

**A SABEDORIA AMERÍNDIA
- UMA ANTIGA ECOSOFIA**

*Trabalho de conclusão apresentado para o curso
de pós graduação em Filosofia da Religião
sob a orientação do professor -mestre
Anacleto Rodrigues da Silva.*

Por

ARLETE PINHEIRO SCHUBERT

*Junho de 2001
VITÓRIA-ES*

Agradecimentos

*Agradeço especialmente ao professor Anacleto
Que dedica carinho e atenção às questões que
Dizem respeito ao ser humano. Por todo o seu
Cuidado, graças.
E a todos que se dispuseram a sentir-refletir comigo
esta bela e urgente questão.*

Dedico

*A todos aqueles que sinalizaram
com um novo modo de pensar a vida,
de estar no mundo,
especialmente aqueles que sem saber
fazê-lo , o fizeram.*

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i>	01
<i>CAPITULO I : A AMERINDIA NA HISTÓRIA MUNDIAL</i>	03
1.1. <i>O Pacífico como um “mundo” cultural</i>	05
1.2. <i>O desenvolvimneto cultural dos ameríndios</i>	06
1.3. <i>Um “pleno” de humanização, história e sentido</i>	07
<i>CAPITULO II: RELAÇÕES AMERÏNDIAS COM A NATUREZA</i>	11
2.1. <i>O trabalho como um modo de existência</i>	12
2.2. <i>Sustentação da vida: a partilha</i>	14
2.3. <i>Cuidar: uma antiga ecologia ambiental</i>	16
2.4. <i>O trabalho e o lúdico: uma outra ecologia</i>	18
<i>CAPITULO III: O CONTEXTO DA RELIGIOSIDADE AMERINDIA</i>	23
3.1. <i>Pensar o pensamento do outro: pedagógico e terapêutico</i>	24
3.2. <i>Religiosidade e estética: a arte de narrar-se</i>	26
3.3. <i>Cooperar com a continuidade da vida</i>	27
<i>CONCLUSÃO</i>	30- 33
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	34 -36

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

INTRODUÇÃO

Pensar a cultura é pensar como se produz e como se compartilha o sentido. Cultura então é teia, é trama que se tece no cotidiano das relações sociais. Portanto não existe uma sociedade, uma economia, uma política, uma religião...e uma cultura. Existem teias e tramas ordenadas e ordenadoras de significados e de orientação de conduta e das relações entre os homens e a natureza e entre eles.¹ Tal concepção nos conduz a refletir sobre as significações que estamos dando, aos trançados que estamos fazendo, as teias que estamos construindo a partir da opção civilizacional que fizemos.

Nos perguntamos acerca das diferentes opções que o homem fez para construir seu percurso e a quais encruzilhadas nos têm levado tais opções. Nos vemos diante de uma crise que determina a re-visão dessas opções, por conseguinte, talvez seja a hora do balanço, já que estamos vendo entrar em colapso o projeto de desenvolvimento que empreendemos.

O resultado não parece ser muito animador, caso desconsiderarmos as culturas que o projeto civilizacional tentou exterminar. A nosso ver, a cultura ameríndia como voz ancestral terá fundamental importância nessa revisão e a sociedade moderna deveria silenciar por um momento para ouvi-la, destituindo-se das prerrogativas com as quais se vestiu: a de ser portadora de um mundo de mais felicidades e justiça, porque mais racional.

Nossa intenção é bordar nessa reflexão o que entendemos como formador do núcleo ético e mítico do povo ameríndio, e para tal nos perguntamos se alguns dos aspectos da cultura ameríndia são realmente pré-históricos, como se afirmou até então, ou se não se revelam hoje em toda sua complexidade e razão pós-moderna, entendida aqui como lógica que perpassa todos os sentidos. Não guardarão eles valores capazes de nos reorientar no caminho que tomamos com a ruptura com a vida ?

No desenvolver desta pesquisa e reflexão, lendo e dialogando com autores que se dispõem a tensionar o arco o mais largo possível, procuraremos argumentar acerca de uma ética que busque apoio e plausibilidade em valores tão primitivos quanto atuais. Para tal selecionamos alguns aspectos sobre os quais discorreremos e que estarão expostas da seguinte forma:

Primeiramente faremos a reflexão sobre o lugar da ameríndia na história universal, evidenciando seus focos culturais para, em seguida, num segundo capítulo, tratar de aspectos dessa cultura que se diferenciavam da cultura européia com a qual se confrontou, colocando de relevo sua dimensão ética. Num terceiro capítulo enfatizaremos a religiosidade ameríndia como ponto essencial na geração de cultura e de como ela postula a presença da divindade na vida dos homens e do cosmo, daí decorrendo uma atitude perante o mundo e o outro.

Neste trabalho a cultura Guarani ganha destaque, considerando-se ter sido outrora uma grande nação cujas tribos, já no século XVI, contavam centenas de milhares de membros povoando o território sul americano- aproximadamente um a dois milhões de pessoas. Considera-se que abrange não menos que 2500 anos e sua população circulou entre diferentes áreas da América do sul, percorrendo extensas regiões entre a Amazônia

¹ Brandão, Carlos R. In Paulo Suess (Org).Culturas e evangelização.SD.Paulo.Loyola,1991.

e o Rio da Prata, o oceano Atlântico e a cordilheira do Andes, levando e trazendo informações e conhecimentos de um ponto a outro. Dos quatorze grupos contatados no século XVI e XVII, subsistiram apenas quatro, os Chiriguano, os Paĩ-Tavyterã ou Kaiová, os Chiripá ou Nhandeva e os Mbyá.

Estão entre os povos que lutam heroicamente para manter seus cultos tradicionais e sua língua vivos em meio ao entorno social hostil a sua presença, e isso os distingue de outros povos. Cultura milenar que insiste em viver no litoral, e não internados nas matas, negando-se a servir de mão de obra servil para fazendeiros e madeireiros. Intuíram desde cedo que não seriam os mesmos sem seu modo de ser-produzir. Vivem sua vida frente a frente com o não-índio, não aceitando ser confinados a uma “reserva”. Consideram o seu espaço dentro de uma perspectiva dinâmica e moderna que não imobilize o povo dentro de territórios concebidos como “reservas indígenas”.¹“(…)um pequeno povo que exige ser pensado com grandeza...”.

CAPITULO I

A AMERÍNDIA NA HISTÓRIA MUNDIAL

No princípio era a Europa ...e a Europa era a origem e era o centro, e nisso se resumia a história. O que restava então? Povoações sem história, povos *pré colombianos*...E sobre isso estavam de acordo o homem comum da rua, o homem erudito e todos os normais, e até as academias.

A “Descoberta da América”- mas não as suas sociedades - é um dos grandes blocos selecionados para compor a história mundial. Não se tomou em consideração que se descortinava um “novus mundus”; novo em espaço, em tempo, em diferenças e em sentidos.

Se limitarmos a História ao campo restrito das situações de colonização seremos obrigados a colocar esse procedimento em dúvida, desafiados que seremos pela extrema complexidade resultante desse processo. Portanto, segundo Henrique Dussel, há boas razões para que alguém se ocupe primordialmente das ricas variedades de culturas que as populações ameríndias criaram, bem como de sua conduta.

Seguindo a linha de Dussel, propomos que nos preocupemos com o lugar que a história da América ocupa na história mundial; Quem éramos e somos antes e depois deles? De onde viemos? Será que tínhamos alma? Éramos gente ou éramos bicho, antes deles?

Naquele tempo a “descoberta” de uma massa de terras radicalmente desconhecida, levou a inúmeros devaneios, inclusive a pensar que haviam chegado às Índias. Quais seriam as semelhanças encontradas e que permitiram com que Colombo morresse certo de que chegara às Índias (Ásia)? É necessário também discernir se essa elaboração não seria fruto do sonho da então periférica Europa (Portugal, Espanha, especialmente), de sair da margem em que estava situada, até então, frente ao mundo oriental muçulmano que dominava os “caminhos da seda e das especiarias”.

É de consenso para todos que desde o primeiro contato dos europeus, a América nunca mais deixou de ser saqueada/ explorada contribuindo assim com a corrente de desenvolvimento social e econômico que ocorreu na Europa, culminando com o mito da Modernidade. Nesse sentido Dussel afirma que somos a outra face da modernidade.

¹ Sobre os Guaraní conferir Bibliografia citada – Kurt Nimuendaju; Bartolomé Meliá; Graciela Chamorro.

Nesse ponto desvincula-se o conceito de modernidade, do mito, pois este passa a “encobrir” - em nome de uma suposta salvação das vítimas da barbárie- o sofrimento produzido no Outro, por uma civilização que se quer superior.

O “mito da modernidade” está expresso em Sepúlveda Ginés já com clareza definitiva e clássica. O argumento completo consta dos seguintes momentos: premissas, conclusões e corolários.²

No “mito da modernidade” a vítima é julgada a sua revelia e considerada culpada, o vitimário é o inocente. Dussel conclui que o pensamento do moderno e humanista Ginés acaba caindo no irracionalismo, posto que justifica o uso da violência, invés da argumentação, e não considera os males que a guerra traz consigo.

Já Bartolomeu de Las Casas destrói de início o que é nuclear no “mito da Modernidade”, ao mostrar que a violência não se justifica em função de nenhuma “culpa” do indígena:

Para ser esta guerra justa é preciso demonstrar(...) que a mereça o povo contra o qual se move a guerra, por alguma injúria que tenha feito ao povo que ataca. Mas o povo que vive em sua pátria separada dos limites dos cristãos... não fez ao povo cristão nenhuma injúria pela qual mereça ser atacado com a guerra. Logo essa guerra é injusta³.

Ainda assim podemos constatar que a modernidade, como mito, segue justificando sempre a *violência civilizadora*, seja para propagar a democracia, o livre mercado e mesmo efetivar a globalização, com o paradoxo da exclusão, como ocorre em nossos dias.

