

Artigo Original

No passo Guarani: contribuições para pensar os corpos neste chão Brasil

At the Guarani step: contributions to thinking about bodies on this ground in Brazil

Andréa do Amparo Carotta de Angeli^{a,b} , Flavia Liberman Caldas^a 

^aUniversidade Federal de São Paulo – UNIFESP, Santos, SP, Brasil.

^bUniversidade Federal de Santa Maria – UFSM, Santa Maria, RS, Brasil.

Como citar: Angeli, A. A. C., & Caldas, F. L. (2024). No passo Guarani: contribuições para pensar os corpos neste chão Brasil. *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, 32, e3771. <https://doi.org/10.1590/2526-8910.ctoAO290437711>

Resumo

Introdução: Este texto apresenta um modo de pensar-sentir-imaginar e agir “corpo” desde aportes teóricos oriundos do pensamento Guarani. Entende-se a necessidade de que terapeutas ocupacionais conheçam e possam fruir saberes ancestrais indígenas de maneira a multiplicar as formas de compreensão acerca do corpo no Brasil. **Objetivo:** Apresentar os desenhos iniciais de um percurso de pesquisa com escritores e escritoras indígenas, visibilizando neste texto o pensamento Guarani em sua forma singular de expressão. **Método:** Trata-se da apresentação de parte de uma pesquisa teórica de cunho cartográfico, realizada em materiais escritos por autores e autoras indígenas. **Resultados:** O texto narra e problematiza a geração de corpos neste território, considerando as contribuições dos especialistas¹ estudados pertencentes à nação indígena Guarani. **Conclusão:** Indica-se, ainda que inicialmente, a potência do pensamento Guarani para fomentar e ampliar conversas teóricas e questionamentos em torno dos saberes do corpo que podem vir a transformar saberes e práticas em terapia ocupacional no Brasil.

Palavras-chave: Corpo Humano, Conhecimento, Terapia Ocupacional.

Abstract

Introduction: This paper presents a way of thinking-feeling-imagining and acting on the body based on theoretical contributions from Guarani thought. It is understood that occupational therapists need to know and be able to use indigenous ancestral knowledge to multiply the ways of understanding the body in Brazil. **Objective:** To present the initial designs of a research path with indigenous

¹Em todo o manuscrito, utiliza-se a palavra especialista para designar os produtores de conhecimento indígena, com ou sem formação acadêmica institucional. Segue-se a proposição do antropólogo indígena ye’pamahsá (Tukano) João Paulo Lima Barreto ao traduzir a palavra *Kumuã*, de sua língua para o português, como especialista.

Recebido em Fev. 13, 2024; 1ª Revisão em Jun. 14, 2024; Aceito em Ago. 29, 2024.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

writers, highlighting Guarani thought in its unique form of expression in this text.

Method: This is the presentation of part of theoretical cartographic research carried out using materials written by indigenous authors. **Results:** The text narrates and problematizes the generation of bodies in this territory considering the contributions of the experts studied belonging to the Guarani indigenous nation.

Conclusion: The power of Guarani thinking to encourage and expand theoretical conversations and questions around body knowledge that can transform knowledge and practices in occupational therapy in Brazil is indicated, even initially.

Keywords: Human Body, Knowledge, Occupational Therapy.

Apontamentos Iniciais

[...] situar-se não tem nada a ver com ocupar um ponto de vista [...] ser capaz de se situar [...] implica estar em dívida com as existências dos outros, daqueles e daquelas que fazem outras perguntas e fazem uma situação importar de outra maneira, que ocupam a paisagem de um modo que impede a apropriação em nome de um ideal abstrato, seja ele qual for (Stengers, 2023, p. 74).

Esse texto é a apresentação parcial de um exercício de pesquisa que nasceu desde perguntas que se propunham a questionar como pensamos “corpo” no Brasil contemporâneo, como nos entendemos como corpos que geram corpos em diferentes ambientes (Favre, 2021) neste nosso chão, e por fim, como cuidamos e somos cuidados desde esse nosso lugar. Assim, buscou-se debruçar sobre as histórias que contamos sobre nós, revendo-as, problematizando-as e procurando por pistas ancestrais. Um delicado e difícil trabalho de se encontrar com saberes diversos vindos da antropologia, da geologia, da arqueologia, dentre outros, mas, principalmente, de escuta e de aprendizagem das histórias dos mais velhos que ocupam esse território, os povos indígenas.

Há algum tempo, na terapia ocupacional (1990's), propusemo-nos a repensar “corpo” dialogando com diferentes áreas do conhecimento (Castro, 2000; Almeida, 2004; Liberman, 2007; Liberman et al., 2022; Mecca, 2023; Angeli, 2023; Shiramizo, 2023). Entretanto, considera-se que, embora tenhamos avançado significativamente, falta-nos conhecer se “corpo” é mesmo um termo/noção/conceito desde as epistemologias indígenas do chão Brasil. O estudo, ainda em andamento², procura avançar nesta direção de forma a nutrir outras maneiras de pensar, de sentir, de imaginar e de agir “corpo” desde e com as nossas histórias daqui. Visibiliza-se muitos conhecimentos e formas de nos narrar que ficaram silenciados, apropriados violentamente e soterrados pelos discursos e práticas coloniais (Krenak & Campos, 2021). Assim, a delicadeza deste trabalho é a de experimentar saberes indígenas, aprender sobre nós – o povo deste chão –, reescrever nossas histórias e vivenciar a diferença que se engendra nestas outras formas de nos narrar que decorrem destes pluriversos indígenas, mas, sobretudo, não tomar para si o discurso dos outros,

²A pesquisa “No chão Brasil: cartografando rastros de outras corporificações possíveis em pistas indígenas” teve início em 2020 (na sua primeira versão), e é desenvolvida desde então pela autora Andréa Angeli. Parte deste estudo, que se apresenta parcialmente aqui, deu-se na forma de pós-doutoramento no Programa pós-graduação interdisciplinar em Ciências da Saúde – Unifesp – ao longo do ano de 2023, sob a supervisão da professora Flávia Liberman.

manter-se no seu lugar. Desta maneira, o que se apresenta neste momento é a *fruição* com esses saberes, a contemplação e a experimentação em um claro desejo de desacelerar a produção científica (Stengers, 2023).

Neste sentido, considera-se que se voltar aos nossos saberes ancestrais é, antes de mais nada, um trabalho de reparar, a saber, notar e consertar. Notar a variação entre os modos de estar e viver, de pensar, agir, imaginar e sentir no Brasil. Consertar, em um trabalho artesanal de costura, outras relações possíveis com o que configura chão comum: os biomas, as cosmologias, as variações atmosféricas e oceânicas, os vários sentidos presentes nas muitas expressões (no agir, no sentir, no pensar e no imaginar) dos entes (animais, vegetais, protistas, fungos, bactérias). Ativando, assim, outras políticas narrativas (Barros & Passos, 2009) que contam a história do humano, dos demais seres e da feitura do mundo no Brasil. *De onde viemos, quem somos e para onde vamos*. E quem sabe contribuir para reparar aquilo que se rompeu e foi rompido, reestabelecendo a multiplicidade do que se impôs chamar Brasil, mas que tem mil outros nomes. Na artesanaria do reparo foi e é necessário ter calma, ponto a ponto, cultivando a relação com o cerzir.

Levamos séculos para notar os saberes ancestrais, décadas na terapia ocupacional para rever nossos fundamentos teórico-metodológicos entranhados de colonialismo (Núñez, 2019), reparar, aqui, é também cuidar para não repetir as históricas violências epistêmicas com os povos indígenas.

Concorda-se que,

[...] desacelerar as ciências significa civilizar os cientistas. Civilização significa, aqui, a habilidade, demonstrada por membros de um coletivo particular, de se apresentar de uma maneira que não insulte membros de outros coletivos, isto é, de uma maneira que possibilite um processo de produção de relações (Stengers, 2023, p. 142).

