja em movimentos da economia da reciprocidade, para os rituais na opy, que há algum tempo incendiou na Ka Agui Poty, para visitar o karaí, seu José, para festas ou para jogar futebol.

Meu anfitrião foi Roberto Fernandes, com 27 anos, na época era o vice-cacique, genro de José Fernandes, o cacique, casado com Beatriz Kerexu, com 19 anos, pai de Naomi, com 3 anos, e de Liane, 8 anos, fruto de um casamento anterior. É primo dos Acosta, cujos pais eram irmãos, e foi acolhido por eles, em Varzinha, quando era ainda era muito jovem, após o falecimento dos pais. O pai de Roberto fazia trabalhos de peão em fazendas do litoral norte e a família o acompanhava nessas lidas.



Transferiu-se para a região juntamente com os primos. Viveu algum tempo em Estrela Velha e, posteriormente, transferiu-se para a Tekoá Porã. Possui uma irmã que vive em uma aldeia no litoral norte.

Quando o conheci, em fevereiro de 2014, Roberto era professor de Guarani e Português na escola da aldeia e frequentava o curso EJA (Educação de Jovens e Adultos). Chegou a realizar sua inscrição no ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio), uma outra maneira de concluir o ensino médio e, ao mesmo tempo, habilitar-se para ingressar na universidade. Mas não conseguiu fazer o exame. No final de 2014, Roberto passou a ser o Cacique da Tekoá Porã.

A aldeia conta com uma população aproximada de 200 pessoas. Entre estas há um grupo de aproximadamente 70 crianças frequentando a EEEF João de Oliveira - Juancito, onde trabalham cinco professores indígenas. Há um postinho de saúde, onde há atendimento regular de médico e técnicos em enfermagem.



FIG 4 ESCOLA JOAO DE OLIVEIRA – TEKOÁ PORÃ

A aldeia está localizada na periferia do Município do Salto do Jacuí, a uma distância aproximada de 4 km do centro da cidade, num espaço onde, anteriormente, funcionava uma espécie de balneário, às margens de um dos braços do rio Jacuí, na parte inferior da hidrelétrica “Leonel Brizola”, construída nos anos de 1950 com funcionamento a partir de 1962.

A mata restante é um resíduo ralo de Mata Atlântica, onde se destacam imensos pés de eucalipto cuja venda é uma fonte de renda eventual para a comunidade. Em relação à quantidade de eucaliptos (plantados por Benito, um antigo morador mbya, por determinação da CEEE, em contrapartida à autorização de sua permanência na região), geram insatisfação, uma vez que sempre precisam de autorização para cortar, embora seja uma espécie exótica que “mata tudo que está em volta”²⁴.

O fornecimento de energia elétrica somente teve início a partir de 2012.

²⁴ Em 1993, durante os estudos de identificação e delimitação da terra indígena (TI), a aldeia de Salto do Jacuí era formada apenas por um grupo formado por três famílias: a família de Carlito Pereira e das suas filhas Lúcia e Paula Pereira, essa última, casada com Candino de Oliveira (filho de Juancito), totalizando 15 índios da parcialidade Mbya e Nhandeva. A aldeia está localizada dentro da área de proteção ambiental (contrapartida da CEEE – Companhia Estadual de Energia Elétrica do RS pela construção da hidrelétrica), ocupando aproximadamente 1.000 m², situada próxima à Cascata do Saltinho, uma cachoeira que fica na encosta que margeia o rio Jacuí (Freire, 1994, *apud* SOARES, 2012). O local já foi um balneário, do qual restam algumas instalações próprias para piqueniques tomadas pela mata.

Estive na Tekoá Porã várias vezes, como pesquisadora ou em atividade do projeto Infâncias e Educação Guarani.

Em abril de 2014, aconteceu minha primeira visita como pesquisadora, quando conheci a família de Roberto e o grupo de professores, num encontro muito próximo com as famílias, onde muitas histórias foram contadas. Passamos muitas horas ao redor do fogo, pela manhã e à noite. A aproximação aconteceu de uma maneira mais tranquila, após a experiência vivida em Estrela Velha.

Somente após ter convivido algum tempo nas aldeias e mesmo em outros lugares e espaços na companhia de Mbya, comecei a compreender um pouco a dimensão do desafio de estudar uma experiência humana a partir de uma experiência pessoal, tendo a alteridade e a interculturalidade como norteadores dessa vivência. Alteridade como um processo de relações, relação com o outro; alteridade como constitutiva da pessoa. E interculturalidade como um processo permanente de comunicação e de aprendizagens entre os seus e os outros.

E na medida em que a convivência se intensificava nas aldeias ou nas interações do Facebook, fui entendendo que ser índio, como refere Viveiros de Castro (2010), nem sempre é algo aparente ou evidente, é uma questão de estado de espírito; um modo de ser e não um modo de aparecer.

A cada momento, a fagocitação (KUSCH, 1986) como encontro de transcendência fortalecia seu sentido de um grande diálogo intercultural e de alteridade.

Esses encontros foram um marco no relacionamento por meio do Facebook, revelando uma habilidade muito grande em estabelecer processos com alteridades nessa rede digital.

3.4 Vivências na aldeia

Até que se fortaleçam os laços de confiança, alguma dificuldade inicialmente pode ser encontrada, mais em razão de práticas de outros pesquisadores, algumas vezes criticados pela forma como agiram. Os Caciques José Cirilo e João Paulo, em momentos diferentes, me advertiram a respeito: pesquisador chega na aldeia, faz pesquisa, publica livro, ganha dinheiro e nunca mais aparece. Nesse aspecto, a existência de um vínculo

prévio ao início da pesquisa e a manutenção desse vínculo é importante²⁵, não só como pesquisadora mas como um projeto pessoal de alteridade e de completude.

Assis (2006) também se deparou com esse dilema, quando identificou que as comunidades realizam um mapeamento velado de possíveis aliados entre os juruá e que podem ou não fazer parte de suas relações, inclusive com pesquisadores.

Questões dessa natureza, que parecem ser comum nessa área de pesquisa, não se resolvem com a assinatura de um termo de consentimento livre e esclarecido. Há contrapartidas não-expressas que vão surgindo ao longo da atividade, pautado pelo sentido da reciprocidade, na aldeia ou à distância, orientando-os nos percursos burocráticos ou na assistência técnica em relação ao uso de aparelhos ou funcionalidades da internet ou do Facebook.

Quando iniciei a pesquisa, apenas na escola do Salto do Jacuí havia computadores e internet instalados e um deles já havia sido furtado. A escola da aldeia de Estrela Velha recebeu alguns equipamentos usados no segundo semestre de 2014, redistribuídos de outras escolas e acesso à internet. Algumas semanas depois, apenas dois deles funcionavam, sem que houvesse qualquer perspectiva de conserto por parte do Estado, proprietário do equipamento²⁶.

No Salto do Jacuí, os computadores da Escola não se encontram para livre acesso dos Mbya, os quais sequer têm conhecimento da senha do wireless (internet sem fio); os equipamentos estão na Secretaria da Escola, onde são utilizados apenas pelos funcionários ou, eventualmente, pelo Cacique e professores, em atividades formais ou educativas, como do Projeto Infâncias e Educação Guarani. Em Estrela Velha, os equipamentos e senha de acesso ao wireless ficam à disposição de todos, em um espaço dentro da escola.

Em relação à internet nas aldeias, observei que, após a instalação dos computadores e da antena de conexão com a Internet, houve um aumento das

²⁵ O Cacique João Paulo solicitou minha ajuda para localizar, no Facebook, uma pesquisadora que havia estado na Aldeia, conversado com ele e com a mãe, d. Catarina, sobre a história da família deles, do pai, Mário Perumi, para um livro, mas nunca mais aparecera na Aldeia. O nome indicado não trouxe resultado satisfatório na rede social nem no sítio de buscas. E o assunto não foi mais mencionado.

²⁶ A falta de manutenção dos equipamentos e a ausência de política pública a respeito geram dificuldades para as aldeias. Essa é uma queixa identificada pelos pesquisadores com relação às tecnologias em diferentes aldeias e etnias. As políticas públicas de disseminação ao acesso digital não incluem manutenção nem reposição de equipamentos.

atividades dos Mbya de Estrela Velha no Facebook, muito mais ativos que os parentes do Salto do Jacuí, embora ambos tenham à disposição um tablet fornecido como parte do Projeto Infâncias e Educação Guarani, cuja conexão à Internet foi providenciada por eles próprios.

A internet é acessada com bastante frequência. As atividades principais, a partir da minha observação, são registros fotográficos, trocas de mensagens e postagens no Facebook.

As empresas operadoras de telefonia celular são diferentes nas duas regiões, gerando dificuldades de contato telefônico e de internet para os pesquisadores. Essa situação pode ser libertadora ou assustadora, pois, ao mesmo tempo em que liberta da Internet, gera uma sensação de isolamento do mundo exterior, mas não do mundo à volta. E as vivências e os diálogos são mais fluídos, sem interrupções ou recorrências automáticas ao telefone.

Conversando sobre essa situação com Roberto, ele me contou que o Prof. Marcos Benites tinha vivido essa experiência de uma forma mais profunda.

Sobre essa experiência, Marcos me relatou que, em determinada época da sua vida, decidira morar com sua avó, na aldeia da Pacheca, um local onde, segundo informam, não há fornecimento de energia elétrica e, portanto, sem televisão nem internet e o sinal de telefonia celular é precário. A experiência não ultrapassou um mês e ele decidiu se transferir para outra aldeia. A aldeia da Pacheca é considerada a reserva indígena mais antiga do Estado do Rio Grande do Sul e fica no município de Camaquã.

3.5 Mbyareko ou nhandereko – o modo de ser guarani

O episódio que marcou minha chegada à Tekoá Ka Agui Poty e a forma como tudo se desenrolou foram revelando-me, paulatinamente, o modo de ser Mbya-Guarani.

Vivenciei a situação de ser o outro, na relação com os mbya, na tensão dos encontros e dos contatos, na porosidade das relações e num intenso processo de alteridade, que não se restringe à relação de afinidade de aliado, mas que absorve inclusive eventuais desafetos.

Nesses encontros, fui identificando situações observáveis não só na convivência na aldeia, mas também no Facebook.

Pissolato (2006) refere o mbyarekó como um sistema fundado em uma ética religiosa, um modo econômico de se relacionar e um código de solidariedade. Um modo de estar-no-mundo herdado dos ancestrais e cuja a continuidade é buscada para ser vivida em diferentes contextos. Esse costume ou modo de ser envolve conhecimentos ancestrais que são transmitidos oralmente há gerações. Também diz respeito à mitologia mbya, um conjunto de mitos que orientam a existência e dão sentido à vida. São costumes e crenças dinâmicos e que se atualizam, num caminho contrastivo ao modo juruá.

Nos últimos anos, surgiram muitas dificuldades para a prática desse sistema, principalmente em razão da questão da terra – terra que possibilite viver o costume. Um costume cujo núcleo cultural é a prática religiosa que deve ser sempre recriada na terra.

Ladeira (2001 apud PISSOLATO, 2006) aprofunda a abordagem dos deslocamentos, ao trazer o tema para o interior da análise de um modo de ocupação. O modo de ser compreende uma orientação para as relações humanas ou reciprocidade (trocas recíprocas entre famílias guarani) quanto para o relacionamento dos humanos com o ambiente. Mover-se na terra relaciona-se à compreensão sobre seus ritmos cíclicos, à necessidade de por em funcionamento a rede de sociabilidade mbya e ao cumprimento de uma orientação religiosa: a de resistir e estender pela terra o modo de vida verdadeiro, o jeguatá, Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos um legado das divindades aos humanos verdadeiros, os Guarani. Nesse sentido, práticas de subsistência como cultivos, caça, coleta e artesanato, atividade ritual e relações sociais aparecem como aspectos de um modo de ser guarani cuja realização depende de um território. E a resistência e a persistência no modo de ser tem por finalidade, de certa forma, reduzir os estragos e as deformações operadas pelos juruá na natureza.

Esse modo de ser, de certa forma, segue um ritual de cura dessa natureza tão degradada e deformada pelo modo de ser juruá. Uma oportunidade para a natureza se recuperar, se reequilibrar e de o homem ocidental e cidadão indissociado dessa natureza, ingressar nesse ritual de cura.

Um ritual de cura para equilibrar o modo de ser juruá de concepção dualista, utilitarista e antropocêntrica, que opõe natureza e cultura, em que a natureza se resume a meio ambiente, enquanto, na concepção ameríndia, há uma totalidade cosmológica, habitada por humanos e não humanos.

Um elemento importante do Mbya rekô é a força do rito. O significado do rito,



FIG. 5 OPY DA TEKÓÁ PORÃ

dentro da cosmologia guarani se entrelaça com o fato de que tudo tem sentido e que, para cada acontecimento, há uma explicação específica, desde que se compreenda sua importância. O ensinamento torna-se relevante pela vivência dos indivíduos, e a reprodução desse saber se torna parte da tradição guarani, passando a ser transmitido de geração em

geração. O rito se torna essencial na conexão com as dimensões de sobrenatureza, momento que também atualiza a memória coletiva (ASSIS, 2006). E no centro desta dimensão, está a opy, um centro não necessariamente geográfico da vida Guarani, onde o nhanderekô se estrutura em seus aspectos econômicos, sociais e políticos. (MELIA apud ASSIS, 2006). Uma aldeia não é um todo homogêneo, mas na opy, todos os indígenas encontram-se em condições de igualdade.

A opy é construída de acordo com rituais próprios. Em sua construção tradicional é de barro, de pau a pique, com quatro paredes, com telhado em duas águas, coberto com palha de palmeira ou com feixes de taquara batida, sem divisões internas e com apenas uma porta. Algumas possuem uma janela para permitir a entrada do kuaray, o sol, pela manhã.

Um dos momentos mais marcantes em que percebi a força do Mbyareko e a forte ligação dos Mbya com força da natureza, foi relacionado ao processo de construção da opy na Tekoá Ka Agui Poty. Essa relação, segundo Kusch (1986), possui forte vinculação com o temor à ira divina e como a mitologia norteia a vida dos mbya-guarani.



FIG 6 PROJETO DE OPY CONSTRUÍDO POR ALEX ACOSTA – NO FACEBOOK DE JOÃO PAULO

Na convivência com os Mbya, compreendi que o conhecimento tem como fundamento a relação harmoniosa e respeitosa com a natureza, uma visão que

poderíamos denominar de holística, segundo nossa visão de convivência harmoniosa. Não matam os animais sem a necessidade, quando caçam ou pescam, fazem-no pensando na sobrevivência de cada dia. O desmatamento ou as coivaras acontecem para preparar um espaço para plantar.

Este tema havia sido discutido em várias oportunidades. Diferentes estudos já haviam sido feitos a respeito. Alex Acosta, em agosto de 2014, construiu uma miniatura como projeto, a qual acabou sendo comercializado. Em um desses estudos, o espaço para a construção já havia sido escolhido; haviam acertado com a administração pública o aterramento do terreno. Um levantamento sobre as necessidades de alimentação para o grupo que trabalharia na construção estava pronto. Para a construção contariam com a ajuda dos parentes da Tekoã Porã.

O ato de construção da opy é significativo para a comunidade. Tem que ter ajuda de outras aldeias, segundo João Paulo. É um ato coletivo e retrata um ato de reciprocidade entre comunidades próximas. E a ajuda dessas comunidades também revela o prestígio da liderança que convida.

A construção também gera um problema de ordem econômica, uma vez que as comunidades que ajudam devem receber a alimentação diária durante o tempo em que participam da construção. E a alternativa mais comum, quando não conseguem ajuda de organismos filantrópicos, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), por exemplo, é buscar nos parceiros mais próximos a ajuda – juruákuery.

Todas essas condicionantes haviam sido resolvidas ou se encontravam em negociação, quando, alguns dias antes de iniciar as atividades de aterramento, houve uma forte tempestade, com muita chuva e raios na região. E, durante a noite, um raio atingiu o campo que fora reservado para a construção da opy. Esse fato foi recebido como um aviso de Tupã e as atividades foram suspensas. O entendimento era que o raio alertava para a inconveniência do local ou para a inadequação do momento em que estava sendo construída. Com isso, todas as atividades foram suspensas e por vários meses o assunto não voltou a ser mencionado.

A opy, além de ser o local da centralidade da vida guarani é também um local muito importante para d. Catarina, que não conheceu os pais e foi criada pela irmã dentro da opy.

Esse episódio nos mostra como as normas de conduta estabelecidas pelos mitos orientam as práticas e norteiam as vidas. Esse jeito de ser remete à dimensão de um estar-siendo referido por Kusch (1986), tema que será desenvolvido adiante.

Na tradição guarani, a opy é tão importante que, para ser considerado um tekoa, o local deve possuir, entre outros elementos, uma opy e um xamã (ASSIS, 2006).



FIG 7 CONSTRUÇÃO DE OPY – FOTO DO FACEBOOK DE ROSALINDA NATALICIO,

Mas essa configuração tradicional da aldeia não significa que todas tenham uma opy e um xamã. A aldeia Ka Aguy Poty, por exemplo, desde o incêndio da opy, os rituais sagrados passaram a ser realizados na Tekoá Porã.

Em relação ao xamã, Menezes (2008) observa que, entre os Guaranis do Rio Grande do Sul, o termo xamanismo não é empregado na linguagem cotidiana. Para alguns, é uma religião; para outros, isso é assunto exclusivamente deles. Bruneli (1996), citado pela autora, sobre o xamanismo entre os povos Zoró e os Tupi-Mondé, constata não haver mais xamãs ativos nas aldeias, o que não significa que o xamanismo não exista, pois ainda permanece a relação ontológica entre o mundo visível e o invisível, entre os seres e os poderes da natureza. Mesmo quando numa aldeia Guarani não haja uma identificação direta com de um karai/xamã, há o sistema xamânico, o xamanismo, reforça Menezes (2008).

Os Karais e conselheiros são os sujeitos fundamentais na sustentação do Mbya reko. E uma das preocupações deles é a tecnologia eletrônica dentro da aldeia.

Atualmente, as crianças têm a televisão como uma das fontes de entretenimento; os jovens têm a internet e o facebook. Os adultos assistem à televisão, navegam na internet e no Facebook.

Quando conversamos sobre esse tema, Roberto referiu que o guarani reconhece que os atrativos da tecnologia têm reduzido o contato com os mais velhos. Ele e os demais adultos moradores da aldeia lembram de terem ouvido histórias contadas pelos mais velhos, dos sábios e conselheiros das aldeias em que viviam. Esses relatos são associados a momentos alegres, de convivência familiar, de emoções, de sentido de pertencimento, de ancestralidade. Nos dias atuais, esses encontros parecem estar mais escassos ou com uma participação reduzida em razão da concorrência com outras

atividades que recebem a atenção, como a televisão, o futebol e a internet. No entendimento de Roberto, essa situação somente se modificaria se houvesse uma liderança forte.

Interessante referir que esses momentos de encontro com os mais velhos são momentos de convivência em comunidade, entre os demais membros da aldeia. As atividades diante da televisão e mesmo o futebol também são atividades eminentemente voltadas para a convivência dentro da aldeia ou com parentes próximos.

Quando se trata da Internet, porém, as atividades assumem uma nova dimensão: o uso do smartphone, do tablete ou do computador acontecem em momentos mais solitários ou mesmo reservados. Mas essas atividades, enquanto parecem ser solitárias no âmbito da aldeia, estão estabelecendo uma ponte com o outro, com novas alteridades, outras relações.

Essa abertura ao outro, à alteridade, à fagocitação, tão fortes entre os Mbya, também pode ser efetuada por um outro meio: a internet.

3.5.1 Espacialidade e mobilidade

A discussão sobre esses aspectos do Mbyareko tem por finalidade verificar eventual correspondência desses institutos nas manifestações e interações observadas no Facebook. A noção de territorialidade e espacialidade dos Mbya também é uma manifestação do Mbyareko. Essa noção vai muito além dos espaços efetivamente ocupados por aldeias ou acampamentos, embora em termos de comunidade indígena reconhecida como espaço legítimo, a tekoá tenha assumido um espaço preponderante de reprodução social (PISSOLATO, 2007). Os limites geográficos das aldeias são estabelecidos por legislações próprias e, pelo menos no Rio Grande do Sul, esses limites são respeitados, embora não deixem de ser objeto de tensão permanente.

Em Estrela Velha, na divisa entre a aldeia e a propriedade que fica num dos limites, na parte da frente do posto de saúde, observei que há uma cerca elétrica, com cerca de 50 cm de altura, medida própria para contenção de gado. Essa espécie de ofendícula é adotada em outras propriedades da região.

João Paulo explicou que, quando o gado entra nas terras da aldeia, causa muito estrago à plantação. E contou que, certa vez, eles haviam conseguido semente de milho sagrado na Argentina. D. Catarina havia plantado uma roça com este milho, tanto para eles terem como para distribuir entre outras aldeias. Quando o milho estava crescendo, o gado da propriedade do outro lado da aldeia entrou na roça e destruiu tudo. A primeira providência do cacique foi fazer o registro da ocorrência policial, descrevendo o ocorrido e o Ministério Público adotou as medidas necessárias para a compensação dos danos junto ao dono do gado invasor. Essa medida forçou o vizinho a se comprometer em transferir o gado para outro campo, além de cumprir medida sócio-educativa consistente em pagamento de cestas-básicas à aldeia.

Os infortúnios deste proprietário não se encerraram por aí. Alguns dias depois, o mesmo acabou por causar um acidente de carro com visitas de Porto Alegre que chegavam. Mais um registro, mas um imbróglio processual, novas tensões. Uma situação que exemplifica o que Kusch (1986) refere como o temor à ira divina, um sentimento de raiz messiânica que se funde com a natureza.

Mesmo assim, apesar desses fatos isolados, João tem bom relacionamento com os moradores da região. Todos o tratam pelo nome, com amabilidade e respeito, como bons vizinhos. Na primeira festa, no aniversário de 15 anos da filha Michele, quem estava assando o churrasco era um vizinho cujo pai havia sido o dono das terras onde está hoje a aldeia.

Esses locais, aldeias e acampamentos, à maneira dos Mbya, formam uma rede de ocupação espacial, convivendo e interagindo com a sociedade englobante²⁷, compartilhando o território com diferentes cosmologias e, simbolicamente, na totalidade do território, no processo de intensa alteridade.

Nessa concepção do jeito de ser guarani, o território além das cercas da aldeia é guarani, e eles o compartilham com todos. Não fosse assim, como as mulheres mbya, tão caladas e reservadas, conseguiriam percorrer as ruas das grandes cidades, oferecendo artesanato, buscando o poraró. Poraró significa esperar com a mão; pó - mão; aró – esperar (OTERO, 2008). As crianças não estariam tão a vontade nessas

²⁷ A expressão «sociedade englobante» advém de Louis DUMONT, *Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e Suas Implicações*, São Paulo, EDUSP, 1992 para uma referência às sociedades nacionais (no caso, Brasil, Argentina, Paraguai e Uruguai), caracterizadas pela hegemonia da ideologia ocidental.

mesmas ruas se não estivessem nesse território guarani. E esse território não tem fronteiras nacionais.

Nas visitas às aldeias ou nos contatos do Facebook, acompanho os deslocamentos e as viagens entre aldeias do Estado, de outros Estados e de outros países, em visita aos parentes. No Facebook, algumas postagens breves: Essa forma de ocupação e de mobilidade pelo território facilita a circulação e a troca de bens e saberes específicos de cada comunidade, ao mesmo tempo em que fortalece o sentido de comunidade e de pertencimento (MENEZES, 2006). Para os Mbya, esse é seu território tradicional e não tem fronteiras.

No último verão, d. Catarina, com quase 70 anos, fez uma longa viagem para visitar seus parentes: saiu de Estrela Velha, passou alguns dias com o filho Cláudio, no município de Charqueadas e de lá foi à Argentina. No período da Páscoa, quando muitos deles viajam, ela somente não viajou novamente por falta de recursos.

Mas a espacialidade tem se transformado. Em termos de continuidade, algumas transformações são inevitáveis, haja vista a convivência com a sociedade urbana próxima. E a negociação dos espaços e a convivência cosmológica é inevitável. E a tekoá, uma dimensão espaço-temporal para viver o jeito de ser guarani, passou a ser uma superfície fisicamente delimitada (PISSOLATO, 2007). Por um lado, passou a receber status de conquista, de proteção e de espaço de resistência diante de tantas disputas por terra, tanto por parte de ameríndios como por parte do agronegócio. Essa mudança, por outro lado, é vista como construção e refazimento constante de proximidade e distanciamento, combinando-se com uma ética de buscar continuamente, maneiras mais apropriadas de realizar o costume. (PISSOLATO, 2007). Por essas questões de ordem prática, Tekoá, em determinados contextos, passou a ser empregada como sinônimo de aldeia. No Rio Grande do Sul, onde não há mais xamãs, o único elemento que se tornou imprescindível para constituir um espaço em tekoá é a opy. Como há aldeias em que não há opy, a configuração espacial da aldeia passou a ser reconhecida como tekoá.

Na internet, em blogs ou no Facebook, a denominação tekoá é empregada para designar um perfil comunitário, o espaço físico da aldeia a que se refere, incorporado à denominação como um espaço legitimado pela sociedade englobante.

Num exercício de identificar no Facebook a transferência de uma ideia de tekoa como o lugar para realizar a tradição e o costume, o mais próximo que encontrei dessa minha concepção do que seria uma tekoá para viver o modo de ser guarani, encontrei a <https://www.facebook.com/tekoa.virtual.guarani/about?section=bio>, um espaço que não se refere a um espaço geográfico ou a uma aldeia existente, mas a relações com outras etnias e mesmo não-indígenas, um espaço intercultural. No outro sentido, aquele que busca registrar com mais ênfase eventos e pessoas no contexto territorial da aldeia, contas como <https://www.facebook.com/aldeia.tekoapora?fref=ts>, ou <https://www.facebook.com/aldeia.irapua?fref=ts>. Em alguns casos, empregam a denominação Aldeia e Tekoá (Aldeia Tekoaporã, Aldeia Mbyá-Guarani Tekoá Pýau) ou apenas Tekoá (Tekoá Irapuá, Tekoá Pindó Poty).

Esses espaços de tekoá, no Facebook, a partir do que pude observar, são criados com o objetivo de retratar e divulgar eventos da aldeia. Mas ao serem visitados, o que se observa é que estão há muito tempo sem receber qualquer tipo de postagem. Inclusive os convites para participar dessas comunidades, se comparados aos perfis individuais, demoram mais tempo para serem respondidos.

As atividades das aldeias, como visitas de escolas ou eventos políticos, acabam sendo registradas nas contas individuais e de forma fragmentada, a partir da vivência de cada um nas atividades realizadas.

A manutenção de blogs, páginas na internet e contas coletivas no Facebook parece ser importante para os Mbya. Na internet, o aspecto econômico de manutenção do registro da página pode ser um limitador, embora haja inúmeros espaços gratuitos. No Facebook, esse limitador não existe, mas as contas não costumam ser atualizadas com frequência.

Essa mesma prática não se observa em blogs mantidos por comunidades indígenas amazônicas, por exemplo. Entre esses povos observa-se uma intensa atividade de digitalização, que se caracteriza como um qualitativo fenômeno de dinamismo e de transformação sociocultural, em diversos contextos e por diversas

modalidades. Um exemplo é a atividade realizada pelos Ashaninka²⁸²⁹. Eles usam a internet como uma rede e formaram uma ecologia xamânica comunicativa Ashaninka, à luz de um complexo ecossistema que une reticularmente os grupos envolvidos, suas culturas, seus territórios e os circuitos informativos digitais através de um singular dinamismo tecno-comunicativo (PEREIRA, 2013).

Em sua pesquisa de doutorado, PEREIRA (2014), estudou as atividades investigadas do Centro Yorenka ãtame, projeto da comunidade Ashaninka, um dos polos da Rede Povos da Floresta e uma importante ação reticular do povo Ashaninka do rio Amônia (situados na região do Alto Juruá, Acre). Segundo a autora, de forma bastante criativa e original, esse povo reconfigurou seus sistemas de trocas tradicionais e sua cosmologia xamânica nos circuitos digitais da rede, o que resultou na digitalização de suas territorialidades e de suas relações. Essa ação comunicativa reticular é composta de atores humanos e não humanos (PEREIRA, 2013, apud LATOUR, 2001, 2012) e baseada na reatualização dos sistemas de trocas tradicionais desse povo, dentro de um contexto de digitalização – de acesso à Internet e uso de diversos dispositivos

Entre os Mbya, algumas belas iniciativas não tiveram continuidade, como a página do blog www.osguaranimbya.com.br, um importante e belo espaço para a divulgação da cosmologia Mbya, embora não fosse atualizado mais amiúde. No Facebook, conta de conteúdo semelhante, embora não atualizado periodicamente, as imagens revelam a sensibilidade do fotógrafo, as belezas e a poesia do viver guarani.

