

APONTAMENTOS DE UM DEBATE CONCEITUAL: TERRITÓRIO OU *TEKOHÁ*.

Elias Coimbra¹

Grupo de Trabalho 8

GLOBALIZAÇÃO, RELAÇÕES POLÍTICAS E TRABALHADORES: CONJECTURAS E PROCESSO HISTÓRICO

RESUMO: O presente artigo é uma reflexão teórica acerca do conceito de Território, no âmbito da antropologia. Para esse intento, são problematizados tanto o termo utilizado frequentemente para traduzi-lo, ou seja, *Tekohá*; quanto uma perspectiva teórica antropológica, a qual é muito distinta da geográfica (no âmbito da qual o conceito o Território foi aqui referido); perspectiva essa que ultrapassa o plano da reificação do objeto de estudo, posto tratar-se de grupos de pessoas.

– Guarani? –

O que está escrito aqui resulta, em parte, do que está escrito em minha dissertação de mestrado, somado a reflexões posteriores sobre alguns pontos específicos; especificidades estas que tencionam um conjunto nada desprezível de argumentos, os quais, por vários motivos, ficaram incompletos naquele meu texto².

A princípio, eu pleiteava debater o conceito geográfico de Território. Juntou-se a isso uma pretensa “cultura guarani” e, assim, eu me propus explicar o Território Guarani enquanto um permanente fluxo sócio-demográfico, cuja determinação era uma antropodicéia: a busca da “Terra Sem Mal”. Assim estava, inicialmente, no projeto:

Na compreensão da produção do **território** guarani, simbólica e material, a partir da compreensão da construção de sua Antropodicéia, sobretudo no que o mito da Terra Sem Mal a atinge, ou seja, a produção de sua organização sócio-territorial, desde os contatos iniciais com a sociedade não-indígena à atual, analisando suas continuidades e descontinuidades, será desenvolvida uma problematização do próprio conceito de território [...]. Em seguida, [...], se buscará compreender e construir, a partir de acepções da categoria **território** na geografia, uma acepção que se coadune à idéia de que o território possui uma relação causal com a Antropodicéia da sociedade Guarani. Para tanto, antes se deve entender, na Antropodicéia da sociedade dos guaranis, a dimensão do mito da Terra Sem Mal, bem como a dimensão dessa Antropodicéia no universo simbólico dessa sociedade – ou seja, o lugar do Homem no Mundo.

¹ Licenciado e Mestre em Geografia. Doutorando em História pelo PPG do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: coimbraelias@hotmail.com

² SILVA, Elias Coimbra. *O texto enquanto território/processo de territorialização na redefinição do pensar: uma contribuição a partir de “Mil Platôs”*. / Elias Coimbra da Silva. – Dourados, MS : UFGD, 2010. 95f.

Posteriormente pude perceber o simplismo dessa proposição – inspirada no texto de Hélène Clastres: “Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani”³ – quando tive contato, por correio eletrônico, com a professora da UFGD: Graciela Chamorro⁴.

Primeiramente, veio a tona o reducionismo do termo “Guarani” – nas palavras de Graciela Chamorro: “as sociedades indígenas não são todas iguais.” Que é o mesmo que dizer que a presença de semelhanças – sob o ponto de vista de um pesquisador, por exemplo – entre duas culturas –, não quer dizer muita coisa, senão uma incapacidade de entendimento do pesquisador: “Por detrás de toda a espécie de produção material humana, há algo mais do que a funcionalidade da existência dos objetos, e, segundo críticos das explicações funcionalistas, as ciências não estavam conseguindo abranger uma realidade muito mais complexa do que a palpável.” (SCHIAVETTO, 2003, p 41). Assim, denominar uma comunidade Kaiowá de “Guarani”, pautando-se numa semelhança linguística entre tal comunidade e outras (Ñandeva, por exemplo) igualmente “Guaranis”, como se estivéssemos estabelecendo uma relação entre uma espécie e um gênero, é uma falha muito grave.

