

Identidade étnica e território: o debate de uma lei

Ethnic identity and territory: the debate of a law

Ana María Gorosito Kramer
Profesora Emérita da Universidad Nacional de Misiones, Argentina
anagorosito@gmail.com

Tradução:
Alejandro Raúl González Labale
Doutor em Antropologia - UFSC
Professor da Universidade Federal do Piauí - UFPI
aglabale@gmail.com

Introdução

Os acontecimentos que vamos apresentar aqui surgem como consequência de uma série de discussões deflagradas ao interior da organização das comunidades pelo tratamento de uma lei indígena para a Província de Misiones.

Na província, a totalidade da população indígena é guarani, estimada em 1672 indivíduos em 1978-79, está distribuída em 116 assentamentos ou “asientos de fogones”. Neste coletivo, a maioria é reconhecida como pertencente ao grupo Mbya, embora existam também representantes dos Chiripá e Paí-Tavyterá, estes últimos em sua maioria incorporados aos assentamentos liderados pelos Mbya, seja por parentesco ou amizade.

Na metodologia de trabalho adotada, a própria elaboração da Lei ficou sujeita ao desenvolvimento de uma série de encontros e reuniões de discussão nas comunidades, nas quais a equipe de antropólogos (formados e alunos avançados) apresentava aos presentes os problemas mais importantes a serem resolvidos pela formulação da lei. Por

fim, os membros das comunidades, transmitiam suas opiniões e acordos aos integrantes da equipe, propondo novas reuniões e novos temas a serem discutidos.

Simultaneamente os objetivos de essa metodologia eram:

- Iluminar a forma e o grau de compreensão dos aborígenes sobre seus problemas mais sentidos e o tipo de ações que estariam dispostos a articular para resolvê-los;

- Gerar um estado de debate e conhecimento específico sobre seus direitos na sociedade provincial e sobre as formas de garanti-los;

- Produzir um corpo de propostas que reflitam essas aspirações, traduzindo-as à terminologia jurídica, considerando a margem de manobra que fornece o próprio aparelho jurídico nacional no seu conjunto.

A concreta aplicação da metodologia demonstrou, já em seus primeiros passos, que os objetivos não ultrapassariam o nível de uma ingênua enunciação de boas intenções, a menos que os membros da equipe questionassem seus próprios conceitos e as relações lógicas envolvidas. Essa constatação foi seguida por uma série de correções e inversões avaliativas que foram modificando o esquema interpretativo dos antropólogos, eles próprios submetidos a um processo de transformação conceitual.

A fim de organizar este texto, vamos tratar separadamente cada um dos sujeitos coletivos envolvidos na situação: a sociedade provincial e a etnia indígena. E por fim, separadamente, tentaremos abordar a equipe de antropólogos com o intuito de produzir algumas reflexões sobre seu desempenho, parcial evidencia de seu perfil de formação e prática profissional.

A sociedade provincial

Perante a realidade indígena, a sociedade da província apresenta uma série de ações, práticas e interpretações ideológicas geralmente fragmentadas e contraditórias entre si. Em aparência, coexistem e configuram um corpo plural de opiniões; as mais diversas interpretações sobre a situação, o futuro e, até mesmo, sobre a forma mais adequada de se relacionar com a população indígena. Em outro trabalho [Encontros e desencontros. Relações e representações interétnicas na Província de Misiones. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1982.] Propusemos os elementos básicos dessa variabilidade de julgamentos e comportamentos que os agentes concretos da sociedade provincial expõem na interação com os indígenas. Com variações, de valor e ênfase, abrangem e unificam em um só corpo de princípios os discursos gerados nas diversas posições

sociais que compõem a estrutura socioeconômica provincial, os elementos (ou melhor, as operações) de naturalização, referência ao passado ou desistoricização e reificação.

O primeiro deles visa estabelecer uma relação de identidade entre a natureza e o indígena, de modo que este seja ao mesmo tempo o aspecto humanizado de um ambiente silvestre sujeito a modificações - civilizatório ou predatório, segundo o ponto de vista justificador ou crítico com o qual a ação é valorizada -, como o veículo de expressão de sua natureza irreduzível. “É um ser natural, típico da floresta em extinção, bem como um modo de vida que não pode ser modificado, pois é em sua natureza, em seus ossos e em seu sangue, irreduzível sob qualquer disfarce de civilização” (Ob. Cit.; 205).

A identidade indígena se articula com o tipo de temporalidade que a sociedade regional atribui a ambos os termos. Num deles, a existência “selvagem” uma temporalidade que os afeta no sentido de ritmo biológico - nascimento, maturidade, morte - numa sequência previsível e imutável, sempre repetida. No outro, a alteração desta repetição circular - no sentido de uma mudança transformadora para formas inéditas - só é possível através da mediação de um agente paradigmático: o homem branco e civilizado, o habitante.

Em Misiones, onde a experiência da expansão das frentes de colonização é rigorosamente atual, a imagem do pioneiro avançando e dominando a natureza hostil está no centro das representações regionais. Para o bem ou para o mal, sua presença é ao mesmo tempo um símbolo de progresso, de produção e desenvolvimento econômico; também de afirmação da soberania nacional das fronteiras trás as quais se escondem escuros desígnios de usurpação territorial. Consequentemente, representa a vontade de ‘argentinização’ que subordina a identidade do ‘gringo’, original de seus protagonistas. É, em suma, um símbolo de um processo histórico de progresso e nacionalidade.

Este símbolo, que tende a encarnar-se em cada missionário como paradigma de uma identidade regional, está também impregnado de história; é, de fato, história encarnada. É ele quem introduz e domina o significado das mudanças irreversíveis desencadeadas pela sua presença. O objeto por excelência desta modificação é, evidentemente, o ambiente natural. Embora uma certa tendência para analisar criticamente as formas de exploração e desflorestação da terra tenha começado a desenvolver-se, não só não modifica o “discurso pioneiro”, como aceita as suas premissas, uma vez que estas constituem a base da legitimação da ordem social atual.

Este símbolo tende a se encarnar em cada ‘misionero’ como paradigma de uma identidade regional, está também impregnado de história; é, de fato, história encarnada. Ele é quem introduz e domina o sentido das mudanças irreversíveis que a sua presença desencadeia. O objeto por excelência dessa modificação é, obviamente, o ambiente

natural. Embora esteja em desenvolvimento certa tendência crítica das formas de exploração extrema da terra e do desmatamento, isso por si só não alcança para modificar o predomínio do “discurso pioneiro”; este discurso crítico também aceita suas premissas, uma vez que elas constituem a base de legitimação da ordem social vigente.

Já perante os indígenas, o agente de sua modificação é o jesuíta. Como na relação pioneiro-natureza, a dupla jesuíta-indígena refere-se a um sujeito de mudanças que resgata modificando um elemento natural, dando-lhe a marca da cultura que nada mais é que a ‘utilidade’. Assim como a natureza da selva é dominada e ordenada pelo empreendimento produtivo, o índio foi “docemente convencido e educado”, tornando-se um homem útil, tanto para o projeto civilizador jesuíta quanto para as obras de Deus.