Essas “descontinuidades” identificadas nos blogs, páginas e contas do Facebook são situações que refletem um modo próprio de organização Guarani.

²⁸ Ashaninka é uma autodeterminação desse povo pré-andino de língua Arawak, cujo significado é *gente de verdade*. As populações regionais também os chamam de *Kampa*, termo presente, ademais, nos documentos coloniais. Totalizam mais de 90.000 pessoas presentes no Peru (INEI, 2007), sendo que 1.200 estão em terras brasileiras (Siasi/Sesai, 2012), divididos em cinco Terras Indígenas distintas e descontínuas situadas na região do Alto Juruá.

²⁹ A experiência do Centro Yorenka ãtame, projeto da comunidade Ashaninka, consorciado com a Rede Povos da Floresta. Essa Rede, desde agosto de 2003, mantida, principalmente, com verbas oficiais destinadas aos pontos de cultura (Ministérios da Comunicação e da Cultura), conecta à internet índios, quilombolas, ribeirinhos e populações extrativistas; investe na infraestrutura de comunicação e informação, inclusão digital e intercâmbio entre os diversos povos tradicionais através de georreferenciamento, radiofonia e acesso à internet. É uma revitalização da Aliança dos Povos da Floresta, criada nos anos 1980 por lideranças como Chico Mendes, Ailton Krenak, David Yanomamy, Antônio Macedo e Francisco Ashaninka, dentre outros. Obs.: essa rede também vive descontinuidades em função, principalmente, do represamento de verbas.

Uma situação que se assemelha à ambiguidade e à contradição vivida nas comunidades guarani em relação à escola – no querer ou rejeitá-la.

Pode significar espaços de movimento e diversidade, lugar onde as coisas se "misturam", onde ocorre a hibridação, da qual fala Canclini (1997). A escola guarani como espaço de fronteiras, "de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e de redefinições identitárias dos índios e não índios" (Tassinari, 2001, p. 50). (BERGAMASCHI, 2004, p. 118)

Os blogs são espaços coletivos de interlocução com a sociedade envolvente e globalizada, num exercício simbólico de ocupação espacial e mobilidade, mas parece haver um movimento de não se deixar fixar nesse modelo de estrutura próprio do modelo ocidental. Inconstância, indiferença, olvido - Viveiros de Castro (2013) refere que essa inconstância é a constante da equação ameríndia e é um tema que ressoa em múltiplas dimensões. Mas ela de fato corresponde a vivências comuns em muitas sociedades ameríndias, algo indefinível que marca o tom psicológico, não só na relação com os juruá, mas também nas relações internas, consigo mesmo.

Há um movimento para criar os blogs, mas não há uma concepção ou interesse na manutenção e atualização, não há uma interação com ou a partir desse espaço coletivo. Nesse aspecto, a atenção está voltada para as contas pessoais, onde o coletivo é apresentado mas o individual é destacado. E o corpo é o grande destaque.

3.5.2 Reciprocidade e Facebook

Na mesma linha de pensamento que adotei para falar sobre a Espacialidade e a mobilidade, meu objetivo, ao abordar importante dimensão da cosmologia Guarani é identificar em que medida se dá, no Facebook, a reciprocidade deste modo de vida.

Sobre a economia das trocas ou da reciprocidade (mborayu), a primeira vez com que me deparei com esse modo de ser foi no primeiro encontro que tive na Tekoá Ka Agui Poty, quando deixei de levar a alimentação para o encontro.

Da mesma forma, ao circularem pelas ruas das cidades, o poraró constitui-se, tradicionalmente, numa forma cotidiana de as famílias se relacionarem comunitariamente, orientadas pelo princípio da reciprocidade. Trata-se de uma maneira de apropriação dos Mbya no meio urbano, configurando-se em um processo de

indigenização, como uma forma cultural híbrida (SOARES, 2012 apud FERREIRA e MORINICO, 2008). Essa relação deixou de ser uma tradição apenas intra-étnica e foi incorporada às relações interétnicas (OTERO, 2008).

Dar não é mais oferecer algo de si, mas adquirir esse “si”. O prestígio nasce da dádiva e relaciona-se àquele que toma a iniciativa: ao doador, para constituir seu próprio nome, sua fama, o valor de “renome” (MAUSS, 2003, p. 258). Se coisas são dadas e retribuídas é porque se dão e se retribuem respeitos, cortesias. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se devem – elas e seus bens – aos outros (MAUSS, 2003, p. 263).

Essa relação de dar e retribuir, no campo antropológico, é conhecido como reciprocidade, um estatuto criado pelos indígenas (STRAUSS, 2003).

Essa relação de reciprocidade se dá tanto entre parentes e comunidades como também com a natureza, de forma integrada ao cosmos.

Na relação com a natureza, basicamente, dentro de uma visão que podemos considerar holística, o indígena tem consciência de que ele somente receberá o alimento da natureza na medida em que houver reciprocidade (a mãe-natureza). A natureza é viva, tem vontade e sabedoria. Não há uma relação indígena-natureza, há uma natureza na qual todo o restante se encontra, em uma condição holística. Embora seu alimento venha cada vez menos da natureza, o equilíbrio é preservado.

Um dos aspectos que me chamaram a atenção, nas visitas às aldeias, eram as frequentes visitas as a parentes e as excursões para as festas.

Nas diversas vezes em que estive em cada uma das aldeias e mesmo pelo Facebook, de alguma forma me chegava a informação de que alguém estava viajando, visitando algum parente em outra aldeia.

Inicialmente, esses movimentos de visita a parentes, haja vista a permanente precariedade econômica das famílias me eram incompreensíveis. Mais incompreensível ainda depois que ouvi do Cacique João Paulo, um grande usuário do Facebook, que a rede é usada para se comunicar, saber notícias de parentes e amigos, saber sobre doença, casamento, nascimento e festas em outras aldeias. Agora não precisa mais ir até lá pra saber as notícias, disse me João Paulo.

Uma informação que veio reforçar a importância que atribuí ao Facebook em relação à troca de notícias foi quando perguntei a João Paulo, por ocasião dos preparativos para a festa do aniversário de 13 anos da Tekoá Ka Aguy Poty, como seriam

feitos os convites se não houvesse o Facebook ou o telefone. “Seria mais complicado.” Ele me relatou, então, que cada convite dependeria de terceiros levarem as mensagens até os interessados e que a confirmação também dependeria dessa cadeia de terceiros, da intermediação de juruá amigos e que conheçam ou saibam como fazer chegar as mensagens aos parentes convidados. E os deslocamentos para realizar os convites também teriam que ser feitos, dependendo do prestígio de quem convida e de quem é convidado.

Toda essa rede de intermediação certamente levaria um tempo muito superior inclusive à data de um evento ou os convites teriam que ser feitos com muita antecedência. Nesse aspecto, o telefone e o Facebook teriam facilitado a comunicação entre os parentes.

No dia da festa, observei os jovens Mbya fazendo muitos registros fotográficos de tudo o que acontecia. Várias dessas imagens postadas no Facebook, reforçando, cada vez mais, a ideia da popularidade dessa rede social entre os Mbya.

Naquele momento, meu sentimento era de observar o que parecia ser uma mudança no costume dos Mbya.

Mas o costume e a tradição são muito fortes. Essa mudança e essa facilidade de comunicação não substitui as visitas aos parentes e o cultivo das relações de parentesco; são uma forma de estruturação da vida social (PISSOLATO, 2007). É a mobilidade do corpo no território. O grupo mantém uma unidade caracterizada pela movimentação dos indivíduos entre os grupos; as visitas compensam a distância, e atualizam as informações sobre os parentes, além de se tratar de um momento privilegiado para trocas (ASSIS, 2006).

O ato de caminhar - oguata (andança, caminhada) - é muito significativo para os Mbya. Além das visitas a parentes em locais diversos, é, também, uma oportunidade de explorar e ampliar o conhecimento sobre o território (e o mundo) e de estabelecer e manter as redes sociais (no sentido sociológico-antropológico do termo) entre estes grupos. O oguata é um aspecto constitutivo da vida cultural e também desperta a afirmação da sua identidade étnica; a construção do território guarani é realizada por meio dos deslocamentos e é por meio desses deslocamentos que os Guarani constroem suas histórias e identidades sociais (TEAO, 2015). Caminhar é estar em movimento do corpo. Nesse movimento, são evidenciados vários aspectos do jeito de ser guarani, desde o bem receber, o prestígio, as trocas, a reciprocidade ou a dádiva.

Há dois aspectos dessa visitação/relacionamento que chamam atenção, pensando em tempos de Facebook: a atualização de informações e o que denomino intercâmbio material e cultural, entendido aqui a reciprocidade, a dádiva e a troca.

Em relação à troca de informações e notícias sobre parentes e conhecidos, as limitações do Facebook são evidentes. Assim como nem todos têm acesso a essa rede social, há assuntos que não cabem ser noticiados no Facebook, ainda que as informações sejam trocadas por um meio mais discreto, como no caso do Messenger.

Ainda assim, as relações estabelecidas ou mantidas por meio do Facebook já causaram alguns dissabores, principalmente entre casais. Um exemplo sempre mencionado nas falas a respeito é o caso de Alex Acosta, o qual teria encerrado sua conta no Facebook por motivos pessoais. Logo após assistir à apresentação deste projeto, antes mesmo da qualificação, ele resolveu criar uma nova conta na rede social.

Desconheço como eram as postagens anteriores. Em sua nova conta, Alex passou a postar verdadeiras narrativas do cotidiano da aldeia. Atividades com as filhas, em brincadeiras e ensinamentos, como coivara³⁰, plantio e colheita, pescaria etc. De todos os irmãos, é o que mais fala sobre a aldeia e a família, registrando momentos de ternura e encantamento dos filhos e de outras crianças da aldeia, deixando transparecer o amor pelos filhos, o carinho que tem com as crianças e a sua vivência da cosmologia guarani. Esse é um exercício que identifico como uma troca simbólica com quem o acompanha nas postagens. Ou dádiva, segundo denominação formulada por Mauss (1974, apud ASSIS, 2006), quando refere uma atividade cíclica, onde está contida uma relação de troca, cujo início é um ato voluntário de dar que se completa pela retribuição. Essa regra está implícita nas relações que se estabelecem. Não é preciso haver um pedido explícito – na oferta está tacitamente contida ideia da retribuição. Não há uma ideia de gratuidade se há a expectativa de retribuição, de reciprocidade. Nessa ideia de reciprocidade está inserida a ideia de generosidade. A reciprocidade se constitui como um dos fundamentos do modo de ser Mbya (ASSIS, 2006).

Descola (1998) refere que dádiva e reciprocidade, juntamente com a predação, pertencem a um sistema de relações entre animais e humanos de uma forma mais

³⁰ A coivara ou fogo no roçado para limpar o terreno, adubá-lo com as cinzas e prepara-lo para o plantio, embora não permitida oficialmente pelos órgão de proteção ambiental, faz parte do costume guarani. Muitas vezes é substituída pelo “trator da prefeitura”, que abre o mato e libera terra para a roça.

particularizada e como três modalidades lógicas e sociológicas de integrar a oposição universal entre eu e outrem. A reciprocidade busca a compensação numa forma de vitalidade humana; a predação dispensa qualquer contrapartida dos humanos; dádiva significa oferta sem nada esperar em troca.

Uma forma que Alex escolheu para estabelecer vínculos e dividir, dar a quem o



FIG. 8 SEPÉ TIARAJU - ENCONTRO DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES - FACEBOOK DE ALEX ACOSTA

acompanha pelo Facebook esse privilégio de aprender sobre a cosmologia e o jeito de Mbya por meio das atividades da aldeia. Fala do coletivo, de infância, de tradição, de comercialização de artesanato. Também de festas com os irmãos, de bebida, de brincadeiras. Mas há, ainda, um Alex que estuda a história dos Mbya e que reflete sobre a existência de Sepé Tiaraju. São relações

de afetividade; são metáforas da dádiva.



FIG. 9 COIVARA, FACEBOOK DE ALEX ACOSTA

Bonfim (2010) compreende as metáforas como formas eficazes de apreensão dos afetos; seu maior alvo é a conquista da intimidade. É uma espécie de transação de reconhecimento de uma comunidade, onde o falante emite o convite e o receptor aceita. Mas essas falas para serem entendidas precisam estar conectadas nas mesmas crenças, intenções e atitudes.



FIG. 10 SEMEADURA, FACEBOOK ALEX ACOSTA

Outra característica das metáforas é a a sua capacidade de traduzir o intraduzível, o insight da realidade. (RICOUER, 1992, apud BONFIM, 2010).

Desde as atividades na lavoura, onde é estimulada a participação das crianças, plantando, ajudando na capina, mas principalmente colhendo e saboreando o que plantaram com muita disposição.



FIG. 11. CAPINA, FACEBOOK DE ALEX ACOSTA

Em sua narrativa, metaforicamente Alex vai oferecendo afetividade e vai afetando a quem o acompanha. Deixa revelar suas procuras e os caminhos que vai trilhando. Expressa uma espiritualidade como uma forma particular de construir sentidos (ARIAS,

2010) e trilhar suas buscas, seu interesse em aprofundar os conhecimentos na história de. Sepé Tiaraju, por exemplo.



FIG. 12 COLHEITA, FACEBOOK DE ALEX ACOSTA



FIG. 13 DEGUSTAÇÃO, FACEBOOK DE ALEX ACOSTA

Nessa narrativa imagética, ele vai nos contando sobre as atividades da aldeia, sobre os ciclos de cultivo da horta, desde a preparação do solo até a parte mais agradável, a degustação e o rito de cada etapa. Rito como uma obra coletiva que faz uso da mídia disponível e que, para ser acionado, requer a crença e a legitima. O rito é, por sua natureza, ordem e nesse sentido vai organizando as atividades.

Ele vai justamente nos mostrando a importância da terra, o suporte fundamental para a economia da reciprocidade, e também que se resolve na festa, uma forma de vida à que o guarani aspira como plenitude e abundância, que permite realizar festas concorridas (MELIÁ, 1989) – um grande ritual.

Assim, Alex vai nos presenteando com essas lindas narrativas, mas em troca, propõe o fortalecimento dos vínculos, conversas reservadas pelo Messenger, ajuda em momentos pontuais, oferta de artesanato em troca de uma onça, uma proposta que causou grande especulação entre as integrantes do grupo de estudos e um momento lúdico quando compreenderam o que significava e que era uma brincadeira de Alex com o animal que ilustra a nota de cinquenta reais.

Também vai fazendo algumas provocações, e revelam quando estão degustando os alimentos que sabem ser apreciados - uma abertura para a presença do outro na aldeia. É a sedução pelo paladar. Um convite à alteridade por meio do Facebook.

Esse é um exercício interessante. Desconsidera barreiras étnicas ou culturais. Não há hierarquia, mas quem convida está na posição de abertura ao outro e, de certa forma, detém o controle. Uma forma de revigorar a identidade Guarani na relação com a alteridade com juruákuéry (os brancos em geral).

Essa relação possui dimensões antropológicas e educadoras. Antropológica, na medida em que oferece às sociedades possibilidades para construir uma sensibilidade de mundo, uma sensibilidade totalizadora e cósmica da existência, sentidos diferenciados do viver, uma visão holística da vida – uma dimensão de espiritualidade -

espiritualidade como parte da própria natureza cósmica que nos possibilita compreender e celebrar o sentido sagrado (ARIAS, 2010). Educadora, na qual vai mostrando aos interlocutores outros modos possíveis de viver e de conviver, além de ir apresentando a face cotidiana da educação das crianças guarani, expressa uma aprendizagem vivencial na qual são valorizados o movimento vital e criativo, o contato corporal e a afetividade (MENEZES, .2006).

E também é possível observar que uma aldeia não é um totalidade homogênea. Ainda que seja formada por parentes, como é a Ka Agui Poty, essa abertura à alteridade é seletiva. Os irmãos e as irmãs têm diferentes níveis de interesse e de contato com diferentes pessoas, embora a abertura à alteridade com o outro seja evidente. Há os mais calados, que evitam falar comigo, mas eventualmente se comunicam pelo Facebook; outros são bastante comunicativos apenas pelo Messenger, mas que não me procuram ou me evitam quando estou na aldeia; há, ainda, aqueles que se comunicam fazendo uso de um intermediário (alguma colega com a qual tenha mais familiaridade). Nas duas aldeias, minha interação mais forte se deu com apenas uma ou duas famílias, mesmo assim, muitos outros, de alguma forma, passaram a integrar minha rede de contatos no Facebook, ou me convidando ou sendo convidados. Vão construindo uma rede de relações, na qual sempre procurei trocar mensagens, indicar links para notícias que possam ser de interesse deles, algum tipo de oferta que pudesse, de alguma forma, retribuir, as dádivas que eles vão me concedendo – a abertura ao diálogo como uma forma de reciprocidade do pesquisador.

Observa-se, então, que esse diálogo intercultural e a dádiva que recebemos são uma forma de compartilhar.

Por que não compartilhar tudo aquilo que o homem produz em qualquer cultura e em qualquer parte do mundo - arte, técnica ou ciência? Tudo o que o homem produz de belo merece ser compartilhado. E os índios estão abertos para esse diálogo. O problema é que, historicamente, nem sempre eles tiveram liberdade de escolher o que tomar emprestado, ou o que trocar. Historicamente essa relação não foi simétrica. Não houve diálogo, houve imposição do colonizador, em total ausência de diálogo (FREIRE, 2009)

Esse transitar entre outras culturas, apesar de negada aos indígenas, acontece e possivelmente teria sido mais intensa se houvesse mais compreensão de parte dos

jurua. Ainda assim, eles não se deixaram congelar enquanto cultura, tendo ou não liberdade de escolha, foram aprendendo a incorporar e a dispensar. A escola, as tecnologias, o Facebook são outros exemplos disso. Mas não são apenas exemplos mais inofensivos. O álcool, a droga, as doenças sexualmente transmissíveis, a prostituição, a perda da identidade, não foram uma escolha – tornaram-se perdas jamais contabilizadas.

As relações comerciais estabelecidas pelos Mbya são paralelas ao princípio da reciprocidade, mas não trocas mercantis. O movimento de alteridade parece ter como objetivo afetar e se deixar afetar, intransigentemente contra a indiferença; lugar e instrumento de diferenciação ontológica e de disjunção referencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2004 apud MACEDO, 2009). Por meio de uma relação de afeto (no sentido de algo que afeta, atinge e modifica), o sujeito sai de sua própria condição e consegue estabelecer outra. Nesse devir, não há transformação física nem identificação psicológica, mas uma convergência no plano das afecções³¹, em que aquilo que afeta o outro pode afetar a mim e a minha indiferença. Mas a alteridade não é outra identidade, mas pode ser considerada um processo de afirmação da identidade. É o que nos arranca não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível (Goldmann, 2005).

3.5.3 O nome guarani

Em várias ocasiões, o nome guarani me foi mencionado em conversas nas aldeias. E a associação do nome com o jeito de ser ou com o fazer determinadas coisas, me levaram a estudar um pouco mais sobre esse assunto. E encontrei o que considero um belo capítulo da cosmologia guarani.

Os etnólogos Curt Nimuendaju (1883-1945) e Leon Cadogan (1899-1973) foram os principais estudiosos dos nomes ou apellidos guarani. As pesquisas que realizei sobre esse tema foram feitas basicamente na obra MIL APELLIDOS GUARANÍES, de LEÓN CADOGAN, atualizada e revisada por BARTOMEU MELIÀ, a qual apresenta um

³¹ Neste trabalho, para expressar o sentido de alteração ou modificação no modo de reagir ou e agir, ou ainda, uma comoção, minha opção foi pelo uso do termo *afetar*, no sentido de comover, impressionar, abalar, tocar o sentimento, influenciar.

levantamento sobre os nomes guarani e reúne contribuições dos principais estudiosos do tema.

O que é um nome? Para os guarani, o nome diz muito do que eles são, *en él radica la esencia de una persona; su alma, su historia y su destino* (CADOGAN, apud MELIA, 2007, edição digitalizada), as histórias me encantaram ainda mais.

Se o costume e a tradição orientavam no sentido de não revelar o nome sagrado, porque *ningún índio puede divulgar el próprio* (CADOGAN, apud MELIA, 2007, edição digitalizada), há um movimento de afirmação do sentido do nome guarani. O nome recebido como palavra de inspiração divina, *es un pedazo del alma de su poseedor; mejor, se identifican, formando un todo inseparable; El Guaraní no se llama así o asá, sino que él es tal o cual* (NIMUENDAJU apud MELIA, 2007, edição digitalizada). *El ser de cada uno de los Guaraníes, su historia y su destino, son dichos en su nombre* (CADOGAN apud MELIA, 2007, edição digitalizada).

Os rituais de nomeação de um guarani são variados. Há o karaí do nome, como já referido, há a inspiração por um sonho, que pode ser de alguém da família ou um amigo; há interpretação de eventos relacionadas a alguém que nasceu. E é preciso muito cuidado com esse momento, pois se o nome diz o que o guarani é, sua essência, suas raízes, um nome equivocado também pode interferir na saúde de uma criança. *Ay del niño a quien se le da un nombre equivocado!* (CADOGAN apud MELIA, 2007, edição digitalizada).

Sobre crianças com nomes equivocados, ouvi algumas histórias sobre casos que ficaram sabendo em aldeias distantes. Quando uma criança recém-nascida apresentou problemas de intolerância à lactose, na aldeia, João Paulo atribui o problema à forma da nomeação guarani, a qual teria sido muito cedo e sem observar o ritual tradicional. Cadogan (apud MELIA, 2007, edição digitalizada) nos ensina que *Es obvio decir que incumbe al médico-hechicero realizar todos los esfuerzos posibles para obtener que el dios tutelar del niño revele su nombre verdadero.*

Mário Perumi, pai de João, também teve seu nome trocado quando ainda era criança. E o novo nome, Vera Ne'ery Tataendy, indicava sua vocação para os estudos na opy. Sua palavra alma indicava que seu papel social seria atuar como Nhanderu opygua (ASSIS, 2006).

O ritual de nomeação, segundo a tradição, acontece após o primeiro ano de vida, em ritual realizado dentro da opy, quando as mães levam as crianças para o nhemongaraí, o batismo, cerimônia conduzida pelo karaí do nome, na Tekoá Porã, onde também são realizadas as cerimônias de nomeação da Tekoá Ka Agui Poty.

Para los Mbyá, el nombre integra a los humanos al cosmos y marca en ellos su condición de ser dependiente del monte, héra ka'aguy. Lo más importante de esa psicología es la convicción de que la palabra no es recibida completamente terminada, sino como un designio inicial que debe desarrollarse y ritualizarse en el transcurrir de la vida (CHAMORRO, 2004, p. 134)

A palavra inspirada pelo nome não está completamente terminada; é apenas um designio inicial.

Por otro, su alma de origen terrenal los aparta de ese fin último y los hace perezosos para empeñarse en desarrollar el impulso inicial hacia lo divino, que está inscrito en su propio nombre. Los Mbyá se refieren a esa situación diciendo que se les ha bifurcado la palabra. En el lenguaje del mito de los mellizos, podría decirse que el ser humano no consigue «vencer el jaguar», que él se divide entre continuar viviendo bajo la amenaza de ser devorado por su condición humana terrenal, simbolizada en el animal, y emprender la marcha hacia la morada del ancestro divinizado (CHAMORRO, 2004, p. 135)



FIG 14 JOÃO PAULO, KUARAY, FACEBOOK DE JOÃO PAULO

Em diversos momentos, em conversas com Roberto, João Paulo e Alex, a fala foi no sentido da dúvida entre preparar-se para ser um karaí, um líder religioso. A preparação exige dedicação, para se preparar para esse papel de líder religioso e para os rituais da opy. Segundo comentam, é preciso deixar as festas, a bebida alcoólica, os namoros, a alimentação precisa ser mais leve. O desejo existe. E segundo SCHADEN, (1974), a palavra-alma, possui origem divina e confere ao homem o dom da linguagem, designa; estabelece uma forma de comunicação inter-humanos. O nome é um dos elementos que ajudará o guarani a encontrar o destino que lhe cabe.

Martina, Jakuká, esposa de João, quando estava grávida de Nayara, sonhou que seria uma menina, e também recebeu a inspiração para o nome Takua (taquara), outra forma de nomeação para o nome da criança.

El ser de cada uno de los Guaraníes, su historia y su destino, son dichos en su nombre (CADOGAN, 1959) inspirou-me a realizar um exercício de compreensão do jeito de ser de cada um dos meus principais interlocutores nesta pesquisa a partir dos

respectivos nomes guarani: João Paulo, Alex Acosta e Roberto Fernandes, associando, quando possível, ao modo de ser no Facebook.

João Paulo, Kuaray nhegatu. Kuaray, o sol, segundo Cadogan (1959), es el señor del cuerpo resplandeciente como el Sol. Nas palavras de João Paulo, é alguém que vive e transmite a alegria e a força do sol. O nome inspira pessoas a serem alegres, brincalhonas e contadoras de piadas. O nome Kuaray é associado ao caminho que o sol e sua posição determina a localização da janela da opy, para que a casa de rezas receba em seu interior os primeiros raios de sol de cada amanhecer. Está associado ao papel social de liderança. Nhegatu, um ser comunicativo, que conversa muito com todos e não tem vergonha de ninguém. Entre os três interlocutores, ele é o que mais se comunica por meio de mensagens e imagens no Facebook.

Desde que conheci os Mbya, o Cacique João Paulo é espontaneamente o mais falante e brincalhão; seus diálogos são abertos; sua fala não é mais fluída pelas dificuldades da língua. Ele se revela por inteiro nas postagens que faz no Facebook, sem temores, o que, algumas vezes pode causar alguns dissabores pessoais, familiares e interculturais. Sempre instigando seus amigos e conhecidos por meio de mensagens e fotografias e convidando a todos a se manifestar quando afirma: não pode só curtir! É um articulador com a sociedade envolvente.

Roberto Fernandes, Karaí Tataendy, a chama de fogo, como ele mesmo me traduziu. Ele gosta muito de conversar ao redor do fogo, iluminado e aquecido pelas chamas,

A Karaí, dios del fuego, encargó el crepitar de llamas, los truenos que se escuchan en el Oriente, principalmente en la primavera, y que inspiran fervor a los hombres. Este dios y su consorte serán los que envíen las almas de hombres y mujeres que llevarán el nombre sagrado de “Señores dueños de las llamas. (CADOGAN, 1959)



FIG 15 ROBERTO FERNANDES – FOTOGRAFIA DA AUTORA

Tataendy: llamas, dueño del ruido de crepitar de llamas o manifestación visible de la divinidad, uma pessoa espiritualizada e que, em seu agir, mantém visível e viva a manifestação divina. Esse é o sentimento quando se conversa com Roberto; é um exercício de serenamento. A voz é mansa, mas firme; os gestos são cuidadosos. É reflexivo antes de falar. Possui amorosidade no olhar e determinação no que

faz. Apesar de ter se tornado cacique, não deixou de ser professor. É um estudioso de sua cultura.

Nas pesquisas que realizou a respeito do fogo, um tema que lhe desperta particular e “nominal” interesse, encontrou na internet filmes que contam sobre a história da Descoberta do Fogo.

Também gosta de estar ao redor do fogo, enquanto ele ou Bia, Beatriz Kerexy, sua esposa, prepara um alimento. Gosta de contar sobre práticas e atividades como eram feitas pelos antigos. Costuma contar como, antigamente, usavam o fogo para passar a noite na mata e se proteger dos animais ferozes: dormiam no meio de um círculo de fogo.

Alex Acosta, karai tataendy hata, um ser que, antes de nascer, fazia o fogo e aquecia a água de Nhanderu, como ele resume a origem e o significado de seu nome.

Karai ou carai é um dos nomes mais comuns entre os mbya. Cadogan (*apud* MELIA, 2007, edição digitalizada) foi buscar a origem desse nome nos estudos de Montoya, autor de TESORO DE LA LENGUA GUARANÍ, obra publicada na Alemanha em 1768: Carai, compuesto de cará, destreza, astucia, maña; e i, de perseverancia, astuto, mañoso. Apesar dos estudos em sentido diferente, o uso recebeu influências do cristianismo e se generalizou como bendito ou, sagrado, passando a designar um guarani com funções sagradas, como o karai da aldeia (o conselheiro, uma espécie de pajé), o karai do nome, a kunhakarai.



FIG. 16 ALEX KARAI, FACEBOOK DE ALEX KARAI

Cadogan (*apud* MELIA, 2007, edição digitalizada) refere que este nome possui estrecha relación entre Karai Ru Ete, uno de los cuatro grandes dioses de la mitología mbyá-guaraní, considerado como dueño de los jabalíes.

Hata ou rataa é a designação dada ao mestre do fogo, aquele que faz o fogo com a própria mão, Que *posue Fuego* de Karai.

