

# A BUSCA DO “GA” OU “YVY” NA INSERÇÃO NO MUNDO NÃO ÍNDIO DOS KAINGANG E GUARANI NO CONTEXTO DE PELOTAS

Cláudio Baptista Carle<sup>1</sup>

## Resumo

*Ga* é terra em Kaingang, *Yvy* é terra em Guarani, estes uno-múltiplos constituem e inserem a questão territorial dos dois mundos míticos indígenas no universo do conflito pelo espaço, no município de Pelotas. *Ga* como espaço kaingang assim como *Yvy* para os Guarani (ou o lugar de viver -o tekoha) constituem o *kafy* - a vida dos Kaingang, *Tekó Porã* o bem viver Guarani. Sem o lugar de viver não há vida, assim se mostra a mítica indígena atual em Pelotas. O lugar da cidade é um lugar de conflito, não separado da mítica da vida. Os dois grupos estão hoje em contato direto com o espaço físico não-índio da cidade de Pelotas, em trajetória temporal de inserção em espaço rural, concedido ou ocupado, que lhes assegura em parte as formas de viver tradicionais, mas que é marcado pelo conflito instalado a mais de 400 anos na região.

Palavras-chave: Guarani, Kaingang, Pelotas.

## Abstract

*Ga* means land in *Kaingang*, *Yvy* means land in *Guarani*, this ones constitute and insert the territorial issue of both autochthon's mythical worlds in the universe of the space conflict in Pelotas. *Ga* as an *Kaingang* people space and *Yvy* for the *Guarani* people (or a land to live – the tekoha) make part of the *kafy*- the *Kaingang* people life, *Tekó Porã* the *Guarani* well living . Without this place to live, there is no life and by this way is presented the current autochthon myth in Pelotas. The city's place is an conflict place which is not apart of the life's myth. Both groups are currently in direct contact with the non-autochthon's physical space of Pelotas, in a temporal trajectory of rural area's insertion, given or occupied, which ensures them , in part, the traditional ways of living that is featured by the installed conflict in the area since more than 400 years.

Keywords: *Guarani*, *Kaingang*, Pelotas.

## A busca do “Ga” ou “Yvy” na inserção no mundo não índio dos Kaingang e Guarani no contexto de Pelotas

A escrita deste texto foi instigada pelo estudo dos conflitos na cidade de Pelotas. Quando apresentei o resumo me inquiriram se usaria o termo indígena ou índio para me referir aos respectivos entes de meu discorrer iconoclástico. Na realidade tanto faz, nada é mais certo ou errado, pois sabemos que estes não se identificam assim entre eles, somos nós que o identificamos por uma ou outra idéia ética sobre eles. O conceito equivocado histórico de Colombo (SOUZA, 1999), da caracterização dos nativos, se tornou veículo de identidade assumida na boca de descendentes dos autóctones americanos. Os próprios termos que pensávamos ênicos, como Guarani e Kaingang, são uma construção na fronteira. Uma deturpação ética que transforma em seres com “penas e tangas”, nas escolas ocidentais, em representações ao “19 de abril”. Os processos sociais “pós-construcionistas” (MAUSS, 1989) que envolvem estes fazeres ainda não propiciam interação, mas construção do outro pela cultura. Sei como isso ocorre em minha cultura, mas não tenho, e parece que minha cultura não quer saber, como isso ocorre na cultura deles. Estamos imbuídos de um sociocentrismo (SOUZA, 1994).

Não tenho como escrever como um deles, pois não sou, só posso escrever minhas impressões, o que não afeta de forma alguma as impressões que eles tem sobre seu mundo, que não é o nosso. O Imaginário deles é outro e não temos como atingi-lo se não nos transformamos em um deles. Falarei dos Guarani, que na língua original quer dizer guerreiro (MONTROYA, 1639, p. 280), e Kaingangs, que é uma palavra sem sentido original entre estes, mas uma forma de serem chamados pelos Guarani, como índios selvagens (MONTROYA, 1639), mas mesmo que os compreenda assim é evidente que os compreenda por minha Bacia Semântica (DURAND, 1997).

O *Ga* é terra em Kaingang, o *Yvy* é terra em Guarani, estes uno-múltiplos que constituem e inserem a questão territorial dos dois mundos míticos no universo do conflito pelo espaço no município de Pelotas, mais especificamente pela cidade. *Ga* como espaço Kaingang assim como *Yvy* para os Guarani constituem o *kafy*, a vida dos Kaingang, e a forma de viver, o tekoha Guarani. Sem o lugar de viver não há vida assim se mostra a mítica indígena atual em Pelotas. O lugar da cidade na interação da vida indígena e seu contexto mítico é um lugar de conflito mítico que não está separado da realidade vivida. Realidade esta que é marcada pela mítica e trajeto vivido pelas duas sociedades autóctones.

O acompanhamento deste processo resulta de levantamento etnográfico insipiente, efetuados por mim da etnia Kaingang e Guarani em Pelotas, aprendizado que obtive no acompanhamento do Professor Doutor José Otávio Catafesto de Souza, em inúmeros trabalhos de campo, cuja vasta obra pericial nos é guia e me possibilita acompanhar esta interação na cidade.