Outra questão que enfrentei foi a falácia do nomadismo. Outra vez, no diálogo com a professora Chamorro: “Observe: Nomadismo não se aplica **nem** aos grupos Mbyá. É melhor falar em mobilidade mbyá”⁵; fui desconstruindo essa falsa análise. Por exemplo, a partir da sugestão dela, realizei algumas leituras acerca do tema do nomadismo:

Muitas das formas dos deslocamentos dos Mbyá contemporâneos não se encaixam na categoria de migração. São os casos de visita, exploração sazonal do meio ambiente e de abandono do local em função de mortes, entre outros. Essa variabilidade de deslocamentos postula o uso de um conceito mais amplo que o de migração para que a análise não fique reduzida. (ASSIS & GARLET, 2009, p. 16).

Além de outros trabalhos com a mesma linha de raciocínio⁶.

Me chamou a atenção, nesse sentido, a interpretação primorosa de Florestan Fernandes, segundo o qual os tupinambá migravam **por causa** do esgotamento ecológico de uma área, e **através** da guerra, mesmo que afirmassem ou acreditassem (os tupinambá) que estavam em busca da “Terra sem mal” (FERNANDES, 2006, p. 74). Apensar do anacronismo, não pude deixar de sentir-me tentado a lançar mão do termo “Ideologia”.

Em todo caso, tais leituras permitiram-me concluir pela fragilidade da argumentação de H. Clastres (1978); e pelo conseqüente abandono da proposta inicial contida no projeto. Eu abandonei, assim, a idéia ingênua de explicar o território daqueles indígenas, entre os quais eu já nem conseguia me decidir (se eu focaria os Mbyá, os Ñandeva, os Kaiowá etc).

³ Vide “Referências Bibliográficas”.

⁴ “Nascida em Concepción-Paraguay, Graciela Chamorro reside no Brasil desde 1977. Aqui realizou seus estudos universitários e teve a oportunidade de interagir com grupos kaiowá, guarani (ñandeva) e mbyá. Teóloga e Antropóloga, com incursões no âmbito da História, da Educação Escolar Indígena e da Linguística Histórica, a autora tem refletido em seus trabalhos sobre a história, a língua e a religião desses grupos. Atualmente é professora de História Indígena na UFGD.” (da orelha de seu livro: CHAMORRO, 2008).

⁵ Eu grifei o “nem”, na mensagem da G. Chamorro, porque falávamos dos Kaiowá e Ñandeva e afirmar que essas duas etnias eram sistematicamente migrantes, seja lá qual fosse o fulcro para migrarem, não tem fundamento.

⁶ Trabalhos que contrariavam a perspectiva de Clastres, de que os Guarani são, essencialmente, semi-nômades e de que esse comportamento se explica por causa da busca da “Terra sem mal” (*Yvy marã ey*). Sobre o semi-nomadismo: “Os estudos arqueológicos que comprovam a antiguidade de ocupação de territórios indígenas têm sido recorrentes para os laudos antropológicos que dão andamento ao processo demarcatório de terras indígenas.” (BARÃO, 2005, p. 85). Sobre a busca da “Terra sem mal”: “O Guarani, e em particular o Mbya, é um desterrado, um estrangeiro em seu próprio território.” (LITAIFF, 2009, p. 143).

– O conceito de *Tekohá* –

Meu contato não se deu apenas com a Profa. Chamorro, mas também com outros professores. Eu enviei uma questão (a mesma questão) a três professores ligados à etnologia/arqueologia de povos indígenas – sem contar minhas conversas mais específicas (através da internet também) com a Graciela Chamorro. Era uma questão – penso eu – simples, em que eu introduzia o conceito de território na geografia, ao longo do tempo (e simplificada) para, ao final, propor o conceito com a acepção de Raffestin (1993), paralelamente ao conceito de *Tekohá*⁷; ao que eu pedia para os professores tecerem algum comentário. Obtive apenas a resposta do Prof. Dr. Jorge Eremites, que, embora não tenha comentado a pergunta, me indicou um artigo de João Pacheco de Oliveira, sobre os “índios misturados”.

