

A PRODUÇÃO CULTURAL DE INTERLOCUTORES GUARANI NA BOLÍVIA

Wildes ANDRADE¹

Hay un mundo invisible envuelto en la penumbra.

RESUMO: Este texto é um fragmento adaptado de um capítulo da minha tese de doutorado em ciências sociais (estudos latinos americanos), intitulada “A etnicidade Guarani entre seus intelectuais”. Nesse trabalho, abordo o pensamento Guarani em seus processos e produtos sobre si. No evento de comemoração do massacre de Kuruyuki (ANDRADE, 2018) converge autores, obras e trajetórias de interlocutores no papel de intelectuais de sua cultura.

Palavras-Chave: Guarani Chiriguano; Etnicidade; Intelectuais indígenas; Transmodernidade.

Antes de comentar sobre o evento da comemoração de Kuruyuki, faz-se necessário esclarecer brevemente o que foi esse massacre. Às seis horas da manhã do dia 28 de janeiro de 1892, como desfecho de uma sequência de ataques realizados a mando de fazendeiros², iniciou-se um grande e último enfrentamento em Kuruyuki. Após oito horas de combate, havia 2.700 jovens *kereimba* – guerreiros Guarani – mortos nas trincheiras. Outros quase 1.500 foram levados como escravos para latifúndios da região (CHUMIRA, 1992). As terras foram tomadas, e muitos buscaram refúgio no Norte argentino, onde passaram a trabalhar em canaviais, ocupando as rodovias e as periferias de cidades como Jujuy e Salta. No entanto, o principal *kereimba*, Apiaguaiki Tumpa³,

¹ Professor de Sociologia no Instituto Federal do Tocantins (IFTO), Campus Palmas. Doutorando em Ciências Sociais pelo Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da Universidade de Brasília (UnB). Contato: wildes.andrade@ifto.edu.br

² O massacre do dia 28 de janeiro de 1892 foi o desfecho de um conjunto de usurpações de fazendeiros descendentes de espanhóis, com apoio do exército boliviano. A invasão de terras indígenas, o assassinato de lideranças, o estupro de mulheres indígenas, a servidão e a escravidão Guarani foram as principais violações cometidas contra essa população, que reagiu com seu exército, mesmo que em condições desiguais. Os indígenas portavam armas brancas (pau, pedra, flechas), enquanto os brancos levavam armas de fogo a cavalo (SANABRIA FERNÁNDEZ, 1972).

³ A rebelião em Kuruyuki tem uma dimensão messiânica, e Apiaguaiki Tumpa é seu principal líder, atualmente convertido em herói da *Nación Guarani*. Percebam que o próprio termo *Tumpa* se refere a algo sagrado. Os etnólogos dos Chiriguano identificam a constituição de agentes com autoridade local/regional e com responsabilidade de falar em nome do grupo para públicos externos, guiando, sobretudo, espiritualmente o grupo. Na maioria dos casos, denominados de *Tumpa*, passaram a desempenhar intrinsecamente nas dimensões comunitária e espiritual. Em certa medida, esses são revelados como mediadores de estratégias políticas em contexto multicultural que lhes impõe diferentes condutas – por

conseguiu escapar junto com outros guerreiros. Assim, iniciou-se uma perseguição que resultou em sua captura e condução a Saucos (atualmente, o município de Monteagudo). Depois de ser entregue ao delegado nacional, Melchor Chavarría, foi torturado e amarrado a um poste de madeira na praça principal dessa vila, onde foi exposto ao público, fuzilado e, por último, teve seu corpo esquartejado e queimado no fim do dia (SANABRIA FERNÁNDEZ, 1972).

Em 1972, o conhecido historiador das terras baixas bolivianas Sanabria Fernández publica seu livro “Apiaguiqui-Tumpa”, uma biografia histórica do líder. De acordo com ele, os Chiriguano “como nación, habían terminado para siempre” (SANABRIA FERNÁNDEZ, 1972, p. 217). No mesmo sentido, em seus estudos sobre a fronteira Chiriguana, Saignes (2007) trata da extinção da etnia enquanto sociedade independente. De modo que, entre o final do século XIX e a década de 1980, os Chiriguano Guaraní são ocultados enquanto indígenas. Assim, o objetivo de refundar Kuruyuki, depois de 100 anos, é apresentar uma narrativa de formação de sua identidade étnica. Trata-se de um evento para mostrar que sua cultura e língua estão pulsantes, apesar das ações exterminadoras própria da colonização. No evento, exibem o letrero “Muertos de Kuruyuki, surjan de sus trincheras, marchen con nosotros hacia la Tierra sin Mal”.

colonos, exércitos, missionários e até mesmos os *mburuvicha*. Nesse sentido, nos séculos XVIII e XIX, xamãs Chiriguano encabeçaram grandes movimentos messiânicos que lograram diversas rebeliões (COMBÈS, 2005).

Figura 1: Marcha a caminho do centenário de Kuruyuki, 1992



Fonte: Arquivo pessoal de Felipe Roman. Foto tirada por Mauro Hurtado (1992).