1.1. O Pacífico como um “mundo” cultural

O mediterrâneo é o eixo a partir do qual a Europa passa a tecer a história universal. portanto ficam fora dessa construção inicial da história mundial a América, a África... Obviamente se torna improvável que as mesmas datas e os mesmos séculos tenham a mesma importância para todos os continentes. Por isso a periodização e a divisão clássica da História são pouco convenientes a abordagem em questão. Enrique Dussel propõe a tarefa e a preocupação da reconstrução histórica e arqueologicamente aceitáveis, corrigindo o desvio eurocentrista.⁴ Defende que o lugar da América na história mundial deve ser racional e historicamente encontrado, e não devem aparecer somente no contexto do descobrimento, e para tanto é necessário retroceder ao momento em que chegaram as grandes ondas migratórias ao continente e ao momento em que se inventou a agricultura e a revolução urbana, ou seja a revolução neolítica.

Considerando as etapas fundamentais da trajetória humana sobre a terra localizaremos o que Régis de Moraes chama de *focos estruturantes* do cotidiano⁵, que retomaremos mais abaixo.

É óbvio que uma proposta dessas tem como propósito localizar e incluir a Ameríndia na história mundial, não como um momento anterior, mas como um dos *pilares culturais* da história universal.

A proposta feita por Dussel, toma por base um dos aspectos da idéia eurocêntrica de Alfred Weber que defende as *Primärem Hochkulturem* (Grandes culturas primárias)⁶, e dentro de tais núcleos culturais busca localizar a ameríndia.

² Sendo a cultura européia (...) uma civilização superior às outras culturas (eurocentrismo): a dominação que a Europa exerce sobre as outras culturas é uma ação pedagógica ou uma violência necessária e é justificada por ser uma obra civilizadora ou modernizadora; o conquistador europeu não só é inocente, como meritório quando exerce tal ação pedagógica ou violência necessária. Trecho citado em O encobrimento do outro, H.Dussel. p. 78

³ Dussel, Enrique. 1492- O encobrimento do outro. P.84-85

⁴ Dussel. Enrique.p.90 ss

⁵ Moraes.Régis, Estudos da Filosofia da cultura.p.50

Para defender essa abordagem, começamos por lembrar que Colombo morreu afirmando que chegara as Índias, sem se dar conta de que a ameríndia era na verdade o Extremo-Oriente da Ásia. Vale aqui a teoria de que os primeiros habitantes, em numerosas migrações vieram da Ásia e teriam caminhado através do estreito de Bering⁷ há uns 50.000 anos antes de Cristo. Teriam também mais recentemente (uns 1.700.ac), os proto-polinésios se lançado ao grande Oceano, alcançando Melanésia (Nova Guiné), Samoa, Haváí, ilhas Marquesas, entre outras ao sudeste. Correntes marítimas permitiram a navegação até as costas do Chile, do Peru...⁸

Com isso quer-se propor que o *Oceano Pacífico era uma "mundo" cultural*, onde se pode apontar milhares de semelhanças que permaneceram- não obstante as dinâmicas das culturas- que vão desde vocábulos a instrumentos de trabalho, bebidas e comidas, tipos de jogos, cultivos em terraço, tipos de irrigação⁹. Estes elementos entre outros não citados permitem afirmar que "*o Pacífico foi o centro cultural da proto- história ameríndia*". E Dussel defende que por sua origem e por sua proto-historia a Ameríndia é parte da Ásia em torno da qual o núcleo gerador das culturas do Oceano Pacífico se desenvolveu. E com isso quer dizer que procedentes da Ásia, os grupos que aqui chegaram construíram suas culturas nesse espaço de intercâmbio que foi o Pacífico. E, segundo o território que habitavam dera-lhe diferentes nomes : Abia Yala dos Kunas do Panamá, o Tahuantisuyo dos incas, a Pachamama dos Qechuas, a Pindorama dos Tupinambá...diversos nomes originários dos povos que a humanizaram, antes da chegada de Colombo ou Américo.

1.2. **O desenvolvimento cultural dos ameríndios**

Desde a Ásia, desde o Pacífico os povos ameríndios foram descendo durante 50.000 anos e ocupando paulatinamente as terras ou buscando outras. Todos eles trazendo em sua bagagem uma cultura comum, prestes a se transformar, em um outro ambiente, com seus novos desafios. Este continente não era um vazio demográfico e muito menos cultural quando os europeus aqui aportaram, era um pleno de sentido, de história e de humanização do espaço.

Na Europa, o mundo moderno começa a surgir. No ano de 1507, em que os mexicanos, mais uma vez, "ligam os anos" acedendo o fogo no cimo da montanha de Uixachteatl, Lutero acaba de ser ordenado padre, um ano antes Leonardo Da Vinci havia completado A Gioconda. A França está empenhada em grandes guerras na Itália, ; a Espanha reconquista seu solo, derrotando os mouros de Granada; a premência de novas rotas para as Índias arrasta as caravelas espanholas para as terras recém-descobertas. Ninguém sabia, no México, que uma raça branca vinda de outro mundo já havia aportado desde 1492 nas ilhas do mar oriental.¹⁰

Objetivando localizar o lugar dos ameríndios na história mundial, convém seguir alguns critérios que aglutinem as culturas aqui existentes. Para tal propósito, entre as várias propostas elegemos a do argentino Dussel e a do alemão Hans-Jürgen Prien. Antes porém de fazê-lo gostaríamos de retomar a hipótese de Régis de Moraes sobre os *focos estruturantes* do cotidiano, onde , pensando em termos evolutivos, elenca tais focos

⁶ nota de Dussel.p.106

⁷ Prien, Hans-Jürgen. Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika.

⁸ Op.cit. Dussel p.96

⁹ Ibid.p.98.Em línguas polinésia e quechua (uma das línguas dos incas) semelhanças nos no verbo levar

(auki,awki) meio, (waka,huaca), comer (kamu,kamuy), velho (auki,Awki), guerreiro (inga,inga),

Há conjunto de palavras originárias de um mesmo vocábulo que se estendem desde as ilhs de Tonga, Samoa, Thaiti, Nova Zelândia, Haváí, Páscoa e entre o auracanos do Chile.

¹⁰ Soustelle, Jacques Os astecas nas vésperas da conquista espanhola.p.12

da seguinte forma: cotidiano épico, cotidiano sazonal, cotidiano de organização comunitária, cotidiano de organização burocrática..¹¹

A nosso ver, importa dizer que se lançarmos um olhar panorâmico sobre a trajetória humana, os três primeiros focos são encontrados tanto na Europa, Ásia e África no período das conquistas, quanto na ameríndia.

Nessa mesma linha, mas buscando organizar as culturas em graus de desenvolvimento cultural, Dussel e Prien organizam as culturas aqui existente em três graus:

Num primeiro grau, Dussel reúne o que ele chama de *clãs e tribos de pescadores, caçadores e coletores*; num segundo grau os *plantadores, com aldeias de clãs, tribos e confederação de tribos*; num terceiro grau a *América nuclear ou urbana*.¹²

Já o alemão Prien aglutina as culturas em períodos Paleo-indígena, que vai até mais ou menos 5.000 anos a.C. Período caracterizado pela maneira nômade de vida, com caça ,pesca e coleta;

Período meso-indígena que se situa entre 5.000 até 2.000ac. Permanecem nômades, mas já recolhem plantas naturais. Necessitam de grandes extensões de terras para sobreviver (América do Sul) e foram praticamente extintos com a conquista européia;

Período neo-indígena que se estende de 2.000 até os primeiros contatos com os europeus, se caracteriza pela fixação a terra, cultivo, estruturação da vida econômica, política e religiosa. Esses três períodos correspondem aproximadamente as estruturações feitas por Dussel.

Prien defende que, ao lado do Oriente médio, é o México um dos centros em que pela primeira vez foi desenvolvida a agricultura. Portanto a agricultura foi introduzida na mesma época no México e no Oriente médio.¹³

Ao identificar as culturas, Dussel localiza no segundo grau as culturas amazônicas e Prien no período meso-ameríndio, bem como aquelas que habitam parte da costa leste do Brasil. Esses povos da região amazônica já praticavam o plantio-colheita de mandioca, a construção e a utilização de canoas e produção de cerâmica.

Já os povos de culturas desenvolvidas, para Prien, se destacavam por um mais forte desenvolvimento das sociedades de classe e paralelamente uma organização política do Estado ou até mesmo Impérios; por uma grande produtividade na agricultura, com utilização do sistema de irrigação, a ponto de antigas aldeias se tornarem centros urbanos. Essas culturas também se distinguiam pelos seus trabalhos manuais e artísticos: cerâmica, especialmente pelas suas pinturas; técnicas especiais de tecelagem; trabalhos em pedras com resultados especiais na arte da construção e da escultura, que compete em pé de igualdade com qualquer obra de arte do mundo daquela época. Os povos intermediários chegam até a descoberta do bronze: na tecelagem, nos sistemas de irrigação e construção de terraço e especialmente na arte de administrar e comercializar, nos povos da América central dominava indubitavelmente o sistema numérico e com isso o calendário, e escritas ideográficas.¹⁴

¹¹ Moraes. Régis, p.50

¹² Apud. Dussel, p.110. No Primeiro grau, culturas do sul e do norte; os índios magalhânicos, pampas, do Grande Chaco, e os do Brasil oriental, os californinos, shoshonis e os canadenses, mais os esquimós (citando Werner Müller, Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas) No segundo grau culturas das cordilheiras ao sul e sudeste do império inca. Até os amazônicos (tupi-guaranis e aruaques), caribes, e as culturas do sudeste das pradarias e do sudeste do atual Estados Unidos.

Num terceiro grau desde a Meso-América (dos maias e astecas do México e Guatemala) até os Chicchas da Colômbia e área do império inca do Equador ao Chile e Argentina.

¹³ Op.Cit. Prien

¹⁴ Prien cita como ex. de culturas em inicio de desenvolvimento os Chibcha,; e como desenvolvidas a dos Incas, Maias, a Chichimeka-azteca . Dussel localiza no primeiro grau de estágio cultural os índios magalhânicos, pampas, do Grande Chaco, e os do Brasil oriental, os californinos, shoshonis e os canadenses, mais os esquimós ,citando Werner Müller. p.110

Um dos desdobramentos do processo da invasão a que foram submetidos esses povos é a desorientação e confusão, situação propícia para aqueles que tem interesse em dominar. A cultura invasora cria um sentimento e junto com ele um discurso que diz que a cultura invadida é incivilizada, atrasada e que os seus sentidos - dos europeus- é que são modernos, civilizados, devendo ser adotados.