Alex, entre os meus interlocutores, é o que mais retrata no Facebook as atividades do cotidiano da aldeia, principalmente relacionadas à agricultura, desde a preparação do solo para a sementeira por meio de coivaras, a sementeira, a capina e a colheita. As filhas e as demais crianças da aldeia estão permanentemente em suas narrativas fotográficas. Ele foi o autor da miniatura de opy referida no tópico sobre o

Mbyareko. Ele nos revela uma dimensão da espiritualidade guarani que aquece o coração de quem se deixa envolver nessa alteridade – o corazonar (ARIAS, 2010).

Também é muito dedicado à produção de artesanato, o que também é divulgado no Facebook. Assim como fazia o fogo e aquecia a água para Nhanderu, Alex se apresenta como um artesão que vai contribuindo para a revitalização da cultura guarani.

A respeito dos nomes guarani ou nomes sagrados, a cosmologia Mbya busca suas origens em quatro divindades – Ñamandu, Jakaira, Tupã, Karaí, e suas respectivas categorias femininas, que habitam os quatro quadrantes do universo: norte, sul, leste, oeste.

Os nomes são como ferramentas que ajudarão o novo ser a ter força suficiente para enfrentar as adversidades da vida. E quando a criança nasce, inicia-se o processo de estudo ou de inspiração da palavra-alma, do ne'e. Segundo Cadogan (*apud* MELIA, 2007, edição digitalizada), a palavra-alma que nominará o guarani deve ser forte para ajudá-lo a enfrentar as adversidades da vida e para que se encarne no corpo e que se torne um conselho permanente, uma espécie de distintivo que acompanhará o guarani por toda a existência.

El Creador da instrucciones a los dioses creados y no engendrados para que envíen las palabras-almas a la tierra, a fin de que encarnen en los cuerpos de los recién nacidos. Da a los dioses el consejo de que deberán impartir a cada palabra-alma a fin de que el nuevo ser tenga la suficiente fortaleza para enfrentarse a las adversidades de la vida.

(...) —Por consiguiente, la palabra-alma buena que a nuestra tierra enviases para que se encarne, en esta forma le aconsejarás discretamente, repetidas veces: “Bien, irás tú, hijito de Ñamandu (de Karaí, Jakaira o Tupá), considera con fortaleza la morada terrenal; y aunque todas las cosas, en su gran diversidad, horrorosas se irguieren, tú debes afrontarlas con valor. (CADOGAN, 1959)

O nome é um desígnio (CHAMORRO, 2004) que *encarnen en los cuerpos de los recién nacidos* (CADOGAN *apud* MELIA, 2007, edição digitalizada) e um dos elementos que ajudarão o guarani a encontrar o destino que lhe cabe (SCHADEN, 1974).

A partir das descrições trazidas por Cadogan e Nimuendaju para cada um dos nomes sagrados de meus interlocutores, ao acompanhar as postagens de cada um, observo que o jeito de ser que apresentam no Facebook diz muito do que os nomes revelam e, em diversos momentos identifiquei movimentos no sentido de reforçar essa relação de desígnio com cada nome, como João Paulo, quando brinca com a figura do sol, um kuaray.

4 FAGOCITAÇÃO

Nos capítulos iniciais, referi sobre um debate que acompanhei nas redes sociais e nos meios de comunicação que expressavam os diferentes sentimentos e compreensões da sociedade brasileira em relação aos povos ameríndios. De uma percepção do urbano em relação ao indígena, ao imaginário dos não indígenas de uma aldeia congelada no tempo, da idealização de apresentação dentro de um padrão estético, da suspeita a identidade indígena e de agressões; de movimento em sentido oposto, de apoio, de compreensão e de convivência com a diferença. Observo que, de uma forma ou de outra, a presença indígena, seja no meio urbano ou nas redes sociais, interagindo num grande movimento de alteridade, ou reivindicando direitos perante os poderes da República, acaba por provocar reações diversas. Mas os indígenas não se retraem, pelo contrário, resistem vigorosamente nesse cenário tão pouco amistoso em busca de seus direitos.

Outro aspecto presente na minha escrita inicial e que retomo neste capítulo diz respeito à manifestação do professor Vander sobre o Facebook e a preocupação que isso representa aos mais velhos e conselheiros nas aldeias.

Pensando a respeito desses dois elementos -a ideia de uma aldeia congelada no tempo e a preocupação dos conselheiros da aldeia de Vander –, observo que, em comum, há a ideia de que a tecnologia pode afastar o indígena de sua cultura. E compreendo a preocupação com o uso do Facebook também nesse contexto, das tecnologias.

A manifestação do Prof. Vander não é solitária. E a preocupação sobre a televisão nas aldeias, possivelmente tenha se tornado mais intensa à medida em que receberam abastecimento de luz elétrica³², tema também discutido na etnografia de Oliveira (2009). Um dos primeiros equipamentos tecnológicos que ingressaram nas aldeias, ao lado de itens como fogão a gás e refrigerador foram aparelhos de televisão. E da ligação da energia elétrica à instalação de antenas parabólicas nas moradas indígenas, da incorporação de aparelhos eletrodomésticos e eletrônicos à rotina das aldeias não se passaram-se muitos alguns anos. E a internet ser acessada nas aldeias, por meio de

³² Programa Luz para todos, do Governo Federal

computadores, smartphones ou notebooks, ilustra a rapidez com que os indígenas identificaram a importância das tecnologias.

Oliveira (2009), numa perspectiva metafórica, observou que os Guarani atribuíam à televisão um espaço e uma relação como um 'um corpo na aldeia', um objeto eminentemente interativo, capaz de produzir ações e reações a partir das imagens e dos sons que evoca e um imaginário sobre múltiplos mundos que se condensam no seu 'corpo', nas suas imagens e na sua fala. Inclusive na associação das imagens televisivas às imagens vistas nos próprios sonhos. Essa perspectiva dá conta da dimensão e a significação que os guarani dão às imagens e às relações com e por meio das tecnologias de imagem.

Nesse aspecto, o computador, de uso mais complexo, o celular, mais simples, fácil de usar e mais popular, o smartphone, foram gradativamente se incorporando aos equipamentos eletrônicos utilizados nas aldeias. Um movimento identificado principalmente entre os mais jovens, de abertura à modernidade, às novas formas de comunicação, a formas disponíveis de apropriação, de transitar e de estabelecer pontes com o mundo não-indígena.

De um lado, a preocupação com o que esse movimento pode trazer para a aldeia ou afastar dela, como se houvesse a possibilidade de "congelar" uma aldeia no tempo. Uma, preocupação que, de acordo com o relato do Cacique Roberto, possuem os mais velhos de que a tecnologia possa "puxar o guarani para fora da aldeia". Um desejo de preservar a tradição e o modo de vida, o nhanderekô.

De outro lado, o movimento em direção à modernidade, como uma forma de apropriação do mundo não-indígena, e, contrariamente do temor dos mais velhos, esse interesse nas tecnologias não acontece de forma irrefletida, tampouco desconsidera ou desconhece os riscos dessas tecnologias. E também não desconsidera o costume, o modo de vida guarani. Pelo contrário, possui uma clara percepção dos prejuízos culturais que podem acompanhar um programa de televisão, e, ao mesmo tempo, identifica na tecnologia, nos equipamentos eletrônicos um elemento ou espaço de resistência ameríndio.

Uma reflexão com essa profundidade pode ser observada no desenho feito pelo Prof. Eduardo Acosta, da Tekoá Ka Agui Poty, em uma atividade do Projeto Infância e Educação Guarani, cujo objetivo era produzir desenhos sobre a aldeia.

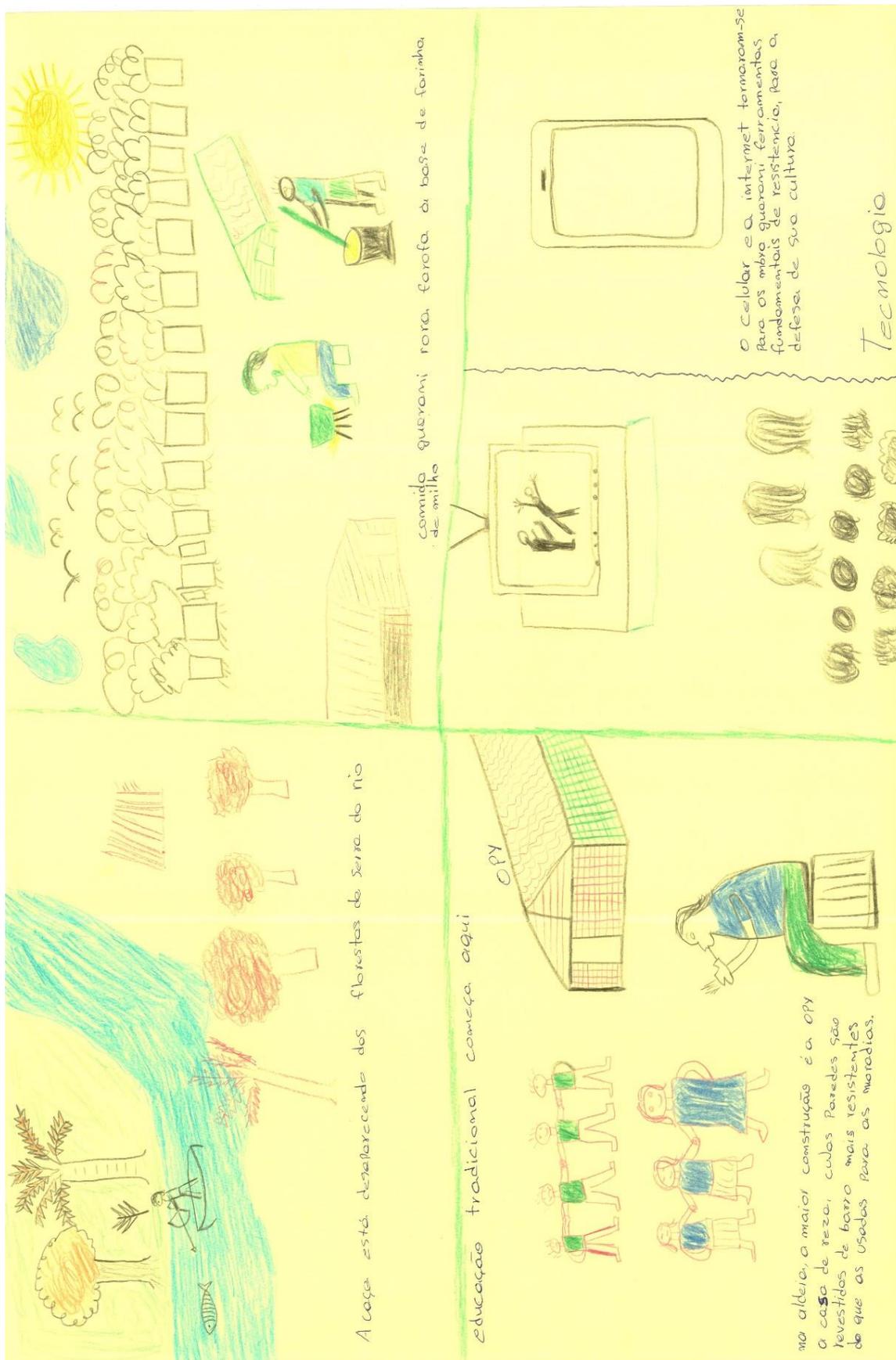


Fig. n. 17 Desenho de Eduardo Acosta

No desenho do Prof. Eduardo, pode-se observar o que Bengoa (2000, p. 128-133), ao escrever sobre “La emergência indígena en América Latina”, referiu como uma forte vinculação com a tradição, “pero con capacidad de salir de ella y dialogar con la modernidad”, e muitos desses elementos constituem uma forma de “idealización del pasado”. Há uma superposição de elementos que caracteriza a reaproximação cultural atual das culturas indígenas “y de los nuevos discursos de identidad que se construyen”. Existe uma nova afirmação do que seja cultura, como se cultura fosse tradicional e imóvel. Mas ele se reconstrói ou se reinventa. De forma permanente, incorporam “prestamos culturales” de outras sociedades. Um exemplo é o uso de instrumentos musicais como violinos e violões em seus rituais e cantos. “Cada generación interpreta lo que es tradicional, no siendo nunca lo mismo.”

Nesse processo de dialogar com a modernidade, Eduardo mantém evidentes suas raízes, a tradição, mas ao mesmo tempo dialoga, estabelece uma ponte entre o passado, presente e o futuro, com a tecnologia, reconhecendo, em seu texto, por um lado, que pode ser danoso, pode disseminar a violência, mas por outro lado, pode ser um elemento de resistência e defesa da cultura. E assim vão vivendo suas ambiguidades e dualidades.

Entre ambiguidades e dualidades, as tecnologias eletrônicas parecem ser um elemento de preocupação. Por essa razão, busco também o pensamento de Kusch para teorizar a respeito dessa relação entre os Mbya e as tecnologias.

Rodolfo Kusch³³, filósofo argentino, aborda esse tema a partir da relação entre os conhecimentos, visões e sensibilidades de mundo colonizado e colonizador, indígena e não-indígena. Embora suas pesquisas não tenham acontecido entre ameríndios, muitas de suas ideias falam do ameríndio de nosso solo.

Kusch (1986) revela uma espécie de sentimento de inferioridade do sul-americano em relação à perfeição atribuída ao europeu e perseguida como padrão ideal de ser. Ao mesmo tempo, num mergulho muito peculiar de filosofia americana, nos ajuda a perceber o popular e o ameríndio que habita essas terras do sul e que diz muito

³³ Rodolfo Kusch nació en Buenos Aires el 25 de junio de 1922. Su obra acerca de la cultura popular es vasta y profunda. Principales títulos: *La seducción de la barbarie* (1953), *América profunda* (1962), *El pensamiento indígena y popular en América* (1971), *La negación en el pensamiento popular* (1975), *Geocultura del hombre americano* (1976), *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978), entre otras. Falleció el 30 de septiembre de 1979.

de nós, nossas contradições, ambiguidades e da esencia de America. Ajuda-nos a compreender que há um pensamento autêntico, que nos diz de ancestralidade, tradição e costume; de um ameríndio que permaneceu em sua crença, coerente à sua cosmologia, o que, muitas vezes, é motivo de incompreensão, censura, e violência, minha reflexão nos tópicos 2.1.1 e 2.1.2.

Ele nos provoca a refletir sobre nossa própria existência, a partir do encontro entre diferentes mundos, o indígena e o não-indígena, com cosmovisões diferentes, conviventes e em tensão permanente. Mas ele nos fala da afetividade desse ameríndio.

Esse pensar americano, que aparece forte nas aldeias guarani, e que motiva inúmeras incompreensões nas situações de contato, está marcado pela afetividade. Não busca o porquê das coisas, mas deixa-se afetar pela aversão ou pela adesão emocional. (BERGAMASCHI, 2005, p. 104)

Ele buscou acima de tudo um sentido de América e deixou-nos como legado um caminho que podemos percorrer para compreender, num enfoque diferente do debate da modernidade, o modo como o ameríndio produz seu conhecimento e se relaciona com o não-indígena.

As pesquisas o levaram a teorizar sobre duas formas distintas e opostas de pensamento, uma própria da cidade e outra, do indígena e do popular, do interior.

Próprio do cidadão ou aspectos del pensamento de uma burguesia in crisis, que reivindica demandas típicas de uma classe média empreendedora, frente a um Pueblo relativamente inerte y hostil o um indígena segregado, que pareciera resistir esa accion (KUSCH, p. 260, 2009). Ele esclarece que o indígena não age assim não por ignorância, mas porque seu conhecimento gira em torno de um outro eixo de interesse ou, como prefere Mignolo (2013), em torno de uma outra sensibilidade de mundo³⁴.

São formas de pensamento distintas convivendo no mesmo continente; pensares que nos abrem a compreensão para os problemas de uma América que não possui um estilo uniforme de viver: Por um lado *el índio detenta la estructura de un pensamiento de antigüedad milenária, y por outro la ciudadanía renueva cada diez años su modo de pensar*, oscilando entre uma franca subjetividade que nos afeta, um me

³⁴ Walter Mignolo prefere *sensibilidad del mundo* en lugar de *vision del mundo* porque el concepto de "vision" es privilegiado em la epistemologia occidental. Teria sido responsável por bloquear os afetos e os campos sensoriais, um dos quais, a visão. Os corpos inscritos em ideias de dependência e independência são constituídos em línguas modernas coloniais, por essa razão, precisam criar categoriais de pensamento que não se encontram no vocabulário da teoria política e economia europeias. Necesitam desprender-se para pensar nas fronteiras em que habitam, fronteiras epistêmicas e ontológicas.

parece assim, e a rigidez de uma atitude científica, em permanente mudança, empregada para encobrir essa imensa subjetividade, ou pura racionalidade ocidental perante uma irracionalidade latino-americana, na qual uma simples bomba hidráulica carece de significado (KUSCH, 2009, p. 265; 275).

A bomba hidráulica é um elemento paradigmático para ilustrar este modo de pensar. Kusch relata o encontro que ele e seu assistente tiveram com a família Halcón, no interior de La Puna. O ancião da família, sentado na frente de seu sítio, ao lado do filho, olhando em direção à vastidão seca de sua terra, a cada pergunta respondia com um sorriso. A conversa era sobre a produtividade da lavoura de batatas, menor a cada ano. O assistente sugere a aquisição de uma bomba hidráulica, cujo pagamento poderia contar com financiamento oficial. O ancião permanecia imóvel e silencioso; não sente que deva fazer isso por que alguém acha que ele deve fazer. A pressão de uma cultura estrangeira sobre nosso viver nos permite desenvolver um pensamento próprio de América? Permite um viver autêntico?

Pensemos solo en la presión que una cultura importada ejerce sobre nuestro fuero interno, y la importancia, en cambio, que esse fuero tiene en la elaboración de una cultura propia. (...) Puede surgir un pensamiento propio en América, en virtud de la oposición rotunda que existe entre el indígena y el burgués medio? (KUSCH, 2009, p. 267)

Deixando a paisagem andina e chegando a uma aldeia, encontro uma máquina de cortar grama cedida pela Prefeitura para facilitar a preparação do terreno para a horta. Essa máquina não tem sentido quando há uma tradição de fazer coivaras. E essa máquina é devolvida sem ter sido utilizada. O mesmo episódio nos encaminha para uma outra dualidade, identificada por Kusch como hedor e pulcritud.

Hedor, do espanhol, fedor, substantivo e adjetivo, um qualificativo hediento empregado para se referir a um prejuízo que nuestras minorias y nuestra clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde suas raices, como nauseabundo, aun que diste mucho de ser asi. (KUSCH, 1986, p. 21). Hedor como uma espécie de etiqueta que nos colocaram e que carregamos mesmo sem saber porque e, que, por vezes, tentamos dissimular (JOSE TASAT, 2013, Encontro na UFRGS).

O fedor ou mau cheiro que parece exalar de nossa presença, de nosso cabelo, de nosso hálito, causa repugnância ou incômodo, desconforto, fere a estética urbana, é incompreensível aos olhares desacostumados; causa uma grande confusão no ocidente.

Distingue-nos como ameríndios, diz de raízes, de temor à ira divina, de tradição e ancestralidade; uma viagem ao absurdo e, também, um retorno à matriz, às veias messiânicas. Mas que não se sente nem inferior, nem superior, apenas diferente.

Porque es cierto que las calles hiedem, que hiede el mendigo, y la índia vieja, que nos habla sin que entendamos nada, como es cierta, también, nuestra extrema pulcritud. Y no hay outra diferencia, ni tampoco queremos verla, porque la verdade es que tenemos miedo, el miedo de no saber como llamar todo eso que nos acossa y que esta fuera y que nos hace sentir indefesos y atrapados. Se trata de una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hedor tácito de todo lo americano (KUSCH, 1986, p. 24 e 25)

E de outro lado, realçando a diferença existente, a pulcritud, do espanhol, asseio, limpeza, está o ocidente sentindo-se triunfante e asseado, protegendo-se dos seus medos por de trás dos muros da cidade; desconfiado, sentindo-se ameaçado em sua segura mesmice.

Ambos, *hedor* e *pulcritud*, como se fossem partes de dois extremos de uma antiga experiência do ser humano: um comprometido com o campesino, o indígena e temente ao extermínio pela ira divina, constituído em sua cosmologia, e o outro, um anseio por limpeza, por branqueamento e por um padrão³⁵ que não assuste nem surpreenda.

Em relação ao modo de pensar indígena, Kusch (1986) destaca o temor à ira divina, como uma razão de ser do pensamento indígena que o distinguiria de um modo ocidental de pensar. A bomba hidráulica, ou a máquina de cortar grama, simboliza o progresso, um progresso que remete *la pulcritud*, em detrimento de *el hedor*. Se o ancião não sente que deva fazer algo por que outros lhe sugeriram, também a máquina de cortar grama, apenas para citar um exemplo, não tem que ser usada.

Na América, nesse limiar de Ocidente, confluem, convivem e tensionam, um modo de pensar indígena com um pensar ocidental, e embora distintos, aquele vai, gradativamente reduzindo a força ou a eficiência deste ou, no mínimo, produzindo debates a respeito. Não se trata de superioridade de um modo de pensar e de ser em

³⁵ Ainda, entre o pensar indígena e campesino de América e um pensar nos moldes da filosofia tradicional ocidental é o mesmo que se dá entre os termos aimará “*utcatha*” (= estar sentado ou estar em casa) e “*da-sein*” (da = aí, sein = ser -> ser aí), empregado por Heidegger a partir do alemão popular. “*Utcatha*” no sentido de “um termino cuyas a cepciones reflejan el concepto de un mero darse o, mejor aun, de um mero estar, pero vinculado con el concepto de amparo y de germinacion”, um lugar só seu, “el mundo mio”, que pouco tem a ver com o mundo real da ciência, mas uma realidade vivida por cada um. Muito mais uma doutrina de contemplação do que uma teoria do conhecimento (KUSCH, 2009, p. 269-270)

relação ao outro, mas de diferentes sensibilidades de mundo, diferenças que se manifestam em vários outros aspectos. Diferenças que nos definem e nos distinguem diante dos demais humanos, mesmo que não tenhamos uma maneira uniforme de ser, o que também é uma distinção que nos constitui como humanos.

Trazendo essa reflexão para o uso das tecnologias digitais, para o uso do Facebook pelos Mbya-guarani, será possível identificar como significam esses modos de pensar e como vivem essas dualidades?

Kusch (2009) nos fala, também, de um pensar causal e seminal³⁶, ambos de certa forma vinculados à polaridade similar à que existe entre inteligência e afetividade.

Causal, um pensar no qual o sujeito mapeia ou rastreia o mundo que vê, delimita-o em detalhes, e estabelece uma estratégia para enfrentá-lo com eficiência, indagando as causas e as razões que o ajudem a explicar esse mundo num plano consciente e racional, com análise da realidade, num viés de bases científicas, com o uso da inteligência. O sujeito converte a realidade em objetos que *sale de la totalidad del mundo y se independiza* (STERN apud KUSCH, 2009, p. 473-474), em patamares de um pensamento dedutivo. Há uma busca ansiosa por explicações causais ou soluções intelectuais, em uma forma ativa de enfrentamento do mundo. Este modo de pensar causal é predominante no estilo de vida nas cidades sul-americanas, nas quais *se reduce a un riguroso solucionismo, consistente éste en un credo sobre la modificación de las partes, regido por un criterio analítico, cuantitativo y causal, respaldado, a su vez, por la urgencia de un quehacer constante* (STERN apud KUSCH, 2009, p. 476) - a bomba d'água e a máquina de cortar grama – como resolver?

Seminal, no qual o sujeito, ao invés de enfrentar, sente o favor ou o desfavor desse mundo; não busca saber o porquê mas o como, numa matriz de adesão emocional àquilo que as coisas parecem trazer consigo. Um como que busca uma visão orgânica da realidade, capturada pelos sentimentos, pela afetividade que acaba por condicionar uma visão global e mais passiva de mundo, numa relação mais íntima, intuitiva e afetiva de compreensão da realidade.

Para comprender mejor la fuerza de este término imaginemos por un momento a un jardinero que cuidadosamente planta la semilla de un árbol en tierra fértil, y que la riega día tras día esperando pacientemente que esa

³⁶ Seminal, vocábulo de origem latina *semen*, ou *semilla*, em espanhol. Uma referência a origem, germinação, algo que florescerá embora não se saiba a razão.

semilla crezca, se convierta en árbol y pueda dar frutos; podemos imaginar, también el vientre de una madre que ha sido fecundado por un semen”, donde el embrión crece, al igual que la semilla, oculto y misteriosamente, y donde este es también cuidado y esperado pacientemente. Del mismo modo, el pensar del hombre andino se gesta en el interior del sujeto, allí donde predomina la afectividad este pensar es cultivado cuidadosamente hasta que nace como comprensión de la realidad. (VILCA, 2008)

Dualidades, oposições, *hedor y pulcritud*, causal e seminal, características da modernidade presentes na formação dos humanos que habitam esta parte do mundo. Kusch (1986) propõe, então, uma integração ou uma interação dialética como uma forma de superar essas dualidades. E para isso utilizou um elemento biológico e celular para assinalar essa integração, a fagocitose, e cunhou o termo *fagocitación de los conocimientos*, fagocitação como um processo de absorção das coisas asseadas do ocidente pelas coisas da América, como um modo de equilíbrio ou reintegração do humano, uma forma de encontro entre colonizador e colonizado, ocidental e ameríndio, entre Mbya-Guarani e o não-índio – um encontro intercultural, um encontro entre pensares causais e seminais, entre indígena e tecnologia.

Nesse ponto, retomando a indagação que me moveu no processo de qualificação deste trabalho, volto a refletir sobre o sentido da fagocitação neste encontro entre os Mbya e as tecnologias, que pensava ter respondido, mas que ainda precisa ser repensado, talvez também em uma dimensão ritualística, discussão que retomo ainda neste trabalho.

Independentemente de quem fagocitou quem, embora pareça evidente a apropriação que os indígenas fizeram e fazem das tecnologias, e nesse aspecto, eles são os protagonistas da fagocitação, o encontro que se dá no Facebook, compreendo-o como mais complexo do que essa metáfora da nutrição celular.

Há o encontro e a tensão entre esses dois modos de apreender a sensibilidade do mundo, ocidental e ameríndio, que está presente em nós, acontece nas redes digitais como o Facebook. Os episódios que relatei no início deste trabalho, relativo aos Guarani Kaiowá e aos deputados federais em Vicente Dutra, ilustram essa dualidade. Dois modos diferentes de apreender um mesmo fato e essas dualidades se evidenciam no Facebook.

No Facebook, encontra-se também, uma dimensão simbólica de cultura, um baluarte simbólico no qual cada um se refugia para defender a significação de sua existência (KUSCH, 2012).

Esse baluarte no qual no qual a América do Sul se refugia e que foi fortemente abalado quando da chegada do europeu do séc. XV, nos diz de um encontro entre diferentes experiências da humanidade – o ser e o estar.

Gramaticalmente, pode-se afirmar que o estar está mais relacionado à circunstancialidade dos atos, enquanto o ser, ao unir as definições ou as relações entre sujeito e predicado, está mais vinculado a estados permanentes. O estar nos aponta para um mundo sem a intervenção do sujeito: *estar implica falta de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente, al nivel de las circunstancias* (BORDAS, 1997, p. 48).

O ser está associado à criação de objetos, à dinâmica cultural, à organização da sociedade em cidades e relações de consumo; o estar, como uma experiência de sobrevivência, de uma peculiar organização e uma tradução espiritual milenar.

O estar encontra-se ligado à seminalidade do acontecer e ambos, ser e estar – se encontram na fagocitação.

Por ocasião da chegada dos europeus à América, deu-se a conjugação entre ser e estar, quando surge a fagocitação. Uma sabedoria natural, seminal, de saber a vida, alimentada por um subsolo social e inconsciente que se opõe a um quehacer intelectual e político (KUSCH, 1986). E a fagocitação é essa assimilação do ser pelo estar, do causal pelo seminal, da *pulcritud* pelo *hedor*, do branco pelo indígena.

Essa assimilação que ocorre do novo, uma ressignificação coerente com essa sabedoria seminal - o resultado da fagocitação - é restituída ao outro. Esse momento no qual nos damos conta de que jamais seremos ocidentais, ainda que estejamos empenhados em sê-lo, surgem novas significações. E a cada encontro intercultural, e em cada busca de completude, o pensar seminal e hediente vai assimilando o pensar causal e pulcro e retornando ao cosmos cada vez mais fortalecido. Esse retorno ao cosmos é quase imperceptível ou inconsciente, mas vai acontecendo. E a cada momento, afetando e deixando-se afetar, acolhendo o outro e de deixando ser acolhida.

Nesta linha é a minha compreensão sobre o uso que os indígenas fazem das tecnologias nas aldeias, como uma maneira de fortalecer e atualizar a cosmologia, por meio da fagocitação.

Essa reflexão tem permeado meus estudos desde o início. O uso do Facebook é uma dimensão mais forte dessas tecnologias, é um espaço sem lugar, desmaterializado e próximo; é deslocativo, acessado a qualquer tempo, de qualquer lugar.