Ao recuperar, anualmente, ideias, lugares de memórias, objetos e heróis constituídos em 1992, durante o primeiro grande encontro Guarani na Bolívia, o evento da comemoração do massacre de Kuruyuki, certamente, serve para fortalecer o sentimento de pertencimento comum. Nessa ocasião, uma ampla presença popular é mobilizada por uma rede de trabalho constituída por lideranças e professores indígenas, missionários indigenistas, ONGs e setores estatais, em uma perspectiva pan-Guarani, a fim de celebrar o centenário do último dentre os diversos enfrentamentos bélicos envolvendo os Guarani Chiriguano.

Do ponto de vista da etnicidade, a identidade que um grupo demanda diz respeito a uma fundação histórica comum, real ou imaginada. Assim, pode-se dizer que Kuruyuki tornou-se o relato de origem da *Nación Guarani*, possibilitando uma unidade Guarani e a representatividade por meio da APG, uma das organizações indígenas mais expressivas das terras baixas bolivianas e que, certamente, tem a implementação da campanha de alfabetização intercultural e bilíngue como uma das principais conquistas, conforme mostrarei adiante. Evidentemente, esse processo de emergência étnica Guarani só foi possível graças a um propício cenário político nacional e internacional e ao trabalho colaborativo de instituições e pessoas sensíveis à questão indígena e camponesa. Além

disso, Isabelle Combès (2005) arrisca dizer que a visão de antropólogos e assessores das capitânias projetou na APG e nos próprios indígenas sua própria imagem⁴.

A fim de fortalecer uma unidade política entre os falantes do Guaraní na Bolívia, mesmo com muitas divergências internas, criou-se a APG em 1988, responsável pela organização do evento justamente com jesuítas do CIPCA. A primeira comemoração lançou a APG no cenário político nacional e, sobretudo, procurou atualizar sua ideologia étnica para fomentar a consciência indígena de um povo de mesma língua, apesar de histórias um pouco distintas⁵. Ao comemorar esse massacre, os Guaraní se reconhecem como vítimas e enfraquecidos, porém sempre ativos, seguindo lutando enquanto nação guerreira. Ainda que antes lutassem com armas, agora o enfrentamento é por meio da educação, conforme comentou o *mburuvicha guasu* Mateo Chumira, em seu discurso⁶ no dia 28 de janeiro de 1992, no centenário de Kuruyuki:

Ahora estamos de pie pero no para hacer otro Kuruyuki, para pelear con arcos y flechas o palos, ahora la lucha es con cuadernos y lápices para ustedes jóvenes, es para ustedes todo lo que hacemos, para que los hijos de ustedes y sus nietos alcancen la Tierra sin Mal. [...] Si aquí en Kuruyuki silenciaron a nuestros guerreros, en Kuruyuki nuevamente levantemos nuestra voz y salgamos proclamando ¡Que viven en nosotros aquellos que desaparecieron en esa batalla! (CHUMIRA, 1992, p. 2).

A pauta da educação⁷ assumiu centralidade no início desse movimento, ela se converte em um instrumento de luta para que os povos indígenas possam fortalecer suas culturas e línguas. No evento em 1992, com a presença do então presidente boliviano Jaime Paz Zamora, foi lançada a campanha de Educação Intercultural Bilíngue nas terras baixas desse país. Os intelectuais indígenas e técnicos de ONGs em serviço entre os

⁴ Essa imagem reflete um movimento de união indígena, isto é, quando vários que se identificam/reconhecem se reúnem em torno de um propósito político comum, com maior alcance.

⁵ Em 1892, o massacre em Kuruyuki foi contra um grupo Avá. Os Guaraní Ioseño, cerca de 200 km ao Norte, não se envolveram. Em seu livro “Etno-historias del Isoso: Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)”, de 2005, Isabelle Combès comenta que Kuruyuki não concerne diretamente a Isoso, que só teve uma participação reduzida, sem nenhuma consequência direta com a batalha. Ainda, destaca que alguns Ioseño participaram do enfrentamento, mas do lado dos soldados brancos. Esse episódio foi “apagado” da memória dos Ioseño. O discurso atual é que eles combateram do lado de Tumpa (o profeta Apiaguaiki), contra um inimigo comum e secular, os *karai*. Tanto é que, a partir de 1992, já mobilizados, são ativos na comemoração do massacre. Inclusive, meu interlocutor Ioseño Antonio Mendez, presente em todas as edições, é um defensor do encontro de celebração do massacre.

⁶ O discurso está disponível no seguinte link: <http://santarosadecuevo.org/wp-content/uploads/2017/06/discurso-mateo-chumira.pdf>. Trata-se de uma página sobre a localidade de Santa Rosa de Cuevo (região do massacre), administrada pelo educador Guaraní Guido Chumiray Rojas, um dos responsáveis pela Teku Guaraní, instituição de educação escolar indígena.

⁷ Nota-se que, na década de 1990, sob a perspectiva neoliberal e multiculturalista, o investimento em educação é percebido como um mecanismo essencial para o desenvolvimento.

