

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Gustavo de Castro Duarte e Silva

TÍTULO

AS PALAVRAS-ALMA NA OBRA DE KAKÁ WERÁ JECUPÉ

DOUTORADO EM HISTÓRIA DA CIÊNCIA

SÃO PAULO 2024

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP**

Gustavo de Castro Duarte e Silva

TÍTULO

AS PALAVRAS-ALMA NA OBRA DE KAKÁ WERÁ JECUPÉ

DOUTORADO EM HISTÓRIA DA CIÊNCIA

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História da Ciência, sob a orientação do Professor Dr. José Luiz Goldfarb.

SÃO PAULO 2025

Banca Examinadora:

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) / Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Educação Superior (PROSUC) - Código de Financiamento 001 88887.607560/2021-00.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) / Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Educação Superior (PROSUC) - Financing code 001 88887.607560/2021-00.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, irmãos e professores de toda a vida, em nome do professor Dr. José Luiz Goldfarb, orientador desta Tese de Doutorado e ao financiamento e apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) / Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Educação Superior (PROSUC), sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.

Dedico esta tese de Doutorado aos pais, professores, alunos e profissionais diversos, do extinto colégio goiano Rudá - Centro Cenequista de Educação.

RESUMO

As *Palavras-Alma* estão no fundamento da cosmologia Guarani. Transmitidas oralmente, geração após geração, as *Palavras-Alma* foram transcritas, traduzidas para o português e impressas em livros pelo escritor, pesquisador, educador e terapeuta indígena Kaká Werá Jecupé.

Em sua forma original, as *Palavras-Alma* compõem cânticos que fazem parte de rituais elaborados para revelar o *Nome-Alma* “*daquele que se põe-de-pé*”. Ao serem transcritas para textos, as *Palavras-Alma* foram escritas com a intenção de “*pôr-de-pé*” os valores ancestrais das culturas indígenas fora do contexto tribal, mantendo viva a tradição Guarani, frente aos avanços da civilização sobre as sociedades originárias brasileiras.

PALAVRAS CHAVE: Cosmovisão Guarani; Guarani; História da Ciência; Kaká Werá Jecupé; Palavras-Alma; Sincretismo; Tupi-Guarani.

ABSTRACT

The *Palavras-Alma* are the foundation of Guarani cosmology. Transmitted orally from generation to generation, the Soul-Words were transcribed, translated into Portuguese and printed in books by the indigenous writer, researcher, educator and therapist Kaká Werá Jecupé.

In their original form, the *Palavras-Alma* compose chants that are part of elaborate rituals to reveal the Soul-Name of “the one who stands up”. When transcribed into texts, the *Palavras-Alma* were written with the intention of “standing up” the ancestral values of indigenous cultures outside the tribal context, keeping the Guarani tradition alive in the face of the advances of civilization on indigenous Brazilian societies.

KEYWORDS: Guarani Cosmology ; Guarani; History of Science; Kaká Werá Jecupé; Palavras-Alma; Syncretism; Tupi-Guarani.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 - KAKÁ WERÁ JECUPÉ.....	17
1.1. OS LIVROS.....	18
1.1.1. ORÉ AWÉ ROIRU'A MA: TODAS AS VEZES QUE DISSEMOS ADEUS.....	18
1.1.2. A TERRA DOS MIL POVOS: HISTÓRIA INDÍGENA DO BRASIL CONTADA POR UM ÍNDIO.....	20
1.1.3. TUPÃ-TENONDÉ: A CRIAÇÃO DO UNIVERSO, DA TERRA E DO HOMEM SEGUNDO A TRADIÇÃO ORAL GUARANI.....	30
1.1.4. O TROVÃO E O VENTO: UM CAMINHO DE EVOLUÇÃO PELO XAMANISMO TUPI-GUARANI.....	33
1.1.5. TEKOÁ: UMA ARTE MILENAR INDÍGENA PARA O BEM VIVER.....	42
1.1.6. O PODER DO SONHO: UM LIVRO SOBRE A ARTE DE SONHAR.....	43
1.2. KAKÁ WERÁ JECUPÉ.....	45
1.2.1. PALESTRA (FLIPUC).....	52
CAPÍTULO 2 - SOBRE A INTEGRAÇÃO DAS POPULAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL MODERNO.....	54
2.1. A AMAZÔNIA EXTRATIVISTA.....	57
2.2. AS FRONTEIRAS DE EXPANSÃO PASTORIL.....	59
2.3. EXPANSÃO AGRÍCOLA NA FLORESTA ATLÂNTICA.....	63
2.4. DARCY RIBEIRO.....	65

2.5. CONCLUSÕES.....	68
CAPÍTULO 3.....	72
3.1 A MATRIZ TUPI.....	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
BIBLIOGRAFIA.....	92
ANEXO I - ENTREVISTA KAKÁ WERÁ JECUPÉ 15/06/2023 (10:30hs).....	101
ANEXO II - PALESTRAS FLIPUC UBIRATAN D'AMBRÓSIO E KAKÁ WERÁ JECUPÉ.....	118
ANEXO III - LIVE INSTAGRAM: ESPIRITUALIDADE, RELIGIOSIDADE E A CULTURA INDÍGENA.....	134
ANEXO IV - DOIS GRAFISMOS INDÍGENAS YAWALAPITI.....	143

ÍNDICE DE IMAGENS

CAPÍTULO 1	
VITROLA - TOCA DISCOS DE VINIL.....	17
PINTURA “DAUHO”.....	23
PINTURA “PI’U”.....	24
RAONI E O PAPA FRANCISCO.....	25
RAONI E O PRESIDENTE LULA.....	26
AILTON KRENAK.....	27
LIDERANÇAS INDÍGENAS.....	30
YANG - YIN.....	36
WU GI.....	37
IDEOGRAMA “I”.....	38

TRIGRAMAS.....	39
HEXAGRAMAS.....	39
MAPA SUDESTE POLÍTICO.....	45
MAPA REPRESA BILLINGS.....	48
KAKÁ WERÁ JECUPÉ.....	52
GRAVURA HANS STADEN.....	53
VIOLÃO.....	54
MAPA BACIA AMAZÔNICA.....	59
MAPA BIOMAS NATURAIS.....	61
MAPA HIDROVIAS.....	63
MAPA SUDESTE FÍSICO.....	65
TUPI.....	72
MAPA DISTRIBUIÇÃO DA NAÇÃO TUPI GUARANI DA COSTA.....	75
TOCA DO SALITRE.....	77
PINTURAS RUPESTRES.....	78
MAPA: MIGRAÇÕES TUPINAMBÁ E GUARANI.....	79
MAPA: ROTA DE PEABIRU.....	80
ÑAMANDU.....	84
BEIJA-FLOR.....	85
CORUJA.....	86
ÑAMANDU, KUARACY, TUPÃ, ÑANDE CY.....	88
DOIS GRAFISMOS INDÍGENAS YAWALAPITI.....	143

INTRODUÇÃO

Os debates sobre a validade do conhecimento e da sabedoria indígena ganharam fôlego com a fundação da Etnociência enquanto campo de estudos voltado à pesquisas sobre práticas culturais de sociedades que se identificam pela manutenção de suas tradições. O caráter antropológico da Etnociência objetiva recuperar a dignidade cultural do ser humano, principalmente no sistema escolar, onde estas práticas de conhecimento são isoladas em grupos étnicos e apontadas como folclore, quando não são criminalizadas.¹

Para se constituir em um campo de pesquisas sancionado no cenário acadêmico internacional, a Etnociência buscou seus antecedentes no passado histórico-científico com o objetivo de fundamentar os pilares de sua edificação. No século XV, durante o período das grandes navegações, ainda que as instituições acadêmicas tivessem contribuído de forma decisiva para o empreendimento das descobertas, diversas formas de conceber o conhecimento encontravam-se nas mãos de vários grupos sociais que direcionavam seus interesses com objetivos distintos, impedindo a identificação destes conhecimentos como um corpo único de saberes.² A Etnociência nasce assim, da constatação de fatos no passado, que se repetem no presente de forma semelhante e justificam a construção de seus alicerces em bases sólidas dos saberes humanos, com vistas ao futuro integrado. Contudo, sob o olhar em perspectiva da História da Ciência visando a integração dos saberes tradicionais indígenas, não é muito clara a relação entre a ideia de que - quem pratica e faz a Etnociência, não são os indígenas, mas sim, as mesmas sociedades que outrora consideravam as etnias tribais como “sociedades outras”, ou como objeto de estudos da Antropologia. Sob esta ótica, parece menos clara ainda, a equiparação do objeto de pesquisas da Etnociência e o objeto institucionalizado nos saberes tradicionais indígenas, no sentido de que estas etnias “vêm” (ou percebem com mais intensidade por outros sentidos), o que a Etnociência não é capaz de detectar.³

¹ D'Ambrósio, *Etnomatemática*, 9 e 10.

² *Ibid.*, 13.

³ Ao citar Homes & Classen (1991: 264 - 265), o antropólogo David Le Breton narra uma experiência entre os Navajos, que utilizam de pinturas corporais para restaurar a cura de um enfermo. O termo “*Hozho*”, que designa simultaneamente saúde e beleza, é utilizado para indicar aquele que perdeu a harmonia do mundo. As pinturas não são aplicadas para permanecerem no corpo do paciente por toda a vida, mas sim são elaboradas em um ritual tátil de comunicação com espíritos. O ritual prevê

Diante dos termos apresentados, esta pesquisa propõe-se a analisar as relações entre indígenas e civilizados, já nos séculos XX e XXI dos nossos dias - no Brasil da atualidade. Embora haja inúmeros estudos e pesquisas que datam desde a época do descobrimento, impossíveis de serem enumerados aqui, grande parte deles tende a testemunhar a cultura indígena interrogando seus interlocutores sob o aspecto literal das cosmologias. Em linhas gerais, podemos dizer que, preferencialmente, os estudos acerca do tema se debruçam sobre o papel das cosmovisões originárias no contexto tribal, privilegiando seu caráter demonstrativo no alto da organização social das distintas etnias. Ao assimilá-los no panorama das teorias, estes procedimentos sugerem que as condutas e comportamentos dos diferentes povos, servem como meios comparativos de análise e testes para consolidar a universalidade de um conhecimento marcadamente humano. Consideradas sob este prisma, essas diretrizes representam algumas das bases científicas formadoras do pensamento antropológico-etnológico para composição de pesquisas que visam dimensionar os problemas estruturais e conjunturais das várias sociedades humanas em si mesmas e nas relações umas com as outras.⁴

Por efeito das mesmas orientações, parecem seguir os estudos circunscritos ao campo da *Antropologia Estética*, cuja ênfase repousa sobre práticas experimentais. Embora tais estudos exponham manifestações dotadas de grande beleza e profundo significado humano, eles, entretanto, têm privilegiado evidências acerca de ideias que emergem dos domínios sociais, religiosos e cognitivos, restringindo estes experimentos ao campo das artes, como manifestações de comunicação presentes na arte rupestre, nas pinturas corporais, em objetos utilitários e de rituais, nas casas, na areia e atualmente no papel.⁵ Deste modo, em alguns casos, sugere-se que a “*arte indígena*” teria o mesmo significado que as artes contemporâneas possuem para frequentadores de museus: como um atributo estético destinado a apreciação atemporal.

Além destas pontuações, as implicações de natureza epistemológicas derivadas da observação do ritual indígena, são discutidas nesta pesquisa, com foco no sincretismo cultural. Para tanto, o objeto de análise selecionado são as “*Palavras-Alma*”, concebidas originalmente como oralidade e mantidas

que o “*Hozho*”, o restabelecimento da harmonia com o mundo, a beleza, a cura, retornam ao apagar natural das pinturas. Vide: Le Breton, *Antropologia do Sentidos*, 53.

⁴ Tolra & Warnier, *Etnologia-Antropologia*, contracapa e primeira orelha.

⁵ Lux Vidal in, *Grafismo Indígena*, 13.

tradicionalmente como veículos de investigação sobre as origens do Universo, da Terra e do ser Humano, bem como seus usos e desígnios no contexto terapêutico, difundidos na atualidade através da escrita, em publicações literárias. Assim, a questão do sincretismo cultural é aqui abordada a partir da terapia fundamentada na palavra falada, mas, especialmente cantada, sob a perspectiva da cosmovisão Guarani ensinada pelo indígena Kaká Werá Jecupé (1964), além das tradições ancestrais orientais e da psicologia moderna, convergindo no cenário dramático brasileiro em que as culturas originárias estão inseridas. Deste modo, as “*Palavras-Alma*” são aqui analisadas como um veículo que serve ao mesmo tempo como função terapêutica, quanto para pesquisas antropológicas, dentro de uma gama de interfaces entre vários campos do conhecimento, que vêm de um passado remoto para oferecer possíveis leituras e compreensões sobre os indígenas e nós mesmos, já na nossa época.

O Capítulo 1 apresenta a proposta holística de Kaká Werá Jecupé, procurando apontar nas referências encontradas em seu trabalho escrito e de divulgação, os alicerces fundamentais do diálogo sincrético entre culturas tradicionais, a ciência moderna e a cosmologia Guarani. Partindo desta concepção que nasce de ideias implícitas na convivência com a natureza, o texto procura mostrar ao leitor, como a origem do Universo, da Terra e do ser Humano, na visão dos Guarani, estão associadas a nossa capacidade de falar, cantar e contar histórias, desde que nos tornamos aptos não só a dar nomes, mas de reconhecer estes nomes nos seres e nas coisas, fazendo desta habilidade até mesmo uma arte médica.

Capítulo 2, a exposição de um estudo formulado pelo antropólogo Darcy Ribeiro, revela as pressões a que as diversas etnias indígenas estão submetidas por uma força de invasão que vem desde os tempos do descobrimento e prevalece até os dias atuais, afetando as culturas originárias que possuem raízes antiquíssimas. A opção de trazer à tona esta interferência, abre margem para debates sobre *Externalismo* e *Internalismo* no campo da História da Ciência, em que dúvidas emergem a partir das análises deste contexto, onde a imposição obriga pela força bruta, as diversas etnias tribais sobreviventes, a modificarem não só seus modos de vida, mas a maneira como concebem a realidade.

No Capítulo 3, dedicado aos estudos de Kaká Werá Jecupé sobre os Guarani, alguns comentários foram retirados de outros textos, escritos por outros

autores e acrescentados a este com a intenção de contextualizar o trabalho de Werá Jecupé, em um cenário mais abrangente. Ao início, a rota de *Peabiru* situa o leitor sobre a peregrinação dos Guarani no continente sul-americano em busca da *Terra sem Mal* - conceito que percorre grande parte da obra exercendo influência decisiva sobre os princípios teóricos de sua terapia. Neste capítulo são apresentados também, breves estudos sobre o Tupi antigo, falado pelos Guarani e que fazem parte dos métodos de sonorização que compõem os cânticos que estão na base da cosmovisão daquele povo. Concluindo o capítulo, uma análise sobre proposições teóricas é apresentada relacionando conceitos que envolvem as “*Palavras-Alma*”, com as práticas que influenciaram a terapia Guarani, aprendida e exercida por Kaká Werá Jecupé, embasadas na observação dos sonhos como uma realidade acessível ao exercício terapêutico. Assim, partindo do contexto no qual as “*Palavras-Alma*” teriam sido concebidas, o texto embasa a pesquisa sobre o sonho e o uso das palavras como princípio terapêutico, propostas por Kaká Werá Jecupé, em que os indícios ora aproximam e ora afastam seus estudos da ciência moderna, tendo em vista a Antropologia e a Etnologia em seus aspectos históricos e psicológicos.

Ao final, após a bibliografia, foram anexados quatro documentos que são parte de todo o processo de pesquisa. O primeiro (Anexo I), intitulado “*Entrevista Kaká Werá Jecupé 15/06/2023 (10:30hs)*”, como o nome já diz, é a transcrição de uma entrevista realizada em parceria com o professor José Luiz Goldfarb, onde buscamos, neste primeiro contato do autor da pesquisa com a obra do escritor, “tatear” este “novo” conhecimento, para “visualizar” os contornos da tese que agora se materializa frente ao leitor.

O segundo (Anexo II), intitulado “*Palestras FLIPUC Ubiratan D’Ambrósio e Kaká Werá Jecupé*”, refere-se a transcrição de duas palestras oferecidas - uma pelo professor Ubiratan D’Ambrósio e a outra pelo escritor Kaká Werá Jecupé - para a mesa de debates apresentada na *Primeira Festa Literária da PUC-SP (FLIPUC)*, realizada pela Editora da PUC (EDUC) e mediada pelo professor José Luiz Goldfarb. Neste documento anexo, duas foram as razões para não excluir a exposição do professor Ubiratan D’Ambrósio. A primeira diz respeito ao texto introdutório desta pesquisa, em que a referência inaugural notificada no rodapé, remete ao livro *Etnomatemática: Elo entre as Tradições e a Modernidade*, do qual é o próprio autor e de onde foram extraídas as inspirações para problematizações que

serviram como pontapé inicial e guia durante todo o período de elaboração do presente trabalho. A segunda razão, se deve ao fato do falecimento do professor, em 12 de maio de 2021. Assim, fica registrada esta singela homenagem ao professor Ubiratan D'Ambrósio, em nome de todos os que participaram da composição desta tese, seja direta ou indiretamente.

O “Anexo III”, intitulado “*Live Instagram: Espiritualidade, Religiosidade e a Cultura indígena*”, oferece mais uma prova que fortalece a ideia de que Kaká Werá Jecupé se apoia em seus estudos de *Etnologia e Antropologia Histórica*, para embasar o conteúdo teórico de suas palestras, aulas e conferências, estabelecendo o diálogo sincrético cultural.

Por fim, o quarto documento anexado (Anexo IV) e intitulado, “*Dois Grafismos Indígenas Yawalapiti*”, faz parte de um oficina de grafismo indígena oferecida pelo Centro Cultural Mundo Pensante, no bairro do Bexiga, na cidade de São Paulo, em que este estudante e pesquisador, confeccionou, sob a orientação de Watatakalu Yawalapiti, representante da etnia Yawalapiti do Alto Xingu, dois grafismos em um período intermediário entre a conclusão da dissertação de mestrado e o início desta tese de doutorado.

CAPÍTULO 1 - KAKÁ WERÁ JECUPÉ



Vitrola - toca discos de vinil. A música industrial apresentada no contexto tribal.

(Foto: acervo digital do Museu do Índio).⁶

A história de Kaká Werá Jecupé confunde-se com a história do Brasil. Para compreendê-la, o mínimo que seja, precisamos considerar não somente o papel fundamental da palavra falada e escrita como condicionante de um trabalho literário singular, mas também as inúmeras referências culturais do qual Werá Jecupé se apoia como indígena nascido no Brasil. Por isso, para apreciar sua literatura, devemos conhecer o contexto histórico e filosófico no qual surgiu e identificar as diversas fontes que estão presentes - de um jeito ou de outro - em toda sua obra: seja como escritor, pesquisador, educador ou terapeuta. Entre elas estão

⁶ Vide: Medeiros, Rostand. “Ciência para Criar uma Nação”.

a cultura Guarani, o sincretismo com tradições taoístas, budistas e xamânicas (originais dos indígenas norte americanos), noções sobre *Arquétipo e Inconsciente Coletivo* contidas no trabalho de Carl Gustav Jung e a própria história vivida como indígena em meio aos conflitos entre as etnias tribais e a sociedade brasileira. Diante desta gama de aprendizados reunidos tanto de pesquisas em livros, conferências realizadas na França, Inglaterra, Escócia, Estados Unidos, México, África, Israel e Índia; além dos mais de 25 anos lecionando na Universidade Holística da Paz (UNIPAZ)⁷ - onde é responsável pela cátedra indígena da Universidade - mas principalmente por causa de sua identidade étnica,⁸ parece impossível não lembrar das palavras do próprio Kaká Werá Jecupé escritas no prólogo da segunda edição do livro *“Oré Awé Roiru’a Ma - Todas as vezes que dissemos adeus”*:

*“Ofereço a sabedoria milenar da tribo, embora ela não esteja toda aqui, como troca do conhecimento que de vós recebi. Comi de vosso cérebro; agora, como manda a tradição, ofereço meu espírito. Esse mesmo que navega no silêncio das palavras, pois ele comporta essa sabedoria que não é minha. É nossa. E aqui deve ser repartida, trocada. Assim diz a Lei dos povos da floresta.”*⁹

1.1) OS LIVROS

1.1.1) Oré Awé Roiru’a Ma - Todas as vezes que dissemos adeus

Publicado pela primeira vez em 1994, *“Oré Awé Roiru’a Ma - Todas as vezes que dissemos adeus”*, foi o primeiro livro escrito por Kaká Werá Jecupé. A segunda edição (2002), analisada aqui, é um texto de 119 páginas, cujo alcance se mede pela proposta editorial que optou por uma versão bilíngue (português / inglês)

⁷ A UNIPAZ (Universidade Holística da Paz) é uma instituição de ensino que trabalha com foco na psicologia, abordada como pedagogia holística. Vide documento anexo nesta tese, página (103).

⁸ Vide: www.kakawera.com e também Jecupé, *Tekoá*, segunda orelha.

⁹ Jecupé, *Oré Awé Roiru’a Ma*, 17. Vide também documento anexo nesta tese, página (126), onde Werá Jecupé discorre sobre a questão do tema *Antropofagia* como discurso de difamação e justificativa para subjugar os povos originários e apropriar de suas terras.

com um segundo subtítulo, “*Whenever said goodbye*”, já com a intenção de difundir a cultura originária pelo mundo, escrita por um indígena legítimo.¹⁰

No prefácio, a referência a primeira edição relembra as circunstâncias em que o livro veio a público no ano de 1994, quando as temáticas dos problemas indígenas eram apresentadas sob o ponto de vista antropológico, indigenista ou na perspectiva das ciências sociais. Até a edição do livro, a importância para a sociedade brasileira e midiática das questões indígenas estavam focadas principalmente na Amazônia e no Parque Nacional do Xingu, desprezando a realidade dos povos guarani de São Paulo.

Habitantes dos últimos resquícios de Mata Atlântica da grande metrópole, os Guarani ali sediados somavam à época, cerca de setecentas pessoas divididas em duas aldeias localizadas nas bordas da poluída represa *Billings* e do deteriorado Rio Pinheiros - “*servindo de escoamento de esgoto das indústrias paulistas.*” Dotados de tradições milenares, os guarani não eram reconhecidamente indígenas, mas sim miseráveis mendicantes e favelados que viviam de caridades. O livro foi publicado então como um chamado à unificação dos povos originários e ao mesmo tempo um pedido de socorro para a manutenção e sobrevivência de uma cultura ancestral, que parecia fadada ao fim.

*“Por isso ele foi escrito (...) no ritmo das memórias fragmentadas que lutam para formar coesão. Memórias que se agrupam para tentar encontrar o si mesmo de cada um e a importância das raízes ancestrais neste ‘si mesmo’. Existem muitos índios andando pelas grandes cidades, desaldeados de sua cultura pelo lado exterior. Mas buscando a sua aldeia interior através de suas raízes sagradas. A eles eu dedico este trabalho.”*¹¹

Segundo matéria publicada em 30 de setembro de 2024 por Luna D’Alama no site do SESC de São Paulo, o último Censo teria contabilizado 55 mil pessoas autodeclaradas indígenas, entre Tupi-Guarani, Mbyá, Kaingang, Krenak e

¹⁰ Jecupé, *Oré Awé Roiru’a Ma*, contracapa.

¹¹ *Ibid.*, Prefácio à segunda edição.

Terena, moradoras do Vale do Ribeira no Oeste paulista e na região metropolitana de São Paulo.¹²

Ainda em “*Oré Awé Roiru’a Ma - Todas as vezes que dissemos adeus*”, encontramos as raízes dos principais temas abordados e aprofundados em obras posteriores. Kaká Werá Jecupé discorre neste livro sobre sua vida pessoal e familiar como indígena desaldeado e imigrante de Minas Gerais sobrevivendo na metrópole paulistana; sobre a morte dos pais e a adoção pelo padrinho Alcebiades Werá, pajé da aldeia Morro da Saudade; sobre suas iniciações em “*dois mundos*” - o mundo branco da escrita e o mundo indígena da cosmologia Guarani; sobre a importância do nome que cada um de nós carregamos como um escudo e a alma que esses nomes revelam quanto às nossas origens; sobre a busca da *Terra sem Mal* guardada nas memórias dos pajés Guarani e entoada nos cânticos durante as noites à céu aberto, ao redor de fogueiras montadas na aldeia, e por fim, sobre como o canto, a dança, a pintura corporal e todos os ritos tribais são, de alguma forma, os registros das memórias ancestrais no corpo, no movimento, no comportamento e na cultura dos povos originários.

1.1.2) A Terra dos Mil Povos: História Indígena do Brasil contada por um Índio

Em 1997 foi a vez de “*A Terra dos Mil Povos*”, premiado pelo Ministério da Cultura do Brasil como obra paradigmática (Fundação Nacional do Livro Escolar) e também agraciado com o prêmio “*200 livros para compreender o Brasil*” (Folha de São Paulo e Universidade de Coimbra - Portugal).¹³

Partindo do mesmo princípio abordado em “*Oré Awé Roiru’a Ma - Todas as vezes que dissemos adeus*”, o livro discorre sobre a importância dos trabalhos de resgate histórico desenvolvidos por antropólogos sobre a *Terra Brasil* servindo de moradia para os “*mil povos*”. Estendendo a perspectiva dessa visão para o olhar indígena, relegado ao esquecimento, Werá Jecupé esclarece sobre diferentes etnias trazendo à luz cosmovisões aprendidas em viagens por aldeias das quais visitou e invertendo a problemática indígena abordando o sonho de pacificação do branco como um desejo comum a condição dos povos originários de um dia poderem viver

¹²SESC-SP (D’ALMA, Luna. “São Paulo, Terra Indígena”).

¹³ Vide site: “Kaká Werá: Uma jornada pelo cuidado ambiental, social e cultural”.

sob a orientação das próprias tradições. Entre essas etnias, Werá Jecupé destaca duas das quais participou de ritos cerimoniais de iniciação: os *Krahô* e os *Xavante*.¹⁴

O tema do cerimonial *Krahô* será abordado mais adiante, momento em que Werá Jecupé relata suas vivências junto ao grupo. Sobre os *Xavante*, porém, Kaká Werá Jecupé apresenta uma transcrição publicada neste mesmo livro: *A Terra dos Mil Povos*, que narra a origem do mundo segundo eles mesmos.

O relato deixa ver a relação entre a “*Voz do Alto*” e os nomes dados a dois homens que foram postos na Terra pelo arco-íris - *Butsewawe* e *Tsa’amri* - desdobrando-se em nomes dados por eles às suas esposas e filhos, em rituais elaborados com ornamentações corporais inspiradas em motivos animais (no caso, ossos de onça-parda), para manterem o corpo firme sobre o chão.

“Dois homens foram postos na Terra por meio do arco-íris. Eram Butsewawe e Tsa’amri. Os nomes foram dados pela Voz do Alto. Eles tiveram compaixão um do outro porque não haviam companheiras. Após sentir tal compaixão, a Voz do Alto disse: ‘Tire quatro pauzinhos e coloque dois de cada lado. Risque um de vermelho e um de preto’. Terminado o trabalho, Butsewawe chamou Tsa’amri e disse: ‘Escolha um’. E Tsa’amri escolheu o pauzinho de risco vermelho. O pauzinho de risco preto ficou com Butsewawe. Logo depois, do pauzinho vermelho, surgiu uma mulher para Tsa’amri. E do pauzinho preto surgiu uma mulher para Butsewawe. Daí aconteceu o primeiro casamento. E os dois entenderam o significado do pauzinho da seguinte maneira: a cor do pauzinho que tinha se transformado em mulher era conforme a escolha deles, a marca do clã e estabelecia, assim, a organização da descendência. Depois disso, cada um deu nome à própria mulher. Butsewawe chamou sua esposa de Tsinhotse’e-wawe e Tsa’amri chamou a dele de Wa’utomowawe. Após darem nomes às esposas, os dois perfuraram as orelhas com um osso de onça-parda para dar força ao espírito sobre o chão. Todos os dias, os dois cantavam, virados para o sol nascente, segurando na mão direita a flecha sagrada. Essas flechas tinham sido postas pela Voz do Alto no corpo do arco-íris. A oração era dirigida aos danhimite, os espíritos bons que dão vida às crianças, e repetida três vezes ao dia: ‘He, he, he, we wate damé dato pibui ho lhe, tô tané’ canto de gratidão pelas almas dos futuros Xavante. E assim, tiveram os primeiros filhos.

¹⁴ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 13 e 15.

Em seguida, duas filhas. Passados os anos, Butsewawe casou seu filho Pini'ru com a filha de Tsa'amri. E assim foi indo".¹⁵

Também o livro *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*, organizado pela antropóloga Lux Vidal, traz uma série de artigos reunindo quatorze pesquisas acerca de treze etnias, mais um sítio arqueológico. Entre os artigos está o da antropóloga Regina Polo Müller, que trata da etnia Xavante como um povo de língua Jê, habitante de várias aldeias e reservas do Estado de Mato Grosso, onde haviam registros de mais de quarenta anos de contato, desde a publicação do livro em 1992.¹⁶

"Entre os Jê, a ornamentação corporal recebe extrema elaboração que expressa aspectos sociais e filosóficos. As soluções para essa elaboração, entretanto, diferem entre esses povos. (...) Os Xavante (...), encontraram outra solução nas combinações e efeitos corporais com pinturas em vermelho e preto, combinações estas usadas apenas em rituais. Apesar das profundas transformações que os Xavante têm sofrido, a arte corporal é um dos aspectos culturais que não perderam o lugar neste novo momento de sua história, confirmando sua importância enquanto elemento construtivo de reprodução da sociedade."¹⁷

As características da pintura corporal dos Xavante obedecem normas hierárquicas de status social, grupos de idade, cerimoniais e clãs, além de informações sobre prestígio e transgressões quando alguns enfeites (penas de gavião, beija-flor, mutum, arara-azul) são usadas por indivíduos que não pertencem a um grupo cerimonial definido, do qual o ornamento é exclusividade.¹⁸

Comportamentos como estes, exibidos em rituais mágicos, parecem desdobramentos que seguem a mesma direção do relato de Kaká Werá Jecupé sobre a origem do mundo, segundo os Xavante. Enquanto as mulheres se enfeitam

¹⁵ Ibid., 69 e 70.

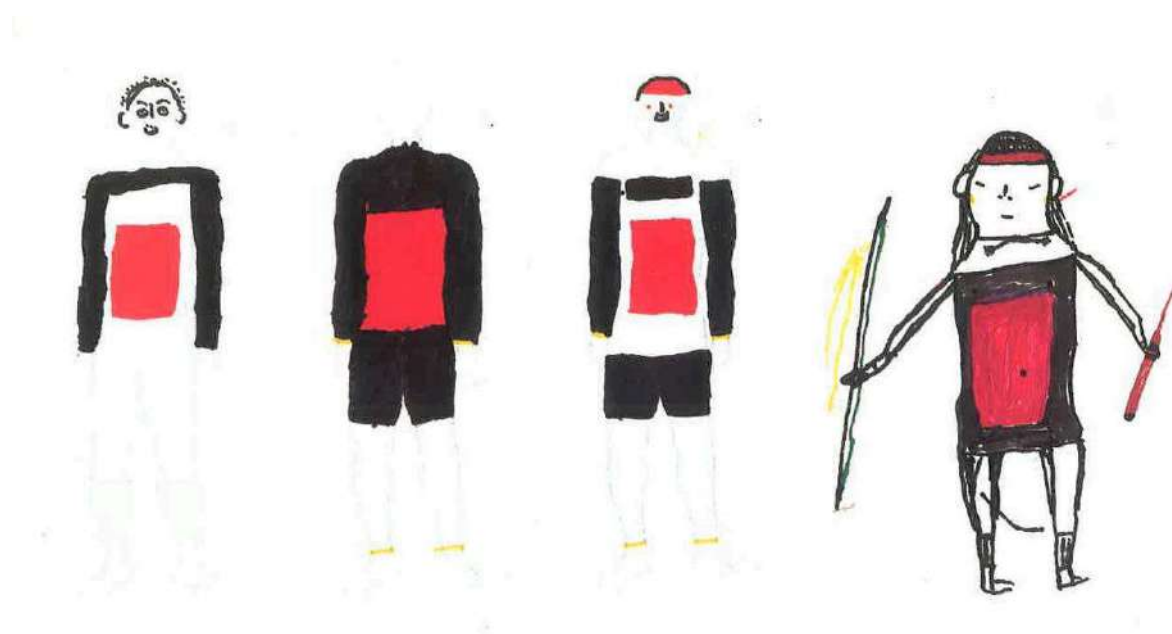
¹⁶ Müller, *Mensagens Visuais na Ornamentação Xavante*, 133.

¹⁷ Ibid., 142.

¹⁸ Ibid., 133.

principalmente para o casamento e a nomeação, os homens se mantêm frequentemente ornados pela responsabilidade que possuem, frente a organização das cerimônias.¹⁹ No rito cerimonial do casamento, é o tio materno que embeleza a moça.²⁰ Também cabe ao tio materno a preparação do jovem que se inicia na vida pública. Ambos sancionados para outro estágio da vida social: a moça que casa e o rapaz que ascende socialmente.²¹

Outro indicador é o uso predominante das cores vermelho e preto, como no exemplo do desenho à seguir, relativo à pintura “*Dauho*”. Repetindo nos quatro desenhos o retângulo vermelho sobre o tórax e obedecendo aos limites da anatomia humana concebida pelos Xavante, a pintura corporal remete aos órgãos internos (tripas vermelhas), revestidos pelo preto que cobre o restante do corpo, como o pêlo de um animal envolve as entranhas.²²



Pintura “*Dauho*”, feita pelos indígenas Xavante (por Cláudio Torvar).²³

Porém, quando estas representações figurativas extrapolam as limitações anatômicas, as pinturas podem indicar outras causas que não envolvem a condição humana. O motivo “*Pi’u*”, espírito presente no ritual “*Wai’a*”, elaborado para a

¹⁹ Ibid., 134.

²⁰ Ibid., 140.

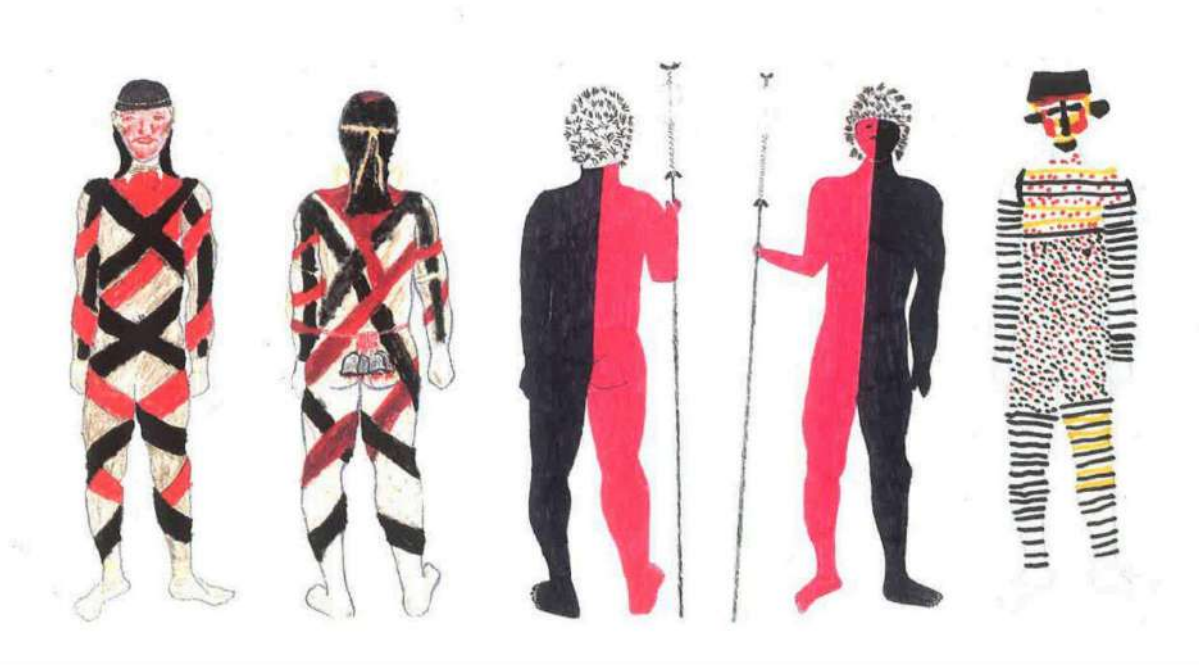
²¹ Ibid., 142.