Uma consequência do particionamento no corpo da Academia entre disciplinas. A geografia é “senhora” do território enquanto que a antropologia, “senhora” dos indígenas. Assim, a primeira questão que se coloca é a relação entre meu trabalho aqui, enquanto parte da geografia, e os trabalhos da antropologia enquanto representantes de seus autores. Nossa “disputa” é a mesma que a disputa deles: os indígenas são deles e o território é nosso. Mas se alguém viesse a dizer: “quero estudar seus índios, mas não estudem meu território”? Penso que eu talvez tivesse causado essa impressão; ou – o que é mais importante! –, essa talvez seja uma Representação que se produziu no processo de “Divisão do Trabalho” acadêmico, *pari passu* à própria divisão; e não: **depois** dela.

Quando eu disse – e realmente disse – que *Tekohá* não é território, *Tekohá* é *Tekohá*⁸ e que o território que encontrei no textos destes dos professores, e mesmo no do ilustre Leroi-Gourhan⁹, não é geográfico, talvez tivesse causado essa impressão? De qualquer maneira, a G. Chamorro colaborou bastante comigo e, mesmo a omissão dos outros dois professores – talvez motivado por uma agenda sobrecarregada, etc – não foi desimportante, uma vez que, ao mesmo tempo, eu havia lido textos dos mesmos e de outros. Textos que permitiram elaborar algumas considerações sobre *Tekohá*.

⁷ “O termo tekoha é um lexema constituído do substantivo “teko” mais o sufixo “ha” que, entre vários significados, tem o sentido de “lugar”. Assim tekoha é entendido atualmente pelos índios como “o lugar onde realizamos nosso modo de ser” [cf. MELIÀ, Bartomeu., GRÜNBERG, Frydel. & Georg. 1976. Los Paí Tavyterã: Etnografía guarani del Paraguai contemporaneo. Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, 9 (1-2)]. Fica, portanto, óbvio o fato de que, com o variar do modo de ser e as circunstâncias históricas, mudará também o entendimento e as características do tekoha. Ademais, como se verá na segunda parte, nada estabelece que com o termo tekoha se indique simplesmente a “aldeia”, podendo ele ser usado também para designar o espaço exclusivo de uma família extensa ou amplas regiões onde se desenvolvem relações intercomunitárias. Do mesmo modo que a expressão guára em Montoya (MONTROYA, P. Antonio Ruiz de. 1876 [1639]. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Leipzig: B.G. Teubner) estava como “procedente de”, tekoha está, hoje, numa definição geral, como “desenvolver o teko em um determinado lugar”, como categoria apresentando as mesmas ambigüidades quando nos referimos aos diversos níveis de organização político-territorial. Neste sentido, para compreender cada um desses níveis, há que se recorrer à reconstrução das condições sócio-ecológicas-territoriais de cada contexto local, em um determinado período histórico.” (MURA, 2006, p. 46-47).

⁸ “[...]. Ocorre que *tekoha* é uma categoria nativa para os Guarani e Kaiowa, através da qual eles expressam a percepção particular do tempo e do espaço social. [...]. Por *categoria nativa* os antropólogos costumam denominar as expressões lingüísticas que sintetizam significados culturais de grande densidade e intrinsecamente associados a diversos campos da vida social. [...]” (OLIVEIRA & PEREIRA, 2009, p. 188).

⁹ Coloquei essa citação no texto enviado aos professores: “O aspecto normal do território primitivo, do território dos australantropos ou dos arcantropos, será sem dúvida difícil de definir, mas, a partir dos paleantropianos, a existência atestada de cabanas ou tendas torna os termos comparáveis aos dos primitivos atuais. Se aplicarmos aos australantropos e aos arcantropos normas tiradas ao mundo animal chegaremos, aliás, a termos muito vizinhos: o território do primatas ou dos carnívoros pode ser vasto, mas oferece pontos de fixação alimentar e de refúgio que não existiriam numa superfície sem relevos e sem limites.” (LEROI-GOURHAN, 1985, p. 152).