Guarani perceberam a importância de uma educação escolar indígena diferenciada para a conscientização de seus direitos e valorização de sua cultura. A ideia é que, com a educação, os indígenas possam tomar decisões por eles mesmos, defendendo seus direitos com autonomia. Diante disso, podemos entender que o novo guerreiro Guarani é aquele que estuda, adquire uma profissão e, idealmente, luta pela revitalização de sua cultura e melhoria da qualidade de vida nas comunidades. Isso é confirmado pela frase que citei anteriormente: “A luta atual não é mais com arco e flecha, mas, sim, com papel e caneta”. Nesse sentido, a valorização da educação como instrumento de emancipação é a nova estratégia (de guerra) dos Guarani para a promoção da justiça e o desenvolvimento da nação:

Entre ustedes hay muchos escépticos que no creen que aquí fue el lugar de combate, ustedes están parados sobre lo que fueron las trincheras guaraníes, bajo estas tierras y piedras se encuentran los huesos de los guerreros, eso lo comprobamos porque el otro día excavamos un lugar y encontramos unos huesos, ¡miren aquí tengo el antebrazo de un guerrero!, con este hueso cuando tenía carne, el guerrero lanzaba sus flechas contra el enemigo, para que no quedemos esclavos, para que no tengamos amos. Algunos de estos muertos fueron enterrados en tinajas como ésta que ven aquí, pero la mayoría fueron enterrados allí mismo donde cayeron en las trincheras. Ahora que nosotros hemos venido aquí para recordar esos sucesos y ver el lugar, debemos contar y transmitir lo que hemos aprendido aquí a todos aquellos que no han podido llegar. Ahora podemos gritar y decir: *¡Que viva el pueblo Guarani y su cultura!, ¡gloria a los caídos en la defensa del territorio y de Kuruyuki!* (CHUMIRA, 1992, p. 2). [grifos no original]

Sobre a EIB ter sido a principal pauta da mobilização do centenário de Kuruyuki em 1992, o escritor Guarani Elias Caurey (2012) comenta que esse foi o caminho priorizado pela *Nación Guarani* como forma de buscar maior justiça social. Para isso, passaram a lutar com os instrumentos dos brancos, isto é, o estudo e o saber ler, escrever e contar. Perceberam que sua realidade social havia mudado e que, para exercerem sua cidadania, teriam que *yemboe* (aprender, o que pode relacionar-se com ler e escrever) sobre si e sobre o outro (o branco, *karai*). Dessa forma, Caurey (2012, p. 51-52) explica como a ideia de cidadania é entendida localmente, no contexto do pensamento Guarani:

[...] Había que ponerse nombre y apellidos para ser reconocido como boliviano, ir a sufragar, firmar planillas, contar dinero, comprar y vender, etc. Frente a estos fenómenos, la respuesta guaraní fue fiel a su estilo, en la practicidad y la simplificación: aprender a contar, ler y escribir para ejercer su ciudadanía, pues era lo que el Otro pedía y además era lógico ¿no? En consecuencia, no habían una exigencia ni tampoco una necesidad de ir más allá del mero aprender lo básico. Si embargo, el siglo XXI ha comenzando con nuevos escenarios y, por ende, con nuevos desafíos, por ejemplo, la era de la informatización, la profesionalización etc. El guaraní (experto en adoptar cambios) da un giro en su discurso y plantea la necesidad de ir más allá del mero aprender a leer y escribir.

Com a conquista da educação diferenciada e a consequente ampliação da alfabetização e escolaridade entre os Guaraní, o anseio pela educação técnica e superior passou a ser o novo objetivo da *Nación Guaraní*. A necessidade de formação profissional foi sendo imposta com o desenvolvimento da região, pode-se dizer, uma nova etapa no processo de escolarização indígena. Assim, lembro que Camiri e Chagara estão localizadas em uma região de exploração de gás na Bolívia, com intenso fluxo de capital e serviços. Nesse sentido, essa realidade social possibilitou que os Guaraní conseguissem formação profissional, pois, em certa medida, também era interesse do poder público e econômico a formação de uma mão de obra mais qualificada. Ainda, o conhecimento básico sobre técnicas burocráticas passou a ser essencial no empenho de seus trabalhos e no movimento indígena. Nesse contexto, também é importante dizer que os novos postos de trabalho, como o de professores indígenas, absorveram e incentivaram a formação superior e técnica de muitas pessoas, sobretudo na área da educação. A interpretação de Caurey (2012, p. 52-53) é de que, culturalmente dispostos a mudanças e movimentos, mais uma vez os Guaraní respondem por meio de uma razão prática:

[...] Otro factor fue el trabajo en las empresas (comienzan a sentar presencia las petroleras y para trabajar en ellas los requisitos son ser bachiller, tener documentación etc). Finalmente, se impuso la necesidad de elaborar documentos (cartas, oficios etc) y escribir libros de actas en las reuniones (en las asambleas el cargo de secretario/a de acta es, casi de manera automática, ocupado por estudiantes, sobre todo por bachilleres; los *mburuvicha* suelen decir: “*oyembu vae reta toikuatiamí ñandevé tupapire*: los estudiantes que escriban el acta”). En consecuencia, por esta labor específica encargada al bachiller, se le asigna un “status social”: el de “*Oyemboe vae*: el estudiante, el que estudia. Por consiguiente, el estudio comienza a ser entendido como una razón práctica que sirve como herramienta para la concreción de esa interacción con el Otro (aprender a manejar el código del Otro para, de esa forma, poder relacionarse mejor y garantizar su existencia, su manera de ser, puesto que el Otro no hará casi nada por entenderlo); en esa línea surge la última fase, a mi manera de entender, la más importante por su actualidad.