A identidade índio-natureza não é apenas metafórica, é indicada na interpretação corrente da historiografia regional sobre o desenvolvimento dos acontecimentos históricos após 1767: desmantelada a organização missionária, o índio é incorporado à vida regional dissolvendo-se na população crioula - pelo efeito da miscigenação - ou, volta à vida silvícola, submergindo-se no interior da mata. A história regional os incorpora de uma ou de outra forma. Perdido seu referente de transformação com a expulsão dos padres jesuítas, se perde também a memória dessa transformação, voltando a ser o que - na verdade - esta visão regional sempre lhes atribui: ser uma porção da natureza; resolvida pela biologia na miscigenação ou - ao voltar à mata - pela fidelidade ao seu estado selvagem.

Segundo essa visão, falta ao índio - em oposição ao jesuíta ou ao pioneiro - um ‘projeto’. Ou, como qualquer habitante branco hoje pode colocar de forma mais ingênua: “carece de ambições”. Na ausência de história, possui uma “memória ancestral” que funciona como substituto empobrecido da história humana, semelhante ao programa instintivo das espécies animais. Essa memória atribuída condena-o a projetar-se num passado ambíguo à cronologia natural; em todos os casos, a uma dimensão temporal onde o branco, assumido agente redentor do tempo congelado, “ainda não passou”. A ingênua representação escolar do índio mal coberto por uma tanga, carregando a lança e olhando para o vazio, é a melhor caracterização desse conceito. Esse índio genérico pode ser qualquer um - tanto “pampa” quanto guarani - mas sem dúvida não oferece nenhum atributo que permita localiza-lo na nossa contemporaneidade.

Por fim, a coisificação ou reificação surge do monopólio do conhecimento que a sociedade branca retém para si, especialmente o conhecimento entendido como racional e operacional sobre a realidade. A relação índio-branco em termos de conhecimento alude plenamente à condição de objeto do indígena dentro do projeto regional. Nesse plano, o índio é a matéria-prima de um processo de transformação que leva à sua

redenção por meio do trabalho e do aprendizado. Porém, essa operação de reificação é produzida por mediação de uma redução prévia segundo a qual o índio é uma espécie de “tabula rasa”, massa informe a ser moldada pelo conhecimento civilizado, em essência branco e ocidental. Assim, o saber prático do cultivo, da higiene corporal, da alimentação e do cuidado das crianças é impresso nesta argila. Incluso do indigenismo atual, recebe até aquelas diretrizes de conduta que “restauram o senso de dignidade de sua raça”. Por outras palavras, supõe-se que o ‘saber branco também inclui os elementos básicos para distinguir os verdadeiros índios daqueles que, por muito aculturados, já não o são mais. E para esses deve ser mostrado o caminho pelo qual podem voltar ser.

Naturalização, deshistorização e coisificação constituem as três facetas que reafirmam a objetivação deshumanizante do índio. Elas constituem a chave e sintetizam o significado por trás da variedade e aparente espontaneidade das relações interétnicas, tal como são processadas hoje em Misiones. Se essa apreensão transcende a particularidade histórico-social de Misiones fazendo parte de uma composição mais ampla e genérica, gerada na sociedade nacional como um todo, é algo já tratado num trabalho anterior: “Propomos que só haja uma ideologia nacional que fala do índio: a ideologia dominante (portanto condiciona todos os discursos, falsamente multiplicados pela operação de valorização) de uma sociedade dominando outra, os indígenas, que tenta subjugar e modificar. É em sua condição de agente concreto e personalizado dessa dominação que o indivíduo situado numa posição superior à do índio tenta reduzi-lo à condição de objeto, manipulado (promovido, auxiliado, enfim, transformado em algo diferente dele mesmo), suprimindo suas possibilidades de reação. Questionar esse fato, submetê-lo à reflexão crítica, implicaria também questionar a própria situação social, o conjunto de ideias mais ou menos organizadas, mais ou menos inconscientes, com que esse agente incorpora-se no mundo social em que atua. Não que esse questionamento não seja possível, mas as condições para produzi-lo não se encontram, sem dúvida, no estreito setor da ideologia nacional em que o índio está classificado” (Ob. Cit.: 209).

E como esses princípios atuam ao se considerar os direitos indígenas, particularmente em questões de terra e chefia? Começaremos por esse último aspecto. À semelhança do que aconteceu em outros lugares, em Misiones o encontro interétnico tende a produzir lideranças de contato, muitas vezes alheias às modalidades tradicionais de seleção de lideranças. E assim como na ‘Conquista do Deserto’ os chefes amigos foram agraciados com uniformes e títulos militares, na Província de Misiones alguns foram agraciados com papéis e certificados que lhes conferem a categoria de “caciques”, com o carimbo e a assinatura de vários funcionários [Estes dias, começou a circular um cartão de visita, com impressão nítida, correspondente a um suposto “chefe” da cidade de

Puerto Iguazú]. Naturalmente, essas funções atribuídas só tem consistência real para quem tenta utilizá-las, principalmente quando sua liderança começa a ser disputada por outros candidatos.

A liderança indígena é objeto de trato caricato, benevolente e, até, condescendente desde que o índio assim recompensado não tente fazer avançar suas reivindicações ou impor uma estratégia alternativa à do próprio indigenista. Nessas circunstâncias, esse projeto 'autônomo' é reduzido à categoria de 'ambição' pessoal e o líder é sancionado por não ser 'verdadeiro' índio. É frequente, na história das chefias indígenas de Misiones, episódios de sucessiva ascensão e queda de lideranças; primeiro promovidas e depois rejeitadas pelos indigenistas, sob pretexto de revelar uma natureza gananciosa e aventureira, completamente afastada do verdadeiro 'ser' indígena e como uma consequência de uma 'aculturação deformante'.

Em relação à questão fundiária, há uma contradição flagrante entre o discurso e a prática dominante na sociedade provincial. Principalmente todo dia 19 de abril, a homenagem regional aos indígenas lembra dele como "o antigo dono da terra"; em recorrência desta declaração a sociedade regional lista os reconhecimentos devidos aos indígenas estão listados abaixo. É notável que essa lista nunca faça menção à entrega aos aborígenes da propriedade das terras que ocupam.

Não é por acaso que de 1983 até hoje, ao se definir uma política de entrega de títulos de propriedade a pequenos proprietários ocupantes na província, nenhuma organização indigenista (oficial ou ONG) se preocupou em reivindicar uma ou várias terras para os guarani no marco dessa política. Ainda que a sua aplicação - indubitavelmente justa - acelere o processo de apropriação dos últimos vestígios de terra devoluta provincial, esta omissão impede efetivar qualquer futura possibilidade de criação de áreas destinadas à população indígena, em solos moderadamente aptos à exploração de algum tipo ou, simplesmente, para seu uso nas condições que sua cultura e estilo de vida exigem.

As mesmas organizações indigenistas, ao comprar ou afetar terras a grupos indígenas, operam com o pressuposto ideal de que a terra pertence - "por definição" - aos povos indígenas. Porém sem garantir que essa afirmação seja corroborada em algum tipo de instrumento jurídico que permita a atualização desse direito no futuro. Consequentemente, nenhum indígena na província é hoje dono das terras que ocupa e, em muitas ocasiões, nem mesmo conhece os limites do lote afetado para sua ocupação. Pode ocorrer também que outros ocupantes ilegais das mesmas terras passem a arbitrar os

mecanismos legais de reconhecimento de seus direitos de ocupação, deixando o indígena indefeso, ou a mercê da boa vontade dos funcionários, para impedir a desapropriação.