²² Ibid., 141.

²³ Ibid.

obtenção de poderes agressivos, bélicos e combativos, é um exemplo da capacidade de representação na pele, de seres relacionados a outros planos do universo, que estão além da condição humana.²⁴

Abaixo, seguem alguns exemplares em desenhos, destes motivos:



Pintura “Pi’u”, feita pelos indígenas Xavante (por Cláudio Torvar).²⁵

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

De volta ao livro *A Terra dos Mil Povos*, Werá Jecupé conclui apresentando alguns dos principais líderes da atualidade que, exceto o ex-deputado Mário Juruna,²⁶ ainda hoje estão entre nós. Dentre eles: o grande chefe internacionalmente conhecido, Raoni, porta-voz da luta pela preservação da floresta amazônica e dos direitos dos povos indígenas à terra e à manutenção da própria cultura.²⁷



Raoni e o Papa Francisco (Foto: acervo digital Vatican News).²⁸

²⁶ De origem Xavante, Mário Juruna nasceu em uma aldeia próxima a Barra do Garças, estado do Mato Grosso e foi o primeiro deputado federal indígena do Brasil, representante do Rio de Janeiro. Vide: Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 110.

²⁷ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 110. Em uma busca simples por imagens na Internet é possível encontrar fotografias do cacique Raoni ao lado do atual presidente francês Emmanuel Macron, do ex-presidente da FUNAI Sydney Possuelo, do cantor inglês Sting (também compositor e ex-baixista da banda *The Police*), da modelo brasileira Luiza Brunet, da atriz estadunidense Angelina Jolie, entre outras personalidades influentes.

²⁸ <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-05/papa-francisco-raoni-metukire-vaticano.html>



Raoni e o Presidente Lula (Foto: Ricardo Stuckert).²⁹

Ailton Krenak, membro da Academia Brasileira de Letras desde 2024, conhecido pelo célebre discurso proferido na Câmara dos Deputados em Brasília, quando em 1988 - ano da Assembléia Nacional Constituinte - protestou na tribuna contra o retrocesso das políticas sobre direitos dos povos tradicionais pintando o rosto com tinta de jenipapo e cujo trecho transcrito do livro “*A Terra dos Mil Povos*”, também pode ser encontrado em vídeos, na plataforma do YouTube:

“Espero não agredir com a minha manifestação os membros desta casa, mas acredito que os senhores não poderão ficar omissos, os senhores não poderão ficar alheios a mais essa agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância ao que significa ser um povo indígena. Hoje nós somos alvo de uma agressão que pretende atingir na essência nossa fé, nossa

²⁹<https://portaldeprefeitura.com.br/bastidores-da-politica/governo-federal/lula-concede-ordem-nacional-do-merito-ao-cacique-raoni-durante-visita/592231/>

*confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar aqueles que não têm dinheiro para fazer uma campanha incessante de difamações, que sabe respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas; um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser interesse da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Os senhores são testemunhas disso.”*³⁰



Ailton Krenak (Foto de divulgação: Academia Brasileira de Letras - ABL).³¹

Álvaro Tukano, importante liderança indígena, nasceu na Amazônia e vivenciou o processo de catequização de seu povo pelos missionários salesianos iniciado por volta de 1915 e que, gradativamente proibiram os Tukano de morar em malocas, comer *Ipadu* (mistura de folha de coca com farinha de mandioca); de

³⁰ Krenak in, Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 112 e 113.

³¹ <https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/noticias/ministra-participa-da-posse-de-ailton-krenak-primeiro-indigena-eleito-para-a-abl>

ingerir *Ayahuasca* (bebida alucinógena composta por vegetais da floresta e preparadas como parte integrante de rituais religiosos de acordo com algumas das tradições indígenas da Amazônia) e, segundo os relatos de Werá Jecupé, foram estimulados a competirem entre si. Tudo em troca da catequese oferecida pelas missões. Álvaro se tornou notório saber em sociologia e demonstrou as falhas da catequese, participando da União das Nações Indígenas (UNI) e da Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (FORIN). Nas palavras do próprio Álvaro Tukano:³²

*“Nossas aldeias que estavam espalhadas por todo o rio Negro não conheciam as cercas. As casas dos missionários é que tinham as cercas de estaca e de arame farpado. Todas as missões tinham lojas sortidas. Os missionários compravam os paneiros de farinha e os índios levavam produtos industrializados, como roupa, brilhantina, panela, forno, sapato, sabão, querosene, óleo diesel, e outras mercadorias. Todas as missões tinham os trabalhadores indígenas que eram marceneiros, alfaiates, pedreiros, sapateiros, mecânicos, vaqueiros, cozinheiros, serradores de tábua para as novas construções. Eu nasci nessa época em que a Igreja Católica teve seu apogeu no rio Negro.”*³³

Sônia Guajajara é uma liderança indígena feminina, vinda originalmente dos Guajajara do Maranhão, também conhecidos como Tenetehara. A língua guajajara é considerada uma linhagem do tronco tupi chamado “*Deze-Dezeete*” (Fala Boa), e é falada pelos Avá-Canoeiros, os Parakanã, os Tapirapé, os Tembé e os Suruí. Historicamente, em 1901, os Guajajara se rebelaram contra os *capuchinhos*, sofrendo grande perda de sua população. Seus territórios foram tomados pela agropecuária e pela exploração mineral com a criação, em 1984, da Reserva Natural de Cobre e Associados (RENCA), pelo então presidente João Batista Figueiredo. Sônia Guajajara foi uma crítica desta exploração, travando uma batalha que a conduziu à Câmara dos Deputados em Brasília.³⁴

³² Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 114 a 116.

³³ Tukano in, Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 114.

³⁴ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 116 a 118.

*“Não sou mais importante que tantas indígenas que estão em seus estados, em suas comunidades. Somos muitas. Claro, a cultura indígena ainda é machista. Aliás, não sei se é originalmente machista ou se herdou do branco europeu. Muitos povos ainda não aceitam mulheres nas lideranças. Uma mulher não pode ser cacique, por exemplo. Mas vejo uma evolução, muitas de nós rompendo... Cada momento dessa minha luta é único.”*³⁵

Enfim, Joênia Wapichana, advogada que atuou em ações judiciais para a homologação do território indígena Raposa do Sol, em Roraima e que teve o decreto assinado, definitivamente, em 2005, pelo então Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva. Entre 2019 e 2023, Joênia Wapichana foi Deputada Federal e sob o governo do então reeleito Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, tornou-se a primeira Presidente Indígena da Funai (Fundação Nacional dos Povos Indígenas).

*“Sempre tive comigo esse sentimento de que era preciso vencer a injustiça contra os povos indígenas, e foi por isso que cursei Direito. (...) Naquela época, as pessoas não davam crédito porque eu era jovem, mulher, advogada indígena e sofria preconceito até por ser Wapichana, já que minha etnia é pequena em Roraima. Também existe preconceito étnico entre os próprios indígenas. (...) Eu falava com a mídia estrangeira, participava de congressos internacionais discursando sobre a questão da terra, da biodiversidade. Até o fato de eu viajar era uma grande vitória, porque existia muito machismo na aldeia, e a ideia de que a mulher não podia viajar, sair da cidade, porque ia se perder. Como eu ia e representava bem, os homens começaram a deixar as mulheres saírem.”*³⁶

³⁵ Guajajara in, Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 116.

³⁶ Wapichana in, Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 120.



Lideranças Indígenas. Da esquerda para a direita: Mário Juruna (Foto: acervo da Câmara dos Deputados)³⁷; Álvaro Tukano (Foto: acervo do Museu da Pessoa)³⁸; Sônia Guajajara (Foto: acervo Mongabay)³⁹; Joênia Wapichana (Foto: Joedson Alves / Agência Brasil)⁴⁰.

No prefácio escrito por Janice Thiél, a professora da PUC-PR inicia o livro com a ideia central que permeia toda a cosmovisão guarani e que fundamenta o trabalho terapêutico de Werá Jecupé sobre o significado das *Palavras Alma*, que é o tema desta tese:

*“Aprendi com Kaká Werá Jecupé que as palavras traduzem o espírito, que o espírito é música e que o corpo expressa essa música. Portanto, as palavras devem ser proferidas encantado e entoando a porção luz que mora no coração.”*⁴¹

1.1.3) Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani

Substituindo o arco e a flecha pela caneta e o papel, esta obra teve como alvo e atenção exclusiva a cultura Guarani e seus fundamentos cosmológicos. *Tupã*

³⁷ https://pt.wikiquote.org/wiki/Mário_Juruna

³⁸ <https://museudapessoa.org/historia-de-vida/o-filho-da-terra/>

³⁹ <https://brasil.mongabay.com/2023/01/sonia-guajajara-reviravolta-de-ameacas-de-prisao-a-ministra-dos-povos-indigenas/>

⁴⁰ <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/primeira-indigena-a-presidir-a-funai-joenia-wapichana-toma-posse-em-cerimonia-historica-prestigiada-por-liderancas-autoridades-e-sociedade-civil>

⁴¹ Thiél in, Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 9.

Tenondé é a revelação dos ensinamentos secretos da tradição oral *Tupi-Guarani*. O tema explorado no livro foi escolhido por Werá Jecupé para integrar o projeto “A Tenda das Cosmovisões” do Museu do Universo do Planetário do Rio de Janeiro. Os cânticos que compõem os hinos de *Tupã-Tenondé*, são chamados *Porã-hei*. Esses cânticos foram lançados publicamente pela primeira vez em forma de versos escritos, na Universidade de São Paulo (USP), em boletins impressos no ano de 1946 pela Faculdade de Filosofia, Ciência Humanas e Letras (FFLCH), sob a batuta do etnólogo Egon Schaden.⁴²

Originalmente intitulado *Ayvu Rapyta* (Os Fundamentos da Linguagem Humana), o trabalho abrange concepções místicas e religiosas dos *Mbyá-Guarani* do Guairá, Paraguai. Ditados em uma língua estranha ao *Mbyá*, o pesquisador paraguaio León Cadogan transcreveu os textos de *Ayvu Rapyta* em *Mbyá* e traduziu para o espanhol, em troca da libertação de um dos membros da tribo, preso na cadeia de Villa Rica.⁴³ Em nota preliminar redigida por Egon Schaden no ano de 1958, para a apresentação do trabalho impresso de León Cadogan, o etnólogo discorre sobre as condições singulares dos *Mbyá-Guarani* do *Guairá*, que em comparação com outras etnias do Paraguai, mantiveram intactas suas cosmovisões tradicionais sem se renderem às influências dos cristãos jesuítas, ou dos missionários evangelizadores de outras épocas. O próprio León Cadogan, ainda que vivendo por longo período entre os *Mbyá-Guarani*, nunca se deu conta da existência de *Né é porã tenondé* (as primeiras palavras formosas) até o momento em que foram reveladas pelos membros da tribo. *Né é porã tenondé* eram palavras protegidas da curiosidade dos estrangeiros por um idioma distinto do *Mbyá*.

Antes, porém, de citar esta passagem, parece ainda importante ressaltar que no texto *Ayvu Rapyta*, a grafia da palavra *Mbyá* é escrita *Mbüá*⁴⁴, enquanto que no livro *Tupã Tenondé* se escreve *Mbyá*⁴⁵. Talvez por causa das mudanças de regras impostas pelo Acordo Ortográfico de 1990 para a língua portuguesa, em que o uso do trema foi abolido. Ou talvez ainda, porque a tradução do texto de León Cadogan seja originalmente em espanhol.

⁴² Jecupé, *Tupã Tenondé*, primeira e segunda orelhas.

⁴³ *Ibid*, 17 - 21.

⁴⁴ *Ibid*.

⁴⁵ Jecupé, *Tupã Tenondé*, 15.

“Em oposição ao que se verifica na religião e na mitologia de outras populações guarani do Paraguai e de territórios vizinhos, os índios Mbüá-Guarani do Guairá (autodenominação: Jeguaka-va Tenondé porã gue í), que ditaram os textos aqui reproduzidos, parecem conservar as suas tradições na sua original pureza, sem modificação por influência cristã (...). Mesmo outras populações do grupo mbüá, como as da região paraguaia de Encarnación, do território argentino de Misiones e do Brasil meridional, revelam, ao mais ligeiro exame, terem assimilado uma série de elementos cristãos através do convívio com representantes do mundo ocidental. O próprio sr. Cadogan ouviu de um índio mbüá de Yvy Pytã versões guaranizadas de capítulos do Novo Testamento, embora despidos de seu significado cristão e adaptados ao pensamento místico da religião tribal.”⁴⁶

No ano de 2001 foi publicada a primeira edição de *Tupã Tenondé* traduzida para o português, escrita por Kaká Werá Jecupé. A cosmologia contida nestes cânticos fez parte da formação de Werá Jecupé e foi oralmente transmitida pelo pajé *Tiramãí Werá* de Ubatuba⁴⁷ e depois reconhecida pelo autor nos escritos de León Cadogan.⁴⁸ Dando continuidade ao trabalho de divulgação do escritor paraguaio, esta edição bilíngue - mbyá-português - foi publicada com a mesma intenção de manter viva a tradição Guarani.⁴⁹ Entre os comentários de apresentação do livro, há uma profecia que estabelece o primeiro contato com a cosmologia e abre caminho para esta aproximação e manutenção da tradição:

“Ara kañy rire, ara pyaú ramove cheé, yvyraikãgã amoñe’ery jevy va’erã amopró jevy va’erã ñe’eng, e’i Nande Ru Tenondé. A’e ramo katu, yvy amboae kuéry tupã ramo oó va’erã; ekovia, jeguakava tenondé yvy rupa jave i re opu’ã va’erã.”

“Depois de fundir-se o espaço e amanhecer um novo tempo, eu hei de fazer que circule a palavra-alma novamente pelos ossos de quem se põe de pé, e que voltem a encarnar-se as almas, disse nosso Pai Primeiro. Quando isso

⁴⁶ Schaden in, Cadogan, *Ayvu Rapyta*, Nota Preliminar, sem numeração de páginas.

⁴⁷ Jecupé, *Tupã Tenondé*, segunda orelha.

⁴⁸ *Ibid.*, 13 e 14.

⁴⁹ *Ibid.*, 20.

*acontecer Tupã renascerá no coração do estrangeiro; e os primeiros adornados novamente se erguerão na morada terrena por toda a sua extensão.”*⁵⁰

Na sua forma original os cânticos de *Tupã Tenondé* são elaborados na *Opy* (casa de rezas), como representações em ritos de danças, sob o figurino das artes plumárias, em torno de fogueiras a céu aberto. A cosmologia contada nestes cânticos descreve a criação do Universo, da Terra, do Ser Humano e são pedagogicamente transmitidas como valores fundamentais refletidos por longos períodos de tempo entre aqueles que são os candidatos a se tornarem pajés. Estas histórias estiveram zelosamente guardadas pelos *Tamãï* (sábios antigos) e foram batizadas “*Palavras Formosas*”, que em tupi se diz *Ñe’e Porã Tenondé*. Para se tornar pajé, o iniciado se aprofunda no significado e no sentido das “*Palavras Formosas*” que o tornarão apto a exercer a medicina da alma. A iniciação nesta medicina ancestral exige o batismo do aprendiz, que recebe um novo nome revelado sob a influência dos fundamentos cosmológicos contidos nos valores da tradição. Este nome é cantado em uma cerimônia chamada *Nimongarai* e celebrado como a “*Palavra-Alma*”.⁵¹

*“Foi assim que León Cadogan tornou-se Tupã Kuchuvi Veve, após ter participado do nimongarai, uma das cerimônias mais importantes dos Guarani, momento em que o ser é capaz de compreender determinados mistérios da vida, principalmente a sabedoria dos ancestrais. Após tornar-se Tupã Kuchuvi, ele aprendeu as ‘ne’e porã tenondé’ - as palavras formosas primeiras, os ensinamentos da tradição Guarani.”*⁵²

1.1.4) O Trovão e o Vento: Um Caminho de Evolução pelo Xamanismo Tupi-Guarani

⁵⁰ Ibid, 9.

⁵¹ Ibid, primeira orelha, contracapa, prefácio e apresentação.

⁵² Ibid, 19.

Trilhando os caminhos da profecia anunciada no livro *Tupã Tenondé*, segundo a qual “(...) *Depois de fundir-se o espaço e amanhecer um novo tempo, eu hei de fazer que circule a palavra-alma novamente pelos ossos de quem se põe de pé, e que voltem a encarnar-se as almas, disse nosso Pai Primeiro. Quando isso acontecer Tupã renascerá no coração do estrangeiro; e os primeiros adornados novamente se erguerão na morada terrena por toda a sua extensão.* (...)”, *O Trovão e o Vento* inicia com um relato importante sobre o sincretismo entre tradições ancestrais, apresentado pelo antropólogo e psicólogo Roberto Crema, reitor da UNIPAZ (Universidade Holística da Paz), onde Kaká Werá Jecupé, como já foi dito anteriormente, é responsável pela cátedra indígena da Universidade. Neste relato, Crema discorre sobre a importância de resgatarmos nossas raízes culturais para manter-mo-nos preparados para o futuro. Segundo Crema, é reconhecendo nossa ancestralidade que o diálogo transdisciplinar se torna possível, inclusive com a ciência. Ao estabelecer relações análogas entre o *Trovão e o Vento* da tradição Guarani, com o Yin e Yang taoísta, Crema recorda que é da unidade entre opostos que nasce a multiplicidade das forças vitais.

*“Na tradição tupi-guarani, o Trovão e o Vento simboliza a força e a suavidade no interior de nós, análogos ao Yang e ao Yin da sabedoria taoísta, ambas expressões do mesmo Logos (do Primeiro Trovão, do Grande Som Primeiro: Tupã Tenondé), que nos informa e nutre, alento ou potência essencial proveniente do Grande Mistério (Nhamandú). De sua sagrada e criativa conjunção que emerge do Silêncio gerador brotam os ciclos regenerativos, a visão profunda e ativa, a palavra que circula, a ética da singularidade na diversidade, a circularidade do sonho e da vigília, a arte do serviço - viço do ser -, a fraternidade e o próprio fluxo perene das forças vitais.”*⁵³

Sobre o taoísmo, o sinólogo e teólogo alemão, Richard Wilhelm - que ainda na juventude participou de uma missão cristã à China, onde conheceu o mundo da espiritualidade oriental -, ficou famoso por traduzir trabalhos filosóficos do chinês para o alemão, que também ganharam traduções para outros idiomas,

⁵³ Jecupé, *O Trovão e o Vento*, contracapa.

inclusive o português. Sobre Richard Wilhelm, o médico, psiquiatra e psicólogo Carl Gustav Jung comentou:

“Richard Wilhelm tinha um espírito verdadeiramente religioso, com uma visão ampla e perspicaz das coisas. Ele tinha o dom de ouvir sem preconceitos as revelações de uma mentalidade estrangeira e realizar o milagre da empatia, o que lhe permitiu tornar os tesouros intelectuais e filosóficos da China acessíveis à mentalidade da Europa.” ⁵⁴

Duas de suas traduções merecem destaque: O *Tao-Te King*, que é considerado o segundo livro mais traduzido e comentado, logo após a *Bíblia Sagrada*⁵⁵ e a celebrada tradução em seu nome, sob a orientação do sábio chinês Lao Nai Huan, do *I Ching: O Livro das Mutações* - por exercer influência notável na ciência, psicologia e literatura do Ocidente.⁵⁶ Na sobrecapa do *I Ching*, para a versão publicada em português, Carl Gustav Jung diz:

“O I Ching não oferece provas nem resultados: não faz alarde de si nem é de fácil abordagem. Como se fora uma parte da natureza, espera até que o descubramos. Não oferece nem fatos nem poder, mas, para os amantes do autoconhecimento e da sabedoria - se é que existem -, parece ser o livro indicado. Para alguns, seu espírito parecerá tão claro como o dia; para outros, sombrio como o crepúsculo; para outros ainda, escuro como a noite. Aqueles a quem ele não agrada não têm por que usá-lo, e quem se opuser a ele não é obrigado a achá-lo verdadeiro. Deixem-no ir pelo mundo para benefício dos que forem capazes de discernir sua significação.” ⁵⁷

⁵⁴ Jung in, *Tao-Te King*, contracapa.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Wilhelm in, *I Ching*, contracapa.

⁵⁷ Jung in, *I Ching*, contracapa.

Segundo Wilhelm, na tradição religiosa chinesa, havia a mãe-terra e um deus no céu do qual tudo dependia, além de toda uma hierarquia de deuses responsáveis pelos fenômenos da natureza, que não comprometiam suas concepções monoteístas. O rei, filho do céu, era o representante desse deus e juiz do povo, que quando se enfurecia, castigava para depois perdoar, conforme os sacrifícios eram realizados e oferecidos pelo próprio rei, a este mesmo deus. Mas a incapacidade de constatar a existência de um deus que intervisse em favor dos pobres e dos inocentes, modificou a filosofia e a cultura chinesa. Com Lao-Tzu, nascido em Keuh-jin, China, no final do século VII a.C., filósofo, alquimista e historiador responsável pelos arquivos oficiais dos imperadores da dinastia Chou (1150-249 a.C.) - a quem é atribuída a autoria do *Tao-Te King* - o antropomorfismo religioso foi eliminado: “O céu e a terra não têm os sentimentos humanos de amor.” Essa concepção, porém, não era pessimista, nem fatalista. No pensamento de Lao-Tzu, fundamentado no *I Ching: O Livro das Mutações*,⁵⁸ o conceito de mutação era determinante. Para a compreensão do pensamento chinês antigo, a mutação é, por assim dizer, o ser onipresente a que nada escapa. Tudo está sujeito a mutação: a noite, que segue o dia; a doença que segue a saúde; a morte que segue a vida. Tudo ordenado de forma cíclica, mas nunca da mesma maneira: a primavera retorna, sempre com outras flores.⁵⁹ A multiplicidade dos seres individuais nasce desta dualidade - céu e terra; luz e sombra; dia e noite; quente e frio - que em sua origem é uma unidade, a quem tudo retorna.⁶⁰



Yang - Yin (Tai Gi)

⁵⁸ Wilhelm in, *Tao-Te King*, 141 e 142.

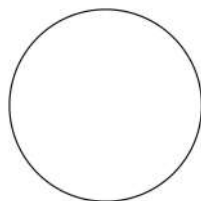
⁵⁹ Pinto in, *I Ching*, XI e XII.

⁶⁰ Wilhelm in, *Tao-Te King*, 143.

*“Neste símbolo, a parte branca do círculo, com um ponto preto, representa o princípio positivo ou masculino, enquanto a outra parte, preta, simboliza o princípio negativo, feminino, escuro. Essa figura simbólica significa o grande mistério da unidade do ser e do não ser.”*⁶¹

A diferença básica entre Lao-Tzu (autor do *Tao-Te King*) e Confúcio (a quem é atribuído a adição de comentários ao *I Ching*, considerado o livro chinês mais antigo)⁶², é que enquanto Confúcio deixa evidente as influências das antigas tradições antropomórficas se concentrando nas imagens formadas no céu - provenientes de uma concepção harmônica entre o macro e o microcosmo - e extraíndo desse exemplo inspiração como guia para as ações humanas e conseqüentemente para a construção da cultura, para Lao-Tzu, o céu não era o limite. Para além da terra e do céu, existe a unidade mantenedora a que tudo transcende. Não está acima, nem abaixo, nem dos lados, e com muita dificuldade se dá um nome para falar sobre ela. O nome desta unidade transcendente é o *Tao*.⁶³

“O mistério mais profundo do mistério seria então o que é chamado Wu Gi (o não princípio, que fica além do Tai Gi) no qual todas as diferenças ainda não estão separadas e que se costuma representar simplesmente por um círculo.”



(Wu Gi)⁶⁴

“O Tao que pode ser pronunciado não é o Tao eterno.”

⁶¹ Ibid, 228.

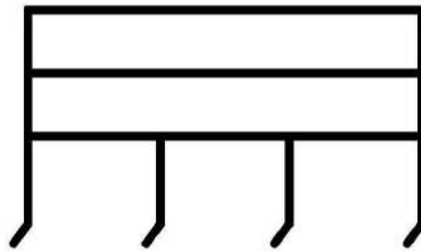
⁶² Pinto in, *I Ching*, contracapa.

⁶³ Wilhelm in, *Tao-Te King*, 146 e 147.

⁶⁴ Ibid., 228 e 229.

O nome que pode ser proferido não é o Nome eterno.
Ao princípio do Céu e da Terra chamo 'Não ser'.
À mãe dos seres individuais chamo 'Ser'.
Dirigir-se para o Não ser leva à contemplação da maravilhosa Essência,
dirigir-se para o 'Ser' leva a contemplação das limitações espaciais.
Pela origem, ambos são uma coisa só, diferindo apenas no nome.
Em sua Unidade, esse Um é mistério.
O mistério dos mistérios é o portal por onde entram as maravilhas.”⁶⁵

Na China antiga, o valor de um nome estava para além do rótulo. O nome era considerado como aquilo do qual um determinado ser permitia desvelar de si mesmo. As diversas interpretações sobre o significado do ideograma “I”, por exemplo, dão margem a controvérsias, demonstrando a importância da mutação enquanto princípio orientador central no pensamento chinês. Para os pesquisadores do *I Ching* e da cultura chinesa, as imagens que o ideograma “I” sugere vão desde o camaleão, por sua agilidade e mimetismo, até o movimento do sol e da lua.⁶⁶



Ideograma “I”⁶⁷

Assim, o que hoje conhecemos como *I Ching: O Livro das Mutações*, raiou em um período anterior a dinastia Chou (1150- 249 a.C.), com o ideograma “I” designando um conjunto de linhas contínuas e interrompidas formando *trigramas*

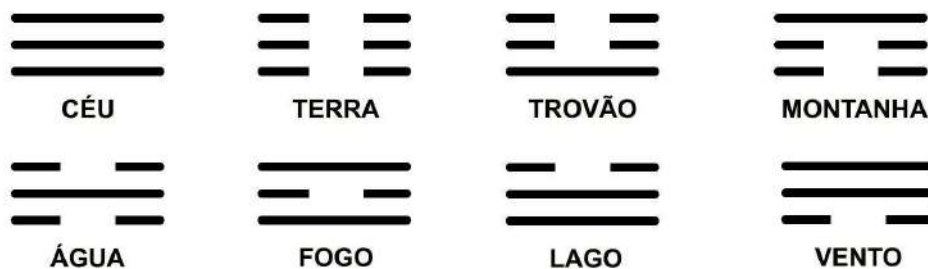
⁶⁵ Tzu, *Tao-Te King*, 51.

⁶⁶ Pinto in, *I Ching, Prefácio à Edição Brasileira: Sobre o Conceito de Mutações, XI e XII*.

⁶⁷ *Ibid.*

(três linhas), que combinados em grupos de dois - formando *hexagramas* (seis linhas) - estruturaram a cultura chinesa que se desenvolveu durante milênios, sob esse complexo sistema de signos.

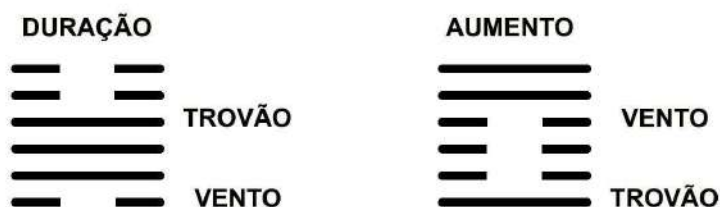
TRIGRAMAS



Trigramas⁶⁸

No exemplo do *hexagrama* que segue, o trovão está acima, formado por duas linhas interrompidas e uma inteira, enquanto o vento, com duas linhas inteiras e uma interrompida, está abaixo. A composição destas duas forças da natureza, segundo a cultura milenar chinesa, significa *Duração*, enquanto que a inversão dos mesmos trigramas, com o vento acima e o trovão abaixo, significa *Aumento*.

HEXAGRAMAS



Hexagramas⁶⁹

⁶⁸ / *Ching*, 525.

⁶⁹ *Ibid.*, 111 e 135.

O significado destes dois hexagramas no *Livro das Mutações*, diz o seguinte:

*“DURAÇÃO: O forte trigrama Chên (trovão) está acima, o trigrama fraco Sun (vento), abaixo. (...) Aqui as imagens são o trovão e o vento, fenômenos que surgem constantemente associados. O trigrama inferior indica suavidade interna, o trigrama superior, movimento externo. Aplicado à esfera das relações sociais, o hexagrama representa a instituição do casamento como união duradoura dos sexos. Durante o cortejar o jovem se subordina à jovem. (...) A duração é um estado em que obstáculos não conseguem esgotar o movimento. Não é uma condição de repouso, pois a mera imobilidade significa na verdade um retrocesso. A duração é o movimento de uma totalidade organizada e completa em si mesma. Esse movimento está sempre se renovando. Ele se realiza segundo leis imutáveis e cada término dá lugar a um novo começo. O objetivo é atingido por um movimento na direção interna: a inspiração, a sístole, a contração. Esse movimento se transforma num novo começo tomando a direção externa: a expiração, a diástole, a expansão. Os corpos celestes movem-se em suas órbitas e por isso sua luminosidade perdura. As estações seguem uma lei invariável de mutação e transformação, e por isso têm uma ação duradoura. Assim também, o caminho do homem que segue seu destino tem um sentido duradouro: desse modo o mundo se estrutura e ganha forma. Naquilo que dá as coisas duração pode-se reconhecer a essência de todos os seres no céu e na terra. (...) O trovão eclode e o vento sopra. Sendo ambos fenômenos inconstantes, parecem se opor à duração. No entanto, surgem e desaparecem, vêm e vão segundo leis imutáveis. Do mesmo modo, a independência do homem superior não se baseia numa rigidez ou imobilidade do caráter. Ele caminha de acordo com o tempo, e com ele muda. O duradouro é sua firme direção, a lei interna do seu ser, o que determina todos os seus atos.”*⁷⁰

“AUMENTO: A ideia de aumento é sugerida pelo fato de a linha inferior forte do trigrama superior ter mergulhado, colocando-se embaixo do trigrama inferior. Esta concepção de aumento exprime também uma ideia fundamental no Livro das Mutações. Governar na verdade significa servir. Um sacrifício do superior

⁷⁰ Ibid., 111 e 112.

visando a um aumento do inferior é considerado um simples aumento. Isso indica o único espírito capaz de ajudar o mundo. (...) O sacrifício por parte dos que estão situados ao alto em benefício dos que estão em posições inferiores desperta no povo um sentimento de alegria e gratidão, que é de suma importância para o bem comum. Quando as pessoas amam a seus governantes, tornam-se capazes de realizar com sucesso até mesmo coisas difíceis e perigosas. Em tais épocas de progresso, em que o desenvolvimento se realiza com sucesso, o trabalho é necessário para que as possibilidades do momento sejam utilizadas. Este período é semelhante a um casamento entre o céu e a terra, quando a terra participa da força criadora do céu, dando forma e concretude aos seres vivos. A época do aumento não é permanente e por isso deve ser aproveitada enquanto perdura. (...) Ao observar como o trovão e o vento aumentam e fortalecem um ao outro, o homem pode aprender o sentido do auto-desenvolvimento, do auto-aprimoramento. Quando alguém descobre algo de bom nos outros, deve imitá-lo, integrando a si, desse modo, todo o bem sobre a terra. Quando percebe algo de mau em si mesmo, deve descartá-lo. Assim se libertará do mal. Esta mudança ética é o mais importante aumento de personalidade.”⁷¹

Este complexo sistema de signos também está na base das teorias pelas quais a medicina chinesa se desenvolveu.⁷² Atualmente, o livro *Fundamentos da Medicina Chinesa*, escrito por Giovanni Maciocia, é um exemplo robusto dos diferentes caminhos trilhados em que este sistema de *trigramas* e *hexagramas* se enveredou.⁷³

Por outro lado, fundamentada na tradição Guarani, a terapia holística transmitida pela voz de Kaká Werá Jecupé, sugere a reaproximação humana com a natureza com o propósito de harmonizar e integrar a consciência através de ritos que despertam as forças interiores, simbolizadas pelo Trovão e o Vento:

“Existe uma via chamada ‘Apecatu Ava-porã’, que significa O caminho do Homem Sagrado. É um método de aprimoramento pessoal em que a natureza e

⁷¹ Ibid., 135 e 136.

⁷² Maciocia, *Os Fundamentos da Medicina Chinesa*, 3 e 4.

⁷³ Ibid., 5 - 14.

suas forças apoiam o ser humano em seu alinhamento, despertar e integração da consciência a partir de músicas, meditações e sons apropriados. Para isso, há que conhecer o ‘Trovão e o Vento’, diziam os antigos mestres. Nessa via, o Trovão representa o despertar da força interior. O vento representa a suavidade interior. Para que a força e a suavidade do indivíduo floresçam, é necessário que ele conheça os princípios de Tupã, purificando sua consciência pela poesia direta que emana da natureza.”⁷⁴

1.1.5) Tekoá: Uma Arte Milenar Indígena para o bem viver

“Os ensinamentos que dão sentido ao bem-viver propõem repensar nossa relação com o mundo, valorizando a simplicidade, a espiritualidade e a reverência pela vida em todas as suas formas - mas também olhar e cuidar desse lugar interior, desse espaço continental em nós mesmos, pois é a partir daí que essa arte ganha corpo. Como fazer isso sem olhar para trás e para além? Para as raízes, as memórias, os desvios no caminho, os antigos saberes, para dentro dos nossos próprios corações e para o todo?”⁷⁵

No livro *Tekoá*, publicado em 2024, Werá Jecupé esclarece que o desejo da bem-aventurança; do bem-viver; é um motivo que também está presente nas culturas indígenas das Américas e vêm de longe. *Tekoá-Porã*, que em Guarani significa “*Bem-Viver*”, expressa o sentido da busca por harmonia e felicidade reconhecendo na própria natureza, as orientações necessárias para trilhar os caminhos da vida.⁷⁶

No prefácio para o livro, escrito pela Monja Coen, muitas advertências são feitas sobre os cuidados que devemos ter com a terra e a natureza, sempre lembrando que é o nosso lugar; o lugar onde habitamos e vivemos - ainda que temporariamente. Mas suas advertências não se restringem somente ao ambiente, elas se estendem à leitura do livro de Kaká Werá Jecupé, pois em *Tekoá*, o caminho do *Bem-Viver* é reconhecido na ancestralidade das tradições. Budista devota, a

⁷⁴ Jecupé, *O Trovão e o Vento*, 25.

⁷⁵ Jecupé, *Tekoá*, 23 e 24.

⁷⁶ *Ibid.*, Primeira orelha.

Monja Coen também reconhece a interligação entre todos os seres, a partir do que ela chama de *Intersomos*.