Desde então o discurso indígena nunca será ouvido, posto que não há interesse em se estabelecer conversação, antes sim dominação. Tal se constata quando lemos narrativas que relatam da destruição e queima de centenas de livros que registravam os conhecimentos de povos como os astecas. Outro indicador que aponta para o reinado da irracionalidade foi o total desrespeito e falta de consideração a qualquer regra de contato tentada pelos ameríndios, mesmo sendo elas identificadas pelos europeus que aqui chegaram. Numa tal indisposição para a conversação, a dissimulação e a mentira foram usadas conseqüentemente como referência moral dos conquistadores civilizados.

1.3. Um “pleno” de humanização, história e sentido¹⁵

Ainda hoje, quando conversamos com lideranças da cultura guarani indagando sobre seus costumes ainda é possível ouvir algo como “você não pode entender”. Eles, que foram vistos pelo conquistador como aqueles “*pertencente à selva ... vida rápida, fugaz, desesperada(...) Os guarani não deixam nos museus ou para os arqueólogos senão pouquíssimos objetos. São extremamente pobres em suas expressões técnicas, edificações, têxteis, cerâmica, etc. (...) são semelhantes a feras... sem lei, sem rei, sem pactos, sem magistrados nem república... são tímidos e estão entregues aos mais vergonhosos delitos de luxúria e sodomia.(De procuranda Indorum salute, Proêmio, BAE, Madrid, 1954, p.393)*¹⁶.

De fato, não entendemos esse modo de vida, mas deles podemos tomar como exemplo o fenômeno do “encobrimento” a que foram submetidos. E se adentrarmos no mundo de sua experiência cultural, veremos que pouco diferem da racionalidade tão prezada pela modernidade.

A experiência guarani era profundamente reflexiva, e fundamentada na palavra.

Aqueles indígenas, bárbaros... eram cultores insígnies da ‘Palavra’ eterna, sagrada, histórica, no meio das selvas tropicais.(...) Para dialogar com eles teria sido preciso viver seu próprio mundo, a partir de sua tekoha¹⁷ tão bela, tão profunda, tão racional, tão ecológica, tão ‘desenvolvida’, tão humana.¹⁸

Quando alguém entre os guarani reza, escreve Chamorro, se faz palavra; quando alguém canta, imita a palavra (...). Palavra, mais que representação é um acontecimento. Palavra –verbo, mais que um substantivo. Tal Palavra foi interpretada por estudiosos como Pierre Clastres, Viveiro de Castros, que dela avaliam: “Capaz de gerar um discurso ontológico poderoso para uma poesia e metafísica universais; Palavra-dança, mais que dicção: movimento, paradigma ritual; em si mesma é uma aliança com o

¹⁵ Dussel.p.100

¹⁶ Ibid. P.110

¹⁷ modo de vida

¹⁸ ibid.p.103

santo, uma celebração”.¹⁹ E não seria demasiado entender que a Palavra-verbo é um acontecer, um “estar aí com”, Deus acontecendo.

Para P.Clastres o lirismo das Belas Palavras designavam ao mesmo tempo a eclosão de um pensamento no sentido ocidental do termo. Ele assinala que o corpus mitológico das populações da América o sul é relativamente pobre e isso para ele marca a distância que separa do mito o pensamento reflexivo.

Outros como os astecas, ou a cultura Anahuac, localizadas como culturas de terceiro grau, cultuavam também a moderação nos gestos e nas palavras, e revelavam aversão à falta de comedimento, a mesma aversão ao que os gregos chamavam de *hybris*.

*“Um homem civilizado é, antes de mais nada, aquele que sabe se controlar, que não extravasa seus sentimentos- salvo quando é conveniente fazê-lo, e de acordo com os padrões admitidos”*²⁰.

Estranhas palavras para homens dos quais foi dito que viviam no mundo das sensações e do barbarismo.

Palavra, canto, dança e festa foram as formas como os ameríndios disseram aos recém-chegado que os recebiam com hospitalidade e com eles poderiam dialogar. E foi com essas mesmas armas que culturas, como a Guarani, também resistiram ao impacto da colonização.

Pensamos que hoje se faz imperativo o resgate da memória histórica e de uma filosofia da cultura ameríndia, se nos interessa situar-nos como bloco cultural na história do desenvolvimento da humanidade, e não como bárbaros pré-históricos ou primitivos pré-colombianos. Resta recolocarmos a questão sobre o barbarismo ou primitivismo no seu sentido mais amplo.

Faço repetir aqui as palavras fortes do sociólogo e pensador Philip Rieff:

“Os bárbaros não são, como alguns de meus inocentes alunos às vezes pensam, os povos com tecnologias primitivas. Bárbaros são povos sem sentido regressivo do passado, os erros do passado, as loucuras do passado, que estão aptos a atacar as potencialidades do presente com menos inibições. Portanto, o que caracteriza o barbarismo é uma ausência de memória histórica”.²¹

CAPITULO II

RELAÇÕES AMERÍNDIAS COM A NATUREZA

*(...)“não é suficiente conhecer o instrumental de uma civilização para compreendê-la, é que a significação desse instrumental não se acha em si mesmo; depende das atitudes fundamentais tomadas pelos homens de uma dada civilização face às suas próprias possibilidades técnicas;(...)”*²²

¹⁹ Chamorro, Graciela. Kurusu ñe'engatu.p.24

²⁰ Soustella. Os astecas as vésperas da conquista espanhola. P.248

²¹ Urban & Glenny, p.43. O preço do futuro (entrevistas) SP. Ed .Melhoramentos, 1974.Trad.de Ana Maria Machado Russo.

²² Paul Ricoeur. História e verdade.p.88

O teórico da cultura V. Mezhúiev, trabalhando conceitos de A ideologia alemã, observa que a “a cultura não somente se diferencia da natureza, senão que a pressupõe, encontra-se em determinada inter-relação com ela. A natureza não apenas antecede a cultura no tempo, senão que constitui condição permanente e necessária de sua existência posterior e do seu desenvolvimento. Por isso, a fronteira entre natureza e cultura não é absoluta, mas só relativa, não as contrapõe uma à outra, senão que as distingue entre si nos marcos de uma unidade mais ampla da integridade que as relaciona.”²³

A citação é um tanto longa, mas nos situa naquilo que constitui a relação justa e necessário entre cultura e natureza. Sem tal intercâmbio sobreviria o envelhecimento e a morte da humanidade. Essa constatação nos coloca diante do fato de que a vida humana, em seu equilíbrio mais profundo, se nutre na natureza. E podemos acrescentar que ela própria é natureza, e embora dela se distancie, não pode dela se desvincular. Somos simultaneamente seres desafiados/desafiadores da natureza, e desenvolvemos coletivamente nossas próprias crises, problemas e soluções e tais aspectos queremos assinalar neste capítulo: a relação do homem com a natureza através do trabalho, não esquecendo o caráter lúdico e estético desse intercâmbio gerador de cultura principiando no seu modo de relação.

2.1. O trabalho como modo de existência

Entre os povos tradicionais, as formas culturais estão entrelaçadas com a produção, embora o relacionamento seja geralmente mais contextual do que direto.

O *trabalho*, foi e continua sendo um dos pontos fundamentais em que a cultura do conquistador, seja ele espanhol ou português, se colocou em confronto direto com a cultura do ameríndio, posto que o problema principal para aqueles consistia em submeter e controlar o *trabalho* indígena, impossível de ser controlado pelo sistema dominador, dado a sua *poiésis*, o seu “modo” de produzir e produzir-se.

E esse “hábito produtor”, no dizer de Dussel, criava uma maneira de *produzir*, uma maneira de *distribuir*, uma maneira de *consumir*, e enfim criava uma modo de existência: Um *ethos* e um *teknikos*. E tal modo de produção era o da coletividade e estava entrelaçado às formas culturais e naturais.

A cultura como *ethos* e *teknikos*, encontra neles suas matrizes. Quer dizer que a mesma capacidade que o trabalho pode ter de manipulação e de utilização pelo poder tirano é também a sua capacidade de criar outras sociabilidades.

Cabe aqui registrar o relato de Altmann e Zwetsch, que viveram entre o povo Surui. Diz o seguinte:

*Tivemos muita dificuldade para encontrar a tradução suruí da palavra portuguesa ‘trabalho’. (...) Sempre nos perguntamos por que não encontrávamos o termo equivalente. Mais tarde, um índio nos explicou que, na verdade, o suruí não tem esta palavra genérica porque “trabalho prá índio é diferente que pra civilizado.” (...) Para surui ‘trabalho’ é algo que se encontra na esfera da liberdade de cada pessoa e nunca pode significar a alienação que pesa sobre ele na sociedade capitalista.*²⁴

O que nos dizem esses homens ? Que não são meros “fabricantes de artefatos”, mas fabricante de “linguagens”, de comunicabilidades, e antes de tudo de sociabilidades. É fundamental para que nossa reflexão avance, reconhecer nos ameríndios e nos seus diferentes *modos*²⁵, em seus diferentes espaços físicos, o homem buscador de relações satisfatórias para si e para sua comunidade; o homem *fazedor* de

²³ Apud. Moraes.Régis,p.29

²⁴ Paíter- O povo suruí e o compromisso missionário.p.35

²⁵ N. ‘modo’ como maneira, tipo, diversidade no trabalhar.” Oito ensaios. Herique Dussel. P.

cultura, capaz de dar sentido, de responder a conflitos que encontram na sua cotidianidade. Não se trata simplesmente de fazedores de utensílios, mas de inventores de respostas que lhes permitiram sobreviver por milhares de anos.