Os Kaingang, grupo étnico de fala Jê, é uma população, dentre as mais numerosas do sul do Brasil. Este grupo está em relevante momento de sua histórica, pois reivindicam a posse de terras e o direito sobre os seus territórios, revalorizando elementos tradicionais de sua cultura. Estudam sua cultura como um todo, língua, rituais, mitos e tudo mais nos espaços escolares específicos. O que ainda não existe em Pelotas, mas há nas velhas aldeias ao norte do Estado. Inseridos no contexto da sociedade regional, com muitas eliminações físicas e étnicas, hoje reivindicam a proteção legal do Estado. A resistência articula os mecanismos de diluição na sociedade nacional, engendrando caminhos contra a expropriação da sua terra. Hoje esta sociedade, como dantes, migra entre as remodelações dos não-índios na perspectiva de manutenção do seu modelo de vida e na interlocução com a sociedade que se pretende envolvente. A perspectiva

<sup>1</sup> Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1989), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1993) e Doutorado Internacional em Arqueologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2005). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Pelotas. Tem experiência na área de Arqueologia e Antropologia, com ênfase nos seguintes temas: imaginário, arqueologia, etno-arqueologia, história, educação, educação popular, missões, quilombos e charqueadas, grupos caçadores-coletores e horticultores.

migratória desde sempre construiu parte dos sistemas viários, disponibilizados hoje pelos não-índios, seus pontos de parada e comercialização, hoje praticada para manter-se viva, no que antes era uma forma de relação entre os grupos, na perspectiva da aliança ou nos tratados de não agressão, durante as viagens empreendidas.

Hoje permanecem próximas as rodoviárias e aos trevos das estradas no sentido de perpetuar sua cultura, nos aspectos nômades, e revitalizara sua existência com a confecção e venda de artesanato. Assim é que um contingente de Kaingang vindos de Chapecó chegam a Pelotas e se estabelecem na próximos a Rodoviária em 2016.

A resistência cultural e física desta sociedade, enquanto “patrimônio”<sup>2</sup> vivo, teve sua indicação ao envolvente, quando constitucionalmente deliberou que seria assegurada pelos estados e municípios, além da instância federal, apoiar este exercício de mantê-los vivos. A administração pública em destaque a Câmara dos Vereadores viu-se compelida a dar destino ao grupo que lá se instalara em 2016, e em reuniões com o esforço de instituições e pessoas ligadas aos movimentos sociais, criar uma área para estes. Estava então colocada pelo executivo municipal três áreas para este escolherem: uma junto à praia, área plana repleta de mato, sobre uma antiga ocupação Guarani, comprovada pelo sítio arqueológico que a forma, o Camping Municipal na Praia do Laranjal; a outra área era um vasto campo semi alagado, próximo a um aglomerado urbano do proletariado de Pelotas, e muito próximo de um aquartelamento militar; e a outra, a escolhida, nas encostas baixas da subida da serra dos Tape, antigo caminho indígena, cabe lembrar que “tape” em Guarani quer dizer caminho, que correspondia a área destinada a horto florestal, na Colônia Santa Eulália, 7º Distrito de Pelotas.

O Rio Grande do Sul, principalmente nos municípios de Passo Fundo, Erechim e Lagoa Vermelha, José Otávio desenvolveu pesquisas com o intuito de fundamentar laudos periciais de afirmação das terras indígenas, possibilitaram identificar, em pesquisa de campo, dados para a Regularização das Terras Indígenas Kaingang de Monte Caseros e Ventarra<sup>3</sup>.

O Kaingang e outros lingüisticamente aparentados na região e na bacia oriental do Rio da Prata (MÉTRAUX, 1946; MELIÁ, 1983), estão inseridos naquilo que Souza (1994), ao compreende, como a situação destes povos originários<sup>4</sup> “um problema social no Brasil contemporâneo”. Assim como meu mestre José Otávio, o aprofundamento na discussão da problemática sobre “os povos originários” é fruto de antagonismos entre teorias e ações empíricas diversas. A ciência iconoclasta (DURAND, 1997) é incapaz de atingir o âmago do problema social, pois em verdade transforma-se em disputas conceituais e não em caminhos de sustentação física destes indivíduos.

As disputas acadêmicas tentam dar conta de dados advindos da realidade social sulbrasileira, enfatizando as relações observadas empiricamente entre os Guarani e os Kaingang e os demais brasileiros que com eles convivem direta ou indiretamente, dos dados e não dar conta dos problemas.

Os dois grupos transformados pelos não-índios, no imaginário coletivo (DURAND, 1997), em entes completamente transfigurados, suprimidos de sua existência concreta

2 A palavra patrimônio encontrasse destacada por ser entendida como uma palavra ocidentalizada ao extremo, pois evoca a figura do pai (masculina) como detentor da herança e que passa de para o filho homem, sistema construído por uma sociedade masculinizada e discriminatória.

3 Conforme estabelecem o Decreto-lei número 22/91, o processo administrativo específico da Fundação Nacional do Índio e a Portaria número 352/PRES/95/FUNAI.