“Somos a vida da Terra. Intersomos. (...) Tanto a aprender das culturas milenares dos povos originários. (...) É preciso pisar leve, ouvir e reconhecer os sons, internos e externos, (...). Tudo está vivo e pulsando. Nada fixo, nada permanente (...). percebendo o grande vazio, o nada-tudo, estaríamos todos livres, sem nada para nos apegar ou a sentir aversão. (...) A sensibilidade de Kaká Werá, (...) mantém-se pura. Este livro é o retrato dessa pureza, é uma jóia preciosa. Comovente. Aprecie com delicadeza e respeito. Sem pressa, mas com urgência - leio e incorpore-o em sua vida.”⁷⁷

1.1.6) O Poder do Sonho: Um Livro Sobre a Arte de Sonhar

No livro *“O Poder do Sonho: Um Livro sobre a Arte de Sonhar”*, o autor recorda as tradições ancestrais do Sol, da Lua e do Sonho para compor a *Arte de Sonhar*, como um princípio terapêutico de cura através dos sonhos e do uso das palavras. Segundo esta tradição ancestral, quando o *Criador* fala, nascem universos. Quando falamos, também há um universo sendo criado. Nós fomos gerados pela palavra do *Criador*. A palavra *“Nheng”* significa palavra e também alma. Não existe diferença na língua, entre palavra e alma. Para os Guaranis, nós somos uma palavra. Nós somos a *“Palavra Alma”*.⁷⁸

Ao trazer à tona estes ensinamentos, até mesmo os ornamentos fazem sentido para este rito. Por exemplo: no caso das artes plumárias, os debates dão margem a significações que vão além da excentricidade de um detalhe isolado no contexto em que emergem, revelando estruturas sociais complexas que incorporam uma cosmovisão abrangente. O que para as sociedades ocidentais são astros sem vida que transitam pelo céu, para os guaranis são nossos parentes ancestrais - origens da vida. Assim, *Akan* significa cabeça, ou consciência. *Guatá*, integrar.

⁷⁷ Ibid., 7 - 10.

⁷⁸ Jecupé, *anexo entrevista* (112).

Akan-guatá são duas palavras unidas que designam atenção integrada e correspondem à coroa de plumas (cocar) usada pelos caciques. *Akan-guatara* (cacique) é a expressão Tupi para aquele que integrou a consciência em seus aspectos solares e lunares. *Kuaracy* significa Sol (Avô) e *Jacy*, Lua (Avó).⁷⁹ A consciência que emana de *Nhandecy*, a Terra (Mãe), se realiza no humano como um sonho do *Criador*, que vive sob os estados do sono; do sonho; de vigília e presença, unificados e despertos no *Akan-guatara*. Então, *Akan-kuaracy*, atenção solar, é a consciência desperta no mundo comum; social (da natureza) e *Akan-jacy*, atenção lunar, abrange a psique; a subjetividade; o mundo interno, onírico - portal para outras dimensões de realidade. Por isso se diz que *Akan-guatá* é a atenção integrada e representada pela coroa de plumas usada pelo *Akan-guatara*.⁸⁰

A iniciação nesta medicina ancestral exige o batismo do aprendiz, que recebe um novo nome revelado sob a influência dos fundamentos cosmológicos contidos nos valores da tradição. Este nome é cantado em uma cerimônia chamada *Nimongarai* e celebrado como a “*Palavra Alma*”.⁸¹

Outro aspecto que dá continuidade aos estudos sobre o sincretismos das tradições com a ciência moderna são as referências ao Inconsciente Coletivo, propostas pelo psiquiatra e psicanalista Carl Gustav Jung e que indicadas aqui como citação, dão fundamento às palavras de Kaká Werá Jecupé.

“Diferentemente da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico de caráter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente que, por sua vez, é de natureza inteiramente pessoal e que - mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal - consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência.”

⁷⁹ Jecupé, *anexo entrevista* (116 - 117).

⁸⁰ Jecupé, *O Poder do Sonho*, “1 - Sonho, Consciência e Atenção”.

⁸¹ Jecupé, *Tupã Tenondé*, primeira orelha, contracapa, prefácio e apresentação.

1.2) KAKÁ WERÁ JECUPÉ

“Sonhei que os Tamã⁸² deram-me a incumbência de contar um pouco da minha história, da minha vida entre dois mundos, e de revelar alguns mistérios da tradição milenar ensinada pelos Antigos, os que aqui habitavam desde sempre. Neste sonho firmei o compromisso de traduzir da vermelha ‘escrita-pintura’ de meu corpo para o branco corpo desta pintura-escrita’. (...) E neste contar eu sou o espírito de cada folha, cada planta, cada brisa pronunciada. Eu sou cada pedra no caminho e cada vento, cada dia de sol e cada noite de lua e cada brisa; e cada brilho de cada estrela. Nesse contar eu sou o fluxo límpido da cachoeira e do rio, e de toda água que preenche o grande mar. Eu sou a voz da terra pisada assim como da terra tocada.”⁸³



Sudeste Político.⁸⁴

⁸² Os Tamã são responsáveis por cultivar e transmitir a sabedoria ancestral dos antigos Guarani. Vide: Jecupé, *Tupã Tenondé*, contracapa.

⁸³ Jecupé, *Oré Awé Roiru'a Ma*, 16.

⁸⁴ Santos, *Atlas Geográfico do Brasil*, 143.

Ao norte de Minas Gerais, em uma região que se estende até o vale do Jequitinhonha, ainda hoje habitam cerca de oito povos indígenas vulgarmente conhecidos como Tapuias⁸⁵. As condições de classificação e organização elaboradas pelos antropólogos para orientação de estudos e pesquisas por todo o território nacional, identificam grupos aldeados (que vivem em aldeias), isolados (que não têm contato com a sociedade brasileira) e os desaldeados. Entre este grupo desaldeado de Minas Gerais, formado principalmente por trabalhadores rurais de pequenas propriedades agrícolas, uma parte se dispersou migrando para São Paulo no final dos anos de 1950 e início dos anos de 1960. No dia 1 de fevereiro de 1964, foi registrado em São Paulo, Carlos Alberto dos Santos, que mais tarde seria renomeado Kaká Werá Jecupé.⁸⁶

A descendência familiar de Kaká Werá Jecupé provém de ancestrais *Txucarramãe*,⁸⁷ habitantes das margens do Rio Araguaia, que nasce em Goiás e estende o curso de suas águas pelos estados do Mato Grosso, Tocantins e Pará.⁸⁸ Em São Paulo, os pais se acomodaram próximo à aldeia guarani de Krukutu às margens da represa Billings, na zona sul metropolitana, onde os primeiros aprendizados sobre o mundo e a vida se formaram em florestas que junto à aldeia, eram cobertas por neblinas ao fim da tarde. O arco, a flecha e o alvo, as trilhas entre as árvores e seus destinos, foram as primeiras linhas traçadas de conhecimento que definiram sua identidade.⁸⁹ Mesmo que na vida adulta atendesse a tantas demandas como escritor, professor, terapeuta, empreendedor social e conferencista, seus

⁸⁵ A cosmologia narrada por Kaká Werá Jecupé parte do momento em que a essência-espírito permeou a terra, sendo mineral, vegetal e animal, antes de humana. Durante milhares de anos em desenvolvimento, formaram três tradições: do Sol, da Lua e do Sonho. (Vide: Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 20). Na língua *abanheenga* (língua ancestral Tupi - vide: Jecupé, *Tupã Tenondé*, 15), dizia-se *Tupinambá*, *Tupi-Guarani* e *Tapuia*. Nômades e espalhados pelo território, os povos *Tapuias* falavam vários dialetos e seguiam a tradição do Sonho. Os *Tupi*, divididos entre *Tupinambá* e *Tupi-Guarani*, eram tradicionais do Sol e da Lua. A tradição do Sonho foi germinada pelos filhos da Terra: os *Tapuia*. (Vide: Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 25). Mas aqui, ao que parece, o termo “vulgarmente”, é usado por Kaká Werá Jecupé durante entrevista concedida e transcrita nos anexos, por causa dos distintos dialetos que não são o Tupi, mas são falados por etnias apontadas como *Tapuias*. Vide a nota seguinte.

⁸⁶ Jecupé, *anexo entrevista* (101 -102).

⁸⁷ O termo *Txucarramãe* é usado por Kaká Werá Jecupé para designar “guerreiro sem armas”, como uma maneira de se apresentar, ainda que deixe claro não serem os mesmos *Txucarramãe* da família Kayapó, habitantes do Alto Xingu. Vide: Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 13.

⁸⁸ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 13.

⁸⁹ Jecupé, *Oré Awé Roiru’a Ma*, 28.

temas se mantiveram marcados pelo aprendizado junto aos pajés guarani que o acolheram e apadrinharam.⁹⁰

Na represa Billings, aprendendo a nadar com um amigo, ambos foram infectados pelas águas sujas que não pouparam a vida do companheiro de aventuras, mas que os cuidados da mãe livraram-no do mesmo destino. Kaká Werá Jecupé foi curado com folhas sobre a pele que descascava em feridas - folhas cultivadas no próprio quintal aromatizado por elas.⁹¹

Com o desenvolvimento urbano, a paisagem se modificou rapidamente e a escola começou a fazer parte do cotidiano pela proximidade com a aldeia. Ainda que houvesse resistência por parte da criança, a condição de migrantes dos pais, sofridos com a violência cultural imposta, preocupou, conscientizou e instruiu, desde cedo, sobre a importância de aprender a ler e escrever, mesmo antes da alfabetização:

“Um dia, (...) uma senhora convencera meu pai a matricular-me na escola que se instalara morro abaixo (...). Não quis. O pai me disse que era uma maneira de nos defendermos. Perguntei o que era escola. Me respondeu que era um lugar onde se riscava com traços o que se falava, e que qualquer um podia dizer exatamente o que se havia falado olhando para aqueles traços, mesmo que passassem sóis e luas. Isso me deixou encantado.”⁹²

Ingressando na escola pública Professor Manuel Borba Gato⁹³, os ritos de iniciação na cultura branca dividiram a criança arrebatada pelo universo das letras: desde caminhar descalço, de bermuda, sem camisa, para gradativamente ser uniformizado, cantar o hino nacional todos os dias e receber um outro nome (Carlos Alberto dos Santos).⁹⁴ De suas lembranças, Werá Jecupé nos contou que já no terceiro ano primário lia textos de História e Literatura indicados para o quarto e

⁹⁰ Vide: www.kakawera.com

⁹¹ Jecupé, *Oré Awé Roiru'a Ma*, 30.

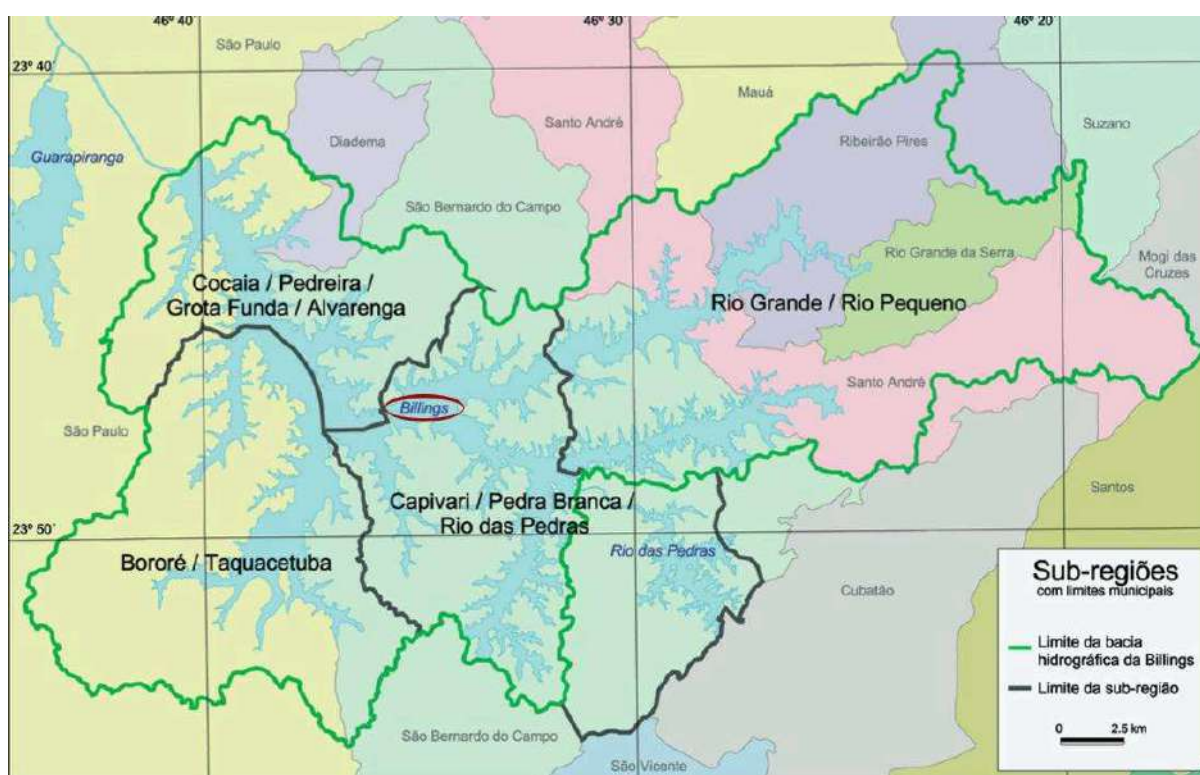
⁹² *Ibid*, 31.

⁹³ <http://www.educacao.sp.gov.br/cgrh/escolas/manuel-borba-gato/> .

⁹⁴ Jecupé, *Oré Awé Roiru'a Ma*, 32.

quinto anos.⁹⁵ Mas não tardou até que os efeitos desta transformação se fizessem perceber, provocando reações no ambiente familiar.

“Quando a mãe se deu conta, tinham roubado a minha alma. Ficara presa num pedaço de papel, (...) em um documento chamado caderno escolar. Expliquei que me fizeram ir em frente a uma máquina que estourava luz no meu rosto.⁹⁶ (...) Espíritos ladrões, roubaram a alma do menino, para matá-la.”⁹⁷



Represa Billings (Acervo digital: Instituto Socioambiental).⁹⁸

⁹⁵ Jecupé, *anexo entrevista* (104).

⁹⁶ Máquina fotográfica.

⁹⁷ Jecupé, *Oré Awé Roiru'a Ma*, 32. Alguém poderia questionar, desprezar e até mesmo zombar desta afirmação sobre o roubo da alma do menino, argumentando como típica de uma sociedade ultrapassada e ignorante. Porém, o uso dos celulares nos nossos dias não deixam dúvidas do valor que uma sabedoria ancestral possui, ainda que sobreviva a duras penas, sujeita a todas as pressões da modernidade.

⁹⁸ Socioambiental.org, *Seminário Billings 2002: “Avaliação e identificação de áreas prioritárias para a conservação, recuperação e uso sustentável da Bacia Hidrográfica da Billings*, 8. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/26L00013.pdf>

Ainda garoto, com nove anos de idade, Werá Jecupé se despediu da mãe e aos dezessete perdeu o pai,⁹⁹ vítima de alcoolismo. Não resistiram aos avanços da sociedade brasileira. A chegada de novas populações vindas do nordeste para trabalhar como mão-de-obra na grande metrópole, não só modificou a paisagem verde - que até então prevalecia - mas também obrigou os aldeados a se retirarem do local. Foram expulsos. A região onde habitavam foi doada no século XVIII por d.Pedro II à imigrantes alemães que reivindicaram a posse da terra.¹⁰⁰ As consequências do avanço urbano descontrolado sobre as comunidades indígenas se revertiam na poluição das águas, em doenças que assolavam crianças, adultos e impediam o cultivo das culturas agrícolas, basicamente formada por raízes e grãos. Por outro lado, os problemas ambientais e ecológicos deram margem a um relacionamento mais próximo com os Guarani da Aldeia Morro da Saudade.¹⁰¹ Os debates, as lutas sobre a posse da terra e a manutenção da cultura abriram caminho para uma atuação decisiva, selando um destino que parecia incerto. Aos poucos, o afeto mútuo fez de relações solidárias, identificações profundas que o levaram à adoção pelo padrinho Alcebíades Werá, conquistando moradia no lugar.¹⁰²

*“Não sou Guarani, tornei-me.”*¹⁰³

A iniciação Guarani foi relatada no primeiro livro, *“Oré Awé Roiru’a Ma - Todas as vezes que dissemos adeus”*, como uma cerimônia noturna à luz da lua crescente, durante o mês de janeiro, em um ritual de batismo chamado *Ni-mongarai*. Neste ritual, *“Kaká Txucarramãe”* (nome pelo qual era conhecido até então),¹⁰⁴ recebeu outro nome - nome de alma - como uma indicação da linhagem espiritual de sua origem. Após dançarem em torno da fogueira, enfeitados e ornados com pinturas à base de *urucum*, sob o efeito das palavras professadas por Tiramãe

⁹⁹ Jecupé, *anexo entrevista* (102).

¹⁰⁰ Jecupé, *Oré Awé Roiru’a Ma*, 33 a 39.

¹⁰¹ Jecupé, *O Trovão e o Vento*, 21.

¹⁰² Jecupé, *anexo entrevista* (102).

¹⁰³ Jecupé, *Tupã Tenondé*, 13.

¹⁰⁴ Jecupé, *Oré Awé Roiru’a Ma*, 21. Vide também nota 18, desta mesma tese.

Tuja,¹⁰⁵ os participantes da cerimônia presenciaram atentos os ensinamentos do pajé:

“O que vou falar vem da sabedoria dos mais antigos que eu, vem dos Tamã, vem da época dos grandes Tubaguaçus (...). De onde o tempo não é, vem o som-alma (...) de Tupã. Aquele que existe iluminado pelo reflexo de seu próprio coração. O que sempre é e serve de Sol e Sabedoria contidos em sua própria divindade. O que antes de haver-se criado, incriou-se, no curso de sua presença e evolução futura, que já é passada, sendo presente. A Luz-pai-mãe primeira desdobrando-se em seu desdobrar. A Luz-pai-mãe que abraça a criação. (...) Tupã (...) quando sopra sua fala-canto, tudo se cria... a vida; o ovo primeiro, é sopro do petenguá¹⁰⁶ de Tupã, a vida é o oka-vusu, é o fogo exalado de seu hálito, fazendo um que é dois, fazendo o três, fazendo o quatro, fazendo a mão. (...) Você é uma semente entonada amarela. Cada semente, de acordo com seu ‘desenho luz’, é única Traçada pelo Pai cósmico, é um raio desdobrado de Tupã (...). Olhe em volta, tudo é o Pai cósmico que orienta esse filho ‘espírito-música-dança’, para que se desdobre em continuação da ‘grande Vida’. Em seu desdobrar, o sopro do nome desliza por um dos Quatro Cantos. Mandados por um dos sete ‘Raios-Pai’ desdobrados de Tupã. Olhe meu filho, é entre o nascente e o poente que a Mãe Terra inspira as almas. É entre o sul e o norte que a Mãe Terra expira as almas. Por estes quatro cantos flui a grande vida. Por estes quatro cantos os nomes descem à Terra. Por estes quatro cantos as palavras encarnam, tornam-se gente. (...) Por esta respiração sagrada o ‘espírito-nomeado’ contempla seu último desdobrar, indobrando-se na Terra virando semente, depois é que a pequena mãe terrena concebe o corpo do nome na barriga. Quando Pai e Mãe abraçam o abraço de criar. Quando dois viram um. No abraço do ‘fogo-amor’, recomeça a magia do desdobrar da semente: vira música, vira dança, vira vô e passa a caminhar pelo chão da vida terrena. (...) Conteí esse conhecimento, que está na memória disso tudo que vemos, sentimos, além dos dias, além das luas. (...) Teu nome nandeva, tua Alma-Palavra... é... Werá Jecupé.”¹⁰⁷

¹⁰⁵ Jecupé, *anexo entrevista* (104).

¹⁰⁶ Petenguá é um cachimbo, também utilizado nesta cerimônia.

¹⁰⁷ Jecupé, *Oré Awé Roiru’a Ma*, 19, 20 e 21.

Na entrevista anexada ao final desta tese, quando perguntado pelo professor José Luiz Goldfarb sobre qual o seu nome-alma, Kaká respondeu: “*Werá Jecupé!*” - explicando que seu nome Guarani, sua *Palavra-Alma*, significa Raio Guardião, algo como um relâmpago protetor da alma.¹⁰⁸

E assim, assumindo definitivamente, sua identidade étnica, Kaká Werá Jecupé atribuiu valor à própria batalha pela vida, encontrando sentido em algo maior: a luta por uma causa. Dentre suas conquistas, podemos citar o apoio aos Guarani da Aldeia Morro da Saudade na construção do centro de resgate e preservação da cultura tradicional, *Centro de Cultura Ambá Arandu*, entre 1989 e 1992 e a fundação em 1994, do *Instituto Arapoty*, destinado a difundir os valores, a arte, a cultura e a filosofia dos povos indígenas do Brasil e na França (*Institut Arapoty France*). Todas estas realizações constam no site www.kakawera.com, junto a uma lista de dezenove livros publicados que abordam temas que vão desde cosmologias, culturas indígenas, dramaturgias e literatura infantil, repletas de premiações.¹⁰⁹

Kaká Werá Jecupé, também foi candidato ao Senado Federal do Brasil por São Paulo, representando a sigla do Partido Verde,¹¹⁰ além de lecionar a mais de 25 anos na Universidade Holística da Paz (UNIPAZ), onde é responsável pela cátedra indígena da Universidade - como já foi dito logo ao início deste *Capítulo 1*.

¹⁰⁸ Jecupé, *anexo entrevista* (113).

¹⁰⁹ Vide: www.kakawera.com (Bibliografia e Prêmios).

¹¹⁰ Vide entrevista datada de 17 de julho de 2014, no blog do Partido Verde, onde Kaká Werá é apresentado como o nome do partido ao Senado Federal Brasileiro: <https://pv.org.br/kaka-wera-e-pre-candidato-ao-senado-pelo-pv/>.



Kaká Werá Jecupé (Acervo digital: Revista Trip / Uol).¹¹¹

1.2.1) PALESTRA (FLIPUC)

Em outubro de 2017, na palestra oferecida para a FLIPUC - Festa Literária da PUC¹¹² - em uma mesa compartilhada com os professores Ubiratan D'Ambrósio e José Luiz Goldfarb (organizador do evento), as características culturais dos povos indígenas, tão aclamadas pelo público de forma generalizada, foram apresentadas de uma maneira curiosamente peculiar, do ponto de vista do colonizador. Mas, para compreendermos esta abordagem, devemos retornar a uma citação anterior e destacar alguns detalhes importantes. Primeiramente, quando diz *“Comi do vosso cérebro; agora, como manda a tradição, ofereço meu espírito”* e logo em seguida *“Esse mesmo que navega em silêncio.”*

Se neste primeiro momento contemplamos o uso da palavra com a devida profundidade que esta mensagem espiritual possui, por outro lado, à luz do processo histórico, o choque entre as culturas do colonizador europeu e dos povos originários deixaram evidente que esses cuidados não parecem uma preocupação comum. Em voga, a mentira (fake news) e seus efeitos tão debatidos nos dias de hoje como causa moral, parecem muito mais antigas e constantes na história

¹¹¹ <https://revistatrip.uol.com.br/trip-fm/kaka-wera>.

¹¹² Vide anexo nesta tese (118 - 133).

humana do que supõem suas vítimas na atualidade. O tema da difamação exposto por Kaká Werá Jecupé sobre acusações de canibalismo relatadas, impressas e distribuídas por toda a Europa do século XVI, contidas no livro “*Duas Viagens ao Brasil, Primeiros Registros sobre o Brasil*”, escrito pelo aventureiro e mercenário alemão Hans Staden, apontam marcas profundas na alma dos povos indígenas brasileiros, que parecem perdurar até os dias de hoje.



Gravura Hans Staden (detalhe do caldeirão usado como ferramenta para cozinhar alimentos).¹¹³

¹¹³ Staden, *Duas Viagens ao Brasil*, capa.

CAPÍTULO 2 - SOBRE A INTEGRAÇÃO DAS POPULAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL MODERNO



Violão: o instrumento musical europeu, incorporado nas cerimônias Guarani.¹¹⁴

“O espírito humano tem certas exigências e o colono precisava ver no índio um animal feroz para poder caçá-lo com a consciência tranquila. A ele não se aplicavam as atitudes humanitárias, sentimentais, que aquela mesma gente

¹¹⁴ Jecupé, *Oré Awé Roiru'a Ma*, 108.

*demonstrava de tantos outros modos. O coro era praticamente unânime e ainda reforçado nos jornais (...) que pregava diariamente a chacina, demonstrando que os índios eram incapazes de evolução e, diante de uma raça superior capaz de construir uma civilização naquelas matas, tinham mesmo de ser exterminados”.*¹¹⁵

Ainda que de modo sucinto, o tema da integração das populações indígenas tratado aqui, busca identificar as motivações que impulsionaram o avanço da sociedade brasileira sobre os povos originários e como eles foram modificados em seus hábitos e costumes pelo agente invasor.¹¹⁶ O estudo desta confrontação social, permite observar como a família de Kaká Werá Jecupé foi diretamente atingida e obrigada a migrar de Minas Gerais para São Paulo entre o final da década de 1950 e início de 1960.¹¹⁷ Partindo de uma análise generalizada do problema, seguiremos em frente até o tópico seguinte deste mesmo capítulo, “1.3) *Kaká Werá Jecupé (página xxx)*”, aprofundando sobre a condição singular da nossa personagem principal. Mas antes, ao abordarmos as contradições e desigualdades de um país com dimensões continentais como o Brasil, devemos projetar em nossas perspectivas, a imagem de uma nação onde ainda hoje, tribos indígenas sem contato nenhum com a civilização, habitam lado a lado com grandes metrópoles. Para tanto, nos apoiaremos nos trabalhos do antropólogo Darcy Ribeiro (1922 - 1997),¹¹⁸ que se debruçou sobre a problemática indígena por mais de dez anos,

¹¹⁵ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, 128 e 129.

¹¹⁶ Esta distinção entre povos indígenas e sociedade brasileira é usada pelo antropólogo Darcy Ribeiro no livro “*Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*”, para estabelecer parâmetros de análises sobre os graus de assimilação que ainda hoje permanecem entre sociedades tribais e a civilização brasileira enquanto um problema não resolvido, mas em trânsito e constante transformação.

¹¹⁷ Jecupé, *anexo entrevista* (101).

¹¹⁸ Darcy Ribeiro nasceu em Montes Claros (MG) em 26 de outubro de 1922 e faleceu em Brasília (DF) no dia 17 de fevereiro de 1997. No extenso currículo, Darcy Ribeiro consta como indigenista, antropólogo, sociólogo, professor, escritor, membro da Academia Brasileira de Letras, Senador da República, Vice-governador do Rio de Janeiro e Ex-ministro da Educação e da Casa Civil. De sua atuação como antropólogo, etnólogo e indigenista, merecem destaque a diplomação em Ciências Sociais pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo com especialização em Antropologia; o trabalho como etnólogo do SPI (Serviço de Proteção ao Índio); a fundação do Museu do Índio na cidade do Rio de Janeiro e a colaboração para a criação do Parque Indígena do Xingu. Organizou e dirigiu o primeiro curso de pós-graduação em Antropologia e foi professor de Etnologia da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, além de deixar um vasto legado bibliográfico nos campos da ciência e da literatura. Vide: www.academia.org.br/academicos/darcy-ribeiro/biografia.

enquanto etnólogo do extinto órgão governamental SPI (Serviço de Proteção ao Índio), hoje FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas).

Em 1970 foi publicada a primeira edição do livro “*Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*”, onde foram divulgados os resultados dos estudos e pesquisas de Darcy Ribeiro, cobrindo onze áreas culturais indígenas e cerca de cento e quarenta etnias dispersas por todo o território nacional durante os primeiros sessenta anos do século XX.¹¹⁹ Os estudos e pesquisas publicados neste livro, foram realizados com o intuito de atender a uma encomenda da UNESCO, que na ocasião se interessava por compreender como ocorria a assimilação pacífica dos grupos indígenas pela sociedade brasileira.¹²⁰

Neste livro, a compreensão sobre o problema da integração das etnias tribais ao corpo da sociedade brasileira, remontam ao passado colonial, mas não como investigação que busca nos períodos quinhentista e seiscentista respostas para o problema da assimilação, e sim, como força ininterrupta de invasão e tomada do território indígena que perdura até os nossos dias. Formadas na costa atlântica, as fronteiras da civilização se expandiram em todas as direções, sobre todo o território tribal, substituindo uma população por outra e escrevendo assim, a gênese do Brasil mestiço.

“É uma ilusão dos historiadores, que trabalham com documentação escrita, a suposição de que onde havia uma aldeia de índios e onde floresceu, depois, uma vila brasileira, tenha ocorrido uma continuidade, uma se convertendo em outra. Em todos os casos examinados por nós, numerosíssimos, isso não sucedeu. Os índios foram morrendo, vítimas de toda sorte de violências, e uma população neobrasileira foi crescendo no antigo território tribal, onde implantou uma forma totalmente nova de vida e criou sua própria identificação étnica. Na população neobrasileira evidentemente se incorporaram genes indígenas, oriundos de mulheres prenhas por brancos ou pretos, cujos filhos cresceram já, longe de seu povo. Outra origem desses genes foram as crianças roubadas e desndianizadas, por já crescerem dentro de comunidades estranhas.”¹²¹

¹¹⁹ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, primeira orelha.

¹²⁰ *Ibid.*, 11.

¹²¹ *Ibid.*, 12.

Ribeiro identificou nas frentes de expansão civilizatórias, três grupos de exploração, cada qual com objetivos e atuação em campos geográficos distintos, de acordo com o que a terra naturalmente oferecia para ser explorada.

2.1) A Amazônia extrativista

O delta do Amazonas foi uma das primeiras áreas colonizadas e disputadas por portugueses que expulsaram franceses, ingleses e espanhóis já no século XVII, consolidando instalações permanentes de exploradores da mata. Diferentes de outras regiões da colônia, onde as lavouras de cacau¹²² e cana-de-açúcar se formaram como um negócio rentável, a monocultura na Amazônia nunca alcançou a mesma importância. Produtos que cresciam dispersamente ao acaso como o cravo, a canela, a salsaparrilha, a baunilha, a copaíba e até o próprio cacau deram margem à exploração predatória da floresta, que tinham mercado certo na Europa. A farta mão-de-obra local formada por grupos indígenas subjugados pela força, ou pelo uso de técnicas de aliciamento condicionantes gerada pela dependência progressiva de artigos mercantis, serviam como moeda de troca para a participação no trabalho de exploração dos produtos da mata, junto às missões e a colônia.¹²³

Outro produto de grande procura nos mercados internacionais, era o látex coagulado extraído do caucho (*Castilloa elastica*). A crescente aplicação na indústria de pneumáticos abriu uma fonte de riqueza inigualável para a região amazônica, promovendo a invasão por bandos de caucheiros móveis que devastaram regiões inteiras durante os ciclos da borracha. Com lotes de árvores abatidas tão profundamente, as safras não perduravam, obrigando os bandos a moverem-se continuamente, guiados pelos indígenas conhecedores imemoriais desta planta.

¹²² O tema das zonas cacauceiras do sul da Bahia é recorrente nas obras do escritor Jorge Amado e aparece nos livros “Cacau”; “Terras do Sem-fim”; “São Jorge dos Ilhéus”; “Gabriela, cravo e canela”; e “Tocaia Grande”. Vide: Amado, *Cacau*, primeira orelha.

¹²³ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, 35 e 36.

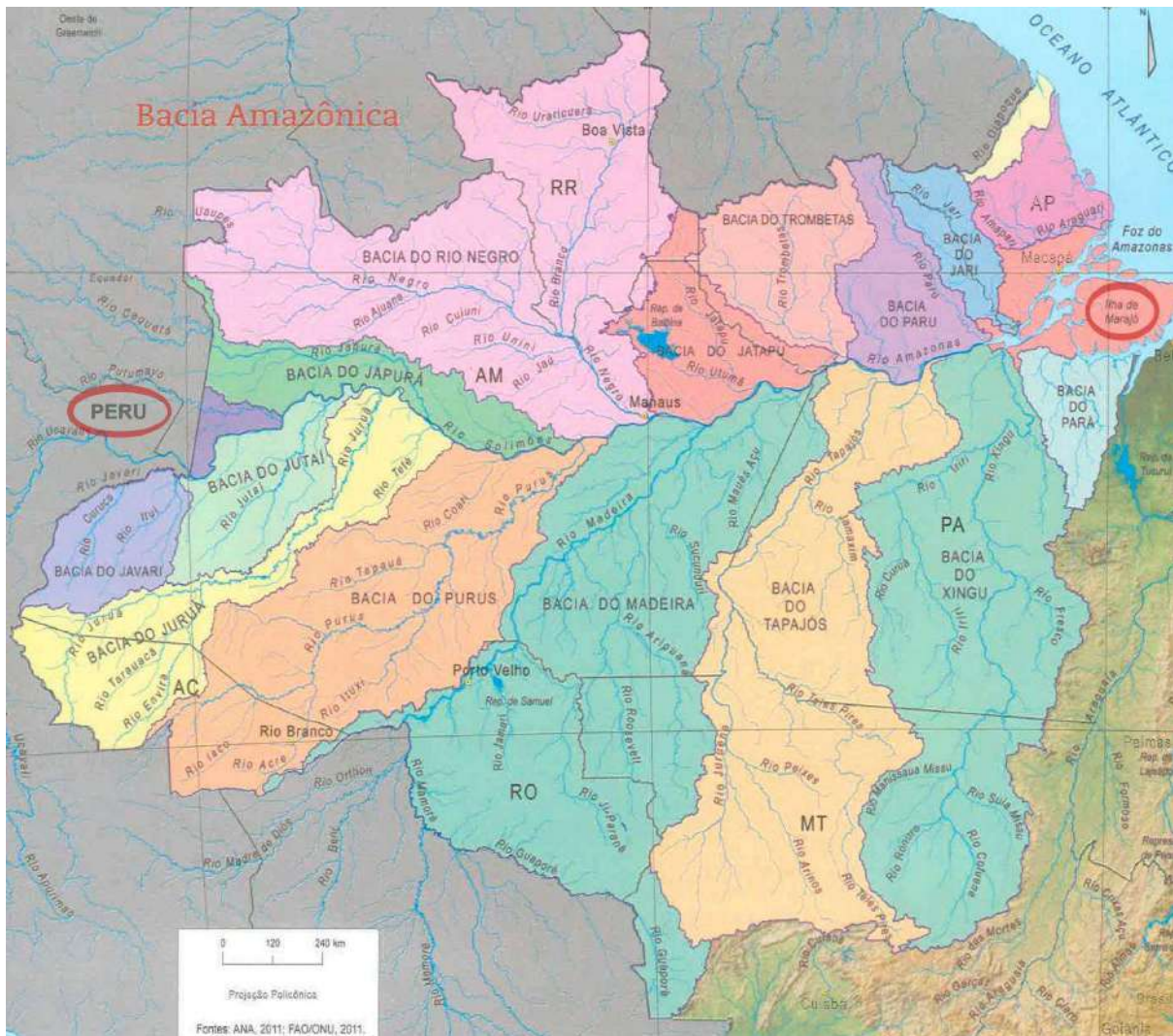
“Nenhuma tribo em cujo território crescia o caucho pôde fugir do encontro com estes exércitos de molambos, que caíam como cataclismo sobre as aldeias. Um dos procedimentos comuns para dominar os índios era, então, o sequestro das mulheres e crianças, dentro da própria maloca, sob a vigilância de um capataz. Deste modo, o bando invasor assegurava a cooperação dos homens na descoberta e exploração de novos cauchais e se garantia o abrigo, a alimentação e a satisfação de seus desejos.” ¹²⁴

Aliciadas para o projeto de exploração das matas, as populações tribais serviram de guias para a navegação fluvial com o intuito de descobrir novos seringais, vinculando-os aos portos através do emaranhado de canais e rios formadores do delta do rio Amazonas. Assim foram explorados sucessivamente os seringais do Pará, adentrando pelos rios Solimões já no estado do Amazonas, até os rios Juruá e Purus no Acre, impossibilitando qualquer chance de sobrevivência dos estilos de vida tribais. O legado destrutivo desta empresa se revelou pelo seu caráter móvel alcançando tribos indígenas onde quer que estivessem, deixando um deserto atrás de si. As pesquisas documentadas constataram que a dispersão das populações ao longo dos cursos d'água era uma situação gerada pelo modelo de exploração extrativista durante os ciclos da borracha e outros produtos nativos da floresta.

“Aqui a terra em si mesma não tem nenhum valor e a mata exuberante que a cobre só representa um obstáculo para alcançar aquelas várias raras espécies realmente úteis. Não se cogita, por isso, de assegurar a posse legal das terras, como é o caso das regiões de economia agrícola e pastoril com seus latifúndios e suas demandas. (...) O que importa na Amazônia é o domínio da via de acesso que leva aos seringais.” ¹²⁵

¹²⁴ Ibid., 37.