Segundo a interpretação de Caurey (2012, p. 53), a terceira e última fase da educação entre os Guaraní pode ser entendida a partir do que ele descreve etnograficamente, isto é, frases com as quais comumente as mães aconselham seus filhos: *Eyembue, che rai, ani vaera reiko che rami* (“Estudia, filho meu, para que não seas o vivas como eu”) e *Eyemboe, che rai, reiko kavi vaera, kuri* (Estudia, filho meu, para que vivas bem, depois”). Essa ideia é difundida, sobretudo, a partir do início do século XXI. Para o autor, os Guaraní estão entendendo que precisam alçar voos mais altos em relação aos estudos, que não podem ficar apenas no básico, pois, dessa forma, seguirão sendo explorados, sem autonomia. Além disso, trata-se de um projeto coletivo por meio do qual buscam conhecer mais sobre si ou até mesmo construir um novo Guaraní (“para que no

seas o vivas como yo, para que vivas bien”). Complementando esse ponto, Caurey (2012, p. 54) escreve:

Probablemente muchos dirán que el guaraní está avanzando demasiado lento en sus ideas (algo así como una tortuga). Pues, no es así, más bien esta lógica responde a la manutención y a la garantía de un modelo de sociedad; es mejor caminar por sendas descubiertas por todos para evitar tomar un camino equivocado; en esse sentido, esta acción más bien significa adelantarse al futuro desde el presente. De tal modo, ese horizonte a seguir es alcanzar un modelo de guaraní que responda a las circunstancias, al que he denominado “karai ficticio”, metafóricamente.

Para Caurey (2012), o *karai fictício* é o Guaraní que se faz de branco (não indígena). Como seu povo se caracteriza por um dinamismo (constante movimento e articulações), adotar uma mudança estratégica não foi nada extraordinário para os Guaraní na Bolívia, povo mestiço e de fronteira, portanto, habituado à interculturalidade, às transformações e às disputas, antes mesmo da colonização espanhola. Como mostrei anteriormente, Caurey (2012) cunhou o termo *karai fictício* para se referir a estudiosos Guaraní, àqueles que, em níveis mais avançados, empenham melhor as condições de vida comunitária por meio da consciência de suas diferenças étnicas. Em suas palavras:

El “karai ficticio” es aquel individuo que vive en el límite de dos modelos de sociedades, la karai y la guaraní. Es decir, es aquel que en apariencia es karai y en esencia es guaraní. En consecuencia, el “karai ficticio” no es karai, pero tampoco es timaka o mbia – guaraní; pues estamos ante la figura de un “guaraní moderno” (“karai ficticio”) que se encuentra en el espacio intermedio de dos modelos y que a partir de ahí pretende crear un modelo que responda a las circunstancias, pero tratando de no perder en demasía su esencia cultural que es la que lo hace particular y diferente a un karai verdadero. [...]

El modelo “karai ficticio” se sustenta en dos pilares, por um lado, en la idea “no seas como yo” e por el outro, “busca vivir bien”, ambas indivisibles. El significado de “no seas como yo” no responde a un cambio radical de identidad, sino a la capacidad de adaptación a la circunstancias de quien tienen que lidiar con el mundo próximo; por tanto, es una invitación a tomar um cambio de actitud frente al cambio, es decir, cambiar. En la misma línea, la idea de “busca vivir bien” es una invitación a encontrar equilibrio entre las dos sociedades e, implícitamente, entre el mundo espiritual y material, es decir, la visión de dualidad o paridad. Sin embargo, es menester aclarar que no se trata de decir que antes vivían mal: va más bien en el sentido de que las demás sociedades y garantizar su existencia en la diversidad. Por consiguiente, para concretizar al “karai ficticio” es imprescindible que ambas ideas actúen en concomitancia; es decir, se actitud permeable frente al Otro que le garantiza vivir bien, sin problemas; porque si se mantiene en el modelo original corre el riesgo de ser marginado y condenado a la extinción (CAUREY, 2012, p. 54-55).

Nesse sentido, Caurey (2012) comenta que o *karai fictício* apresenta uma dupla identidade. Não é plenamente vinculado à aldeia, tampouco se sente completamente confortável no meio urbano não indígena. Entre os brancos, na universidade, geralmente

é visto como simplista e atrasado, mas em suas comunidades é percebido como demasiado sofisticado.