Ainda hoje importantes modos tradicionais de trabalho continuam sendo usados. Nos Andes, a *minga*, um sistema de trabalho ameríndio, continua sendo usado para projetos comunitários tais como: grandes sistema de irrigação; grandes terraços agrícolas para reter a terra da superfície e aumentar a produção; plantação de árvores para reflorestar²⁶. A sociedades dessas regiões foi possível a sedentarização já num passado remoto, e a esse modo de vida foi atribuído sentido e valor, como foi caso das sociedades asteca, inca e maia, destruída pelos conquistadores espanhóis.

Já em outras sociedades - como a Cinta Larga, no Brasil- a vida com mais mobilidade espacial, cheia de experiências perigosas ainda hoje é apreciada, em detrimento de uma vida sedentária, considerada monótona. Em quase sua totalidade as sociedades ameríndias que correspondem a ocupação do espaço continental denominado América, foram sociedades de caçadores, coletores, e agricultores. Para umas a aventura pela caça configura ainda hoje o seu modo de vida, para outras, os produtos coletados e os da roça. Em qualquer dos casos a caça é uma atividade muito praticada e consome-se muito carne abatida e de peixe, alimento indispensável, em algumas comunidades.²⁷

Continua muito apreciada em muitas dessas sociedades a grande quantidade de caça, pesca, coleta ou colheita, pois quanto maior a quantidade, maior é o consumo e a possibilidade de redistribuição de alimentos. Não há estrago, posto que a abundância é desejada por favorecer a vida através do exercício da distribuição, da partilha e não o exercício da posse ou do acúmulo. Para povos como os Kulina, “dar é uma obrigação e receber é uma exigência. O recebimento da dádiva supõe um compromisso assumido de retribuição”.²⁸

Penso que nesse ponto encontramos uma diferença fundamental entre a cultura que aqui aportou no século XV e a ameríndia, pois aquela tendia a desmesura. Embora descendente de uma cultura grega, desconhecia os limites da *hybris* grega; o desejo voraz, a ruptura com a justa medida, perdera o controle do poder e da ambição humanas²⁹, o que não perdera a sociedade ameríndia, cujo sistema cultural - material e simbólico - situava o ser humano no todo, contendo com isso a falta de medidas.

Unger defende que a grande diferença civilizacional é que enquanto outras sociedades fizeram do eixo de sua cultura a elaboração de técnicas para controlar essa tendência, a nossa fez da *hybris* sua virtude máxima.³⁰ A esse modo de existir, onde o acúmulo e a posse são estimulados, podemos qualificar de “*quente*” - como exprime a concepção guarani - e só pode ser aceito como “um tempo ritualmente localizado e experimentável, nunca como modo de vida.”³¹

2.2. Sustentação da vida: a partilha

Nas sociedades ditas “primitivas”, alvo de estima e de prestígio eram aqueles que mais distribuía, a esse propósito há uma crônica de Galeano que relata sobre os costumes de um povo, e nos conta o seguinte:

²⁶ Região do Equador (in Revista de Desenvolvimento)

²⁷ Conf. Cadernos do COMIN n. 2. PANDEREJ – Os peritos no arco. I.Tressmann

²⁸ Altmann, Lori. “Madija”: Um povo entre a floresta e o rio. Dissertação mestrado, 1994.

²⁹ No templo de Apolo, deus da sabedoria, o visitante encontrava nos portais as inscrições “conhece-te a ti mesmo” e “nada em excesso”. Citado por Unger, Nancy M. p.40

³⁰ Ibid.p.40

³¹ Chamorro. Graciela, p.191

*Na ilha Vancouver, os índios celebravam torneios para medir a grandeza dos príncipes. Os rivais competiam destruindo seus bens. Atiravam ao fogo suas canoas, seu azeite de peixe e suas ovas de salmão; e do alto de um promontório jogavam no mar suas mantas e vasilhas. Vencia o que se despojava de tudo.*³²

Práticas que desenvolviam meios de controle da tendência a desmesura, a posse? Creio também que disso nos falam as festas ameríndias.

A festa guarani não é só uma cerimônia, é também a metáfora concreta de uma economia de reciprocidade vivida (...)

*O intercâmbio de bens, sejam de consumo ou de uso, é regido por princípios de distribuição igualitária, segundo os quais a obrigação de dar supõe a obrigação de receber, e receber se torna, por sua vez, obrigação de dar. Por isso o intercâmbio é de fato um diálogo social, mediante o qual o que circula é o prestígio de quem sabe dar e a alegria de quem sabe receber.*³³

Em todo caso a *partilha*, além de constituir um estilo de vida dessas sociedades, ainda encontra seu momento ritual privilegiado nas festas, onde se harmonizam a prática diária e a ação ritual. Aquela produção que não é utilizada nas necessidades básicas, é consumido nas festas rituais e dizem os Kulina que alimento é coisa para distribuir.

Uma das primeiras coisas a preparar-se é o convite , escreve Chamorro sobre as festas Guarani³⁴. São convidadas as aldeias, e não os indivíduos. Em seguida ao convite, são executados por todos uma série de preparativos necessários para que a festa se realize a contento: a preparação dos instrumentos do ritual, dos adornos, das comidas, das bebidas... E tudo que se faz deve ser bonito, bom. E o que é bonito é bom porque se faz segundo as regras da cultura, nos ensinam. Assim também um cesto só é bonito quando for bom, ou seja, servir a vida.

A presença da aldeia convidada é uma forma de reconhecer o prestígio daqueles que convidam. L. Altmann se pergunta o que pretendem o chefe Kulina e sua comunidade quando convidam clãs relacionadas e aldeias vizinhas ? Afinal desperdiçam alimento cultivados durante todo o ano, além da grande quantidade de caça. Acontece que os anfitriões recebem alimentos e presentes como “empréstimo”, para serem retribuídos ao doador e/ou aos seus descendentes após certo intervalo de tempo.³⁵ Importante registrar acerca da interrupção da partilha que uma pessoa não adquire mais objetos do que pode usar, pois se o fizesse somente poderia dispor deles dando-os de presente.³⁶ Portanto estamos falando de uma *ecologia de subjetividade*³⁷ que não se dá na esfera das individualidades, do pessoal, e resulta num modo de existência tão singular quanto sustentador das relações que cuidam do ambiente e da coletividade. Lévi-Strauss diz que o tipo de troca dessas sociedades não têm somente um caráter econômico, mas sim uma significação social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral.³⁸

2.3. Cuidar : uma antiga ecologia ambiental

³² O livro dos abraços. E.Galeano

³³ Meliá, Bartolomé. El guarani, experiência religiosa.p45-46. Biblioteca paraguaia de antropologia. Assuncion,1991

³⁴ Cf. Chamorro, Graciela. KURUSU ÑE'ENGATU. p.75,76

³⁵ Altmann.p.40

³⁶ Apud. Altmann. Isso ocorre na experiência Kulina. Menciona o mesmo E.E.EVANS-PRITCHARD, entre os Nuer, p.102 e 103.

³⁷ Gattarri, Félix. Conceito desenvolvido no livro “As três ecologias”.1988

³⁸ Lévi-Strauss, Estruturas elementares de parentesco.p.92.

“O que se opõe ao descuido e ao descaso é o cuidado. O cuidar é mais que um ato; é uma atitude”. Do ponto de vista da existência o cuidado se acha no princípio da vida, o que significa reconhecer o cuidado como um modo-de-ser.³⁹

O modo de existência refere-se também a questão ambiental, e no entanto continuamos a padecer de uma crença a respeito de nós mesmo que persiste no erro de pensar o ambiente separado e a serviço do homem; que persiste na busca da grandeza e da dominação, fazendo delas nossa fonte e nosso princípio. Temos os resultados do que acontece quando uma cultura faz desses princípios sua principal fonte: Descuidamos, esgotamos e envelhecemos a natureza e a nós mesmos. É inegável a destruição a que estamos submetendo a vida do planeta e a vida humana.

A reversão das tendências de degradação ambiental - desertificação, erosão - requer mais do que a suspensão das atividades indesejáveis. Requer um trabalho monumental que não é possível nos moldes ocidentais, pois estes não mais apontam para o sentido de cuidado que todos devemos desenvolver. C. David Keymeyer declara que “precisamos de uma enorme mudança na forma como as pessoas vêem o mundo natural, como ele é usado e abusado, e quais devem ser as suas relações com o mundo.”⁴⁰ Só poderemos falar de cuidado se aceitarmos que não somos a única modalidade de existência, e de que na raiz do mal está o modo como nos apropriarmos dos objetos de nosso desejo.

O resgate do cuidado não se faz às custas de mais trabalho e sim mediante uma forma diferente de entender e de realizá-lo. Nesse ponto poderíamos recorrer as tradições culturais que demonstraram como isso é possível, posto que elas desenvolveram estratégias e técnicas adequadas ao manejo dos recursos naturais de seu ambiente, estabelecendo outros princípios. E não sejamos parciais para afirmar da “irracionalidade” de todos voltarmos a viver como índios, pois o que dizer da “racionalidade” do projeto de vida moderna proposto - *para todos* ? Não sejamos também rápidos para concluir que não havia *razão* em dispersar-se em comunidades, ao invés de aglomerá-las- como faziam os indígenas; Ou mesmo que a prática indígena (ecológica!) de manter uma área de “terra de ninguém”, entre as áreas ocupadas, a fim de que a vida pudesse recuperar-se, era simplesmente fruto da falta de alternativas para dominá-la.

Outra situação inquestionável que demonstra nosso descuido é que após a chegada dos conquistadores inúmeras espécies animais desapareceram. Os cronistas dos sec.XVI e XVII relatam de milhares de currais existentes nas margens do rio Amazonas, onde eram praticadas uma semidomesticação da tartaruga fluvial, alimentadas com mandioca e plantas leguminosas. Menos de dois séculos depois, inúmeras espécies desapareceram com o manejo irracional feito pelo colonizador que entendia a existência da natureza com o único objetivo de servi-lo.⁴¹

Cerca de um quarto de todas as drogas medicinais prescritas vem das plantas das florestas e três quarto destas foram colhidas a partir de informações fornecidas pelos povos indígenas.⁴² Eles não se opõem ao uso de seus conhecimentos, mas se revoltam quando tomam consciência de que tais informações são transformadas em mercadorias para o enriquecimento de alguns.