4 Cabe lembrar que toda estas formas de abordar os Kaingang e os Guarani, mesmo estes dois nomes, são formas éticas e não êmicas, pois são produções sobre eles e não por eles.

e efetiva (SOUZA, 1994), objeto de uma “domesticação simbólica” que os transformam em uma personagem mítica e lendária (BELTRÃO, 1977; SILVA, 1987), que não se aparentam em nada os atuais descendentes do sul do Brasil. Sousa (1994) acredita que foram transformados em “personagens totêmicos”, “criações simbólicas de nossa sociedade” que os colocam em grupos “raciais”, “culturais”, folclóricos e formadores da sociedade brasileira (ORTIZ, 1985). Aqui está um problema que se aponta importante para os conflitos, pois são considerados ingênuos, incapazes, devendo ser tutelados, matriz advinda do Estatuto do Índio, 1970, que os previa desta forma, mas que pode ser anterior, a Lubbock (“A origem da civilização e a condição primitiva do homem”) que coloca o nativo americano, como incapaz de se desenvolver intelectualmente (apud Trigger, 2004:143).

A imagem popular (SOUZA, 1999) do nativo “puro e bom, nu em meio à natureza” em contraste com a atual fase de organização do movimento no sul do Brasil, onde munidos de profundos traços originários e manipulando com eficiência estratégias políticas adotadas a partir do contato, com a sociedade envolvente, reivindicam cada vez mais enfaticamente seus direitos sobre a terra e pela manutenção de suas tradições culturais.

Há um descompasso entre estas duas formas de ver os processos, um não-índio que o entende como ingênuo e um descende dos povos originários que domina as formas políticas atuais, num nível de sofisticação que não é minimamente manejado pela academia, ou pela sociedade envolvente, mas que tem servido aos grupos em suas estratégias de ocupação territorial.

Os fatores de ordens biológica, tecnológica, econômica, ideológica e militar (RIBEIRO, 1978), buscaram submeter os nativos à “dominação civilizatória” (SOUZA, 1999), e a academia tenta acusar esta dominação como tendo sido realizada através do genocídio e do etnocídio ameríndio (CLASTRES, 1982), processo presente, que faz cada vez mais os Kaingang e Guarani rearticularem seus sistemas de embates com a sociedade envolvente.

Souza (1999) debate-se entre o enfoque “objetivista” (BEST, 1989, 1990; MAUSS, 1989; SCHNEIDER, 1993), supondo que tais enfrentamentos, genocídios e etnocídios constituam uma realidade concreta independente da dimensão simbólica que está na sua raiz, e o enfoque dos interacionistas simbólicos (cf. HAGUETTE, 1990; PETRAS & REYNOLDS, 1975; BLUMER, 1971), onde não há como trabalhar temas sociais sem entendê-los como resultantes necessárias de produções simbólicas, coletiva e individuais, dos atores em interação mais ou menos imediata. Tudo isso é um grande resumo do entendimento do colonizador ainda em ação sobre os povos originários.

Os grupos humanos produzem imagens (DURAND, 1997) símbolos constantemente invocados na interrelação pessoal, e são tais imagens que permitem se posicionar no jogo social instituído entre elas, ao longo do processo, da sua *intenção* frente aos outros e ao que se supõe sejam as suas *intenções* (SOUZA, 1994).

A qualidade dos gestos que torna possível interpretá-los do ponto de vista simbólico, pois há um sentido comum (MAFFESOLI, 1998) compartilhado em cada ato (SOUZA, 1999). Gestos “símbolos significantes” (SOUZA, 1994) são possíveis de ver continuamente na penetração e colocação constante dos Guarani e dos Kaingang nos espaços centrais da cidade de Pelotas. Aparecem nas esquinas sentados ou com barracas armadas vendendo seu artesanato, onde marcam suas semelhanças e mais precisamente suas diferenças. O Kaingang apresenta seu arco onde escreve Kaingang, o Guarani mais sutil apresenta seu cesto com os grafismos tradicionais, o Guarani sentado sob o solo (calçada) o Kaingang sob bancos ou cadeiras, a gestualidade simbólica do artesanato grita frente aos olhos iconoclastas que não percebem a imagem dos que

se representam vivamente. Os comportamentos deveriam ser reconhecíveis, mas não são, pois vivemos o mundo de fuga das imagens, pois os gestos para nós passam a dizer pouco, vivemos o mundo das letras, das mensagens grafadas das fugas para o hiperespaço.

Os enfrentamentos populacionais e culturais na América pós-colonial são extremados pelos processos de identificação e onde um grupo se reconhece em diferença à posição de outros grupos, subjetivas fronteiras simbólicas entre populações, que se tornam objetivas por imagens norteadoras de gestos observáveis e em interação.

É muito interessante seguir esta discussão no campo conceitual, mas em realidade devemos atingir o fato, cerne da proposta deste texto. É importante salientar que Terra para nós, não-Kaingang ou não-Guarani, neste caso, é algo cada vez menos interessante, enquanto forma. Em 1993, em São Miguel das Missões, um Mbya Guarani (M'bya: gente - MONTOYA, 1639, p. 444) chamado José Acosta, construía próximo a antiga fonte missioneira, preservada pelo nosso "patrimônio", uma Opy, Casa de Reza. Na manhã daquele dia havia recebido de presente da esposa do arquiteto federal uma camisa branca nova. A mesma estava sendo utilizada pelo Mbya, durante a construção da casa, questionado então pela doadora de que ao utilizá-la poderia estar sujando a camisa este respondeu: "a terra não suja a gente, a gente que suja a terra". A beleza da resposta não está no sentido ecológico que poderíamos assumir pela proposta, mas sim na forma de compreendê-la. A terra constrói a casa de Reza, como poderia ser algo sujo, é um dos caminhos tomados na Bacia Semântica dos Guarani (DURAND, 1997).