Na primeira comemoração do massacre, em 1992, intelectuais e lideranças Guaraní assumiram-se, “oficialmente”, como *karai fictício* ou “Guaraní fictício” (já que é uma consciência dupla e que se manifesta de acordo com a situação). Foi nesse momento que mostraram para a sociedade boliviana que tomaram a decisão de mudar suas práticas, tendo em vista as novas transformações sociais. Isto é, escolheram agir de acordo com os regramentos do Estado, embora mantendo seus aspectos culturais principais, passando a negociar com o governo. Para isso, entenderam que a educação é fundamental.

Para estudar os níveis mais elevados da educação escolar e obter um curso técnico, bem como uma graduação e/ou pós-graduação, por exemplo, os Guaraní necessitam sair de suas comunidades e morar em alguma cidade próxima. Nesse contexto, o estudante indígena é submetido a uma língua diferente, além de uma realidade bem distinta. Para resistir, passa a adotar um lado *karai*, que passa a conviver com seu lado Guaraní “adormecido”. Portanto, “Guaraní fictício”, do ponto de vista da sua gente.

YVY MARAEY NO CINEMA

Durante a comemoração de Kuruyuki, em 1992, apareceram letrados entre a multidão com a seguinte frase: *Muertos de Kuruyuki, surjan de sus trincheras, marchen con nosotros hacia la Tierra sin Mal*. Em 2013, o filme Guaraní boliviano *Yvy Maraey* anuncia “Morimos para vivir”, também em referência a essa mitologia. No entanto, os etnólogos canônicos não apontam evidências dessa ideia entre os falantes do Guaraní nas encostas da Cordilheira durante os primeiros séculos da colonização. Pelo contrário, defendem que a migração Avá-Guaraní em direção à Cordilheira tem motivação expansionista e de extração de minérios na região denominada Kandire. E, portanto, trata-se de uma ideia nova, manejada pelos intelectuais do movimento indígena. Ocorre que me interessa justamente por essa apropriação, em que, para se diferenciarem como Guaraní, recorrem ao paradigma *Yvy Maraey*. No filme, a narrativa Guaraní sobre a busca dessa Terra sem Mal é apresentada por meio de uma espécie de “jogo de espelhos”. A *Nación Guaraní* constrói uma imagem sobre si mesma através do modo como imagina ser vista pelos *karai*.

O filme do cineasta Juan Carlos Valdivia⁸, com os intelectuais indígenas Elio Ortiz e Felipe Roman como coprodutores culturais e atores, estreou⁹ no dia da *Descolonización del Estado Plurinacional de Bolivia*, na praça da comunidade de Kuruyuki, na noite de 12 de outubro de 2013. Na ocasião, os produtores do filme, em colaboração com a capitania da localidade, projetaram em um telão o longa-metragem que mostra moradores e cenas de Kuruyuki, um dos locais de gravação. Nessa localidade, convergem importantes instituições e lugares de memória da *Nación Guaraní*: a comemoração anual do massacre ocorrido em 1892, a igreja da missa aos mortos, o cemitério com ossuário, as trincheiras reconstituídas desse enfrentamento e o campus da Unibol Apiaguaiki Tumpa, instalado (fisicamente e com profundos significados) em 2014 nessa comunidade.

Esse filme é uma produção intercultural. Antes das gravações, Elio Ortiz, Juan Carlos Valdivia e Felipe Roman estudaram juntos sobre a cultura Guaraní. Ortiz foi assessor de conhecimentos ancestrais para a sustentação do pensamento social e cultural Guaraní na Bolívia. Assim, o filme inova ao apresentar o ponto de vista indígena, mostrando como este reflete sua atuação e suas percepções diante dos não indígenas. A parceria intelectual entre o cineasta *paceño* e o escritor Guaraní teve início em 2006 e durou até a morte de Ortiz, em 2014. Durante esse período, realizaram inúmeras viagens pelo território Guaraní na Bolívia, sobretudo às comunidades de Isoso e Tentayapi, mais ao sul, no departamento de Chuquisaca.

A perspectiva do “jogo de espelhos” é anunciada na primeira cena do filme, por meio de um plano fechado nos olhos de uma menina Guaraní e nos de Andrés, protagonista representado por Valdivia. A criança rompe o silêncio falando em sua língua. Em seguida, sua voz é sobreposta a de um narrador em espanhol, que pergunta: *¿De qué color ves las cosas?* Andrés responde: *Del mismo color que tú*. O narrador contesta: *¿Y cómo sabes tú cómo veo yo las cosas?* Assim, essa imagem do filme revela o próprio olhar dentro dos olhos do outro, um entrelaçado de interrogações em diferentes vozes, o que acaba por sugerir uma interação sem uma compreensão, algo confuso, são perguntas

⁸ Juan Carlos Valdivia é um cineasta boliviano e mexicano, tendo produzido diversos filmes comercialmente conhecidos nesses países. Nasceu em La Paz, cidade em que vive atualmente. Estudou cinema nos Estados Unidos e, posteriormente, começou a dirigir filmes no México, onde adquiriu sua segunda nacionalidade. Seus filmes mais conhecidos comercialmente são: “El último evangelio” (México, 2000), “American visa” (México/Bolívia, 2005) e “Zona Sur” (Bolívia, 2009).