Não creio que nesse assunto se trate de beneficiar um ou outro, não creio que essa seja apenas questão de negociação, como querem alguns. Parece-me que é bem mais profunda. E não é desnecessário repetir a ladainha: O que está em jogo é a

³⁹ Cnf. Boff, L. Saber cuidar, p.33

⁴⁰ Charles D. Keymeyer. In revista Desenvolvimento De Base. Revista da Fundação interamericana. vol.20.1996

⁴¹ N. O óleo da tartaruga era misturado ao alcatrão e usado pelos colonizadores na vedação de navios e na argamassa dos edifícios.

⁴² N. A eficácia do quinino e do curare p.ex. foram ensinadas pelo Shuar do Equador e do Peru.

relação de cuidado com o cosmo e com a vida humana; um modo-de-ser que não cuida, e por conseguinte não dialoga.

Há inúmeros relatos que poderíamos reproduzir, entretanto o que nos interessa é apontar para a presença de uma racionalidade ético-estética presente nesse modo de existência do ameríndio. Em qualquer continente habitável há uma tradição comum entre os grupos tradicionais que diz respeito ao uso e manejo racional da terra e dos recursos naturais. A experiência de que somos terra constituiu a experiência matriz da humanidade, produzindo uma política e uma espiritualidade. Os aborígenes da Austrália chamam a isso de “cuidar do país”; os quíchuas dos Andes falam em cuidar da Pacha Mama ou Mãe Terra..

Mais do que a preocupação com o estômago e com o poder, se destaca nessa atitude a responsabilidade da qual se sentem imbuídos esses homens com a geração passada e futura. Tal concepção de reproduz de maneira exemplar no texto da carta escrita, por volta de 1852, pelo chefe Seattle, de uma tribo indígena americana. Ele escreve para o presidente dos Estados Unidos da América a respeito do desejo deste adquirir terras para os migrantes que chegavam ao país. E diz o seguinte:

“...o presidente deseja comprar nossa terra. Mas como é possível comprar ou vender o céu, ou a terra? A idéia nos é estranha. Se não possuímos o frescor do ar e a vivacidade da água, como vocês poderão comprá-los ? Cada parte desta terra é sagrada para meu povo. Cada arbusto do pinheiro, cada porção de praia, cada bruma na floresta escura, cada inseto que zune. Todos são sagrados na memória e na experiência do meu povo. (...) o que acontece à terra, acontece a todos os filhos da terra. (...) Quando tudo desaparecer, será o fim da vida e o início da sobrevivência.”⁴³

O líder indígena revela uma ética em relação a terra, que acredita ser comum a todos, por que somos parte dela e com a qual todos devemos nos comprometer, porque pertencemos a uma única razão que nos liga a tudo e a todos. Nas várias culturas e fases históricas os seres humanos revelam essa intuição segura: pertencemos à Terra; somos filhos da Terra, somos a Terra. ⁴⁴

Recordemos a *Ilíada*, onde os deuses gregos puniam a *hybris* enviando aos homens que a cometiam Até, a cega loucura, “a deusa de pés macios, pois só pisa sobre a cabeça dos mortais”⁴⁵. E quando isso ocorre inicia-se na vida de quem a comete um processo tão fatal quanto irreversível: a destruição daquele que comete *hybris* será fruto de suas próprias ações.

2.4. . O trabalho e o lúdico: uma outra ecologia

Penso na pertinência da relação trabalho-lúdico para a situação atual em que vivemos, na maneira como o homem atual se relaciona com o trabalho.

Aqueles homens construíram o seu mundo, sua filosofia, sua arte, sua religião. Desenvolveram uma imaginação criadora de normas para que se produzisse de maneira eficaz. Imaginação diferente daquela do mundo dito civilizado, que favorece a imaginação que apenas cria novas formas de ampliar os seus domínios, seu poder - que possa converter-se em lucro, eis nossa imaginação eficiente.

Rubem Alves acerca do trabalho, escreve que os profetas do messianismo tecnológico pensavam que num futuro próximo o homem poderia experimentar a vida como lazer. “Se no passado a máquina era o instrumento para a exploração do próximo,

⁴³ Campbell, Joseph.. p. 34

⁴⁴ Boff.L. p.72.

⁴⁵ Homero, *Ilíada* (canto XIX, 91/94) S.P, Melhoramentos. P.387.

no futuro ela permitiria o nascimento do *homo ludens* : o homem que brinca.”⁴⁶ É claro que falavam de uma tecnologia que se pensava superior e mais qualificada para tal. E Pierre Clastres observa paara o fato e que não se pode falar em tecnologia inferior ou superior , mas que só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade. E sob esse prisma, a tecnologia indígena é extremamente eficiente, posto que garantiu a vida dessas sociedades há milhares de anos.

Arqueólogos franceses tentaram fazer réplicas de machados de pedra, em vão. Descobriram que um instrumento aparentemente tão simples é, na verdade, algo extremamente difícil de fabricar. O intento fracassou, pois o utensílio não pôde ser utilizado para o seu objetivo sem se fragmentar ou cumprir sua função de corte.⁴⁷ Não é possível comparar um machado de pedra com um de aço, sem compreender o significado e o uso que um povo faz dele.⁴⁸

Existem também estudos sobre uma ecologia alimentar⁴⁹ que trazem dados concretos a respeito da sobrevivência ameríndia que afirmam que não necessitam muitas horas de trabalho para que permaneçam com boa saúde, de acordo com os padrões de saúde estabelecido pela F.A.O. (Organização da Nações Unidas para Alimentação e Agricultura).⁵⁰

Os Yanomami, por exemplo, procuram satisfazer todas as suas necessidades, mas não caçam e não colhem tudo o que poderiam, a fim de proteger o meio ambiente de excessivas pressões. Eles sabem que isso colocaria em risco a continuidade de seu padrão de vida. Segundo alguns estudo feitos, uma pessoa desse grupo ingere 74 gramas de proteínas diárias, mais do que o padrão estabelecido pela F.A.O.

Outros são os Kuikuru - povo xinguano - que trabalham apenas 3 horas e meia por dia. A mandioca proveniente das roças constitui cerca de 80% da alimentação, e a área plantada supera as necessidades do grupo que ao plantarem as roças calculam as perdas para as formigas e com a invasão de porcos do mato. Segundo alguns estudos de Roberto Carneiro, eles poderiam aumentar consideravelmente sua produção com um acréscimo de apenas meia hora de trabalho por dia, mas não o fazem. É o autor dos estudos se pergunta: Porque eles não procuram aumentar os excedentes ?

Se pensamos que eles fizeram um pacto com a necessidade, o que dizer do nosso pacto, que recusa a possibilidade de criar com as nossas própria mãos e inteligência, beirando a morbidez. As nossas indústrias oferecem-nos tudo em preços ou prestações módicos, sem que percebamos que dessa maneira continuamos a trocar “ouro por conta de vidros” ao eliminar de nosso cotidiano toda a ritualística familiar. A nossa sociedade tecnológica criou métodos para ajustar as pessoas às suas exigências de produção e de consumo e não o inverso.

Carneiro, questiona serem realmente essas sociedades indígenas, “sociedades frágeis em ambientes frágeis”, como alguns sugerem, incapazes de aumentar a produção. Observa que “as relações econômicas estão submetidas a interesses e a pressões culturais e políticas.” Cada grupo ou família têm direito ao acesso a terra e aos conhecimentos que permitem retirar dela o que necessitam para suas necessidades e para os compromissos sociais de retribuição.⁵¹ E conclui dizendo que isso acontece

⁴⁶ Apud. O enigma da religião.p.103

⁴⁷ Joana A .Fernandes Silva. *Indio- esse nosso desconhecido*,Ed.Universitária,1993.

⁴⁸ Clastres, P. A Sociedade contra o Estado. p.13 (RJ. Livraria Francisco Alves Editora, 1982.)

⁴⁹ N.Estudo da relações que os homens estabelecem com o ambiente para obter alimentos. Leva em conta aspectos tais como o que se come, o tamanho da população, a área explorada e o tempo gasto na obtenção de alimentos.

⁵⁰ A temática Indígena..p.341

⁵¹ Ibid. Citado por Joana A .Fernandes Silva em Economia de subsistência e Projetos de Desenvolvimento Econômico em Áreas Indígenas .

porque o sistema econômico não permite o acúmulo de excedentes, e para tal desenvolveu mecanismos.

O trabalho do ameríndio, seja na aldeia, na roça ou na floresta, era realizado para atender as necessidades não só do estômago (sobrevivência), mas as da existência no seu sentido profundo. Ele não só transforma a natureza segundo suas necessidades de sobreviver e reproduzir, e isso já confirmou Pierre Clastres, mas segundo também as da cultura. Creio que podemos entender que entre eles a norma é que são as necessidades humanas que definem a produção e não as necessidades de produção que definem as necessidades humanas. A produção e o consumo despersonalizam porque oferecem coisas que tornam supérflua a criatividade humana, nada exigem, mas só oferecem.

De alguma forma perceberam que a relação do homem com o mundo material é uma relação social, isto é, o homem está ligado ao planeta por relações que são sociais. Não são apenas relações para dominar a natureza, posto que toda relação expressa uma técnica, é também um instrumento que perpetua um tipo de mundo.

Em seu relato sobre a experiência vivida entre os Cinta larga, Tressmann narra o seguinte:

No caminho à roça, por exemplo, não existe aquela preocupação de chegar logo. Nem sempre todos vão ao roçado de uma só vez. Alguns vão caçar, outros confeccionar artesanato. Poucas horas de trabalho por dia são necessárias para comer e viver bem. O termo 'pwenã' realça o produzir ligado ao lúdico, o fazer sem conotação desagradável.⁵²

O contato com a água, com a terra, com a mata, ao pescar ou banhar-se, ao plantar ou colher, ao caçar...são fundamentais para a vida do ameríndio. E não o são apenas como sobrevivência física. Mas como um fazer aliado ao prazer. Não seriam também tais vivências fundamentais para o homem moderno? não será o mesmo princípio que estamos buscando em uma outra relação de trabalho que começamos a vislumbrar?