Desta maneira, o foco deste artigo é oferecer elementos para a apreciação de outros saberes, decorrentes do que já foi possível conhecer e analisar da produção Guarani, demonstrando que eles se constroem de forma transdisciplinar e encarnada na fala, na dança, nos cultivos da terra, nas pinturas corporais ou não, na cerâmica, no cozinhar, dentre outros. O pensar, o agir, o sentir e o imaginar são indissociáveis e um exercício constante e cooperativo em uma comunidade constituída por diferentes seres.

Destaca-se que as perguntas iniciais deste estudo também tiveram que ser refeitas no trajeto, já que, segundo o antropólogo indígena João Paulo, “[...] a noção dos indígenas sobre o corpo é algo não acabado, é algo manipulável, transformável, sujeito a infinitas possibilidades. [...] um corpo é uma agência dinâmica e não algo acabado, encerrado em si, individualizado e biológico” (Barreto, 2022, p. 199).

O autor está se referindo a um deslocamento radical de uma concepção de ambiente, de mundo, de corpos. “O corpo, então, é a arena de expressão de uma filosofia ameríndia” (Barreto, 2022, p. 199). O corpo humano é concebido como um microcosmo e tem a potência de se transmutar em outros seres, “[...] pode alterar sua aparência, sua forma, seu tamanho e seu estado físico” (Barreto, 2022, p. 199).

O corpo se faz nas muitas relações, é provisório e mutável, transpassado pelos espaços, narrativas, imagens, sentires, dentre outros, deste nosso chão. Não foi possível isolar essa categoria para estudar, o que levou a pesquisa a empreender muitas imersões

em conhecimentos biológicos e geológicos, por exemplo, para adentrar às especificidades dos biomas e espaços geográficos com os quais se relacionam esses povos.

Os especialistas indígenas consideram o mundo terrestre como organismo, no qual seus elementos constitutivos se cruzam e se afetam mutuamente, formando novos corpos que se encontram. [...] falam da transformação criadora e definem o mundo como organismo vivo, um sistema que tem como atributo essencial a autoprodução. Os seres se fazem e refazem por meio de conexões que cada corpo estabelece com outros corpos (Barreto, 2022, p. 200).

Isso significou que adentrar em um Brasil vivo e conectivo exigiu uma disposição transdisciplinar e a ativação da capacidade de tornar porosos, em relação e vivos, elementos como a terra, as montanhas e rochas, as águas, a atmosfera, os seres vegetais e animais, dentre outros, pela experimentação³. E imergir por meio do contato com os materiais escritos por sujeitos indígenas, mas, também, materiais audiovisuais e/ou palestras em que suas falas, ações, pensamentos e imaginações se presentificavam, bem como com obras de arte e de artesanato em diferentes espaços expositivos – ainda que, para vias de execução da pesquisa, a seleção dos materiais escritos tenha sido priorizada.

Método

A cartografia foi a estratégia de trabalho adotada. Nesta, pesquisador e objeto se constituem simultaneamente, não se parte de uma hipótese, mas de perguntas e inquietações, que vão tecendo um saber apoiado na experiência. Desta maneira, também é uma intervenção e se faz por pistas surgidas destas relações entre pesquisador e campo problemático (Passos et al., 2009). Para sua constituição, algumas ações foram importantes ao longo do tempo, a saber:

- a) Levantamento e leitura de materiais escritos por diversos sujeitos indígenas de origem Guarani e/ou vivendo com esse povo na forma de livros técnicos, textos livres em sítios do movimento indígena, literários e/ou poéticos, artigos, teses e dissertações;
- b) Registro de pistas na forma de palavras, trechos, imagens que se relacionassem e/ou citassem corpo ou elementos que constituem suas compreensões sobre corpo em diário de campo. Neste pedaço, destaca-se que o pensamento indígena com o qual temos nos encontrado não se faz por um ou outro autor(a), ele é circular e, quando um fala, representa um povo (Krenak, 2020a). Isso levou a pesquisa a se dedicar a mergulhar neste coletivo de vozes de uma nação indígena por vez. No caso deste artigo, apresenta-se o que já se recolheu de pistas acerca da nação Guarani;
- c) Registro de pistas nas formas de sensações e de imagens/desenhos da pesquisadora em sua relação com o material lido, bem como de suas imersões em outros materiais audiovisuais, pictóricos, de escultura ou artesanais com os quais teve livre contato;
- d) Escrita de narrativa a partir dos elementos registrados nos diários em que se busca relatar e pensar com o que se encontrou sobre “corpo”, e com as conexões conceituais com outras(os) autoras(es) não indígenas que apoiassem na expressão destas outras maneiras de conceber “corpo”.

³Vivências ao ar livre pelo contato e diálogo com aquilo que denominamos “natureza” em outros regimes discursivos.

Essas ações ocorreram de forma simultânea, possibilitando o trabalho constante de análise, redirecionamentos e mudanças de trajetória. Neste sentido, a experiência com cada texto permitiu reposicionar o olhar e a presença, revirar a realidade dada e vislumbrar possíveis entre as variadas formas de pensar-sentir-imaginar-agir “corpo”. Isso permitiu que a pesquisa fosse interrogada a todo o tempo, problematizando e atenta à tendência a interpretar, homogeneizar, planificar e unificar sentidos oriundos do processo de estudo.

Um Chão Que Se Move e Move o Vivo

[...] abrir a possibilidade de propor outras versões
para que as histórias possam ser contínuas
é algo tão mundano, tão terrestre... este é justamente o ponto (Haraway,
2023, p. 235).

Procurou-se por vida neste chão Brasil e seus mil outros nomes. Ailton Krenak mostra que, para os sujeitos indígenas, antes desta terra se chamar Brasil, nela existiam nações indígenas e seus territórios de viver. Falavam-se muitas línguas, e compartilhavam-se as narrativas de habitação deste mundo – Terra (planeta) – e destas terras (matéria orgânica). Narrativas que datam de 8 a 10 mil anos, mas, nelas, um aspecto comum, a profecia do encontro e/ou reencontro com aquele outro parente, branco, que havia se perdido.

[...] somos testemunhas da chegada dos outros aqui [...] reconhecer isso nos enriquece muito mais e nos dá a oportunidade de ir afinando, apurando o reconhecimento entre essas diferentes culturas e formas de ver e de estar no mundo que deram fundação a esta nação brasileira (Krenak & Cohn, 2015, p. 163).

Segue-se o mestre na procura por reconhecer, experimentar e conectar histórias diversas para multiplicar o chão. Compreende-se que se trata sempre de narrativas desde pontos de vista de quem conta, olha, sente, pensa, age, imagina, partilha, ou seja, situadas. Com elas, modos de estar e de viver se instituem para todos e todas que dividem essas palavras ditas e/ou escritas. Como contamos nossas histórias importa (Haraway, 2023).

Uma das histórias da vida no/do planeta pertence aos povos da nação Guarani. Segue-se o caminho acompanhando a voz dos especialistas Guarani. A poética de suas narrativas se entrelaça com a persistência em existir e resistir ao longo de séculos de muita violência. Seus modos de conceber existir parecem conjugar ambiente (teia de relações vinculares entre humanos e não humanos) e o caminhar, em uma relação complexa de complementariedade entre os termos. Seu mapa é móvel, sua geografia questiona a dominante que estabelece as fronteiras geopolíticas, e seu chão está sempre em movimento e constituição a cada passo dado, enlaçando a um só tempo firmeza e delicadeza. Um chão vivo na contramão do chão-empalhado, fabulado e idealizado como estático e duro, tal e qual, ainda se estuda nos livros, gráficos e mapas escolares.

Os povos Guarani se deslocavam ancestralmente por entre o que os colonizadores denominaram Mata Atlântica. Nesta caminhada, buscavam e buscam o “bem viver⁴”. Para

⁴Krenak explica que bem-viver foi a forma como se traduziu em espanhol e depois em português, o que era “Sumak Kasai” (expressão presente na cosmovisão dos povos Quencha e Aymara que vivem na cordilheira dos Andes), que se relaciona à forma de estar no mundo.