Na nossa cultura o que pode ser a terra então, para Xenófanos (séc.IV a.C.), filósofo grego, nascido em Cólofon, Asia Menor, e fundador da escola eleática (de Eléia, Sul da Itália), nos diz como ocidentais que a substância primitiva e fundamento de tudo é a terra, "pois tudo sai da terra e volta à terra", os próprios humanos (húmus) nascem da terra, de certa forma combate o antropomorfismo (JAPIASSU e MARCONDES, 2001, p. 195). Mas em realidade o que sustenta o pensamento ocidental é este antropomorfismo, de Santo Agostinho (DIAS, 2012).

Na compreensão Kaingang da terra, o Ga, é o ponto de intersecção entre os entes criadores e os criados. Ibarra Grasso (1997: 102-105) falando de Kaingang de Ivai e Faxinal, lebra a fala de uma sábia idosa Kaingang, chamada "Carula" indica que eles vieram com a velha, que nunca morre, que saiu de um buraco, na terra.

Essa velha (IBARRA GRASSO, 1997, 105) conta também, junto com seu genro "Victorino", que "Topé", divindade criadora, fez todas as coisas na terra, todos seres diferentes, e criou o primeiro Kaingang no fim de um dia, chamado de "Kamē", que não vê a noite, e cria também "Kayurukré" na luz do luar, e vê a noite. Na terra (Ga), e devem respeito de ambas as partes tanto do "Kamē" como "Kayurukré". Contam que foram criados em par, todos os seres, mesmo "Kamē" e "Kayurukré", macho e fêmea, e cada um ofereceu sua irmã ao outro e se casaram. Vieram os filhos e resolveram cantar e dançar imitando os animais. Um dia choveu muito e nadaram até a serra de "Krinjijiné", mas cansados se afogam, suas almas foram morar no centro da terra, mas depois do dilúvio, abrem caminho com muito trabalho e saem por aqueles buracos da criação. São heróis dessa saga "Kañeru" e "Kamé", que cada qual, "con muchos hombres e mujeres de su grupo, salieron de los agujeros de la tierra, localizados en los "Krinxy", o sea las Montañas Negras" de Guarapuava (IBARRA GRASSO, 1997: 106). Uma noite um "Kayurukré" saiu e levou muito tempo para voltar morrendo ao dia, "Kamē" o enterra para que os animais não o comam, canta e dança para o "Topé", para que seu espírito pudessem descansar. Um "Kamē" ficou junto ao enterro para esperar a noite e avisar os outros da morte daquele "Kayurukré". Mas morreu também na noite,

foi enterrado pelos "Kayurukré", que também dançaram e cantaram por ele. Surgiu dessa forma o ritual do "putpuj" ou "Kiki" (Rosa, 2011). Assim a terra é geradora e protetora dos vivos e dos mortos e este é um dos sentidos de sua perpetuação entre os Kaingang.

Nos conta Souza (1994) que a "Carta Régia" assinada por D. João em 5 de novembro de 1808 e dirigida ao Governador e Capitão Geral da Capitania de São Paulo, trata da "agressão" promovida por "Bugres" (Botocudos ou *Xokleng*) aos colonizadores do Planalto Sulbrasileiro, nas campos de "Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaguam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay", ele diz serem "infestados pelos Índios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietário", que estes Bugres matam da "Vila da Faxina até a Villa das Lages" (SANTOS, 1978:19, apud SOUZA, 1994: 28). O documento revela o século XIX na relação com os Kaingang, tornando a máxima à frase "índio bom é índio morto", mobilizando as "forças paramilitares oficiais (Companhia de Pedestres) e particulares (tropas de Bugreiros)"(SOUZA, 1994:28), defendido por Hermann Von Ihering, alemão que durante 22 anos foi diretor do Museu Paulista. Este dizia que os "índios do Estado de São Paulo" não representavam "trabalho e de progresso", assim como nos outros "Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado" do que ele chamava de "índios civilizados". Afirmava diretamente que os Kaingang eram "um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio" (VON ILHERING, 1907:215, apud SOUZA, 1994: 29).

A Constituição de 1988 garantiu importantes direitos aos Kaingang e Guarani na ocupação definitiva de seus territórios tradicionais, com a mobilização do UNI - União das Nações Indígenas e regionalmente a UNI-SUL, antropólogos dentro e fora do Brasil, membros de universidades, Organizações Não-Governamentais, instituições religiosas como o Conselho Indigenista Missionário e outras (SOUZA, 1994) atuavam também neste sentido, que levou recentemente a uma CPI na Câmara de Deputados Federais no sentido de propor punição a estes agentes de interação com os povos autóctones como promotores de inverdades. A mácula anterior marca a relação destes povos com os não-índios. Os Kaingang passam a exigir reintegração do que lhes é de direito pleno, mesmo que mais de meio século depois (DIETRICH, 1995).