Neste trabalho, procuro identificar essa dimensão do Facebook, a partir das concepções de Kusch, dos encontros interculturais, do modo de ser Mbya, das ambiguidades, dos conhecimentos e aprendizagens proporcionados nessa rede digital.

Há uma dimensão da cosmologia ameríndia, descrita por Kusch, que nos ajuda a compreender um pouco melhor esses encontros entre o ser e o estar já referidos, há o estar-sendo, encontros que vão modelando afetos e afetando e estabelecendo processos educativos permanentes nessa alteridade.

4.1 O estar-sendo

... lo estático del estar, porque todo su movimiento es interno y se rige por el compromiso con el ámbito. En cambio, el mundo del ser es dinámico, porque las referencias que exige esa dinámica están en la teoría. Um mundo estático se inmoviliza em el esquema mágico que se ha hecho de la realidad, mientras que el dinámico traslada su acción y la confía a su teoría, la que, por su parte, se explaya sobre um suelo esmeradamente escamoteado. La teoría del mundo que se ha hecho um ciudadano occidental es móvil y trasladable, mientras que la del quéchua no lo es. El mundo mágico supone una permanencia de fuerzas mágicas, que no se altera con el traslado. (KUSCH, 1986, p. 94).

O estar-sendo, o estar aqui e o mero estar no mais, uma experiência de raiz messiânica, de natureza, de solo grávido, de se contrapor ao ser ocidental, de ser parte e de estar em permanente diálogo e em escuta atenta dessa natureza. Uma experiência de devir, de tornar-se outro. Um libertar-se do querer ser alguém para um estar sendo que fecunde, que frutifique, um sentimento de perenidade. De América como um lugar para abalar crenças. Um choque para o ser alguém que se inquieta diante dessa dimensão do estar aqui. E passados tantos séculos, o poder tecnológico europeu continua sendo submetido à ira divina (KUSCH, 1986, p. 128).

É também uma forma de resistência ao modelo de vida urbana marcada pelo ser e por uma forte disposição para reduzir o homem a uma dimensão econômica, a um problema de coisas (KUSCH, 1986, p. 57), um movimento interno comprometido com a natureza, imobilizado por forças mágicas que dominam sua realidade e que não se

alteram com o passar do tempo - é estático; medos e forças mágicas que não se modificam, apesar das mudanças que se operam ao seu redor e que resiste à cidade.

Na dimensão do estar sendo, a noção de econômico se reconfigura. O estar sendo se apresenta como um outro modo de ver os problemas e os sentidos da vida e, também, um outro modo de conhecer e de alteridade.

Essa mesma dimensão pode estar na tensão entre os jovens e os mais velhos, na força do costume, como no episódio relatado pelo jovem professor Vander, no início dessa pesquisa, ou, ainda, na máquina de cortar grama que não foi usada. É também o tensionamento entre uma prática ancestral em que as crianças aprendem com os mais velhos, nas histórias contadas à noite, ao redor do fogo, ou nos rituais da *opy* e a forma como as tecnologias são usadas individualmente, pelos Mbya dentro das aldeias.

Vilca (2010) nos diz que o estar-sendo já sai da relação de causalidade e se torna seminal, uma atuação, uma linguagem, um acontecimento para o mundo, nascer, crescer e morrer e renascer e se tornar o horizonte de um viver. E faz a ponte entre o estar-sendo e as tecnologias: um saber que não é gerado nem termina num circuito de computador.

Quando reduzimos nossa apreensão da sensibilidade de mundo a uma dimensão econômica, não nos damos conta de que viver e resistir são um constante reinventar, e que o estar-sendo é uma arte, uma afronta ao ter e ao ser alguém, como uma condição de estar, numa relação intrínseca com o solo que pisamos. Quando saímos da dimensão econômica, é como se essa condição fosse tomando conta de nosso modo de ser, e passamos a um sentimento de “continuar sendo” e nada mais, um “mero estar” em íntima relação com a natureza. Essa ideia me evoca imagens de contemplação, silêncio, ao mesmo tempo em que me desperta sentimentos ambíguos de finitude, resignação e paralisia.

E quando Kusch propõe a vivência do estar-sendo como uma dimensão de cura, uma *salvación*, a partir da cosmologia *quéchua*, estabelece uma conexão com a missão terrena dos Guarani, para os quais a resistência e a persistência no modo de ser vão fagocitando nosso sentido do ser e, de certa maneira, devolvendo ao cosmos um mundo um pouco melhor, num ritual que vai reduzindo os estragos e as deformações operadas pelo jeito de ser *juruá*, como referido no tópico em que comento sobre o Mbya *rekô*, (LADEIRA, 2001, apud PISSOLATO).

Em razão del exceso de ontologizacion de Occidente, que el acceso a lo absoluto se há desplazado ao Tercer Mundo, donde se há quedado la posibilidad de una salvación que solucione, (...) que salve. A solução brota naturalmente, como en los campesinos quéchuas, (...) a partir de la própia cultura, en la dilución del ser en médio de la cohabitación con lo absoluto, assumiendo todo el estarsiendo (KUSCH, 2012, p. 176).

Esse estar siendo, muitas vezes equivocadamente confundido com deficiência de vontade, preguiça, indolência, maus costumes ou inconstância, deve ser vinculado com um pensamento seminal ou com o viver atávico ou mesmo como um horizonte do viver. E vem nos ensinar que também é importante essa alteridade, que essa dimensão do estar-sendo também pode constituir o fluxo da existência.

No Facebook, encontramos evidências de vivências de estar-sendo:

Realmente eu acordei com muito feliz ... mas logo já me avisaram que eu não poço trabalhar hoje no construção de casa de reza ... isso aconteceu através do sonho de alguém daqui da aldeia ... então isso significa que eu tenho respeitar os sonhos ... eu to triste por isso ... eu gostaria muito ver logo Opy pronto ... mas nhanderu me avisou pra não trabalhar com ferramentas hoje ...(J PAULO, FB, 28/04/2015)

Esse sonho nos leva a refletir tanto sobre a alteridade com as ferramentas e a relação com o temor à ira divina que paralisa e que nos ensina a observar os sinais e dialogar com essa natureza. E deixar-se afetar. E também nos diz que, para o guarani, o sonho é conexão com Nhanderu (João Paulo, 31/03/2015).

5 O FACEBOOK

O Facebook³⁷ foi criado a partir da concepção de uma rede social. É gratuito para os usuários, os quais podem criar perfis individuais ou de grupos, trocar mensagens privadas e/ou públicas entre si e participantes de grupos de amigos. A visualização de dados pessoais de cada um dos membros pode ser configurada com



FIG. 18 FACEBOOK

diferentes níveis de restrição e as postagens realizadas na linha do tempo de cada usuário também pode ser dirigida para diferentes grupos - apenas eu, amigos, amigos dos amigos e público. Dispõe de várias ferramentas, como o mural, que é um espaço na página de perfil do usuário que permite aos amigos postar mensagens para ele ver. Ele é visível para qualquer pessoa com permissão para ver o perfil completo, e posts diferentes no mural aparecem separados no Feed de Notícias. É um site multiplataforma, ou seja, possui versões adequadas para notebooks, desktops, tablets e smartphones, o que facilita o acesso e contribuiu e contribui para sua popularização.

Os perfis são um espaço para publicação de fotos, histórias e experiências do usuário ou do grupo ao qual ele pertence; abrange também a linha do tempo (timeline) do usuário ou do grupo, que é o lugar onde o usuário pode ver suas próprias publicações, as publicações de amigos e as histórias em que foi “marcado” ou teve mencionado seu nome de usuário. Nessa timeline, também são publicados os posts ou as notícias que, de alguma forma, são assinadas pelo usuário (jornais, revistas, sites, etc) ou algum tipo de publicidade. Por trás dessas publicações há um monitoramento permanente dos acessos dos usuários como uma forma de identificar suas preferências e, a partir daí, adaptar a publicidade aos seus interesses.

³⁷ Em fevereiro de 2004, M. Zurkenberg, Eduardo Saverin, Chris Hughes e Dustin Moskovitz lançaram o *Thefacebook* e, em menos de 24 h, já tinham o registro de cerca de 1500 usuários. Inicialmente, o acesso era restrito aos estudantes da Universidade de Havard, mas logo expandiu-se para as Universidades de Stanford, Columbia e Yale, chegando gradualmente a maioria das universidades no Canadá e nos Estados Unidos e o domínio passou a *Facebook*. Em 2005, expandiu-se para várias universidades do mundo todo e para ambientes corporativos de empresas como Apple e Microsoft. No ano seguinte, ofereceu acesso amplo, restrito a pessoas maiores de 13 anos e com uma conta de e-mail válido. Passados 10 anos, tornou-se a maior rede social digital do planeta. A manutenção financeira é provida pela publicidade.

Cada usuário, a partir do próprio perfil, pode adicionar foto de capa, editar suas informações pessoais básicas, rever e editar histórias publicadas no passado, visualizar um registro de sua atividade, mostrar as histórias que deseja destacar, adicionar eventos cotidianos, como festas, encontros, reuniões, direcionados aos amigos, atualizar status postar mensagens e fotos, ver e adicionar fotos, compartilhar suas atividades em aplicativos, jogar e convidar amigos para jogar, ver os destaques de cada mês e visitar perfis de outras pessoas, com restrições que não integrem o rol de amigos.

Nesta configuração do Facebook, está a ideia de rede social digital na qual há, intrínseca, segundo alguns estudiosos, uma ideia de rede social desenvolvida pelo antropólogo inglês Barnes³⁸, em 1954, e diz respeito a um conjunto de relações entre pessoas e grupos de pessoas, compartilhamento de objetivos, de valores. Oportuniza encontros.

No caso deste trabalho, o diálogo que acontece entre indígena e não indígena ameríndio e ocidental tendo por pano de fundo e instrumento principal de comunicação o Facebook. Sobre esse diálogo:

Un dialogo es ante todo um problema de interculturalidade. La distancia física que separan a los interlocutores e las vueltas retóricas para entenderse, refieren a um problema cultural. Entre los interlocutores tende a haber una diferencia de cultivo, pero no en el sentido del grado de culturalización logrado por cada uno, ou sea de que uno sea más culto que outro, sino ante todo en el estilo cultural, o más bien, en el modo cultural que se há encarnado em cada uno. Se trata entonces de una diferencia de perspectiva y de código que marcan notablemente el distanciamiento de los intervinientes y cuestionan la posibilidad de una comunicacion real. (KUSCH, 2007, p. 251-252)

Kusch nos fala de dualidades e ambiguidades que nos põem em perspectivas diferentes para estabelecer esse diálogo, que ele mesmo propõe como um problema de interculturalidade. Cosmologias diferentes, com suas complexidades, que se encontram no Facebook. É também um encontro com um ser que se constrói na inter-relação com

³⁸ A destacar, entre os pioneiros no estudo sobre redes sociais estão: J. Barnes, em trabalho sobre processos políticos em comunidade religiosa na Noruega em 1954; Elizabeth Bott (1928), estudo de crianças na pré-escola, como e com quem falavam e como se relacionavam com os outros. Redes sociais na investigação psicossocial. Também o livro “Família e rede social”, elaborado a partir de dados coletados em distritos da periferia de Londres com pesquisadores das ciências humanas e versava sobre a diferenciação de papéis sexuais no casal. “Aportes teórico-metodológicos para o estudo de redes transnacionais de líderes pentecostais e carismáticos”, Daniel Alves, Horiz. antropol. vol.18 n. 37 Porto Alegre Jan./Jun 2012. O filósofo e sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918) que afirmava, em síntese, que tudo estava ligado a tudo, como redes e relações, analogias e afinidades, a caminho de fundamentos espirituais e de seus sentidos mais profundos e simbólicos. Georg Simmel e as ambiguidades da modernidade, João Carlos Tedesco, Ciências Sociais Unisinos. .

os outros; que na fagocitação, afeta e se deixa afetar; um ser social e cultural, que se constitui na alteridade e que permite dar um sentido transcendente a essa alteridade, na dimensão muito maior do que o universo, mas do multiverso. Não apenas um universo, na forma como concebemos, mas em dimensões múltiplas, multiversos, não apenas na acepção cosmológicas mas de um espaço sem lugar, desmaterializado e deslocativo, oferecido pela Internet e, particularmente, pelo Facebook.

5.1 Os Mbya no Facebook – o corpo

Na visão de preservação da cultura ancestral, dos costumes e de sua cosmologia, os Mbya mais velhos preocupam-se com as mudanças que a Internet e as redes sociais podem trazer às comunidades. Nessa linha, na visão de Kusch (2012), a tecnologia deve ser um mero apêndice da cultura, e que está inserida em um horizonte cultural e no tempo onde e quando se produz. Ideia muito interessante é a de uma ecologia cultural condicionar a tecnologia, de maneira que haja harmonia entre as condições existentes e as necessidades identificadas. Não é preciso o excesso. Ou: Tecnologia depende de como se usa (Roberto Fernandes, DC, 15/07/2014).

Kusch (1986) ressalta que o homem é total somente em sua cultura, mas que uma cultura não é uma totalidade rígida e consiste em uma estratégia para viver.

O Facebook, desenvolvido pelo conhecimento ocidental e que não pode ser modificado estruturalmente pelos usuários, “o Facebook do branco” se tornou popular entre os Mbya, não apenas nas aldeias onde se desenvolveu esta pesquisa, mas em muitas outras, como observo pelo grupo de Mbya que reuni no Facebook pessoal.

Qual a razão da popularização do Facebook entre os Mbya? E qual a razão da preocupação em relação ao uso do Facebook nas aldeias?

A popularização do Facebook, inicialmente, aconteceu entre os Mbya da mesma forma como aconteceu no mundo ocidental. Vários setores especializados em pesquisa de interesse, satisfação e tendências na internet já fizeram esse levantamento. Mas a inclusão digital foi um grande diferencial.

Alavancadas no processo de inclusão digital, em tempos em que a Internet 3G ainda procurava atrair usuários, as operadoras de telefonia móvel passaram a oferecer

inúmeros planos com acesso grátis ao Facebook. Essa talvez tenha sido a principal razão da popularização, pois facilitou a experimentação sem gastos adicionais.

Inicialmente, entre os Mbya, havia mais usuários entre os rapazes, situação identificada no início da pesquisa, quando ainda era tímida a adesão das jovens. Facebook vicia e eu tenho muito trabalho em casa, me disse Beatriz, esposa de Roberto e mãe da Naomi (DC, 15/07/2014).

Mas a popularização do Facebook também tem sua razão na potencialidade desse blog para a criação de redes de relacionamento, e da potência que possui nas alteridades que possibilita.

Mesmo assim, interesse e a frequência no uso Facebook passaram a preocupar alguns karaí e conselheiros, compreendendo esses elementos como incompatíveis com os conhecimentos tradicionais milenares cultivados com zelo e sacralidade e transmitido às gerações posteriores. Ou, ainda, que o tempo ocupado com essas tecnologias e o interesse que elas despertam possam afastar os Mbya das práticas espirituais ou mesmo puxá-los para fora das aldeias, como referiu Roberto Fernandes em um dos encontros. Essa vigilância dos karaí se intensificou desde que a televisão chegou às aldeias. E hoje há televisão nas casas dos meus interlocutores e, na maioria das casas das aldeias onde estive há uma antena parabólica de televisão. E a internet é acessada por meio dos smartphones.

Em várias oportunidades em que estive na Tekoá ka Agui Poty, principalmente aos domingos, as crianças e os adultos estavam reunidos para assistir a algum filme na televisão que se encontra na escola (maior do que os aparelhos de televisão disponíveis nas residências). No facebook, há vários registros fotográficos de passagens de novelas das 21horas, de partidas de futebol e de filmes de desenhos animados. Em muitas oportunidades, observei, na comunicação falada, a alusão a personagens de novelas.



FIG. 19 JOGO DE FUTEBOL PELA TV



FIG. 20 DESENHO ANIMADO NA TV – PARA AS CRIANÇAS

Essa preocupação, entre os vários motivos que a sustentam, há o cuidado na construção e manutenção da comunidade, na qual Karaí e conselheiros são sujeitos fundamentais. É importante o movimento de alguns jovens para estarem mais próximos dos velhos numa busca de narrativas que provocam os sentidos de suas existências e que impulsionam a participação, a sacralidade da vida e a vontade de dialogar com os deuses (MENEZES, 2010).

Com a chegada da tecnologia eletrônica na aldeia (televisão, desktop, notebook, smartphone), vários mbya passaram a dedicar mais tempo às interações e às alteridades com essas tecnologias. Essa prática trouxe algumas mudanças para o interior das aldeias, principalmente nos encontros com os mais velhos e nos momentos para a contação de histórias. As crianças apreciam o momento de assistir a desenhos na televisão; os adultos, a internet e o facebook, as novelas, as partidas de futebol. Essa mudança foi sinalizada por Roberto, quando disse que os adultos não querem deixar de assistir ao seu programa de televisão para fazer outra coisa (Roberto Fernandes, DC, 15/07/2014).

A discussão desse assunto na Tekoá Porã aconteceu ao redor de uma fogueira feita por Marcos e Roberto, com gravetos recolhidos no retorno do passeio que havíamos feito à cachoeira que se forma em um braço do Rio Jacuí, próximo à represa do Salto. Entre os participantes de nossa roda, estavam Beatriz com a filha Naomi, Rosalinda, mãe de Beatriz e esposa do cacique José Fernandes estava viajando; Anisio, o violonista da noite; Marcos, o fotógrafo do momento; Liane (8 anos), filha de Roberto; Tainá, menina adotada por Rosalinda e José. Outros jovens e crianças foram se juntando ao grupo. Uma grelha colocada em um lado da fogueira foi suficiente para assar a linguça que foi saboreada com o pão de milho. O ambiente era de festa, cantoria, animação, zombarias e brincadeiras. E enquanto havia uma réstia de fogo, o grupo se manteve com a mesma animação.

Na mesma roda, também estavam muitos smartphones. Nessa descrição, estão presentes fortes elementos da cosmologia Mbya e da tecnologia juruá. Mas o que reúne todos, na centralidade do calor do fogo, é a cosmologia guarani.

Roberto reconhece que os atrativos da tecnologia têm reduzido o contato com os mais velhos. E na escola, não há espaço pra contar história, perguntei. Há contação de história na escola, mas ela não é feita pelos mais velhos. É diferente ouvir a história contada por um ancião que ouviu aquela história contada por outro ancião, quando era

criança, que viveu aquilo que conta, que fala de uma vivência, de um conhecimento tradicional que foi passado da mesma forma como foi para o pai e para o avô.

Essa tradição, essa ancestralidade jamais seria substituída ou compensada por uma contação de história em ambiente escolar, ainda que a escola esteja localizada dentro da aldeia e feita por karaí ou conselheiros. Esse encontro místico, que envolve crianças, jovens e adultos também fortalece a cosmologia, o coletivo e o próprio Mbya.

Na escola da aldeia, onde Roberto é professor de Guarani e de Português, há, também, professores não-indígenas que ministram português, história, geografia e matemática, mas eles contam e falam o que está escrito nos livros. As nossas histórias jurua são registradas e as crianças leem, e vai ficando guardado. Para os guarani, com tradição oral, não há registro, as histórias precisam ser contadas, ou então serão esquecidas. (Roberto, DC, 15/07/2014). A alma (nhe'e = alma-palavra) é o fluxo das palavras, e o guarani existe porque fala (GUIMARÃES, 2005).

Estancar ou amenizar esse processo disjuntivo na comunidade, Roberto acredita ser possível, mas depende da atuação de uma liderança forte, alguém que puxe isso.

Vhera Poty, cacique da Aldeia de Itapuã (Porto Alegre), refletindo sobre as histórias e os conselhos e a importância desses momentos, ele nos diz que essas histórias são ensinamentos; sempre há história pra contar, elas nunca têm fim, sempre há o que contar e trazer para as atuais gerações os saberes originários; ele reconhece a importância da liderança. Quanto à participação da escola nesse processo, ele ressalta que a escola é um espaço inserido dentro de uma comunidade e que não é a aldeia que deve se adaptar à escola, mas o contrário, a escola deve se adaptar e atender aos valores da aldeia. E esses ensinamentos não precisam ser realizados apenas pelos professores. Nem sempre alguém tem que ensinar, mas a gente pode se ensinar (DC, 05/11/2014). Esses são diferentes dimensões dos processos educativos.

Esses encontros que reforçam o sentido do coletivo e fortalecem a cosmologia Mbya também se alimentam de relações, com o outro, com a natureza, com o divino.

As redes sociais existem desde o momento em que os humanos passaram a estabelecer relações. Na Internet, no Facebook, há encontros de interesses comuns, as pessoas se relacionam por afinidade. Há, também, possibilidade de ir e voltar ao passado, lembrando fatos, revendo imagens, ouvir novamente as pessoas, as músicas, lembrar encontros. Isso nos encanta e emociona.

Também nos permite vencer a curiosidade dos acontecimentos de forma instantânea e, até mesmo, antecipar alguns acontecimentos. No Facebook, é possível ver antes quem vai chegar, como me disse seu José Fernandes, em relação ao grupo de alunos que estavam chegando à aldeia para visitá-los. Uma espécie de aviso, um indicativo de semelhança com a estrutura de comunicação xamânica da cosmologia Mbya.

A telefonia celular sem fio também não deixa de ser uma situação comum, já conhecida dos Guarani. De alguma forma, a telecomunicação já era usada pelos antigos. No 1º Fórum Social Mundial em Porto Alegre, em janeiro de 2001, Dário Tupã, na época cacique da Aldeia Guarani de Canta Galo (Viamão, RS), afirmou, segurando seu *petynguá*³⁹, que os Guarani se comunicavam pelo cachimbo. Quando algo iria acontecer ou uma notícia estaria vindo, o pajé já sabia através da fumaça do cachimbo (NUNES JR, 2009). Traduzindo sua fala para uma analogia à linguagem da internet, ele fala de uma tecnologia em fio, com som e imagem intuitivos. Como é o Facebook.

Embora ainda seja um recurso pouco utilizado entre os indígenas, é possível ver, ouvir e falar com um parente, em sua própria língua, em qualquer lugar do mundo, em tempo real.

Com o uso das redes digitais, uma comunidade ou um indivíduo, mesmo sem se dar conta disso, expande tanto seu território como seu ecossistema; possibilita uma viagem imaginativa em direção a outros mundos, outros contextos, outras culturas. Vai formando um contexto reticular com outros grupos e suas culturas, seus territórios e seus circuitos informativos digitais, tudo em um dinamismo técnico, comunicativo e habitativo (PEREIRA, 2014), num processo cujas maiores fronteiras são imaginativas e cosmológicas, não físicas.

Essa conexão fortalece e atualiza as relações assim como possibilita a expressão das diferenças por meio do diálogo, ao mesmo tempo em que dá espaço a um singular processo de alteridade – no meio digital.

³⁹ Cachimbo sagrado, fabricado pelo próprio usuário e pode ser fumado por todos os adultos, homens e mulheres. É um objeto sagrado usado como via de comunicação com o sobrenatureza. É um objeto particular, uma extensão da pessoa. Isso significa que a energia vital da pessoa se prolonga em seus bens e por essa razão são dotados de agência (ASSIS, 2006). *Pety* = fumo preto, tabaco. É utilizado em rituais como via de comunicação divina e sua fumaça, a *tatachina*, tem uma função de purificação e de preparação para algo desafiador ou estressante.

Esse meio digital, esse ciberespaço, é um lugar sem lugar, sem controle centralizado, multiplica-se desordenadamente a partir das incontáveis conexões – conexões semelhantes no acesso mas distintas no conteúdo.

Esse meio é muito maior e mais complexo do que um meio de comunicação rápida, ágil, acessível, recheada de imagens

O ciberespaço, no qual o Facebook está inserido, é por excelência um espaço de inteligência coletiva (LEVI, 1996). Um espaço que propicia o afetar e o deixar-se afetar. E ao navegá-lo, percorremos caminhos topológicos em atividades que envolvem lógicas não-lineares. São caminhos que não estavam traçados previamente, que vamos criando ao caminhar respondendo às perturbações do meio (PELLANDA, 2009) e nos reorganizando a partir delas. Um espaço de fluxos.

Essa grande plataforma de comunicação, o Facebook, é um espaço de não linearidade, de conexões, de imbricamentos. É um ambiente de fluxo, de movimento contínuo, sem que haja um controle centralizado.

Maffesoli (2014) fala de uma memória coletiva, de um saber incorporado, instintivo-constitutivo de um *habitus* comum, cadinho fecundo, onde se arquiteta o viver juntos. Uma sabedoria ancestral feita de tolerância, de acolhida do outro, continuamente irrigada pela diferença. Um espaço de elevação do indivíduo à alteridade.

Esse ambiente pode ser utilizado de inúmeras formas. Inclusive entre os Mbya, a forma como usam o Facebook é bastante diferente. A ferramenta é a mesma, o acesso é feito da mesma forma, mas as construções e as trocas que realizam nesse ambiente são muito diferentes. Uma concepção ameríndia que revela uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos (V. CASTRO, 1996).

Nesse ambiente, observo que a objetivação do corpo é um dos aspectos mais evidentes. O corpo como instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem.



E a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é, ao mesmo tempo, sua máxima animalização (Goldman 1975:178; Turner 1991; 1995), quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais. O homem ritualmente vestido de animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu: o primeiro, transformado em animal, revela para si mesmo a distintividade "natural" do seu corpo; o segundo, despido de sua forma exterior

e se revelando como humano, mostra a semelhança "sobrenatural" dos espíritos. (V. CASTRO, 1996)

Esse texto de Viveiros de Castro me remeteu a essa fotografia que João Paulo postou no Facebook quando experimentava associar diferentes configurações de imagens com seu nome kuaray, sol, num exercitar de objetivação máxima do corpo e de alteridade com o nome guarani.

Combinação entre sabedoria, força e beleza, esses corpos são constituídos da busca das delícias sensuais, essas delícias infinitas dos sonhos, culminando, ao mesmo tempo, num espiritualismo corporal, numa energia comum, impalpável, onírica (MASSESOLI, 2014). A imagem corporal como uma maneira de afirmar que o meu corpo está no-mundo” (MERLEAU-PONTY, 1962, apud SCORDAS, 2013).

Mas também dá conta da presença do outro, num exercício imaterial de alteridade. São encontros de observação e de tensão e de trocas simbólicas.

Mesmo em contas individuais, em postagens solitárias, em meio a toda a tecnologia de bis e bites, a alteridade é exercitada, numa evidente dependência que faz existir no e para o olhar do outro. É o outro que me cria (MAFFESOLI, 2014).

E talvez, nesse aspecto, surja um elemento fundamental que está sendo esquecido pela educação, que é a alteridade como causa e efeito da pessoa humana, quando não é mais o eu que está em evidência, mas o outro, o outro que se constitui como ponto de partida do conhecimento e dá início a múltiplas circularidades do conhecimento. Eu e o outro.

ARIAS (2010) nos fala de uma dimensão espiritual da alteridade, uma noção cósmica da existência, que faz possível a espiritualidade e permite que o ser humano não se veja separado de todos os outros seres que formam o tecido cósmico, mas que entenda que seu ser e estar só se constrói na inter-relação com todos os seres. Nesse processo educativo o corpo é agente e receptor nessa relação cósmica.

Os Mbya nos revelam essa relação de incompletude que se completa no outro. Uma completude que, para ser plena, deve acontecer na relação com todos os seres no tecido cósmico, em uma dimensão espiritual da alteridade.

Tudo está enlaçado como o sangue que une uma família, tudo está enlaçado, tudo o que ocorre com a terra, ocorrerá aos filhos da terra. O homem não teceu a trama da vida. Ele é somente um fio, o que faz com a trama, o faz a si mesmo (ARIAS, 2010)

E esse modo de estar no Facebook, reportando-me apenas às manifestações dos meus interlocutores mais frequentes, diz do modo de ser de cada um deles, de mistérios guardados e de mitos compartilhados, mas que são mudos perante não iniciados, o que, de certa forma, já vem sendo referido ao longo das páginas anteriores. E reforça a proposta inicial de que o Facebook possui uma disposição configurativa de possibilitar o encontro com os seus e com os outros, com as alteridades.



FIG. 21 ROBERTO FERNANDES, FACEBOOK DE R.FERNANDES

Roberto Fernandes, em seus relatos públicos, fala da família e de amigos; sua maneira de vivenciar sua cultura, suas obrigações como Cacique e como pai. Naomy, a filha de 3 anos, é a presença mais frequente nas imagens que publica. Seu modo de ser reflexivo e reservado se reflete nas postagens que faz.

Assim como outros Mbya costumam fazer, brincando com as letras dos nomes e os apelidos, modificou seu nome no Facebook para o apelido Beto Sapo Kururu, como uma forma de abertura à mudança e brincadeiras com a alteridade.

O comportamento reservado da vida pessoal se reflete nas postagens. Nem mesmo quando se tornou cacique da Tekoá Porã, postou alguma notícia no Facebook. Quem deu publicidade à notícia foi João Paulo.