Papá (2021, p. 4), líder Mbya e Cineasta, “A cosmologia do guarani passa por isto: ‘onde as almas se banham’, quer dizer *nhe’ëry*, que é a Mata Atlântica [...]”. Um chão “onde as almas se banham” produz um modo de viver e de gerar vida que parece decorrer de uma construção ontológica onde os entes se fazem em relações com o ambiente que os circunda em uma implicação mútua, uma tendência a cooperação entre todos os entes envolvidos – animais (inclusos humanos), vegetais, minerais, fungos, protistas e bactérias, a atmosfera, a geografia dos espaços percorridos e habitados, uma comunidade “interespecífica” na construção do bem-viver.

A antropóloga, curadora, educadora e ativista Benites (2015) conta e alerta acerca de uma posição no mundo, com o mundo,

Nós Guarani vemos o espaço como nosso mundo (oretava), que seria o *amba* – nosso mundo, de onde surgimos, a nossa origem, nosso *nhe’e*.⁵ Tudo está ligado ao nosso mundo – a terra, nosso jeito de ser, os animais, as plantas, a água, o rio, o ar (*yutu*), as árvores, as frutas, etc. Por isso que todas as coisas nós preservamos, respeitamos, tratamos como parte de nós. Não vamos derrubar uma árvore para lucrar com isso (Benites, 2015, p. 30-31).

O que é reforçado por outro especialista

No mundo Guarani só tem três tipos de lei, são três tipos de coisas que têm que ser mantidas, que temos que continuar levando pra frente. A palavra certa seria *orereko*, *nhandereko* (nosso sistema, nossos costumes). [...] Primeiro vem *Yvy* (a Terra) junto com *ka’aguy* (a mata). Depois vem o *xeramõi* (liderança espiritual). A terceira é o *xondaro* (guardiões). *Xondaro kuery* cuidam do que está em volta. O *xondaro* vai se concentrar para ajudar o *xeramõi*, para ter força. *Ronaldo Costa – Karai Tukumbo* (Ladeira, 2015, p. 73).

Este modo de pensar-sentir-agir-imaginar seu território faz borrar as fronteiras estabelecidas pelas dinâmicas coloniais. Anteriormente, esparramavam-se pela Argentina e Patagônia, Uruguai, Paraguai, Guianas e Suriname... em trajetórias percorridas. Hoje, esses povos seguem em conflito com as lógicas de demarcação de suas terras, já que as formas de viver e de estar Guarani são pouco ou nada respeitadas neste processo. Para esses povos, a geopolítica deste chão tem outros desenhos, móveis, que se estabelecem pelo traçado do constante “*guata*” – caminhar – elemento fundante de sua filosofia.

É um saber, um sentir, um agir, um sonhar partilhando o planeta com todos os entes que o constituem. “O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal” (Krenak, 2020b, p. 8-9). “Nós somos corpos que estão dentro dessa biosfera do Planeta Terra. É maravilhoso, porque, ao mesmo tempo em que somos dentro desse organismo, nós podemos pensar junto com ele, ouvir dele, aprender com ele. Então é uma troca mesmo, de verdade. Não é você incidir sobre o corpo da Terra, mas é você estar equalizado com o corpo da Terra, viver, com inteligência, nesse organismo que também é inteligente, fazendo essa dança, que já me referi a ela como uma dança cósmica” (Krenak, 2020b, p. 13-14).

⁵Para Sandra Benites (2015, p. 12-13), existe um importante equívoco de tradução Guarani-Português no que podemos conceber por *Nhe’e*, ela diz: “[...] *nhe’e* é diferente, é um ser-nome que vem de *Nhanderu Kuery*. *Nhe’e* vem dos quatro *amba*: *Karai Kuery*, *Jakaira*, *Nhamandu* e *Tupã Kuery*. *Nhe’e*, portanto, é o fundamento da pessoa guarani e não palavra-alma, como traduziram Candogan (1945), Melià (1979), Pissolato (2007), entre outros. [...] quando pronunciamos *nhe’e*, estamos nos referindo a todo nosso pensamento, conhecimento, nos conectamos com o nosso mundo espiritual”.

Nossos avôs antigos [...] desde o começo eles já começaram a caminhar. [...] Várias pessoas, antigamente, vieram [...] para atravessar, atravessar o mar, chegar em Yvy Mará e'y. Sempre vinham. [...], mas, depois que começaram as cidades e os países – Paraguai, Argentina, Brasil [...] as cidades com suas cercas impediam a caminhada deles. *Xeramói João Silva* (Ladeira, 2015, p. 46).

A narrativa Guarani segue criando um mundo que põe em crise a geopolítica e a economia dominante, esta que recorta, impõe fronteiras, transforma tudo em mercadoria, separa humanos entre si em um jogo cruel pautado nas dinâmicas de poder oriundas do capitalismo, além de apropriação e violência no regime da propriedade privada, seja ela individual ou estatal. Um conflito pela terra que retira direitos destes povos, apesar da existência Guarani neste nosso chão datar de 12 a 15 mil anos, “[...] segundo estudos e achados arqueológicos, e deixou rastros milenares, como igaçabas marajoaras (cerâmicas com grafismos artísticos), as igaçabas funerárias [...], registros de alfabetos e escritas ancestrais como as itaquatiaras (grafismos registrados em pedra ou grutas)” (Jecupé, 2001, p. 99).

No mundo Guarani, encontraremos várias moradas, a terrena é só uma delas. Mundos que se comunicam e intercambiam, existindo simultaneamente. Território é um termo que conjuga dimensões materiais e imateriais, platôs onde as vidas se engendram de formas diversas e apresentações corporais múltiplas. Note-se que é preciso ser especialista, produzir um corpo/saber para acessar algumas dessas dimensões.

Em seus conhecimentos a respeito da criação do mundo e da vida na Terra, aparece a escuridão como o princípio do mundo, desde antes. E um ser, Nhanderu, que nasce por si mesmo.

Tudo começou no meio das trevas, havia apenas escuridão e mar, sem sequer existir um único ser vivo. Veio um vento do norte e um vento do sul que, se encontrando, fizeram surgir um pequeno redemoinho e Nhanderu Tenonde, [...] se concretizou ali, **em cima do mar**, flutuando e segurando apenas o seu popygua (cajado). Nhanderu não teve pai nem mãe; nasceu por ele mesmo. Ainda sendo deus, ao existir ali, passou por dificuldades, pois não havia algo concreto onde pisar. Por isso, ele teve a necessidade de criar o mundo que hoje chamamos Yvyrupa, o Planeta Terra. Tudo era escuro e, no meio do escuro, Nhanderu [...] pensa o que é que vai fazer[...] ele **sabe através do coração**: “vou fazer a Terra”. Nasceu junto com ele aquilo que seria o gérmen da pindo mará e'y, a palmeira sagrada. Ele a plantou em cima do oceano. Suas raízes foram se expandindo e, no contato com a água, se transformando em terra. Por ser uma planta muito sagrada, é invisível a nós, simples seres humanos. Assim que plantou o pindo maráe'y, ele gerou o tatu ratá'i (tatu). Foi esse tatu que o ajudou a espalhar a terra assim gerada. Até agora, aquele pindo ainda está lá em Yvy Mbyte, o centro do mundo, o lugar que, hoje, os não indígenas chamam Paraguai [...]. *Xeramói Timoteo Oliveira – Karai Tataendy* (Ladeira, 2015, p. 9).

Nhanderu também criará Nhandesky sua companheira, a Terra. Da união deles nascerá o sol e a lua, os gêmeos que acompanharão a mãe em uma parte de seu trajeto a guiando depois que Nhanderu volta a seu amba. Nhanderu vem viver com Nhandesky, mas não tem paciência com ela, grávida de gêmeos, que fica cansada durante a

caminhada. Ele volta a seu amba, e sozinha com seus filhos na barriga, ela se exauri e não escuta a si mesma, perde-se na encruzilhada. “Ela [...] não soube cuidar de si mesma e não ouviu seu py’a (sentimento, coração) [...]” (Benites, 2018, p. 65). Ela termina devorada pelas onças. As onças, porém, não conseguem matar seus filhos, já que estes eram filhos de Nhanderu e muito poderosos, então, tece-se a composição interespecífica. As onças criam as crianças até crescerem e desejarem ir além.