No Estado do Rio Grande do Sul (SOUZA, 1994) há um completo desconhecimento pela sociedade regional, de que existam descendentes diretos dos antigos Guarani da época das Missões Jesuíticas que existiram na região até o século XVIII, responsáveis pela construção dos povoados urbanos que hoje são cultuados como Patrimônios do Estado, da Nação e da Humanidade (São Miguel, reconhecido pela UNESCO). Este processo de missionarização e depois da sua derrocada o retorno aos solos de origem, no Paraguai e em toda a área do Rio da Prata, consolida sua perpetuação de forma diferente da dos Kaingang já referida.

A perspectiva antropológica da *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), formulada no estudo das diversas populações nativas do passado e do presente, contra as frentes de expansão nacional geraram situações contínuas de oposição e conflito. Agiram como etnocidas (CLASTRES, 1982), que talvez sentissem orgulho do trabalho feito em proveito das elites regionais (PESAVENTO, 1980). A "migalha de terra" se comparada à vasta dimensão outrora (séculos XVIII e XIX) ocupada pelas famílias lideradas pelos antigos líderes Kaingang (D'ANGELIS, 1984; SIMONIAN, 1994; VALADÃO, 1994; BECKER, 1976).

A antropologia jurídica (SHIRLEY, 1987), vê o descompasso entre as tradições consuetudinárias dos Kaingang e Guarani e as nossas regras jurídicas perpetuadas

pela escrita e interpretadas legitimamente por especialistas no direito, fulgurante iconoclastia (DURAND, 1997). A Lei de Terras rejeitou o direito consuetudinária (CUNHA, 1992) de Ga e Yvy. Usurpação contínua e redução radical dos seus territórios inicialmente reconhecidos no RS, desde meados do século XIX e século XX (SOUZA, 1991, 1993, 1994; SILVA e NOELLI, 1994; RIOGRANDINO DA COSTA e SILVA, 1968; SPONCHIADO, 1994; PREZIA, 1994; MABILDE, 1983; D'ANGELIS, 1983; WERNER, 1984).

Os Guarani apresentados pelos nossos argumentos interpretativos (Geertz, 1989; Durand, 1997) tem na religião o traço mais marcante do pensamento verbalizado dentro e fora da situação de investigação (SOUZA, 1994; SCHADEN, 1974; MELIÁ:1989, CLASTRES, 1978). A esfera profética, discursiva oralmente, da cosmologia Guarani é descrito de forma similar à noção cristã de “meu reino não é deste mundo” (SOUZA, 1994). A cosmologia na vida social e mental é um traço antropológico (DURAND, 1997), reconhecido entre diversos grupos de fala Tupi-Guarani nas terras baixas da América do Sul, efetiva resistência cultural, mesmo na diversidade de tipos de organização social encontrados nos grupos dessa família lingüística (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; SOUZA, 1994).

A sobrevivência dentro da dominação da sociedade nacional envolvente, na rearticulação interna das influências cristãs ressignificadas durante catequese no período colonial nas Missões Jesuíticas (MONTROYA, 1985). Os Guarani apresentam muitas versões se desviando do finalismo cristão (SOUZA, 1994), onde a morte pode ser ultrapassada “sem morrer”, e o corpo sai da mundo, ou na reencarnação. Há uma comunicação constante dos espíritos que povoam e transitam neste mundo. Schaden (1974:110) identifica que “a comunhão perene entre este mundo e o Além, que para a mentalidade Guarani constitui um todo indissolúvel”.

O mundo Guarani apresenta uma natureza espiritualizada o vivo nasce com o “ayvucué”, “ay” ou “ang” que é alma, “vu” que significa brotar, “cué” forma do pretérito, “ayvu” significa também ruído, e assim “ayvucué” significa o “sopro brotado (da boca)” (NIMUENDAJU, 1987, 29), mas pouco depois do nascimento vem juntar-se a alma humana um novo elemento o “acyiguá”, “acy” que é dor ou violência, é a alma animal; é a calma e o desassossego formando a alma do nascido (NIMUENDAJU, 1987, 33-34). Para os Mbya, segundo Souza (1994), uma das almas de cada morto é o *atsýyguá*, ligada sempre à índole atribuída aos diversos animais existentes e que ronda ao lado do espírito de entidades como o “Arco-da-Velha”, as árvores, a terra, a água e o sol, a espreita de qualquer descuido para se apossar da alma dos vivos, tornando-se uma espécie de alma agregada. As entidades espirituais benévolas do mundo são conectadas pelo sonho, pelas rezas “individuais” e pelo êxtase religioso. Considerar esta ligação com a entidade sempre viva da terra, que se expressa através do mato onde o animal e planta está, caracteriza aquilo que afirmam que sua divindade principal e criadora “Ñanderu”, que encaminhou “Ñandevuruçú”, o qual carrega um sol em seu peito, e veio ao mundo com a eterna cruz de madeira, que colocou para sustentar o mundo (NIMUENDAJU, 1987, 143). Poderia seguir a história de criação do mundo, e poderíamos nos deleitar com toda a nobreza dos Guarani, no seu universo de pensamento. Cabe no entanto entender como se defrontam com este nosso mundo ocidental.

A vivência Guarani integra dois mundos, os sonhos brotam do outro mundo, no universo dos espíritos, na consciência dos deste mundo (SOUZA, 1994; NIMUENDAJU, 1987). Os Guarani estimulam o “não-consciente” (na nossa perspectiva que não é a deles, onde estão os sonhos) da “natureza animal”, para submeter e suprimir. Nós escondemos os sonhos, entendidos como não-consciente, identificando como ilusão e fantasia humana.