Isso não significa, porém, que ele não interaja na rede, por meio de mensagens pessoais.



FIG. 22 BEATRIZ KEREXU, ESPOSA DE ROBERTO

Beatriz, esposa de Roberto, há poucos meses criou sua conta no Facebook. Em sua narrativa imagética, vai falando da

filha, das brincadeiras das crianças, do encontro com as amigas da aldeia. As mensagens são curtas, mas bem humoradas. É discreta como são as mulheres guarani. Sua própria imagem aparece muito pouco.

Alex Karai Acosta também gosta de experimentar variações do nome. Recentemente era Alex Acostta. Essa prática de mudar o nome periodicamente revela a pouca importância dada ao nome civil e a abertura à mudança.

Al nombre cristiano no le conceden ninguna importancia y cambian con frecuencia aun el recibido en el bautismo católico. (...) De ahí proviene el menosprecio del Guaraní por el bautismo cristiano y los nombres portugueses [o españoles] (NIMUENDAJU).



FIG. 23 ALEX ACOSTA – FACEBOOK DE ALEX ACOSTA

Alex, além de ser o agricultor da aldeia, costuma publicar os encontros com os amigos e as cervejas que bebem. E a exposição de seu corpo e os convites que faz possuem conteúdos mais sensuais e provocativos.

Mas Alex Acosta faz do Facebook uma plataforma de aprendizagem e de troca



FIG. 24 CELINA, ESPOSA DE ALEX, FACEBOOK DE ALEX ACOSTA

de conhecimentos, tanto da língua como da cultura. E o objetivo de seus estudos, por meio dos contatos que faz com outros mbya é conhecer um pouco mais sobre a história de seu povo. E com esse objetivo, também tem procurado conhecer mais sobre a história de Sepé Tiaraju, considerado por ele como um grande protetor espiritual dos Guaraní.

Muitas das contribuições de Alex no Facebook estão descritas no item 3.4.2 deste trabalho. Celina, esposa de Alex, não possui conta no Facebook, mas é retratada por ele com frequência.



FIG. 25 JOÃO PAULO –FACEBOOK DE JOÃO PAULO

João Paulo é o principal usuário das tecnologias: tablet, filmadora, computador, smartphone. Após ter estudado o significado dos nomes torna-se mais fácil compreender a forma como João Paulo se manifesta no Facebook, onde é extremamente comunicativo, conversa muito com todos; revela-se por inteiro, inclusive os conflitos que vive e os dilemas que enfrenta. Sua espontaneidade é muito evidente. E a narrativa dele

retrata o que é se r cacique e os conflitos que administra.

Ao expor os sentimentos e conflitos que vivencia, ele vai exercitando a alteridade extrema e envolvendo as pessoas que o acompanham no Facebook, buscando fortalecer-

se no apoio que recebe. Ou no dizer de Kusch (1986), ao apresentar as dimensões do estar sendo, demonstra uma afirmación de plenitud y autenticidad determinante.

Eu talvez minha gente vou saindo de grande liderança,,,agora sou ainda Cacique da reserva,,,mas atalvez na outra semana que vem eu não vou ser mais Cacique „aqui na minha ka aguy Poty ,,,,isso tudo depende da decisão da minha mãe e da minhas irmãs ,,, mas por mim já estou me demitindo ,,,eu amo vcs todos,,,, e quero a suas opiniões ,,,agora o que eu faço ????? (28/03/2015)

Observo uma autenticidade e uma espontaneidade que verte no fluxo dos acontecimentos e do que vivencia.

Mas a mensagem é postada ao lado de uma fotografia em que ele está junto com duas alunas da UNISC, referências importantes para balizar seu prestígio como cacique. Como ele mesmo afirmou, as fotografias postadas no Facebook dizem algo.

Dois dias depois, ao lado de uma outra fotografia com juruá, ele comunica:

Hoje eu to aqui p pedir desculpa em público por dizer que eu ia sair de Cacique eu vou continuar ser Cacique e lutando por nossos direito indígena, eu levarei esse cargo de liderança até mais 200 anos, porque eu tenho sangue liderança (30/03/2015)



FIG. 26. MARTINA ESPOSA DE JOÃO PAULO. FB DE J. PAULO

Se, por um lado, a atuação do cacique perante os espaços de negociação interétnico acaba por legitimar determinadas lideranças Guarani, por outro, pode ocasionar conflitos e disputas internas. Dificilmente, uma liderança política Guarani será reconhecida e legitimada interna e externamente de forma concomitante (SOARES, 2012). Para equilibrar esses conflitos e reduzir essas disputas e mesmo renúncias impostas, as lideranças podem elaborar táticas que lhes permitam reinterpretar uma nova situação ou ambiente, de se adaptar sem se negar. Para tanto, nesse processo pode coabitar níveis tradicionais e modernos, apropriação ou inovação, o que não poderia ser reduzido a uma resistência declarada ou efeito de uma sobrevivência passiva (PERROT, 2009, apud SOARES).

As lideranças vão desenvolvendo essas estratégias. Uma delas é negociar ou contar com o apoio do karai ou da kunhakarai. A mãe, d. Catarina, é a referência nos conflitos existentes entre parentes.

O pai, um xamã opyguá muito poderoso, muitas vezes citado por João Paulo com saudade e como alguém que o ensinou tudo o que ele sabe, inclusive como liderança, passados 15 anos do falecimento, sua ausência é muito lamentada por todos.

E as revelações de João Paulo vão nos ensinando sobre o Mbyarekô.

Eu já havia conversado com João Paulo a respeito do exercício da liderança, quando, na Tekoá Porã, em março de 2014, em uma atividade do Projeto Infâncias e Educação Guarani, observamos, à distância, uma reunião que acontecia na área central, onde vários adultos, homens e mulheres, encontravam-se sentados em círculo, alguns fumavam o petyngué. Quem estava com a palavra, ficava em pé e falava em guarani. Os demais escutavam em silêncio. Soubemos, então, que a reunião tinha como objetivo uma espécie de avaliação da liderança, o Cacique José Fernandes, e eventual decisão sobre sua recondução à sua condição de líder. José Fernandes, filho do seu Luiz, karaí da aldeia e que havia sido o cacique anteriormente. João Paulo, também presente no encontro, manteve-se distante da reunião, e nos explicou, brevemente, que, nas aldeias maiores, como no caso daquela, é comum haver além do cacique, também um vice, alguém com quem dividir as responsabilidades. E o processo de avaliação que estava ocorrendo possivelmente teria sido gerado por alguma insatisfação dos moradores da aldeia.

Dentro da aldeia indígena, quem manda é a população. Tem que ouvir primeiro... Por exemplo, quando tem pesquisador na aldeia... tem que orientar as mulheres sobre fazer pesquisa. Quando tem projeto pra nós, o que vamos fazer, a população tem que decidir. Não é tu como cacique que vai decidir sozinho. Se o pessoal tá aceitando, não tá aceitando, aí já tem discussão com a população, aldeia. Eu não quero que fale de mim sobre isso. (DC, 18/06/2014).

Todos esses aspectos permeiam as manifestações dos Mbyakeury, mesmo não sendo evidentes, e revelam um comportamento ritualístico e cíclico praticado no Facebook.

5.2 Os ritos e os ciclos

Ao longo deste último ano em que o Facebook foi um dos espaços de minha pesquisa, observei o aparecimento mais ou menos regular de algumas situações, que poderiam ser considerados momentos de tensionamento e crise, de regozijo, comemoração e espiritualidade. São ritos que vão revelando o que está se passando na aldeia e com o indivíduo. E alguns são cíclicos.

Segundo a lição de Balandier (1990), o rito possui sua própria lógica, a qual é determinada pela finalidade e pela eficácia. É uma dramatização que impõe aos executores o cumprimento das condições estabelecidas. Também possui uma ação mediadora nos momentos mais intensos; ajuda a dissolver as antinomias e as dificuldades desaparecem sob ação do pensar. E, por um tempo, a incerteza se converte em certeza. Até que o rito precise novamente ser acionado. O rito age sobre os homens por sua capacidade de emocionar e coloca em movimento corpo e espírito. Faz uso da mídia disponível e para ser acionado requer a crença que a legitima. O rito trabalha para a ordem por meio de uma resposta organizadora a um acontecimento aleatório e inesperado. Ele não mantém a ordem, apenas fornece uma resposta redutora da desordem.

O rito é uma dramatização que possibilita transfigurar o real em imaginário e realiza uma função mediadora aparente. Ele age sobre os homens por sua capacidade de emocionar (BALANDIER, 1990).

Os rituais mais comuns e evidentes no Facebook tem relação com um ciclo normal de acontecimentos. Retratam o aparecimento mais ou menos fortuito de situações de crise, que ora atinge o grupo, ora determinadas pessoas. As situações mais comuns, em relação ao indivíduo, são o nascimento dos filhos, a maturação biológica, as doenças e as mortes. Para o grupo, principalmente situações como as colheitas, as doenças, as viagens ou outros que, de alguma forma, rompem o equilíbrio da vida cotidiana e possam exigir um ritual. (SCHADEN, 1974, p. 79).

Integra a narrativa imagética, revelam crises, como já referido no item anterior, mas também demonstram um profundo processo de alteridade e de busca de completude. Eu to triste por estar publicando sozinho meu Deus ninguém que compartilhar comigo tirar pelo menos uma foto (J PAULO, FB, 28/04/2015). Em outra oportunidade, ele se apresentou como o maestro das manifestações dos amigos no Facebook, quando foi taxativo: não basta curtir

Os cumprimentos de bom dia e boa noite, dando início a um ritual diário de trocas e de interações e marcando o encerramento dessas trocas, num processo simbólico de controle.

A saudação ao time de futebol preferido e os comentários sobre o resultado são os rituais mais comuns; envolvem provocações e apostas. A amiga que abandonou a

relação é lembrada semanalmente. O recurso à fotografia do pai ou de não-indígenas que possam reforçar a importância como liderança quando as relações se estremecem na aldeia.

A lembrança do pai quando a liderança está sendo questionada; a foto com a filha quando está apenas no convívio da família.

Durante algum tempo, João Paulo costumava postar trechos de músicas de diferentes grupos musicais, prática temporariamente abandonada, mas não perde o humor e evidencia situações de vivência de um estar-sendo no Facebook:

Eu e minha filhinha Nayara Takua passamos o dia pensando de muitas coisas ... mas passou o dia tão rápido infelizmente nós não chegamos nenhuma conclusão , (JOÃO PAULO, FB, 29/04/2015)

O corpo também é objetivado nos ritos no Facebook. Mauss (1980, apud ALMEIDA, 2004) entende que toda a expressão corporal é aprendida. Sua preocupação era demonstrar a interdependência entre os domínios físico, psicossocial e social. Mauss mostrou que as técnicas do corpo correspondem a mapeamentos socioculturais do tempo e do espaço e que o corpo é, ao mesmo tempo, a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado.

Assim como no dia a dia se apresentam belos e elegantes, demonstrando um cuidado com a estética corporal, como os encontro nas visitas, no Facebook também vão moldando esses corpos. O cuidado com corpo é a principal exposição. Na cosmologia Mbyá-Guarani, a estética é voltada à produção corporal, a qual, em contrapartida, produz bons sentimentos, dentre os quais alegria, vy'a, e força, mbaraete. Nesse aspecto, a tecnologia introduzida na aldeia, no caso, a televisão, possibilitou a comunicação, a descontração, o prazer entre outros. (OLIVEIRA, 2009). O Facebook, na atualidade, assumiu essa condição.

As fotografias são postadas pelos melhores ângulos e naquelas em que eles consideram mais fotogênicos ou mais bonito, como diz João Paulo, principalmente com óculos escuros, eles repetem periodicamente como fotografia de capa do Facebook. A predileção pelo uso dos óculos escuros como adorno incorporou-se ao corpo, principalmente nas fotografias.

Já Alex Acosta, além de registrar cada etapa dos ciclos da plantação até a degustação de cada alimento que planta, junto com as crianças, e de cada peixe que pesca e do preparo posterior, a fotografia com a cerveja faz o anúncio das festas que se aproximam e o rosto pintado prepara para a disputa de seu time de futebol.

Esses rituais

revelam uma gestualidade emocionada dentro de uma corporeidade vivida e acontecem num equilíbrio e desequilíbrio dentro de uma dinâmica cultural que está em movimento, expressa principalmente nos conflitos dos jovens, nas saídas e nos retornos às suas aldeias e nos diversos sentimentos que possuem em relação à existência Guarani (MENEZES, 2006, p. 7)

São manifestações que nos falam de emoção e de afeto. E que vão nos afetando.

Em relação aos fluxos de acontecimentos, uma condição própria do Facebook, e vivenciada por muito Mbya, é interessante observar que, a despeito de algumas manifestações surgirem em decorrência desse fluxo, de alguma forma, dá início a um ritual.

A crise na liderança, como já relatado anteriormente, foi um fato inesperado:

Eu talvez minha gente vou saindo de grande liderança...,agora sou ainda Cacique da reserva ...,mas talvez na outra semana que vem eu não vou ser mais Cacique.. aqui na minha ka aguy Poty ...isso tudo depende da decisão da minha mãe e da minhas irmãs ,, mas por mim já estou me demitindo ...eu amo vcs todos ... e quero a suas opiniões ...,agora o que eu faço ?????(J.PAULO, FB, 28/03/2015)

Mas esse fato deu origem a um ritual de afirmação na liderança, de negociação com a mãe, a quem cabe a decisão. Iniciaram-se, então, um ritual para demonstrar a força da lideranças por meio das publicações que demonstravam o prestígio da liderança cuja legitimidade era questionada. E as fotografias que pudessem demonstrar esse prestígio no relacionamento com não indígenas foram recuperadas na linha do tempo do Facebook, fazendo surgir apoios de diferentes lados, enquanto esta crise serenava. Um processo de intensa abertura ao outro.

Hoje eu to aqui pra pedir desculpa em público por dizer que eu ia sair de Cacique , eu vou continuar ser Cacique e lutando por nossos direito indígena eu levarei esse cargo de liderança até mais 200 anos ... porque eu tenho sangue liderança ... (J. PAULO, FB, 30/03/2015).

Observa-se que a riqueza do conteúdo e a força do jogo dramático acompanham esse ritual (BALANDIER, 1990, p. 30). Dele também emerge a aprendizagem na relação social e política.

5.3 Os Mbya e o smartphone

No início da pesquisa, quando conversava com os jovens (rapazes, pois não via as meninas fazendo isso) sobre qual era o principal uso do telefone celular que eles tanto consultavam, eles me respondiam, com alguma desconfiança: “Pra se comunicar!” Você tem Face? eu perguntava. A resposta, com desconfiança, em muitas oportunidades, foi não. Mas sempre havia alguém por perto para zombar de meu interlocutor e revelar a verdade: “Ele tá sempre namorando no Face!” Quando consultava-os se podia adicioná-los, autorizavam imediatamente.

Essa proximidade dos Mbya como o telefone celular ou com o smartphone (telefone celular com acesso à internet) levou-me a procurar entender mais a respeito da relação tão próxima com essa tecnologia, diferentemente das demais (tablet, máquina fotográfica, filmadora etc).

Facebook, com suas funcionalidades e facilidades, a partir de tudo o que observei, tornou-se um espaço de atualização e revitalização dos sistemas tradicionais de trocas em um contexto de digitalização – de acesso à Internet e uso de gadgets diversos, gerando modos criativos e inovadores de interação a partir dessa tecnologia que se popularizou entre os indígenas e, particularmente, entre os Mbya.

O uso da conexão com a internet e com as redes sociais é uma forma de ampliar a rede de contatos, as interações e o potencial de trocas; também é uma oportunidade de conhecer outros mundos e de encontrar outros meios para vivenciar o Mbyarekô.

É um processo potencializador de uma transformação sociocultural, inclusive da condição habitativa dessa cultura. Ao conectar-se às redes digitais, a comunidade expande seu território e seu ecossistema e o conecta com outros contextos de cultura, com outros mundos (PEREIRA, 2013).

O meio mais comum de acesso à internet e às redes sociais é o smartphone. Durante minhas atividades nas aldeias, observei que, diferentemente dos demais equipamentos eletrônicos, como máquina fotográfica, filmadora, tablet e notebook, e objetos de uso pessoal, como roupas e calçados, os smartphones não circulam entre os moradores da aldeia.

O Tablet, a câmara fotográfica e a filmadora, equipamentos cedidos pelo Projeto Infâncias e Educação Guarani, são usados nas brincadeiras das crianças, jovens e

adultos, inclusive entre parentes de outras aldeias. O mesmo comportamento, porém, não é observado com os smartphones. Esse equipamento é mantido permanentemente junto ao corpo, e consultado com frequência, seja para verificar as horas, eventuais mensagens ou simplesmente por hábito.

Em um encontro na Tekoá Ka Agui Poty, observei, mais uma vez, que os Caciques João Paulo e Roberto consultavam os celulares com frequência. Conversando com eles a respeito, João Paulo, em seu habitual tom de brincadeira, disse que o celular era “um companheiro”. Já Roberto me respondeu seriamente: “é a minha privacidade”!

A grande complexidade é perceber o quanto os Mbya manifestam uma instância individual diante de uma cosmologia em que “Tudo que existe sobre a terra compartilha de uma condição geral de minoridade ontológica frente às pessoas e coisas que passaram ao patamar celeste” (V. CASTRO, 2013, p. 268)

Em várias oportunidades, quando encontrei alguma criança brincando com um aparelho celular, observei que ele já havia sido descartado como telefone.

Sobre o uso de celulares, Oliveira (2009), em etnografia realizada no Rio de Janeiro, já havia identificado esse movimento:

Diferente dos computadores, os celulares assumem um papel cada vez mais importante na vida dos Guarani; os Guarani passaram a usar bem mais os celulares, da mesma forma que passaram a atribuir um tratamento para esses objetos. (...)

Atualmente, eles atribuem valor ao celular, valores de cuidado e necessidade, assim como diversão; os celulares possuem múltiplas funções para os Guarani; na Aldeia Sapukaia muitos Guarani possuem seu celular, em especial os jovens. Segundo Vera Mirim “quem não possui um celular quer um”.

Os Guarani atribuem ao celular a importância de se comunicar, a possibilidade de falar com um parente na hora que desejam é a base da justificativa dos mais velhos e dos professores para fazer uso desses objetos.

Como meio de comunicação, o celular se tornou um equipamento muito importante, dentro da aldeia (nem sempre as casas são próximas) ou com parentes que moram longe ou estão em viagem.

E o smartphone, pela acessibilidade à Internet, tornou-se a opção preferencial. Esse é apenas um reflexo do movimento que aconteceu mundialmente. Na história da humanidade, nenhuma outra tecnologia de comunicação se disseminou tão

rapidamente quanto a comunicação sem fio (CASTELLS et al, 2007, apud SILVA, 2010) e também foi o que teve uma difusão mais pervasiva delas. E ganhou importância para o despertar de determinados sentimentos e ações:

(...) as coisas não são, portanto, simples objetos neutros que contemplaríamos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis ou desfavoráveis, e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que assumiu em relação ao mundo e ao ser exterior são lidos nos objetos que ele escolheu para ter à sua volta, nas cores que prefere, nos lugares onde aprecia passear. (MERLEAU-PONTY, 2004 apud ALVES, 2008, p.323)

Merleau Ponty nos fala de relações com objetos – o companheiro, na fala de João Paulo; os gostos de um homem, seu caráter e sua atitude – minha privacidade, como ressalta Roberto.

No campo da Antropologia, pode-se pensar em agência dos objetos, no sentido de indicar potencialidade de ação e a via em que se dá à ação; agência pressupõe, ao mesmo tempo, ação com intencionalidade e aquilo que a promove. A capacidade agentiva é ampla e pode estar em pessoas, criaturas ou coisas (ASSIS, 2006). O cachimbo sagrado, fabricado pelo próprio usuário, é um objeto sagrado usado como via de comunicação com o sobrenatural. É um objeto particular, uma extensão da pessoa. Isso significa que a energia vital da pessoa se prolonga em seus bens e por essa razão são dotados de agência (ASSIS, 2006), possuem agência na constituição de corpos e pessoas, além de serem materializadores de significados socioculturais importantes e de memórias de encontros passados, num quadro teórico que encara estas manifestações de arte como o resultado do encontro com alteridades humanas e extra-humanas (animais, plantas, divindades, e outros seres do cosmos, compreendidos enquanto personas), constitutivas de fluidas, compósitas e cumulativas identidades. (BAPTISTA DA SILVA, 2013, p. 48)

O smartphone não é produzido pelos guarani, ele é produto de uma tecnologia ocidental e, paradoxalmente, é produzido em larga escala por países da Ásia.

Esses equipamentos, assim como as tecnologias em geral, foram apropriados pelos indígenas, num processo de fagocitação (KUSCH, 1986) e transcenderam, na medida em que a relação com os smartphones pessoais passou a ser de agência, tornou-se um objeto particular e um instrumento de produzir alteridades. É particular. Ou vetor de

agência (pois tem uma direcionalidade), de nossos corpos para o mundo, no sentido de projetar para dentro e orientar para o mundo (M. PONTY, 1962, apud CSORDAS, 2013)

Mas essa relação tão próxima, de corporeidade, não se entende à totalidade das tecnologias. Um exemplo é o tablet, a câmara fotográfica e a filmadora, equipamentos cedidos pela UNISC às aldeias, como parte do Projeto Infâncias e Educação Guarani. Esses equipamentos circulam entre todos os moradores da aldeia; todos fotografam, filmam, esquecem dos equipamentos por algum tempo, retomam eventualmente. Um dos tablets teve o vidro quebrado. Esses equipamentos que foram cedidos não recebem o mesmo tratamento do celular, não significam da mesma maneira.

Se diria que los objetos mismos, (...) estan instalados en su existencia pero no pertenecen a su horizonte vital. (...) apuntan ao usufructo de bienes que le son impuestos pero que su necesidad en el fondo no exige. Esto conduce a que todo lo referente a uno supuesto umbral del ser, donde se visualiza un patio de los objetos, se debe a un estilo cultural diferente ao del pobre. (...) Los bienes y las cosas son apetecidas como una novedad, pero el mecanismo profundo de su existencia sigue incrustado en la consciencia mística. (KUSCH, 2007, p. 307).

A partir do que refere Kusch (2007), pode-se compreender que o smartphone já deixou de pertencer ao pátio de objetos, onde estão os demais aparelhos tecnológicos, apetecidas como uma novidade, como aqueles cedidos pela UNISC, por exemplo. E a apropriação do smartphone se dá numa dimensão simbólica de diferenciação, de privacidade ou de “companheirismo”, na linha do que afirma Viveiros de Castro (1996): uma concepção ameríndia que revela uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos. E o smartphone proporciona essa diferenciação, essa alteridade que completa na medida em que conecta com outras pessoas, outros lugares, em escolhas pessoais bem definidas.

Um elemento importante nessa conexão com outras pessoas, o Facebook, também possui uma condição de agência. Smartphone e Facebook estão tão imbricados que quase não se distinguem. Mas o Facebook possibilita ampliar as conexões acessadas pelo smartphone, a partir de diferentes portais. E essa conexão vai estabelecendo e configurando relações.

5.4. As relações estabelecidas por meio do Facebook

5.4.1 A predação ou fagocitação?

Desde que iniciei o projeto, passadas as inquietações e desencontros iniciais, na relação que estabeleci com os meus parceiros de pesquisas, outras surpresas me esperavam. E aconteceram com mais frequência no Messenger do Facebook. E à medida que isso acontecia, fui observando que esses contatos eram feitos sempre que eu acessava o Facebook, momento que é facilmente monitorado pela configuração das minhas conexões na rede social.

No início, as mensagens eram simples e voltadas a conhecer minha rotina. E algumas mulheres foram as primeiras a iniciar esse movimento. Tudo começa com um “oi” e seguem outras mensagens: lugar de trabalho, é longe? Tem filhos? Mora em casa? Como está o marido? Quando vens? Em troca, contavam-me onde estavam, o que faziam, com quem viajavam, quando voltariam, o que usariam na próxima festa...

Passado algum tempo, após essa introdução trivial, começaram a aparecer alguns sutis indicativos de interesse em determinados bens, sem manifestação expressa, mas o suficiente para que eu compreendesse o interesse (ASSIS, 2006, p. 227-228). Um aniversário que se aproxima, uma festa que vai acontecer, um bebê que nasceu, uma visita, o uniforme para um time de futebol que iria participar do torneio e que vi ser usado apenas uma vez, por visitantes, e que se incorporou à vestimenta regular.

Na medida em que se intensificavam minhas idas à aldeia, alguns homens ingressaram nessa rede: ajuda para procurar um xamã distante e muito poderoso, único capaz de curar o feitiço que estava sofrendo, precisa falar com a mãe, mas o cartão telefônico está sem carga, gostaria de visitar o fulano e não tem dinheiro para a passagem, minha mulher foi visitar a mãe e tá sem dinheiro pra voltar ... Até que os pedidos passaram a ser diretos, formulado também pelos mais velhos da aldeia, inclusive em relação a tecnologias: um telefone celular.

Compreendi que eu havia sido identificada como um dos juruá colaboradores da aldeia. E outros colegas do grupo de pesquisa também passavam por um processo semelhante, mas não com tantas demandas.

Esse movimento de arregimentação de provedores ou de aliados fora do grupo étnico, pode ser visto como normal tendo em vista a situação de precariedade econômica em que vivem, ou cosmologicamente como parte do sistema da dádiva, ou como uma forma de uma economia de predação simbólica, o sistema de predação, na forma como “rastream” os possíveis colaboradores, uma tática semelhante a de um caçador furtivo à espreita de que sua presa caia em um mondé⁴⁰. Caça em uma ressonância simbólica, o animal como elemento protótipo extra-humano do Outro, uma forma de alteridade cujo lugar e a função nas topologias sociais amazônicas e centro-brasileiras parecem ser muito diferentes (V. CASTRO, 2013).

Essa situação instigou-me a investigar e a teorizar a respeito.

Poderia se tratar de uma predação familiarizante, relacionada ao xamanismo e a atividades guerreiras, muito presente nas cosmologias de povos amazônicos; uma condição semelhante à predação, no sentido um desejo cósmico de produzir o parentesco (PISSOLATO, 2007) ou possíveis colaboradores. Embora essa autora não tenha identificado essa prática entre os Mbya, não significa que não exista.

No sistema da predação, as relações estabelecidas entre humanos e não-humanos são associadas à rivalidade e à disputa, numa condição em que o outro é visto como uma presa. O jaguar é a excelência dos predadores nesse sistema composto por devorados e devoradores, que relaciona parentesco, chefia e guerra com as cosmologias nativas, em processos de troca simbólica (guerra e canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários) que desempenham um papel constitutivo na definição de identidades coletivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 335-6 apud MARTINS, 2014).

Fausto (2001, apud MARTINS, 2014) utiliza-se da ideia de consumo produtivo para completar o modelo baseado na relação de predação e afirma que, além de consumir corpos, a predação produz pessoas por meio de um processo de predação familiarizante, que transforma a pessoa do inimigo em produto para fabricação de novas pessoas, quando converte uma relação predatória em outra de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à consanguinidade.

No entendimento de Assis (2006), essa não chega a ser uma relação de predação. O inimigo faz parte do mundo Mbya e a alteridade, além de se tornar um elemento

⁴⁰ Uma espécie de armadilha para caçar tatu.

fundamental na construção de si, é parte de um ritual que funciona como uma forma de relação com os juruá, relação que pode acontecer através do jopói, segundo o sistema de dádiva, em dimensões de afinidade e reciprocidade com quem se encontra mais próximo da aldeia (relacionalmente), sem o uso de violência. Mas se firma na relação recíproca, entre homens e mulheres, homens e deuses, homens e ambiente, homens e coisas.

Santos-Granero (2007 apud Martins, 2014) também entende que, entre os indígenas das Terras Baixas da América do Sul não se identifica o modelo de economia simbólica da predação. As relações estabelecidas entre não-consanguíneos, nem potencialmente afins, criariam espaços de socialidade, *kindship*, relações de amizade, afinidade. Relações:

as a type of interpersonal relationship in which the individuals involved – who may or may not be related by other kinds of ties – seek out each other's company, exhibit mutually helping behaviour, and are joined by links of mutual generosity and trust that go beyond those expected between kin or affines” (SANTOS-GRANERO, 2007 apud MARTINS, 2014)

Ele baseia esse entendimento na compreensão de que o autor apresenta sobre as relações estabelecidas pelos indígenas com não indígenas. Resumidamente, podemos citar os *trading partnerships*, os parceiros comerciais, indivíduos que realizam trocas de bens, mesmo entre potenciais inimigos, para formar uma rede de amigos. Trocam para adquirir amigos; as *shamanic alliances*, alianças xamânica realizadas entre xamãs, e competidores, os quais, além de utilizarem o idioma da amizade, uma forma uma relação de direitos e obrigações que não existiam; e as *mystical associations*, associações místicas estabelecidas pelos xamãs com determinados auxiliares místicos e feita pelo idioma da amizade.