Agora, sobre o conceito de *Tekohá*, uma breve afirmação, no livro de Heck e Prezia (1999, p. 46), me permitiu considerar uma importante distinção entre ele e o conceito de território: “[a terra] É uma relação social [...]. O corte entre cultura e natureza ainda não ocorreu: [...] a terra tem as faculdades dos humanos. É como um corpo murmurante, que se alarga e se estende. Ela vê, ouve, fala, sente e é enfeitada.” (CHAMORRO, 2008, p. 161). Seja qual for o conceito de Território fundado em nosso pensamento (o ocidental) o corte está implícito ou explícito e, desta forma o indígena não pode entender, em última análise, o território e (acredito) nós ao *Tekohá*. Ademais, aquela acepção, consagrada juridicamente e no imaginário social, de Hobbes (HOBBS, 1983, p. 150), em que o Território é, rigorosamente, um objeto, não tem nenhum fundamento a medida que ele é uma coleção (virtualmente) infinita de outros objetos, inclusive o “objeto” sociedade. Nada mais absurdo do que “medir” um território; quilometrá-lo. O que, talvez, indique que o *Tekohá* está mais próximo da realidade (até mesmo a nossa).

Há uma proximidade muito maior entre *Tekohá* e Lugar (na acepção de Yi-fu Tuan). Mas, certamente o *todo cultural* que determina a visão que se tem do espaço, desde as palavras, as ações etc, impõe, mesmo entre *Tekohá* e Lugar uma distinção:

No capítulo três chamamos a atenção para como as pessoas ordenam seus mundos como sistemas coordenados. Para um estrangeiro, os elementos de um sistema podem parecer não ter relações com os de outros sistemas. Para os nativos, eles têm uma afinidade natural. Os chineses, os indonésios e os índios Pueblo dos Estados Unidos têm muitas maneiras diferentes de coordenar um conjunto de fenômenos com outros: no entanto, eles compartilham o costume de relacionar as substâncias elementares do mundo como terra, água e fogo, com cores, direções, estações, e com alguma personalidade ou traços culturais. Assim, os chineses associam metal com outono, com direção oeste, com cor branca e com tristeza. No mundo moderno a associação de fenômenos discretos, através de sentimentos, ainda é usada. Os cientistas, nos momentos de intimidade, associam outono e pôr do sol com melancolia e primavera com esperança. (TUAN, 1980, p. 166).

Porém, ainda assim, eu quase diria que Yi-fu Tuan se sentiria muito familiarizado com o conceito de *Tekohá*.

Mas, tenho que colocar a questão que se me impôs, durante as leituras etnográficas: Porque lançar mão do conceito de território (na acepção que, pela repetição, acabei batizando de hobbesiana) nos trabalhos sobre esses povos que só conhecem *Tekohá*? Qual utilidade senão que são trabalhos para a leitura de “não indígenas”?

Paralelamente, encontrei uma discussão acerca do conceito de territorialização/desterritorialização – lembrando que pressuponho o território como processo. Esse conceito retoma as nuances daquele outro, de *Tekohá*: “Território Guarani consiste em uma cartografia delineada em experiência, criação, memória, conhecimento e reconhecimento, palavra, sentimento, movimento [...]” (DARELLA, p. 92); quando não implica (o conceito) numa plasticidade que busca dar conta da “fricção interétnica”¹⁰:

Diante do impacto sobre o território original, uma significativa parcelados Mbyá buscou como estratégia uma redefinição para o seu conceito de território. Nesta nova concepção, mais do que nunca, deveriam considerar a disseminada presença

¹⁰ “Ao contrário dos estudos sobre aculturação, aqueles voltados essencialmente para a descrição dos processos de difusão, transmissão e assimilação de ‘traços culturais’, os estudos sobre fricção interétnica têm por base o exame de relações sociais entre os grupos tribais e os segmentos regionais da sociedade brasileira aos quais estão ligadas; [...]. Sendo assim, o contato é concebido como relação processual no interior de um **sistema** interétnico. A ênfase não se dá no patrimônio cultural, mas nas relações que existem entre as populações ou sociedades a que se relacionam.” [grifo meu] (ATHIAS, 2007, p. 109-110).

dos brancos ocupando a maior parte das terras, sendo cada vez mais concreta a impossibilidade de manter o isolamento e distanciamento geográficos. Os Mbyá passaram a conceber o seu território como amplo, aberto e descontínuo. E é a partir dos **guata**/andanças, caminhadas, que vão redimensionando esta nova concepção de território. (ASSIS & GARLET, 2009, p. 39).