¹²⁵ Ibid, 39.



Bacia Amazônica¹²⁶

2.2) As fronteiras de expansão pastoril

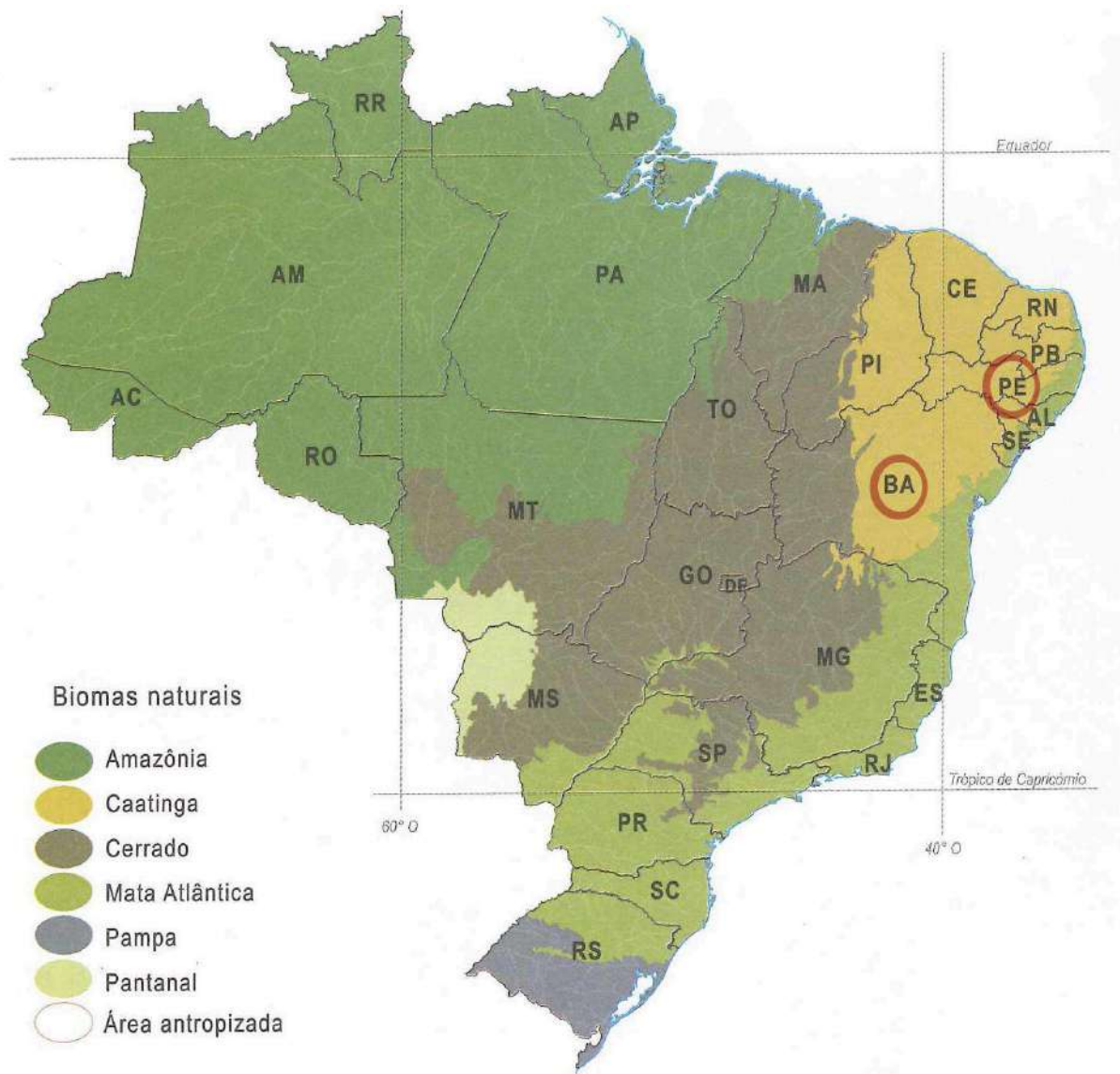
¹²⁶ Santos, *Atlas Geográfico do Brasil*, 36. Anteriormente habitada por tribos indígenas, a área que cobre o sistema fluvial Solimões-Amazonas desde a fronteira peruana até a ilha de Marajó, corresponde a cinco mil quilômetros de extensão territorial navegável. Dominando técnicas agrícolas e de caça e pesca praticadas por grupos tupi a partir do litoral atlântico, tribos que se contavam por milhares em cada aldeia, que não constituíam núcleos urbanos e não eram divididas em classes diferenciadas entre militares e comerciantes, se dedicavam a farta produção de alimentos, ensejando condições de convívio social amplo, por áreas geograficamente extensas. No entanto, este modo de vida deu lugar a um modelo socioeconômico de exploração vegetal e mineral, proporcionado pelo avanço das colônias portuguesas associadas à emigração nordestina, conduzida como mão-de-obra para os seringais amazônicos durante o ciclo da borracha. O Brasil caboclo nasce portanto, da miscigenação gerada pela comunicação entre esta longa hidrovia e o oceano Atlântico, colocando frente à frente de um lado o invasor - que via no índio um obstáculo para a tomada das terras que de antemão já consideravam suas - e do outro, um sistema cultural especialmente adaptado às condições de vida na floresta tropical, mas indefeso quanto aos avanços da sociedade brasileira. Segundo Darcy Ribeiro a miséria se instalou na região devido a este contato fatal. Vide: Ribeiro, *O Povo Brasileiro*, 307 - 309.

As características geográficas do bioma brasileiro apresentam variações extremas que vão desde as florestas densas que margeiam a costa litorânea e a Amazônia, até extensos campos de semidesertos que caracterizam a caatinga nordestina com uma vegetação natural rala e o cerrado típico do Brasil Central. Palmeiras como o buriti, a carnaúba e o carandá crescem nestas paisagens não-florestais acompanhando o curso dos rios e em capões de mato onde a terra é mais úmida. Na costa atlântica a ocupação do Brasil se deu inicialmente pela exploração do pau-brasil e em seguida, com a apropriação das terras se desenvolveu a cultura da cana-de-açúcar, reduzindo drasticamente as chances de sobrevivência indígena em seus sistemas e modos de produção tribais.¹²⁷

*“Assim que a população cresceu e que o empreendimento colonial prosperou, as caçadas e pescarias dos índios tornaram-se insuficientes para assegurar-lhes a subsistência, iniciando-se a criação de gado e de cavalos, trazidos de além-mar, tanto para corte como para prover animais de montaria e tração.”*¹²⁸

¹²⁷ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, 63.

¹²⁸ *Ibid.*



Biomias Naturais ¹²⁹

Partindo da Bahia e de Pernambuco - regiões marcadas pela seca e solo propício para a vida dos cactos - os vaqueiros, à procura de água, sabiam que o gado por si mesmo não precisava mais do que uma fonte hídrica, pois seus instintos os conduziam em busca de alimentação. Por sua vez, o gado oferecia desde a carne, até o couro, garantindo a manutenção da sobrevivência e da fabricação de utensílios domésticos para os pequenos grupos familiares que avançavam sertão à dentro, erguendo moradias e currais ao longo dos riachos que encontravam. Desse

¹²⁹ Santos, *Atlas Geográfico do Brasil*, 50.

modo, segundo Darcy Ribeiro, se constituiu as frentes de expansão pastoril, que em dois séculos se estabeleceram por todo o Nordeste.¹³⁰

O conflito pela posse da terra entre o europeu invasor e as diversas etnias indígenas especializadas à vida nessas regiões áridas e adaptadas aos poucos recursos oferecidos por elas, nasce quando o vaqueiro-criador quer limpar a terra da presença humana para ocupar com o gado que extermina a caça indígena:

*“Os índios dos sertões do Nordeste opuseram toda resistência possível à invasão do seu território. Nos primeiros séculos, alguns deles tiveram oportunidade de aliar-se aos franceses e aos holandeses, que disputavam aos portugueses o domínio da terra. Depois de consolidada a conquista lusitana, só contaram com o recurso de resistir até o suicídio ou emigrar para mais longe da costa, cedendo lugar aos rebanhos.”*¹³¹

Do rio Tocantins, desde o sul do Estado de Goiás até o Maranhão, alcançando os rios São Francisco e Araguaia, habitavam nestas vastas extensões, os Akwé, dos quais descendem os Xavante, citados anteriormente (páginas xxx). As aldeias dos Akwé eram posicionadas em círculo no espaço, obedecendo a uma complexa organização social que seguia padrões rigidamente regulados segundo o quadrante solar. A descendência Xavante era conhecida no passado pela rebelião aos sertanejos e indígenas em seus entornos, dos quais se mantiveram em guerra até pouco tempo atrás.¹³²

Outro grupo também já citado, os Krahô (página xxx), de acordo com os cálculos de comparação apresentados por Darcy Ribeiro para mensurar o declínio das populações indígenas, podia-se avaliar originalmente em um mínimo de trinta mil indivíduos, reduzidos a 4200, após sofrerem com surtos epidêmicos e ataques em São João do Araguaia muitos anos após os primeiros contatos. À época da publicação do livro *“Os Índios e a Civilização”* em 1970, os números registraram cerca de quatrocentos indígenas.¹³³

¹³⁰ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, 64.

¹³¹ *Ibid.*, 65.

¹³² *Ibid.*, 80.

¹³³ *Ibid.*, 79.



Hidroviás¹³⁴

2.3) Expansão agrícola na floresta atlântica

O que restou da floresta atlântica já nos primeiros anos do século XX, foram extensas manchas verdes desertas, ou habitadas por tribos hostis. O que antes fora coberto por uma vegetação exuberante, que alcançava entre duzentos e trezentos quilômetros território adentro cruzando toda a costa litorânea, desde o

¹³⁴ Santos, *Atlas Geográfico do Brasil*, 100. Segundo Werá Jecupé, seus antepassados Tapuia, anteriores aos seus pais, habitaram as margens do rio Araguaia. Vide: Jecupé, *anexo entrevista* (101).

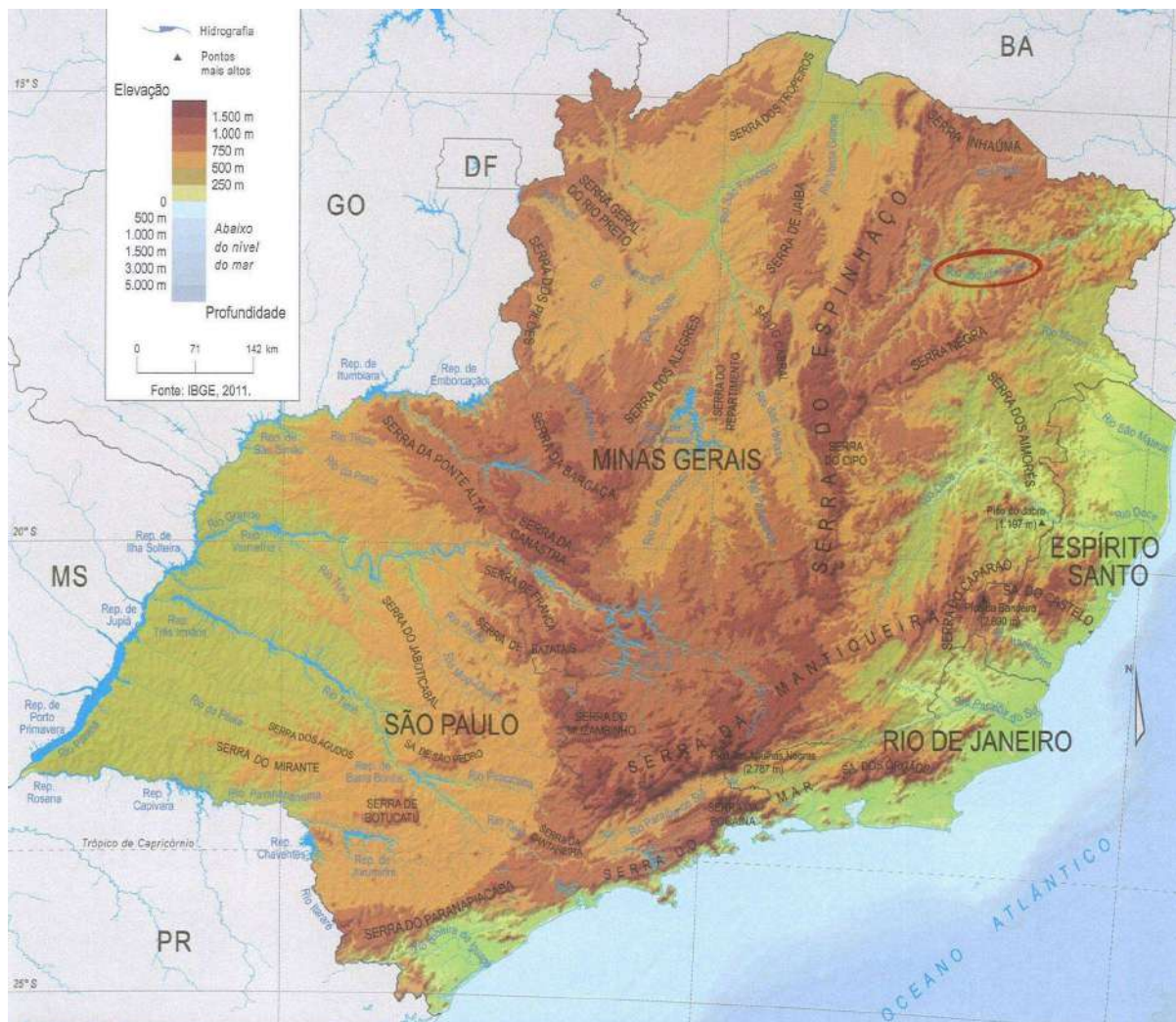
nordeste até o sul do país, se tornara um refúgio para tribos que fugiam do contato branco. Porém, com o crescente interesse por produtos tropicais, principalmente o café, a exploração destes resquícios de mata se tornou inevitável. Essa expansão, marcada por trilhas de ferro, pela navegação costeira de barcos a vapor e pelas linhas telegráficas que ligariam todo o país, conquistaram os últimos redutos de tribos indígenas da floresta atlântica.¹³⁵

Do sul da Bahia até o vale do rio Doce, a mata alta e espessa, cobrindo serras, morros e vales, seguia o curso dos rios à oeste, tornando-se mais rala próxima ao vale do São Francisco, onde a paisagem se modifica em cerrado - área ocupada por mineradores e criadores de gado. Ao leste, as matas margeavam os rios Prado, o das Contas, o Jequitinhonha, o Mucuri, o São Mateus e o Doce. No curso desses rios, protegidos pelas densas florestas, viviam dezenas de grupos indígenas que falavam diferentes línguas entre si e entre outros idiomas indígenas brasileiros, designados *Tapuia*.

*“Todos eram tidos como Tapuia - palavra tupi que significa bárbaro, inimigo, e que os colonos, em seu próprio processo de tupinização, aprenderam a empregar para diferenciar todos os grupos que não falavam a língua tupi e não baseiam a sua subsistência no cultivo da mandioca. Assim se juntavam sob esse termo as tribos mais diversas, linguisticamente e etimologicamente, só unidas por uma condição fundamental para o colonizador: terem menos valor como escravos, pelas barreiras linguísticas e culturais que apresentavam à integração nos arraiais neobrasileiros.”*¹³⁶

¹³⁵ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, 109 a 111. São nos últimos redutos de São Paulo, habitados por tribos Guarani, que o destino de Kaká Werá Jecupé é traçado. Vide tópico anterior: 1.2) *Kaká Werá Jecupé*, (46).

¹³⁶ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, 112 e 113. São dessas denominações Tapuia, designadas para indígenas de troncos linguísticos diversos, que descende Kaká Werá Jecupé. Vide tópico anterior: 1.2) *Kaká Werá Jecupé*.



Sudeste Físico.¹³⁷

2.4) Darcy Ribeiro

De acordo com as intenções do antropólogo e etnólogo Darcy Ribeiro em formular quadros que permitissem a análise e a visualização das transformações ocorridas no ethos tribal, para então extrair conclusões formuladas a partir de aferições generalizadas em relação aos indígenas como um todo e por outro lado, particularizadas no que diz respeito às distintas etnias, seus estudos e pesquisas apontaram para um destino trágico dos diversos grupos indígenas espalhados por todo o território.

¹³⁷ Santos, *Atlas Geográfico do Brasil*, 142.

Diante da constrangedora constatação que as populações indígenas não foram pacificadas, mas sim dizimadas pelas frentes de expansão civilizatórias, verificou-se que uma nova formação étnica se deu, quebrando toda e qualquer suposição sobre a continuidade de uma sociedade se convertendo em outra - como era o pressuposto anterior à pesquisa.¹³⁸ Submetidas a toda sorte de violências, desde massacres sobre tribos inteiras, contaminações epidêmicas e crises de fome, o contato com a sociedade brasileira se revelou fatal.¹³⁹ Os que sobreviveram permaneceram indígenas não nos hábitos e costumes, mas na auto-identificação como povos distintos do brasileiro e vítimas de sua dominação.¹⁴⁰

Nas inúmeras circunstâncias investigadas em fontes bibliográficas e documentais, entrevistas pessoais elaboradas com indigenistas, funcionários e missionários, além de observações de campo, Darcy Ribeiro identificou que o cruzamento de genes negros e brancos com indígenas originou uma nova condição biológica e cultural que passou a habitar o antigo território tribal.

*“A expansão civilizadora apresenta-se à análise como um conjunto uniforme de fatores dissociativos, aos quais cada tribo pode reagir diferencialmente, mas aos quais reagirá sempre e necessariamente. Três são as reações possíveis para os indígenas. A fuga para territórios ermos, com o que apenas adiam o enfrentamento. A reação hostil aos invasores, que transforma toda a vida tribal pela imposição de um estado de guerra permanente, em que o funcionamento de muitas instituições se torna inviável e outras têm de ser dramaticamente redefinidas. A saída final é a aceitação do convívio porque este representa, efetivamente, uma fatalidade inelutável. Nela cairá necessariamente cada tribo, seja ao fim de longos períodos de fuga ou de prolongada resistência afinal tornada impraticável, seja como resultado de uma ação diante do inevitável, assente na esperança de controlar a nova situação.”*¹⁴¹

A desindianização ocorreu em crianças que nasceram do resultado destes cruzamentos ou foram roubadas dos pais para serem educadas fora de seus

¹³⁸ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, 12.

¹³⁹ *Ibid.*, 17.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 12.

¹⁴¹ *Ibid.*, 244 e 245.

ambientes originais. Ou ainda com a escravização dos adultos separados de suas devidas comunidades e submetidos a uma condição de mera força de trabalho imposta por um senhor, onde os vínculos de identidade com o passado indígena foram rompidos junto a qualquer suposição de esperança sobre a inserção no contexto civilizado - “*transformando-os em ninguéns*”.

*“Um dos procedimentos comuns para dominar os índios era, então, o sequestro das mulheres e crianças, dentro da própria maloca, sob a vigilância de um capataz. Deste modo, o bando invasor assegurava a cooperação dos homens na descoberta e exploração de novos cauchais e se garantia o abrigo, a alimentação e a satisfação de seus desejos.”*¹⁴²

Por outro lado, onde houveram crianças que cresceram educadas pelos pais, permaneceu a identificação étnica tribal.¹⁴³ A essa desconfiguração cultural modificando o índio que se reconhece nas suas tradições milenares em índios genéricos quase indistinguíveis do caboclo, Darcy Ribeiro chamou *Transfiguração Étnica* - tema que fundamentou e percorreu toda a sua pesquisa publicada no livro “*Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*”.

Assim, o *processo de transfiguração étnica* é reconhecido nas marcas deixadas por pressões acumuladas sobre um povo que precisa se adaptar para sobreviver às novas condições. Pressões bióticas, com as pestes mortais trazidas pelos europeus colonizadores dos quais os povos indígenas não tinham defesa; ecológicas, pelas disputas territoriais de suas matas e riquezas naturais; sócio-econômicas, submetendo os índios à escravização e um novo modelo de economia mercantil; culturais e psicológicas, geradoras de um novo povo (o povo brasileiro), construído dos restos desengajados de línguas e costumes indígenas, de negros trazidos da África e de brancos invasores se alojando como donos das terras.¹⁴⁴ Nesta nova conformação, os índios sobreviventes - necessitados de medicamentos, roupas e ferramentas para a própria manutenção da vida - buscam o

¹⁴² Ibid, 37.

¹⁴³ Ibid., 12.

¹⁴⁴ Ribeiro, *O Povo Brasileiro*, 30.

trabalho assalariado, ou a produção de bens, mas sempre conservando sua identificação como índios, de tradições ancestrais antiquíssimas e diferentes do contexto imposto pela sociedade brasileira no qual está inserido. Darcy Ribeiro concluiu então, a partir dessa pesquisa, que a etnia é uma das maiores forças da cultura humana.¹⁴⁵

*“Uma vez estabelecido o convívio e à medida que as relações se amíudam e se estreitam, os índios se vêem submetidos a uma série de desafios, todos eles conducentes a transfigurações sucessivas no seu modo de ser e de viver. Nenhuma oportunidade lhes é dada de preservar seu substrato biológico, sua sociedade e sua cultura de forma original. Os desafios cruciais com que se defrontam são os de resguardar sua sobrevivência como contingentes humanos seriamente ameaçados de extermínio; o de resguardar, na medida do possível, sua identidade e autonomia étnica a fim de não se verem abruptamente subjugados por agentes da sociedade nacional, a cujo desígnio tenham de submeter seu próprio destino. E, finalmente, o de assegurar a continuidade de sua vida cultural, mediante alterações estratégicas que evitem a desintegração do seu sistema associativo e a desmoralização do seu corpo de crenças e valores. Todos estes desafios convergem para o imperativo de se transfigurarem em novas condições extremamente tensas e sob ameaça permanente de um colapso cultural que condenaria seus membros à anomia.”*¹⁴⁶

1.2.5) Conclusões

Duas são as conclusões extraídas deste pequeno estudo sobre o respeitável trabalho do antropólogo Darcy Ribeiro. A primeira é sobre o próprio Kaká Werá Jecupé e suas improváveis chances de sobrevivência contra todos os prognósticos. A segunda, circunscrita ao campo de estudos em História da Ciência, resgata o embate entre as correntes de pesquisas *Externalistas* e *Internalistas*.

Como veremos adiante, no tópico seguinte, “1.3) Kaká Werá Jecupé”, as forças da sociedade brasileira, descritas no presente tópico, atuaram

¹⁴⁵ Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, 12 e 13.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 245.

implacavelmente sobre a família de Kaká Werá Jecupé e sobre si mesmo. Analisando a história dos antepassados da personagem principal desta tese, as chances de sobrevivência do jovem *Pajé*, pareciam mínimas frente às pressões sofridas por seus avós e pais que não se adaptaram às novas condições de vida. Ainda assim, a combinação dos fundamentos extraídos da cultura ancestral Guarani, associados ao talento inquestionável para a escrita e a disciplina necessária para a pesquisa, permitiu a Kaká Werá Jecupé sobreviver e se equilibrar entre dois mundos, se posicionando a partir da própria identidade étnica como escritor e extraíndo do extremo oposto de uma realidade objetivamente hostil, a própria sobrevivência. Neste contexto, as conclusões deste estudo vão de encontro às conclusões de Darcy Ribeiro expostas no livro *“Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno”*:

*“Os índios foram morrendo, vítimas de toda sorte de violências (...). Onde quer que um grupo indígena pôde manter a convivência familiar - os pais educando os filhos - permaneceu a identificação étnica tribal. (...) O que se dá, inevitavelmente, é uma integração sócio-econômica (...) porque os índios alcançados e engolfados pela fronteira da civilização se vêem na contingência de conviver com seu contexto. Muitos indígenas se convertem (...) em produtores de alguma mercadoria, porque precisam de recursos para comprar ferramentas, remédios, panos e outros artigos de que necessitam. Mas, ainda assim, permanecem índios, porque se identificam e são aceitos como membros de sua comunidade indígena de origem antiquíssima.”*¹⁴⁷

A segunda conclusão, circunscrita ao campo de estudos da História da Ciência, resgata o debate proposto pelo médico, filósofo e historiador da ciência Georges Canguilhem, sobre como fazer História da Ciência.

“O externalismo é uma maneira de escrever a história das ciências condicionando certo número de acontecimentos - que se continua a chamar científicos mais por tradição que por análise crítica - por suas relações com

¹⁴⁷ Ibid., 12 e 13.

*interesses econômicos e sociais, com exigências e práticas técnicas, com ideologias religiosas ou políticas. É, em suma, um marxismo enfraquecido ou, antes, empobrecido, corrente nas sociedades ricas. O internalismo - tido pelos primeiros como idealismo - consiste em pensar que não há história das ciências, se não nos colocarmos mesmo no interior da obra científica para analisar suas 'démarches' pelos quais ela procura satisfazer às normas específicas que permitem defini-la como ciência e não como técnica ou ideologia. Nessa perspectiva, o historiador deve assumir uma atitude teórica em relação ao que é retido como fato de teoria, conseqüentemente utilizar hipóteses, paradigmas, pela mesma razão que os próprios estudiosos.”*¹⁴⁸

A pesquisa sobre o tema da *Transfiguração Étnica* realizada por Darcy Ribeiro, é parte integrante de um conjunto de pesquisas concebidas e denominadas Antropologia da Civilização, em que o autor publica uma série de ensaios intitulados “*O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural (1968)*,” “*As Américas e a Civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos (1969)*,” este “*Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno (1970)*,” e encerrando em “*O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil (1995)*.”

Entre a problemática fundamental e as diversas questões que permeiam esta bibliografia, a busca do autor para compreender as causas do desenvolvimento desigual na formação dos povos americanos, foi o ponto de partida para propor um novo esquema de análise sobre o desenvolvimento humano, a partir da revisão criteriosa sobre teorias socioculturais existentes.¹⁴⁹

*“O processo civilizatório propiciava, pela primeira vez, um quadro conjunto dos últimos cinquenta séculos da história, que possibilitava tratar as sociedades avançadas e as atrasadas não como etapas sucessivas de evolução humana, mas como pólos interativos de um mesmo sistema sócio-econômico tendente a perpetuar suas posições relativas. O ‘hoje’ dos povos avançados não é, pois, o nosso amanhã: nós e eles encaramos posições opostas, mas coetâneas.”*¹⁵⁰

¹⁴⁸ Canguilhem, *Estudos de História e de Filosofia das Ciências*, 8.

¹⁴⁹ Ribeiro, *O Processo Civilizatório*, 7.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 24 e 25.

No caso abordado na presente tese de doutorado, referente aos saberes tradicionais indígenas, onde as pressões sociais sobre as culturas tribais são imensas, invadindo não só os modos e costumes de tribos e etnias, mas dos indivíduos impulsionados para a vida, em circunstâncias definitivamente incertas, o debate sobre *externalismo* e *internalismo* não parece irrelevante. Ainda que haja a sugestão por parte do próprio Canguilhem, de que ambas as linhas de pesquisa confundem o objeto da História da Ciência com o objeto da ciência¹⁵¹, esta questão não está muito clara e por isso será levada para as considerações finais junto a tantas outras encontradas no corpo desta pesquisa, para que então seja possível justificar a validade do conhecimento e das sabedorias tradicionais indígenas como objetos de estudos e pesquisas para a História da Ciência.

¹⁵¹ Canguilhem, *Estudos de História e de Filosofia das Ciências*, 8.

CAPÍTULO 3 - PALAVRAS-ALMA



Tupi: Na língua *Abañeenga* (língua ancestral Tupi),¹⁵² **TU** significa “som”, “barulho”; e **PI** significa “pé”, “assento”. Som de pé; som assentado; entonado.¹⁵³

Iniciaremos este capítulo propondo e tentando resolver algumas das questões principais sobre o que vêm a ser as *Palavras-Alma*, considerando que talvez, a tarefa seja possível.

¹⁵² Jecupé, *Tupã Tenondé*, 15.

¹⁵³ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 18.

Por se tratar de algo que o ser Humano faz, que o ser Humano têm feito ao longo dos tempos, nosso ponto de partida será definir o que é este “fazer” designado sob o signo das *Palavras-Alma*. Em favor disto, poderíamos oferecer um conceito generalizado para expor e explicar, mas é absolutamente impossível dizer antecipadamente. Não se pode defini-las, antes de praticá-las; assim como não se pode definir nenhuma ciência antes de fazê-la. Compreendê-las, mais do que propor uma representação, ou uma elaboração intelectual, exige vivência, no sentido real do que significa a palavra viver. Exige, sobretudo para nós, que não somos indígenas - mas que também carregamos na alma um senso de “Ser” - desprendimento diante daquilo que se contrapõe e que se apresenta como algo distinto, ainda que permaneça assim. O que significa, antes de mais nada, que a subjetividade é o objeto deste conhecimento; vivência que emerge da relação do sujeito imerso na natureza - atravessado por ela e não de frente para ela. Nesta travessia, o coração é o metrônomo do tempo, que marca o ritmo da música entoando palavras, em forma de cânticos.

No Capítulo 1, mesmo que circulando no entorno, convivemos pela leitura, com os segredos e os diversos caminhos por onde Kaká Werá Jecupé passou, de tribo em tribo, de etnia em etnia (vermelhas, amarelas e brancas), extraíndo delas o néctar enquanto substrato daquilo que há de melhor no florescimento das culturas, para a composição de sua “*partitura*” escrita, com palavras repletas de Alma. Palavras que saíram dos ventos, aos sons do trovão, para serem impressas nos livros. Neste fazer, ao imitar seu algoz, procurou, da melhor maneira possível, inserir no conjunto das experiências humanas, a temática indígena, em pé de igualdade, como cultura viva e ainda vigente, mas longe de ser mera tradição que ficou no passado. A abordagem que aponta para o que não é indígena, diferencia aquele que fala, mas aproxima em semelhança àquele que escreve. Árdua tarefa que coloca todos nós na mesma encruzilhada entre o que ainda não somos e o “*outro*”. Ao trocar o arco e a flecha pelo papel e a caneta, Kaká Werá Jecupé teve e tem como alvo certo, amansar o coração do branco, escrevendo as *Palavras-Alma*.

No Capítulo 2, vimos, do ponto de vista da *Antropologia Histórica*, o problema indígena sob a ótica do colonizador, que nos dias de hoje, por mais bem intencionado, ainda vê a questão dos povos originários como um problema de adaptação ao inevitável: o implacável avanço do progresso e da civilização se

apossando dos seus territórios, com consequências devastadoras sobre seus modos de vida. Vimos assim, o outro lado da palavra que não traz Alma, mas sim, o desengano.

Agora, no Capítulo 3, seguindo o exemplo do professor Manuel Garcia Morente em seu livro *“Fundamentos de Filosofia: Lições Preliminares”*, propomos ao leitor, um encontro com as *Palavras-Alma*. A exposição trará um panorama apoiado nos próprios estudos de Kaká Werá Jecupé sobre o Tupi, os Guarani e os Tapuia, relacionando breves passagens de outros autores que tragam consistência à esta pesquisa e assim indicar o objeto da tese, sem que nos escapem à caçada, para que enfim, possamos dizer contemplando na aurora da nossa própria consciência:

- Ei-las! Aqui estão As Palavras-Alma!

“Assim, pois, estas lições de FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA vão ser como umas viagens de exploração dentro do continente filosófico. Cada uma dessas viagens seguirá uma senda e irá explorar uma província (...) e pouco a pouco iremos sentindo como o círculo de problemas, o círculo de reflexões e meditações, umas de grande vôo, outras minuciosas e, por assim dizer, como que microscópicas, constituem o corpo palpitante disso que chamamos filosofia.”¹⁵⁴

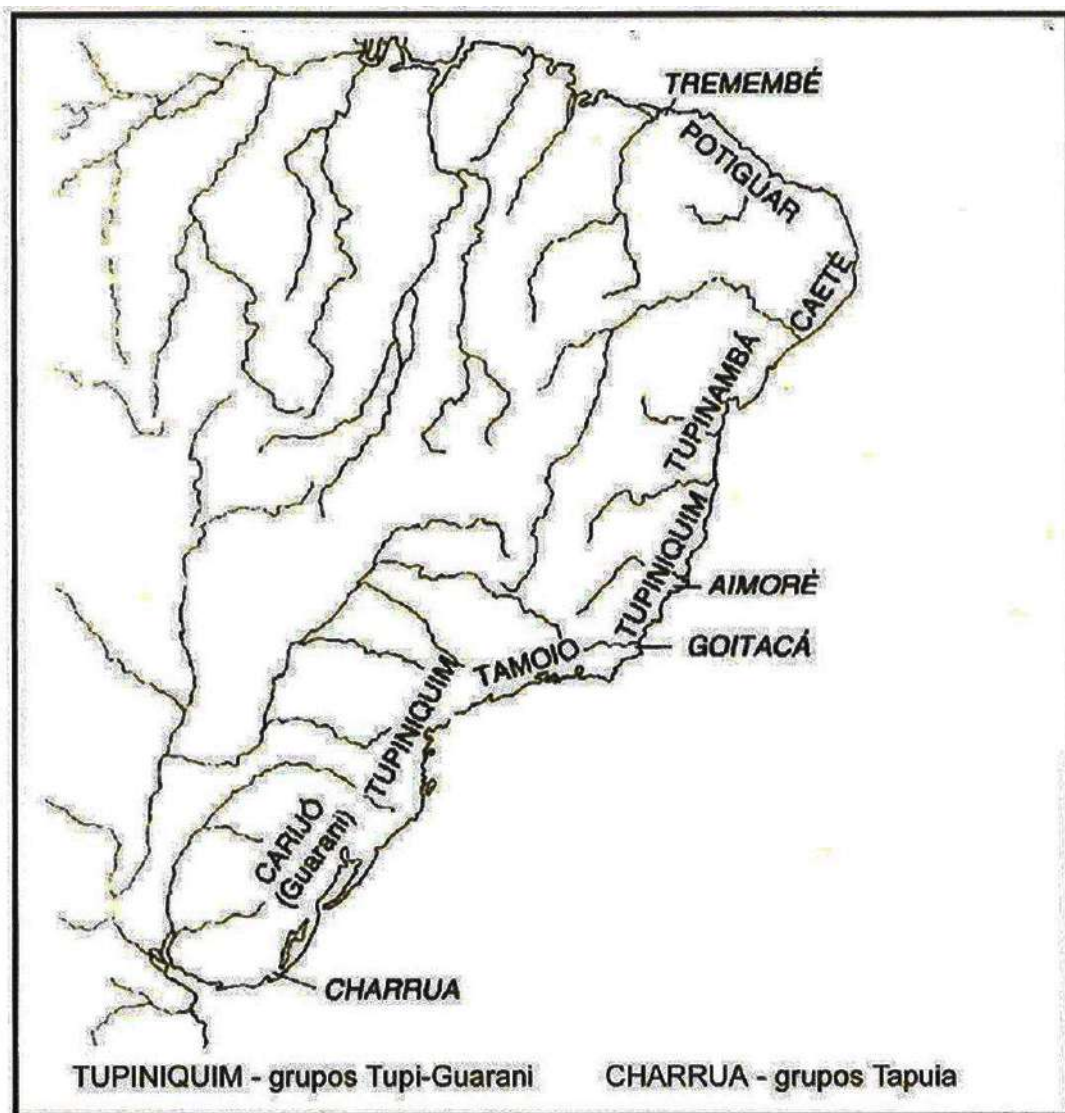
Guardadas as devidas proporções, iniciaremos propondo um panorama geográfico em que transitaram os povos de matriz Tupi, desde à época dos descobrimentos, a partir de uma citação extraída do livro de Darcy Ribeiro, intitulado *“O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil.”*

3.1) A MATRIZ TUPI

“A costa atlântica, ao longo dos milênios, foi percorrida e ocupada por inúmeros povos indígenas. Disputando os melhores nichos ecológicos, eles se alojavam, desalojavam e realojavam, incessantemente. Nos últimos séculos, porém, índios

¹⁵⁴ Morente, *Fundamentos de Filosofia*, 25.

de fala tupi, bons guerreiros, se instalaram, dominadores, na imensidade da área, tanto à beira-mar, ao longo de toda a costa atlântica e pelo Amazonas acima, como subindo pelos rios principais, como o Paraguai, o Guaporé, o Tapajós, até suas nascentes. (...) Não era, obviamente, uma nação, porque eles não se sabiam tantos nem tão dominadores. Eram, tão-só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam.”¹⁵⁵



Distribuição da “Nação Tupi-Guarani” da costa (Início do século XVI).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Ribeiro, *O Povo Brasileiro*, 29.