Chamados de “indolentes” e “imprevidentes” (SOUZA, 1990), sem ou “contra o Estado” (CLASTRES, 1978), são evidentemente não afeitos ao espaço urbano, mas tendo que sobreviver nele. Seu mundo é o mundo da floresta onde se desenvolve a as noções de alma onde esta é (*ayvú*) da criança enviada por *Ñanderúvutsú*, possíveis reencarnação de mortos, contatados através do sonho e do outro mundo “que para a mentalidade Guarani constitui, um todo indissolúvel” (SCHADEN, 1974:110). A mesma se faz “um entre (um ente-dois), não um ente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:118) que é o sentido de existir tanto neste como no outro mundo.

Os Mbyá-Guarani, grupo em destaque nesta reflexão “continuam vagando através das estradas e isolados em áreas quase inacessíveis, sem aceitarem assumir a condição de proletários em nossa cultura” (SOUZA, 1994), preferem continuar vivendo à margem de nossas normas instituídas, na crença de que em breve os Deuses provocarão o fim do mundo e só eles estarão preparados para enfrentar tal advento, que também demarcará o fim da absurda (para eles) sociedade dos brancos (SOUZA, 1994).

Introduzidos nas perspectivas hermenêuticas constitutivas destes dois grupos existentes e em conflito com o espaço da cidade de Pelotas, cabe relatar como esta interação se desenvolve. Os Guarani arqueologicamente estão reconhecidos na região, em discussão se são guarani ou guaranizados, marcaram o território, hoje da cidade e área rural de Pelotas, com seus artefatos. Inúmeros “sítios Guarani” foram localizados na região. Os Kaingang estão mais relacionados aos relatos feitos pelos ocupantes europeus que indicam a presença dos Bugres, termo que os caracterizaram no período imperial e republicano, na busca de interação com os vilarejos, principalmente do porto de Rio Grande (ARQUIVO, 1990). A serra dos Tape, termo que indica caminho na língua Tupi, era o veio de aproximação destes grupos Guarani e Kangang, no passado, e hoje é o lugar de ocupação efetiva deles.

Os Guarani se consolidam recentemente na região no aldeamento do Kapi'i Ovy (Capim Verde), criado a partir da interferência de um padre na Colônia Maciel, este lugar tem vários tempos e contratempos, mas perpetua a idéia da ocupação florestal básica aos Mbya. O lugar foi abandonado em 2004, quando visitei pela primeira vez a área, não por vontade de seus ocupantes, mas por interferência do governo municipal que colocou as famílias em uma Kombi e os levou para a BR 116, junto a outros Mbya, que lá estavam.

Acompanhando o etnógrafo do Museu Antropológico me foi possível identificar e fotografar todo o sistema da aldeia abandonada, das áreas de plantio, das áreas de caça, moradia e ritualística. A dinâmica atual é outra quando refiz uma visita em início de 2017, sendo que ocupada por uma família, a vegetação já densificada, recriava um ambiente de floresta que concretiza seu mundo em revelação. Parte do grupo partiu para uma nova aldeia criada por decreto no município vizinho, mas que possibilita de forma mais amplificada rearticular seu mundo e, portanto, o Yvy.

A cidade é a negação do mundo, do Yvy, do Guarani, e ele a visita, como se visitasse a terra em queda, como nos ensinamentos sobre a criação e destruição do mundo (NIMUENDAJU, 1984). É como estar sentado sobre o mundo em desabamento. Não há possibilidades do sonho na cidade, não possibilidades de viver na cidade, ela não está para a vida. Mas é nela que parte de sua subsistência se torna possível, mas é como, em analogia, visitar ao inferno dos Gregos. Não como ter o nascimento juntando a alma humana ao “acyiguá” (NIMUENDAJU, 1987, 33-34). Os Mbya serão compelidos perder a relação com o *atsýyguá*, (ligação aos animais), que podem se apossar das almas deles, pelos descuidos que a cidade provoca, ou pior, não se acercar deles perdendo a alma agregada. É uma excrescência, coisa que desequilibra a harmonia de um todo, do próprio mundo. Assim não há como constituir o teko, lugar de viver, e nem

o tekohá, a forma de vida dos Mbya na cidade. Sendo sempre um espaço passageiro.

Os Kaingang em particular aprenderam, por tanta desconstituição e descontinuação, no seu ser, revigorar a cidade como um espaço, do outro, daquele que não é o eu, um “Ga” de outro, então um “Ga” sem sonho do Kaingang. Pode eventualmente ser “Kamê” e “Kayurukré”, pois a interação com o diferente se torna possível na contemporaneidade, mas tem por vezes levado a uma luta constante no seio da Aldeia. Aldeia esta que se fez criar com a presença constante desde o tempo do império, mas com o advento do Estatuto do Índio e demarcação última da maioria das reservas Kaingang, nos anos de 1970, possibilitaram as saídas azonais dos aldeados para avenda de seu artesanato. Assim em 2015 chegaram a Pelotas junto a Rodoviária um grupo dissidente de sua aldeia mãe em Chapeco. Estes constituíam uma aldeia em migração, buscaram apoio e mesmo receberam sem procurar de grupos políticos locais. Que possibilitaram a formação de uma terra indígena Kaingang, no antigo Horto Floretal de Pelotas, na área da Cascata, acima do arrio Eulália no espaço rural de pelotas. Lugar que escolheram, tendo tido duas outras opções, uma área de campo semi-alagado e uma área beira da praia da Lagoa dos Patos. Incontesti, buscaram área mais escarpada próxima de sua forma original de origem na região serrana do limite entre o rio Grande do Sul e Santa Catarina. A cidade no entanto parece não impossibilitar sua vida e forma de viver, apesar de ser uma mutação abusiva da sua perspectiva de mundo. Assim quiseram e conseguiram obter um espaço rural, mesmo que densamente povoado, por consolidar um mínimo de significação de sua existência, o *kafy*.