Não há, a nosso ver, duplicidade ou hipocrisia no discurso regional sobre terras indígenas. É o princípio de funcionamento da desistorização que impede o reconhecimento desta contradição gritante entre a afirmação e a realidade. De facto, o antigo proprietário da terra é, precisamente, o sobrevivente de uma sociedade que está enraizada no passado. Ele é o proprietário de um espaço que não existe hoje. O pensamento pragmático de uma sociedade que pensa em hectares está revestido de um idealismo fervoroso quando se levanta a questão da terra e do índio: já não é a superfície que importa, mas a qualidade do ambiente atual, o que demonstra a sua submissão ao pioneiro, ao projeto nacional. Se o terreno pertence àqueles que o trabalham (um princípio que a constituição provincial faz seu), existem os hectares de pinheiro, volfrâmio, chá, erva-mate, denunciando muitíssimo a sua pertença a um proprietário. Legitimando esta afirmação, o indigenismo esclarecido apressa-se a afirmar que os Guaranis sempre foram caçadores e coletores nômadas: a pequena agricultura que praticam foi aprendida com os jesuítas, com os pioneiros, como demonstrado pela sua rusticidade e, especialmente, pelo facto de nunca conseguirem produzir um excedente para o mercado.

Na nossa opinião, não há duplicação ou hipocrisia no discurso regional sobre terras indígenas. É o princípio pelo qual opera a des-historicização: impede o reconhecimento dessa contradição flagrante entre afirmação abstrata e realidade. Com efeito, o índio - antigo dono da terra - é, precisamente, o sobrevivente de uma sociedade inserida no passado. Ele é o dono de um espaço que não existe hoje. O pensamento pragmático de uma sociedade que pensa em hectares, se reveste de um idealismo fervoroso ao levantar a questão da 'terra e o índio': já não importa a superfície, mas a qualidade do ambiente atual, que mostra sua submissão ao pioneiro, ao projeto nacional. Se a terra pertence a quem a trabalha - princípio que a constituição provincial faz seu -, aí estão os hectares de pinheiros, erva-mate, chá e tung, denunciando em silêncio a propriedade e seu 'legítimo' dono. Legitimando paradoxalmente essa afirmação, um indigenismo pretensamente esclarecido se apressa em afirmar que, além tudo isso, o Guarani é, desde o fundo da história, um caçador e coletor nômade: o pouco da agricultura que pratica aprendeu com o jesuíta, com o pioneiro, como atesta a rusticidade de sua prática, principalmente, porque nunca consegue produzir sobra para o mercado.

O que o índio, em todos os casos, pode reivindicar para si mesmo é um espaço que já não existe hoje: o mato; quase mítico, aquele registado em gravuras, memórias, testemunhos ou fotografias do início do século. Por isso, quando se fala do 'direito ancestral

do índio à terra', ele se insere numa reivindicação ecológica onde, mais uma vez, o índio e a natureza devem ser protegidos, preservados e colocados à salvo da extinção.

O debate indígena

Nossos primeiros contatos com os Guarani de Misiones começaram em 1977 e, desde então, o tema recorrente desses encontros, para além dos objetivos particulares da investigação etnográfica, girou em torno da validade e da viabilidade do 'sistema guarani' nas atuais condições. Se nesse percurso temos definido e delineado uma teoria das relações interétnicas, esse interesse cresceu pela investigação de uma questão específica que surge e é debatida nos próprios nos 'fogões' como um dilema, aparentemente insolúvel.

Muito resumidamente, a identidade guarani na situação interétnica se expressa em uma oposição contraditória ao branco ou 'juruá' com quem guarda uma relação de dominação. Por sua vez, contida como uma variante dentro de um leque muito amplo de relações. Para reproduzir mais adequadamente essa forma de percepção da identidade é pertinente introduzir aqui o conceito de 'ordem'. Existe uma ordem branca e uma ordem Guarani em relações de oposição. Tempo, espaço, organização social, estilo de vida, capacidades biológicas, destino e identidade pessoal, são alguns dos aspectos contidos nessas duas grandes ordens contrastantes.

A relação de dominação da ordem branca em relação com os guaranis, pode ser compreendida através do conceito de 'contaminação'. A ordem branca é forte, ao contrário da guarani - fraca-, e tem a particularidade de penetrá-la e destruí-la. Isso ocorre, por exemplo, com a miscigenação, alimentação, tipo de vestimenta ou moradia, ambição de riqueza, posse de propriedades, capacidade de trabalhar continuamente e em horários fixos, etc. A plano individual, com a proximidade do branco, o Guarani tende a claudicar em seguir as normas de seu 'sistema', a perder seu verdadeiro ser, o que o condena à morte. Socialmente, a proximidade do sistema branco, destrói o indígena - o 'mbyá rekó eté', o sistema verdadeiro ou modo de ser. Mas nesse caso o resultado não é simplesmente a morte do sujeito: quando isso acontecer e não sobrar nenhum Guarani afirmando com suas ações a vitalidade do 'mbya reko' na face da terra, o sol escurecerá - pois são eles, as boas ações dos "verdadeiros homens" os que garantem seu brilho cotidiano - e a criação toda sucumbirá.

A defesa do sistema social é construída a partir de seus indivíduos. Se a ordem do branco é forte, também é pesada; entanto a do

guarani é leve. Uma qualidade que os homens verdadeiros buscam ao se abster de contacto com os elementos pesados provindos da outra ordem. Essa leveza, em seu estado mais puro, leva à vida perfeita que é eterna.

Resta apresentar um elemento de singular importância, relacionado à nossa tarefa de elaborar a lei: o ser guarani se expressa na palavra, por sua vez, veículo da sagrada qualidade do sujeito, contido em seu nome e no sangue de seu coração. Um sangue muito leve que tende a arder quando o sujeito que o usa adquire hábitos que o fazem gostar das coisas pesadas da ordem branca. Pelo contrário, o branco se expressa em papéis -cujo conteúdo é desconhecido para os guaranis-, e a palavra não tem valor algum.

Como explicar a importância da lei que de garantia aos direitos indígenas, quando pertence - por definição - ao mundo dos papéis, ao conjunto de coisas pertencentes à ordem branca?

Presumimos que as seguintes reações poderiam ocorrer, em correspondência com as específicas características das comunidades:

1. Comunidades que reúnem poucos indivíduos, vivendo como ocupantes com ou sem permissão em propriedades brancas e sujeitas a uma forte dependência do mercado de trabalho rural e dos recursos e bens culturais brancos. Nesta classe de comunidades a questão da identidade surgiu com dificuldade, como se fosse uma questão esquecida, ou pelo menos, deslocada pela situação de extrema pobreza e dependência. Partimos do pressuposto de que, neste caso, a questão da lei poderia ser focada principalmente em relação aos direitos trabalhistas e à assistência à saúde, e eventualmente na reivindicação de pequenos lotes para o grupo ali residente.

2. Comunidades de maior densidade populacional, estabelecidas em terras sob jurisdição do poder público ou sujeitos expressamente habilitados por ele para aplicação de programas de promoção indígena. Aqui, as discussões sobre identidade eram críticas e visavam buscar uma conciliação - nunca resolvida - entre os dois sistemas, que lhes permitisse definir-se de maneira coerente com suas próprias condições de vida, a meio caminho entre as duas ordens. Antecipamos que a questão central seria a propriedade da terra. Dado que nesses locais as organizações indigenistas têm promovido de forma intensa a legitimação de "chefes de contacto", esperávamos que eles solicitassem títulos de propriedade em seu nome ou exclusivamente para sua localidade, assim consolidando sua posição de poder.