Constatamos que tais vivências estiveram ausentadas da vida do homem moderno e acabaram apresentando-se como breves momentos de *fugas; folgas* no sentido de não deixar a “vida fugir”, não deixar a “vida escapar”; como nosso recurso último de buscar deixar soprar alguma brisa sobre nossas pobres vidas carentes de espírito.

Régis de Moraes ao falar do pacto do hiperconforto⁵³ em nossa civilização, diz que é um pacto com o divertimento em seu pior sentido, é um despistamento constante do viver verdadeiro, aquele que permite a cada um aprofundar sua existência vital.⁵⁴

E como não temos o *pwenã* dos cinta larga, criamos em nosso tempo e em ritmo descompassado com a natureza, nossos departamentos de “*lazer*”, vocábulo originário do latim que, entre outros, significa *não ter rédeas; estar feliz, estar bem...*⁵⁵. O trabalho não seria problema se cada vez mais não identificássemos tal momento exercendo sobre nós uma pressão com um fim em si mesmo, “ornamentado de simulação de vida”, usando a expressão de Aldus Huxley.

Acerca desse tema é singular constatar que entre os indígenas a música e a dança não se separam do resto da empresa humana como mero divertimento, mas continuam a fazer parte da estrutura social e das formas de trabalho. O trabalho não se constitui como dominador da vida, mas como um de seus aspectos em estreita conexão com os outros.

⁵² PANDERJ. Os espíritos nos arco. Cadernos do COMIN n. 2

⁵³ Cnf. Moraes. Regis. Estudos de filosofia da cultura

⁵⁴ Ibid. p.93

⁵⁵ Cf. DER TASCHEN HEINICHEN. Lateinisch-deutsch. Leipzig. 1965

Já em nossa sociedade há uma concepção que opõe lúdico-trabalho , como se tais conceitos se opusessem. E é assim que nosso artista virou símbolo do indivíduo livre, único com certa permissão para agir a revelia das normas, arriscando-se a perder a capacidade de comunicação com a coletividade, como se a sua criação não fosse também da esfera da vida do trabalho, e da coletividade. Interessante dentre os povos indígenas é que não é possível a existência de indivíduos livres e felizes, que cria coisas bonitas sem utilidade alguma, fora da coletividade⁵⁶

Para estes povos a criatividade é constitutiva da sociabilidade. Para eles, tudo é social, inclusive a natureza. Nós tendemos a fazer o contrário deles, “naturalizamos as coisas (...) objetificamos os homens e os tratamos como se fossem corpos com maior ou menor capacidade de trabalho , transformamos as pessoas em máquinas”. Ora, tratar objetos/coisas como se fossem pessoas é uma escândalo, bem primitivo, diríamos. Melhor o nosso fetiche, onde podemos pensar que é civilizado tratar pessoas como se fossem coisas”(...).⁵⁷

CAPITULO III

O CONTEXTO DA RELIGIOSIDADE AMERINDIA

*“Sabia que a religião é uma linguagem?
Um jeito de falar sobre o mundo..
(...)
religião é tapeçaria que a esperança
constrói com palavras.
E sobre estas redes as pessoas de deitam.
É. Deitam-se sobre palavras amarradas
Umas nas outras.
Como é que as palavras se amarram?
É simples.
Com o desejo.
Só que, às vezes, as redes de amor viram
Mortalhas de medo.
Redes que podem falar de vida e podem
Falar de morte. (...)*

Rubem Alves

Estamos pensando que o ser religioso de uma cultura nos confronta com profundos valores humanos, porque nos remete a buscar nossos desejos e aspirações mais íntimos, a nossos sentimentos tão encorajados quanto irreconhecíveis no híbrido e efêmero mundo atual. No entanto, todo cuidado é pouco para que não se caia na armadilha que a Europa nos armou, colocando o ameríndio naquele lugar de bom selvagem que tanto ela demandava. Não se trata agora de reeditar a vida do ameríndio do século XV, mas de descobrir quais valores atiramos fora com o nossa afã civilizatório.

⁵⁶Cf. Aracy Lopes.p375. A temática Indígena...

⁵⁷ Op.cit. Régis de Moraes

Não obstante, por conta do nosso desencanto conosco mesmos, e com a crise civilizacional atual, não podemos deixar de pensar na cultura ameríndia, que desenvolveu valores de sustentabilidade, não podemos passar ao largo de seus princípios de vida quando se trata de criar uma nova ética-estética com relação ao Planeta e ao ser humano. E tal reflexão não pode deixar de apontar para a religiosidade.

Seria de grande importância revelar quais os valores da religiosidade ameríndia que sustentam as suas relações, entre si e com a vida do planeta, verificando se eles serão capazes de contribuir tanto para dinamizar a cultura latina, quanto para nos desinstalar da projeção de uma cultura globalizada, ancorada nas “centrais de distribuição de sentido e de valores”⁵⁸, exclusivamente ocidentais.

Talvez esses elementos possam contribuir para o aprendizado de tomar as nossas marcas não como *causa*, mas como *efeito*, permitindo assim a elaboração de novos sentidos e valor para a vida.

3.1. Pensar o pensamento do outro: pedagógico e terapêutico

Um alemão, que chegou ao Brasil em 1903, chamado Curt unkel e conhecido como *Nimuendaju*, entrou em contato e viveu até sua morte, em 1945, com os guarani, especialmente o grupo denominado Apapokuva-Guarani.⁵⁹ Foi ele “o primeiro a informar sobre a persistência da palavra indígena, falando a partir de dentro da experiência religiosa guarani, colocando-a como núcleo em torno do qual vive o grupo e concedendo prioridade ao falar dos índios.”⁶⁰

A isso Viveiro de castro acrescenta que Nimuendaju “se atreveu a pensar o Pensamento guarani, refletir sobre ele com simpatia e emoção”.⁶¹ Podemos acrescentar que esse homem se deixou conduzir pelos caminhos dos sentimentos, onde habitam novas e vibrantes possibilidades de nos reconhecermos como humanos.

Dizíamos acima que Nimuendaju, se deixou “capturar” pelo sentido da experiência e, porque não, da razão guarani. E não seria demais acrescentarmos que ele vivenciou uma experiência pedagógico/terapêutica a partir do outro, fez a experiência de si no interior da prática guarani, onde então se constitui historicamente. O espaço religioso, predominante nos guarani, encerra em si uma pedagogia/terapêutica favorecendo às pessoas recuperarem as formas de relação consigo mesmas que as caracteriza. O pensamento guarani, e não quero dizer pensamento “religioso”-problematiza as idéias a respeito de si mesmo, a respeito do humano.

Segundo o pesquisador e antropólogo Pierre Clastres, os Guarani relutam em contar o sentido de suas “Belas Palavras”, lugar de um saber que descreve a gênese dos deuses, do mundo e dos homens.

Prosseguindo em suas reflexões, o pesquisador sugere que o pensamento Guarani pensa o mundo da infelicidade, coloca a *questão das causas: por que os homens são humanos demais?* E conclui dizendo que esse pensamento tenta uma arqueologia do mal, quer fazer uma genealogia da infelicidade.⁶²

Para eles ser humano demais é não ter medida, é ter demasiado “sangue quente” – (ou demasiado frio?). Dizendo de outro modo, como bem traduz a nossa filosofia: é não conseguir serenar.

Na narrativa dos guarani, Deus é Ñamandu, aquele que traz novos tempos: tempo de longos sóis, dos ventos mornos e quentes... O seu saber precede as próprias coisas , pois ele é deus que se desdobra, o começo e o fim. Mas ele não quer ficar

⁵⁸ Expressão usada para falar dos equipamentos coletivos de educação e de cultura acionados pelo estado (escola, família, média..) Transformações contemporâneas o desejo. Suely Rolnik.p.228-

⁵⁹ Eduardo Viveiro de Castro. Sumário do livro As lenda da Criação e Destruição do Mundo. p.XVII

⁶⁰ Ibid.Chamorro p.31

⁶¹ Ibid. p.31

⁶² Pierre, Clastres. A fala sagrada dos Guarani. p.13. (o grifo é meu)

sozinho e cria todo o panteão guarani: os fenômenos da natureza, destinados a garantir a vida na terra e por meio delas a renovação da natureza, a ordenação do mundo.⁶³

Chamorro nos informa que suas divindades não caminham, dançam; não falam, somente cantam; não tem peso algum, por isso voam; são invisíveis, mas se fazem sentir...

Para os grupos guarani, como os Kaiová, é impossível conceber uma divindade única, e numa lógica singular indagam: "*Cómo podría haber una sola? No son ellas más que todos nosotros, y además de eso no mueren ni envejecen?*"⁶⁴

E ao se definirem como *homens*, os guarani o fazem somente na relação que estabelecem com os seus deuses. E tal relação não se dá na individualidade, mas no tribalismo. E a solidariedade tribal que define a relação do homem com as divindades e que os constitui enquanto eleitos, e isso nos confirma Clastres:

*"Os guarani são os eleitos dos deuses. Mas a comunidade não se reduz à simples adição dos indivíduos escolhidos pelos deuses. Eles são eleitos como membros da tribo, a qual descobre o fundamento da "socialidade" na consciência que têm de si mesmos como lugar da Palavra saída dos deuses."*⁶⁵

E para permanecer na proximidade do divino é necessário seguir as normas anunciadas pelos deuses, isto é, existir de acordo com a natureza de humano-divinos. E neste enunciado está a busca de moderação do desejo humano, pois o desejo humano "*contem em sim uma potência capaz suficientemente de ofender a calma dos deuses.*" (Clastres)

Ainda no século XIX, era comum aos investigadores da questão religiosa colocar a mitologia e a religião como tentativa de controlar a natureza. Mas isso é magia, não mitologia ou religião. As religiões da natureza não só tratavam de controlar a natureza, mas de *ajudar as pessoas a se colocarem em acordo com ela.*⁶⁶

3.2. Religiosidade e estética : a arte de narrar-se

Manifestações da arte, da cultura corporal, do teatro, da música e da dança, do trabalho, entre outras ganham novo sentido; Eles, os guarani, por ex. dizem que precisam adornar-se para falar com Deus, pois ele não escuta a um não-emplumado: Arte, estética, religião caminham juntas, se produzem como sistema integrativo, assim como também não costumam separar arte e estética do moralmente correto.: bonito é aquilo que faz bem, que é bom para cada pessoa em particular e para cada grupo como um todo..⁶⁷

Em estudos realizados por Seeger entre os Suyá⁶⁸, ele constata que os feiticeiros entre os indígenas, são considerados pessoas que se tornam feias.(...) Sua feiura é consequência de sua avidez e de sua incapacidade de compartilhar com os outros: é aquele que, come sozinho, algo moralmente condenável.