⁹ A estreia comercial do filme foi realizada no dia 16 de outubro de 2013, em La Paz.

sem respostas. Ou seja, há um encontro, mas não tem qualquer entendimento sobre o outro.

Com o desenvolvimento do enredo do filme, por meio da viagem de Andrés e de seu guia indígena (Yari) pelo mundo Guaraní, percebemos que o outro vai sendo entendido à medida que cada um se dispõe a pensar sobre as próprias ações e pensamentos. Ao final do filme, volta-se para a mesma cena e personagens, as perguntas de antes são repetidas. Porém, agora com um plano aberto amplo, pelo qual se enxerga não somente o rosto das pessoas, mas também seus corpos e o espaço onde estão, na floresta, como se o contexto evidenciado através de um ponto de vista autorrefletido respondesse às interrogações¹⁰. Nesse sentido, trata-se de um filme em que o tema principal é a interculturalidade, conforme diversas declarações de seus produtores. Segundo Valdivia, “*Ivy Maraey* muestra el intento desesperado de un hombre por conocerse a sí mismo a través del otro”¹¹.

O enredo do filme gira em torno de uma *dupla viagem* (geográfica e de busca de autoconhecimento) de Andrés e Yari. O primeiro personagem é um *karai* de La Paz, diretor de cinema interessado em filmar sobre a mitologia da *Yvy Maraey* (Andrés é interpretado pelo próprio diretor Valdivia). Por sua vez, o escritor Elio Ortiz interpreta o personagem Yari, um Guaraní que, também vivendo na capital boliviana, é indicado a Andrés como um profundo conhecedor da cultura de seu povo por um deputado indígena¹². Assim, portanto, poderia colaborar como guia do cineasta na tarefa de gravar

¹⁰ Convém lembrar que essas interrogações são de autoria de Eduardo Galeno, em sua obra “Bocas del tiempo” (2010). A seguir, a citação do trecho da obra com as perguntas: “En algún lugar del tiempo, más allá del tiempo, el mundo era gris. Gracias a los indios ishir, que robaron los colores a los dioses, ahora el mundo resplandece; y los colores del mundo arden en los ojos de quienes los miran. Ticio Escobar acompañó a un equipo de la televisión que viajó al Chaco, desde muy lejos, para filmar escenas de la vida cotidiana de los ishir. Una niña indígena perseguía al director del equipo, silenciosa sombra pegada a su cuerpo, y lo miraba fijo a la cara, muy de cerca, como queriendo meterse en sus raros ojos azules. El director recurrió a los buenos oficios de Ticio, que conocía a la niña y entendía su lengua. Ella confesó: – Yo quiero saber de qué color ve usted las cosas. – Del mismo que tú –, sonrió el director. – ¿Y cómo sabe usted de qué color veo yo las cosas?” (GALENO, 2010, p. 56).

¹¹ Disponível no “Periódico Digital de Investigación sobre Bolivia”, em https://www.pieb.com.bo/sipieb_notas.php?idn=8477. Acesso em: 8 ago 2019.

¹² Trata-se do personagem Susano, interpretado pelo ator Guaraní José Changaray. Provavelmente, o filme faz referência ao deputado Guaraní Wilson Changaray Taborga, do partido Movimiento Al Socialismo (MAS), ex-presidente da APG (2005-2009). Assim como o personagem Yari, Elio Ortiz viveu alguns anos em La Paz. Entre 2009 e 2010, Ortiz foi coordenador de projetos de educação indígena no Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesina. Ainda que o filme faça referências a personagens e fatos históricos, é possível defini-lo como uma ficção-documental (ou mesmo como um drama).

sobre esse mito, que havia conhecido em visita ao Museu Etnográfico de Gotemburgo¹³, na Suécia.

Valdivia refere-se ao documento fílmico de 1910 produzido pelo etnólogo sueco Erland Herbert Nordenskiöld (1877-1932), o qual mostra a *Yvy Maraey*. Nesse sentido, o filme *Yvy Maraey* exhibe em seus primeiros minutos trechos do registro do etnólogo, mostrando os Guarani em suas atividades prosaicas, de acordo com as práticas culturais mais habituais daquele contexto histórico (uso de poucas vestimentas, pesca, coleta, construção de cabanas no rio e navegação). Além disso, o fotogênico cenário chaqueño é apresentado em poucas cores (apenas azul, preto e branco) e com fundo musical instrumental nostálgico, o que acaba por relevar uma performance dessa mitologia.