3. Comunidades em áreas escassamente povoadas, em áreas de vegetação densa, com forte ênfase na produção para consumo e fraca dependência do mercado regional de bens e trabalho. É nessas comunidades que se ergueu a relação interétnica com todas as suas contradições, mantendo a lógica da oposição extremamente aguda,

cuja transgressão leva à morte ou destruição do que foi criado - o sistema guarani. Esperávamos nesses casos a recusa absoluta de sequer considerar a possibilidade de discutir uma lei.

Logo nos primeiros encontros, consideramos nossas dificuldades relacionadas, por um lado, com os obstáculos que poderiam levantar uma concepção de identidade diante da perspectiva de se plasmar num texto escrito. Alguns dos aspectos constitutivos do 'mbya rekó': sua relação com o terra, seu direito de aceitar ou rejeitar planos administrativos dos brancos e poder decidir sobre os processos de mudança que eles desencadearão. Esses mesmos obstáculos foram, para nós, a demonstração dinâmica de uma sociedade lutando para reforçar sua autonomia diante da sociedade dominante, e por isso mesmo implicaram um verdadeiro desafio imaginativo e ético para nossa ação.

Por outro lado, havia a dificuldade (ainda existente) de explicar de forma adequada e instrumental - na sua operatória - a peculiaridade do texto jurídico a ser construído. Ele deveria ser condizente com o conjunto de abstrações que compõem o referencial jurídico de nossa própria organização branca - como as categorias de propriedade, pessoa jurídica, representação equitativa, etc.

No entanto, e a par de um desempenho cada vez mais adequado da nossa parte - cujas características iremos referir logo a seguir - estava a se desenvolver uma dinâmica nas discussões que ultrapassou largamente as nossas expectativas iniciais.

Três eventos contribuíram para este peculiar desenvolvimento, um deles talvez decisivo:

- Em primeiro lugar, o fato da série de encontros com as comunidades ter começado com a circulação de uma mensagem gravada por Marçal de Souza - liderança indígena assassinada em Dourados (MG do Sul, Brasil) em 1983 -, dirigida em forma de saudação aos Guarani de Misiones, em língua chiripá. A mensagem, cuja versão traduzida está incluída no apêndice desta apresentação, tem a virtude de levantar a questão da identidade indígena em termos de luta, de um projeto que pode ser realizado através da organização voltada a se defrontar com sistema branco. Nos dois primeiros tipos de comunidades, sua palavra foi ouvida com atenção, principalmente pelos jovens. Marcial de Souza, em sua língua nativa, propunha uma maneira de resolver suas contradições internas - conflito entre concepção e prática - e uma alternativa de ser 'guarani mesmo' ainda que na dependência da relação com o branco, de seu salário e de seus bens.

- O segundo fato, em parte derivado do anterior, visto que aquela mensagem contém como ideia central, a afirmação que lei (os direitos) se concentra basicamente na questão da terra. Não era proposto como um suporte para a discussão sobre formas alternativas de conceber ou definir a propriedade, mas como uma aspiração de salvar os limites da sociedade guarani como um todo. Neste momento, às vésperas

de uma assembleia geral de comunidades proposta por elas para avançar na organização desta reivindicação, falar de terras já equivale a falar em um território Guarani, desmembrado e distribuído em vários pontos da província, mas idêntico em todos eles em sua qualidade mais profunda. A terra, como território guarani, é o espaço do sistema, do 'tekó' que em encontros sucessivos vai se afirmando cada vez mais. É a área de descontaminação que deve ser garantida para as futuras gerações Guarani.

- E o terceiro fato que mencionaremos, nos afeta diretamente em nosso trabalho como antropólogos que acompanham a jornada indígena. No plano lógico, o discurso ortodoxo - aquele que melhor expressa a identidade de seu povo - era irreduzível à contradição e baseava-se no apelo a um espaço abstrato ou irreal: a retirada (já mencionada acima); perante qualquer avanço das frentes brancas de povoamento evitar o contacto, deixando 'tapuy' para se aprofundar na mata. As nossas razões, quanto à inevitabilidade de uma negociação; esta consistia em gerar e depois exigir o cumprimento de um compromisso jurídico que salvaguardasse seus direitos à terra e protegê-los do etnocídio. Deveria então basear-se no apelo a um espaço concreto que se esgotava, progressivamente apropriado por essas frentes e, em consciência, perdia-se definitivamente para o sistema Guarani.

Demonstrar a realidade e atualidade desse processo envolvia expor, em um mapa - que continha o antigo território Guarani pré-colombiano-, a forma como o branco vinha avançando e limitando esse território por si mesmo. As ideias nativas de contaminação, força, domínio, atribuídas à ordem 'juruá, concretizaram-se em novos conceitos: no espaço do mapa americano, as manchas de cor mostravam como outros sistemas (Brasil, Argentina, Paraguai) se construía desmembrando, destruindo o espaço guarani, encurralando-os nos pedaços de mato sobrevivente, jogando-os para as margens das estradas ou para as áreas rochosas.

Dessa forma, nosso esforço de comunicação continha mais do que apenas uma referência ao espaço ou ao conflito entre populações. Transmitimos inadvertidamente, no começo, mais conscientemente depois, história e, sobretudo, uma interpretação histórica que poderia ser, como o foi, rapidamente apropriada pelas comunidades; pois tinha a virtude de sintetizar as suas próprias experiências de vida particulares, incluindo-as numa quadro muito maior.

Nessa jornada, vão surgindo fatos novos a respeito do comportamento das chefias e lideranças. Sintomaticamente, o consenso emergia com mais facilidade nas reuniões em que estavam presentes as lideranças mais questionadas pelo indigenismo local. Embora esses indivíduos tivessem mesmo uma base legítima na qual se sustentar, em algum momento usaram em seus benefício próprio o status de "chefes de contacto".

Nas comunidades do terceiro tipo, as lideranças concordaram em reconhecer que as questões discutidas poderiam ser importantes para aqueles que já aceitaram, em algum grau, o estilo de vida dos brancos. Reconhecendo também a identidade comum com eles, e solicitaram sejam convocados para as reuniões e que se os mantenham informados sobre os debates e as conclusões a que chegaram “seus familiares.

A pressão para a obtenção de títulos de propriedade individuais também apareceu. Em pelo menos dois casos, jovens líderes reivindicaram terras para si e suas famílias, rejeitando qualquer outro tipo de argumento. Informados desta situação, líderes e jovens de outras comunidades declararam que falariam com eles, “uma, duas, até três vezes”, para os convencer e conquistar para a ideia mais ambiciosa. Ao mesmo tempo, é provável que esses casos estejam relacionados a aspirações de lideranças de contacto, sem qualquer legitimação pelos mecanismos tradicionais de aquisição de prestígio nos grupos de parentesco.

Embora esta situação de debate e mobilização confirme a existência em Misiones de pelo menos três grandes troncos de parentesco (por outro lado, trocando esposas entre si) e cada um deles unificado sob tantas outras lideranças locais; uma incipiente proposta de representatividade começa a ser gerada - para tratar as questões relacionadas ao cumprimento da lei na sociedade branca -, e baseada na comunidade ou sede do ‘fogão’ e na pessoa do chefe da família ou de seu filho mais velho.