Já os motivos de uma cesta ou de um vaso trabalhado por eles podem representar divindades, e desta maneira um único cesto pode contar em linguagem visual a história de combates cósmicos ancestrais. Com isso eles querem lembrar aos humanos que para trazer à cultura a tranquilidade é preciso transformar as forças perigosas, do universo e da natureza, em forças domésticas capazes de produzir a vida.

⁶³ ibid.p.11

⁶⁴ Chamorro, G.p.66.

⁶⁵ Ibid.p.29

⁶⁶ Op.cit.p.25. Campbell. Grifo meu .

⁶⁷ A temática Indígena...p.375. O sistema dos objetos

⁶⁸ Seeger, A . Os índios e nós... RJ, Ed.Campus, 1980.

Para estes indígenas, tecer cestos não é somente a produção de um objeto utilitário, mas uma maneira de contar histórias e de pensar o sentido da vida.⁶⁹

Toda essa complexidade está relacionada ao mítico, ao simbólico, ao terapêutico que permeia a vida social. Não se trata de uma experiência separada do mundo da vida, esta pertence aos feiticeiros

3.3.Cooperar com a continuidade da vida

Todas as religiões apresentam em seus mitos o motivo da disjunção, em determinado momento, entre o humano e o divino. Existe a compreensão de que houve uma falha humana, onde o ser supremo se desagradou dos humanos se desligando deles, colocando em risco sua continuidade na Terra. Entre os guarani esse motivo da disjunção também comparece. E é essa unidade que precisa ser restabelecida ao se fazer o ritual religioso.

Pensando em nossa sociedade, podemos de certo modo afirmar que atualmente vivemos essa disjunção e que a situação socio-político que vivenciamos não é causa, mas efeito de uma questão muito mais ampla e profunda do que queremos acreditar: efeito de uma visão de mundo redutora, violenta e portadora da disjunção que destrói a vida; quebra o sentido de coletividade, exacerba um agir individualista e desenvolve uma cultura que banaliza a mendicância, o abandono e a dor, enaltecendo o acúmulo e o poder sobre tudo e todos.

A reflexão ética da religião parece sempre passar pela noção do bem e do mal. E não é diferente para os ameríndios, que crêem que a disjunção da divindade traz consigo as desavenças individuais, a quebra do tribalismo, mas o que nos parece atraente e de valor nessa reflexão é a lógica que nos obriga a olhar o mundo numa relação de interdependência, não como senhores; mas com um saber que não sabe, que se localiza entre o tentar e o saber desistir. É o que propõe Morin a respeito de uma educação para o futuro, o que nos desinstalaria de nossas teorias e idéias tão seguras.⁷⁰

Os ameríndios sucumbem ante a idéia de fazer o mundo de acordo com a sua vontade, sabendo que isto implicaria na morte e na destruição da coletividade, da natureza. Caberia aqui uma reflexão sobre o mal, pois o que eles fazem é uma bela confissão do mal radical, que já *está ai*.

*“com efeito, não há vida, a não ser a dos deuses. O bem viver é viver sob o seu olhar, em sua vizinhança. Toda outra vida é má, é uma não vida (...). Com Namandu, com efeito, chega o novo tempo: tempo dos longos sóis, dos ventos mornos e quentes da primavera e do verão, tempos felizes que anunciam a volta do não-mortal, a volta do divino.”*⁷¹

Nos ensina Bultmann que o pensamento mitológico concebe a ação de Deus na natureza, na história, no destino humano ou na vida interior da alma. Intervém no curso dos acontecimentos: rompe, e ao mesmo tempo enlaça os acontecimentos.⁷²

A idéia da ação de Deus como ação no mundo tem lugar no pensamento ameríndio - no caso o guarani - como acontecimento que une o sobrenatural e o mundano, de tal modo que não há separação entre eles. Há uma totalidade. E esse acontecimento só é percebido pela implicação da ação humana nele. Eles mesmos, como homens, são sujeitos da ação da divindade. A relação não seria sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito. É uma relação de liberdade, de confiança que se sente e sabe nessa relação.

Chamorro, ao pesquisar o Avatikyry, a festa religiosas guarani que acontece todos os anos quando o milho começa a amadurecer, registra a fala do cacique Lauro, que explica a razão pela qual eles entoam o canto sagrado nessa ocasião:

⁶⁹ - Velthem Lúcia Van, in Índios do Brasil, 1992. Citado em A temática Indígena.p.393

⁷⁰ Os setes saberes necessários ...p.30

⁷¹ Clastres p.25.Op.cit

⁷²Bultmann, Rudolf. Demitologização.p. 78

Quando cantamos o “heee he he” (canto sagrado) - Nanderára recebe a palavra que lhe enviamos. Ele diz: Bom filho de Deus. Isto acontece no céu, mas nós nos damos conta que Deus nos está chamando. (...) reconhecemos que Deus já está adornando o corpo de itymbi,⁷³ que é criatura e é Deus ao mesmo tempo. E ele com sua dança faz brotar e crescer o milho até amadurecer. A gente não vê isso, mas nós cremos que está ocorrendo.⁷⁴

Tal pensar não é apenas simbólica, mas concepção que afirma as ações do Deus como ações em relação existencial com o mundano, sua ação é sobre todos os entes.

Ainda hoje alguns grupos se negam a plantar o milho híbrido, desenvolvido em laboratório, pois como plantar um milho que não tem história, do qual não sabem a origem?⁷⁵

Este modo de ser-no-mundo permite ao guarani viver a experiência fundamental do valor daquilo que tem importância e definitivamente conta. Não do valor utilitarista só para seu uso, mas do valor intrínseco às coisas. É o que nos diz a atitude desse pequeno povo que resiste e se evade do que sabe artificial, híbrido e efêmero, e insiste em contar a sua história milenar. É a perspectiva de um pequeno povo, em sua vivência da realidade e de sua cultura ancestral, se estabelecendo como um contraponto fundamental em relação à forma de vida que implica a todos nós.

Para esses homens, falar dos deuses significa falar de sua própria existência. A abordagem pode se tornar estranha para nós, acostumados que estamos à visão que cria comportamentos estanques, individualizados para concepções e experiências que estão plenamente integradas na vivência social indígena. Na prática os indígenas não separam o que costumamos separar. Nesse sentido a sua religiosidade condensa e sintetiza de uma forma fascinante a indissolubilidade entre o homem e o cosmo, a individualidade e a coletividade, a arte e a vida, a ética e o estético.

O filósofo Guattari (1989) de certo modo reafirma o fundamento desse modo de vida ao dizer que se tornou imprescindível a construção de uma nova ecosofia, conceito que articula as três ecologias: a mental, a social e a ambiental. Ou seja, as relações consigo mesmo, seu corpo, os mistérios da mente, emoções, sensações; relações com os outros, desde as relações geradas na família passando pelo bairro, cidades até aquela que se estabelece entre nações e povos; relações dos seres humanos com a natureza, passando pelas relações espirituais expressas pela religiosidade, até às ações motivadas pela necessidade de sobrevivência.⁷⁶

É oportuno registrar aqui a singular sensibilidade visionária do padre Meliá que nos brinda com esse belo texto sobre os Guarani:

*Singular e assombroso o destino de um povo como os Guarani!
Marginalizados e periféricos, nos obrigam a pensar sem fronteiras.
Tidos como parcialidades, desafiam a totalidade do sistema.
Reduzidos, reclamam cada dia espaços de liberdade sem limites.
Pequenos, exigem ser pensados com grandeza.
São aqueles primitivos cujo centro de gravitação já está no futuro.
Minorias, que estão presentes
Na maior parte do mundo.*

Bartolome Meliá

⁷³ N. Como os Guarani - Kaiová denominam o milho.

⁷⁴ Chamorro, Graciela. Op.cit. p.96

⁷⁵ N. Argumento usado pelos cacique e vice cacique guarani da aldeia Tekoa-Porã, em Aracruz-ES quando um técnico sugeriu o aumento da produção com sementes híbridas.

⁷⁶ Cnf. As três ecologias.1989

CONCLUSÃO

Nenhuma fronteira cultural é fechada, impermeável. Os bens culturais chegam, as vezes em conta gota, outras vezes como vendavais. Mas acontece que algumas culturas se obstinam em certas recusas, e essas recusas possibilitam salvaguardar originalidades que tudo parece ameaçar.

Com esta pesquisa-reflexão, procuramos privilegiar o discurso ameríndio como aquele que insiste em algumas “recusas”. Nele encontramos a “fragmentos da razão” (Habermas) ou seja, o exercício da argumentação observável no interior das comunidades, no caso, a ameríndia. Os estudos sobre os quais discorreremos oferecem alguma luz e nos levam a identificar o fenômeno da eticidade presente na cultura que ora nos ocupamos.

A chegada de Colombo ao continente americano, colocou com uma força nunca dantes registrada a questão da diversidade cultural. Enquanto os europeus se questionavam se os habitantes do novo continente possuíam ou não alma (eram humanos?), os diferentes grupos indígenas reagiam com fascínio diante dos que aqui chegavam vindos do oriente, e se perguntavam se aqueles homens não seriam deuses. E os receberam com presentes e festas. De início as perguntas revelam dois mundos, revelam duas éticas, expondo o primeiro confronto: O olhar conquistador tentando animalizar/objetificar, e o olhar admirado, tentando produzir um ente divino. Duas qualidades de olhares em que pairava a dúvida sobre a humanidade plena de um e de outro.