Por fim creio ser possível a recriação da cidade para o Kaingang, dentro de seu universo criativo da cosmologia de origem, mas de forma muito instável, mas parece evidente que esta face não se apresenta aos Guarani, que de certa forma não consolidam seu estar na cidade como seu estar na terra.

“Ñandevuruçú veio à terra e falou a *Guyraypotý*:”procure dançar, a terra quer piorar!” Eles dançaram durante três anos, quando ouviram o trovão da destruição. A terra desabava constantemente, a terra desabava pelo oeste. E *Guyraypotý* disse a seus filhos: “vamos! O trovão da destruição causa temor.” E eles caminharam, caminharam para leste, para a beira do mar. (NIMUENDAJU, 1987:155 – A destruição do mundo).

### Referências bibliográficas

ARQUIVO Histórico do Rio Grande do Sul. *Os índios d'Aldeia dos Anjos - Gravataí - Século XVIII*. Porto Alegre: AHRGS, 1990.

BECKER, Howard S. *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1977.

BECKER, Ítala Basile. 1976 - “O índio Kaingang e a colonização alemã”. In: *Anais do Segundo Simpósio de História da Imigração e Colonização Alemã no Rio Grande do Sul*. p.45-71. São Leopoldo.

BECKER, Ítala Basile. *O índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Pesquisas/ Instituto Anchieta de Pesquisas, 1976.

BELTRÃO, Luiz. *O Índio, um mito brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1977

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *Legislação Indigenista no século XIX*. São Paulo: EDUSP/Comissão Pró-Índio de São Paulo. 1992.

D'ANGELIS, Wilmar Rocha. *Toldo Chimbanguê: história e luta Kaingang em Santa Catarina*. Xanxerê: Cimi - Regional Sul. 1984.

DIAS, Isabel de Barros - Cartografia, imagologia e mapas antropomórficos [Em linha] : a imagem geográfica como ponto de encontro entre ciência e imaginário. “*Cadernos do CEIL*. Revista Multidisciplinar de Estudos sobre o Imaginário”. ISSN 1647-7715. Nº 2 (2012), p. 46-62.

DIETRICH, Mozar. *Parecer Jurídico*. Passo Fundo: FUNAI. 1995.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, Ed.USP, 1988.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Lisboa: Ed. Presença, 1997.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (FIBGE) 1980 - *Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes* (adaptado do mapa de Curt Nimuendaju - 1944).

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan. 1989.

IBARRA GRASSO, Dick Edgar. *Cosmologia y mitologia indígena americana*. Buenos Aires: Ed. Kier, 1997.

LEAL, Ondina F. (org.). *Corpo e Significado: Ensaio de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS. 1995.

MABILDE, Pierre F.A. Booth - *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação dos Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Ibrasa, Brasília: INL/FNPM. 1983.

MAUSS, Marcel. *Manual de Etnografia*. Lisboa: Olímpio. 1972.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol.2. São Paulo: EDUSP, 1974.

MELIÀ, Bartomeu - “Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul”. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. 26: 11-24. 1983.

MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido (ensayos de etnohistoria)*. Assunção: CEADUC. 1986.

MELIÀ, Bartomeu. *Una Nación, dos Culturas*. Asunción: RP Ediciones/CEPAG, 1988

MONTOYA, Antonio Ruiz de (S.J.) *Arte de la lengua guarani (Con los Escolios Anotaciones y Apêndices Del Padre Paulo Restivo – S.J. sacados de los papeles Del Padre Simon Bandini y de otros; em el Pueblo de Santa Marta la Mayor- ano de Nosso Senhor de MDCCXXIV [1724])*.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (S.J.). *Tesoro de la lengua guarani*. Madrid (Luán Sánchez), 1639, Ex Libris, José Mindlin.

MONTOYA, Pe. Antônio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro. 1985.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo:HUCITEC/EDUSP. 1987.

NIMUENDAJU, Curt. "104 mitos indígenas nunca publicados" (introdução de Eduardo Viveiros de Castro). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: SPHAN/Minc, pp. 64-112. 1986.

NIMUENDAJÚ, Curt. "Apontamentos sobre os Guarani". Tradução e notas de Egon Schaden. *Revista do Museu Paulista*. N.S., vol. VIII, pp. 9-57. São Paulo. 1954.

OLIVEIRA, Maria Conceição de, *A etnomedicina e as práticas de cura entre os Kaingáng do P.I. Xapecó*. Projeto de pesquisa (mimeografado)., 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A crise do Indianismo*. Campinas: Ed. da UNICAMP. 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Ed. 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1978.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense. 1985.