Reconsiderando a metodologia

É conveniente que enunciar aqui os pressupostos dos quais partimos no início do nosso trabalho. O primeiro se baseava na necessidade de se produzir uma lei indígena, em uma Província onde a existência do indígena é de fato reconhecida, por meio de ações oficiais ou de um indigenismo bastante difundido, mas que o obriga ao índio a aceitar a cidadania argentina para se tornar um sujeito de direitos e obrigações. Desta forma, são os indivíduos que passam a “gozar”, em situação ideal, da condição de pessoas plenas e capazes. Entretanto, ignora-se a existência de um sistema social organizado, sancionando-o à submissão real que a sociedade nacional defende.

A segunda premissa estava relacionada às condições de pleno vigor da lei. Sabíamos que poderia resultar em mera enunciação de desejos - ser promulgada como letra morta - em uma sociedade que não reconhece humanidade plena aos súbditos que pretende proteger. Se os mecanismos de redução do “outro” indígena agirem de acordo com o que propúnhamos no início, não haveria possibilidade de gerar um estado de opinião propício à defesa da lei e sua aplicação. A vigência de uma lei relativa aos indígenas

dependeria, portanto, exclusivamente da capacidade de organização e mobilização destes para sustentá-la.

O terceiro pressuposto estava diretamente relacionado à nossa intenção de não interferir na organização nativa, seus mecanismos internos ou sua forma de conceber a realidade. Nossas ações deveriam nos garantir que, na melhor das hipóteses, estaríamos direcionando elementos reforçadores da identidade indígena. No entanto, o passo necessário da noção de personalidade jurídica para obter o reconhecimento da comunidade em termos de organização coletiva, obrigou-nos a propor mecanismos de representação e formas de eleição periódica de autoridades. Este obstáculo levantado pelo ordenamento jurídico nacional impôs-nos a necessidade de criar algum tipo de ordem política diferente da nativa. Queiramos ou não, nosso sistema aprisiona pela sua lógica e nos torna agentes de uma ideologia que nega a legitimidade e a existência de outras ordens organizacionais dentro dele.

Procuramos no impor os problemas elaborando uma apresentação o mais objetiva quanto possível, submetendo à consideração dos assentamentos as diferentes alternativas passíveis de serem implementadas no âmbito da sociedade provincial. Uma vez ouvida a mensagem de Marçal de Souza, essa apresentação continha, basicamente, três seções: uma reflexão sobre a situação de cada grupo em particular. Seguida da proposta de gerar - em conjunto - um projeto de lei reafirmando as “garantias” mencionadas por Marçal na sua mensagem; ou seja, objetivar os direitos indígenas. E por fim, uma explicação sobre os três tipos de propriedade fundiária dentro do ordenamento jurídico provincial aos quais poderiam recorrer.

Na prática, essa apresentação gerou mais mal-entendidos e silêncio do que participação. Na verdade nela, Marçal seguia uma linha de raciocínio cuja lógica nos era familiar, mas foi imposta aos índios. A parte refletindo sobre a situação da comunidade e suas privações não os envolveu adequadamente. Nós o reconhecíamos analiticamente, podia até nos afetar emocionalmente, mas de forma alguma mobilizou em nós as experiências e relações que podiam gerar em nossos interlocutores indígenas. Neles, tal reflexão confirmava sua visão contaminadora e a necessidade prática de separação, diante da força evidente do branco. Em suma, isso levou ao ceticismo e à imobilização. A segunda seção, supunha estabelecer uma relação entre as privações - entendidas como injustiça - e sua restauração pelo direito. Isto era pertinente dentro de um pensamento impregnado de hábitos formalistas e jurídicos como o nosso, de pensar a realidade social e suas possibilidades de modificação. Não há nada semelhante na visão indígena. Por fim, a questão da propriedade se demonstrou como um leque de opções, mesmo sabendo

que por trás da pretensa objetividade se ocultavam informações práticas sobre a interação de interesses e pressões implícitas na aplicação daquelas categorias.

Nosso discurso foi insuficiente, pois havíamos começado a explorar uma realidade que exigia uma transferência de mais conhecimento do que nos havíamos proposto. Esses conhecimentos que faltavam eram aqueles que derivavam, em nosso caso e como intelectuais, de uma interpretação crítica da sociedade regional e de suas instituições. Ao suprimi-los, por medo de interferir com nossas ideias nas noções guarani, tornamos-nos em agentes involuntários dos pressupostos ideológicos nacionais.

O direito de escolha supõe, para nós, a igualdade entre os indivíduos, e este por sua vez se baseia no pressuposto de que a sociedade se constrói a partir da livre escolha de seus membros. Tudo isso no marco de uma nacionalidade compartilhada e dos atributos que a sociedade reconhece aos sujeitos desde que se integrem a um Estado-Nação. No nosso caso, a liberdade de um indígena escolher sua identidade o condena à inexistência legal, a uma forma duplicada de marginalidade e indefesa. O exercício dessa liberdade confirma sua desigualdade: para os indígenas, o direito à igualdade na sociedade nacional passa pela supressão de sua livre escolha e surge apenas da imposição de ser cidadão da nação, ou seja, um argentino. Para além do que em termos reais constitui tal “igualdade”, a prática da forma de igualdade que lhe impomos exige a supressão do que constitui o seu próprio referente nacional. Ignorando o significado da organização estatal, a sociedade indígena se concebe como nação, como mais uma dentro de um grupo reconhecível e homogêneo onde se situam outras: Brasil, Argentina, Paraguai, etc.

A mensagem de Marcial de Souza aos seus irmãos teve como objetivo reforçar este último conceito. A questão das “garantias” ou direitos estava ligada a essa ideia geral. Por outro lado, para Marcial os direitos diziam respeito a coisas concretas: saúde, educação, formação para a defesa da etnia, entendida como o pleno exercício de suas diferenças e, fundamentalmente, o direito à terra. Nossas reuniões posteriores não se basearam mais na situação de vulnerabilidade, mas nos direitos que todos os habitantes da província têm, mesmo os indígenas. À lista de direitos universais reconhecidos (assistência médica gratuita, vacinação, leite para bebês, férias e salários familiares, etc.). Os povos indígenas das diferentes comunidades acrescentaram outros: o direito de receber um salário justo, ou pelo menos igual à dos trabalhadores brancos; o de exigir preços adequados para o seu artesanato, denuncia de abuso no tratamento na relação de trabalho, reclamação contra roubo ou dano nos seus assentamentos, plantações e armadilhas de caça; poder decidir que tipo de educação querem para seus filhos. A questão fundiária foi tratada desde outra perspectiva: no lugar de opções, o que se discutiu ao

tratar as formas de propriedade foi seu potencial para dividir ou fortalecer o sistema indígena. Isto último passou a ser o referente concreto que ancorou as considerações num determinado campo de significação. E assim, o que aos nossos olhos - a princípio - parecia uma construção extremamente abstrata, efetivamente substituiu o conceito de propriedade, esta sem qualquer tipo de referência na experiência indígena. A soma dessas aspirações concretas, sua unificação em um único corpo textual, constituía a lei; só então esse último conceito ganhou adesão e foi objeto de debate.