Enfim, como eu tenho asseverado, é sem sentido estudar o território a partir do *Tekohá*. Por outro lado, partir do princípio de que o território é evidente ou simplesmente confundi-lo com os fisiografia de um lugar – algo que tenho visto com frequência, no textos sobre indígenas – é muito empobrecedor. Mesmo a definição, dinâmica, de Garlet e Assis, cuja preocupação é dar conta da relação paradoxal entre a soberania do Estado (Brasil) e a autonomia dos povos indígenas responde, no fundo, às exigências do próprio *Tekohá* (ou quem sabe do Lugar) e não do Território; ou seja: Lugarização/deslugarização.

Eu li no livro de Pierre Clastres (1986) que essas eram sociedades sem Estado: as sociedades indígenas – o que não deixa de ser uma metáfora, uma vez que o conceito de sociedade foi produzido no interior e para a Nossa Sociedade (de Estado). Mas, isso não quer dizer uma sociedade sem poder político, pois a instituição política, com seu caráter ocidental (violento e hierárquico), não é a essência do Político, por excelência, mas uma maneira (a nossa) de resolver essa questão que está presente em todas as sociedades; tal qual os *Patterns*, da antropologia anglo-saxônica de outrora.

Nesse sentido, a relação Território/Poder, na qual investi, partindo de Raffestin (1993), a princípio, se torna postergável, pois um tal conceito de Poder, não deve se aplica àquelas sociedades Guarani. Mas, sobre isso, falarei um pouco mais no fim deste artigo (o presente).

Embora eu tivesse sido advertido, quanto às falhas etnográficas desse livro de Clastres, é de fato uma reflexão muito densa, posto que o fulcro é a filosofia política. Mas, não apenas o Estado, a separação entre sociedade e natureza, muito presente entre nós ocidentais – mais marcante ainda dentro da academia, que, aliás, é o que me interessa, pois eu estava tendo em vista certos autores das Ciências Humanas e não o indivíduo mediano – essa divisão não está presente entre nenhuma das etnias por mim estudadas. Seja Ñandeva, Mbyá ou Kaiová, essa é uma constante: na esfera do sagrado, *res cogitans* e *res extensa* não são discerníveis. Daí outra razão para que o conceito de *Tekohá* seja impraticável por “nós” e o de Território por “eles”. No cerne dessa incompatibilidade está, quer me parecer, a separação entre o homem e a terra: “Então Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastem sobre a terra.” (Gn 1, 26).

Concluindo, foi essa a causa da revisão total que fiz, em relação ao pretensão território guarani (mbyá, etc). Foi esse território sem poder (poder no sentido que é possível o compreendermos e não uma metáfora!). Mas foi, igualmente, essa indistinção entre homem e meio.

– Desterritorializar –

Durante o processo de redação da dissertação, talvez 3 ou 4 meses antes de concluí-la, eu estava na sala da pós-graduação na UFGD, que fica ao lado da sala da coordenação. Estudamos – alguns estudam – os Ñandeva e os Kaiová – grupos indígenas que existem no município de Dourados; mas não exclusivamente. Um “existir” meio complicado, na medida em que (minha experiência vivendo em Dourados me mostrou) a “sociedade envolvente” estigmatiza esses indígenas; e eles sabem muito bem disso! Ora, quando eu me dirigia ao mini-mercado que havia, na rua paralela àquela em eu morava, para comprar cerveja ou coisa do tipo – e mesmo sendo mais cara e não havendo Skol, pois eu tinha preguiça de atravessar à

Avenida Guaicurus e me dirigir ao Super-Mercado Cuenca – eu sempre via as carroças dos indígenas (acho que eram dos Kaiová), que optavam por aquele local, que para eles estava mais distante do que o Cuenca. Eu nunca tive dúvidas de que eles se sentiam mais confortáveis ali: onde podiam estacionar as carroças (na calçada sob as árvores) e onde despejavam um rio de moedas no balcão, para comprar pão francês e salsicha; e onde o proprietário os atendia, pacientemente. Em seguida, com as mesmas carroças, eu os encontrava mexendo na caçamba de lixo do prédio onde eu morava.