¹⁵⁶ Referência de mapa extraído do livro de Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992.

Nos estudos e pesquisas de Kaká Werá Jecupé, consta que os indígenas habitam há mais de 15 mil anos esta terra, recentemente chamada Brasil.¹⁵⁷ Segundo estes estudos e de acordo com suas referências, mais de 387 povos com costumes e línguas próprias foram registrados, sendo que alguns deles, sequer se encontraram frente-a-frente.¹⁵⁸

Da Arqueologia, Werá Jecupé extraiu referências para a reconstituição de modos de vida ancestrais, segundo as observações dos pesquisadores sobre restos materiais encontrados em sítios arqueológicos. Compreendendo os princípios desta ciência não escrita, porém repleta de marcas deixadas a partir de fósseis, pinturas rupestres, utensílios e artefatos descartados por onde estiveram nossos antepassados (alterando ambientes naturais e constituindo sociedades de grande importância histórica), Werá Jecupé propôs a combinação entre a memória material e a memória cultural, estabelecendo um diálogo entre indícios e tradições milenares antiquíssimas, mantidas e transmitidas oralmente, de geração à geração.

*“Pelos fragmentos espalhados em sítios arqueológicos de norte a sul do Brasil, esse imenso quebra-cabeça que a Mãe Terra nos legou indica que um grande florescimento civilizatório ocorreu na região amazônica por volta de 4 mil anos atrás. Ao juntarmos a memória cultural dos povos às investigações da ciência, temos uma ideia do tipo de civilização que habitou ali nesse período.”*¹⁵⁹

No artigo de Anne-Marie Pessis e Niéde Guidon, intitulado “*Registros Rupestres e Caracterização das Etnias Pré-Históricas*”, publicado no livro “*Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*”, as pesquisadoras relatam que a importância das pinturas rupestres americanas, só foram reconhecidas a partir dos anos 60, do século passado (XX), devido à diversidade das manifestações gráficas encontradas. Estas mudanças seguiram o desenvolvimento das investigações sobre Antropologia Pré-Histórica, reformulando a compreensão sobre o conhecimento que

Publicado como parte integrante dos estudos de Kaká Werá Jecupé no livro *Tupã Tenondé*. Vide: Jecupé, *Tupã Tenondé*, 101.

¹⁵⁷ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, primeira orelha.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 19.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 36.

se tinha acerca do povoamento das Américas.¹⁶⁰ Este livro, *Grafismo Indígena*, organizado pela antropóloga Lux Vidal, consta na bibliografia do livro *Tupã Tenondé: A Criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a Tradição oral Guarani*, escrito por Kaká Werá Jecupé.¹⁶¹ Repleto de imagens, os sítios arqueológicos são referências de grande valor arqueológico.



“Toca do Salitre, vista geral. (Foto: H. Schutz)”¹⁶²

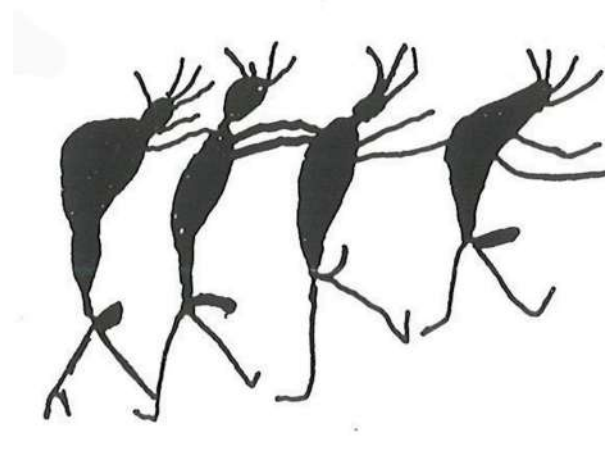
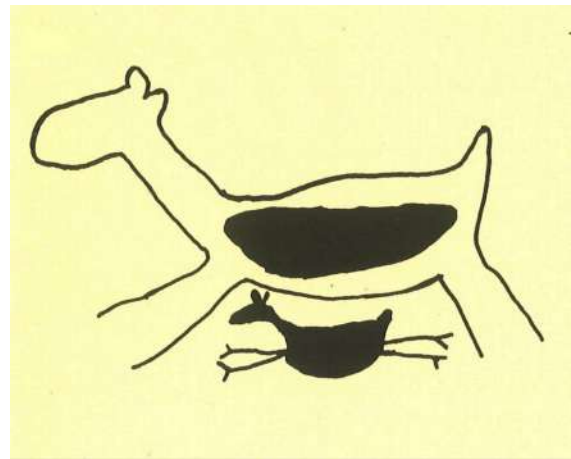
Foi identificada uma tradição estilística chamada *Nordeste*, figurando, com mais frequência, seres humanos e animais com proporções praticamente iguais, em atitudes que sugerem a representação de rituais e mitos. Consta que as origens são do Piauí, difundindo-se por todo o Nordeste do país.¹⁶³

¹⁶⁰ Guidon & Pessis, *Registros Rupestres e Caracterização das Etnias Pré-Históricas*, in, *Grafismo Indígena*, 19.

¹⁶¹ Jecupé, *Tupã Tenondé*, 106.

¹⁶² Guidon & Pessis, *Registros Rupestres e Caracterização das Etnias Pré-Históricas*, in, *Grafismo Indígena*, 22.

¹⁶³ *Ibid.*, 23.



Pinturas Rupestres: À esquerda: “Toca do Baixão depois da subida da Serrinha 1, tradição Nordeste, estilo Serra Branca.” À direita: “Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Funda, tradição Nordeste, Complexo Serra Talhada.” Abaixo: “Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Funda, tradição Nordeste, Complexo Serra Talhada.”¹⁶⁴

O território brasileiro já era ocupado por caçadores e coletores por volta de 16 e 14 mil anos,¹⁶⁵ como foi dito anteriormente e distribuídos pelo território nas regiões conhecidas em nossos dias como a bacia do rio Madeira, em Rondônia, do rio Guaporé, em Mato Grosso, do rio Uruguai, no Rio Grande do Sul, na serra da Capivara, Piauí, regiões da Lagoa Santa, serra do Cipó, em Minas Gerais e vale do Peruaçu, em Goiás.¹⁶⁶ Existem ainda, relatos de um povo Tupi que desapareceu em um dilúvio, deixando como descendentes os Tupinambá e os Tupi-Guarani,¹⁶⁷

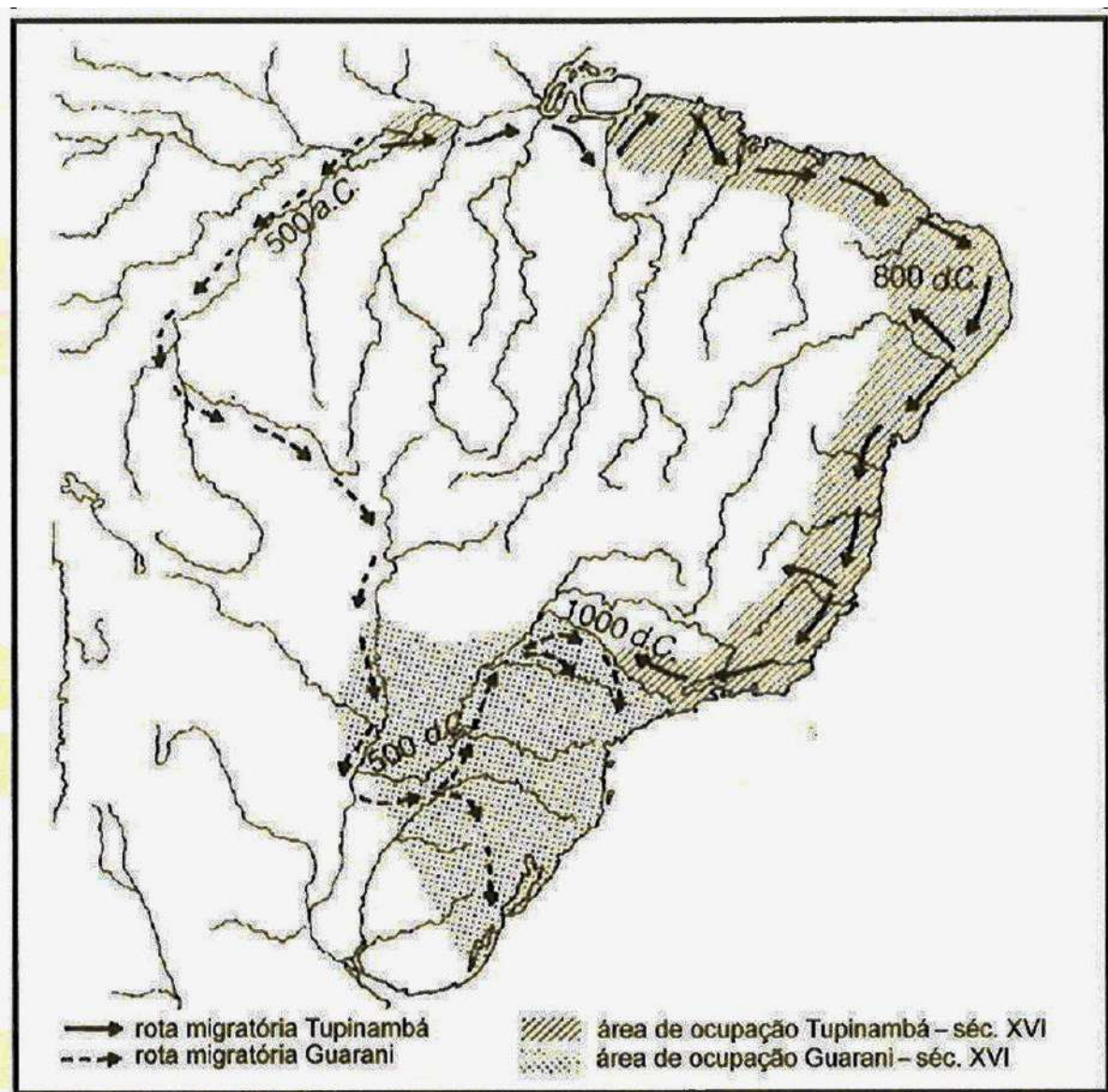
¹⁶⁴ Ibid., 26, 27 e 28.

¹⁶⁵ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 39.

¹⁶⁶ Ibid., 37.

¹⁶⁷ Ibid., 47.

enquanto a classificação dos arqueólogos identificou e dividiu os Tapuia como antepassados de 206 etnias brasileiras.¹⁶⁸ O mapa à seguir traduz a extensão territorial por onde transitaram os Tupinambá e os Tupi-Guarani, desde 500 a.C., até serem encontrados pelos europeus no século XVI.



Migrações Tupinambá e Guarani, segundo Brochado (1984).¹⁶⁹

¹⁶⁸ Ibid., 38.

¹⁶⁹ Referência de mapa extraído do livro de Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992. Publicado como parte integrante dos estudos de Kaká Werá Jecupé no livro *Tupã Tenondé*. Vide: Jecupé, *Tupã Tenondé*, 100.

De uma estrada de mais de 3000 km de extensão, ligando litoral paulista, às montanhas andinas e terminando no Oceano Pacífico, o caminho de *Peabiru* reunia pontos de encontro entre vários povos distintos.



Rota de *Peabiru*. A palavra *Peabiru* tem sua origem na língua Tupi. “*Ape*” significa “*caminho*”, enquanto “*biru*”, possivelmente, Peru: lugar onde repousa o espírito do Beija-Flor.¹⁷⁰

As relações entre estes povos, conforme os relatos de Kaká Werá Jecupé, não sugeriam necessariamente que estavam envoltas por um temperamento bélico. Ao contrário, se pautavam por negociações comerciais que atendiam, desde trocas de produtos como utensílios agrícolas e de caráter alimentício, até serem pautadas por diálogos e debates filosóficos de natureza religiosa, determinando o comportamento e a mentalidade destas etnias.¹⁷¹

Antes da chegada dos europeus no século XVI, os nativos eram conhecidos pelos Tupi como filhos do Sol, filhos da Lua e filhos da Terra - que na língua originária *Abañeenga*, eram chamados *Tupinambá*, *Tupi-Guarani* e *Tapuia*. Entre Tupi-Guarani, Tupinambá, Tapuia, Xavante, Kamaiurá, Yanomami, Kadiweu, Txucarramãe, Kaingang, Krahô, Kalapalo, Yawalapiti e outros, falavam-se línguas e dialetos classificados em grupos como Tupi, Jê, Karib e Aruak.¹⁷² Porém, a influência do Tupi enquanto idioma dominante é uma unanimidade reconhecida pelos estudiosos, modificando hábitos, costumes e dando nomes que estão na formação do país Brasil.¹⁷³ E assim como em citação anterior, o antropólogo Darcy Ribeiro atesta a importância do Tupi enquanto língua dominante desde a chegada dos primeiros europeus, Eduardo de Almeida Navarro, no seu livro *Método Moderno de Tupi Antigo: A Língua do Brasil dos Primeiros Séculos*, faz coro, a esta constatação:

*“Desde os primeiros tempos de colonização do Brasil, constatou-se que, na costa brasileira, desde o Pará até o sul do país, aproximadamente até o paralelo de 27 graus (...) falava-se uma mesma língua.”*¹⁷⁴

“Essa foi a língua que os marinheiros de Cabral ouviram quando aqui chegaram em 1500. Essa foi a língua que falaram Tibiriçá, Caiubi, Araribóia, Felipe

¹⁷⁰ Jecupé, *O Trovão e o Vento*, 32 e 33.

¹⁷¹ *Ibid.*, 30.

¹⁷² Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 25.

¹⁷³ *Ibid.*, 19.

¹⁷⁴ Navarro, *Método Moderno de Tupi Antigo*, 11.

Camarão, Cunhambebe, Bartira, Paraguaçu, João Ramalho, Caramuru, Soares Moreno, Antônio Vieira, Bento Teixeira, nomes a todos nós familiares, língua que foi descrita por Anchieta, por Luís Figueira, língua que Gonçalves Dias e José de Alencar tentaram aprender e afirmar uma literatura nacional, língua que deu origem, no século XVII, a línguas gerais: a Amazônica e a Meridional, faladas na maior parte do interior do Brasil nos dois séculos subsequentes, e a língua geral do sul da Bahia. Em poucos países da América uma língua indígena teve a difusão que o Tupi antigo conheceu. Foi, por dois séculos, a língua da maioria dos membros do sistema colonial brasileiro, de índios, negros africanos e europeus (...). Forneceu milhares de termos para a língua portuguesa do Brasil, nomeou milhares de lugares no nosso país, esteve presente em nossa literatura colonial, no Romantismo, no Modernismo, foi a referência fundamental de todos os que quiseram afirmar a identidade cultural do Brasil.”¹⁷⁵

Kaká Werá Jecupé nos ensina, à partir do Tupi, que cada “ser” possui um “tom”. Por exemplo: ÿ como som de “u” gutural, vibra o padrão terra, que no corpo, está na base da coluna. Este “tom” representa a vitalidade física, sendo ato guerreiro bater o pé no chão emitindo este som. O “u”, por sua vez, que abita no corpo o lugar do umbigo, é o tom da vitalidade emocional. O “o”, que mora no plexo, é purificado com a dança. O “a” unifica o céu e a terra no coração. O “e” é a alma que fala, na forma de palavra, enquanto o “i” é o silêncio do som e está na cabeça, como intuição. A memória cultural é assim transmitida, oralmente, na forma original da educação nativa por meio da fala que faz fluir o espírito, passando pelo tataravô, o avô e o pai. As histórias narradas pelos indígenas sobre as origens da humanidade, têm sua gênese, no ventre da Mãe-Terra.¹⁷⁶

“Os ancestrais fundaram o mundo, a paisagem e, de si mesmos, fundaram a humanidade. Foi nesse momento que o tempo surgiu.”¹⁷⁷

¹⁷⁵ Ibid., 9.

¹⁷⁶ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 30 - 33.

¹⁷⁷ Ibid., 33.

Por outro lado, como vimos nos estudos e pesquisas de Kaká Werá Jecupé, a exposição sobre os Guarani com o objetivo de manter vivos os valores tradicionais deste povo, extrapolou sua própria etnia e adentrou o universo da literatura, onde a qualidade de escritor exigiu mais do que o registro impresso de histórias contadas oralmente. Para compreender a condição indígena fora do contexto das dificuldades incontáveis no embate com as etnias europeias, o pesquisador se aprofundou na investigação de documentos históricos, dialogando diretamente com as raízes originárias e montando um cenário que nos permite enxergar traços marcantes destas culturas. Desde a construção no imaginário coletivo de um indígena definitivamente selvagem, violento e ignorante, até a distribuição dos povos tupi pelo território, Kaká Werá Jecupé se manteve sempre decidido ao esclarecimento sobre o significado de ser parte integrante de um povo com identidade, línguas e costumes próprios, subjugados pela suposição de uma cultura que julga a si mesma em posse de uma sabedoria pretensamente universal.

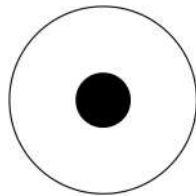
*“O índio foi imaginado pela mente ocidental do século XVI como uma cultura sem rei, sem fé, sem lei - assim registram alguns escritores da época. No século XX, a sociedade brasileira de maneira geral chama de índio o sujeito violento, bárbaro ou o miserável que mora em casas improvisadas. Chama de índio também os representantes das etnias que ainda vivem dentro da proteção de um ecossistema, como o amazônico ou o mato-grossense. Costuma qualificar o índio pela aparência (preferencialmente nua e pintada), pelo exotismo e sobretudo pela dificuldade de comunicação com a sociedade vigente.”*¹⁷⁸

Mas os ensinamentos de Kaká Werá Jecupé sobre o “SER” indígena, parte de outro princípio e estão fundamentados no sentido intrínseco ao que são as *Palavras-Alma*, reconhecendo o nome de todas as coisas nascidas junto com a formação do Universo, da Terra, na qualidade de ideias e estruturada na condição humana enquanto palavra em pé.

¹⁷⁸ Jecupé, *Tupã Tenondé*, 95.

“O índio mais antigo dessa terra hoje chamada Brasil se autodenomina Tupi, que, na língua sagrada, o abanheenga, significa tu = ‘som’, ‘barulho’; e pi = ‘pé’, ‘assento’; ou seja, o som de pé, o som assentado, o entonado. Assim, índio é uma qualidade de espírito posta em uma harmonia de forma.”¹⁷⁹

Tupã Tenondé narra a criação do Universo, da Terra e do Homem como uma sucessão de acontecimentos interligados que se desdobram em existências interdependentes umas das outras.¹⁸⁰ Da Suprema Consciência Imanifesta (*Ñande Ru Tenondé*), emana o ritmo, o Espírito-Música, o Grande Som primeiro (*Tupã Tenondé*), a Eterna Música criadora de vidas. A essência de *Tupã Tenondé* é *Ñamandu*, o silêncio imanifesto e vazio.¹⁸¹



Ñamandu

(Símbolo da Unidade; O Grande Mistério; a Suprema Consciência Imanifesta; O Pai Primeiro *Ñande Ru Tenondé*).¹⁸²

Por sua agilidade, o colibri (beija-flor) é a forma corporal em que *Tupã Tenondé* se manifesta quando traz uma mensagem espiritual. A alma-colibri habita o território de *Tupã*, que tem sua morada no coração de cada ser humano.¹⁸³

¹⁷⁹ Jecupé, *A Terra dos Mil Povos*, 18.

¹⁸⁰ Jecupé, *Tupã Tenondé*, segunda orelha.

¹⁸¹ *Ibid.*, 33 e 34.

¹⁸² *Ibid.*, 22.

¹⁸³ *Ibid.*, 35.



Beija-Flor de garganta verde (*Chionomesa fimbriata*).¹⁸⁴

Diferente do colibri, a coruja, que tudo vê no espaço vazio da noite, guarda os segredos da existência que flui, abre-se, desdobra-se, (expande-se)¹⁸⁵, desata de si em sete dimensões,¹⁸⁶ cujo plano material está sujeito a uma visão limitada.¹⁸⁷

“Ñande Ru Tenondé gua o yvára rete oguero-jera i jave oikovy, yvytu yma i re oiko oikovy: o yvy rupa rã i oikuaá ey mboyve ojeupe, o yva rã, o yvy rã oiko ypy i va'ekue oikuaá ey mboyve i ojeupe, Maino i ombo-jejuruei; Ñamandui yvaraka a Maino i.”

¹⁸⁴ Foto dos arquivos de Rogério de Castro Duarte e Silva, irmão do autor desta tese.

¹⁸⁵ Neste trecho, tomei a liberdade de acrescentar o termo “*expandir-se*” para fazer referência a teoria do *Big-Bang*, a grande explosão que se desdobra no Universo expandindo-se pelas galáxias. Esta referência se justifica pela afirmação contida na apresentação que se encontra na segunda orelha do livro *Tupã Tenondé* e que “*fala da formação do Universo, da Terra, da Natureza e do Homem como uma teia interdependente, que mostra que a existência de um é desdobramento da existência do outro e evidencia similaridades com as teorias científicas modernas.*” Vide: Jecupé, *Tupã Tenondé*, segunda orelha.

¹⁸⁶ As sete dimensões são sete notas mais o silêncio. Vide: Jecupé, *Tupã Tenondé*, 57.

¹⁸⁷ Jecupé, *Tupã Tenondé*, 36.

*“Nosso Pai Primeiro criava futuro colibri, no curso de sua evolução, seu divino corpo. Existia no entanto em meio aos primeiros Ventos Futuros como coruja dentro da Noite Primeira olhava-se, revoando seu futuro firmamento, sua futura terra, brisas surgidas enquanto colibrisava vidas dos ventos produzidas do Imanifesto que fora: um colibri.”*¹⁸⁸



Coruja Preta (*Strix huhula*).¹⁸⁹

A tradição Guarani revela que a dança cósmica da criação se repete continuamente no ciclo das estações para que os seres humanos possam se guiar. A memória desses ciclos são registradas em rituais de cantos vindos de *Tupã Tenondé* como *Ara Yma* (o caos inicial); *arapoty*; *ara pyaú ñemokandire* e

¹⁸⁸ Ibid., 28.

¹⁸⁹ Foto dos arquivos de Rogério de Castro Duarte e Silva, irmão do autor desta tese.

arakuaracy - puku. Estes cantos estão relacionados aos movimentos da natureza, vindos do primeiro sopro e gerando o inverno, o outono, a primavera e o verão.¹⁹⁰

Nesta concepção, o ser humano é um desdobramento de vida em luz; o sopro do espírito (*ayvu*); alma (*ñe'eng*) e som-matéria, corpo (*tu*). Segundo Werá Jecupé, a tradição identifica “*ñe'eng*” com o cantar dos pássaros, o zumbir dos insetos e mais profundamente, também designa a “*porção divina da alma*”, “*a palavra-alma*” expressa como linguagem e pensamento habitando os seres humanos, co-criadores do Universo. A percepção do som, portanto, vai além de vibrações sonoras que não são concebidas sem o agente que as produz.¹⁹¹

“Oãmy vy ma, o yvára py mba'ekquad gui, o kuaara-ra-ra vy ma ayvu rapyta rã i oikquad ojeupe. O yvára py mbá'ekuaá gui o kuaa-ra-ra vy ma, ayvu rapyta oguero-jera, oguero-yavára Ñande Ru. Yvy oiko ey re, pytu yma mbyte re, mba'e jekuaá ey re, ayvu rapyta rã i oguero-jera, oguero-yvdra Ñamandu Ru Ete tenondé gua.”

*“Havendo erguido da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, pariu a essência da palavra-alma que viria a expressar-se: humano; da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, criou nosso Pai o fundamento da linhagem-linguagem humana e fez que se pronunciasse como parte de sua própria divindade. Antes de existir a terra, em meio à Noite Primeira, antes de ter-se conhecimento das coisas, criou o fundamento da linhagem-linguagem humana que viria tornar-se alma-palavra. E fez o Grande Espírito que se formara parte e Todo.”*¹⁹²

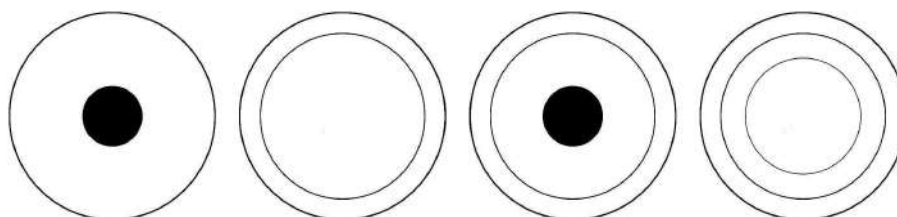
¹⁹⁰ Ibid., 37.

¹⁹¹ Jecupé, *Tupã Tenondé*, 55 e 56. Apenas à título de curiosidade, no livro de Bohumil Med, “*Teoria da Música*”, em que o autor salienta a importância do estudioso conhecer todo o corpo disciplinar da ciência musical, as artes sonoras são definidas da seguinte maneira: “*Artes sonoras - cuja percepção é auditiva e sequencial, por exemplo música. A matéria prima é o som. Os sons existem enquanto os intérpretes cantam, tocam ou declamam.*” Vide: Med, *Teoria Musical*, 9.

¹⁹² Jecupé, *Tupã Tenondé*, 42.

“O Ser emerge do Todo, mas não se desfaz do Todo.” O Todo se expande, desdobrando-se em sete dimensões (notas, mais o silêncio) que vibram gerando a música que totaliza o Ser. Nascem assim os três mundos: O Céu (unidade); a Terra (diversidade); e o mundo intermediário (masculino e feminino) que fundamenta, de forma interdependente, o Ser.¹⁹³

Desdobrando-se em rituais de cura, o vento soprado do Vazio de *Ñamandu*, toma forma de fogo-assento, representado na *Opy* (casa de rezas) por um banco cerimonial esculpido na forma de animais e ornado com símbolos. Neste banco se senta o paciente que deseja se curar enquanto o pajé e a comunidade entoam cânticos devotados à Grande Mãe Terra (*Yvy Tenondé*) e ao Pai Primeiro (*Ñade Ru Tenondé*). Segundo esta tradição ancestral milenar Guarani, o princípio da cura mais profunda sobre os males está na música - espírito da vida.¹⁹⁴



1. *Ñamandu*; 2. *Kuaracy*;¹⁹⁵ 3. *Tupã*;¹⁹⁶ 4. *Ñande Cy* ^{197, 198}.

¹⁹³ *Ibid.*, 57.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 34.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 38.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 58.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 80.

¹⁹⁸ Postos lado a lado, estes símbolos ancestrais que significam os números 1, 2, 3 e 4, respectivamente, sugerem visualmente o movimento do pulsar de um coração que abre e fecha, ao mesmo tempo que se expande. O coração é a morada de *Tupã*, onde habita a alma-colibri e de onde emana o ritmo; o Espírito-Música, a Eterna Música criadora de vidas. Vide notas 36, 37 e 38.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender as *Palavras-Alma* ensinadas por Kaká Werá Jecupé exige mais do que encaixá-las em um contexto de práticas exóticas para analisar o alcance de suas soluções. As *Palavras-Alma* fazem sentido quando observamos as práticas rituais presentes em uma cultura milenar que sobreviveu ao teste do tempo, à despeito de todas as pressões que estiveram e estão sujeitas mesmo nos nossos dias. Mais do que meras credices, são as raízes da cosmologia Guarani, que manifestam aspectos sutis da natureza.

Como vimos, muito empenho foi empregado da parte do escritor Kaká Werá Jecupé para estabelecer parâmetros indicativos de semelhanças que permitissem a comparação entre distintas tradições milenares e assim firmar os alicerces da cultura Guarani em um amplo espectro de cosmovisões que contribuem para a nossa autocompreensão como espécie humana. Mas ainda que nestas passagens houvessem comparações respeitáveis, inclusive com a Antropologia e a Psicologia, a ideia de encarar a natureza enquanto “*um outro*” à ser controlado, típica do pensamento moderno, aparenta ser distante. À céu aberto, o cerimonial indígena parece concebido como a própria voz da natureza.

Para Kaká Werá Jecupé, as *Palavras-Alma* escritas nas páginas de um livro atravessam as maiores distâncias e épocas para falar com aqueles que perderam suas raízes em um passado distante. Cantadas em rituais comunitários, revelam seu intuito enquanto música que cura e “*põe de pé*”. Num primeiro momento, sujeitas ao registro impresso no livro, visualizamos relações entre natureza e cultura, que só a pesquisa minuciosa e dedicada poderia trazer à tona enquanto semelhanças que se convergem em um diálogo intencionado à universalidade da condição humana. Depois, o sincretismo abre espaço para a observação das peculiaridades intrínsecas da cosmovisão Guarani, repletas de significações extraídas da presença não só de forças da natureza - como o trovão e o vento - mas também de animais que expressam a cosmologia no próprio comportamento; na própria maneira de ser - como o colibri e a coruja. Desse modo, as *Palavras-Alma* não são somente nomes dados às coisas, mas para além disto, revelações sobre o que estas coisas permitem demonstrar de si mesmas.

Por sua vez, reunindo conhecimentos históricos da Antropologia e da Psicologia às vivências reais que estão na sua formação enquanto indígena legítimo, implicações importantes surgem desta combinação, no que diz respeito à construção do conhecimento. A relação com a natureza por meio de ritos, cerimônias, celebrações, ornamentações corporais e de ambientes, cantos e danças, parece distante de qualquer processo dedutivo de conhecimento, que por outro lado, estão na base da cosmologia Guarani, indicando sua fundamentação na própria vida, como elemento que emerge da natureza mesma. Se assim, então, educados pelos mesmos ensinamentos de Kaká Werá Jecupé sobre o relacionamento sincrético entre tradições e distintas culturas, nos recordarmos aqui, nestas *Considerações Finais*, das palavras de Ernst Gombrich em sua *História da Arte*, quando afirma logo na introdução ao seu tratado, que, “*Nada existe realmente a que se possa dar o nome de Arte*”¹⁹⁹, propondo que “*tal palavra pode significar coisas muito diversas, em tempos e lugares diferentes*”²⁰⁰, a distinção entre *Estética e Epistemologia*, como nós nos adaptamos a compreendê-las, para analisá-las, sugerem que estas definições não são concebidas isoladamente. O que nós consideramos como arte, no sentido do deleite e da apreciação atemporal - como por exemplo a arte dos museus - para os povos indígenas, esta “arte”, é o próprio conhecimento. Isto se torna evidente, quando Kaká Werá Jecupé afirma que, segundo esta tradição ancestral milenar Guarani, o princípio da cura mais profunda sobre os males, está na música - espírito da vida.²⁰¹

Como podemos ver, nada sugere que se trata, tão só e simplesmente, de uma teoria antropológica que explique o funcionamento de uma cultura observada pelo lado de fora. Trata-se, isto sim, da possibilidade de considerar o rito e o cerimonial indígena como um processo de experimentação. Assim, no que diz respeito às *Palavras-Alma*, cantadas em um ritual, outros aspectos devem ser considerados, para além da palavra escrita.

A descrição das *Palavras-Alma*, impressas no papel, inquestionavelmente, ampliam seu alcance, principalmente se considerarmos traduções como as de León Cadogan do *Ayvu Rapyta - Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá* para o espanhol, auxiliando ao próprio Kaká Werá Jecupé

¹⁹⁹ Gombrich, *A História da Arte*, 3.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Vide nota (xxx).

na tradução para o português de *Tupã Tenondé - A Criação do Universo, da Terra e do Homem, Segundo a Tradição Oral Guarani*. No entanto, o reconhecimento vindo desde a educação paterna, sobre a importância de aprender a ler e escrever, não apontam apenas para estratégias de sobrevivência pessoal. Como foi demonstrado na composição do conhecimento holístico de Kaká Werá Jecupé, a possibilidade de ampliar a atuação indígena como representante cultural, potencializou as oportunidades que auxiliaram a compreensão de outros modos de se conceber a realidade. Por isso, não podemos concluir que a lenta, mas crescente aceitação dos modos de vida tribal como parte integrante da condição humana, estejam ligados somente àqueles aspectos vindos da observação científica, especialmente, da Antropologia.

Por fim, estas considerações finais, longe serem conclusivas, sugerem alguma continuidade entre os propósitos de resgatar tradições orientais e a cultura ancestral indígena, relacionando estes saberes à ciência moderna. Entretanto, outro modo de concepção sobre estas duas expressões de conhecimento (tradicional e moderno), permite pensar em um rompimento, no nível das experiências. Transitando entre os dois pólos de continuidades e rupturas, nascidas entre o choque sangrento de diferentes culturas, as *Palavras-Alma* revelam um Ser Humano singular em seu contexto, mas vivo em cada um de nós, por ainda permanecer milenar.

BIBLIOGRAFIA

Alfonso-Goldfarb, Ana M. *História da Ciência*. São Paulo: Brasiliense 1994.

_____ & Carlos A. Maia, orgs. *História da Ciência: O Mapa do Conhecimento Volume 2*. Rio de Janeiro. Expressão e Cultura; São Paulo : EDUSP, 1995.

Bachelard, Gaston. *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70.

_____ Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Lisboa: Edições 70, 2020.

Baruzzi, Roberto G. & Carmen Junqueira, *Parque Indígena do Xingu: Saúde Cultura e História*. São Paulo: Terra Virgem, 2005.

Bom Meihy, José Carlos S. & Leandro Seawright, *Memórias e Narrativas: História Oral Aplicada*. São Paulo: Contexto, 2020.

Cadogan, Leon. *Ayvu Rapyta: Textos Míticos de Los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Composto e Impresso na Secção Gráfica da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, BOLETIM nº 227 / ANTROPOLOGIA nº 5, 1959.

Callado, Antônio. *Quarup*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2021.

Canguilhem, Georges. *Estudos de História e de Filosofia das Ciências: Concernentes aos Vivos e à Vida*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____ Georges. *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida*. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____ Georges. *O Conhecimento da Vida*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2012.

_____ Georges. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2022.

Cardoso, Walmir T. *Conceitos e Fontes do Tratado da Esfera em Forma de Diálogo Atribuída a João de Castro*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2004.

Castro, Celso. *Textos Básicos de Antropologia: Cem Anos de Tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e Outros*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant. *Dicionário de Símbolos: Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

Cohen, Bernard & Richard S. Westfall, orgs. *Newton: Textos, Antecedentes, Comentários*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

D'Ambrósio, Ubiratan. *Etnomatemática: Elo entre as Tradições e a Modernidade*.
Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. Ubiratan. *Métodos da Topologia: Introdução e Aplicações*. Rio de Janeiro:
Livros Técnicos e Científicos, 1977.

Debus, Allen G. *Orixás: Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge
University Press, 2004.

Da Cunha, Manuela C. & Samuel Barbosa, orgs. *Direitos dos Povos Indígenas em
Disputa*. São Paulo : Editora Unesp, 2018.

De Castro, Eduardo V. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de
Antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017.

_____, Camila de Caux & Guilherme O. Heurich. *Araweté: Um Povo Tupi da
Amazônia*. São Paulo: Edições SESC, 2016.

_____. Eduardo V. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia
Pós-Estrutural*. São Paulo: Ubu, 2018.

De Holanda, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Evans-Pritchard, E. E. *Os Nuer: Uma Descrição dos Modos de Subsistência e das Instituições Políticas de um Povo Nilota*. (Estudos; 53 / dirigida por J. Guinsburg) São Paulo: Perspectiva, 2013.