Lançando um olhar para a nossa sociedade atual, tudo indica que a indagação feita pelos conquistadores e pelos ameríndios é tão histórica quanto atual. Ainda ouvimos ressoar a pergunta, “serão deuses?” Parece-nos um questionamento não resolvido e integrante da maneira de agir do homem em nossa sociedade, ante aquele que detém o poder.

Situações como estas nos chamam a reexaminar, a repensar questões que sempre foram o fundamento de uma civilização em construção como aquelas... e como a nossa: O que significa ser um ser humano? o que entendemos por real e realidade? Definiu-se o homem primeiramente pelas necessidades, a começar pelas necessidades econômicas. Ora, obviamente que a definição de homem é ideológica e simetricamente a ela desenvolve-se a ideologia econômica moderna. Sendo o homem definido como ser de necessidades, o problema maior é o da satisfação das necessidades que se desdobram como necessidades artificiais, desenvolvendo nele a “obsessão do bem-estar”. E isso está relacionado ao que perguntávamos em nossas aulas de filosofia: O ter é um mal em si ou pode vir-a-ser? Tal indagação nos leva a pensar como nos comportar frente a um mercado que desenvolve a cada dia estratégias mais agressivas para nos enredar cada vez mais no desejo de posse. Querer ter mais não é tão inocente quanto parece a alguns, é uma das armadilhas da existência levada às últimas conseqüências pela civilização ocidental.

A esse respeito fazemos outra consideração, pois se concordamos que o homem não é um simples “fabricante de artefato” ou um “ser de necessidades”, mas também ser de possibilidades, vale investigar, então, como nossa civilização se permitiu “evoluir” a tal ponto que desvinculou a produção da sociabilidade, como constatamos. Teríamos criado uma programação que nos destina a retomar os nossos desejos mais mesquinhos?

Sabemos que uma cultura adoece a medida em que se rompe a harmonia entre os múltiplos sentidos, quando há a desagregação do simbólico. A desagregação que vivemos não advém de fora, mas de dentro, de dentro mesmo daquilo que construímos como proposta de civilização-mestra. Nossas reflexões mostraram que a ética presente no trabalho não faz referência a visão de mundo dos ameríndios. Ora, o trabalho é

sobrevivência cultural, o seu princípio está ancorado na necessidade de sobrevivência, entretanto não pode negligenciar a convivência, o reconhecimento, a reciprocidade sob pena de perde-se o princípio da honra, da vergonha que não pode ser recomposta pela modernização da sociedade com todos os seus bens de consumo.

Na reflexão que ora fazemos - as vezes como Penélope, tecendo e destecendo a trama- quer-se recuperar sobretudo o valor do social, da coletividade em oposição a pretensão ideológica moderna de constituir o indivíduo como valor último do todo social. Entendemos que tal pretensão autocentrada e arrogante, encaminha para a compreensão de humanidade como a capacidade de dominar e manipular o mundo, o outro. Não estamos dizendo que esse desejo não existisse antes, mas sim que não constituía o princípio da liberdade e o critério da identidade que hoje constitui.

Ao nos debruçarmos sobre tal reflexão, que embora possa ser interpretada como excessivamente emocional ou saudosista do naturalismo queremos, antes de tudo, fazer a crítica/denúncia à sociedade atual, sobretudo à criação e ao cultivo de valores que estamos desenvolvendo como anti-valor. E por certo isso nos leva a formular mais perguntas que respostas.

Concordamos com alguns pensadores que defendem que a crise ecológica- e diria também a civilizatória- é de ordem ontológica e ética. Para que haja mudança creio que necessitamos mudar nosso ser, nosso modo de proceder e deixemos de agir como se fôssemos os colecionadores dos “objetos” dispostos no universo. Para que o empreendimento de dominação e tiranização se concretizasse foi necessário rejeitar a idéia da natureza habitada por divindades, pois como podem divindades serem destruídas ou sujeitadas? Com a chegada dos conquistadores as divindades que tinham sua morada no mundo, nas culturas, foram despejadas! Deuses sem Terra e por conseguinte...homens sem terra, sem pão.²

O retrato da cultura que esboçamos no desenvolver do trabalho, sinaliza para alguns princípios fundantes da experiência ameríndia que possam ser utilizadas na enorme manta da cultura que tecemos tão extensa, por querer abarcar o mundo, e tão frágil, por esquecer os princípios de humanidade. Ao mesmo tempo não podemos deixar de nos reconhecermos com uma racionalidade aberta e autocrítica, o que nos permite perguntar sobre outras culturas e sobre o que podemos aprender delas.

É essa, sem dúvida, a linda e frágil proposta que aqui oferecemos. Mas, como diz Rubem Alves, não sabemos bem como *brincar* com isso, pensamos que devemos fazê-lo a partir de nossas escutas e sensibilidades para com o outro... Acreditamos que a tomada de distância de nossa cultura, via o olhar do outro diferente, provoca transformações no nosso sistema de crenças, de valores, no nosso modo de produzir, distribuir e consumir. Essa questão é da esfera da eticidade e nos coloca de imediato frente a nossa necessidade de autoesclarecimento sobre quem somos e o que queremos ser.

Tal questão diz respeito diretamente a educação que queremos e que fazemos, inscrevendo-se nos debates pedagógicos atuais e devendo ser tratada em toda a sua extensão e atualidade. Defendemos que a cultura ameríndia constitui um lugar pedagógico e terapêutico e se faz urgente nos perguntamos de que forma esse lugar pode contribuir para transformar o nosso discurso sobre o ter e o ser.

Em uma das palestras proferidas por Bartolomé Meliá, ele sabiamente afirmava; “o problema não é como levar a escola à aldeia indígena, mas como levar a questão indígena à escola”.⁷⁷ A tarefa então, não é ensinar o ameríndio a viver no nosso mundo, mas aprender a aprender um outro modo de ser e de estar no mundo. Certamente que se trata de um novo paradigma, sem entretanto nos deixar enganar pela

² A. Schubert. Omito construindo mundos. Monografia. 1995.

⁷⁷ Congresso CELADEC- Assunção, novembro de 1998. Nuevos caminos Pedagogicos frente al tercer milenio.

idéia de que a cultura indígena possa ser recuperada por nossa civilização. Acreditamos, no entanto, que ela possa ajudar a regenerar nossa identidade humana, ajudando a reaprender “o que está tecido junto” (Morin,1988).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMANN, Lori. “Madija”: um povo entre a floresta e o rio. Trilhas da Produção simbólica entre os Kulina. S.Bernardo do campo, Instituto Metodista de Ensino Superior,1994. Dissertação de mestrado.

ALTMANN. ZWETSCH, Lori e Roberto. PAÍTER: O povo Suruí e o O compromisso missionário. Distribuição interna. Chapecó(SC),1980

ALVES, Rubem. O enigma da religião. Campinas-SP. Papyrus,1984

BOFF, Leonardo. Saber Cuidar.Ética do humano...Ed.Vozes,Petropolis. RJ. Petropolis,1999.

BULTMANN, Rudolf. Demitologização. Coletânea de ensaios; Trad. Walter Altmann e Luis Marcos Sander. S.Leopoldo-RS. Sinodal, 1999.

CAMPBELL, Joseph. O poder do mito. Entr.com Bill Moyers; org.por Betty Sue Flowers, Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo; Palos Athena, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ensaio antropológico sobre Moral e ética. RJ.Tempo Brasileiro, 1996.

CASSIRER, Ernst. Antropologia filosófica. Ensaio sobre o homem. Trad.Dr.Vicente felix de Queiroz. S.Paulo. Ed.Mestre Jou.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O papel da religião no sistema dos Povos indígenas. Gráfica Print, Cuiabá-MT,1999.

CELADEC- Comision Evang.Latinoamericana de Ed.Cristiana. Hacien do nuevos tejidos- fé-cultura-educación popular. 33. Dimensión Educativa, Bogotá, 1997.

CHAMORRO,Graciela. Kurusu Ñe'ëngatu Palabras que la historia no Pódria olvidar. Assunción; talleres gráficos de Litocolor,1995.

CLASTRES, Pierre. A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Trad.Nicia Adan bonatti. Campinas-SP.Papyrus,1990.

DEICKE, Nelson. Madija. Resistindo a partir da cultura. Cadernos do COMIN. São Leopoldo-RS, 1994.

DUARTE Jr., João Francisco. Fundamentos Estéticos da educação. 4ª ed. Campinas,SP; Papyrus, 1995.

- DUSSEL, Enrique. 1492-O encobrimento do outro. Petropólis; Vozes,1993. Trad.de Jaime A . Closten.
- Oito Ensaio- sobre cultura Latino-americana e libertação. São Paulo; Paulinas, 1997. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela.
- MORAES, Régis de. Estudos de filosofia da cultura. Col.Filosofia-21 Ed.Loyola, S Paulo, 1999.
- MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro.Ed. UNESCO. 1998.
- NIMUENDAJU, Curt, 1883-1945. As lendas da criação e destruição do Mundo. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo Viveiros de Castro. S.Paulo: HUCITEC; Ed.da universidade de S.Paulo. 1987.
- PRIEN,Hans-Jürgen.Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika Göttinge: Vandenhoeck und Ruprecht,1978.[Trd.E.Schubert].
- RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização.2ª ed. Petropólis,RJ. Vozes. 1977.
- SILVIA, GRUPIONI. Arcy Lopes e Luis Donizete(Org). A temática in Dígena na escola. Brasília, MEC/MARI/UNESCO,1995. 1ªed.
- SOUSTELLE, Jacques. Os astecas na véspera da conquista espanhola. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo.Companhia das letras, 1990.
- TRESMANN, Ismaier. Panderj – Os peritos no arco. Cadernos do COMIN no.2. S.Leopoldo-RS.1993.
- UNGER, Nancy Mangabeira. O encantamento do outro. Ecologia e Espiritualidade. S.Paulo: Ed. Loyola, 1991.