A viagem de Andrés e Yari, em um *Jeep Wrangler 4x4 (saindo de La Paz em direção ao Chaco - centro Guarani na Bolívia)*, configura diversas situações sociais em que utilizo para evidenciar particularidades Guarani em relação ao branco. Nessas relações, Andrés e Yari aprendem sobre a percepção um do outro. Assim, o filme é uma viagem, com ponto de partida no mundo *karai*, rumo ao interior de outro universo, pautado na oralidade e na reciprocidade. Andrés escreve bastante, seu pensamento se manifesta no processo da escrita. Em oposição, para Yari e seu povo Guarani, o mais importante é sentir o próprio mundo que os envolve e, com isso, decifrar o entendimento do universo à sua maneira. Portanto, o filme *Yvy Maraey* revela uma abordagem intercultural na qual diferentes pessoas e culturas são postas frente a frente, a fim de que cada uma possa se (re)conhecer através da cultura da outra.

Nesse sentido, a relação entre os dois protagonistas funciona como um “jogo de espelhos”, conforme explicado anteriormente. Trata-se de refletir acerca de suas respectivas identidades para construir uma amizade sem negar suas diferenças. Ainda que a busca interior do cineasta e o seu interesse no conhecimento da consciência das pessoas sobre a *Yvy Maraey* sejam externas a Yari, ao aceitar a proposta de assessorar Andrés, acaba sendo “obrigado” a pensar sobre sua identidade, descobrindo aspectos desconhecidos ou reprimidos de si mesmo.

¹³ O antigo Museu Etnográfico de Gotemburgo foi extinto, e o amplo acervo de Erland Herbet Nordenskiöld passou a compor o Museu da Cultura Mundial (*Världskulturmuseet*), inaugurado em 2004, em Gotemburgo. Segundo Muñoz (2003), pesquisadora no novo Museu, este tem cerca de 100 mil objetos, sendo que 50 mil têm a América do Sul como origem.

Mesmo que *Yvy Maraey* seja um filme comercial, tendo sido exibido nas principais salas de cinema da Bolívia e região, trata-se de uma obra primorosa do ponto de vista da antropologia sobre povos indígenas. Longe de reproduzir estereótipos, o filme desconstrói a imagem do bom selvagem, ao vincular uma indianidade “moderna”: a vida na cidade, o desempenho em papéis intelectuais, o uso das tecnologias ocidentais, a ocupação de cargos públicos no Estado etc. O filme foi realizado com planos de ampla divulgação, inclusive competiu em diversos festivais de cinema. Talvez, para maior aceitação entre o público, seus idealizadores optaram pela grafia do título do filme em Guaraní paraguaio, pois, no Guaraní escrito na Bolívia, conforme registram Ortiz e Caurey (2011), *Yvy Maraey* é grafado¹⁴ com *i*, e não com *y*: *ivi maraëi*.

Ao final do filme, é curioso notar o destino dado ao *Jeep*, que também se torna um protagonista da história. Nas sociedades capitalistas, os veículos motorizados representam status, vinculando seus detentores a posições socioeconômicas mais elevadas. No entanto, o carro que serviu para levá-los aos rincões mais longínquos no território Guaraní é destituído de seu valor utilitário. Ao retornar da floresta, onde havia estacionado o carro, encontra-o desmontado por jovens indígenas, que passam a explorar as peças do automóvel e a utilizá-las à sua maneira. Como se trata de um filme declarado sobre a interculturalidade, podemos entender essa cena como uma metáfora à destruição de estereótipos. O tema da destruição é uma constante na filosofia e mitologia Guaraní. Seus etnólogos, sobretudo aqueles de abordagem clastrista, concordam que os Guaraní já experimentaram o fim do mundo e, inclusive, refletem sobre isso. Também, a imagem pode ser interpretada fora de uma perspectiva estritamente etnológica, como a destruição de certos elementos de sua cultura tradicional.

O processo de plurinacionalização do Estado boliviano (e sua consequente valorização do discurso político das nações indígenas) endossa representações em torno da *Yvy Maraey*, que, nesse caso, passou a ser interpretada pelos intelectuais indígenas por meio das migrações para Kandire, sobretudo no oriente desse país. Essa mitologia (como narrativa de origem) também é apropriada por intelectuais do movimento cruceño Camba¹⁵ de emancipação do oriente, que reivindica suas supostas raízes indígenas. A

¹⁴ No alfabeto Guaraní escrito na Bolívia, empregam-se as seguintes letras (que não existem no português nem no espanhol): *ä, ë, ï, i, ï, ö, ü, mb, nd* e *ng*.

¹⁵ O Movimiento Nación Camba de Liberación busca a autonomia dos departamentos bolivianos orientais: Santa Cruz, Pando e Beni. Como esses três, juntos, formam a representação de uma meia-lua, o movimento também é conhecido como *media luna*. Trata-se de um movimento separatista que reivindica a criação de

interpretação mais comum de Kandire refere-se a uma variação local do mito da *Yvy Maraey*. Isabelle Combès (2006, p. 138) é a principal analista crítica e acadêmica de Kandire e tem mostrado conexões etnohistóricas desse discurso:

En agosto de 1988 sale el primer número de Timboy, revista local del pueblo de Monteagudo en el pie de monte andino, región antaño dominada por capitanías chiriguano. Se puede leer en la tapa de la revista: «Monteagudo, alcanzarás tu Kandire», y la palabra Kandire está inscrita en un círculo adornado de rayos que representa al sol (Timboy, 1988, p. 1). Poco más tarde, en 1992, se celebra el centenario de Kuruyuki, la última batalla librada por grupos chiriguano contra los blancos.