Voltando ao ponto... O que estudamos? A resposta correta deve ser: tentamos justificar, com palavras, a permanência da identidade cultural deles, os objetos etc, além de obviamente, o *Tekohá*; porque “sin tekoha no hay teko” (MELIÀ, 2004, p. 160) – ou pelo menos me parece esse o fundamento dos trabalhos de Mura (2006) e Chamorro (2008), entre outros.

Mas, naquele dia, na sala da pós-graduação, depois de almoçar etc. O que eu fazia ali era olhar pela janela de vidro, com insulfilme (para que possamos ver sem ser vistos?¹¹) e então, enquanto eu observava, atravessou aquele gramado, além da janela, um indígena com capacete amarelo e garrafa térmica – daquelas para manter a água fria, daquelas que, nos fala Mura (2006, p. 18-20), vêm substituindo a tradicional *hy'akua* (a cabaça). Talvez ele não estivesse “aldeado”! Talvez fosse apenas aparentemente um indígena – grande parte da população de Dourados se parece indígena – aliás, de todo o Mato Grosso do Sul.

Mas, enfim, o que é um indígena? É rezar, dançar, cantar e usar tabaco “[...] para alcançar sabedoria e poderes de cura dos deuses [...]” (PISSOLATO, 2007, p. 384)? Ou é nascer a partir de um sonho?

A criança é, pois, enviada pelos deuses. O pai a recebe em sonho, conta o sonho à mãe e ela fica grávida. Quando a mãe concebe sem que o pai tenha sonhado é que o *ayvú* (*kué*) (alma) já vinha procurando a mulher para por meio dela nascer ou renascer. Também a mulher pode ter o sonho [...]. (SCHADEN, 1962, p. 111).

Sobre esse tema, me parece, que a questão incide, sobretudo, na acepção de cultura, a partir da qual o pesquisador elabora sua análise.

Sem me deter aqui nas diversas teorias antropológicas acerca de cultura, gostaria de apontar e, assim, me deter na noção de que a cultura pode ser entendida como sistêmica¹² – aliás, não é outra acepção a contida na idéia de “fricção interétnica”. Pois bem! A “virtude” de ser **sistêmica** se explicaria na medida em que ela (cultura) poderia “suportar” o contato com qualquer outra espécie (de cultura), impunemente. Ela não deveria mais ser pensada como um patrimônio que vai sendo dilapidado até a exaustão. Pode-se estudá-la na condição em que ela estiver – até mesmo sob a explosão de bombas¹³. O resultado de tais estudos poderia ser até um belíssimo réquiem¹⁴, mas não interferiria no fato de que, quando os estudiosos viessem a perceber que o processo (de fricção interétnica) é profundamente assimétrico, já seria tarde e,

¹¹ Onde foi que vi isso? Também vi sem ser visto e foi num livro. É óbvio que se trata de “Vigiar e Punir”. Estranha coincidência: o Panóptico imitando o leitor e o conceito imitando o penitente.

¹² *Stricto sensu*, ou seja, com características de um sistema, definido como tal, por exemplo, em: BERTALANFFY, L. **Teoria geral dos sistemas**. Trad. Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1973. Porém, chamo aqui a atenção para o fato de que a cultura apresenta aquela característica conhecida como *Feedback*, a qual permite que ela **responda** ao seu “ambiente” e se metamorfoseie a fim de não perecer.

¹³ Estou me referindo à célebre entrevista de Darci Ribeiro, intitulada “Teoria do bombardeio de Berlim”: “Considerar que os costumes que se observam agora são os costumes tradicionais, sem se interessar pelo destino, a condição de vivência, a opressão que está sofrendo, é também uma atitude anticientífica [...]. O objetivismo cientificista [...] é como se alguém decidisse estudar em 1945 a forma da família alemã e a moral alemã em Berlim, 1945, debaixo das bombas, destruída dia e noite [...]” (RIBEIRO *apud*: OLIVEIRA, 2002, p. 414).