Junto à mudança de perspectiva, nossa experiência foi enriquecida pelo surgimento gradual de uma espécie de discurso comum, sustentado em diferentes linguagens. Os conceitos de fraqueza e força dos Guaraní estão inscritos no que tenderíamos a qualificar como uma concepção metafísica da condição humana. Contudo, eles estão articulados com sua experiência vivida e explicam suas relações históricas com o mundo branco de maneira eficiente. Para nós, esses conceitos seriam traduzíveis dentro de uma posição teórica explicativa das formas de dominação e opressão de uma sociedade por outra. Fraqueza e força seriam, em todos casos, formas de expressão das relações coloniais que nossa sociedade exerce sobre a indígena. Apesar de virem de campos diferentes, seja do plano da experiência teórica ou da prática histórica, eles designam formas de sentido mutuamente traduzíveis; duas interpretações da realidade que, por caminhos diferentes, convergem numa percepção coincidente.

O episódio que gerou o uso do mapa nos impôs a necessidade do esclarecimento de uma reconstrução crítica da história regional e da compreensão desses processos desde a ótica da sociedade indígena. Tínhamos entendido, por meio de uma tradução teórica, que o conceito de 'contaminação' enunciava uma situação de subordinação. Mas na realidade expressa muito mais do que isso, pois na teoria da subordinação e redefinição das formas de organização social sob o Capitalismo não há possibilidade nem espaço para a reversão desse processo. A sociedade subordinada deve desaparecer irremediavelmente sob a pressão daquele que a domina em termos teóricos. No entanto, a ideia indígena de contaminação se combina com a de abstenção de poluentes: ou seja, com a de uma ação prática orientada por um projeto de preservação do próprio sistema social.

Teoricamente, sabíamos que a identidade étnica e seus emblemas estão sujeitos a um processo dinâmico de redefinição de acordo com as relações que, em cada momento histórico preciso, os orienta e condensa em diferentes níveis de oposição. O processo aqui apresentado nos colocou na posição de testemunhas e participantes de um episódio de modificação e re-significação dos emblemas dos guaraní de Misiones.

No início do trabalho, procuramos detectar a forma indígena de interpretar a realidade interétnica e os modos de ação que eles poderiam implementar para modificá-la.

De certa forma, estávamos tentando reconhecer sua consciência real e os limites de sua consciência possível. Mas nessa fase, é a nossa própria consciência real a que se alonga, avançando nas formas de conceituar, nas formas de teorizar. Até onde vai nossa consciência possível? Onde se escondem as reduções ideológicas nas que fomos formados? Em que trechos de nossa interpretação nos governa a reificação e a naturalização do Outro?

Certamente, há no contexto indígena uma válida e profunda interpretação da situação interétnica. O que agora fica à vista é sua dupla capacidade, tanto para justificar as práticas de abstenção e recuo, quanto as de gestação e organização que sustentam suas reivindicações perante a sociedade branca. Nenhuma delas é passiva: podendo ser ações de resistência ou reivindicativas; sustentadas, respetivamente, em ações abstencionistas individuais ou na mobilização do grupo.

De nossa parte, pretendemos para nossas formulações consistência e adequação lógica, de acordo com uma prática intelectual que requer revisão constante. Estamos especialmente atentos ao aparecimento de reducionismos involuntários, pela sua dupla capacidade de desvio, tanto no discurso intelectual quanto no nosso trabalho nas comunidades.

Talvez nossa atividade mais importante neste estágio seja localizar as 'junções' entre essas duas ordens interpretativas, seus pontos de coincidência, para compor uma linguagem mutuamente inteligível e, principalmente, prática. Linguagem que não se limite a discutir a realidade, mas possa ser operacionalizada, no sentido que nela também se imprima o desenvolvimento de um projeto indígena.

Posadas, Misiones, em agosto 1986.

Ana María Gorosito Kramer

Licenciada em Antropologia pela UBA, 1974, e Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília, 1982.

Iniciou as suas atividades como professora universitária na UBA, Universidade de Luján (primeira etapa) e Universidade de Mar del Plata, em 1974. Em 1977, juntou-se ao corpo docente do recém-criado Departamento de Antropologia Social da Universidade Nacional de Misiones, onde é atualmente Professora Emérita.

Também tem desenvolvido atividades de investigação desde 1974, com temas relacionados com os povos nativos; a partir de 1977, dedicou grande parte do seu trabalho aos Povos Guaranis. Realizou atividades de investigação e relatórios para organizações internacionais, trabalhos de divulgação universitária destinados a diferentes públicos, e prestou aconselhamento a ONG, entre outros. Tem atuado como testemunha especializada em questões indígenas; alguns destes relatórios circulam atualmente como material de referência entre os setores acadêmicos.

Dirigiu trabalhos de investigação ou consultoria sobre questões relacionadas com reduções jesuítas, património, estudos de género, populações nas periferias urbanas, entre outros.

Atualmente, continua a supervisionar teses e investigadores nas suas fases de formação, a aconselhar organizações de base e a realizar atividades de disseminação, entre outras relacionadas com a sua disciplina.

Nota do tradutor:

Em dezembro de 1982, Ana Maria Gorosito-Kramer havia defendido sua dissertação de Mestrado na Universidade de Brasília – orientada pelo Prof. Roberto Cardoso de Oliveira - e estava preparando sua mudança de volta à Argentina. O contato com Marçal de Souza foi realizado pelo *“meu querido amigo Ruben de Almeida, o Rubinho”*; conta sobre como se combinou a entrevista com a liderança indígena.

“Ele estava de passagem em Brasília de volta a Mato Grosso, vinha de uma conferência internacional dos povos indígenas no Canadá, precisamente, num território indígena. Monstrou orgulhoso seu passaporte com os selos de entrada e saída dessa reserva, evidencia de um território étnico soberano”.

Continua o relato *“ele pediu para contar sobre a situação guarani em Misiones”*.

Marçal, assim como no começo estava eufórico por ter experimentado a soberania territorial indígena na sua viagem; logo, ficou aflito ao saber das resistências de muitas

lideranças guarani em território argentino em aceitar vacinas, escolas, reconhecimentos oficiais e títulos de propriedade.

“A oposição ortodoxa a tudo que fosse juruá kuaitiá (papéis de branco) era muito poderosa nesse momento, à exceção só de algumas novas lideranças e, no outro extremo, os assim auto-proclamados ‘caciques gerais’, típicos líderes de conveniência”.

E conclui Ana Maria: *“foi assim que Marçal ofereceu-se a enviar essa mensagem de confraternidade e luta”* no entendimento do que podia ser de alguma ajuda nesse contexto complexo, tanto no plano interétnico quanto ao interior da ‘interna’ índia.

Para atuar nesse difícil campo de interação imprimiu-se cópias de uma versão em espanhol da mensagem que logo começaram a serem distribuídas nas comunidades e entidades de apoio.

Entanto que a versão guarani - em suporte magnético (fitas cassete), passou a integrar a metodologia de aproximação à temática da organização indígena para a consecução de uma Lei para regular as relações com o mundo ‘branco’. Este último condição necessária para garantir um instituto legal de reconhecimento à posse da terra por parte de Povo Guarani.