PREZIA, Benedito. "O Colaboracionismo Kaingang: dos Conflitos intertribais à integração à Sociedade Brasileira no Século 19" In: PREZIA, Benedito; Veiga, J. et alii. *Kaingang: confronto cultural e identidade étnica*. Piracicaba: Ed. Unimed. p.59-80. 1994.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes. 1970.

ROSA, Rogério Réus G. da "Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang" In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, jul./dez. 2011.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Índios e Brancos no Sul do Brasil: A dramática Experiência dos Xokleng*. Florianópolis: EDENE, 1973.

SANTOS, Sílvio Coelho. *O homem índio sobrevivente do sul*. Porto Alegre: Garatuja, 1978.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: EDUSP. 1989.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987.

SILVA, Aracy Lopes da. "Há antropologia nos laudos antropológicos? In: SILVA, Orlando S.; LUZ, Lídia & HELM, Cecília M.V. (orgs.). *A Perícia Antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Ed. da UFSC, p. 60-66) 1994.

SILVA, Fabíola Andréa & NOELLI, Francisco Silva "Para uma síntese dos Jê do sul: igualdades, diferenças e dúvidas para etnografia, etno-história e arqueologia" In: *Anais da XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. Niterói:UFRJ. mimeo. 1994.

SIMONIAN, Ligia *Os índios de Ventarra e seus direitos territoriais. Laudo Antropológico*. São Paulo:Centro de Trabalho Indigenista. mimeo.. 1994.

SIMONIAN, Ligia. *Toldo Monte Caseros, RS: Terra de Índios. Laudo Antropológico*. São Paulo:Centro de Trabalho Indigenista. mimeo. 1994.

SOUZA, José O. Catafesto de "*Aos fantasmas das brenhas*": *etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil* (Rio Grande do Sul. Doutorado em Antropologia Social, Prof Dr. Ari Pedro Oro. Bolsista do(a) CAPES, Brasil, Ciências Humanas, Porto Alegre: UFRGS, 1999

SOUZA, José Otávio Catafesto de "A presença indígena no Quadrante Histórico Patruhense" In: *Anais do Raízes de Gramado II: V Encontro dos Municípios originados de Santo Antônio da Patrulha*. Gramado: Prefeitura Municipal. 1994.

SOUZA, José Otávio Catafesto de Souza; VENZON, Rodrigo ; DIETRICH, Mozar Artur; ALVAREZ, Glênio da Costa. *Regularização da Terra Indígena de Ventarra. - Município de Erebangó - Rio Grande do Sul - Grupo Técnico para produção de Parecer Atropológico Complementar - Portaria No 352/PRES/95/FUNAI de 18 de abril de 1995 - Porto Alegre, setembro de 1995.*

SOUZA, José Otávio Catafesto de. - "A pesquisa de fontes referentes aos indígenas do Rio Grande do Sul: notícias prévias". *Veritas*. Porto Alegre: PUC-RS, v.36 no 143, pp. 413-422. 1991.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. "A presença indígena no Quadrante Histórico Patruhense" In: *Anais do Raízes de Gramado II: V Encontro dos Municípios originados de Santo Antônio da Patrulha*. Gramado: Prefeitura Municipal. 1994.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. "O que é, afinal, o corpo índio no Brasil Meridional? Limites modernos ao entendimento da lógica hierárquica indígena sobre o corpo" In: Leal, Ondina F. (org.) *Corpo e Significado: Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, p. 453-466. 1995.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. "Os índios de Lagoa Vermelha: ontem e hoje" In: *Anais do Raízes de Lagoa Vermelha - IV Encontro dos Municípios originários de Santo Antônio da Patrulha*. Lagoa Vermelha. 1993.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. "Uma análise do discurso missionário: o caso da indolência e imprevidência dos guarani". *Veritas*. Porto Alegre:PUCRS, v.35, número 140, pp. 706-726., 1990.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Regularização da Terra Indígena de Monte Caseros Municípios de Ibiraiaras e Muliterno - Rio Grande do Sul - Grupo Técnico para produção de Parecer Antropológico Complementar - Portaria No 352/PRES/95/FUNAI de 18 de abril de 1995.*

SPONCHIADO, Breno A. "A redução dos Kaingang: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos". Santa Rosa: Ed. Unijuí. p. 107-135. 1994.

TRIGGER, Bruce G. *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004.

VALADÃO, Virgínia. "Perícias Judiciais e Relatórios de Identificação". In: SILVA, Orlando S.; LUZ, Lídia & HELM, Cecília M.V. (orgs.). *A Perícia Antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Ed. da UFSC, p. 36-41. 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In: Viveiros de Castro, E. & Cunha, Manuela Carneiro (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: USP/FAPESP, pp. 149-210). 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986

WITT, Francisco Aureliano Dorneles (Indigenista) *Relatório sobre os indígenas Mbyá-Guarani do Acampamento do Retiro/BR 116 e sobre a Aldeia Guarani da Colônia Maciel, PelotasRS*. Osório, FUNAI/RS (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Administração Executiva Regional de Passo Fundo/RS, Posto Indígena Barra do Ouro), 12 de maio de 2008.