¹⁴ Missa especialmente composta para um funeral. Contém passagens bíblicas e orações para a entrada dos mortos no céu.

sem objeto, eles deveriam migrar para a sociologia, onde fariam companhia ao Roberto DaMatta.

Sim, as culturas não são rígidas, ou a-históricas, ou estáticas etc. Quanto a isso resta pouca dúvida! E é exatamente por isso que elas não são descontínuas. Elas não são ilhas no arquipélago do ecúmeno e, por não serem ilhas, participamos delas; nós, pesquisadores. Nós dialogamos com essas culturas e nem sempre entramos em consenso. É um truísmo dizer isso, mas quando não existe consenso, o ponto de vista do mais forte é imposto. Sendo igualmente extraordinária a “vitalidade das culturas”, ou melhor, como elas reagem bem às influências externas. Isso só não nos deixa completamente maravilhados, quando pensamos que as Culturas – essa abstração – são feitas de corpos e almas humanas e que as Influências Externas – outra abstração – podem ir desde a introdução de métodos de educação formal, até a introdução de métodos de extermínio formal (como os Campos de Concentração¹⁵). Cabe ao pesquisador julgar se a “influência externa” pode receber uma denominação assim; tão insensível.

Por isso transitei, do objetivo de saber o que os índios estão fazendo, para o outro: buscar saber o que os antropólogos estão fazendo e ver até que ponto o papel decisivo dos antropólogos – como cientistas das Humanidades e, da mesma forma que historiadores e sociólogos, metodicamente condicionados a assumir aquilo que chamamos “perspectiva” (RÜSEN, p. 113) – tem sido exercido. O que notei foi que a prática de uma certa militância política – em favor dos povos indígenas – se distancia um pouco, muito frequentemente, da teoria.

Em todo caso, o conceito alternativo, que se poderia propor e que busca se distanciar do “organicismo” desse controvertido conceito de “sistema”, é o de Hegemonia. Faço referência a Williams (2000), no sentido mesmo em que ele trabalha com **sociedades classistas**. Por estranho que possa parecer, falar de indígenas, ao menos nas condições em que se encontram em certos espaços (como na periferia de uma cidade como Dourados), é falar também proletariado. Ou podemos abandonar esse termo – se ele for, para alguns, anacrônico – e nos determos em outro termo, inegavelmente presente, qual seja: de exploração de um segmento social por outro segmento social – estou fazendo o possível para não dizer “luta de classes”!

Isso nos remete ao ponto de ruptura: o Território. Como não há sociedade sem um Território – assim como sem alguma forma de instituição da Política –, eu diria que, mais do que um *Tekohá*, ou seja, o Lugar, o que está em disputa, no bojo desse processo hegemônico, é uma territorialidade. Desta forma, a territorialidade dominante (vulgo: “sociedade envolvente”) não está simultaneamente onde uma territorialidade dominada se encontra, mas antes, a sociedade local (do Município de Dourados) possui apenas **um** Território, no interior do qual a territorialidade residual sobrevive a uma territorialidade dominante. E essa questão vai além do substrato material (a propriedade de terras auferida pelos indígenas, em disputas judiciais, nos últimos anos). Ora, o Estado que tirou com uma mão (lembrando que o projeto de colonização local era público), devolveu com a outra; pois ele está na Escala supra, que engloba mato-grossenses e kaiovás. Não tenhamos a ingenuidade histórica de ignorar esse fato: o Poder (que é poder territorial) é do Estado.

Enfim, tenho a impressão que ser índio é uma estratégia essencial para permanecer indígena, ou, no mínimo parecer que é índio rezando, cantando, dançando e usando tabaco.