Nesse contexto, a amizade figura entre dois polos: um individual, de acordo com a ideia ocidental de uma amizade inalienável, e outro coletivo, em que a amizade como um fato social ou uma relação instrumental estaria acima do indivíduo. A relação instrumental de amizade seria marcada pela troca de segurança entre os pares e os potenciais predadores estariam além dos limites de um grupo étnico.

No sistema de construção de si, entre os *mbya*, a relação que se estabelece ou o vínculo que se forma é mais importante do que o objeto propriamente dado. Trata-se, na verdade, de um complexo sistema de produção e reprodução social. Os indígenas

trocam para adquirir amigos; procuram transformar potenciais inimigos em relações amistosas (GRANERO, 2007, apud MARTINS, 2007). São contornos potentes de alteridade.

Nessa linha de relações de amizade, Fausto (2001) propõe que o canibalismo como modelo de relação foi substituído por uma relação constituída pelo amor (mborayhu) ou num nível de solidariedade tribal, religiosa (MENEZES, 2006, p. 93).

Transpondo essas manifestações para os processos que acompanhei na internet e mais especialmente no Facebook, a distinção entre dádiva, predação e reciprocidade não são simples.

No entendimento de Descola (1998), nessa relação entre humanos e animais, a dádiva é uma forma de amor; as demais, de forma dissimulada sob a aparência de uma relação consentida, contêm uma violência efetiva entre caçador e caça. Embora ele mesmo admita que matar um animal que se acredite que vá reencarnar imediatamente, não é matar, mas ser o agente de uma metamorfose; igualmente, matar um animal que se acredite poder substituir ao fim por almas humanas, é menos matar do que aceitar o adiantamento de uma vida. A violência, então, de certa forma, desaparece, não porque seja recalcada, mas porque não poderia ser efetiva em cosmologias concebidas como sistemas fechados nos quais a conservação do movimento dos seres e das coisas exige que as partes troquem constantemente de posição (Descola, 1998, p. 40).

E esses diferentes entendimentos sobre a constituição da pessoa e das relações precisam ser compreendidos em uma dimensão digital.

Embora o Facebook seja uma rede digital popular e acessível, a experiência de navegar entre contas e perfis e de interagir entre o grupo de amigos ou adeptos e das diferentes relações que se formam ainda é recente. Por todo o trâmite de mobilização e instalação de internet, para algumas aldeias, o momento é de descobertas.

Para interpretar o sentido dessa experiência comunicativa étnica indígena no ciberespaço, propomos a metáfora do ciborgue (HARAWAY, 1984) enquanto imagem evocativa e provocativa capaz de traduzir a relação simbiótica entre grupos/sujeitos indígenas e tecnologia, uma nova condição nativa contemporânea, atravessada por softwares e hardwares, sistemas informativos e fluxos comunicativos. (PEREIRA, 2007)

Em tempos de alteridades deslocativas, espaço sem lugar e território desterritorializados (PEREIRA, 2007), a maneira como aprenderam a rastrear os contatos

por meio do Facebook pode ser considerada uma atualização de uma prática ancestral em inovação, prática consentânea com as novas funcionalidades e facilidades oferecidas pela internet. Refletindo a respeito, observo que a análise da violência ou da rivalidade contida nesse sistema de economia simbólica de predação, nos dias atuais, possa ter identificados ou não seus contornos ou vestígios somente em ambiente digital.

E esse comportamento pode ser potencializado em um chamamento de recuperação das raízes ancestrais, facilitado pela estrutura da Internet, a qual possibilita transpor o espaço e as distâncias sem sair do local, encontrar pessoas, vê-las e ouvi-las, num movimento que lembra, de alguma forma, uma estrutura xamânica. Como já referi anteriormente, o Facebook integra um sistema de comunicação que transforma radicalmente o espaço e o tempo; o tempo é apagado e presente, passado e futuro podem ser programados para interagir entre si. O espaço de fluxos e o tempo intemporal são as bases principais dessa nova cultura, que transcende e inclui a diversidade, onde a cultura da virtualidade real - o faz de conta vai se tornando real (CASTELS, 2011, p. 462).

Nesse contexto, é possível que estejamos navegando em uma zona em que os encontros e as diferenças entre esses sistemas – predação, alteridade, amizade e reciprocidade – sejam tênues, até mesmo como uma estratégia de manutenção e de atualização da cosmologia e do modo de ser Mbya. A dinâmica dos grupos aponta para inovação e mudança. E essas mudanças, de alguma forma, contribuirão para constituir o novo. Esse é um ambiente próprio para experimentar.

Buscando novamente o pensamento de Viveiros de Castro (2013), que nos fala da figura dos terceiros incluídos, que é como ele refere aquelas figuras anti-afins que escapariam a oposição afinidade/consanguinidade, essas figuras foram definidas como afins potenciais, não apenas como exteriores ao parentesco, mas como representando o exterior do parentesco. Esses terceiros eles estariam situados nas posições de afinidade no momento em que se tornam o foco do investimento social, afinidade.

Mas essa relação está sob constante tensão.

Em meio a tudo isso, a comunicação digital que se estabeleceu internamente, entre consanguíneos dentro da aldeia, e entre esses e os possíveis colaboradores externos, os trading partners, kinship ou terceiros incluídos, essa prática pode se tornar uma revitalização desse costume ancestral, uma inovação da cosmologia Mbya para

ampliar sua rede de colaboradores juruá, e garantir a manutenção da aldeia e do modo de vida.

Essa novidade tecnológica, de certa forma, trouxe o caos para dentro da aldeia, houve uma desorganização em relação à vida, aos costumes e à tradição. Da mesma forma, a chegada de um terceiro, uma pesquisadora falando de tecnologias. E cada um procurou seu o próprio caminho de organização. Vários ritos de alteridade foram iniciados em relação à minha presença na aldeia,

(...) conferindo movimento ao Nhande reko, que se atualiza e se modifica diante das vicissitudes, sem destruir o antigo, que permanece. E assim observo as aldeias repetirem a palavra fundadora, e reinventarem a tradição fagocitando o novo, modificando-se e mantendo-se integralmente Guarani. (BERGAMASCHI, 2005, p. 100)

Em meio a esse caos formado por tecnologia e presença nova na aldeia, a fagocitação vem integrar um ritual ou mesmo ser o próprio ritual de ordenação e organização. Qualquer que seja sua pretensão, o rito é ordem por si mesmo.

Refletindo sobre o que nos diz Balandier (1990) sobre o rito, e Kusch (1986), sobre fagocitação, sou instigada a realizar um novo exercício de teorização e de compreensão da fagocitação também como uma dimensão ritualística. A partir da chegada do novo, no âmbito da aldeia, tanto em termos de tecnologia como de pessoas diferentes, naturalmente trazendo caos e desordem ao costume, à tradição, o Mbya Reko promove, inconscientemente um rito de fagocitação, trazendo novamente a ordem ao meio e às relações.

Esse ritual de fagocitação pode revelar ou direcionar os caminhos dessa relação, a predação familiarizante, o idioma da amizade, a alteridade ou o exercício de trocas.

Minha presença na aldeia diz de meu interesse em receber deles um conhecimento que apenas eles detêm. Por outro lado, identificaram em mim um conhecimento que interessa a eles, que é o conhecimento da tecnologia. Mas a natureza dessa troca vai sendo definida e ressignificada por eles, no caso, por meio de um rito de fagocitação.

Outro elemento importante, nessa reflexão, é a compreensão da incompletude. Viveiros de Castro (2013) discorre sobre a expressão da vingança guerreira tupinambá, um valor central para aquela sociedade e que se constitui e se manifesta como uma incompletude positiva. Constância e inconstância, abertura e teimosia, duas faces de

uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem.

No Facebook, esse processo de impensabilidade do mundo sem outrem é permanente. Como refere João Paulo, não basta curtir, tem que se manifestar. O outro precisa se abrir para integrar essa rede, esse tecido cósmico da alteridade espiritual. É um campo para a experimentação, para conhecer as funcionalidades e potencialidades e, também, ampliar a rede de relacionamentos. Uma dimensão do sistema ou desse ritual da reciprocidade se transfere para esse ambiente, onde as trocas profundas dizem de afetividade, emoção e espiritualidade. De javy ju, bom dia, tanto aos juruá como a outros Mbya,

Javy ju pavê bom dia a todos ... hoje vai ser um lindo dia deixa que deus cuida nóspra nossamos aproveitar bastante nossos dia de hoje ... tové nhanderu Nhamandu tomoéxa kã jaiko iaguã,(J PAULO, FB, 28/04/2015)

No movimento individual, há fortes elementos de sedução, em dorsos nus se banhando e convidando para acompanhar, uma combinação entre sabedoria, força e beleza, corpos constituídos da busca das delícias sensuais, delícias infinitas dos sonhos, culminando, ao mesmo tempo, num espiritualismo corporal, numa energia comum, impalpável, onírica (MASSESOLI, 2014).

São dimensões individuais e coletivas. E a fagocitação proporciona esse encontro de transcendência e fortalece seu sentido de um grande diálogo intercultural e de alteridade. Kusch (1986) nos provoca a refletir sobre nossa própria existência, a partir do encontro entre diferentes mundos, o ameríndio e o europeu, com cosmovisões diferentes, conviventes e conflituosas. Mas ele nos fala da afetividade desse ameríndio.

Retomo, então, minha indagação inicial: predação ou fagocitação?

Após essa reflexão, a resposta deixou de ser o mais importante. Mas, de qualquer forma, a fagocitação tem propriedades para reunir todas as matizes, predação, predação familiarizante, linguagem da amizade, alteridade e reciprocidade e nos ajudar a compreender como os Mbya se relacionam e se completam com o Outro, na aldeia, no Facebook ou no cosmos.

E essas relações falam de conhecimento ancestral, espiritualidade e, também, de afetos e de afetar, de encontro entre dois modos de apreender a sensibilidad del mundo

(MIGNOLO, 2013), o indígena e o não indígena, que está presente em nós e acontece nas redes digitais como o Facebook.

Riviere (2001, p. 49), em seu estudo sobre predação e reciprocidade entre os Tirió, conclui que reduzir as relações da sociedade, seja no seu interior, seja com a natureza e o exterior, a um único modo, é provavelmente por demais reducionista.

Estando essa relação mediada por um ambiente digital, essa redução parece ser menos adequada ainda.

E a fagocitação, como rito ou processo de assimilação, além da potência que tem para receptionar todas essas relações, assim como para a criações e inovações, pode ser pensada como um caminho para compreender essas relações e como elas afetam ou se deixam afetar pelas relações que vivenciam.

Essas são outras formas de construir conhecimento, distintas da razão.

5.4.2 Sabrina Acosta

Quando iniciei este estudo, conheci Sabrina, Araí. A primeira vez que a vi foi por meio de fotos no Facebook. Mais tarde, ela me foi apresentada por João Paulo como a filha mais velha, com 18 anos.

Encontrei-a, novamente, na festa de aniversário de 16 anos da irmã mais nova, Michele. Sempre reservada e silenciosa, mesmo em dia de festa.



FIG. 27 SABRINA ACOSTA - FACEBOOK

Sobre o silêncio das jovens Mbya, Vherá Poty conta que, no costume Guarani, as meninas, do primeiro ano de idade até a primeira menstruação, são livres para fazerem o barulho que quiserem, porque são pequenas ainda. A menina, na primeira menstruação em diante, já é o momento de silêncio total que ela tem que ter para que consiga entender os valores da vida. Não é o início de um barulho, mas um início de um silêncio. É o momento de preparação da pessoa para vida. Então é diferente a adolescência dos Guarani para os da cidade (DC, UNISC, 07/04/201541).

⁴¹ Atividade do Grupo de Estudos Educação Ameríndia, Princípio Biocêntrico e Movimentos Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEduc-UNISC)

Mesmo assim, sua presença é marcante. Cada vez que ia à aldeia, encontrava-a em atividades públicas; algumas vezes, fui recebida por ela, mas nunca consegui ouvir de seus lábios nada além de monossílabos.

Soube pelo Facebook, em postagem do pai, que havia um namorado. A mensagem trazia a foto do casal (junho/2014) – Thomas Duarte (17 anos), de uma aldeia distante. Passei a encontrá-los juntos na execução de tarefas na Aldeia, assistindo a partidas de futebol, ajudando em atividades nos encontros e nas festas, atentos aos comandos verbais do cacique João Paulo. Continuei recebendo dela, no máximo, monossílabos e sorrisos tímidos.

Passadas algumas semanas, o pai, xeramoí, avô, orgulhoso, noticiou, pelo Facebook, a gravidez de Sabrina “Hoje levei minha filha fazer consulta... Vou ser xeramoí agora.” (DC, 07/07/2014). Em outra oportunidade: “Vou ser vovô mais feliz do mundo ... em 2015 vai mudar alguma coisa”. O sexo do bebê, uma menina, foi divulgado após consulta médica (DC 08/10/2014).

Antes dessas notícias, ainda sem saber da gravidez, o falecimento de um familiar levou Thomas de volta à aldeia paterna. Houve um momento de consternação entre os parentes. Nos encontros seguintes, na aldeia, encontrei Sabrina em atividades que João Paulo referiu como “aprendendo a ser mãe” ou se acostumando a ser mãe, o que significava cuidar dos bebês da aldeia, trocar fraldas, alimentar, embalar, o que ela parecia fazer com dedicação e carinho.

A ausência do namorado, que deveria ser breve, estava de prolongando. Havia muitas versões sendo comentadas na aldeia. Dificuldades financeiras para pagar a passagem de retorno, luto, problemas familiares ou o não retorno definitivo. O xeramoí estava determinado em providenciar o retorno, mas talvez tenha sido adiado em definitivo. Certeza talvez ninguém tenha.

No final de 2014, em meio a essa situação, aconteceu a cerimônia de formatura no ensino fundamental de Sabrina, da prima Ana, também grávida, da irmã Michele e do primo Marcello, na escola da Vila Itaúba. A cerimônia foi registrada no Facebook como motivo de orgulho para a aldeia. Para Sabrina, em particular, um momento de tensão e cuidado, pois a saúde dela não estava bem, havia, inclusive, perdido peso, uma condição clínica muito complexa para o sétimo mês de gravidez.

Num entardecer, recebi uma chamada dela no Messenger do Facebook. Fiquei surpresa! Eu a ajudara, a distância, na criação da conta na rede social, por solicitação do pai, mas nunca havíamos conversado ou trocado mensagens. Eu apenas a seguia no Facebook e, eventualmente, curtia alguma postagem ou fazia um breve comentário. Nessa mensagem, ela me relatara dificuldade de acesso da conta no tablet e solicitou minha orientação. Trocamos algumas dicas, mas solução foi à maneira dela: bloqueou a conta anterior e criou outra. Na nova conta, convidou os contatos anteriores e novos. O momento era de grande alteridade com o Facebook.

A partir daquela troca de mensagens, observei que ela passou a estar mais conectada (online) e, ao mesmo tempo, numa intensa atividade de adicionar contatos à sua rede.

As colegas da UNISC, integrantes do grupo de estudos e que a conheciam, haviam sido adicionadas à lista de contatos e também eram chamadas para conversas. Depois que soube disso, compreendi porque a conversa com ela era entrecortada de silêncios prolongados: ela estava trocando mensagens com mais de uma pessoa ao mesmo tempo. E numa comunicação escrita de excelente qualidade.

Num dos contatos, logo no início das férias escolares, quando a maioria dos adultos da aldeia estava viajado, e ela se encontrava apenas na companhia da vó, trocamos mensagens no Messenger sobre atividades que vinha realizando.

Nos dias anteriores, ela tivera enjoos e não conseguia se alimentar direito. Estava no sétimo mês de gravidez e vinha perdendo peso, o que era preocupante. A magreza e o estado de abatimento dela eram visíveis. Ela vinha relatando essas dificuldades por meio de postagens. Todos estávamos preocupados.

- Você tem filhos? ela me perguntou. Não, respondi.
- Hum, eu estou ansiosa pra ser mãe sei que não é fácil mas vou aprendendo. Procurei saber, então, o sentimento dela em relação à separação.
- Ele volta? perguntei. Não. Eu não me importo mais. Importante é ele ficar feliz com a família.
- Vocês vão ficar separados? perguntei. Acho que sim.
- Teu pai gosta de ter os filhos por perto..., afirmei. Meu pai é o cara de nossa vida. Ele gosta muito dos filhos... Ontem ele ficou emocionado porque viu a bebê se mexer.

Essa condição vivida por Sabrina e por outras mulheres da aldeia, remete à uma dimensão mitológica da criação para os guarani, o Mito dos Gêmeos. Esse mito, na versão descrita por Pierre Clastres na obra “A fala sagrada” (1990), descreve

Ñandevurussu, o pai, o grande, veio só e deixou-se ver no coração das trevas. Trouxe a madeira cruzada originária, colocou-a na direção do sol nascente, andou sobre ela e começou a fazer a terra. E a madeira cruzada tornou-se o sustentáculo da terra – sem o apoio dela, a terra cai. Depois trouxe a água.

Mais tarde, Ñandevurussu encontrou Ñanderu Mbaekuaa, o pai que sabe as coisas. Ñandevurussu disse-lhe para fazer uma mulher na panela. Ele a fez numa panela de barro e a cobriu. Mbaekuaa experimentou a mulher, mas, como não queria misturar seu sêmen ao de Ñandevurussu, depositou-o à parte. Foi assim que, no ventre de uma só mãe formou-se o filho de Ñandevurussu e o de Mbaekuaa. E Ñandevurussu foi embora. Ela ainda tentou seguir os rastros do marido, mas foi destruída por jaguares.

Entre os Mbyá, esse mito possui diferentes versões. Mas, em geral, segundo Fausto (2001), os dois irmãos são gestados no ventre da mesma mãe, embora filhos de pais diferentes; o mais velho é filho do demiurgo Maíra e representa o xamanismo e a imortalidade, enquanto o mais novo é filho da mucura, símbolo da morte e da podridão. O mito nos fala que o Sol cria a Lua de si mesmo após a mãe ser morta pelos jaguares: ele faz um companheiro, a quem chama de irmão, mas nega sua gemelaridade, pois eles sequer partilharam o mesmo útero. Nesse aspecto, segundo Lévi-Strauss (1991 apud Fausto 2005), o mito dos gêmeos trata da impossibilidade de uma identidade perfeita e expressa "a abertura ao outro" que caracteriza as cosmologias ameríndias.

Essa abertura ao outro, essa alteridade mbya evidenciou-se na relação que Sabrina estabeleceu por meio do Facebook. E na sua gravidez, a condição de separação do marido revive o mito da criação.

Sabrina tem 18 anos, e estar grávida nesta idade não foge do modo de ser Mbya-guarani, no qual os casamentos ocorrem cedo para os padrões jurua. Quando perguntei ao Cacique João Paulo o motivo de os casamentos acontecerem tão cedo, no caso das meninas, ele me contou que, entre os Mbya, não é bem visto o pai que tem em sua casa uma filha em idade de casar e sem namorado. Essa condição pode sugerir uma relação incestuosa, que o "pai tá namorando a filha".

Segundo Menezes e Roberto (2014, p. 6), o encontro com Ñanderu é o encontro com a força seminal do *Self* com o "pai que sabe as coisas", um princípio gerador de consciência. O mito dos gêmeos é uma imagem arquetípica da individuação, do *Self*, que tem orientado a vida dos Guarani e que abre inúmeras possibilidades para pensarmos

nossos caminhos, nossas encruzilhadas no encontro com o mais sagrado e mais misterioso de nós mesmos. *Self* no sentido de centro, da realização do si mesmo, do encontro com o deus que mora em cada um de nós. Os Mbya-Guarani refletem muito sobre essa dimensão.

Tanto João Paulo, como seus irmãos Eduardo Acosta e Alex Acosta, sempre se reportaram ao pai como um grande sábio, alguém que ensinou tudo o que eles aprenderam. E Sabrina tem no pai a sua orientação.

Já no que se refere às relações maritais, um casamento prematuro sugere o que afirmou Schaden (1974, p. 66): o guarani não conhece o amor romântico, borboleteia nas relações amorosas e facilmente desmancha o casamento, deixando o filho com a mulher, para unir-se a outra, fatos que, aliás, se agravam com a desorganização social. Ele também discorre a respeito do casamento experimental, condição muito específica dos Mbya, os quais, diferentemente dos demais Guarani, de certa forma institucionalizaram as relações pré-nupciais. Nessa linha de comportamento, o casamento experimental se caracteriza pela patrilocalidade e pela ausência de deveres econômicos definidos, situação que se modifica com a união definitiva. A contribuição de Schaden ajuda a compreender a relação de João Paulo com o ex-genro e o que pode ter significado para o jovem Thomas o tratamento recebido. Embora fundado no costume Mbya, a uxorilocalidade sempre pode enfrentar resistências ou a negação da reciprocidade do futuro-genro, o qual, para desposar a filha, precisa se submeter ao sogro.

Riviere (2001) entende que, estatisticamente, essa tendência predominante uxorilocal é consequência de arranjos matrimoniais que colocam os futuros maridos em desvantagem nas negociações com os futuros sogros. A patrilocalidade, segundo ASSIS (2006), é a regra entre os mbya do Rio Grande do Sul.

Nesse caso, quando os deveres da paternidade deixam de ser cumpridos, um direito das crianças brasileiras, não necessariamente recepcionado pelo modo de ser guarani, o Cacique está atento, como observei em mensagem postada no Facebook. Logo após o Natal, a inconformidade do Cacique em relação aos pais que deixaram de visitar os filhos foi expressa ao lado das fotografias das crianças com idades aproximadas entre 4 e 5 anos, com rostinhos tristes, uma imagem sempre pensada, escolhida, como João Paulo já havia referido:

Vocês vão vir visitar como pai ou vocês quer a justiça resolver??? Eu como Cacique farei o que a mãe manda ... na verdade ela tem tudo direito ... então favor meu entra contato comigo para dizer por qual motivo não venho visitar neste final do ano. (JPA, 10/01/2015).

A respeito do namorado de Sabrina e da separação, a partir das notícias que me chegam por meios virtuais, podemos estar diante de uma relação experimental que resultou em maternidade. A família ainda tentou trazer de volta o jovem, mas, segundo o próprio pai, Sabrina preferiu abrir mão da intervenção familiar – deixou para Nhanderu decidir, como ela mesma me confirmou. A esse respeito, Viveiros de Castro (1986, apud ASSIS, 2006), os filhos de homens casados vão morar com os sogros e somente se tornam chefes de família quando constituem um neolocal ou após terem dois ou mais filhos.

Outro aspecto relevante a este contexto pode estar no falecimento de um parente, se entendermos essa fatalidade como um aviso de Nhanderu sobre a inconveniência dessa união, tanto para o rapaz como para a jovem. Um exercício de estar-sendo, de respeito aos sinais da natureza, e de temor à ira divina (KUSCH, 1986).

Na dinâmica das relações conjugais, comunicações, trocas ou alguma forma de aliança política poderão tornar a separação temporária ou para sempre. Se Nhanderu levou quatro voltas da lua para construir o mundo, e mais quatro voltas para que o mundo voltasse a ser o que era antes do dilúvio (LADEIRA, 2007), então o tempo pode trazer mudanças, e o que hoje é inconveniente para Nhanderu, no futuro pode ser que os deuses reúnam novamente esses jovens ou apenas cada um siga sua vida, em outras relações conjugais.

Neste momento delicado da vida dessa jovem futura mamãe, ela não tem o companheiro ao seu lado; a mãe, futura vó, separada do pai, se encontra em outra aldeia, não está ao lado dela para ampará-la e ajudá-la nesse ritual de gravidez e parto.

Recuperando um pouco da história recente dessa jovem, lembro que a conta no Facebook foi aberta por mim, mediante solicitação do pai, para ajudá-la a registrar esse bonito momento da vida dela. Esse pedido ele me fez por telefone. Ele como vô e pai é o cara, como ela se refere a ele.

Criada a conta no Facebook, logo em seguida ela se apropriou de todas as funcionalidades da rede sem solicitar qualquer orientação e passou a utilizá-las para estabelecer contatos, trocar mensagens, falar de si, registrando momentos de seu dia

postando breves mensagens: eu e minha vó que beleza - tomando chimarrão com a vó, comendo bolo de chocolate, tomando água. Ou manifestações mais marcantes, dando conta do enfado do momento em que está vivendo: Estou com raiva, O dia tá chato!, Se sentindo arrependida ou Hai gente eu estou muito curiosa p...ver minha filhinha que fofo!!!! Eu já decide que ela vai se chamar Fabiana — 😊 se sentindo muito feliz evocam em quem a segue o sentimento de que ela está vivendo momentos de sentires dúbios, alegria, esperança, principalmente quando se ampara na vó e na família e decide o nome da filha, ou angústia, ansiedade quando sente a solidão da separação e da distância.

Assim como está se sentindo aparentemente entediada, logo em seguida volta estar animada, passando de um estado de espírito para outro como se estivesse realizando um esforço para se preservar e proteger a saúde da filha, retomando os preceitos da tradição guarani de evitar emoções fortes. É visível a inconstância entre os sentimentos que experimenta.

Em sua juventude, pelos meios disponíveis, observo que, numa estratégia própria, vai procurando saber de outras mulheres, possivelmente como uma forma de acalmar dois coraçõezinhos assustados e aplacar o medo. E assim, no auto-isolamento que se impôs ao não querer acompanhar os parentes aos passeios e visitas, vai, num movimento oposto, interagindo, adicionando um grande rol de novos contatos no Facebook, formando uma grande roda de conversa virtual, criando grupos de amigos facebookianos: Amigos para sempre, Eu te amo sempre e Amigos dos Amigos. Um intenso processo de alteridade!

Nesses momentos, entre ser mãe e mulher, ela protesta, a seu modo, e reivindica seu direito ao amor e à companhia, mas também demonstra sua força como mulher Mbya que traz no sangue a superação e a resistência e a cosmologia. Nesse movimento, trechos da música Garotas Não Merecem Chorar (Luan Santana) são postados no Facebook, com destaque para Garotas inocentes não merecem chorar/Por garotos que não têm a verdade no olhar. Outra canção também que fala deste momento que ela vive: y cuando entre el frio de tu!/ corazon y lhoraria juntos hasta e final!/ yo solo quiero ser tu amor!/ yo quiero ser tu amor hoooo!. (Los Rumberos), vão revelando os sentimentos que ela se permite registrar. A grande decisão: Agora eu serei sempre assim. — 😊 se sentindo muito feliz. E em seguida agora está tudo certo. Sentimentos de caos a invadem a cada momento e logo em seguida, a serenidade.

Segundo a tradição Mbya, nesta fase da gravidez, em que está mais susceptível emocionalmente, precisa ter cuidado para não atrair os mboxy já, senhor da ira, ou seja, cuidado para não agir de maneira a atrair sentimentos de raiva, nervosismo ou mesmo preguiça, para não contaminar a filha que traz no ventre.

Ao mesmo tempo, vai postando lindas imagens que remetem à sua beleza, à maternidade e à filha. São imagens de crianças, de brinquedos não tradicionais. Todas muito lindas, mas esta, em particular, e o comentário dela merecem destaque: eu amei esta figura!!!!



FIG. 28 AMIGURINI BLOG – FACEBOOK DE SABRINA

O mais evidente está no campo das emoções que evoca. Na condição de futura mamãe, fala de sentimentos de carinho, afeto, candura, pensando na filha que terá nos braços, emoções associadas à infância, ao lúdico. Ao mesmo tempo, a mulher Mbya ouve música e sente que não merece chorar por quem não tem a verdade no olhar; em sua juventude - são espasmos de fragilidade, dúvida, raiva, uma inconstância de sentimentos. Mas, chega o momento em que compreende que agora está tudo certo, ela está com a família, o pai é o cara e, de alguma forma, cuidará delas.

E a imagem de um ursinho diante de um notebook, no contexto em que foi colhida, diz de um momento que está sendo vivido por Sabrina. Mesmo quando se sabe que a internet possui uma circulação massiva de imagens, esta, em particular ganha outra dimensão e diz muito do momento em que ela está vivendo.

Sabrina, apesar dos problemas de saúde que enfrentava durante a gravidez, (aos seis meses de gravidez havia emagrecido 4 kg), surpreendentemente, após decidir que não queria que o pai fosse atrás do namorado, pois agora está tudo certo, recuperou forças. E isso pode ser observado nas mensagens trocadas ou postadas, as quais já demonstravam mais alegria e leveza. Obteve o certificado de conclusão do oitavo ano escolar com muito orgulho, um fato histórico para os mbyakuery. Até mesmo o pai comentou que ela estava melhor.

Ela viveu um recolhimento voluntário, enfrentou momentos de ambiguidade e ruptura, buscou estratégias para viver seu destino e se libertar das emoções que

poderiam prejudicar seu bebê, exatamente como recomenda a tradição e o costume: cuidado com as emoções durante a gestação.