O primeiro mundo quem fez foi Nhamandu Ru Ete, o primeiro Nhanderu que existiu. [...] Então, ele fez uma mulher para ser companheira dele. Como ele é Nhanderu, aquele que tem poder, [...] pensou: [...] eu vou fazer outros. E ele fez Tupã [...] dono da água; quem manda a chuva é Tupã Ru Ete. Nhamandu Ru Ete [...] ele fez de novo Karai Ru Ete. [...] Então, [...] ele fez Jakaira Ru Ete [...] depois, ele mesmo destruiu essa terra, para renovar de novo. [...] Cada deus mora em certa direção. Existe Nhanderu Tupã, que fica na direção Oeste. Há também Nhanderu Jakaira, que fica na direção Sul, depois há também Nhanderu Karai, que mora no Norte, em direção ao norte. Assim, nas quatro regiões eles têm amba (lugar, morada) deles. Esses deuses todos se conhecem [...] mais subdeuses que são seus auxiliares [...] aí sim, entra Karai Jekupe, que mora ao lado deles. A morada dele é mais perto de nós. *Xeramói Marcolino da Silva – Karai Tataendy Marangatu* (Ladeira, 2015, p. 9-10).

Segundo Sandra, a história de Nhandesky é fundamental para se compreender a estruturação do Teko⁶ e do modo de vida de seu povo. Para a autora, Nhandesky tem pouca visibilidade nas narrativas que se fazem. Encontramos com ela outra importante linha que nos atravessa, a saber, da força do discurso que procura pelos heróis, pelos líderes, pelas figuras masculinas presentes nas narrativas, e não enxerga a complementariedade masculino-feminina destas produções. Quem escreveu as histórias e as traduziu para o Português? Quem fez as primeiras pesquisas junto aos povos indígenas e a quem se ouviu? Quem invadiu as terras indígenas sob a alcunha cristã e suas formas de “educar”? Quem montou dicionários? Em sua maioria, por um bom tempo, perduraram as mesmas figuras masculinas, identificadas com a narratividade colonial, moderna e cristã. Entretanto, ressalta Sandra, que para se acessar o “bem viver” Guarani necessita-se de saber o que está nesta parte da história, a de Nhandesky, que comumente é transmitida de forma oral, especialmente, entre as mulheres.

Cristine Takuá, filósofa, educadora e artesã Maxakali, afirma que “Essa grande complexidade que existe na floresta dialoga [...] com uma forte potência criativa de seres vegetais e animais que, assim como nós, há muitos séculos resistem e criam fórmulas de continuar caminhando neste planeta” (Takuá, 2020, p. 1). Assim, neste chão (território) de complementariedades, relacional e interespecífico, tecem-se noções de si, do mundo, do viver junto que são pautadas em um diálogo entre todos os entes envolvidos na comunidade, na cooperação e na partilha de tudo o que se tem, atribuem-se sentidos aos fazeres que são coletivos e produzem as vidas singulares. Trata-se de um chão móvel (está sempre se fazendo) e conectivo por onde se circula nesta terra, na Terra (planeta), e nos outros patamares que compõem o mundo Guarani.

⁶Para Takuá (2020, p. 4), “O guarani tem um termo, conceito, que chama Tekó Porá [...] que seria como uma boa e bela forma de você ser e estar no território”. Considera-se ressaltar que é preciso voltar-se à forma como os sujeitos Guarani compreendem território, como já apresentado anteriormente.

Pista 1: Yvyrupa (Planeta Terra) e as pistas da expressão corpo da nação Guarani

Nas pistas recolhidas, o encontro com uma poética somática e existencial. O escritor Kaka Werá Jecupé auxilia na aproximação, dizendo: “[...] Os seres-trovões estabelecem moradas espirituais nas quatro direções e agora recebem a responsabilidade de gerarem palavras-almas⁷, tonalidades de suas essências, para encarnarem na Terra” (Jecupé, 2001, p. 89).

Os corpos são envelopes-membranas das palavras que nascem do escuro e que também está em nós. O escuro é primeiro na criação do mundo, mas, também, habita cada um, formando seu “dentro”, assim, os envelopes-corpos são uma dobra do som do mundo. Talvez possamos dizer que cada ser é um tom soprado da vida. Sandra diz que “Na sociedade Guarani, de modo geral, o corpo e a língua são a base da sabedoria principal [...] sempre levando em consideração a cosmologia e os costumes guarani” (Benites, 2018, p. 5)⁸.

Assim, as narrativas tornadas palavras das vidas de cada um, e da vida daquela que criou tudo o que é vivo desde o escuro⁹ são fundamentais na tessitura dos corpos e modos de ser deste povo. Para os Guarani Nhandewa, conta Sandra, as histórias de vida de cada um são preciosas e devem ser partilhadas.

As experiências vividas individualmente se refletem no coletivo, são arremessadas para o coletivo, independentemente de serem boas ou ruins. A experiência de cada um (a) irá organizar o coletivo maior [...]. O tape Porã (caminho boa) se constrói a partir dos aspectos dos outros também (Benites, 2018, p. 6).

As histórias de todos e de cada um vão constituindo um saber comum, e assim como os alimentos são cooperativamente produzidos e partilhados entre os integrantes desta nação, também as palavras o são. Ambos nutrem o ser Guarani. Portanto, as narrativas de criação, dos que vieram antes e dos que estão vivendo agora, são fontes de conhecimento e construção de um “si-nós”¹⁰. Nesta trama delicada de um “si-nós”, há complementariedade entre individual-coletivo, um coletivo expandido para além do humano. Sentir-se, pensar-se, imaginar-se e agir-se corpo se faz nestas relações, a referência não é a do corpo biológico, mas da teia de relações.

E, por incrível que pareça, a gente chama de yy, ‘água’. E terra é yvy; e árvore, yvyrá. Então, quer dizer, água é sustento líquido. É um pilar de todo universo

⁷A respeito de “palavra-alma”, Sandra Benites esclarece que a tradução está equivocada, como já mencionado anteriormente.

⁸Importante ressaltar a dificuldade de tradução de alguns conceitos desde a língua indígena, em que o princípio de complementariedade é fundante, dentre outros, por exemplo, para a língua portuguesa e suas matrizes. Há, aqui, um esforço político de aproximação empreendido por autoras(es), sendo importante observar e aprofundar o que se engendra na palavra corpo desde a fundamentação filosófica Guarani. Material, esse, que extrapola o tamanho deste artigo. Para uma aproximação com o tema, indica-se, dentre outros, o catálogo da recente exposição: *Nhe'e Porã: memória e transformação*, no Museu da Língua Portuguesa (2024) em São Paulo.

⁹“Nós acreditamos que o escuro é o responsável por todo o universo, inclusive Nhanderu, Deus Supremo. De onde veio Nhanderu, nosso criador, que nós tanto admiramos? Veio também do escuro. E esse escuro é responsável pela criação de todo o universo hoje, inclusive nosso corpo. [...] Não adianta dizer que a terra não é território. Por incrível que pareça, a gente faz parte dessa terra, até a árvore. E é por isso que falamos xeyvara reté. Xeyvara significa ‘céu’, ou quando respiro. Reté, o corpo, que seria a terra. Portanto, eu sou terra, porém respiro, dependendo dessa atmosfera, que eu recebo, dessa energia. Eu necessito disso para sobreviver” (Papá, 2021, p. 2).

¹⁰Utiliza-se dessa junção “si-nós” para marcar a diferença nos modos de constituição de si que habitam as narrativas ameríndias com as quais entrei em contato durante a pesquisa. A medida em que para ser sujeito é preciso **ser em relação** com o seu entorno (território físico e simbólico) que abrange os animais (dentre eles os humanos), as plantas, os fungos, os protistas, os minerais/solo/geografia do lugar, a atmosfera, as águas. Bem como os “espíritos” (os seres invisíveis aos não indígenas) que habitam cada um destes entes em relação contínua. Importante frisar que a palavra espírito, aqui, tem sentidos diferentes dos que costuma se atribuir desde a cosmologia judaico-cristã.