Diante de tantas distorções equivocadas a respeito de *Yvy Maraey* e Kandire entre os Chiriguano, Combès e Villar (2013) escreveram um artigo questionando a razão de não ter se documentado, antes de 1980, nenhuma referência explícita a Kandire nem à *Yvy Maraey* entre os Chiriguano na Bolívia. Os registros mais próximos referem-se aos grupos falantes de Guaraní no Mato Grosso do Sul, porém nada na Bolívia. Nordenskiöld e Métraux, os primeiros estudiosos em relacionar Kandire aos Chiriguano, não registraram referência alguma sobre o tema na região. Segundo Combès e Villar (2013), esses pesquisadores apenas falaram de *Ivoka* ou *Aguararenda* e dos nomes de lugares para os quais migram as almas pós-tumulares. Para os antropólogos, são nomes apontados por franciscanos do século XIX, que também não encontraram nenhuma pista referente a Kandire e *Yvy Maraey* entre os falantes de Guaraní na Bolívia. Contudo, “los Chiriguano son ‘tupí-guaraní’, y de esta manera el tema fue inevitablemente introducido por los antropólogos locales en varias publicaciones” (COMBÈS; VILLAR, 2013, p. 219).

Mesmo com contradições e disputas, os intelectuais da *Nación Guaraní* têm consolidado uma narrativa histórica própria, adaptando sua língua e seus aspectos culturais mediante seus critérios. Assim, enfrentam os desafios da modernidade a qual foram submetidos e com que aprenderam a conviver em seus termos. Nesse sentido, o pensamento, a língua e a cultura Guaraní estão vivos e concretizados na transmodernidade. Com autoria própria nos meios de comunicação, formam uma interpretação de sua sociedade para apresentá-la aos outros e localizá-la no mundo. Essas

um país separado da parte ocidental andina, com ideologia conservadora, em que jovens brancos chegam a constituir uma tropa de choque anti-índigena. Segundo Sader (2008), é um movimento de inspiração nazista e fortemente racista. Mas, paradoxalmente, intelectuais desse movimento passaram a reivindicar, recentemente e oportunamente, uma origem indígena Chané (com traços Guaraní e até andinos), a fim de sustentar seu nacionalismo Camba.

disputas e possíveis contradições, que acabam por revelar um caráter de manipulação¹⁶ de sua identidade, não fragilizam epistemicamente o movimento Guarani que venho sustentando. De acordo com Dussel (2016), o transmoderno indica justamente uma novidade radical que denota um “surgimento”. É uma exterioridade, a alternidade que se lança no cenário mundial, como se partissem do nada. Nesse sentido, chamo atenção para a epígrafe do filme *Yvy Maraey*, que utilizei como epígrafe neste texto: *hay un mundo invisible envuelto en la penumbra*.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Wildes Souza. A comemoração do massacre de Kuruyuki entre os Guarani na Bolívia. **Interethnic@ – Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 21, n. 2, p. 112-140, maio/ago. 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/download/12244/10758/>. Acesso em: 19 set. 2019.

CAUREY, Elías. **Nación Guaraní. Ñamae ñande rekore**: una mirada a nuestro modo de ser. Território Guarani, Bolívia, 2012.

CHUMIRA, Mateo. **Discurso del Mburuvicha Guasu en la 1ª Conmemoración Kuruyuki** en 28 de janeiro de 1992, Ivo, 1992.

COMBÈS, Isabelle. Las batallas de Kuruyuiki: variaciones sobre una derrota chiriguana. **Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines**, v. 34, n. 2, ago. 2005a.

COMBÈS, Isabelle; VILLAR, Diego. La Tierra sin Mal: leyenda de la creación y destrucción de un mito. **Tellus**, Campo Grande, n. 24, p. 201-225, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/42>. Acesso em: 19 set. 2019.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 51-73, abr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00051.pdf>. Acesso em: 19 set. 2019.

SANABRIA FERNÁNDEZ, Hernando. **Apiaguaiqui-Tumpa**: biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1972.

YVY MARAEY: *Tierra Sin Mal*. Direção: Juan Carlos Valdivia. Produção e elenco: Juan Carlos Valdivia, Elio Ortiz e Felipe Roman. Longa-metragem (107 min). Cinenómada, La Paz. Acesso restrito no Youtube: <https://youtu.be/yMT-rGUjBuo>. Acessado em: 21 set. 2019.

¹⁶ O termo “manipulação” tem sido empregado no âmbito das teorias da etnicidade para fazer referência ao manuseio, e não à falsificação. Tampouco trata-se de uma ação individual, é uma manipulação política. Ainda que com controvérsias, parece-me a palavra mais adequada.