Fernandes, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

_____ Florestan F. *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

Font, Juan G. *Asclépio: Discurso Iniciático*. Barcelona: mra.

Fregtman, Carlos D. *Música Transpessoal: Uma Cartografia Holística da Arte, da Ciência e do Misticismo*. São Paulo: Cultrix, 1989.

Freud, Sigmund, 1856-1939. *Obras Completas, Volume II: Totem e Tabu, Contribuição do Movimento Psicanalítico e Outros Textos (1912-1914), tad. Paulo César de Souza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Freyre, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

Goldfarb, José L., org. *Diálogos com Mario Schenberg*. São Paulo: Nova Stella 1985.

_____ José L., org. *Mario Schenberg: Pensando a Física*. São Paulo: Landy Editora, 2001.

_____ José L. *Voar Também é com os Homens: O Pensamento de Mário Schenberg*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

Haddad, Fernando. *O Terceiro Excluído: Contribuição para uma Antropologia Dialética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

Hammersley, Martyn & Paul Atkinson. *Etnografia: Princípios em Prática*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

Jecupé, Kaká W. *A Terra dos Mil Povos: História Indígena do Brasil Contada por um Índio*. São Paulo: Peirópolis, 2020.

_____ Kaká W. *O Poder do Sonho*. E-Book: Tumiak Edições, 2021.

_____ Kaká W. *Oré Awé Roiru'a Ma: Todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: Triom, 2002.

_____ Kaká W. *O Trovão e o Vento: Um Caminho de Evolução pelo Xamanismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Polar, 2016.

_____ Kaká W. *Tupã Tenondé: A Criação do Universo, da Terra e do Homem Segundo a Tradição Oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

Kopenawa, Davi & Albert Bruce, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Kury, Lorelai & Magali Romero Sá, orgs.. *Rondon: Inventários do Brasil 1900-1930*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial Ltda, 2017.

Laburthe-Tolra, Philippe & Jean-Pierre Warnier. *Etnologia - Antropologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

Leach, Edmund R. *Repensando a Antropologia*. (Debates; 88 / dirigida por J. Guinsburg). São Paulo: Perspectiva, 2010.

Le Breton, David. *Antropologia dos Sentidos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

Lévi-Strauss, Claude. *La Vía de Las Máscaras*. México: Siglo Veinte Uno, 2009.

Lugon, Clovis. *A República Comunista Cristã dos Guaranis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

Mathias, Ronaldo. *Antropologia Visual: Diferença, Imagem e Crítica*. São Paulo: Nova Alexandria, 2016.

Merleau-Ponty, Maurice. *O Visível e o Invisível*. (Debates; 40 / dirigida por J. Guinsburg). São Paulo: Perspectiva, 2014.

Montaigne, Michel de, 1533-1592. *Ensaaios / Michel de Montaigne Vol. 1; tradução de Sérgio Miller*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

_____ Michel de, 1533-1592. *Ensaaios / Michel de Montaigne Vol. 2; tradução de Sérgio Miller*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

Morais, Bruno M. *Do Corpo ao Pó: Crônicas da Territorialidade Kaiowá e Guarani, nas Adjacências da Morte*. São Paulo: Elefante, 2017.

Morente, Manuel G. *Fundamentos de Filosofia: Lições Preliminares*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.

Navarro, Eduardo de A. *Método Moderno de Tupi Antigo: A Língua do Brasil dos Primeiros Séculos*. São Paulo: Global, 2005.

Novaes, Washington. *Xingu: Uma Flecha no Coração*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Prandi, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Ribeiro, Darcy. *As Américas e a Civilização: Processo de Formação e Causas do Desenvolvimento Desigual dos Povos Americanos*. São Paulo: Global, 2021.

_____ Darcy. *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ Darcy. *O Processo Civilizatório: Etapas da Evolução Sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____ Darcy. *Os Índios e a Civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Robley, Horatio G. *Maori Tattooing*. New York: Dove Publications, 2003.

Rocha, Leandro M. *O Estado e os Índios: Goiás 1850-1889*. Goiânia: Editora UFG, 1998.

Rossi, Paolo. *Naufraágios sem Espectador: A Ideia do Progresso*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

Staden, Hans (1524-1576). *Duas Viagens ao Brasil: Primeiros Registros Sobre o Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2021.

Tinhorão, José R. *As Festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

Vanzolini, Marina. *A Flecha do Ciúme: O Parentesco e seu Averso Segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

Verger, Pierre F. *Ewé: O uso das Plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ Pierre F. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

Viana, Oliveira. *Instituições Políticas Brasileiras*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

Vidal, Lux, org. *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1992.

Wallace, Scott. *Além da Conquista: Sydney Possuelo e a Luta para Salvar os Últimos Povos Isolados da Amazônia*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

ANEXO I

ENTREVISTA KAKÁ WERÁ JECUPÉ 15/06/2023 (10:30hs).

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Bom dia Kaká. Muito obrigado por você roubar o tempo das suas múltiplas atividades.

KAKÁ WERÁ - Hoje estava tranquilo. É pra vocês o dia de hoje.

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Obrigado. Bom, eu gostaria, antes de mais nada, de cumprimentar o Gustavo - nosso futuro PHD da PUC São Paulo, da História da Ciência - que está fazendo um belo trabalho na sua pesquisa de doutoramento. Ele preparou um roteiro com muitas perguntas. Vou deixá-lo tranquilo fazendo as perguntas e quando eu achar que vale a pena interferir - se você me permitir...

KAKÁ WERÁ - Claro!

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Com certeza vai ser um trabalho muito importante para a sua pesquisa de doutorado sobre a cultura indígena. Desde os anos 80, já havia um manifesto da História da Ciência validando como ciência não apenas a ciência oficial, da tradição européia ocidental, mas todas as manifestações de tantos povos e culturas que viveram e vivem na terra. Então, hoje eu estou em um momento muito alegre ao ver que a nossa perspectiva se enraizou, permitindo que o Gustavo esteja aqui, preparando seu doutoramento sobre a cultura indígena.

KAKÁ WERÁ - Foi uma visão pioneira. Imagina naquela época?! Hoje já tem uma abertura maior. Mas vamos lá Gustavo!

GUSTAVO - **Eu anotei várias questões sobre os livros. São seis livros que estudei, mas para esta entrevista, foquei no "*Poder do Sonho*" e "*Tupã Tenondé*", por causa da pesquisa.**

KAKÁ WERÁ - Tá bom.

GUSTAVO - **Gostaria que você começasse falando um pouco sobre a sua história pessoal.**

KAKÁ WERÁ - Ótimo. Eu nasci em São Paulo, em 64. Meus pais são da região do norte de Minas e migraram para São Paulo. Meus pais faziam parte de todo um povo que no final dos anos 50 para os anos 60, se dispersou naquele norte de Minas - e claro que fiquei sabendo disso muito tempo depois. Aquela região, até o vale do Jequitinhonha, é uma região onde vivem ainda cerca de oito povos

chamados indígenas e meus pais pertenciam a uma dessas etnias que era vulgarmente chamada *Tapuia*. Eles já não eram aldeados. Porque na Antropologia se divide entre os povos aldeados, que moram em aldeias, os isolados - que não tem contato nenhum e os desaldeados. Então já não eram aldeados, trabalhavam na roça para pequenos agricultores e vieram para São Paulo nos anos 60. Eu nasci em 64 e tive uma formação inicial - entrei numa escola pública. Minha mãe faleceu aos nove anos e meu pai quando eu tinha dezessete. Nesse período de tempo, após o falecimento do meu pai, conheci o povo Guarani por uma circunstância inusitada: eu fazia parte de um grupo, na época, na escola, em que estávamos coincidentemente interessados na questão da Mata Atlântica. E os Guarani moram ali no início da Mata Atlântica em São Paulo. Conheci os Guarani e acabei ficando, porque houve uma abertura muito grande por parte da comunidade em relação a mim e aquilo me tocou profundamente. Eu ainda não tinha uma atuação, mas tinha uma certa noção dos principais dilemas da questão indígena, pelo fato de ter vivido fora de uma aldeia. Me juntei aquela comunidade como uma pessoa a mais para ajudar no processo das suas lutas tradicionais. Foi assim que aconteceu. Só que fui morando... fui ficando... e num determinado momento fui nomeado como *Werá Jecupé*. Foi nesta aldeia, a Aldeia Morro da Saudade, mais ou menos por volta de 1986, que fui nomeado *Werá Jecupé* e passei não só a conviver, mas a atuar junto com a comunidade para determinadas questões. Na época, as questões principais eram duas. A primeira sobre a demarcação do território, mas tinha uma outra bem interessante: os Guarani queriam formar ali dentro um centro para preservar a própria cultura. Aquilo me tocou profundamente e eu me ofereci para ser um aliado. Esse centro de cultura me proporcionou conversar com muitos líderes, anciões de várias outras aldeias Guarani, para reunir elementos e formar uma espécie de um acervo para este centro de cultura. Do outro lado, na comunidade, eu me afeiçoei muito a uma figura chamada *Werá*, que não foi o mesmo que me nomeou - quem me nomeou foi *Uirapepó*, um outro pajé. Eu fui adotado por esse *Werá*. Era na casa dele que eu vivia. Um grande pajé! E me tornei um discípulo, um servidor, porque era uma pessoa que trabalhava com cura e eu também colaborava na medida do possível. Ajudava, era uma espécie auxiliar desse pajé.

GUSTAVO - Qual o alcance da cultura Guarani? Como a sua atuação projetou a cultura Guarani? Para quantos países você já viajou?

KAKÁ WERÁ - Quatorze!

GUSTAVO - E todos fazendo palestras? Quais as motivações?

KAKÁ WERÁ - As motivações dos chamados sempre foram, na maior parte, de interesses religiosos. A primeira vez que saí do país, foi para tratar de temas ligados a essa questão. Depois, para congressos voltados ao tema de resgate e preservação de culturas ancestrais. Por exemplo, já tive a oportunidade de me reunir com xamãs, pajés e povos indígenas de todas as américas: Américas do Norte, Central e Sul. Conheço parentes praticamente em todas as américas por conta desses congressos. Com o tempo, os motivos dos chamados passaram a se relacionar com questões ecológicas, pelo fato da filosofia indígena de um modo geral e a Guarani de maneira particular, serem totalmente focadas na relação integrada com a natureza. Em vários momentos fui chamado pra falar sobre isso: “*Como é essa prática?*” Muito mais pelos temas religiosos, culturais e ecológicos, do que pelos temas sociais, como por exemplo a questão da demarcação de terras.

GUSTAVO - Você sabe falar outras línguas que não seja o tupi e o português?

KAKÁ WERÁ - Eu aprendi um pouco do francês porque é o lugar que eu mais vou até hoje; há vinte cinco anos. Mas não aprendi o inglês, embora tenha ido algumas vezes. Isso está muito ligado a uma questão ideológica, de ser contra um país imperialista (risos). Tenho uma certa recusa de falar essa língua. Mas, enfim, falo um pouco do francês e leio. Também conheço muitos lugares da França.

GUSTAVO - E o que é a UNIPAZ?

KAKÁ WERÁ - Bom, a UNIPAZ - Universidade Internacional Holística da Paz, é uma instituição de educação que trabalha com foco em cursos de pós-graduação em dois temas. Na verdade o tema é um só: a psicologia. Mas é psicologia com abordagem holística. Então o foco da UNIPAZ é a abordagem holística. Foi fundada por um francês radicado no Brasil, Pierre Weil, professor de psicologia da UFMG até os anos 80 - se não me engano - e a UNIPAZ vai fazer quase 40 anos. Pierre Weil fundou a instituição com um grupo de professores. Esta instituição primeiro foi fundada na Bélgica, mas não deu muito certo. Depois foi fundada em Brasília, com todo o apoio do Governo Federal, do Ministério da Educação, do Ministério da Cultura - na época conduzido por José Aparecido. O Governo Federal cedeu um campus onde é a sede da UNIPAZ até hoje, mas ela está em mais de quatorze estados - núcleos. Curiosamente, esse campus da UNIPAZ em Brasília, era o lugar onde o Golbery torturava pessoas. Paradoxalmente virou o campus de uma universidade de paz. Então fui convidado a lecionar na UNIPAZ no ano de 98 e de lá

pra cá, eu trabalho um tema de formação em pós-graduação, chamado *Formação Holística de Base*. Essa formação é dividida (tem muito a ver com aquilo que o José Luiz disse no início) em quatro pontos: ciência, filosofia, cultura e tradições sapienciais. Para incluir as tradições sapienciais como um elo entre esses temas, fui convidado para lecionar sobre uma abordagem pioneira de uma das tradições de sabedoria, que é a tradição Tupi-Guarani. Então já fazem mais de 25, 26 anos.

GUSTAVO - Aquele que você falou, com quem começou a trabalhar, foi o Alcebíades?

KAKÁ WERÁ - Isso. Alcebíades Werá. Meu padrinho, a gente chama de padrinho. Tiramãe Werá.

GUSTAVO - E por que você se dedicou à escrita? Isso é importante pra você? Você considera que é importante para os outros indígenas também? Não só a escrita em si, mas o seu trabalho...

KAKÁ WERÁ - Antes de conhecer os Guarani, ainda na época de estudante de uma escola pública, eu já amava escrever. Desde os 7, 8, 9... desde pequeno. Era uma grande preocupação dos meus pais, antes mesmo de entrar na escola. Existia um trauma, pelo fato de toda nossa família vir daquela região, de ter sido muito violentada. Não fisicamente, mas culturalmente. Meu pai dizia que a única saída era dominar a educação, a leitura. Ele falava muito: "*tem que aprender a ler e escrever, porque senão nós seremos engolidos*". Quando entrei na escola tinha muita vontade de aprender logo, dominar isso. Eu já gostava. Fui muito leitor desde pequeno. Me lembro que no terceiro ano primário, já lia coisas do quarto, do quinto. Eu queria sempre antecipar. Normalmente eram assuntos ligados à História e à Literatura. Então já é algo que vem mesmo desde pequeno. Quando conheci os Guarani - como te falei - a motivação inicial tinha a ver com a questão de servir de apoio para a demarcação do território. Eu já tinha uma certa consciência. Mas quando os Guarani falaram que queriam criar um centro de cultura, aí me tocou! Porque envolvia justamente um aspecto que eu tinha familiaridade por ter estudado. Fui ativista estudantil, não fui um estudante normal. Eu fazia parte de movimentos estudantis. Essa questão do centro de cultura me propiciou que eu fosse fazer uma pesquisa sobre tudo que tinha a respeito da cultura Guarani. Fui em vários lugares. Mas a literatura, o escrever, já estava ali, junto! Até que num determinado momento conheci pessoas que hoje são bem reconhecidas. Nos meados dos anos 80, conheci algumas pessoas que frequentavam a aldeia, como por exemplo, o Daniel

Munduruku e o Ailton Krenak. Eles já frequentavam a aldeia. E o Daniel, também vinha da área da educação, era professor num colégio próximo. Nós sonhávamos: *"precisamos trazer para o livro, para a escrita, essa sabedoria"*. E isso tinha também uma relação com uma das minhas atuações que era palestrar, ou levar líderes para falar. A gente levava bastante tempo para difundir uma mensagem em escolas, em espaços e eu pensava assim: *"se produzirmos livros, isso pode alcançar mais gente."* Pensava nisso, nessa coisa de propiciar, multiplicar, estar em mais lugares. Tinha essa lógica, mas também tinha a questão de gostar de escrever.

GUSTAVO - E como foi a aceitação?

KAKÁ WERÁ - O que aconteceu foi o seguinte: a aldeia Guarani em São Paulo é uma aldeia que recebia - talvez ainda receba - muita gente pelo fato de ser na borda da periferia. Vão muitos antropólogos, sociólogos, evangélicos querendo converter, padres querendo ajudar. Todo final de semana, a aldeia recebia muita gente. E num desses finais de semana nós recebemos uma equipe de filmagem, da extinta TV Manchete. Era o Marco Schechtman; Marquinhos Schechtman. Ele falou: *"Olha, estamos produzindo uma minissérie baseada no livro 'O Guarani' - do José de Alencar - queremos que tenha um núcleo indígena nessa minissérie."* Então eu fui encarregado de cuidar desse núcleo indígena. Eram trinta Guaranis. As gravações eram no Rio de Janeiro e esse processo me aproximou de coisas que eu gostava: a televisão, o romance e a literatura. Estava ali, acontecendo. Depois dessa experiência, comecei a escrever o que veio a ser o meu primeiro livro: *"Todas as vezes que dissemos adeus"*, publicado em 94. Essa experiência com a Manchete aconteceu entre 89 e 90 - mais ou menos nesse período. Não tenho total lembrança. Era um momento muito forte para nós indígenas e pra mim como pessoa, porque aconteceu várias coisas entre 88 e 89. Primeiro, a questão da constituinte. Nós tivemos uma conquista relativa ao capítulo que se refere aos povos indígenas - que não eram nem chamados assim. Não sei se você sabe, mas até a constituição de 88, no capítulo dos povos indígenas, tinha uma cláusula em que nós não podíamos exercer cidadania, pela incapacidade de tal. O que acontecia era que os nossos movimentos eram clandestinos. Nós tínhamos - eu, Ailton, Daniel, o Álvaro Tucano - nós tínhamos um movimento, uma organização, mas era clandestina. A associação Guarani era toda clandestina. Porque a única associação que poderia ter, era a FUNAI. Quando veio a nova constituinte que relativizou essa capacidade, o que mudou foi o seguinte: os pontos principais foram o nosso direito

aos territórios. Isso foi importantíssimo. Inclusive na época foram dados 25 anos para que todos os estudos e homologações fossem feitas nos territórios indígenas. Uma outra cláusula relativizou a capacidade de cidadania. Nós deixamos de ser incapazes, para nos tornarmos relativamente capazes de sermos cidadãos. E aí começou a explodir as organizações, associações oficializadas. Nessa época, como eu também era um ativista, fui convidado a trabalhar na prefeitura municipal, no governo da Luiza Erundina, na Secretaria de Cultura. Então de 89 até 92 - final do Governo Erundina - eu trabalhei nessa secretaria de cultura, fazendo a ponte com os dois secretários. Primeiro o Paulo Freire - daí ele fez a passagem - depois assumiu o Mário Sérgio Cortella. Graças a atuação do Cortella - inclusive tem muito a ver com a participação da PUC - nós conseguimos construir o Centro de Cultura AMBA ARANDU, que era o projeto dos Guarani. Mas o que a PUC tem a ver com essa história? Na época nós construímos a associação Guarani e houve apoio para recursos financeiros da Universidade de Berlin. Só que nós não podíamos receber, porque nós não tínhamos essa coisa que todo cidadão tem: conta bancária, R.G., CIC, CNPJ. A PUC foi a intermediadora e nos repassava os recursos. Foi assim que nós construímos o Centro de Cultura AMBA ARANDU.

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Gustavo?!

GUSTAVO - Oi.

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Eu queria fazer um parêntese, Kaká. É uma pequena intervenção, para voltar para o tema da escrita. Acho que o próprio Gustavo também quer aprofundar um pouquinho mais. Na verdade, também acho que a escrita foi o elo no qual eu conheci você muito cedo. Porque a gente teve um amigo comum, o Airton Montov, que está em Israel. Ele trabalhava comigo divulgando a Livraria Belas Artes e ele me aproximou de você, dizendo: "*Olha, tem uma liderança indígena, que eu quero te apresentar. Ele tem um livro...*". Então, o que queria te dizer é que o livro também foi uma alavanca para você expandir o teu ciclo de relacionamentos. A própria livraria na Avenida Paulista virou um ponto de vendas do teu livro. Nada mais, nada menos, do que o coração de São Paulo.

KAKÁ WERÁ - Nada mais, nada menos (Sorrindo).

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Como um livreiro, editor-livreiro, sempre tive uma relação muito forte com o livro. Por isso gostaria que você aprofundasse um pouquinho mais. Como fica essa questão, por exemplo, da tradição oral indígena? Não só a Tupi Guarani, mas em geral? Quer dizer: há uma atividade muito forte de contar

histórias - histórias míticas; histórias das famílias; das gerações - através da fala. A tribo se reúne e as pessoas falam. De repente, você começa a escrever. O que eu acho ótimo, não estou criticando. Eu só quero que você explique para nós como fica pra você a questão desse confronto, dessa mudança de linguagem. Você vem de uma tradição oral e de repente inicia um trabalho que vai ser seguido por muitos descendentes indígenas que também começam a escrever. Você se lembra que a gente se reencontrou na vida, quando eu estava na prefeitura do Rio de Janeiro em um evento de literatura infanto-juvenil e vocês participaram. É interessante, porque a Bete Serra, da Fundação Nacional da Literatura Infanto Juvenil, tinha uma resistência muito grande à oralidade. Ela sempre falava pra mim: "*Você quer trazer alguém pra participar do evento, lembra que a pessoa precisa do texto escrito.*" Mesmo um indígena que fosse contar uma história no evento dela, tinha que ter o texto escrito. Porque ela tinha essa coisa da escrita, do livro; da literatura registrada em livro. Então eu queria aproveitar esse momento, antes de avançar, pra você dar uma pequena aprofundada. Como você - uma pessoa da tradição, da cultura indígena - mergulhou na escrita, se tornou um escritor, além de um palestrante, de uma pessoa que tem domínio da cultura, da cura, da terapêutica, de tantas coisas? Você também se tornou uma referência como escritor. Como é que fica isso? Isso é uma mudança, uma transformação da sua cultura para poder expandir no mundo do branco, das sociedades, das livrarias?

KAKÁ WERÁ - Legal José Luiz! Agradeço essa pergunta, ela é realmente crucial. Pelo menos pra mim, acho que pro Gustavo também. Não dá para falar da oralidade, da dimensão da oralidade, sem antes falar da dimensão do sistema de crenças em relação à cultura indígena. Acho que as duas coisas tem que ser combinadas. O quê que eu quero dizer com isso? Sou de uma época dos anos 80 em que estudiosos, principalmente antropólogos e sociólogos, chegavam na aldeia com o sistema de crenças dessas ciências dizendo - e ainda dizem - que a tradição da cultura indígena, é uma tradição de não escrita. E à medida que alguém, ou uma cultura indígena adquire elementos e ferramentas de outra cultura, esse indivíduo, ou essa cultura, deixava de ser indígena. Isso mexia terrivelmente comigo, porque não acontece em nenhuma outra cultura na América Latina se um sujeito de uma origem domina uma outra linguagem, um outro código de referências. Ele não deixa de ser nativo da origem dele. Então, tem uma questão aí de um sistema de crenças para engessar a cultura indígena somente na oralidade. Esse é um ponto. O outro

ponto é a questão da própria oralidade. A cultura Guarani, Tupi Guarani, na verdade, ela não é só oral, como também acredito que nenhuma outra cultura indígena seja. Porque muito das coisas que eu aprendi na cultura indígena vieram de informações baseadas em desenhos, grafismos e pinturas que guardam determinados conceitos. Isso é uma linguagem. Para a cultura indígena, dançar e cantar não é entretenimento, é uma transmissão de ensinamentos, ou seja, é uma linguagem focada na transmissão de saberes. Na época tinha uma percepção um pouco mais limitada, que depois foi evoluindo. Eu achava, de uma maneira intuitiva, que não haveria nenhum problema em tornar escrita pelos próprios parentes, essa oralidade, ou vivencialidade da cultura. Porque como eu lia muito e comecei a colecionar todos os tipos de livros que saíram sobre a cultura Guarani, livros de sociólogos, de antropólogos, de romancistas, os mais diversos especialistas e ao mesmo tempo me perguntava: quem escreveu sobre os Guarani? Os jesuítas lá atrás? Os escrivães? Mais especificamente o escrivão francês Jean de Léry; alguns grandes antropólogos, um francês chamado Pierre Clastres? Vi aquilo e absorvi. Mas também escutava informações dentro da casa de saberes, dentro do opy. Recebia ensinamentos e dizia: isso também pode ser escrito. Isso vai facilitar a manutenção do saber. Mas não só a manutenção, uma difusão do saber! Resumindo, o fato de uma cultura ser originariamente oral, não quer dizer que ela tem que ser eternamente oral! Eu me aventurei a fazer essa transição. Considerava naquela época, na minha limitação, que aquilo que os antropólogos escreviam sobre nós, tinha determinados vieses, por mais científico que fosse. E não são vieses negativos ou positivos; não é por mal, ou por bem; é natural! É a maneira como falam, como estudam os povos indígenas, baseados em determinadas estruturas, que procuram ser neutras, no sentido de absorver e passar. Mas ao mesmo tempo, essa estrutura tem os seus vieses. Não tem como. E eu sentia e intuía que, se nós tivéssemos pessoas, sábios que escrevessem e falassem por si mesmos, isso poderia ser uma grande contribuição. Pensava em dois tipos de contribuições: uma para a sociedade, pelo fato de possibilitar o conhecimento de uma fala escrita dentro de uma lógica que vem de dentro da própria cultura, mas a principal contribuição estava na própria comunidade. Porque, aquele que escreve sobre sua cultura, sobre si (de uma certa maneira serviu pra mim e vejo que serve pros meus parentes) fortalece uma certa auto-estima cultural, que é um dos grandes problemas sócio-políticos e psico-sociais que envolvem as comunidades e as pessoas. Então,

via na escrita uma estratégia e uma ferramenta para resgatar a auto-estima perdida ao longo dos séculos. Esses dois pontos me mobilizaram para escrever e de alguma maneira estimular outros parentes. Eu me lembro que quando lancei o livro - foi lançado na livraria Belas Artes (sorrindo) - começou a se noticiar - e não saiu de mim, saiu do programa Fantástico - que "*aquele era o primeiro livro escrito por um indígena*". Mas na livraria vizinha, a Livraria Cultura, me falaram assim: "*Não! Nós lançamos aqui o primeiro livro escrito por um indígena, que foi 'Antes o Tempo não Existia'*" dos irmãos Desana. Aí eu disse: "*Tudo bem! Mas esse livro não foi escrito pelos Desana, foi narrado pelos Desana. Foi oralizado.*" Tem uma diferença entre a oralidade e a escrita, que às vezes entra em conflitos, independente de ser positivo ou negativo, mas entra em conflitos. Porque quando você escreve há uma laboração do que você vai dizer, diferente de quando você fala. É essa a diferença! Tanto os Desana é literatura, quanto o que eu escrevo é literatura. Hoje, o grande escritor brasileiro indígena, é o Ailton Krenak, mas ele não escreveu nenhum livro (risos). É resultado da oralidade, do poder, da qualidade da oralidade dele. Enfim... essa questão entre a oralidade e a escrita, pra mim, é uma questão que quando apontada para os povos indígenas, a oralidade é usada no sentido de diminuir o valor cultural do povo. Quando a gente escreve, escrever eleva a autoridade daquela cultura. Não sei se isso acontece com outras culturas. Não sei por exemplo se a cultura oral da Austrália é subvalorizada. Não sei se a cultura oral da Sibéria é subvalorizada. O que sei é que no Brasil, a cultura oral indígena é subvalorizada. Mas ela é literatura! Eu não sei se eu estou falando demais, mas só pra encerrar aqui...

GUSTAVO - Não, não, pode falar. Fique à vontade.

KAKÁ WERÁ - Agora, nesse segundo semestre, vai sair uma coletânea em que reuni autores indígenas. Fiz a organização e sairá pela editora Moderna. É uma antologia de autores indígenas chamada Apitama, que foi uma palavra que encontrei para representar antologia. E quando estava fazendo, reunindo esses parentes, percebi que não existe a palavra antologia em tupi. Aí fui pesquisar, fui ver. Nessa pesquisa, fui buscar também, qual a raiz de literatura; onde começa a literatura. A literatura começa em volta de uma fogueira, com pessoas contando histórias! É eminentemente oral! A escrita é só uma ferramenta para memorizar, para trazer essa oralidade. E o que está acontecendo com a cultura indígena, é que

ela também está se permitindo usar essa ferramenta da escrita! Isso tem incomodado muita gente.

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Muito bom Kaká! Eu agradeço a tua resposta. Tô satisfeito porque eu acho que você desenvolveu muito profundamente, com aspectos existenciais, filosóficos em todas as dimensões. Então eu vou passar de volta a bola pro Gustavo, porque ele tem bastante questões mais focadas na temática dele. Mas muito obrigado Kaká. Acho que você deu conta da boa resposta.

KAKÁ WERÁ - Obrigado.

GUSTAVO - **Por que você se dedicou ao trabalho terapêutico?**

KAKÁ WERÁ - O trabalho terapêutico tem a ver primeiro com minha ação dentro da comunidade e na relação com a cultura. Seria uma ação mais social e cultural. Mas, na minha prática de vida e pelo fato de ter conhecido, vivenciado e sido assistente de um xamã, de um pajé, eu acabei passando por processos (tanto processos terapêuticos, de cura, como também de aprendizado dessa arte - através desse e de outros pajés). Como, vamos dizer assim: vivo entre dois mundos e como também me abominava a ideia do pajé na sociedade não indígena ser visto como uma coisa muito exótica e às vezes folclórica, me dediquei também ao estudo da terapia; do terapeuta; do trabalho e do papel do terapeuta. Quando entrei na UNIPAZ, entrei para levar a abordagem de uma tradição de sabedoria e ao mesmo tempo a UNIPAZ me propiciou aprender. Tive toda uma formação dentro de disciplinas ligadas a terapias naturais e tradicionais. Com o passar do tempo, trouxe o aprendizado vivenciado na cultura indígena, para a dinâmica terapêutica. Isso significou tanto trazer a oralidade para a escrita, como também um pouco da prática terapêutica da sabedoria indígena para a prática terapêutica na sociedade como um todo. Principalmente pelo fato de que as práticas terapêuticas na cultura indígena envolvem uma relação contemplativa com a natureza e de absorção das energias; das águas; do fogo; da floresta e no meu aprendizado, de uma maneira preventiva e saudável. Então eu fui incorporando e trazendo fundamentos e elementos da sabedoria indígena, para uma prática terapêutica. O fato de trabalhar na UNIPAZ me propiciou fazer isso: trazer para uma organização, dentro de uma metodologia de estudos. Isso também é um trabalho que desenvolvi.

GUSTAVO - **No livro Tupã Tenondé, você descreve a linhagem das palavras almas de Tupã Ru Ete, encontradas em outro livro: "*Aspectos Fundamentais***

da Cultura Guarani " de Egon Schaden e nos trechos escritos por León Cadogan, atribuídas a Pablo Werá. Quem foi Pablo Werá?

KAKÁ WERÁ - Na minha época de aldeia, eu era encarregado de reunir o acervo para o centro de cultura e foi ali que consegui os livros. Conheci a família do Egon Schaden, um dos maiores estudiosos e antropólogos da filosofia e da cultura Guarani em seu tempo. Em seguida conheci o trabalho do León Cadogan, um sociólogo paraguaio que viveu com os Guarani. Eu me identifiquei muito com a história de vida do Cadogan, porque ele é um não indígena. E por se envolver com a comunidade, ele também foi batizado na cultura indígena. O nome dele é Tupã Kutchuvi. Guarani, ele passou por um processo similar ao que passei. Ele recebeu a permissão de um pajé, Pablo Werá, do povo Guarani Apapokuva, lá do Paraguai, que pediu para ele escrever aqueles ensinamentos que eram transmitidos oralmente no opy. Eu me identifiquei com aquilo, mas sobretudo por ele ter transcrito (León Cadogan taquigrafava os ensinamentos). Então ele chegava na comunidade e quando Pablo Werá, o Pajé daquela comunidade falava, ele taquigrafava. Ele foi um tradutor fiel aos ensinamentos Guarani. Quando acessei esses ensinamentos escritos originalmente em Guarani e em espanhol, vi que tinha elementos ali, que depois fui confrontar com meu padrinho, Uirapepó e foi muito rico, porque tinham coisas que eles não sabiam e tinham coisas que não estavam escritas e adicionei. Ali, sem saber, me tornei uma espécie de pesquisador e isso me estimulou a escrever o Tupã Tenondé. O livro é o resultado dessa relação com as aldeias Guarani de São Paulo e do Paraguai, onde conheci um casal de paraguaios que me abriu todo o acervo oral dos Guarani. Oral, porque esse acervo, naquela época, era gravado naquelas fitas cassete e tinham mais de setenta fitas - aquelas fitas pequenininhas. Esse casal, que eram companheiros e amigos, que tinham a permissão da aldeia de gravar, também me deram a permissão de transcrever parte daquele acervo. Absorvi aqueles ensinamentos e grande parte deles eram terapêuticos, eram sobre cura. E o Pablo Werá foi o pajé que permitiu passar da oralidade para a escrita. O Cadogan ia na aldeia, mas em nenhum momento partiu dele a ideia de escrever os ensinamentos. Partiu dos pajés. Partiu do Pablo Werá! Então, Pablo Werá foi o pajé que pediu para ser escrito, a sabedoria oral. Ele é muito significativo. Primeiro porque possibilita a abertura de fazer essa passagem da oralidade para a escrita, mas principalmente pela qualidade e a profundidade dos ensinamentos que ele transmite. O Tupã Tenondé é um livro que tem essa

densidade da qualidade do ensinamento do Pablo Werá, que originalmente eram orais. O que nós fizemos, eu e o Cadogan, foi uma tradução e uma leve tentativa de interpretação para dar sentido àquelas palavras, aqueles ensinamentos.

GUSTAVO - E qual é a relação entre palavras e alma?

KAKÁ WERÁ - Esse é o ponto chave da cultura e da sabedoria Guarani. Porque para a cultura Guarani, não existe diferença entre alma e palavra. Inclusive, nós somos uma palavra de pé. Nós somos uma palavra. É que na cultura Guarani e na língua Guarani, a mesma palavra usada para alma, é usada para palavra, que é "nheng". O que significa palavra ser alma? Significa dizer que toda palavra tem uma vida própria; é carregada de uma vida própria. E nós inclusive, seres humanos, somos, palavra densificada. Nós somos uma palavra. A diferença é que somos uma palavra do criador e a palavra que nós falamos, ela também é portadora de vida; ela também tem alma, mas só que em um grau proporcionalmente ínfimo ao grau do criador. Quando o criador fala, nasce um universo. E nós seres humanos também! Quando eu falo, quando você fala, tem um universo aqui sendo criado, através de cada palavra que a gente fala. Então essa é, pra mim, a beleza, a profundidade maior de toda a cultura Guarani. Veja só: eu, que já gostava de ler e escrever e os Guarani, que são os mestres reconhedores do poder, do sentido e do significado que é uma palavra, quando juntei com eles veio essa conexão tão grande. Então, tentando explicar novamente, tentando sintetizar a palavra-alma, é exatamente isso: toda palavra é uma alma, toda alma é uma palavra. Não é uma metáfora! Para nós é uma verdade.

GUSTAVO - Por isso é que mudaram o nome do León Cadogan?

KAKÁ WERÁ - É! Para Tupã Kutchuvi por entender que toda palavra tem uma alma, uma energia viva. Se você tem um nome que carrega uma qualidade, ou uma alma de baixa qualidade, então convém você ressignificar esse nome, para elevar o padrão dessa alma que você carrega. É um negócio talvez meio complicado de dizer isso aqui (sorriso). Mas é isso: então ele teve que mudar de nome. O que os Guarani dizem é que o nome que a gente recebe, o nome ocidental, ele não tem nada a ver com a nossa alma. Quando a gente tem uma alma numa vibração e o nome numa outra, isso causa muito conflito de desconexão consigo mesmo. Por isso convém que você tenha um nome de alma. Convém que você descubra qual que é a reverberação, o nome da tua alma. Por isso também que os Guarani têm dois nomes: um nome que o ocidental dá e o seu nome de alma.

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Qual que é o seu nome de alma Kaká?

KAKÁ WERÁ - É Werá Jecupé! Werá Jecupé.

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - O que quer dizer?

KAKÁ WERÁ - Werá Jecupé significa Raio Guardião. A palavra Werá, significa raio - de relâmpago. Jecupé é aquele que guarda. Aquele que é um guardião, um protetor. Então meu nome é algo assim como um Relâmpago que Guarda, que protege, que protege a alma (sorriso).