[...] Yvy é terra, que é seca, porém é parceira da água. yvyrá, que é madeira quer dizer “futuro parceiro da água”. Xeyvara reté seria ‘eu sou futuro do parceiro da água’. Então é tudo ligado ao outro, nada separado. E é por isso que meu corpo é cheio de água e ferro, que é sangue. E o ar, que eu preciso respirar, a atmosfera produz [...] (Papá, 2021, p. 3).

Na história de Nhandesky, conta Sandra (2023), é possível entrar em contato com o fato de que dentro da cosmologia Guarani não existem seres perfeitos, nem os deuses. Existem seres imperfeitos, “[...] e por isso que a gente precisa buscar construir ou criar outros caminhos a partir dos nossos próprios equívocos” (Benites, 2023a, p. 15). Não se sabe o que se vai encontrar pelo caminho, a cada passo, sabe-se que terão obstáculos, por isso, segundo ela, é importante que se construa um corpo-conhecimento para lidar com o que vem pelo caminho. “Não existe uma coisa que é pronta, perfeita, ou seja, é importante essa sabedoria de você saber circular em qualquer momento, em qualquer espaço, eu acho que é uma questão da libertação” (Benites, 2023a, p. 15).

A cosmologia Guarani é encarnada no corpo em movimento – Guata/caminhar. A ativista, escritora e psicóloga Guarani Geni Nunez Longhini aponta que “A caminhada não visa o progresso, a evolução, pois o tempo Guarani não é linear [...] o tempo espiralar Guarani se orienta pelos ciclos da natureza” (Longhini, 2022, p. 103). Caminha-se para amadurecer, aprofundar, ganhar densidade existencial, sabedoria. Geni cita o filósofo Guarani, Vera Timóteo Popygua, que diz que eles seguem a temporalidade da expansão do universo como anéis ao infinito (Longhini, 2022). Observa-se nesta delicada arquitetura somática-existencial a complementariedade dos tempos¹¹ – passado, presente e futuro se engendram no aqui e agora em certa composição com outros elementos do entorno, fazendo corpo (tecidos, estruturas, palavras, emoções e cognições).

Sentir, pensar e agir são complementares e se fazem simultaneamente no que a autora define como corpo-território. O corpo, assim, é um território, a saber, tecido nestas múltiplas relações nas quais as palavras são sopradas cuidadosamente para desenhar sua forma provisória a cada momento da caminhada. A “narrativa é um corpo, é o processo do corpo” (Benites, 2023b, p. 1). Um saber “si-nós” de uma experiência no mundo que não está aprisionado nas fronteiras afetivas, geopolíticas, sociais e culturais da propriedade, e que permite observar as brotações de outras corporificações possíveis.

Sandra explica o “corpo-território” mostrando que

O teko é o modo de ser, de estar no mundo, de viver no mundo ou de ver o mundo; a forma que você está, como corpo: teko. Mas esse corpo tem várias relações. **Esse corpo é uma relação.** O teko, ele não desenvolve, ou seja, ele não produz o modo de ser, o modo de estar no mundo sozinho. Ele vem das suas relações. [...] Tekoha seria o lugar em que a gente produz o nosso modo de ser. [...] O que, para os Guarani, é preciso para continuar a ser Guarani? Precisa ter um entorno. O que é o entorno? O entorno pode ser o rio, pode ser a mata, podem ser os animais, pode ser o ar, pode ser o silêncio, podem ser as coisas da natureza, que é diferente de outros povos. Então, para nós

¹¹Para Benites (2023c, p. 3), “O que é o caminho? Caminho é aquilo que a gente vem enfrentando, passando, e esses caminhos a gente chama de tape. Tape é o movimento. O que a gente pode construir a partir do teko, da memória, pensar para o futuro – que é o tenonde, que seria “para a frente” –, para a gente é para a frente e é futuro. Então, quer dizer, olhar para a frente. O que é olhar para a frente? Para você olhar para a frente, você precisa entender o que é a memória que você tem”.

continuarmos com saúde, para termos saúde e educação do jeito Guarani, precisamos de todos esses elementos que estão em torno. Então, a partir disso é que vai se criar o seu conhecimento, o seu saber. Seu saber está relacionado, está associado com a mata, com o espírito da natureza, com o espírito do rio, com o espírito da árvore, com o espírito dos animais. [...] A partir do momento em que não existem mais esses elementos em torno, adoce a gente. A gente fica sem referência (Benites, 2023a, p. 6-7).

A horizontalidade nestas relações que se tecem faz perceber a sutil diferença que se faz desde esse ponto de vista. Todos os entes que compõem as relações têm igual lugar e voz na trama, suas diferenças se fazem na afirmação de seus pontos de vista, de seus lugares singulares na composição. Há coexistência entre os termos em relação, não hierarquização e/ou sobreposição e/ou amálgamas. Todos existem naquilo que diferem entre si¹². Os corpos aparecem encarnados como “brotações da biosfera” (Favre, 2021), expressões metaestáveis destas relações sempre em processo de se fazer, sustentando-se pela complementariedade e pela coexistência com os demais entes que compõem o universo onde se encontram. Composições singulares da vida, essa, imanente, que atravessa e metamorfoseia-se na atualização em diferentes corpos. Corpos, estes, interligados pela vida mesma. Nem antes, nem depois, um aqui e agora vivo e conectivo.

Neste sentido, uma mesma vida que se figura em diferentes corpos, mutáveis e em constante transformação e comunicação, que podem intercambiar-se nas suas formas. Na travessia do viver, desta maneira, o conhecimento vai sendo fabricado nestas relações corporificadas do caminhar. “O tape é o caminho. Eu uso essa metáfora: o caminho, ele é constante processo, movimento” (Benites, 2023a, p. 7). Desmancham-se noções de completude, de desenvolvimento – no sentido começo, meio e fim. Já que se entrelaçam “Teko e tekoha. A produção de conhecimento é o próprio caminho, o tape, que é o movimento, que você enfrenta. [...]” (Benites, 2023a, p. 16).

Toma-se uma imagem para pensar, a dos anéis de crescimento das árvores. Eles se formam na primavera e no verão, e repousam no outono e no inverno, quando tudo vai bem nos biomas onde se encontram. Os anéis indicam o tempo espiralar de vida de uma árvore, sua maturidade, sua experiência em determinado território, já que intempéries como chuvas intensas, calores, dentre outras, ficam marcadas nas membranas de suas células que formam a coloração destes anéis. As experiências produzem um conhecimento marcado nas membranas celulares, que marcam os corpos indicando o tempo de vida e a quantidade de repertório de saber acumulado. Neste sentido, podemos pensar que há um impulso vital de prosseguimento na relação das árvores com a atmosfera e o sol, assim como para dentro do solo, porém, o que indica sua maturidade se registra nos anéis de seu tronco, indicando como viveu esse impulso para o alto e para dentro, sua caminhada. Concordamos com Sandra quando diz que “Esse nosso **corpo**, na verdade, **é o movimento**, a nossa trajetória, nossos passos e o nosso entendimento daquilo que a gente carrega¹³” (Benites, 2023b, p. 9).

¹²O indígena Yampara (2010) dá uma bela contribuição para a discussão. Yampara critica o monopensamento ocidental, propondo uma cosmogonia ecobiótica que está na estrutura do pensamento Suma Qamaña, correlato Aymará do teko porá Guarani. Em que consiste essa cosmogonia ecobiótica? Trata-se de uma filosofia em que a cosmologia, ecologia e a análise do lugar dos seres vivos mantêm-se num mesmo plano. O cosmos, o meio ambiente e os seres vivos são interdependentes. Neste sentido, teko porá rivaliza com a noção ocidental de que a espécie humana é a mais preparada para conhecer e dominar a “natureza”. A cosmogonia ecobiótica está a nos dizer que natureza não é um “outro” à disposição do ser humano para ter seus recursos naturais explorados em função de seres “naturalmente superiores” (Nogueira & Barreto, 2018, p. 633).