Dessa gravação em guarani surge a tradução publicada pelo poeta paraguaio Martinez Gamba (Suplemento Antropológico, revista del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción, Paraguay. En el Volumen XXIII N 2 de diciembre de 1998, Pág. 181 a 200) e constitui a base da versão que segue:

Voy a hablarles, voy a enviarles mis palabras. Yo soy también de los vuestros, soy también guaraní. Es por eso que quiero enviarles mis palabras, para que ustedes las escuchén. Nosotros, los guaraníes, vivimos en el Brasil. Nosotros somos de por aquí, nosotros los que estamos

MARÇAL TUPÃ-Y

Ah

Nosotros han des nuestra que nos tirnos nantes, tros lu

Y los tra los pod cimient tual pi

Y ra que pondien mos seg sin des criatur forma.

Y Ya ra. Ant han des los sit han dej

En hermano también gentes los man papeles

Si mos seg

para que el gobierno argentino entregue en propiedad legítima el sitio que vamos a ocupar.

Si no hacemos eso, ellos nos van a sacar nuestros lugares, nuestras tierras. Pero si tenemos eso que se llama título, si el gobierno nos lo da, Ya no nos despojará más.



ansados ros nos eñecido or eso ara sen s gober de nue

? Cómo ley de ortale- espi

ra, pa corres- tenga- mente, uestras debida

os aho- los nos itado nos

mis hacen diri- os que e los

" Ahora voy

a contarles... "

endre- hemos

“Agora vou contar...”

Vou falar, vou enviar minhas palavras. Eu sou também dos vossos, sou também Guarani. É por isso que quero enviar minhas palavras, para que vocês as escutem. Nós, os Guarani, vivemos no Brasil. Nós somos daqui mesmo, nós que estamos nestes lugares.

Agora eu vou contar. Nós aqui estamos cansados. Nós também vivemos mal por aqui. Os estrangeiros tiraram todas as nossas terras, tem diminuído nossas terras. Já não podemos trabalhar bem. É por isso que nós ficamos em pé, nós ficamos em pé para nos sentirmos fortes também. Para lhes pedir aos governantes, ao governo dos estrangeiros, a posse de nossos lugares, da terra.

E vocês, de que maneira vivem por aqueles lugares? Como vos trata o governo argentino? Como vos trata a lei dos poderosos estrangeiros? Para nós, para o fortalecimento de todos sem exceção, nosso guia espiritual pede por nosso fortalecimento.

E vamos até o governo e pedimos a terra, para que nos dêem a titulação, titulação nos papéis correspondentes, para nosso fortalecimento, para nós termos segurança. Para que trabalhem todos convenientemente, sem esmorecimento. Nós e nossos filhos, nossas crianças, nossas filhas, para criarmos eles na forma correta.

E vocês também vivem assim?

Já não podemos nós, os Guarani, calarmos agora. Perante o estrangeiro já não podemos calar. Eles nos têm despojado de todas as nossas terras. Nos tem tirado os sítios que devíamos ocupar, nos tem despojado, nos tem deixado sem nada de nada. Então, eu vou dizer-lhes, com minhas palavras, meus irmãos menores, meus irmãos maiores, porque não fazem vocês como nós fazemos? Reúnam a seus guias espirituais, aos *pa'i*, de tal forma que os que por aí mandam em vocês, o governo argentino, lhes dê os papeis, a titulação da terra.

Se não tivermos esse papel, chamado título, não teremos segurança. É necessário pedir, lutar para que o governo argentino entregue a propriedade legítima do sítio que vamos ocupar.

Se não fazemos isso, eles nos vão tirar nossos lugares, nossas terras. Mas se tivermos isso que chamam de título, se o governo nos dá, já não nos despojaram mais.

É necessário para nós, é uma necessidade educar nossos filhos, e nossas filhas. Temos que levantar escolas. É necessário que nos forneçam remédios, para nos mantermos fortes, para vivermos sadios.

Essas coisas nos têm que dar o governo. E nós temos que pedi-las, para que o governo tenha que nos dar.

Nós, os Guarani que vivemos no Brasil, vamos uma e outra vez junto ao governo para que garantisse nosso sítio, a terra, o lugar onde vivemos.

Eles não nos querem dar, nos enganam, uma e outra vez.

É necessário que nós nos façamos fortes. É necessário que os jovens adquiram conhecimentos, para que se sintam fortes. Nós, os mais velhos, não vamos viver muito tempo. Então, nos vai substituir a nova juventude.

Eu vos envio minhas palavras, o que nos passa por estes lugares, em nossos sítios, no Brasil. Como nos fortalecemos perante o governo para que garanta nossa terra.

Isso mesmo devem fazer vocês. Temos que fazermos-nos fortes perante as autoridades, é necessário chegar até onde eles estão. Somente então nos vão dar nossos lugares. Já não podem seguir mudando-nos de um lugar a outro. Eles cobiçam cada vez mais e mais nossas terras.

Eu sei que vocês aí a passam mal, em seus lugares.

Nós aqui pertencemos a muitas e distintas nações, de distintas linhagens. Aqui estão os nossos, os Guarani. Esta a nação Terena, Xavante, Bakairí, Paresí, Tikuna, Wapiesána, Sateró-Mawe. Estes, temos nos unido como um só para trabalhar perante o governo, para seguir vivendo. Para que as autoridades, os estrangeiros, nos assegurem nossa terra.

Não desfaleçam perante os estrangeiros, que não possam curvarmo-nos. E assim será indiscutível, vamos ter garantias. Necessitamos ter garantias, para que tenhamos assegurada nossa imperfeita vida terrena (1).

Quero que me escutem com atenção. Nós trabalhamos perante o governo, nos mostramos fortes para que não nos tirem nossos lugares, nossas terras.

Vocês, os jovens, são mais sábios que nós, os idosos. Vocês devem estar na frente de nossas linhagens. É necessário que vocês trabalhem, que comecem a luta junto aos grandes chefes, contra os estrangeiros, contra o governo. Só então vão conseguir a terra.

Há estrangeiros que querem nos ajudar, que se compadecem de nós. Não querem que nos extingamos, que desapareçamos da face da terra. A terra indiscutivelmente é nossa, a que o próprio *Tupã* nos entregou e que os estrangeiros querem nos tirar.

É por isso que envio minha palavra. Por isso os que vivem por estes lugares, queremos que vocês também fiquem em pé todos juntos, como nós, que se façam fortes.

Se fazem assim, se lhes dão um lugar, então vocês poderão trabalhar. Já não sofrerão as angustias que provocam os estrangeiros. Poderão trabalhar, cultivar a terra, farão crescer infinidade de coisas em seus sítios. Vão comer diferentes classes de alimentos para seguir vivendo.

Mas se não é assim, os estrangeiros os submeterão outra vez, nos tiraram nossos lugares. Então os estrangeiros nos vão confundir a todos.

Eduquemos a nossos filhos, a nossas filhas. A educação é necessária, necessitamos nos educar, para conhecer as leis dos estrangeiros, o que eles dizem.

Pois nós temos direitos, dizem os estrangeiros. De acordo com o que dizem os papéis das leis temos direitos. Porque existimos, porque seguimos habitando em nossos lugares.

Somente se nos garantirem nossos lugares, nós seguiremos vivendo, seguiremos crescendo. Não iremos sofrer mais angústias. Viveremos na devida maneira e vamos nos dedicar a múltiplas atividades. Somente então teremos garantias.

Não podemos viver amedrontados. Não devemos temer ao medo. Se nos deixarmos vencer pelo medo, eles nos vão poder derrotar.