As imagens que vai publicando falam de afeto e de emoção, afetam e me envolvem nessa relação de alteridade - posso imaginá-la sentada frente ao computador que se encontra instalado na escola, onde passa algum tempo de seu dia cheio de tarefas e de preparação para a maternidade. Assistindo TV, navegando na internet, mundos de imagens e sons, mas a imagem do ursinho diante de um computador desperta uma emoção que a move a afirmar amei!!!

Nessa relação, imagem e emoção, emoções que emanam das imagens postadas no facebook, segundo a psicologia arquetípica junguiana, na análise de Barcellos (2012. p. 89-93), nos fala na perspectiva de que a imagem, seja em sonhos, fantasias, arte ou mitos, é sempre o primeiro dado psicológico. É por meio da imagem o acesso direto, imediato à uma multiplicidade de significados, disposições, proposições, num exercício de distanciamento da linearidade e de busca de vivenciar a “polissemia irreduzível de cada imagem”, compreendendo como pertencentes a imagem todos os processos a ela inerentes, ao mesmo tempo.

Nesse aspecto, a imagem que Sabrina lançou ao mundo fala dela e da filha, que ainda não nasceu, mas está junto com ela, é parte dela, e ambas fizeram a escolha. Ela própria sentada na frente de um computador, entre chateada e com raiva, tomando chimarrão, comendo bolo de chocolate, navegando pelo mundo virtual, interagindo pelo Messenger, falando de suas decisões, do nome da filha, de ser feliz, juntamente com a filha em encontros com o si mesmo.

A fotografia do ursinho não é apenas uma imagem, é uma interpretação do real. É um vestígio, um rastro direto do real. (SONTAG apud FLORES, 2011, p. 118). Não é uma representação.

Ao selecionar a imagem, ela fez uma escolha que a agradou, sem esse devaneio interpretativo, mas a escolha fala dela e de como ela se constitui diante dessa imagem. Diz também dos mbya que conheço: da irreverência, do humor, das brincadeiras, de mobilizar emoções, de alteridade, de reciprocidade e de afeto. De solicitar o que precisa e de oferecer em troca uma pequena revelação do mistério de ser mbya, sempre com muita emoção e afeto.

O desktop, o notebook, o tablet ou o smartphone são tecnologias que, ao lado da televisão, penetraram o espaço doméstico, a intimidade de um lar mbya, o mesmo lar que muito excepcionalmente é aberto a juruá, mas que é fotografado e divulgado no Facebook. Esta presença na intimidade das famílias mbya tem facilitado e inclusive mudado a dinâmica das trocas e da reciprocidade.

Da mesma forma, neste movimento de se abrir ao outro, no Facebook, os Mbya vão entrando em nossa vida, em nossas casas, na intimidade dos diálogos domésticos, nos afetando por meio de imagens, mensagens, produção de sentidos e de relações, de afeto, de espiritualidade e de ancestralidade. E vão revelando breves instantes de privacidade, da intimidades da convivência de suas casas, de suas rotinas e de seus ciclos; de encontros, de trocas e de afetividade.

E em sua condição de guarani, prevaleceu em Sabrina o sentimento de resistência e resiliência e o carinho pela filha que nasceu em fevereiro de 2015 e que se tornou o centro de suas atenções. Inevitável a lembrança do Mito dos Gêmeos que essa circunstância remete. Retomando o relato do mito a partir do momento em que Ñandevurussu, o pai, parte e a mãe procura seguir seus rastros, levando no ventre o filho que, além de ser seu guia, vai levando-a a refletir sobre sua existência e maternidade.

5.4.3 Facebook como plataforma de aprendizagem

Entre as inúmeras possibilidades de relações estabelecidas pelo Facebook, a aprendizagem formal não pode ser esquecida. Os Mbya se apropriaram do Facebook e, nas explorações que realizam nesse meio digital, vão inovando e ensinando aos não-indígenas as muitas aprendizagens possíveis nas trocas e relações que estabelecem.

Aprender a usar a língua portuguesa com mais segurança (João Paulo), aprender a grafia de palavras guarani (Vherá Poty em exercícios com os alunos das aulas de guarani), troca conhecimentos sobre a história e a língua do povo Guarani, como Alex Acosta faz com parentes argentinos. Os não-indígenas que os acompanham e que interagem com eles no Facebook também vão compartilhando essas aprendizagens.

As interações são tanto em português como em Guarani. O guarani é a língua mais usada quando as trocas são apenas de interesse dos Mbya. As mensagens em português demonstram o interesse em utilizar a língua com a correção possível. Mas já

incorporaram à comunicação escrita as principais abreviações utilizadas nas mensagens rápidas. Essas trocas e esse espaço para aprendizagem poderia ter uma utilização formal para aprendizagem.

Um exemplo de um portal em que ocorrem essas trocas é o O Portal Índios online (www.indiosonline.net), um canal de diálogo intercultural, que reúne sete etnias indígenas de diferentes estados: Kiriri, Tupinambá, Pataxó-Hãhãhãe, Tumbalalá, na Bahia; Xucuru-Kariri, Kariri-Xocó em Alagoas, e os Pankararu, em Pernambuco. Além de servir de comunicação entre eles também dialoga com a sociedade em geral. Os índios se conectam à internet nas próprias aldeias, numa uma aliança de estudo e trabalho em benefício de suas comunidades. Os Yanomami possuem uma emissora de rádio que integra e ajuda na proteção das aldeias. A página Osmybyguarani no Facebook é um lindo espaço de imagens e percursos.

Outro exemplo recentemente inaugurado (maio de 2015), e que faz uso de plataforma digital de educação a distância da Universidade Aberta do Brasil (UAB) é a primeira faculdade indígena do Brasil, que fica na Aldeia de Porto Lindo, dentro do município de Japorã, a 480 km de Campo Grande (MS). A faculdade oferecerá o curso de Pedagogia para 40 alunos, sendo 20 indígenas e 20 não indígenas. Essa experiência – curso superior –, demonstra a potencialidade educativa de uma rede digital, principalmente de uma rede tão popular entre os indígenas.

Tantas funcionalidades nessa mídia digital me provocam a refletir sobre a criação de portais interculturais de aprendizagem no Facebook e o uso dessa plataforma tão popular como um espaço formal de troca de conhecimentos ou de encontros de formação de professores indígenas por meio dessa plataforma.

É verdade que há inúmeras plataformas livres de aprendizagem, mas nenhuma possui uma “navegação” tão intuitiva e já popularizada entre os Mbya como o Facebook.

O Facebook e todas as suas funcionalidades são gratuitas e possibilitam uma série de recursos e técnicas educativas, inclusive seminários, entrevistas, troca de material produzido, publicação de vídeos, entre outros inúmeros recursos.

6 OS REGISTROS IMAGÉTICOS

Desde o início das pesquisas que realizei na internet, na etapa inicial deste trabalho, as imagens Mbya que encontrei passaram a fazer parte de minha memória visual mais marcante. A beleza das imagens me afetaram de uma maneira muito particular.

Estudando um pouco mais a respeito, dei-me conta da importância da imagem, tanto no contexto intercultural como na relação com povos que falam línguas diferentes. A imagem pode ser compreendida por diferentes línguas e estabelecer um diálogo entre povos que falam línguas diferentes, não só entre as etnias existentes no Brasil como para outros povos de outros continentes. E as distâncias geográficas, históricas e culturais que separam esses povos podem ser transpostas pela circulação de imagens, numa ideia de um lugar, de um espaço ou de um instrumento por meio do qual os diferentes grupos se reconhecem e reorganizam tanto suas semelhanças quanto suas diferenças (Projeto Vídeo nas Aldeias).

Neste capítulo dedicado ao estudo das imagens que encontrei no Facebook, o objetivo não é fazer um estudo da teoria da imagem, mas falar de sentimentos que evoca e de sua função como um meio de diálogo intercultural.

Num recorte histórico inicial sobre o assunto, a partir dos primeiros documentos elaborados sobre os Mbya-Guarani pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1980, constavam informações sobre vedação expressa a qualquer registro fotográfico dos Mbya. (PRATES, 2013).

Sobre os registros fotográficos, ASSIS (2006) relata em sua tese que, ao iniciar a pesquisa entre os Mbya, por volta de 1995, apenas os homens mais jovens e as crianças de deixavam fotografar com facilidade. A resistência à fotografia se relacionava ao angue, ou feitiço. A fotografia tirada de um Mbya poderia ser utilizada como feitiço, em vida ou após a morte.

Ao longo das atividades de pesquisa de campo, porém, já observou mudanças nesse comportamento, no sentido de os Mbya se deixarem fotografar, mas, nesse caso, as fotografias circulavam por algum tempo entre os moradores da aldeia, mas logo eram descartadas. Sua pesquisa de campo foi realizada em aldeias do litoral norte do Estado,

entre elas a aldeia onde viviam os pais de João Paulo, quando foi feita a fotografia dele com a filha Sabrina no colo, assunto que aprofundo neste capítulo.

É interessante compartilhar a experiência dessa autora, recuperando uma parte da história dos Acosta numa pesquisa realizada há 20 anos, quando o cacique era Mário Perumi, pai dos Acosta, falecido possivelmente no ano 2000.

Passados esses anos, o ato de fotografar e de se deixar fotografar se tornou comum. Nem mesmo entre os mais velhos observei alguma resistência ou vedação à fotografia. A relação dos mbya com as tecnologias, computadores, máquinas fotográficas e, mais recentemente, os smartphones, mudou.

Muitos fatores podem ter contribuído para essa mudança. Entre eles podemos destacar a relação com os pesquisadores, com suas anotações, gravações, fotografias e filmagens; a chegada da escola às aldeias; a televisão, publicações jornalísticas em jornais e na televisão⁴²; projetos como o Vídeo nas aldeias, ou o Infâncias e Educação Guarani, a elaboração de livros, entre outros, foram, natural e paulatinamente, introduzindo as tecnologias e as fotografias no cotidiano das aldeias. E tomaram uma importância tão grande, que passaram a preocupar os mais velhos. Nesse contexto, a nova compreensão sobre as fotografias pode ser percebida como uma consequência normal desse processo.

Essa mudança pode ser atribuída, também, à própria cosmologia Mbya-guarani. Durante muito tempo, evitaram o contato com os não-índios, e por isso, viviam escondidos e fugidios nas matas. Sua concepção de territorialidade e as migrações periódicas facilitavam o tratamento de estrangeiros (SOARES, 2012), o que lhes dificultava, também, o acesso às políticas públicas, as quais se tornaram mais evidentes e acessíveis a partir da promulgação da Constituição Brasileira de 1988. Um indicativo está nos primeiros relatos etnográficos com os Mbya no Rio Grande do Sul, como registra Soares (2012), ocorreram justamente ao longo dos anos de 1990, (Katia Vietta, 1992 e Ivory Garlet, 1997). E a partir do início do século XXI, houve o interesse de demarcar sua diferença cultural em relação aos “outros” (demais grupos étnicos e

⁴² As aldeias *Tekoá Porã*, pela falta de energia elétrica, e *Ka Agui Poty*, pela escola indígena, já foram apresentadas na RBSTV, com entrevista de caciques e professores. Nos jornais das regiões onde estão as aldeias, as reportagens e fotografias a respeito de eventos nas aldeias são frequentes.

jurua), quando passaram de um estado de invisibilidade étnica a uma visibilidade insólita (SOUZA, 1998, apud SOARES, 2012).

Mas a forma como os Mbya se apropriaram das tecnologias produzidas pelos jurua, as criações e experiências que realizam é mais um exemplo de fagocitação (KUSCH, 1986). Eles se apropriam das tecnologias, explorando todas as funcionalidades. Com os smartphones, os mais populares, por exemplo, vão experimentando, filmando, fotografando, gravando, comunicando-se, assistindo vídeos, ouvindo música. Mas acima de tudo vão se apropriando do mundo não-indígena – uma dimensão do fagocitar as tecnologias como uma maneira de conhecer, de explorar e de aprender a conviver e a transitar pelo intrincado mundo jurua.

6.1 A poesia em imagens

O registros fotográficos que encontrei no Facebook, quando estava iniciando a pesquisa me apresentaram o que considero ser a poesia Mbya em imagens.



FIG 24 CENA DO DOCUMENTÁRIO MBYA REKO PYGUA, A LUZ DAS PALAVRAS

A sensibilidade e a afetividade que sobressaem das fotografias evocam uma beleza e uma amorosidade que transcendem o humano, nos enlevam na ancestralidade de suas origens e na naturalidade de ser ameríndio e de estar em paz com sua identidade. Esses sentimentos me despertaram afetos e numa dimensão de espiritualidade que levaram-me a querer conhecer essas pessoas, o lugar onde elas vivem, suas histórias e a relação com o Facebook.

Essa viagem entre fotografias revelam a potência dessas imagens, uma potência de pensar com o coração liberado, nutrir o pensamento com o impulso da vida colocando vontade – o fluxo do coraçonar (ARIAS, 2010).

Crianças alegres em brincadeiras, anciões com o rosto queimado pelo sol e sulcado pelos anos; belas paisagens que rodeiam as aldeias; moradias simples e humildes retratadas de forma poética. Esculturas de animais tão perfeitas! Imagens coloridas ou em preto e branco.

Também os vídeos, as falas, pinturas ou desenhos ... mostram mobilizações, corpos estirados, florestas devastadas, acampamentos miseráveis. Houve momentos em que me detive nas imagens e ignorei os textos. Assisti a alguns vídeos sem atentar para a fala, mas me fixando nas imagens, no movimento dos corpos, nos cenários, nas faces, nas casas, na fumaça do petyngué, no fogo do chão, no estalo da brasa ardendo.

Essas imagens despertam-me uma profunda empatia por esse povo. Como conseguiram tamanha sensibilidade para revelar tanta beleza?



FIG. 30 FOTOGRAFIA EXTRAÍDA DE 'OS MBYA GUARANI' FACEBOOK

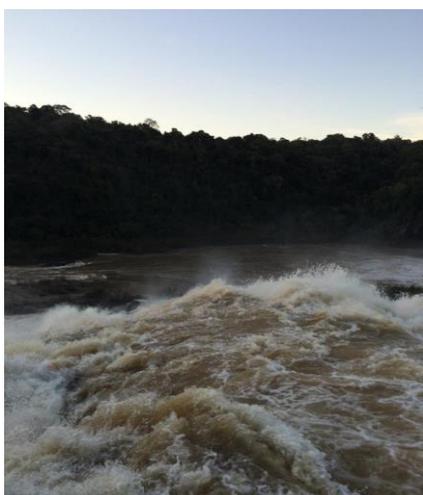


FIG. 31 CASCATA TEKOÁ PORÃ SALTO DO JACUÍ, FOTO DA AUTORA

Observei, então, que as imagens da postadas em páginas fixas da internet podem demonstrar um sentido mais estático se comparado com uma imagem postada no Facebook.

Dei-me conta desta distinção quando encontrei no Facebook a mesma imagem que já tinha visto em uma reportagem. Simbolicamente, pelo significado de cada uma, não eram as mesmas imagens embora fossem as mesmas fotografias.

No Facebook, há uma concepção cultural configurando aquele ambiente, e o conjunto das fotografias que lá estão formam um conjunto harmonioso, muito diferente de uma matéria jornalística.

A fotografia a que me refiro estava em uma matéria da Revista O Viés, da Cachoeira do Sul, sobre ocupação e demarcação de terras. A legenda para fotografia da escola era: Escola construída pelo governo na aldeia de Irapuá, oficialmente reconhecida no Diário Oficial da União. A precarização das instalações chama atenção.



FIG. 32 ESCOLA DA ALDEIA IRAPUÁ FOTO: NATHÁLIA COSTA

A mesma fotografia postada no Facebook da Aldeia Irapuá com a mensagem: Javy ju Irapua tem escola dá outro significado à mesma fotografia. Um olhar privilegia a precarização e a desesperança, o outro, a escola e a esperança.

Mesmo em um ambiente de massificação e de homogeneização da imagem, como no Facebook, é possível apreciar essas fotografias como únicas. E as imagens vão produzindo novos sentidos. Uma única fotografia pode ultrapassar fronteiras e assumir diferentes sentidos, dependendo de quem compartilha e com quem compartilha. Uma imagem que me evoca alguns sentimentos pode ser apreciada por outra pessoa de uma forma muito diferente.

As imagens sempre funcionaram como mediadoras da relação do homem com o mundo, atuando no plano sensível, incidindo na forma como o sujeito se posiciona no mundo e se relaciona com ele mesmo. (MIRANDA, 2007).

A mesma autora, ao discutir sobre a massificação da imagem, alerta-nos para a impossibilidade de esgotamento de sentido total de uma imagem, marcada por sua incompletude, fazendo-a ecoar e ressoar em nós. Exatamente porque somos moldados na e pela imagem é que ela nos é tão familiar, e é na infinidade de significações que ela nos traz que conseguimos compreendê-la: a imagem passa, necessariamente, por alguém que a produz ou reconhece. Assim sendo, ao admitirmos a dimensão polifônica da cultura da imagem⁴³, evidenciamos a questão da alteridade, ou seja, o sentido da imagem se constitui não apenas entre o sujeito e os aparelhos que servem como suportes das imagens, mas se constrói na relação com as imagens produzidas e mediadas pelo diálogo com os outros sujeitos (MIRANDA, 2007).

Essas imagens do Facebook, que retratam os Mbya-Guarani, ecoam em sua e em nossa incompletude, ecoando e ressoando em nós.

Em termos teóricos, as imagens que estão ali são, em sua essência, fotografias, ainda que retratem desenhos, pinturas, croquis ou maquetes, pois essa é a forma de capturar as imagens para o Facebook.

Fotografia, vocábulo em cuja origem está a ideia de luz, pincel, desenho com luz e contraste é, por definição, uma técnica de produção de imagens por meio de exposição luminosa a luz e fixação em uma superfície sensível – a revelação. A fotografia digital torna-se um arquivo digital, dispensando a revelação.

⁴³ Polifonia de imagens diz respeito à simultaneidade de imagens que evocam relações de sentido no sujeito. Na interação com as imagens, cabe ao sujeito interpretá-las como signos e desenvolver modos de leitura, exercendo a leitura das imagens como atividade crítica (MIRANDA, 2007).

A fotografia de fotografia, ou melhor, a fotografia digital de uma fotografia impressa é também uma forma de expressão e significação. E a fotografia de João Paulo com a filha no colo é um exemplo. Essa fotografia foi revelada, mas agora também se tornou um arquivo digital e pode ser reproduzida, modificada e também descartada. Mas o vínculo que ela fez surgir é muito particular. Para cada uma das pessoas que vivenciaram a experiência há um sentido diferente. Para João Paulo, que é um pai muito amoroso, lembrança da primeira filha quando ainda era um bebê, a mesma filha que



FIG. 33 JOÃO PAULO E A FILHA SABRINA — FOTO DE VALÉRIA ASSIS (2006)

está grávida. Essa fotografia despertou sentimentos muito fortes para ele. Para Sabrina, foi a primeira vez que viu uma fotografia de quando era bebê, no mesmo momento em que espera um bebê que em breve estará, também, no colo dela e do pai.

Para mim, viver a experiência de proporcionar esse encontro ao João, foi emocionante.

Embora João costume postar mensagens mais longas no Facebook, em relação a essa fotografia, as mensagens foram singelas: Eu e Sabrina gente Hoje ela está esperando uma criancinha vai ser chamada Fabiana e eu vou ser vovô ... Eu acho que vou chorar

Essa fotografia traz ao presente uma bagagem de memórias e vivências e, ao mesmo tempo, possibilita que essas memórias se atualizem e se ressignifiquem, em função dos sentidos, sentimentos e incompletudes que evoca.

Numa época tomada por *selfies*, autorretratos, fotografar, clicar e registrar se tornaram atos comuns, repetidos à exaustão e instantâneos, a cultura da imagem, referida por Miranda (2009). Nesse contexto, a fotografia chega a perder um pouco de sua magia, de seu encanto. Mas ainda nos ajuda a registrar e guardar cenas que distinguimos em importância.

A fotografia incorporou-se de tal maneira ao mundo contemporâneo e ao nosso cotidiano que, apenas para ilustrar, levantamento realizado em 2013, pelo Facebook, estimaram que, diariamente, são postadas em torno de 350 milhões de fotografias na rede, ou mais 250 bilhões desde a criação do Facebook em 2004.

E essa fotografia, juntamente com os registros etnográficos, possibilitaram-me acessar a uma dimensão da unidade doméstica de João Paulo Acosta, estreitando laços e estabelecendo uma troca afetiva, trazendo-lhe recordações de um tempo em que o pai estava vivo e cuidava de sua família, uma lembrança cultivada por todos com carinho. Essa ligação foi muito significativa para o desenvolvimento da pesquisa.

Mas essa mesma imagem também nos possibilitou esse entrelaçamento entre passado, presente, e futuro e inclusive mundos paralelos. E o etnógrafo tem uma função nesse processo. Ele tem a possibilidade de transformar o discurso social de um acontecimento do passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato que pode vir a ser consultado novamente. (GEERTZ, 2013, p. 14).

Quando enviei a fotografia a João Paulo, à memória dele veio a lembrança de um fato familiar que aconteceu no passado e que foi reativado por um acontecimento no presente.

Ao fotografar João Paulo e a filha Sabrina, a antropóloga Valéria Assis tinha como objetivo fazer um registro documental, que poderia ser revisitado no futuro, o que se realizou por meio da minha pesquisa, que foi buscar no passado a história da família de João. A fotografia se fez presente e o futuro mais uma vez se projetou, agora também na neta, uma menina. São três dimensões de tempo em uma única fotografia, um exercício de fluxo proporcionado pelo Facebook.

A imagem traz ao presente o que havia sido guardado ou perdido no passado, ativando lembranças e sentimentos. Também nos remete do presente ao passado, numa viagem simbólica, no sentido da ancestralidade que nos revela e nos faz refletir e também nos afetos que desperta.

E o Facebook, uma das revoluções tecnológicas produzidas pela humanidade, tornou-se um espaço privilegiado para a circulação de imagens e contribuir para essas trocas que nos afetam. E, apesar da massiva circulação já referida, a fotografia ainda é um elemento de diálogo que interliga passado, presente e futuro, e a cada tempo com seu sentido e emoção.

Retornando para as imagens que encontrei no Facebook, nas incursões iniciais desta pesquisa, é preciso reconhecer que fotografia também tem potência - dispensa mensagens escritas para evocar emoções diferentes. A mensagem, por vezes, condiciona o olhar, como no caso da fotografia da escola da aldeia do Irapuá.

Foram essas narrativas imagéticas que me estimularam a conhecer mais a respeito desse povo e que me mantém vinculada a eles.



FIG. 34 COMUNIDADE OS GUARANI-MBYA – NO FACEBOOK

A poesia e a beleza das imagens fazem despertar emoções adormecidas, recolhidas ou relegadas. Mas não é a razão que nos leva à ação, mas a emoção (MATURANA, 2002, p. 23).

Essa emoção que leva à ação possui uma estrutura antropológica de religião mística.

Emoção não como um fenômeno psicológico ou inconsequente, mas como estrutura antropológica. O estar-junto como uma religião mística e a emoção como cimento. Um impulso instintivo que nos impulsiona à reunião, ao encontro, em busca de um ambiente afetivo. Nesse sentido, a emoção estética pode servir de cimento. (MAFFESOLI, 1999, p. 29).

Imagens que afetam. Seduzem, encantam e nos impulsionam à ação.

Mas é preciso reconhecer que esse sentimento em relação às imagens foi inesperado. Quem sempre se apresentou como altamente contida em relação a manifestação de sentimentos, reconhecer emoções pode por abaixo um edifício de certezas. Sempre há o eco da emoção. (MATURANA, 2002, p.23).

Essa relação entre emoção e imagem são coincidentes e para achar uma precisamos encontrar a outra (BARCELLOS, 2012, p. 36-37).

Uma imagem ultrapassa os limites arquetípicos e ingressa na crítica cultural e literária, na filosofia, na sociologia, na mídia, na antropologia. E a psicologia arquetípica nos diz que as imagens que estão no mundo saíram de nós. E, ao mesmo tempo em que torna algo visível, a imagem também torna algo invisível (BARCELLOS, 2012).

Nesse sentido, a fotografia revela, primeiramente, a sensibilidade do fotógrafo que transforma a imagem em arte e vai tornando visível uma narrativa imagética com dimensões de ancestralidade que resiste e nos afeta profundamente. Nesse afetar, levamos a uma viagem no tempo e no espaço.

As imagens, esse poetar de ancestralidade dos Mbya, me impulsionaram neste trabalho.

Outro fato envolvendo lembranças fotográficas por meio do Facebook, foi produzido a partir de uma fotografia de Mário Perumi, pai dos Acosta, postada pela antropóloga Luciane Ouriques Ferreira na linha do tempo do Facebook de João Paulo, em novembro de 2014. Vários parentes postaram mensagens, lembrando do grande líder que ele foi. A fotografia emocionou a todos.

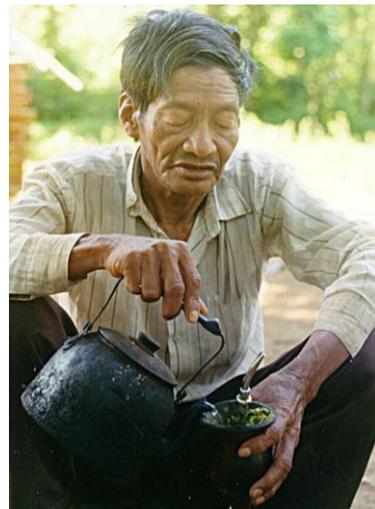


FIG. 35 MARIO PERUMI, FOTO DE LUCIANE O FERREIRA

- Ele foi grande líder religioso e uma grande contador de história mitos...e Um grande líder político cacique... Ele é meu pai e além disso foi meu grande amigo.. Ele foi uma grande exemplo para todos nós... Ele sempre ilumina meu espaço meu caminho... no estado quem foi abriu caminho para grande luta para recuperar as terras (J. PAULO FB, 18/11/2014)
- Éh o meu tio foi um grande guerreiro, e era muito respeitado pelos povos guarani e juruá kuery (R. FERNANDES, FB, 18/11/2014).

As fotografias possuem um caráter metonímico e funcionam como objetos reais.

É como se fosse um vestígio do que existe, uma imago⁴⁴, um rastro que deixamos para trás quando caminhamos; é a presença de algo em sua ausência - uma realidade física que sobrevive à ausência da morte. É como se a presença de Mário Perumi, por meio de sua fotografia, sobrevivesse à sua morte, tanto pela força de sua presença na história e na juventude de lideranças indígenas atuais, como pela saudade que ainda desperta entre os filhos e d. Catarina.



FIG. 36 COMUNIDADE OS GUARANI-MBYA — NO FACEBOOK

A relação da imagem com a realidade é de contingência e não de semelhança (SONTAG, apud FLORES, 2011, p. 118). Seja o que for que ela ofereça a vista e qualquer que seja sua maneira de ser empregada, uma foto é sempre invisível: não é ela que vemos. (BARTHES, apud FLORES, 2011, p. 119-120) O significado da fotografia não está nela, mas na realidade da qual ela surge e da qual é contingente.

⁴⁴ Na concepção platônica, a qualidade mimética das imagens conferia a elas um caráter ilusório, não real; já na concepção romana, as *imagine* têm caráter metonímico, funcionam como objetos reais – uma imago é uma parte de um todo (FLORES, 2011, p. 119)

A fotografia entendida como imago funciona como tautologia: a realidade e sua impressão parecem idênticas; a fotografia não é uma re-presentação, mas uma apresentação: objeto, verdade, contingência pura, presença de realidade (FLORES, 2011, p. 122).

Esse mesmo caráter metonímico das imagens também têm as esculturas de animais, *vicho ranga*, produzidos pelos Guarani. Não é a figura de uma onça, *xivi*, ou de um tucano, *tucã*, que se adquire ou se ganha de um Guarani. Numa escultura, está toda a força e a energia que o artesão atribuir ao seu *xivi*.

Nesta fotografia postada no Facebook do Cacique João Paulo, no dia 1º de janeiro de 2015, “2015 olhando p frente”.



FIG. 32 LEÃO FACEBOOK DE JOÃO PAULO ACOSTA

Que força traz esse leão? Pergunto por meio do Facebook. “Coragem invencível, conseguirá muitas coisas esse leão”

A coragem de um leão que olha para frente, para fora da aldeia, preparando-se para enfrentar o ano que chega e conseguir tudo o que a aldeia precisa para continuar percorrendo seus caminhos, vivendo seu *nhanderekô* e deixando seus vestígios indelévelis. A coragem do leão é semelhante à energia que o guarani mobiliza a cada dia para seguir em sua resistência, fortalecendo-se na tradição cosmológica e sendo protagonistas das reivindicações diárias pela efetivação de direitos já reconhecidos. Simboliza uma luta política que se anuncia, que é coletiva e permanente.