¹³Grifo nosso.

Insiste-se em colocar em contato com o que se colhe em terra Guarani, o saber produzido pelo psicoterapeuta norte-americano, criador da “anatomia emocional”, Stanley Keleman, já que o autor e os desdobramentos produzidos por Regina Favre têm figurado como importante referência entre terapeutas ocupacionais (Shiramizo, 2023). Observa-se que nele as camadas ainda dizem de separações estruturais – vísceras, nervos, músculos/ossos. “O organismo é de fato, uma série de tubos e camadas neural, muscular-esquelética, digestiva. [...] há, portanto, importantes camadas em cada tubo - uma interna, uma externa e uma intermediária, e aquilo que é conduzido através do tubo” (Keleman, 1992, p. 17). E se restringem à leitura dos corpos humanos em relação com eles mesmos. No trabalho de Regina Favre, porém, nota-se uma expansão nesta forma de pensar as camadas, já que estas são tecidas em relação com os ambientes – ecologias onde estamos imersos – sociais, imagéticos, emocionais, políticos, históricos, ecológicos. Há um impulso genético de crescimento dos corpos em busca de prosseguir, mas, sua maturação se dá no sentido lateral, pela agregação dos tecidos em relação com os ambientes, formando respostas adaptativas/ criativas/ afirmativas diante dos acontecimentos. Para Regina,

[...] os corpos se produzem numa embriogênese continuada, se tecem a si mesmos como um dentro e um fora, uma superfície e uma profundidade, em que as bordas contêm a excitação do vivido imerso no acontecimento, em que os corpos se fazem em ambientes-acontecimentos ao longo de sua história formativa, em gradientes de mais ou menos consistência, mais e menos excitação (Favre, 2021, p. 147).

Brotam, geram-se desde os biomas onde estão inseridos, o que conversa diretamente com o que nos ensinam os especialistas Guarani. Entretanto, observa-se a radicalidade de um corpo, desde o ponto de vista Guarani, cujas membranas/bordas se fazem de uma delicada trama interespecífica e situada, sempre móvel. E de difícil apreensão para os não indígenas cuja constituição se faz desde um mundo em que cada ser é uma espécie, é individualmente catalogado e separado dos outros por comparações e hierarquizações.

Os especialistas dizem que a fabricação dos corpos Guarani depende de um bioma multifacetado, que ensina e fomenta a diferença, encarnando-a em uma infinidade de envelopes possíveis. Um corpo, neste caso, brota das relações com o entorno, é multidão interespecífica. Em um mundo experimentado como em variação contínua, metaestável, material e imaterialmente (variados amba), e corpos que se fabricam em, e são, relação. Relações, estas, que povoam a materialidade e a imaterialidade da vida com imagens, práticas, sentires e saberes.

Ensina-nos Sandra que educar em Guarani, se diz Mbo'e (educar, ensinar) e significa “[...] fazer juntos, demonstrar, praticar e aprender fazendo” (Benites, 2018, p. 34). Esse conceito se refere a preparar os sujeitos para a vida, explorando as competências de cada um, o que está em interação com o coletivo. O Arandu (conhecimento) e o Teko (modo de ser) é dinâmico, o bem-estar coletivo se faz destas duas dimensões “eu-nós” entrelaçadas (Benites, 2018), a processualidade do caminhar afirma, mais uma vez, um chão que se afina com a variação contínua e não com as estabilizações catedráticas e rígidas fronteiras entre saber, sentir, imaginar, agir, do conhecimento dos “Juruá/brancos”.

A noção de uma artesanania dos corpos parece fundamental desde o modo como os nomes são reconhecidos, os cuidados com as crianças, os ritos com as e os jovens e o que

segue na adultez. A tessitura dia a dia do “si-nós” se faz pelas atividades, narrativas partilhadas, silêncios e repousos sustentadas no modo de ser Guarani.

Desde a concepção até o parto, um saber e uma experiência que é da ordem do “si-nós”.

Quando a mãe vai ficar grávida, ela recebe um aviso: no sonho, os nossos xeramói e as nossas xejaryi já sabem. Nhanderu fala para eles que a criança está vindo para a Terra. [...] A criança já traz o nome e, quando o bebê estiver grande, a mãe leva para a Opy¹⁴ para ouvir o nome [...] que vem de Nhanderu. *Xejaryi Tereza – Djatxuka*. (Ladeira, 2015, p. 25).

Os conhecedores Guarani narram que quando a mulher engravidava já se plantava roça de milho para poder colher quando do nascimento e na casa de reza, o karai poder acessar o “nhe e” da criança e essa revelar o próprio nome. Após colherem o milho ele era/é colocado na forma de semente em um poronguinho e o Karai realizava o batismo (Ladeira, 2015). O nome já vem com aquele ser, não é prerrogativa de sua família, ele já é de uma dimensão de um “nós” e ganha a forma de uma vida por meio do batismo. As crianças são cuidadas por toda a comunidade e, também, por seus pais. Pertencem e integram a comunidade, já existem, não são alguém em formação, elas têm voz e nome próprio¹⁵. Desta forma, observamos sobressaltar um ser que se constitui em relação ao longo de toda vida. Na juventude, ocorre uma delicada artesanania do corpo feminino e masculino¹⁶, desde fazeres e saberes partilhados no território (em torno) em que se vive.

Sandra mostra, mais uma vez, a complementariedade, como princípio neste processo,

Os homens têm o corpo feminino, mas as mulheres também têm o corpo masculino, um pouco de tudo. Só que tem momentos diferentes que a gente usa as nossas habilidades destes dois corpos que a gente carrega. Então, esses dois corpos, eu diria aqui, são apenas lugares diferentes, momentos diferentes. A pele é diferente, se o momento é diferente – não é que somos totalmente diferentes um do outro (Benites, 2023a, p. 1).

Uma vez mais, afirma-se a construção de um corpo em camadas que se organizam nos acontecimentos, presentificam-se pelas necessidades de enfrentamento dos obstáculos que aparecem no caminhar, para que se possa bem-viver.

Os meninos se reúnem com uma pessoa mais velha que os orienta. Antigamente, conta-nos Sandra, existiam as casas dos meninos e as casas das meninas, mas que hoje, pelas condições reais de vida dos integrantes desta nação, raramente se vê esses espaços. Os meninos possuem um “sangue quente”, eles “sangram” todos os dias e, por isso, precisam agir. Neste sentido, vão construir seus corpos por meio da aprendizagem do caçar, do nadar, do fazer casa e roça. Nestes fazeres, encontram-se com o conhecimento dos seres da terra, para aprenderem a dialogar com os “Ijara” – seres invisíveis que estão em todas as coisas. Para Sandra, é preciso que se aprenda como dialogar, cantar para

¹⁴Refere-se à “casa de rezas”.

¹⁵“Duas palavras guaranis circunscrevem “criança”, “crianças” e “infância”: mitá (crianças pequenas até aproximadamente dois ou três anos) e kyringue – crianças até 12 ou 13 anos [...] De qualquer modo, Infância aqui não tem o mesmo sentido dado à categoria no contexto ocidental. A relação entre pessoas adultas e crianças difere bastante. A base cultural Guarani não trata as crianças como seres que precisam ser tutelados constantemente. [...] As crianças não são repreendidas, vivem o cotidiano com um grau de autonomia sem par nas sociedades urbanas do mundo branco” (Nogueira & Barreto, 2018, p. 634).

¹⁶Sandra Benites menciona que existem sujeitos que vivem a transição de gênero e que experimentam a constituição dos corpos de acordo com a forma com a qual se identificam.

saber lidar com cada coisa do mundo. Neste processo, eles vão fabricar o corpo de dança (Jeroky)¹⁷ (Benites, 2023a).