Eles não sentem medo de nós. E nos quitam nossas terras, nossos lugares e nossas imperfeitas existências terrenas (1).

Quero que prestem muita atenção, que escutem e meditem minhas palavras.

Façam vocês o que nós fazemos, unam-se e fiquem fortes.

E se lhes dão os sítios para se instar, se lhes dão garantia sobre a terra, peçam ao governo que construa escolas para que seus filhos e suas filhas adquiram conhecimento, para que eles saibam viver por si mesmos.

Que instalem também farmácias, para distribuir medicamentos. Nós não temos essas coisas. Eles têm tirado todos os nossos conhecimentos. Nós não temos essas coisas, Eles têm tirado de nós todo o conhecimento, o saber de nossos antepassados.

Nossos remédios, os remédios verdadeiros, eles os desconhecem. Eles não os conhecem e nós sim os conhecemos.

É necessário que estejam sempre atentos, para não desconhecer nada do que o governo decide sobre nós. Quando nos tiram de nossos lugares e nos desterram a lugares desconhecidos para nós, há quem sabe onde e depois chegam outra vez aos lugares onde nos destinaram e nos voltam a desterrar. Assim quer o governo ter a nós.

É por isso que devemos nos fazer fortes. É por isso que todos nós, sem exceção, temos que nos agrupar para ganhar forças e não entregar-lhes as terras onde estamos.

Nós no Brasil, agora estamos todos unidos, as distintas linhagens, os guarani e os que não o são, para conseguir a garantia da terra.

Se nós permanecermos mudos diante deles, eles vencerão.

Não sejam covardes diante deles, façam crescer vossas forças. Temos passado já padecimentos demais. Eles nos tiram am nossos lugares, nossas terras. E para nós ficam os sofrimentos. Em qualquer lugar onde estejamos eles nos quitam tudo.

É por isso, por isso não mais que vos falo, que envio minhas palavras, para que vocês saibam interpretá-las.

{E assim como a gente faz, vocês tem que se reunir, sem exceção, para reclamar ao governo, eles tem que dar as terras, tem que dar garantias. E se não quer dar, tem que pedir com força.

Nós, já faz muito tempo, fazemos assim no Brasil. Temos dirigentes que cuidam de nós . Mas os estrangeiros nos enganam. Promessas, só promessas nos dão. E nada fazem, não garantem nossas terras.}(2)

É por isso que agora nós ficamos em pé, pedimos a legítima propriedade, a entrega da titulação em nossas próprias mãos. Os papéis, como garantia, tem que dar, tem que nos dar.

Assim como nós é preciso que vocês façam. Caso contrário sempre viveremos no meio de padecimentos no percurso de nossas vidas imperfeitas. Nós, em nossos assentamentos, como sempre nossos filhos cresceram raquíticos. E também nossas filhas, as mães de nossos filhos.

Não podemos desfalecer perante eles. Devemos é fortalecer nossas vidas imperfeitas. E assim ninguém nosso nos produzirá aflição, nunca.

Quis falar-vos em forma excelente. Quero que escutem as palavras que envio. Não sintam temor a seus chefes, a seu governo. Pelas suas terras, pelos seus assentamentos, pelas suas vidas imperfeitas. Guardem-nas, mesquinhem suas vidas imperfeitas.

Somente assim quererão dar (a terra).

Assim como fazemos nós, façam vocês também. Nós atuamos em conjunto em estes lugares, para que nos dêem legitimamente a terra, as autoridades do governo do Brasil.

Quero ir alguma vez a visitá-los. Não sei quando poderia ser isso, nós estamos muito longe.

Combatemos com o governo, com nossas autoridades, com os grandes senhores, os estrangeiros.

Não nos querem dar, não nos querem dar os títulos, os papéis, a garantia da terra. É por isso que falamos nossas palavras, brigamos com eles, para que nos dêem legitimamente.

Quero lhes deixar minhas palavras. Não as esqueçam, é necessário que se fortaleçam. É necessário que peçam ao governo dos estrangeiros que eles dêem suas terras, eles outorguem títulos, garantias, papéis que digam respeito à terra.

Então eu ... vocês que moram em Missão, em Misiones, quero que o faça em forma excelente, que tenham a coragem, que não tenham medo dos estrangeiros. Nós temos direitos às terras que ocupamos. Os estrangeiros nos despejam de nossos assentamentos, de nossas terras...

{Eu vos falo em castelhano agora. Terminando, para deixar minha palavra com vocês, irmãos guarani de Misiones.

Sou guarani legítimo, descendente de vocês. E acho que... eu, vocês entendem o que falei para vocês.

Queria mesmo dizer para vocês que eu sou brasileiro, índio brasileiro, índio brasileiro que mora aqui no Brasil.

Temos problemas igual que vocês, problemas de terra. No Brasil, nós não temos garantia da terra que ocupamos, da terra em que moramos. O governo não garante a terra para nós. Então todos os índios brasileiros, de Brasil, se levantam hoje para reclamar, para lutar para que o governo garanta as terras, para a sobrevivência de nossos irmãos índios que vivem por todas as partes na América do Sul.

Eu fico muito contente em ter notícias de vocês, e eu quero ir. E peço mesmo para vocês que levantem a cabeça, por seus direitos. A terra pertence a nós. Os povos estranhos que pisaram, que chegaram há quase cinco séculos atrás, tomaram todas as nossas terras. E por isso, nós, que somos donos verdadeiros desta terra, temos que reclamar junto aos responsáveis pelo nosso destino, de nossos filhos, mulheres e a garantia de nossa terra.

Mas os jovens que amanhã serão o futuro de nossa raça, esses jovens substituirão os velhos e poderão lutar com muito mais força para ganhar a terra, a garantia da terra. Não podemos mais viver embaixo do sapato dos governos. Temos que levantar nossas cabeças e gritar pelos nossos direitos} (3)

Só isso vou dizer. Eu na realidade não sei falar. Mal que falo um pouco de espanhol. Vocês que moram em Misiones, sabem guarani, nosso idioma, nosso verdadeiro idioma e sabem também espanhol.

Por isso lhes falei assim, brevemente, o que quero dizer em nosso idioma.

Por tanto, fiquem em pé e fiquem fortes. Nós somos os verdadeiros donos da terra. Nós. A nós a deu nosso *Tupã*, nosso Deus, Ñamandú quem nos ilumina, nos deu uma vez a terra.

É por isso que devemos nos levantar, nos fortalecer, para que possamos seguir vivendo em nossos lugares, em nossa terra.

Nada mais lhes vou dizer.

Em nome de todas as linhagens, vou deixar aqui minhas palavras para que vocês as escutem. No nome de todos os povos indígenas do Brasil, saudações, e muito amor.

Seu irmão, Marçal de Souza, *Tupa'i*.
Este é meu nome, meu verdadeiro nome. Tupa'i.

Brasília, 20 de outubro de 1982

Notas do Original:

Ñande reko asy: para os Guarani, todos os aspectos da vida cotidiana são *assim*, imperfeitos, por oposição à vida perfeita que se desfruta em companhia dos seres celestes, os Pais e as Mães das Palavras-Alma, como tem enunciado em vários de seus trabalhos León Cadogan.

O texto entre parênteses não figura na fita-magnética; entendemos que o parágrafo se refere aos estrangeiros.

Fala em espanhol, misturando muitas palavras em português.