Esses momentos, que se juntaram a tantos outros, nas aldeias ou no Facebook, proporcionaram-me vivências e aprendizagens inesquecíveis e me afetaram profundamente, num movimento de devir.

O devir, na verdade, é o movimento pelo qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afeto que consegue estabelecer com uma condição outra. Estes afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica: um devir cavalo, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique com o animal: significa que "o que acontece ao cavalo pode acontecer a mim" e que essas afecções compõem, decompõem ou modificam um indivíduo, aumentando ou diminuindo sua potência. (GOLDMANN, 2006, p. 31)

Nesse aspecto, as imagens me afetaram. Emoção e afetividade me levaram a descobrir as dimensões de afetividade do conhecimento e espiritualidade, me impulsionaram a desenvolver o trabalho. E à medida que o trabalho se aproxima da conclusão, essas emoções passaram a uma dimensão de espiritualidade.

As imagens que me impulsionaram a este trabalho estavam a me propor uma alteridade que trouxesse completude recíproca. Esse movimento que as imagens provocaram pode ser considerado

... una “poética de la alteridad”, en la cual los otros y nosotros estamos presentes habitando los territorios de la vida, y es la fuerza del emocionar la que hace posible que nos encontremos como interlocutores que buscan aprender de sus respectivos universos simbólicos de sentido, tejidos en sus experiencias del vivir (ARIAS, 2010, p. 12).

CONSIDERAÇÕES FINAIS



FIG 38 D. CATARINA

D. Catarina, a *kunhakaraí* da Tekoá Ka Agui Poty, uma pessoa doce e determinada na manutenção do nhandereko, é minha inspiração para tecer estas considerações, que não são finais, mas em permanente construção.

Quando ingressei no Mestrado em Educação, trouxe comigo a racionalidade ocidental impregnada em 50 anos de vida. E os primeiros meses foram de pura inquietação e desconforto, de aprendizagens e desaprendizagens como pretendia investigar no, meu projeto inicial de pesquisa, abandonado no primeiro ano.

Cheguei aos Mbya a partir da inconformidade do prof. Vander de Souza com as restrições que os conselheiros da sua aldeia apresentavam ao acesso ao Facebook. Tudo o que se desenrolou após esse momento, transcorridos 18 meses da minha primeira visita a uma aldeia indígena, é indescritível em palavras, pois há muito de sentimento, de afeto, de espiritualidade, de ancestralidade e do afetar-se. Afetar-se no sentido de se deixar tocar e compreender que esse é um caminho possível.

Ao longo do caminho, estabeleci como desafio desenvolver uma narrativa com o cuidado de uma apreensão sensível do mundo (MIGNOLO, 2013, p. 4), *en lugar de "vision del mundo" porque el concepto de "vision" es privilegiado em la epistemologia occidental*, bloqueando afetos e os campos sensoriais, um dos quais, a visão. Foi neste exercício que fui me dando conta das aprendizagens e do quanto eu havia sido afetada por essa pesquisa.

Ao definir como objeto de pesquisa a vivência intercultural, suas aprendizagens e a tecnologia digital nessas relações, iniciei minhas incursões exploratórias pela Internet, numa longa pesquisa entre sítios, links, páginas, artigos e cheguei ao Facebook. O passo seguinte, uma reunião na *Tekoá Ka Agui Poty* (Estrela Velha), com a presença de professores e lideranças também da *Tekoá Porã* (Salto do Jacuí) e obtive autorização para realizar a pesquisa. Iniciei, então, uma jornada etnográfica, com a ideia de dialogar nos espaços possíveis, na aldeia ou no Facebook, firme no compromisso de não opor real ao virtual ou reduzir a uma mera transposição para o virtual de preceitos do método

etnográfico, mas como complementares para a compreensão dessa relação intercultural.

Iniciei, então, as visitas às aldeias, com pernoites ou com encontros de um dia, de conversas, observações, interações no Facebook, trocas afetuosas e aprendizagens. Alguns sustos vividos pelo desconhecimento da cosmologia e do jeito de ser mbya foram sendo registrados em diários de campo e em imagens fotográficas. Poucos encontros tiveram o áudio gravado. As crianças, calorosas e afetuosas, foram e são uma parte muito terna dessas visitas.

A coleção de esculturas de *xivi* e de *urucureá* foi inevitável. E aprender o significado que os Mbya dão a essas esculturas, um caráter metonímico, o que significa que não é a figura de um *xivi* ou de um *tucã*, que se adquire ou se ganha de um Guarani - numa escultura, está toda a força e a energia que o artesão atribuir ao seu *xivi*, ao *tucã* e à *urucureá*. É ideia de uma “coragem invencível do leão que *conseguirá* muitas coisas para a aldeia” ao longo do ano, como refere João Paulo (p. 128). E as imagens postadas na internet que capturaram minha atenção desde o início do trabalho, carregam essa mesma energia.

Com meus principais interlocutores, tanto na aldeia como no Facebook, os irmãos João Paulo e Alex Acosta, cacique e vice-cacique da *Tekoá Ka Agui Poty*, e o primo Roberto Fernandes, cacique da *Tekoá Porã*, recebi os maiores ensinamentos, sobre o modo de ser Mbya, a cosmologia, a ancestralidade e o estar-sendo. Também tive a oportunidade de trazer a eles uma parte da história de vida do pai e tio já falecido, Mário Perumi, um grande xamã guarani, e a história dessa família. Da mesma forma, numa viagem ao passado, por meio da fotografia de João Paulo com a filha Sabrina no colo (p. 124), um momento de forte emoção pela reunião de um pai e xeramoí, filha mais velha, num momento em que a futura neta estava próxima do nascimento, um encontro entre passado, presente e futuro, a partir de uma intervenção pessoal de pesquisadora, proporcionado pelo Facebook, tendo por origem uma fotografia encontrada na etnografia da antropóloga Valéria de Assis (2006).

Ao longo de todo o percurso, procurei estudar e relacionar as dimensões do Mbyareko, o jeito de ser guarani, espacialidade e reciprocidade com as trocas e práticas adotadas pelos Mbya no Facebook e observei que o jeito de ser guarani pode até se fortalecer nesse ambiente digital, desterritorializado, de espaço sem lugar e de

alteridades deslocativas. Exatamente na linha do pensamento de Pissolato (2006), um modo de estar-no-mundo herdado dos ancestrais e cuja a continuidade é buscada para ser vivida em diferentes contextos (p. 44).

Facebook tornou-se um espaço de atualização e revitalização dos sistemas tradicionais de trocas em um contexto de digitalização – de acesso à Internet e uso de gadgets diversos, gerando modos criativos e inovadores de interação a partir dessa tecnologia que se popularizou entre os indígenas e, particularmente, entre os Mbya.

Na conexão com a internet e com as redes sociais, está uma forma de ampliar a rede de contatos, as interações e o potencial de trocas; também é uma oportunidade de conhecer outros mundos e de encontrar outros meios para vivenciar o Mbyarekô. Trata-se de um processo potencializador de uma transformação sociocultural, inclusive da condição habitativa dessa cultura, a qual, ao se conectar à internet, expande seu território e estabelece pontes com outros mundos.

Compreendi a força do nome sagrado guarani e como ele constitui o modo de ser de cada um e como isso se reflete no jeito de estar no Facebook, que também é um jeito de estar na aldeia, na relação com o outro, a impensabilidade da vida sem o outro.

Também tive a oportunidade de aprofundar os estudos sobre fagocitação (KUSCH, 1986) e compreendê-la não apenas como um encontro dialético mas como um rito. Fagocitação como um ritual de assimilação das coisas ocidentais e a transformação paulatina delas em fortalecimento de uma sensibilidade de mundo, de transformação de um pensar causal em uma dimensão cada vez mais de conteúdo seminal. Na resignificação que ocorre do novo é restituída ao outro o resultado da fagocitação, retornando ao cosmos cada vez mais fortalecido esse pensar seminal. E o uso das tecnologias, nas aldeias, é, também uma maneira de fortalecer e atualizar essa cosmologia, como pode ser observado na ilustração da página 70, de autoria do professor Eduardo Acosta, a qual nos apresenta as vivências, as ambiguidades, as rupturas e a compreensão da força da cosmologia como uma grande protetora desse estar-sendo.

Nas relações estabelecidas por meio do Facebook, procurei aprofundar a compreensão sobre comportamentos observados na rede social e em muito semelhantes ao sistema simbólico de predação, comum nas comunidades amazônicas. E deparei-me com caminhos que me levaram a diferentes compreensões dessas

observações e dessas vivências em particular. Teoricamente, há várias compreensões possíveis: a predação familiarizante, uma relação predatória capaz de converter uma relação de predação com o inimigo em outra de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à consanguinidade, ou inserindo essa relação como parte do sistema de dádiva, em dimensões de reciprocidade e de afinidade; ou como relações estabelecidas entre não-consanguíneos, nem potencialmente afins que criam relações de amizade, afinidade, *kindship*; ou, *ainda*, um nível de solidariedade tribal, religiosa.

Refletindo a respeito de contextos de espaços de alteridades deslocativas e território desterritorializados (PEREIRA, 2007), o sistema que utilizam para rastrear pessoas no Facebook pode ser visto como uma atualização de uma prática ancestral, consentânea com as funcionalidades e potencialidades do ciberespaço. Nesse caso, a violência ou a rivalidade eventualmente contida nesse sistema de economia simbólica de predação, nos dias atuais, pode ter identificados ou não seus contornos ou vestígios somente em ambiente digital, um espaço sem lugar que pode potencializar esse chamamento de recuperação das raízes ancestrais, facilitado pela estrutura da Internet, a qual possibilita permanecer fisicamente imóvel e, ainda assim, transpor o espaço e as distâncias, encontrar pessoas, vê-las e ouvi-las, uma “viagem” que guarda alguma semelhança com uma estrutura xamânica.

Além disso, num sistema como o Facebook, que transforma radicalmente as percepções de espaço e o tempo; o tempo é apagado e presente, passado e futuro podem ser programados para interagir entre si, num espaço de fluxos (CASTELLS, 2011), é possível que a distinção entre esses sistemas – predação, alteridade, amizade e reciprocidade – sejam tênues, até mesmo como uma estratégia de manutenção e de atualização da cosmologia e do modo de ser Mbya.

De tudo o que observei, principalmente no tocante ao uso das tecnologias, a dinâmica dos grupos aponta para inovação, mudança, e esse é um ambiente próprio para experimentar, conhecer e transformar, principalmente em se tratando de uma relação intercultural. E nesse caso, a fagocitação me pareceu o melhor caminho para a compreensão dessas relações estabelecidas por meio do Facebook.

A comunicação digital que se estabelece entre consanguíneos dentro da aldeia, e entre esses e os possíveis colaboradores externos, os *trading partners*, *kinship* ou terceiros incluídos, essa prática poderia ser compreendida como uma revitalização

ou uma inovação da cosmologia Mbya para ampliar sua rede de colaboradores *jurua*, e garantir a manutenção da aldeia e do modo de vida.

O Facebook, de certa forma, trouxe o caos para dentro da aldeia, houve uma desorganização em relação à vida, aos costumes e à tradição, tanto que os conselheiros das aldeias manifestaram sua preocupação e o cuidado com a repercussão da presença dessas tecnologias dentro das aldeias gera tensão. A chegada de um terceiro, uma pesquisadora falando de tecnologias e de ... Facebook. Nesse caos, cada um procurou seu o próprio caminho de organização.

Nesse contexto, compreendo a fagocitação como algo que vem integrar um ritual ou mesmo ser o próprio ritual de ordenação e organização do caos que temporariamente se instalou no interior da aldeia. Como refere Balandier (1990), qualquer que seja sua pretensão, o rito é ordem por si mesmo, o rito trabalha para a ordem.

Refletindo sobre a força ordenativa do rito e a relação dialética configurativa da fagocitação, esse encontro entre pensar causal e seminal, *hedor* e *pulcritud*, sou levada a compreender a fagocitação também como uma dimensão ritualística. Um ritual que se iniciou a partir da chegada do novo na aldeia, trazendo caos e desordem ao costume, à tradição, dando origem, ainda que inconscientemente, a um ritual de fagocitação, organizando novamente as relações e gerando para ambos os lados dessa relação intercultural, indígena e não indígena, novos conhecimentos, aprendizagens e compreensões.

A fagocitação proporciona esse encontro de transcendência e fortalece seu sentido de um grande diálogo intercultural e de alteridade. Kusch (1986) nos provoca a refletir sobre nossa própria existência, a partir do encontro entre diferentes mundos, o ameríndio e o europeu, com cosmovisões diferentes, conviventes e tensas, afetuosas e solidárias, exatamente naquilo que temos em comum e somos incompletos e que nos deixa absolutamente atraídos pela alteridade, como um impulso centrífugo que nos faz enxergar a alteridade não como problema, mas como solução (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Um ritual que ajuda a equilibrar o modo de ser *jurua*, de concepção dualista, utilitarista e antropocêntrica, que opõe natureza e cultura, enquanto, na concepção ameríndia, há uma totalidade cosmológica, habitada por humanos e não humanos.

Outro aspecto importante a destacar nesta jornada etnográfica é a relação dos Mbya com o smartphone, esse objeto que possui agência, tem intencionalidade, que foi também fagocitado pelos indígenas e ressignificado numa dimensão corporal, em detrimento de outros objetos tecnológicos. O smartphone como símbolo de uma dimensão individual do Mbya.

Essa dimensão corporal encontrei densa e permanente no Facebook, nas imagens em que se revelam, por meio de ritos e ciclos, de dorsos nus e convites sensuais, em alteridades diversas, foi um dos elementos que me afetou de forma particular. São imagens fortes e que precisam ser compreendidas dentro da beleza e da ancestralidade do costume e da tradição e da grande abertura à alteridade. Qualquer inferência fora desse contexto, revela desconhecimento e, muito possivelmente, preconceito.

Em outro aspecto, esses registros imagéticos, que desde o início da pesquisa haviam sido marcantes, tamanha emoção e afetividade que exprimem, uma verdadeira poesia mbya em imagens, revelam dimensões de afetividade e emoção do conhecimento e da espiritualidade, que também nos convidam a conhecê-los.

Essas relações, encontros e tensões vão também revelando dimensões do estar- sendo em vários momentos, desde a chegada à *tekoá Ka agui poty* e a forma como lidaram com a desordem causada pelas visitas que não levaram o alimento para o jantar e o esquecimento deste fato pouco tempo depois; o senso estético demonstrado na seleção das imagens que publicam no Facebook, reveladoras de um modo de ser ritualístico e vinculado aos ciclos da agricultura (desde a preparação da terra até a sedução pelo paladar); da força paralisante da natureza que não deixa trabalhar na construção da *opy* ou que leva a trocar o lugar reservado para a sua construção; no desprezo da máquina de cortar grama e a preferência pela coivara, a força do nome guarani revelada nas interações no Facebook; a densa presença do corpo nas imagens postadas no Facebook; as crises vivenciadas no exercício da liderança e as estratégias utilizadas para resolvê-las. Essas são dimensões nas quais *el estático del estar - todo su movimiento es interno y se rige por el compromiso con el ámbito, una permanência de fuerzas mágicas, que no se altera con el traslado.* (KUSCH, 1986, p. 94), e que, ao longo das atividades, identifiquei tanto nas interações realizadas no Facebook como vivenciadas nas aldeias.

A presença feminina surpreendente, nesta pesquisa, foi Sabrina Acosta, uma jovem de 18 anos, que dividiu com quem a acompanhou no Facebook as alegrias, as angústias e os temores de uma gravidez sem o marido. A história dela possibilitou-me, de forma inesperada, acompanhar, ainda que a distância, uma dimensão do modo de ser guarani, desde a concepção de uma criança até as relações maritais e parentais e as rupturas – um diálogo completamente mediado pelo Facebook.

As emoções identificadas desde o impacto das imagens que encontrei em grande número na Internet despertaram-me um sentimento afetuoso, mobilizaram fortemente minhas emoções, me levaram a conhecer e a vivenciar relações de uma alteridade jamais imaginada. E me impulsionaram a desenvolver esta etnografia no fluxo dos movimentos e das emergências. Mas, a partir do momento em que cheguei nas aldeias e passei a conviver com Mbya de todas as idades, homens e mulheres, crianças e jovens e sábios, a relação afetuosa foi também se tornando um devir-nativo e transformou-se em afetação, em mudança de visão de mundo para sensibilidade de do mundo, do outro e de mim mesma. Essa mudança ainda está acontecendo. E o poder ser diferente, a partir de uma afetação é uma aprendizagem profunda.

Essa aprendizagem vem da riqueza das relações interculturais vivenciadas, no permitir-se viver e compartilhar, deixar-se afetar e buscar afetar, num poderoso exercitar de alteridade vivenciada e compartilhada em um ambiente digital como o Facebook, gerando inúmeros processos educativos.

E esses processos que vão se formando com a alteridade dos Mbya-Guarani no afetar e no deixar-se afetar constitui-se num ritual de cura para equilibrar o modo de ser juruá de concepção dualista, utilitarista e antropocêntrica enquanto, na concepção ameríndia, há uma totalidade cosmológica. Há uma profunda relação de completude e incompletude vai fortalecendo e atualizando o modo de ser guarani e nos ensinando sobre as aprendizagens das relações interculturais e também revelando-nos outras compreensões possíveis para fagocitação.

E finalmente compreendo meu propósito, quando cheguei ao Mestrado, o aprender e o desaprender como dimensões do afetar e do deixar-se afetar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *O corpo na teoria antropológica*. Revista de Comunicação e Linguagens, 33: 49-66 2004
- ALMEIDA, A. J. M. de, ALMEIDA, Dulce Maria F. de. GRANDO Beleni S. *As práticas corporais e a educação do corpo indígena: a contribuição do esporte nos jogos dos povos indígenas*. Revista Brasileira de Ciência do Esporte, Florianópolis, v. 32, n. 2-4, p. 59-74, dez. 2010
- ALVES, Caleb Farias. *A agência de Gell na Antropologia da Arte*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 14, n. 29, jan./jun. 2008.
- AOKI, Celso. *Pajé vai - Feitiço entre os Ava-Guarani e Paĩ Kaiowá no Mato Grosso do Sul - um ensaio de interpretação política*. Disponível em <http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/aokipajevai.pdf> Acesso em 12 fev 2014
- ARCE, Hugo, BENÍTEZ, Antonio, CHAMORRO Eliseo y DUARTE, Marcelina. *ROMBOPARA ORE AYVUPY (Escribimos en nuestra lengua). Oralidad y Escritura Mbya Guaraní .. VII Seminario de Lectura y Escritura em Sociedades Indígenas em el 16º COLE (Congresso de Leitura do Brasil)*. UNICAMP, Campinas – SP, 10 al 13 de julio de 2007
- ARIAS, Patricio Guerrero. *Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política*. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación, Nº 10, 2010, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador
- ASSIS, Valéria Soares de. *Dádiva, Mercadoria e Pessoa: As trocas na constituição do mundo social Mbyá – Guaraní*. Tese. UFRGS/PPGAS. Porto Alegre. 2006
- ASSIS, Valéria S e GARLET Ivory. *Análise sobre as populações guarani contemporâneas: Demografia, espacialidade e questões fundiárias*. Revista de Índias, 2004, vol. LXIV, núm. 230 Págs. 35-54, 2004
- BALANDIER, G. *A desordem. O elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. *Cosmo-ontológica Mbyá-Guarani: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”*. In Revista de Arqueologia, vol. 26, n. 1, jul/2013, p. 42-55
- BAUMANN, Z. *Vida líquida*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Por que querem e por que não querem escola os Guaraní*. Tellus, ano 4, n. 7, p. 107-120, Campo Grande – MS, out.2004
- _____. *Nhembo'e. Enquanto o encanto permanece. Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaraní*. Tese. PPGC – UFRGS, 2005
- BOMFIM, Zulmira A. C. *Cidade e afetividade. Estima e construção dos mapas afetivos de Barcelona e São Paulo*. Fortaleza: Edições UFC, 2010
- BORDAS, Nerva. *Filosofía a la intemperie*. Buenos Aires: Biblos, 1997
- CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guarani de Guaira*. Centro de Estudos Antropológicos. Assuncion, 1992

_____. *Mil Apellidos Guaraníes. Aporte Para El Estudio De La Onomástica Paraguaya*. http://www.portalguarani.com/793_leon_cadogan/6595_mil_apellidos_guaranies__a_porte_para_el_estudio_de_la_onomastica_paraguaya__leon_cadogan.html

CANDAU, Vera M. *Interculturalidade e Educação Escolar*. Rio de Janeiro: GECEC, 2000

CASTELLS, Manuel. *A Galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *A sociedade em rede*. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011

CHAMORRO, G. 1998. *A Espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: SINODAL, (Série teses e dissertações, v 10).

_____. *La buena palabra experiencias y reflexiones religiosas de los grupos Guaraníes*. Revista de Índias, 2004, vol. LXIV, núm. 230 Págs. 117-140

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbyá Guarani*. Tese. PPGSC – PUC São Paulo, 2001

CLASTRES, H. *Terra sem mal. Ensaio de almanaque*. RJ: Editora Brasiliense, 1978

CLASTRES, P. *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: SP, Papirus Editora, 1990

CSORDAS Thomas. *Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença*. Educação. Porto Alegre, v. 36, n. 3, p. 292-305, set./dez. 2013

DESCOLA, P. *A estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. Revista Mana (1), 1998, p. 23-45

FAUSTO, Carlos. *Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (XVI-XX séculos)*. Museu Nacional. PPGAS-UFRJ, 2001

FLORES, Laura Gonçalves. *Fotografia e pintura. Dois meios diferentes?* São Paulo: Martins Fontes, 2011

GALLOIS, D. e CARELLI, V. *Vídeo e diálogo cultural. A experiência do Projeto vídeo nas aldeias*. Cadernos de Antropologia visual. UFRGS – janeiro 1995

GARLET, Ivori José. 1997. *Mobilidade Mbya: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013

GOLDMAN, Marcio. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia*. Revista de Antropologia, 46 (2): 445-476. 2004

_____. *Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia*. Cadernos de Campo, n. 13, p. 149-153, 2005

_____. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

GUIMARÃES, Sílvia M. F. *Panorama Guarani (Mbyá, Nhãdeva, Kayová, Chiriguano)*, Revista Habitus, v. 3, n. 1, p. 107-124, Goiânia, 2005.

JUNG, Carl G. *Psicologia analítica e cosmogênese. A dinâmica do inconsciente*. Obras completas. Vol. VIII. Petrópolis: Vozes, RJ, 3ª ed. 1998

- KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Argentina: Editorial Biblox:, 1986
- _____. *Geocultura del hombre americano*. Argentina: Editorial Fundacion Ross, 2012
- _____. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Argentina: Editorial Fundacion Ross, 2012
- _____. *La negación en el pensamiento americano*. Argentina: Editorial Las Cuarenta, 2008
- LADEIRA, Maria Inês. *O Caminhar sob a luz – O território Mbyá à beira do oceano*. Dissertação. PUCSP. São Paulo, 1992
- LARRIQ Ipytuma. *Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní*. Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, 1993
- LEVY, Pierre. *Cibercultura*. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010
- LOPES G.M.A. *A fecundidade entre os Guarani: um legado de Kunhankarai*. Tese. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública, 2000.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998
- _____. *Homo eroticus. Comunhões emocionais*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014
- _____. *Iniciação, Arquétipos e pós-modernidade*. In: A alma Brasileira – Luzes e sombra. P. 19-41. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: Sociologia e Antropologia. Vol II, São Paulo: EDUSP, 1974. São Paulo: Cosas Naif, 2003
- MENEZES, Ana Luisa T.de. *A dança e o xamanismo: os processos educativos mitoritualísticos do cotidiano guarani*. Espaço ameríndio, v. 2, n. 1, p. 111,128, jan/jun/2008
- _____. *Educação, mito, dança, rito, as razões dialógicas do conhecer guarani*. Currículo sem Fronteiras, v.10, n.1, pp.147-159, Jan/Jun 2010
- _____. ROBERTO, Gelson. *Mito dos gêmeos Guarani: imagens do Ego-Self*. Anais. XXII Congresso da Associação linguiana do Brasil. Rio de Janeiro, 2014
- MIGNOLO, W. *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento – sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediência epistémica*. Fundacion Dialnet, Revista de Filosofía, vol 74, , n. 2, 2013, p. 7-23
- MIRANDA, Luciana Lobo. *A cultura da imagem e uma nova produção subjetiva Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, Vol.19, n.1, p.25 – 39, 2007
- MONTEIRO, Silvana Drumond. *O Ciberespaço: o termo, a definição e o conceito*. DataGramZero - Revista de Ciência da Informação - v.8, n.3 Jun/07
- MURA, Fabio. *Cultura Material*. Org. Sergio Baptista da Silva. Horizontes antropológicos. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia. Porto Alegre, ano 17, n. 36, jul./dez. 2011
- NUNES JR, Orivaldo. *Internetidade: Caminhos das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação entre Povos Indígenas*. Tese. UFSC, 2009
- OLIVEIRA, Vera Lúcia de. *O Corpo da TV: Imagens entre os Guarani Mbyá*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGSA. Tese. 2009

OLIVEIRA, Robson C. de. GONÇALVES DA ROCHA, Manoel C. M. *Conexões entre contextos: a ficção persuasiva de Marilyn Strathern*. Revista Iluminuras, v. 14, n. 34, NUPECS/LAS/PPGAS/IFCH e ILEA/UFRGS, 2013

OTERO, Andrea Grazziani *O "esperar troquinho" no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani*, 2 (2008) Ponto Urbe 2

PELLANDA, NIZE. *Reflexões sobre cognição/subjetivação no ciberespaço, na perspectiva da complexidade*. Revista Informática na educação: teoria e prática. Porto Alegre, vol. 12, n. 2, jul/dez 2009

PEREIRA, Eliete *O Centro Yorenka ãtame e a ecologia xamânica comunicativa, Ashaninka*, Intercom. Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Manaus, AM – 4 a 7/9/2013

_____. *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios*. Tese. ECA/USP. 2014

_____. *Ciborgues Indígen@as.br: entre a atuação nativa no ciberespaço e as (re)elaborações étnicas indígenas digitais*: [http://cencib.org/simposioabciber/PDFs?CC/Eliete Pereira.pdf](http://cencib.org/simposioabciber/PDFs?CC/Eliete%20Pereira.pdf)

PISSOLATO, Elizabeth de P. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentes e xamanismo Mbyá Guarani*. Tese. PPGAS. Museu Nacional. UFRJ. RJ. 2006

_____. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentes e xamanismo Mbyá (Guarani)*. Ed UNESP. ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2007

POLIVANOV, Beatriz. *Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos*. Revista Esferas, ano 2, n. 3, julho a dezembro de 2013

PRATES, Maria Paula. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações e amansando outros, cosmopolítica Guarani-Mbya (lago guaiaba/RS)*. Tese. UFRGS, 2013

RECUERO, Raquel da Cunha. *Redes sociais na Internet*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009

RIVIÈRE, P. *A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas*. Rev. MANA 7(1):31-53, 2001

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962

SILVA, Sandra Rúbia. *Estar no tempo, estar no mundo: a vida social dos telefones celulares em um grupo popular*. Tese. Florianópolis, SC, 2010.

SOARES, André Luís R. *Guarani, organização social e arqueologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOARES, Mariana. *Caminhos para viver o Mbyareko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos guarani no Rio Grande do Sul*. Tese. UFRGS, 2012

VILCA V. *Rodolfo Kusch: La presencia de un Pensamiento Seminal en Latinoamérica*. Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos, 10, 11 y 12 noviembre 2008

VILCA, M. *Lo americano en los circuitos del espanto*. Rodolfo Kusch. Universidad Nacional Jujuy, Argentina. Disponível em <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=409>. Acesso em 1 maio 2014

TASAT, José. Pérez, Juan. Coord. *El hedor de América*. Argentina: Eduntref, 2013.

TEAO, Kelna Mareto. *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006)*. Tese. Universidade Federal Fluminense. 2015

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. 2ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006

_____. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndios*. Revista Mana. 2(2) 115-144, 1996

Sítios de internet consultados:

http://www.dgz.org.br/jun07/Art_03.htm

<https://salmo37.wordpress.com/2011/03/24/kairos-e-chronos/>

<https://www.youtube.com/watch?v=K0JcvcUoQBU>

<http://folha.com/no1187356>.

<http://www.revistaovies.com/reportagens/2013/07/tekoa-para-quem-vive-em-irapua/>

http://www.portalguarani.com/793_leon_cadogan/6595_mil_apellidos_guaranies__a_porte_para_el_estudio_de_la_onomastica_paraguaya__leon_cadogan.html

<http://www.ccuac.unicamp.br/revista/infotec/internet/internet1-1.html>

Declaração de Mia Couto em apoio aos Kaiowá-Guarani:
www.youtube.com/watch?v=K0JcvcUoQBU

Revistas:

Entrevista com viveiros de castro. Revista Veja de 03/02/2010, edição n. 2150