Uma das coisas é a dança do guerreiro, que é o ywyraiija, que tem uma dança muito forte. E eu fui entender que a dança dos homens é como um cosmo político. [...] A mesma dança, o mesmo canto, se transforma para cada situação. Às vezes ela é sagrada, às vezes, ela é brincadeira, às vezes ela também é política e, às vezes, ela também é guerra. É uma coisa que é muito importante e que hoje eu percebo, a dança dos homens. (Benites, 2023a, p. 6)

Os meninos são conhecedores dos lugares onde se encontram as plantas e ervas, e são ensinados a conhecer a narrativa de Nhandesky, de modo que aprendam a interagir com as meninas/mulheres, e a apoiá-las. Inclusive no cuidado com os corpos delas, já que eles devem saber como encontrar os remédios na mata para auxiliá-las nos momentos em que estão em resguardo – pela menstruação ou parto, por exemplo.

As mulheres sangram todos os meses, vivem ciclos. Para tanto, são imersas nas atividades que as ensinam a escutar seus corpos e os ciclos, o tecer, o plantar e colher, o cantar. Assim, desde o primeiro ciclo são ensinadas a silenciar-se e a aquietar-se, e neste período não devem realizar as atividades do dia a dia. Precisam ser cuidadas pelas mais velhas. “E a partir do momento que a gente começa a menstruar, a gente tem essa relação com o nosso corpo, de que isso é sabedoria, o nosso sangue é sabedoria, o nosso movimento é a nossa sabedoria” (Benites, 2023a, p. 9). O contato com o sangue produz um saber, e é, ele mesmo, um saber.

[...] no período menstrual é o momento de escutar o nosso próprio corpo, dizem que é o momento da solidão, de você curtir seu corpo, escutar seu corpo, afastar-se das pessoas, porque nesse momento você está num período de conflito também, angústia, às vezes, então por isso é muito importante para nós esse momento – se chama o momento de solidão, de curtir a solidão. O seu próprio corpo, o seu espírito, o seu próprio respiro (Benites, 2023a, p. 6).

Aprendem também a dançar, mas sua dança tem outro sentido, está ligada a mostrar-se, afirmar-se, fortalecer-se. Segundo Sandra, tem um sentido mais estético. Por outro lado, o cantar é uma ação que fabrica o corpo feminino. O canto está associado ao grito, à escuta das emoções. Um corpo variará em intensidade no cantar pelo quanto é capaz de escutar a si mesmo. Nhandesky (que é o próprio chão, a terra) e sua narrativa fornecem um conhecimento acerca da escuta de si, do respeito e do acolhimento aos seus processos, para que se possa prosseguir. Reconhecer os caminhos a seguir, fazer boas escolhas na direção do bem-viver. O fazer nos parece estar intimamente relacionado ao sentir e ao pensar, em que entre os termos não há hierarquizações, mas simultaneidades.

Outra dimensão importante aparece no saber das mulheres, que é o da não oposição entre morte e vida. Assim, “[...] o próprio corpo [...], é o nosso chão, é o nosso espaço de fazer, é o nosso espaço de criatividade. [...] Então, mulher é morte e vida também” (Benites, 2023a, p.12-13)”. Nas pistas destes processos de corporificação encontra-se

¹⁷Em um dos trabalhos do ciclo Selvagem de Estudos, é possível observar a dança executada por Carlos Papá dentro da floresta – Mata Atlântida. Ele nos explica, uma dança – é “se surgir em broto sensível, para nós não existe uma dança tradução, mas como se virar broto sensível”, um dançar que se faz na interação com o mundo (Youtube, 2023).

um acolhimento e um “ficar à vontade” com aquilo que morre, a processualidade da vida parece ser primeira, e com isso, a confiança no prosseguir favorece essa disposição amorosa para com esse duplo viver-morrer.

Pista 2: Constelação de forças: A Terra, o Brasil e a expressão corpo Guarani

Resistir, persistir, mesmo sob constante violência. Nos processos de corporificação destes povos, observa-se que uma das linhas presentes, desde a invasão desta terra, a todo tempo, é a da violência, que se subdivide em simbólica e física com igual importância.

Se o lugar onde vivo é parte de quem sou, com base no já apresentado, ser expulso e ter invadido seu espaço é ter parte de si violentada, é estar impedido de poder seguir formando quem se é. O corpo fica mutilado. A gravidade desta violência é imensa e invisível. Missionários, militares, representantes do Estado brasileiro, desrespeitaram historicamente “o caminhar Guarani”, impedindo-os do que disseram ser “nomadismo”, e obrigando-os a permanecer em um mesmo local, o que implica no sufocamento da potência de existir e de formar corpo para prosseguir, tendo em vista a cosmologia deste povo. Como aponta o Xemorai Timoteo,

[...] para nós, é uma terra só. [...] Como Nhanderu. Ele não vai dizer que aqui é México, aqui é Peru, aqui é Uruguai. Para ele, é só uma terra e foram eles que fizeram. Então, hoje em dia, os brancos querem nos considerar como população branca. [...] Se os brancos nos conhecessem como somos, se valorizassem a nossa cultura, o nosso sistema [...] não poderiam proibir àqueles que vêm da Argentina que passassem para Brasil [...]. Antigamente, nós caminhávamos muito para conhecer outras aldeias, visitar os nossos parentes, fazer Nhemongarai¹⁸ [...] hoje em dia, tudo é fechado, tudo é impedido de passar. Para o branco é melhor [...] para nós, esses caminhos são fechados. Antigamente [...] a gente caminhava, [...] nós andávamos à vontade, pescando, caçando, tirando mel, cortando palmito para comer. Tudo era nosso. Mas, agora, tudo tem dono. Não é só a terra. A terra em cada Estado, para o Governo do Estado, é dele. Todas as nascentes, todas as árvores, todos os passarinhos, todos os bichinhos, tudo tem dono agora. Não é mais nosso. [...] Assim, nós não temos mais caminhos [...] estamos cercados, tudo ao nosso redor está cercado. Por onde vamos passar? *Xeramõï Timoteo Oliveira* (Ladeira, 2015, p. 62).

No importante trabalho de Longhini (2022), deparamo-nos com o fato de que, por 504 anos, os indígenas não puderam ter seus nomes respeitados, e quando do registro de seus nascimentos, seus nomes eram substituídos por outros. A heterodeclaração no Brasil durou até o ano de 2004, “[...] quando a convenção de 169 da OIT foi promulgada no Brasil” (Longhini, 2022, p. 35). Isso significou que até esse ano a existência da população indígena deveria ser atestada por terceiros que o faziam a partir de seus próprios interesses. Estratégia colonial que persistiu. Entretanto, a autora mostra a força de resistência do povo Guarani. Ela nos conta que na contramão do batismo, pregado pelos missionários, as lideranças espirituais Guarani operavam o “desbatismo ou contrabatismo”, como ficou conhecido. Utilizando-se ironicamente dos parâmetros litúrgicos católicos, o líder espiritual tratava de apagar as marcas impostas pelos padres

¹⁸Em uma tradução livre, refere-se à celebração onde se batizam pessoas e alimentos.

às almas das crianças (Longhini, 2022). Outra estratégia era “[...] a ida dos pajés aos templos cristãos, com o objetivo de descatequizar os parentes” (Longhini, 2022, p. 97).

Geni aponta em sua tese que a narrativa de que os povos Guarani tiveram um contato pacífico e submisso aos colonizadores não retrata a realidade das experiências destes, e mostra os reais sentidos de suas ações em relação aos colonizadores, partindo da cosmologia Guarani, da cooperação, da palavra boa e do princípio da partilha do que se tem entre todos e todas (Longhini, 2022).

Nas linhas que tecem esse território da violência estrutural contra esses povos, estão discursos que os entendem como categoria do passado, ou ainda, civilizatórios e desenvolvimentistas, apontando os modos de viver e de estar no mundo dos povos indígenas como atrasados, precários, insuficientes.