GUSTAVO - (Sorriso).

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - E o teu nome Kaká Werá seria o teu nome ocidentalizado?

KAKÁ WERÁ - O nome Kaká é um apelido de Carlos. É um nome ocidental. Kaká Werá é o meu lado ocidental (sorriso), meu lado americano ancestral se juntando: Kaká Werá. Foi ficando Kaká Werá pelo apelido, porque Kaká já era um apelido. Na minha época de criança eu tinha dois apelidos: um era índio e o outro era Kaká. E esses dois apelidos nasceram na época da infância e continuaram. Eles foram criados na época em que eu comecei a jogar bola na escola, no futebol. O Kaká não me deixou mais e o Werá Jecupé foi adquirido quando eu entrei na aldeia Guarani.

GUSTAVO - Como é que você compreende a doença? O que é a doença e o quê que é a cura?

KAKÁ WERÁ - A doença é uma desconexão com a alma. A alma para estar equilibrada, precisa estar sintonizada com as forças da natureza. Essa é a base da minha terapia que vem dessa filosofia. Na minha terapia, a doença é a desconexão da alma. E a alma para estar curada, equilibrada, ela precisa estar em sintonia com a natureza. E o que é estar em sintonia com a natureza? Ela precisa estar fluindo, recebendo e doando energias da natureza. Então, que energias são essas? Ela precisa estar fluindo com a energia da terra e das coisas da terra, por exemplo: o alimento que vem da terra; da água e das coisas da água; do ar e do fogo - o fogo do sol, o fogo da lua, o fogo das estrelas. Então, a alma, ela se nutre... a alma que é uma palavra, ela se nutre dessas forças da natureza. Quando por algum motivo uma pessoa se desvitaliza, para mim e para nós, desvitalizar pode provocar doenças físicas e não físicas. A doença física e a doença psíquica acontecem a partir de uma desvitalização. A cura é proporcionar uma revitalização e essa revitalização (na minha metodologia de cura) eu ofereço através de uma conexão com a natureza num primeiro momento e num segundo momento, é ver de onde vem esse

desequilíbrio, na sua consciência, ou no seu corpo - onde está sendo gerado. Se for uma doença de corpo, por exemplo, está sendo gerado de um problema no meu fígado, então vou buscar elementos naturais que proporcionem uma purificação e revitalização desse fígado. Normalmente são folhas, são coisas da natureza. A cura é proporcionar uma revitalização da energia da alma e proporcionar uma correção do ponto específico que tá gerando a doença.

GUSTAVO - Se o ritual xamânico reabilita o indivíduo, se ele traz de volta o sujeito ao contexto familiar, social e natural em que vive, como é que você enxerga essa relação entre cultura e cura?

KAKÁ WERÁ - Preciso entender melhor... se o ritual reorienta... reorganiza...

GUSTAVO - O ritual de cura reabilita o sujeito. Então vamos supor que o indivíduo precisa de um ritual de cura e um xamã realiza a cura.

KAKÁ WERÁ - Sim...

GUSTAVO - Aí seria diferente por exemplo de um médico fazer uma cirurgia. De repente um procedimento cura um, não cura o outro e o inverso também.

KAKÁ WERÁ - Mas aí eu vou te dizer uma coisa pra tentar elucidar essa pergunta, no sentido do ritual, da cura e também além da cura. O ritual, ele é um sistema que proporciona uma interação para o seu propósito. Quando se diz que o xamã cura através do ritual, o quê que é esse ritual? É uma reunião de espaços; elementos; ferramentas para proporcionar uma cura. Quando o médico vai fazer uma cirurgia, é um ritual. Porque quando ele vai fazer uma cirurgia, ele prepara o espaço, ele prepara o ambiente, ele chama auxiliares, ele reúne ferramentas e ele reúne elementos que precisa e ali realiza a cirurgia. É um ritual! Nesse sentido, todo rito é eficiente porque ele é legitimado pela cultura a qual pertence. Quando os médicos da escola paulista de medicina nos anos 80 foram ao Xingu para curar, o conflito que existia não é porque os xinguanos preferiam o pajé. O conflito que existia era porque os xinguanos não conheciam o rito do médico. E quando os médicos viram que, para determinadas situações, o rito da medicina ocidental era aceitável e para outras situações não, houve um acordo entre pajés e médicos. Porque o rito é uma linguagem que envolve corpo, espaço, gestos, ferramentas e elementos. É uma linguagem cultural.

GUSTAVO - Sim. Estou te perguntando isso porque li um relato certa vez, sobre índios Navajos, dos Estados Unidos e eles tinham um ritual de cura em que faziam tatuagens, mas não eram tatuagens de fixar, eram tatuagens que

se apagavam do corpo à medida que o tempo passava. Os desenhos das tatuagens eram feitos para agradar os espíritos. E quando eles descobriram que esses desenhos foram parar em museus, eles se sentiram ofendidos. Porque não era para estarem ali. Esses desenhos eram para apagar e junto levarem a doença embora.

KAKÁ WERÁ - Essa história é bem importante porque ela mostra aquela linguagem, o rito. Ele obedecia a uma linguagem a qual aquela cultura reconhecia. E quando sai de uma cultura e vai para outra, para uma outra lógica, isso dá uma bagunça na percepção, chegando a ser uma afronta. Vamos inverter a lógica. Um grupo de indígenas vai no hospital e leva do hospital ali um estetoscópio, umas ferramentas usadas para verificação de doenças, aparelho de pressão (ferramentas básicas). Eles levam para a aldeia e penduram na parede, como nós aqui penduramos quadros na parede. Num determinado momento chega um médico e olha aquilo. Ele vai ficar surpreso! Pode ficar chateado, mas vai ficar surpreso: "*Vocês estão usando isso aqui fora do contexto! Isso aqui é um estetoscópio! Por que está pendurado na parede?! Isso aqui é um aparelho de pressão!*". Você consegue visualizar a cena?

GUSTAVO - Sim.

KAKÁ WERÁ - Entendeu? Então isso é um código cultural. Essa pergunta é importante porque às vezes, nós todos interferimos com um viés na cultura do outro e isso causa um problema, uma bagunça na cognição.

GUSTAVO - No livro *O Poder do Sonho*, o relato atribuído ao pajé kamayurá Takumã, é a expressão de um momento filosófico que ele afirma que o ser humano não está acabado. Ainda é um sonho do Grande Espírito. O que é este sonho do Grande Espírito?

KAKÁ WERÁ - Aí a gente vai voltar na palavra (riso). Aí a gente vai voltar na palavra alma. De acordo com a cosmovisão Tupi Guarani, tudo que existe é resultado de um canto. O Criador, num certo momento, cantou. E as estrelas surgiram; os planetas... A natureza do Criador é criar e o elemento com que o Criador cria, para a cultura Tupi Guarani é através da alma-palavra. Quando Ele cria o ser humano - tentando simplificar aqui - ele dá ao ser humano o atributo também de co-criar, porque ele dá ao ser humano o atributo de falar... e falar é co-criar. Esse é o sonho do criador. No nosso caso é a própria manifestação da terra, da natureza e das diversas comunidades de seres. Esse é o sonho. Mas o propósito do criado,

no caso do ser humano, é honrar o criador co-criando, porque ele tem essa habilidade que lhe foi dada. O que os Kamaiurá falam é que nós não somos totalmente humanos porque nós não sabemos lidar com isso. Como antes de sermos humanos nós éramos bicho, e antes de sermos bicho nós éramos planta, e antes de sermos planta nós éramos pedra, essas memórias anteriores são muito mais fortes em cada um de nós, do que a memória do humano. A memória do humano está se fazendo. O que está instalado em nós é a memória do animal que nós somos, a memória da planta que nós somos, é a memória da pedra que nós somos, dos minerais que nós somos. Então essas coisas estão muito mais presentes em nós, porque já estão instaladas. O humano não, o humano está se fazendo agora. Por isso que os Kamaiurá falam: "*Nós somos mais bicho do que gente!*", nós não somos gente ainda, totalmente. Um dia nós seremos! O que é necessário fazer pra ser gente? É dominar a habilidade da criação. E aí que é a beleza e a dor (Riso). Porque, como é que a gente exercita? Pode ser através da dança, através do canto, através da escrita, através da oralidade, mas dominar isso... O quê que é dominar? Como cada coisa que a gente fala, vai ter um endereço certo, é aprender a lidar com esse dom.

GUSTAVO - O dom de falar.

KAKÁ WERÁ - O dom de falar, de pensar e de sentir.

GUSTAVO - Quando você diz AKAN-KUARACY: atenção solar; AKAN-JACY: atenção lunar; AKAN-GUATÁ: atenção integrada, por que estes fenômenos da consciência são associados aos astros celestiais?

KAKÁ WERÁ - A palavra AKAN, significa cabeça. Mas também significa consciência. AKAN-JACY, AKAN-KUARACY. Jacy se refere à lua, Kuaracy ao sol. Os astros têm uma presença poderosa na nossa alma, no nosso ser, na nossa consciência. No caso do sol, sua influência em nós nos permite a exteriorização. O sol exterioriza. A presença da lua em nós, permite a internalização. A lua, ela é uma emanção que está ligada a noite. Ela permite o recolhimento, a interiorização. Então nossa consciência navega entre esses dois estados: solar e lunar; exterior e interior; dia e noite. A nossa consciência está associada a esses dois astros, não é por uma questão de metáfora, é por uma questão realmente de influência! O sol, a lua, as estrelas, a terra, nos influenciam. Mas entre esses astros, os três mais próximos que nos influenciam é o sol, a lua e a terra. A terra influencia nos nossos temperamentos, o sol na nossa exteriorização - na exteriorização da nossa

consciência e a lua na interiorização. O Guatá é aprender a integrar; equilibrar esses dois pontos.

GUSTAVO - O AKAN-GUTÁ que é o cocar?

KAKÁ WERÁ - É.

GUSTAVO - Você falou que o cocar é um termo que vem dos mexicanos, não é isso?

KAKÁ WERÁ - Cocar é um termo guatemalteco.

GUSTAVO - Isso...

KAKÁ WERÁ - E AKAN-GUTÁ é um termo Tupi.

GUSTAVO - Ele simboliza os raios do sol?

KAKÁ WERÁ - Isso. O cocar representa justamente a nossa consciência (mãos e os dedos bem abertos sobre a cabeça, com gestos em direção ao alto) contactada com o alto. Representa os raios solares; representa essa emanção.

GUSTAVO - E qual é a diferença entre pajé e xamã?

KAKÁ WERÁ - Tem uma diferença na linguagem. O termo pajé é o mesmo para xamã, na língua Tupi. Xamã é um termo mais globalizado, porque vem de culturas da Sibéria. Culturas originárias de lá. Essas culturas foram estudadas por algumas pessoas na década de vinte e de trinta, entre elas um cara chamado Mircea Eliad. Esse cara e um outro, chamado Joseph Campbell, eles estudaram essas culturas de perspectivas diferentes. O Campbell estudando as simbologias e as histórias. Mircea estudando justamente os métodos de cura, as maneiras de cura. Aí ele escreveu um livro pra expor os seus estudos, chamado "*O Xamanismo: a arte do êxtase*". O termo xamã, a partir daquele momento e com a vinda de outros estudiosos, acabou se globalizando para designar os curadores tradicionais de culturas autóctones, como se fala. No Brasil, essa palavra equivale ao pajé da língua Tupi. A diferença é mais ligada à questão da linguagem mesmo. É claro que é um pouco mais complexo porque no Brasil e no mundo de hoje, quando se fala de xamã, se refere tanto a pessoas de origem de culturas tradicionais, como também pessoas que através da psicologia, através de estudos e de pesquisas, se expressam como xamãs. Existe o xamanismo urbano. Mas em essência o xamã e o pajé partem do mesmo lugar, como expressão de cura.

* * *

ANEXO II

PALESTRAS FLIPUC UBIRATAN D'AMBRÓSIO E KAKÁ WERÁ JECUPÉ

ESTA TRANSCRIÇÃO É PARTE INTEGRANTE DAS TRANSMISSÕES FEITAS PELO CANAL DTI DA PUC-SP NO YOUTUBE, SOBRE A PRIMEIRA FESTA LITERÁRIA DA PUC-SP (FLIPUC), REALIZADA PELA EDITORA DA PUC - EDUC. A MESA, MEDIADA PELO PROFESSOR JOSÉ LUIZ GOLDFARB, ESTAVA COMPOSTA PELO ESCRITOR INDÍGENA KAKÁ WERÁ JECUPÉ, O PROFESSOR UBIRATAN D'AMBRÓSIO E FOI TRANSMITIDA AO VIVO, EM 23 DE OUTUBRO DE 2017, NA SEÇÃO DE PALESTRAS OCORRIDAS DURANTE O PERÍODO DA TARDE, COM INÍCIO ÀS 16HS.²⁰²

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Boa tarde. Eu queria agradecer a presença de todos e todas. É com muita alegria que nós estamos já na terceira mesa, da nossa FLIPUC, no seu primeiro dia de vida. A FLIPUC é uma iniciativa da editora da PUC, que eu agradeço muito. Também agradeço ao pessoal da DTI, que está fazendo transmissão (então nós estamos ao vivo, online) e também ao patrocínio da Faculdade Santa Maria de Cajazeiras da Paraíba. O apoio da Carta Capital e da escola de música Judaica Brasil, a outra curadora, Lúcia Santaella, com quem me reuni para abordarmos juntos os vários aspectos da literatura - daí o nome Literatura Transversal.

E hoje nós temos uma mesa muito boa - tenho certeza que vocês vão apreciar - com duas personalidades da nossa cultura de São Paulo / Brasil / do mundo, duas personalidades internacionais: o Kaká Werá Jecupé, escritor, ambientalista, conferencista de origem indígena Kaipó, do grupo Tchucarramãe e que nasceu no ano de 64, em São Paulo. Além disso, é fundador do Instituto Arapoti, empreendedor social da rede Ashoka de empreendedores sociais e conselheiro da BOVESPA social e ambiental. Leciona desde 1998 na Universidade da Paz (UNIPAZ) e Fundação Peirópolis. Já fez conferências a respeito da diversidade cultural no Reino Unido, Estados Unidos, Israel, Índia, México e França.

²⁰² Vide vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=2kBvEzvhbrk>

Foi candidato pelo Partido Verde ao Senado - eu votei nele - pelo Estado de São Paulo nas eleições gerais do Brasil de 2014. Mas, antes de apresentar o professor Ubiratan D'Ambrósio, queria dizer que conheci o Kaká bem no início do meu envolvimento com o mundo do livro, na Livraria Belas Artes. O Kaká foi apresentado pelo Airton Montov, quando Kaká estava iniciando a carreira de escritor, nos anos 80... começo dos anos 90, quando tive a honra, a sorte, o prazer de recebê-lo na livraria, colocar o livro dele à venda (e não foi o único, depois foram multiplicando, e até organizei - nunca vou esquecer - um 7 de setembro, em que nós fizemos uma palestra sobre o outro lado do Brasil, o lado indígena, exatamente no dia da Independência do Brasil. Foi muito forte! Depois que fechei a livraria, segui pelo mundo da leitura e encontrei o Kaká no Rio de Janeiro, algumas décadas depois, num evento de literatura infanto-juvenil, organizado pela Fundação Nacional do Livro Infanto-Juvenil, que é uma fundação muito importante, porque ela é extremamente rigorosa do ponto de vista da literatura.

Junto conosco está o professor Ubiratan D'Ambrósio, meu amigo também, a mais tempo ainda (fico até emocionado) - acho que antes até da livraria. Eu ainda era editor (agora voltei a ser aqui com a EDUC) mas, entrevistei o Ubiratan, quando estava organizando um livro sobre Mário Schenberg. Cheguei na casa dele ali no Jardins, uma paralela da Peixoto Gomide e quando ele me abre a porta, vejo uma parede de máscaras africanas: - Esse cara é especial! E de fato! Ele foi aluno do Mário Schenberg. Foi um bate-papo muito bacana. Ele nasceu em São Paulo, 1932, é matemático e professor de matemática. Dentre as suas formações, que são múltiplas, destaca-se bacharel em matemática pela Faculdade de Ciências e Letras da USP, onde teve a oportunidade de conhecer e estudar com Mário Schenberg. É licenciado em matemática também pela USP; bolsista do Governo Italiano do Instituto Matemática da Universidade de Gênova - Itália; doutor em matemática pela Escola de Engenharia de São Carlos da USP; pós-doutoramento no departamento de matemática da Brown University - Estados Unidos; laureado em 2001 pela Comissão Internacional de História da Matemática com o prêmio Kenth O. May por contribuição à História da Matemática e em 2005, (me lembro desse momento, ele estava com a gente lá na Marquês de Paranaguá) ganhou da Comissão Internacional de Instrução Matemática, a medalha Felix Klein, de valor muito grande e reconhecimento pelas suas contribuições no campo da educação matemática. É professor emérito da UNICAMP, (eu visitei ele lá, almoçamos juntos

com o Mário Schenberg na UNICAMP - faz um tempinho) é pró-reitor também no Instituto de Matemática, Estatística e Ciência da Computação da UNICAMP; professor visitante da UNESCO do programa de pós-graduação na República de Mali; diretor do programa de mestrado, ensino de ciências e matemáticas na UNICAMP; participou do convênio da OEA, no Ministério da Educação do Brasil; foi presidente do comitê interamericano de educação matemática e entre outras distinções: professor da PUC, dos programas de estudos pós-graduados de História da Ciência e ensino da matemática; orientou vários doutores e mestres que estão aí pelo mundo ensinando jovens; membro de várias sociedades científicas. Atuamos juntos na História da Ciência - ele ajudou a fundar (na verdade fundador de muitas sociedades). Destaca-se pela sua vasta colaboração nos conselhos editoriais de órgãos destinados a publicações científicas e educacionais; autor de vários livros (alguns estão lá fora) e também podemos aproveitar, conferencista. Então, estamos aqui na nossa mesa de cultura indígena e eu queria começar provocando o Ubiratan, pela vasta experiência que o Ubi tem - eu não citei ainda, vou citar agora: o Ubiratan também trabalhou muito, foi nessa época que nos conhecemos, com a Etnociência.

Então, Ubi, muito bem-vindo. Agora, conta pra nós um pouco sobre esta festa literária: Como você vê essa importância, essa aproximação, essa metodologia que você nos ensinou; de dialogar com culturas, como a cultura indígena do Kaká?

Muito bem-vindo!

UBIRATAN D'AMBRÓSIO - Boa tarde. Eu agradeço muito, muito o convite para participar deste evento que eu considero uma iniciativa louvável. Muito importante que a gente dê atenção para a literatura até certo ponto esquecida, ou marginalizada. Isso tem sido um dos grandes motivadores de toda a minha carreira. Agradeço muito as palavras do José Luiz, sempre muito carinhosas e fico muito feliz e muito honrado em compartilhar essa mesa com o amigo Kaká Werá. Há muito tempo nós temos estado juntos em eventos parecidos com estes. Bom, o convite veio como uma surpresa... o que que eu... eu não sou da área! Se você está falando em literatura indígena, eu... não escrevi nada! Mas eu acho que eu sou de todas as áreas. Estou envolvido com todos! E nessa situação, eu gosto muito de citar uma... uma frase que eu aprendi; me acompanha e me impressiona - e até certo ponto guia muito das minhas ações - que é uma frase... a quem eu devo? Ao José Luiz! Cada vez que o José Luiz manda uma mensagem, a assinatura dele vem

logo acompanhada de um provérbio do Talmud, onde diz: "*Não vemos o mundo como ele é, mas como nós somos.*" Isso aí se aplica muito bem a essa... essa minha participação. Como é o mundo indígena? Como é o mundo que aqueles indígenas tentam retratar? Não sei como ele é, eu sei como eu o vejo... como eu vejo esse mundo. Então a minha fala, de certo modo é (conforme esse provérbio) é o de um observador atento, de um observador interessado, sobretudo de um observador respeitoso. Respeitoso... que procura cada vez conhecer um pouco mais, daquilo que não é parte da minha vida. Mas, muita gente deve ficar curioso: "*Mas você não é Ubiratan?*", "*Você não é Ubiratan?*". A pouco tempo eu tive uma turma de alunos indígenas e quando eu dei aula, um dos alunos veio e falou: "*Olha, eu sou Ubiratan! Sou cacique...*", não sei de que grupo, aqui do litoral de São Paulo e é o cacique Ubiratan - até me explicou como que é a pronúncia correta. Não é bem Ubiratan. Aí ele me explicou um pouco e... bom, ele é um nome indígena e eu como é que pode um Ubiratan, um nome indígena-brasileiro e um D'Ambrósio, um nome indígena-italiano? Claro, os indígenas, os que estão na Itália, nas falas do Vesúvio, como eram os meus avós quando vieram crianças pro Brasil, são indígenas daquela região - são os indígenas do Vesúvio. E como é que pode o nome de um indígena do Vesúvio, D'Ambrósio, junto com o nome de um indígena brasileiro Ubiratan? Isso é fruto daquilo que eu digo: a visão romântica do imigrante europeu, que encontrou uma outra cultura. E sobre essa cultura, o que que houve - e isso aconteceu com meu pai, com meus pais, mas principalmente meu pai que lia muito, gostava muito de ler o José de Alencar e ficou fascinado com os romances do José de Alencar sobre os indígenas e em particular o Guarani e vários outros o... Ubirajara... e resolveu por nos filhos, nomes indígenas e por isso eu passei a me chamar Ubiratan (em indígena) D'Ambrósio. O meu irmão é Ubirajara... D'Ambrósio! A minha irmã é Iara... D'Ambrósio! Claro, não foi tão fácil. Na hora do batismo, o padre não queria nos batizar! "*Não! Não posso batizar com esse nome pagão! Tem que ter o nome de algum cristão. Algum santo!*" Aí, para efeito de batismo, bom, acabaram me chamando de Ubiratan Thomás D'Ambrósio. Aí o padre: "*Ah, menininho Thomás, tá batizado e etc.*" (fazendo o sinal da cruz com a mão); só serviu pra isso! Porque o meu nome é Ubiratan D'Ambrósio. E essa combinação reflete uma visão romântica do início do século, durante os primeiros anos do século XX, que os imigrantes encontraram. E vê, quer dizer, um país novo, com coisa; e o que que eles sabiam de indígena? Provavelmente, meu pai acho que nunca viu

indígena, mas viu o José de Alencar. E o quê que nós de tradição - família italiana tradição; gostava muito de ópera. E a ópera que nos fascinou e fascinou toda Europa foi o Guarani, do Carlos Gomes, que também mostra um indígena. E quem é esse indígena? É um indígena nobre, é um indígena valoroso, etc. Então, ó, toda essa visão romântica; que nós sabemos que os indígenas são como nós: tem os bons e tem os ruins; tem os decentes e tem os vigaristas; a mesma coisa! Todos os povos são assim! Mas essa visão romântica é a que perdurou durante muito tempo. Durante muito tempo, essa foi a visão romântica. E eu estudei em colégio salesiano, dos padres de seu Coração de Jesus e quase toda semana, vinha um salesiano, um padre, que estava em missão lá, entre os indígenas da Amazônia. E eles estavam muito interessados em catequizar... botar na cabeça deles o que é o deus verdadeiro! O deus deles - esse aí não, isso é coisa de herege, pagão, não interessa. O deus é este! Deus é este! E eles faziam a catequização, como continua até hoje; transformando; tirando uma das coisas fundamentais de todas as culturas, que são os mitos que deram origem às religiões. Isso tudo não! Isso tudo é bobagem, aqui... e eles... Bom! Ao mesmo tempo, que eles faziam isso, tentavam: *"A língua de vocês não serve pra nada! Aprendam a língua que permite se comunicar."* Ainda tentavam fazer uma língua e escrever a bíblia, o testamento, uma língua acessível, uma língua indígena transformada em linguagem escrita. Essas coisas... mas ao mesmo tempo eles chegavam e praticamente toda semana tinha visita de um deles, contando coisas dos indígenas, quase sempre coisas de natureza exótica... curiosa, etc. E essa, eu acho que é a formação, muito geral, da minha geração. Hoje as coisas estão mudando! Mas na minha geração foi essa formação. E eu tive, obviamente, influência disso. A partir daí eu comecei a ter minhas experiências como educador, mas principalmente como... comecei como historiador, muito mais... como matemático, mas logo - matemática não era realmente... fiz uma carreira de matemática, tudo que até onde você pode chegar, mas não era aquilo mesmo que me fascinava. O que eu gostava muito era de história! Entender História de todos os povos! O quê que se passa em outras culturas? Qual é a história, quais são as tradições dessas outras culturas? E aí comecei a ler muito. E as leituras que chegam à mão da gente são leituras que também reflete uma visão do exótico, do estranho e um dos livros que me impressionou muito e acho que impressionou muita gente foi os do Hans Staden, as visitas do Hans Staden enquanto ele passou aqui, prisioneiro, se preparando pra ser

comido e volta pra Europa e escreve um livro que se tornou um best-seller conhecidíssimo e deu a imagem do indígena canibal. Quer dizer, um descaramento total a condenação do canibal indígena - uma coisa nobre o conceito do canibalismo, se você refletir bem sobre isso, comparado com o conceito de botar alguém na fogueira e deixar. Por que? Porque é herege. Então são coisas desse tipo, mas que criam, fizeram o imaginário sobre o que é ser indígena. Logo depois teve um livro que também me impressionou muito, do frei Vicente Salvador, que foi a primeira história do Brasil - o primeiro livro de história do Brasil - em que ele se dedica uma boa parte a falar sobre os indígenas e ele fala sobre os indígenas de uma forma, no meu entender - talvez seja a primeira vez que ele vai mais profundamente pra entender o que é essa cultura dos povos que foram conquistados e... despojados... dos bens materiais e culturais, terra e tudo isso, e ele diz - eu achei muito boas as observações dele, até hoje - ele diz que uma cultura com uma linguagem copiosa, que optou por não ter linguagem escrita, linguagem oral. Mas é uma linguagem muito sofisticada e... um sistema de contagem - conto, 1, 2, 3, 4, 5, quando acabou o 5, começa a outra mão e se precisar põe pé, mas só isso. Não tem aritmética de outro modo. E aí ele tem a conclusão dele: "*Mas, por que teria desenvolvido uma aritmética?*" e aí ele entra no sistema econômico. Isso mostra como todos estes componentes culturais estão amarrados. Uma coisa tem a ver com outra. E as visões românticas que a gente sempre tem, são destacando aqueles fatos, sem pensar nas relações íntimas entre eles. E aí eu tive uma grande experiência, que foi, eu fui convidado pra ser professor na África, na República do Mali. E não fiquei morando lá. Eu ia, passava um tempo lá, voltava pros Estados Unidos - eu era professor nos Estados Unidos esse tempo - ia passava umas semanas na África, voltava pros Estados Unidos, depois voltava pra lá. Então ficava nesse - por isso que eu ganhei o apelido de "Ubiratour" - estava sempre em *tour* da África pros Estados Unidos e vice-versa. Então, essa experiência foi notável, porque eu entrei em contato com uma cultura - também, uma cultura super sofisticada - com toda uma mitologia, um sistema religioso tremendamente elaborado que é o que se vê na África e que tinha uma particularidade: não tinha língua escrita, tudo oral, as tradições todas orais. E dessa tradição oral, havia uma profunda literatura contando desde as origens; desde as origens... e essa literatura, desde as origens era transmitida por sábios que entravam, quase num estado de transe e nesse

estado eles falavam sobre a história - chamados (*Grill*).²⁰³ Isso aí me fascinou e eu comecei a perceber o quão rico é a tradição oral. E ao mesmo tempo que eu tava lá na República do Mali, outro colega - era o linguista - que tava tentando construir uma linguagem escrita, para poder difundir essas tradições orais. Isso foi feito e eu acompanhei a elaboração do que é uma tradição oral passar para uma tradição escrita; o quanto se perde - quão pobre se torna a narrativa escrita comparada com a narrativa oral. Isso depois aqui, eu tive é... minha experiência com indígenas aqui foi relativamente pequena. Visitei várias aldeias, várias comunidades, aqui em toda América Latina também e aí eu comecei a perceber a riqueza das narrativas que nós não conseguimos capturar na tradição escrita e geralmente a escrita é feita por indivíduos de outra cultura. É raro a gente ter uma pessoa como o Kaká Werá, que nos coloca dentro da tradição escrita, o mais autêntico possível, do que seria a tradição oral da sua cultura. Isso são raros. Alguns têm tentado fazer isso... eu tenho... fiquei muito impressionado com o livro do linguista chamado Daniel Everett, sobre os Pirahã na... na... Amazônia - ele também é um povo com uma linguagem sofisticada, elaborada, sem nenhuma possibilidade de organizar essa linguagem com uma escrita. É um livro fascinante do Everett, que eu conheci, foi meu colega na UNICAMP, quando eu fazia essa pesquisa. Também gostei muito, muito, do trabalho feito pela... minha... um livro que eu li - também me impressionou, mais ou menos desse estilo - um livro sobre os Dessana, que fala, que chama, *Antes o mundo não existia*. E é um livro muito interessante porque dá toda a mitologia, toda a Criação. A Criação, como é que é? De repente Deus faz-se luz e aí, Criou tudo... Primeira coisa que vem das nossas tradições, né - judaica; cristã; maometana - é essa aí! Faz-se luz e pronto. Depois veio a tradição científica, o Big-bang; energia concentrada - não tinha nada, só energia concentrada e de repente vira matéria - é muito misterioso! Nada menos misterioso que as tradições que você encontra entre os Dessanas e outras culturas. Tudo acaba começando de algum jeito. Que jeito? Ninguém sabe como! E aí vale aquela frase do José Luiz: é como a gente vê e não como de fato foi. Porque como é que a gente vai saber como de fato foi? E aí é todo um sistema de evolução, darwinismo - que parece uma coisa bem, bem razoável, bem... E assim estive em contato, acompanhei muito bem o trabalho da Mariana

²⁰³ Vide vídeo: entrevista do compositor brasileiro Naná Vasconcelos para o programa ensaio da TV Cultura, disponível na Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=3z6vR6j3HIA>. Nesta entrevista, Naná Vasconcelos chama os *Grill* de *Griotos*.

Leal Ferreira, sobre também o que se passa com o conceito de cor - como é importante a cor em todas essas culturas indígenas e... os meus alunos, alguns alunos fizeram doutorado comigo, o Waldir; o Walmir Cardoso foi fazer sobre o conceito de... claro que se você; você sabe o que se passa com o tempo. As constelações, você olha pro céu - se a gente olha pro céu e encontra lá Escorpião, Áries, Gêmeos, etc. outras culturas olham pro céu e encontram outras coisas e tudo isso muito bem estudado no doutoramento do Walmir. Também orientei uma tese que me - todas as minhas, as teses dos meus doutorandos me fascinam, eu aprendo com eles. Uma delas do João Severino Filho, que escreveu sobre a... o respeito, a organização... que eles têm, com relação às relações da natureza, com a natureza e quando a gente fala em ecologia, etc. tá ali! como você vê! Como você se relaciona com a natureza de uma forma diferente daquilo que a gente tenta fazer: cortar, pra plantar outra coisa - "*Agro é tudo!*" - Que Agro é tudo?! O que é tudo é a natureza como ela é. E isso aí tudo. Um outro que recentemente fez da mesma tese - ele trabalha é professor na Universidade Guarani do Grande Dourados, onde claro, a língua dominante e a cultura dominante é Guarani, que é - ele é professor de matemática. Como você vai levar, tentar traduzir o que é matemática, os nomes de matemática, os conceitos de álgebra, etc. - que é fruto de uma cultura que se desenvolve a... milhares de anos em torno do mediterrâneo - como é que você vai transplantar isso e plantar isso em outra cultura? Então, todas essas coisas merecem uma reflexão mais profunda e eu acredito que a literatura indígena, agora (não os românticos como o José de Alencar e outros que eu mencionei), mas ela trazida por indígenas que começam a dominar duas culturas e são capazes de ir, de certo modo, traduzir as tradições orais em escrita - eu acho que a partir daí, toda uma outra perspectiva se abre, no nosso entendimento, que só pode prosseguir se tiver respeito pela cultura do diferente. E é isso que... eu acho que... de certo modo faz com que eu me sinta muito - de certo modo não, de todos modos - que eu me sinta muito privilegiado de tá compartilhando esta mesa com o Kaká Werá. Muito obrigado.

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Obrigado Ubi.

PLATÉIA - (Aplausos).

JOSÉ LUIZ GOLDFARB - Como é comum nas festas literárias, vou ler um trechinho do "*Trovão e o Vento*". Escolhi este trecho, porque a duas semanas atrás foi o ano novo judaico, que é quando recomeçamos a leitura do texto da Torá. É interessante

porque na Hebraica temos uma tradição muito "puquiiana" de ler a tradução do Haroldo de Campos, que era professor emérito aqui da PUC e que quando vivo, lia pessoalmente na sinagoga. Ele punha o manto, se sentia o rabino convidado e lia sua tradução. O interessante é que depois de muito estudo linguístico do verbo, concluiu: "*Não era no princípio que o criou Deus.*" Não era. Mas ele não foi o único que chegou a essa conclusão. Outros estudiosos na França, na Alemanha - ele cita, ele estuda - também pensavam assim: "*Quando criando...*". Não é "*no princípio criou*". Agora veja o que acontece quando passamos para a cultura Tupi Guarani, que também fala do princípio:

*"Em continuação,
da sabedoria contida em sua própria divindade
e em virtude de sua sabedoria criadora,
os Seres-Trovões desdobraram-se:
Karái Ru Ete, pai dos futuros Karáí;
Jakaira Ru Ete, pai dos futuros Jakaira;
Tupã Ru Ete, pai dos futuros Tupãs;
Ñande Ru Ete, pai da futura Ñande cy,
para que fossem pais verdadeiros
dos seus futuros numerosos filhos,
para que fossem pais verdadeiros das
palavras-almas de seus futuros numerosos filhos,
foram desdobrados em sua consciência divina." ²⁰⁴.*

KAKÁ WERÁ - Boa tarde a todos e a todas. Quero agradecer a presença e a oportunidade de estar com vocês, com o professor Ubiratan (nós somos colegas a bastante tempo, desde 97, na Fundação Peirópolis de Educação e Valores Humanos) e dizer que foi uma honra conviver com suas partilhas naquelas ocasiões. Também é uma honra estar com o José Luiz, que nos convida a essa partilha. Quero começar no século XVI, pelas primeiras ideias trazidas para o mundo ocidental sobre o que nós estamos chamando aqui de índios, de povos

²⁰⁴ Jecupé, *O Trovão e o Ventí*, 101.

indígenas. Aconteceu através de algumas pessoas e uma delas foi citada pelo professor Ubiratan com o episódio do alemão Hans Staden.

Hans Staden foi um naufrago acolhido pelos Tupinambá que moravam na região das praias conhecidas hoje como Ubatuba, onde ficou por algum tempo - se não me engano, entre seis meses a um ano. O momento que Hans Staden sofreu esse naufrágio foi uma época muito conturbada e crítica para os Tupinambá. Os Tupinambá tinham uma boa relação com os franceses e uma péssima relação com os portugueses. Os Tupinambás chamavam os franceses de *Maíre* e chamavam os portugueses de *Peró*. Nas pesquisas - chamavam de *Peró* porque todos os portugueses que conheciam, que perguntavam, eram *Peró*-alguma coisa - Pero Álvares Cabral e etc. Então chamavam os portugueses de *Peró*. Eles não gostavam dos portugueses por um motivo muito simples: os portugueses tinham mania de prender os seus parentes e forçá-los ao trabalho escravo. Mas gostavam dos franceses por um outro motivo: os franceses tinham o hábito de respeitar o modo de vida dos Tupinambá. É claro que os franceses tinham interesses em trocar machados e facões por pau-brasil. Então os franceses descobriram que a prática da troca, do escambo, era mais promissora na relação com os Tupinambá, do que uma relação de escravização. Esse era o motivo do conflito.