¹⁵ Podemos presumir que mesmo inseridas num lugar de extremo terror, aquelas pessoas sobreviviam. Elas se reproduziam ali, ou melhor, reproduziam um *modus vivendi* muito específico e precário. Tinham sonhos. Sonhos que as auxiliavam a resistir: “[...] Nutrem-se [os sonhos] de uma vida da qual os prisioneiros estavam absoluta e irrevogavelmente separados. São sonhos utópicos. Apresentam uma imagem vida da pátria para lá do arame farpado e eletrificado, da pátria que o prisioneiro busca e evoca, mas que não existe mais para ele.” (KOSELLECK, 2006, p. 257).

Exercendo assim uma pressão através dessa demanda aparentemente legítima que é conservar uma cultura – demanda essa histórica, logo modificável. É importante, ainda, ressaltar que dessa mesma demanda se valem antropólogos como Jorge E. de Oliveira e Levi M. Pereira. Sendo que eles se utilizam daquele discurso de que as culturas são sistêmicas (adaptáveis) justamente para afirmar que os Kaiová (por exemplo) ainda são Kaiová e por isso é legítimo devolver-lhes as terras (*Tekohá*). Louvável o posicionamento político deles – mesmo que, talvez, epistemologicamente frágil.

Mas o que me importa, de fato, é que estamos numa universidade¹⁶ e “fazemos o nosso trabalho”. Assim foi que eu fiz meu texto; que **eu** produzi um texto, ou seja, esse *locus* foi ocupado (provisoriamente) por um certo Elias Coimbra da Silva, esse volume **organizado** em órgãos e memórias, em relação aos senhores da banca de defesa (peças de um tabuleiro micro-político) e em relação (indireta) aos corpos dos professores que **podem** escrever sobre indígenas e **podem** influenciar a história de TODO UM POVO¹⁷.

– Referências bibliográficas –

ATHIAS, Renato. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira*. (Livro-Texto, 10) Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

ASSIS, Valéria. S. de; GARLET, Ivori. J. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá-guarani através das fontes históricas. *Fronteiras* – Revista de história da UFGD, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.

BARÃO, Vanderlise. M. *A escola indígena e o poder de estado: construção de uma identidade étnica entre os mbyá guarani*. 2005. 191 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

CHAMORRO, Graciela. *Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal: O profetismo tupi-guarani*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Brasiliense 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Tradução Theo Santiago. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3. Ed. São Paulo: Globo, 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João P. Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra: técnica e linguagem*. Vol. 1. Tradução de Vítor Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1985.

LITAIFF, Aldo. O “Kesuíta” guarani: mitologia e territorialidade. *Espaço Ameríndio* – Revista do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais, UFRGS, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, jul./dez. 2009.

¹⁶ Quero dizer, eu estava. Ali, olhando o possível indígena, eu estava numa universidade. Talvez aqui, numa dissertação de mestrado, eu esteja numa universidade? Até onde ela se estende, ou melhor, seu território? Onde estão as fronteiras entre ele e as aldeias dos kaiová?

¹⁷ O texto de Oliveira e Pereira (2009) é uma “perícia judicial, de natureza antropológica e histórica [...], sobre uma área reivindicada como terra indígena pela comunidade Kaiowa de Nãnde Ru Marangatu.” (p. 15).

- MELIÀ, Bartolomeu. El pueblo guarani: unidad y fragmentos. *Revista Tellus* – Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas, UCDB, Campo Grande, MS, ano 4, n.6, p. 151-162, abr. 2004.
- MURA, Fabio. *À procura do “bom viver”*: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. 2006. 504 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – MN/UFRJ, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, Jorge. E.; PEREIRA, Levi M. *Ñande Ru Marangatu*: laudo pericial sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, em Mato Grosso do Sul. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2009.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa*: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.
- RÜSEN, Jörn. *Razão histórica* – teoria da história: fundamentos da ciência histórica. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. Coleção “Corpo e alma do Brasil” (Dir. Fernando Henrique Cardoso). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- SCHIAVETTO, Solange. N. O. *A arqueologia Guarani*: construção e desconstrução da identidade indígena. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2003.
- TUAN, Yi-fu. *Topofilia*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980.
- WILLIAMS, R. *Marxismo y literatura*. Traducción de Pablo di Masso. 2. Ed. Barcelona: Ediciones Península, 2000.