Naquela ocasião aparece um sujeito naufragado, os Tupinambá acolhem e o mantêm preso. Por que os Tupinambá o mantiveram preso? Porque eles precisavam saber se aquele cara era português, ou era francês. Foi esse o motivo. Os Tupinambá não tinham nenhum problema com o sujeito - com o Hans Staden, que foi ficando. Possivelmente se fosse um *Peró*, o destino seria diferente do que se fosse um *Maíre*. E lá pelas tantas, alguns meses depois, aparece um francês da Baía de Guanabara - os franceses naquela época haviam se alocado na Baía de Guanabara - com um grupo liderado por um corsário. E aí, aquele francês disse: "*Não. Esse sujeito aí não é Peró. Ele não é inimigo. Também não é um dos nossos. Não é um francês, mas também não é um português.*" Então Hans Staden foi liberado, aproveitou uma carona num navio francês, que tava transportando o pau-brasil e voltou para Europa.

Quando chega na Europa ele conta uma incrível estória, de como ele foi capturado por terríveis canibais e como conseguiu resistir e sobreviver. Ele se coloca nessa hora como um grande herói que conseguiu escapar à sanha canibalesca daquele povo: os Tupinambá! Então, essa é uma das versões que se

conhece sobre quem eram os Tupinambá, no Brasil. Só que tem alguns detalhes: ele fala da estória dos Tupinambá, mas ele não foi comido. A outra questão é que quando publicou o livro, publicou com algumas ilustrações, algumas xilogravuras. Até hoje, nos livros didáticos das escolas, esses desenhos do livro de Hans Staden são usados como referência aos Tupinambá. Numa das xilogravuras tem um círculo de Tupinambás dançando em volta de um sujeito no meio da roda com um caldeirão e algumas peças sendo cozinhadas - braços, mãos, pés e cabeça sendo cozinhadas. Observem nos livros de História, vocês vão ver essa gravura, ela é recorrente desde a época que eu estudava; desde quando eu tinha sete anos, que entrei na escola e até hoje ela é recorrente. Tem essa figura, depois tem uma outra figura de uma caldeirada de pés, mãos e cabeças de pessoas. Só que tem um pequeno detalhe: até hoje, séculos se passaram, e nenhum povo da tradição Tupi - Tupinambá, vem da tradição Tupi - tem o hábito de cozinhar a carne. Não existe caldeirão na cultura Tupi. Não existe pôr água no caldeirão e cozinhar. Até hoje! Você chega no Xingu, tem várias etnias Tupi que seguem mais tradicionalmente o modo de vida desde aquelas épocas muito antigas. Então tem uma incoerência nessas figuras. Como também não fazem parte o abate de pessoas que são capturadas. Isso não quer dizer que não exista, ou não tenha existido a antropofagia. Realmente a antropofagia existiu. Mas o que é a antropofagia na tradição Tupinambá daquela época?

Como bem conta Florestan Fernandes no livro "*A Organização Social dos Tupinambás*" - um livro da década de 50 - quando em guerra, fazia parte da crença Tupinambá, se houvesse uma captura de guerreiros de uma outra tribo, de um outro povo e se esses guerreiros fossem valorosos, fossem fortes, eles então poderiam ser comidos. Porque fazia parte da crença absorver a força, ou a habilidade - se era um bom flecheiro, se era um bom corredor, se era uma pessoa forte - fazia parte da crença, absorver. Acreditava-se que absorvia a força daquele fulano; daquele ciclano. Mas isso era uma coisa muito eventual. O apetite dos Tupinambás era direcionado para outras coisas: carne de tatu; cateto; capivara, bichos da floresta e principalmente peixes. Mas, o que eu quero dizer é que uma das ideias mais fortes que se cristalizou no imaginário do povo brasileiro, foi essa ideia do índio como um sujeito descendente de canibais - irracionais; primitivos.

O outro livro da época que se fala sobre os índios, "entre aspas", é de um cara chamado Pero Magalhães Gândavo, que hoje é nome de rua na Vila Mariana.

Nesse livro ele falava coisas horríveis sobre os povos da época. Só que tem um pequeno detalhe: esse cara nunca esteve no Brasil. O livro foi escrito na década de 60, em Goa, após o ano de 1500. Ele morava em Goa, na Índia e recebeu a encomenda do governo, do rei de Portugal, pra falar sobre o Brasil. Mas também estava embutido na encomenda, categorizar os povos que aqui habitavam como incapazes; como homens das cavernas. É isso que ele descreve no livro. Naquela época tinha um conflito político que era a questão da escravização dos povos da América. Havia acabado de baixar uma bula papal, da proibição da escravização de povos, a não ser que fossem coisas. Então os povos aqui dessa terra foram chamados de coisas! A palavra usada no século XVI para descrever os povos era "*gentios*". A palavra "*gentio*" - com "ô", "*gentio da terra*" significa coisa - que não tem alma; que não tem cultura; que é como um animal. Assim também como a palavra "*bugre*". É uma coisificação daquele ser. A literatura dessa época foi uma estratégia para justificar a escravização dos povos indígenas no século XVI. Talvez, muitos de vocês não saibam, mas os povos indígenas foram os primeiros escravizados no século XVI e permaneceram por mais de um século, até a substituição, pela escravização dos povos africanos. Essa literatura inicial, da colonização do Brasil, é uma literatura que serve a um determinado interesse, para coisificar as civilizações locais e mais do que isso, ela estrangeirizou as civilizações locais. Nós somos os únicos povos - nós povos indígenas - que somos estrangeiros em nosso próprio país! Nós não somos considerados daqui! Nós não somos considerados cidadãos até hoje. Até hoje! Inclusive por força de lei.

Depois, na sequência, vem o padre Anchieta, que começou a escrever peças de teatro (inspirado no grande escritor, dramaturgo, Gil Vicente). Ele adapta as histórias do Gil Vicente, mas ele coloca nos personagens, nas histórias do Gil Vicente, os líderes indígenas do Brasil da época como demônios: o Aimberê (que foi um grande líder Aimoré); o Cunhambebe (que foi um grande líder Tupinambá). Tem o Cunhambebe pai e o Cunhambebe filho, que depois segue a luta da emancipação dos Guaianá; dos Tupinambá. Todos esses caciques, esses líderes - o Cabubuçu - todos eles são demonizados! São colocados nessas peças de teatro como sinônimos do diabo; de satã!

Houve toda uma literatura construída no século XVI para coisificar as nossas culturas ancestrais e demonizá-las. E logo na sequência dessa coisificação e demonização, graças a luta desses líderes e de inúmeros povos pela libertação de

vários outros que foram escravizados, no decorrer desse primeiro século de colônia no Brasil, logo depois que esses povos deixaram de ter um valor - que era o valor determinado pela mão de obra servida - surgiu um outro tipo de literatura no século XVII, que é a literatura que foi veículo de divulgação desses povos como estorvo ao progresso. Começaram a surgir autores que se inspiraram em Hans Staden, Gândavo e se inspiraram nessas referências que também não tinham bases profundas de estudos.

Uma pessoa que questionou isso nos séculos seguintes e que provocou uma polêmica grande dentro do meio religioso, foi um sujeito chamado Padre Antônio Vieira. Quando escreve os sermões, começa a questionar essa coisificação, essa demonização dos povos; das civilizações. Ele considera que os povos daqui, ancestrais das Américas, da América Latina, da América Central, devem ser respeitados como culturas que tem sua visão de mundo própria e que deveria existir um conflito nessa época. O tempo passou e essa literatura serviu para formar no imaginário das gerações posteriores - até nós que estamos aqui - uma ideia do índio que perdura até hoje (infelizmente) na maioria da sociedade brasileira: o índio como um estorvo; o índio como um idiota; o índio como uma coisa; o índio demonizado! Isso é uma coisa que não terminou por essa época. Ela foi reforçada século após século.

Quando chega o período das migrações, que vem os italianos e os alemães para o Brasil (muitos deles por força de toda uma situação de doença, de guerra na Europa e ao mesmo tempo ludibriados por uma falsa promessa de paraíso), essas pessoas vão se defrontar, encontrar com os povos nativos e acontece uma coisa interessante nesse período. Elas não vêm para cá com a ideia de dominar nenhuma cultura, nenhum povo. Aqueles que se tornam mais sensíveis e interagem com as comunidades tradicionais, se tornam amigos e até filiados a essas comunidades porque alguns dos colonos, que vieram já no século XVIII e XIX, têm confrontos com os povos das regiões onde eles estão instalados, mas outros não. Acabam sendo acolhidos, ou acabam tendo uma interação diferente. Sem a necessidade de dominar nenhuma cultura, eles passam a escrever coisas diferentes sobre esses mesmos povos. De certa forma, nós devemos a alguns desses filhos de colonos, o fato de passar a ter uma visão diferente dessa visão primeira dos povos indígenas. Eu cito, por exemplo, um alemão chamado Kurt Henkel, que é acolhido pelos Guarani e ele é batizado, passa a viver com os

Guarani - aprende, inclusive, a falar Guarani, antes de falar português aqui - e se torna Nimuendaju. Nimuendaju ouve as histórias da tradição oral - tão rica e tão complexa da tradição Tupi-Guarani - e passa a divulgar, a escrever sobre isso. De certa forma colaborou para sensibilizar um grupo muito relativo de pessoas que passaram a ver então as culturas indígenas como algo não tão bestial e demoníaco assim. E nem como um estorvo! Um outro sujeito que eu cito é um italiano de sobrenome Bertoni, que vai parar entre o Paraguai e aquela região de Foz do Iguaçu que o fascina tanto. Ele ouve as histórias dos Guarani e escreve dez volumes complexos de toda uma coleção chamada "*La civilización Guarani*". Depois vão surgindo outras pessoas que passam a ver a cultura indígena de uma outra maneira. Nas décadas posteriores surgem a Etnologia e a Antropologia, que passam a ver esses povos não mais como coisas.

Foi a partir de ver, estudar e observar, que nos anos 80, em volta de uma fogueira, na aldeia Guarani aqui na zona sul de São Paulo onde morei durante doze anos - de 80 até 92 - que nós nos reuníamos e tínhamos algumas preocupações em relação a defesa das questões de território e cultura. Nos anos 80 me reunia com alguns parentes - não só Guarani - mas também como: Daniel Munduruku e Ailton Krenak, alguns parentes Xavantes que nos visitavam, para discutir sobre essas questões. Nós percebemos que tudo que se sabe, ou que se fala sobre os nossos antepassados, aqueles que nos antecederam, vem da boca do outro; vem de fora; com determinadas intenções que se tornaram crenças no Brasil. Discutíamos isso no pé do fogo. Nós, o Daniel Munduruku, do povo Munduruku - de tradição Tupi - que já era professor de Filosofia na época - o Karaí Mirim, que é um Guarani, historiador, líder da aldeia, pensavamos: "*Por que então nós não escrevemos? Já que a sociedade não indígena valoriza tanto, aquilo que está no papel, aquilo que está escrito?*" A literatura é uma coisa que existe, independente de ser escrita ou não. Todos os povos, todas as culturas têm uma literatura, no sentido de uma narrativa que os constitui. Como o professor Ubiratan bem disse, quando ele ouve as narrativas indígenas, quando ele ouve as narrativas africanas, o quê que são essas narrativas, senão, também, literatura no sentido de histórias que constroem, que elaboram, que expande as visões de mundo, os valores, o imaginário? Todas as culturas têm uma literatura! É claro que sabíamos que era um exercício complexo e difícil. Mas resolvemos iniciar todo um processo de colocar no papel, o que chamamos da *Filosofia Ancestral; o Pensamento Ancestral; a Visão de Mundo*

Ancestral, as nossas narrativas, com o objetivo de descatequizar o pensamento da sociedade contemporânea. Porque é um pensamento catequizado de ideias distorcidas sobre nossas raízes. Uma das propostas era essa. A outra vinha a partir da ideia de que um dos grandes motivos que fortalece o preconceito, é o não conhecimento do outro; a ignorância em relação ao outro. Nós acreditamos que o preconceito nasce da ignorância. Se eu não te conheço e crio um julgamento sobre você, pronto! Já está instalado ali um preconceito. Mas se conheço a sua visão de mundo, se conheço seu pensamento, de repente isso pode ser uma porta para abrir um diálogo e haver um respeito verdadeiro. Não preciso concordar com a sua visão de mundo, mas eu vou reconhecer você.

(CORTE NO VÍDEO)

E foi assim que surgiu essa ideia. Em 93 sai o meu primeiro livro: "*Todas as vezes que dissemos adeus*" e na sequência o livro do Daniel Munduruku, "*Coisas de Índio*." Ao mesmo tempo, nós começamos a estimular que nossos próprios parentes escrevessem seus pensamentos, suas experiências, suas trajetórias, suas narrativas. Assim foi que se nasceu uma, entre aspas, uma "*Literatura Escrita Indígena*". Para fazer toda essa contraposição; para oferecer para a sociedade uma maneira de ver como são complexas as visões de mundo, o imaginário, as crenças dessa diversidade de povos e civilizações anteriores ao país chamado Brasil. Foi com esse intuito!

Alguns anos depois, para fortalecer, estimular mais parentes a escrever, nós recebemos o apoio da Fundação Nacional do Livro Infanto-Juvenil. É uma parceria que existe até hoje e graças a ela, hoje são cerca de cinquenta escritores indígenas, de mais de vinte etnias, que já publicaram quase duzentas obras ao longo desses quinze, quase vinte anos, divulgando o pensamento das culturas ancestrais. Acreditamos que isso tem contribuído muito para modificar uma distorção em relação às nossas raízes, mas não acho que a literatura tem esse papel de engajamento. Ela também pode servir como engajamento.

Foi isso que nos motivou.

Para terminar cito uma frase de um livro do Monteiro Lobato, que diz assim:

"Os livros não mudam o mundo, os livros modificam as pessoas e as pessoas mudam o mundo".

Obrigado a todos.

PLATÉIA - (Aplausos).

* * *

ANEXO III

LIVE INSTAGRAM: ESPIRITUALIDADE, RELIGIOSIDADE E A CULTURA INDÍGENA

LIVE REALIZADA DIA 05 DE FEVEREIRO DE 2025 PELO APLICATIVO DO INSTAGRAM, NO PERFIL PESSOAL DE KAKÁ WERÁ JECUPÉ: @kaka_wera.²⁰⁵

TEMA: ESPIRITUALIDADE, RELIGIOSIDADE E A CULTURA INDÍGENA

KAKÁ WERÁ: Boa noite a todas e todos presentes. Estamos fazendo um encontro pelo Instagram ao vivo, sejam bem-vindos e bem-vindas. O tema do nosso encontro de hoje é: *Espiritualidade, Religiosidade e a Cultura Indígena*.

Gostaria de iniciar pelo começo histórico. O que é esse começo histórico? Quando a gente fala em Brasil, pensa em Brasil, ou estuda o Brasil, qual é a imagem que representa o nascimento do Brasil? A fundação do Brasil? Qual é a imagem oficial que todos nós estudamos na escola? Qual é a imagem que vem à nossa mente? Qual é a imagem que está presente nos livros didáticos? Qual é a imagem que referencia o nascimento do Brasil?

A imagem oficial, a imagem histórica, é a imagem de uma missa! É uma pintura. Tem uma pintura oficial que está no nosso inconsciente, está nos livros didáticos como o nascimento do Brasil. É a imagem de uma missa! Você tem ali uma imagem de uma missa sendo rezada pelo Frei Henrique de Coimbra (um franciscano), em Porto Seguro - na região dos nossos queridos parentes do povo Pataxó - sob uma cruz e na cruz tem uma missa com os povos indígenas afastados, se aproximando com cautela daquela cena, daquele rito. Essa é a imagem histórica, a imagem oficial. Agora, o que essa imagem significa para cada um de nós, é um outro assunto.

Mas por que eu começo por essa imagem? Essa imagem representa também uma época em que o colonizador, os portugueses que chegaram aqui nesta terra, vieram já com a missão política de impor uma tradição religiosa - uma religião.

²⁰⁵ <https://www.instagram.com/p/DFtYBrzRIsf/>

E por que isso era muito importante, dentro do contexto daquela época? Primeiro porque Portugal era um país extremamente religioso, conectado com a fé católica. Era religioso por uma questão de fé, mas também haviam as questões políticas que envolviam a relação entre a religião católica e a monarquia portuguesa. Questões inclusive que passavam por empréstimos, subsídios e apoios financeiros. Quem financiava as embarcações de Portugal, era a igreja. Se vocês pesquisarem outras imagens referentes a esta época, vocês verão que as velas das caravelas, tem a representação de uma das linhagens do universo católico que patrocinavam essas navegações. Enfim, essa era a imagem.

O segundo ponto, em relação a essa questão, a esse tema, é que num determinado momento, depois de algumas décadas da colonização do Brasil, difundiu-se uma ideia de que no Brasil não havia uma religião - e realmente não havia. Vocês se lembram da carta do Caminha? Pero Vaz de Caminha era o escrivão, a pessoa encarregada de registrar tudo que acontecia naquela jornada marítima, quando Cabral chega aqui no Brasil. Na carta dele se diz o seguinte: "*Aqui habita um povo desavergonhado.*" É uma das expressões. Ele dizia isso porque os povos que eles conectaram, eram povos que andavam praticamente nus, ou seminus com suas pinturas corporais e isso fez com que ele chamasse esse povo de sem vergonha; desavergonhado. Em outro trecho ele diz o seguinte: "*Aqui habitava um povo sem rei.*" Não tinha uma estrutura política baseada em uma hierarquia monárquica. "*Sem lei.*" Não tinha um Estado dentro da concepção de visão de mundo que eles entendiam - eles que eu digo, os portugueses. Os europeus de um modo geral entendiam de Estado. Sem rei, sem lei e sem fé - no sentido de religiosidade. Essas foram as primeiras impressões que a relação com toda diversidade de uma cultura ancestral aqui conectou. Conectaram com uma certa realidade de que aqui não era um lugar como aquele do além mar.

O terceiro ponto que quero trazer pra gente continuar essa conversa, é uma questão de definição sobre religiosidade e espiritualidade. Uma religião, uma religiosidade, ela vai tratar de questões fundantes do ponto de vista de construção de uma moral; de uma ética ligadas com determinada ideia do que é o melhor e do que é o caminho para que essa construção possa conduzir o ser humano. Então a religiosidade está ocupada no aprimoramento do ser humano enquanto ética, moral e valores. E achavam que os povos indígenas, pelo fato de não ter um templo, pelo fato de não ter uma religiosidade na maneira como o catolicismo era constituído,

achavam que aqui não existiam povos, pessoas, culturas religiosas. Como de fato, neste sentido, não existia. Mas será que pelo fato de não existir templos e uma religiosidade constituída não existia espiritualidade? Será que não existiam determinados contextos éticos e morais dentro dessas culturas? Mas uma coisa é a espiritualidade, outra coisa é a religiosidade.

No Brasil, hoje nós temos pouco mais de trezentas etnias, pouco mais de trezentos povos, trezentas e tantas culturas diferenciadas e há quinhentos e vinte e cinco anos atrás, com certeza, eram números muito maiores de etnias presentes aqui. Essas etnias, embora sejam costumes diferentes, línguas diferentes, modos de vida e de expressão diferentes, na minha experiência, cada uma delas têm sua espiritualidade. A espiritualidade está presente nelas. Todas elas. Pelo menos as que eu conheci e as que não conheci, aquelas das quais escutei parentes, representantes, estudiosos falarem, todas essas culturas, embora diversas, têm a sua dimensão de espiritualidade. Mas qual é a diferença então? O que é uma espiritualidade? Quais são as bases, os fundamentos de uma espiritualidade? Então vamos lá...

O primeiro princípio: a ideia de espírito. A ideia de que somos seres espirituais, de que somos espírito e não matéria. Então, as culturas indígenas, de um modo geral, reconhecem esse princípio: de que somos espírito e não matéria. Somos uma manifestação de algo além do que a materialidade provisória nos impõe. Esse é o primeiro ponto, que faz com que eu reconheça e diga que os povos indígenas possuem uma espiritualidade. Ou seja: possuem uma ideia de que nós todos somos espírito e não matéria. É importante frisar isso.

O segundo ponto, o segundo princípio, que indica que a espiritualidade é parte das realidades dessa diversidade de culturas e povos, é que, em todos os povos indígenas, ou pelo menos a grande maioria dos povos indígenas, existem estratégias e - eu vou colocar aqui - pedagogias para se tomar contato, para se integrar, inteirar, a esse reconhecimento, a este princípio de que nós somos seres espirituais. Estas estratégias, estas pedagogias, elas estão presentes nos ritos, nos ensinamentos, nos modos, nas maneiras diversas de expressar estes ensinamentos que cada povo tem. Ou seja, cada povo encontrou uma maneira de dizer, de passar às gerações, que nós somos seres espirituais. E aí eu vou adicionar um terceiro ponto que é bem específico da cultura indígena, em relação a esta questão da espiritualidade.

Para a cultura indígena, a espiritualidade parte de um princípio de que todos nós - quando digo todos nós, digo não só os seres humanos, mas todos nós seres vivos, seres sencientes, os humanos, os animais, as florestas e mesmo os minerais, as montanhas, as pedras - todos nós seres sencientes descendemos de uma origem em comum, que é um grande mistério para nós. Mas este Grande Mistério é reconhecido como uma origem em comum. Ou seja, todos nós viemos de uma fonte, de uma origem, de uma ancestralidade espiritual comum. Para os povos indígenas esta ancestralidade comum, esta origem comum, de um lado é um mistério; um mistério a ser compreendido, a ser sentido, a ser reconhecido a partir de determinados esforços e dentro de determinadas estratégias. A outra questão, o outro ponto, é que embora essa origem seja um mistério, existe uma contraparte desta origem que não é mistério, que é presença. E qual é a contraparte desta origem que não é mistério, que é presença? A Natureza! A Mãe Terra. A espiritualidade dos povos indígenas direciona sua atenção para a Natureza, para a Mãe Terra, como aquele aspecto deste Mistério que nos acolhe e que nos sustenta enquanto uma emanção de vida. Então, você tem aí a Mãe Terra como o grande templo espiritual que as culturas indígenas reconhecem. E você tem a Natureza como a casa vivente, a casa viva, onde esta espiritualidade se manifesta. Mas como conectar com o Grande Mistério? Como conectar com esta origem espiritual em cada um de nós? Justamente através da natureza. Justamente através da Mãe Terra. Ou seja: o exercício da espiritualidade para os povos indígenas, passa por buscar estabelecer uma conexão pela vivência, pela experiência. Isto é o que, por sua vez, nos torna diferentes da religiosidade. A religiosidade vai buscar a conexão com o Grande Mistério, pelos estudos, pela dedicação, pelo aperfeiçoamento ético, moral, pelo aperfeiçoamento dos padrões de conduta e pela confiança - na verdade, mais pela fé (fé e confiança), uma crença - neste Grande Mistério. Para nos tornarmos então, próximos a este Grande Mistério, devemos seguir determinados preceitos, fundamentos, sistemas. Então, podemos dizer que há uma complementaridade neste sentido. A complementaridade se dá no fato de que, tanto a espiritualidade dos povos indígenas, quanto a religiosidade, buscam o encontro com o Grande Mistério. Mas um - no caso as culturas indígenas - busca este encontro por uma experiência vivencial que se dá através de uma relação de cuidado e de integração com a natureza e as forças da natureza. Na religiosidade, do ponto de vista ocidental, este encontro com o Mistério, este encontro com Deus

se dá na medida que o ser humano se aperfeiçoa moralmente e eticamente. Então aí nós temos uma diferença que não é diferença e ao mesmo tempo nós temos uma complementaridade entre estes dois aspectos: religiosidade e espiritualidade. A cultura indígena, entre estes dois pontos, elegeu - vamos dizer assim - a experiência vivencial, o sentir, o buscar um sentimento do mistério. A religiosidade elegeu buscar o entendimento do mistério. É neste ponto que os dois princípios vão na mesma direção, mas por portas diferentes.

Muito bem. Agora, o que estou dizendo aqui é um princípio ideal. Por que ideal? Porque nós sabemos que existem as distorções de práticas religiosas e existem também as distorções de práticas espirituais, ou ditas espirituais. O que nós temos que estar atentos, tanto de um lado, quanto de outro, é em relação às distorções. E como nos atentamos às distorções? Como identificamos uma distorção? Por exemplo: existem alguns indicadores, existem alguns pontos de reflexão que podem nos ajudar a identificar uma distorção. Uma fé que é cega demais, dogmática demais e que diz que é a única verdade, é um ponto que pode levar a uma distorção de uma jornada em direção ao divino, em direção ao Grande Mistério. Percebem? Não é tão difícil de considerar esta reflexão, este apontamento como um indicador importante. Não é verdade? Porque se uma fé religiosa diz que ela é a única verdade, o único caminho para se chegar a um ponto, pode ser - eu digo pode ser! - que a partir deste ponto existe alguma coisa errada.

O outro apontamento que faço: nós vamos perceber, que na religiosidade, existe toda uma diversidade de linhas religiosas que se dão pelos mais variados aspectos que os fundadores destas diversas tradições identificaram como meios de se conectar com este Mistério Sagrado. No entanto, o que as religiosidades saudáveis têm em comum é o respeito à diversidade e o foco no amor ao próximo - seguindo aquele preceito que fundamenta o bom cristão. Preceito deixado pela grande referência da cristandade que é, nada mais nada menos, que Jesus, o Cristo: "*Ama ao próximo como a ti mesmo.*" Então, você vai reconhecer uma religiosidade saudável, quando este preceito, este princípio, está posto na prática e não só na teoria. Uma espiritualidade saudável - porque no caminho espiritual também tem as distorções - você vai reconhecer quando uma tradição cultural busca esta experiência que não causa nenhum tipo de ferimento, distorção, ou desequilíbrio, seja psíquico, físico, moral, ou ético. Parece simples, mas sei que não é. Toda espiritualidade que causa um desequilíbrio psíquico, ou que causa um

desequilíbrio até mesmo físico, tem alguma coisa errada. Mas a espiritualidade que promove o cuidado, o amor e o respeito a toda a diversidade de seres sencientes, aí sim, você sabe que é uma espiritualidade saudável.

O que quero dizer com isto é que não existe oposição aparente entre religiosidade e espiritualidade. Existe complementaridade. Agora, nós não podemos cair nas armadilhas que as distorções causam. Temos que permanecer atentos às questões das distorções.

Um terceiro ponto que coloco aqui é o ponto da imposição e subjugação. Nenhum caminho espiritual, assim como nenhum caminho religioso que se baseia na imposição das suas regras, na subjugação de pessoas é um caminho saudável. O que é subjugar? Quando amarra, prende, limita um grupo de pessoas, um contingente pequeno, grande ou médio de pessoas sob a sua única e exclusiva atenção. Isso é uma subjugação. Onde não há liberdade (veja bem, liberdade não é libertinagem) não há espaço para a espiritualização, como também não há espaço para a religiosidade saudável. E as culturas indígenas se caracterizam pela qualidade de terem nos seus diversos modos de ser, modos de expressão, uma preferência por buscar experiências que sejam vivenciais. A cultura indígena tem esta característica. Por isso que é muito difícil para alguém, ou para toda uma cultura indígena exigir dos seus próprios cidadãos uma religiosidade, uma estrutura baseada em estudos, leituras e determinadas regras. No entanto, no Brasil de quinhentos e vinte e cinco anos atrás, como vocês bem sabem, os primeiros religiosos que chegaram para colonizar - notadamente os jesuítas - encontraram povos e foram com esses povos que eles se conectaram e que também aceitaram as propostas religiosas que eram baseadas em uma educação para o estudo, a leitura, o entendimento de determinados preceitos. Infelizmente, grande parte dessa experiência foi desastrosa. Nós tivemos no Brasil seiscentista, quer dizer, no Brasil do século XVI, um triângulo de conflitos entre invasores - aventureiros em que uma razoável parte eram pessoas sem moral e sem ética; e nós tivemos a chegada dos jesuítas que tinham a clara missão de corrigir moralmente e eticamente um certo grupo de aventureiros, mas também tinham a missão de catequizar, ou seja, de direcionar os povos indígenas para uma experiência religiosa. Então nós tivemos no século XVI esse conflito entre essas três partes. E realmente, nos primeiros sessenta anos, mais de meio século, entre 1500 e 1560, as primeiras invasões, as primeiras experiências aqui, foram desastrosas. Aventureiros sem moral e sem ética

que desestruturaram povos e culturas, que dizimaram florestas - esta história de dizimar florestas é uma história antiga no Brasil - e na década de 40, mais exatamente em 1537, nós tivemos uma tentativa da monarquia portuguesa, quando ela manda para cá, para o Brasil, os jesuítas, como uma tentativa de corrigir essa desestrutura. De um lado na área da moral e da ética e do outro lado uma necessidade de direcionar a cultura indígena para uma experiência religiosa. Foi isso que aconteceu no início da nossa relação. Digo a nossa relação, a relação dos povos ancestrais, das culturas ancestrais com a cultura que infelizmente veio de modo desordenado, desestruturante - um bando de aventureiros que aqui deixaram uma ideia, uma prática de extorsão das nossas riquezas, literalmente, de aproveitamento do fato de as culturas locais não saberem com que estavam lidando, com o aproveitamento dessa ignorância, de não saber. Nossos antepassados não sabiam com que estavam lidando e foram pegos de surpresa. De lá para cá, houveram muitas reviravoltas, mas infelizmente, com o passar dos séculos uma coisa que ficou marcada na sociedade brasileira foi essa ideia de que os povos indígenas são seres sem uma religiosidade. Em parte está certo, mas não está correto dizer que não há espiritualidade, que não há um reconhecimento de que nós somos um desdobramento de um mistério divino e sagrado.

Hoje, em 2025, mais de quinhentos anos depois, a sociedade - não só brasileira, mas a sociedade humana como um todo - enfrenta sérios problemas de distorções em relação às religiões, às expressões religiosas. Infelizmente nós temos estruturas que se colocam como religiosas mas que são verdadeiros comércios de pessoas, da boa índole de pessoas que desejam o entendimento maior do mistério da vida e são, literalmente, conduzidas a experiências terríveis. Enfim, mas não é exatamente isto o que venho aqui falar. O que queria esclarecer mesmo é este conceito. Era isto que queria partilhar com vocês: o conceito de espiritualidade, o conceito de religiosidade.

Outra coisa importante de dizer com relação a este tema, é a questão do paganismo; do pagão. O que é o paganismo? O paganismo é uma expressão dita por parte, principalmente da religião católica, sobre culturas que acreditam em muitos deuses, não acreditam em um só deus. Basicamente esta é a ideia do paganismo. Então, o que se costuma dizer? Por exemplo: os gregos são uma cultura pagã, porque eles acreditam em muitos deuses. Os antigos romanos eram uma cultura pagã, porque acreditavam em muitos deuses. As culturas indígenas das

Américas são culturas pagãs, porque acreditam em muitos deuses. A cultura hindu é uma cultura pagã, porque acredita em muitos deuses. Mas vamos lá... falando pela cultura indígena, eu posso dizer que esta ideia de cultuar muitos deuses não é também uma realidade na cultura indígena. Não é que a cultura indígena cultua muitos deuses. A cultura indígena cultua, cultiva o reconhecimento de inúmeros seres materiais e imateriais que expressam suas vidas de diferentes maneiras e formas. Por exemplo: quando nós acreditamos nos seres encantados da natureza, não quer dizer que acreditamos em muitos deuses. Acreditamos em vidas imateriais. Não existe vida só na matéria, nem só a vida humana é a única vida que se possa dizer que é uma vida dotada de inteligência, de sciência e de consciência. Não. Os animais são dotados de sciência. As pedras também têm sua sciência - para nós! As árvores, as plantas, os animais... existem seres que não têm um corpo físico material, mas tem um corpo etérico, não físico e que também é vida. Não é que acreditamos que são deuses, no sentido de que são melhores, ou maiores. Eles são simplesmente seres sencientes e conscientes que atuam em planos de existência diferentes do nosso - daquilo que nós percebemos. Nós aqui na nossa dimensão, no nosso plano, nós preferimos reconhecer como vida aquilo que nossos cinco sentidos captam, capturam. Mas existe vida além dos cinco sentidos. Isto não quer dizer que acreditamos em muitos deuses. Quer dizer que acreditamos em inúmeras expressões de vidas, de ordens, de existências, diferentes da nossa. Isto é muito diferente de paganismo.

Tive a oportunidade de conviver com experiências religiosas, sagradas, da Índia. Participei de congressos, conheço mestres e religiosos espiritualistas da Índia. É importante atentarmos que, quando falamos “deus” e “deuses”, o que entendemos por estas palavras? Na Índia se diz que existem muitos deuses e realmente se reverenciam muitas divindades e acho isso extremamente natural. Não acho que seja uma crença, mas uma realidade. Existem realmente inúmeros seres - como mencionei - de ordens, de realidades diferentes da nossa e alguns destes seres vivem em determinadas ordens de realidade e cuidam de determinadas tarefas e missões que do ponto de vista do ser humano, é mais grandioso. Vou dar alguns exemplos que existem na cultura indígena e também na cultura hindú. Na cultura indígena nós dizemos que determinados seres “*landejaras*”, cuidam de toda uma floresta, de um ecossistema. Isso pode ser visto como um deus, uma divindade. Na Índia existe uma terminologia para isto que são os “*Devas*”, que são

seres que cuidam de todo um ecossistema, uma paisagem, uma coisa maior do que nós temos capacidade de cuidar, de termos atenção. Do ponto de vista do ser humano, para nós, estes seres que trabalham nestas dimensões maiores, são deuses. Isto não está se opondo ao Grande Mistério. São extensões do Grande Mistério.

Agora em relação à questão trina de Deus, existem algumas semelhanças entre a visão indígena, por exemplo na tradição Tupi-Guarani, a hindú e mesmo a ocidental, sobre este aspecto trino. Para a tradição tupi, o mistério se expressa originalmente de três modos e aí é que está a trindade também presente na filosofia indígena. Na tradição indígena, nós temos uma expressão para o Grande Mistério chamada “*Nhamandú*”, que significa a dimensão imensurável. O aspecto imensurável da origem que se desdobra em “*Kuaracy*” e em “*Tupã*”. Kuaracy representa a dimensão luminosa e numinosa deste mistério, como se fosse o copo do imensurável e esse corpo é luz - é a pura luz! Esta pura luz, esta Kuaracy, por sua vez se desdobra em uma dimensão criadora do mistério. É a dimensão que faz com que todas as formas de vida sejam manifestadas, que nós chamamos de Tupã. Então o aspecto trino da origem para nós é isto: é Tupã, que representa a dimensão criadora; Kuaracy, que representa a dimensão emanadora, luminosa, a que jorra a grande vida e Nhamandú, que é o imensurável, o infinito do infinito. Então temos aí, a nossa trindade. E sei que na cultura indiana vão falar de Vishnu, Brahma e Shiva, enquanto que na católica o Pai, o Filho e o Espírito Santo. São os aspectos que nos aproximam e nos complementam. Mas não quer dizer que estes três na cultura Tupi-Guarani e na cultura hindú são a mesma coisa. Não sei dizer isso. Mas o que sei dizer é que nós temos Nhamandú, Kuaracy e Tupã, que é o nosso ponto de referência. Na cultura católica tem o aspecto trino: Pai, Filho e Espírito Santo. Não é isso? Agora, não vou aqui colocar nenhuma tese. Não tenho nada definido para dizer sobre como que estas maneiras de ver se encontram ou se desencontram. Por enquanto isto não é importante. O importante é dizer que nós estamos, na verdade, no mesmo barco, no mesmo oceano.

ANEXO IV

DOIS GRAFISMOS INDÍGENAS YAWALAPITI

DOIS GRAFISMOS DESENVOLVIDOS SOB A ORIENTAÇÃO DE WATATAKALU YAWALAPITI, REPRESENTANTE DA ETNIA YAWALAPITI DO ALTO XINGU, DURANTE A OFICINA DE GRAFISMO INDÍGENA OFERECIDA EM 2018 PELO CENTRO CULTURAL MUNDO PENSAnte, INSTALADO NO BAIRRO DO BEXIGA, NA CIDADE DE SÃO PAULO. OS DESENHOS REPRESENTAM OS GRAFISMOS DE ÁGUA E COBRA, RESPECTIVAMENTE.