Muitos são os estudos e obras que se debruçaram sobre os efeitos do racismo na produção de subjetividade, e apesar de não ser o foco deste trabalho o aprofundamento neste aspecto, é importante compreender que essa é uma das marcas mais fortes que atravessam os corpos indígenas e pretos, especialmente, e pardos neste chão Brasil que dividimos (Longhini, 2022; Angatu, 1998; Carneiro, 2005; Potiguara, 2002, dentre outros).

Geni mostra que o enfrentamento da violência é muito antigo, recontando a história da conferência dos tamoiós¹⁹. Mostra que a população indígena, como sujeito de direitos, só entrou na constituição em 1988, e a categoria “indígena” só passou a fazer parte do Censo da população brasileira em 1991, já que muitos foram os processos de destruição desta diferença – pelo extermínio²⁰ de grupos inteiros que viviam em aldeias por meio da arma de fogo, de incêndios, de transmissão de doenças, estupro e morte de mulheres, dentre outros. Em sua pesquisa, podemos enxergar os processos de produção deste apagamento no censo e seus efeitos na construção da identidade e na afirmação dos modos de viver sendo indígena no Brasil.

Para o Estado, “índios” eram vistos (e ainda o são, por muitos) como categoria social transitória, em uma perspectiva assimilacionista em que, a partir do momento que a pessoa indígena se tornasse “civilizada”, deixaria de ser indígena e passaria a integrar as demais categorias raciais não indígenas (POVOS INDÍGENAS NO BRASIL – PIB, 2021). Importante pontuar o papel da compulsória cristianização nesta “integração” violenta, já que a evangelização impulsionava/impulsiona um forte despertencimento indígena aos costumes, espiritualidade e modo de vida originário (Longhini, 2022, p. 72).

A “evangelização” desde a perspectiva do cristianismo segue presente no cotidiano das aldeias e nas cidades. Oriundos de diferentes grupos religiosos, missionários buscam

¹⁹Esclarece Kaka Werá que Cunhambebe, do povo tupinambá, foi um líder que buscou a paz e a igualdade. Existiram dois Cunhambebe: “na década de 1550, o primeiro dessa história foi o ancião (tamãe, na língua tupi), que articulou com anciães de diversos povos nativos uma reunião de líderes que ficou conhecida como confederação dos Tamãe. Infelizmente, alguns livros de história chamam de confederação dos tamoiós [...] o povo tamoió nunca existiu. [...] Cunhambebe foi capaz de dialogar com anciães de sete povos distintos que tinham divergências e até inimizades e criar um consenso pela libertação de guerreiros das mais diversas origens que eram escravizados pelos monocultores da cana-de-açúcar e pelos predadores de ouro e prata chamados de bandeirantes” (Jecupé, 2020, p. 105).

²⁰Em uma reportagem para a BBC News Brasil (2020), em julho de 2020, Leonardo Neiva, faz um mapa de diferentes situações em vários momentos históricos onde se é possível ter uma pequena dimensão desta triste realidade. No site do ISA, encontram-se relatórios detalhados que mostram e denunciam uma série destes relatos. No ano corrente, 2023, por exemplo, líderes do povo yanomami denunciaram a violência em suas terras oriundas pelo contato com garimpeiros invasores – adoecimento da população, violência contra mulheres, homens e crianças, contaminação dos rios e dos peixes dos quais se alimentam, dentre outros. Isso demonstra que a barbárie contra esses povos segue presente cotidianamente em suas vidas desde a invasão em 1500.

catequizar essas populações e, muitas vezes, vivem em seus territórios. Muitos são os relatos nos textos lidos e nas falas ouvidas dos efeitos perversos desta presença no desmanchamento de práticas de cuidado, na moralização de suas filosofias, na desvalorização de suas cosmologias e formas de viver, na captura e destruição de suas casas de rezas²¹, na invasão e interferência nos processos de educação de suas crianças. Longe de se configurar apenas uma violência simbólica, muitos destes representantes do cristianismo operam violências físicas – destruição de artefatos, objetos e espaços sagrados, punições e castigos corporais, dentre outros que são frequentemente relatados (Longhini, 2022; Barreto, 2022; Krenak, 2023; Krenak & Cohn, 2015; Krenak & Campos, 2021 among dentre outros).

Outro aspecto importante que Geni aborda e que dialoga diretamente com nosso estudo se refere à miscigenação genética como parte do pacote civilizatório do Estado brasileiro. E aponta que a diversidade fenotípica indígena no Brasil é enorme e que, raramente ou nunca é reconhecida, criando-se uma imagem de uma suposta “cara de índio”²², que viria associada a um imaginário racista de certo tipo de moradia, de fluência na língua materna, de vestimentas “típicas” e do afastamento de tecnologias, por exemplo (Longhini, 2022).

[...] a miscigenação genética é uma das características históricas desse território, é preciso reconhecer que com indígenas essa exigência é especialmente violenta [...] (Longhini, 2022, p. 71).

É fundamental, portanto, que os critérios raciais aplicados a pessoas não-indígenas não sejam acriticamente utilizados para povos indígenas, pois como ressalta o parente Angatu (2019), somos da cor da terra e a terra tem todas as cores, que todas as nossas corporalidades sejam celebradas e respeitadas (Longhini, 2022, p. 72).

A relação com a terra, com o pertencimento a um território pode ser vivido como ameaça àqueles que se intitularam donos da terra, problematizando as estratégias e discursos capitalistas de apropriação. Era necessário, aponta a autora, que a descendência não fosse manifestada, que os indígenas fossem assimilados e engolidos por essa intenção civilizatória colonial, já que suas raízes com a terra seriam rompidas.

A classificação indígena pela cor da pele e/ou miscigenação genética produz necessariamente o apagamento indígena, em que se tem apenas a caracterização

²¹Em 2023, foram realizadas, pelas associações de movimentos indígenas no Brasil, diversas denúncias de incêndios criminosos de casas de rezas do povo Guarani e outros. Para mais, ver: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (2024); Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (2024); Portal Kaingang (2024); Articulação dos Povos indígenas do Brasil (2024); Hutukara Associação Yanomami (2024); dentre outras.

²²“Esta é uma das grandes formas através das quais a homogeneização etnogenocida se estrutura” (Munduruku, 2017). Essa generalização vai desde a aparência até os costumes, línguas, modos de vida. Mesmo que no Brasil tenhamos cerca de 375 povos e 275 línguas indígenas, como aponta Gersem Baniwa (2018), ainda é forte o imaginário de que “índio é tudo igual”. É também nesse sentido que temos pautado a importância de criticar este tipo de homogeneização, pois este imaginário remete a um indígena estereotipado que vive em 1500, tornando nossas vidas em 2020 algo anacrônico. Munduruku (2017) comenta que “[...] apesar dessa minha aparência, do meu cabelo liso, dos meus olhinhos puxados, da maçã do rosto saliente, eu não sou índio. Ainda diria mais: não existem índios no Brasil”. O que existem são povos, nações indígenas, cada uma com sua identidade, diversidade” (Longhini, 2022, p. 70).

do “descendente”. Não à toa, ao sujeito político descendente não se possibilita a luta por terras indígenas, por demarcação (Longhini, 2022, p. 74).

Na constelação de forças que tecem os corpos indígenas Guarani, entramos em contato com o esforço para persistir e afirmar quem se é neste chão Brasil, com o apagamento das diferenças tão caras e cultivadas pelos povos desta nação, com a insistência das lógicas coloniais também naquilo que deveria lhes garantir direitos e visibilidade como cidadãos. Suas existências ancestrais nesta terra dão a ver linhas que transpassam os corpos brasileiros, que apontam as imagens apagadas dos indígenas que compõem as árvores genealógicas dos integrantes deste país, e com isso, invisibilizam e dificultam o acesso aos conhecimentos, ao pertencimento, ao sentir, ao imaginar e ao fazer ancestral que se cultiva por aqui.

Por outro lado, evidenciam-se a afirmação, a resistência e a criação desde uma cosmologia que fomenta a complementariedade, a cooperação, a comunidade interespecífica, o pertencimento e, por isso, cuidado, à Terra e à terra daqui. Assim, esses povos fazem frente e resistem às tramas capitalistas e colonialistas, problematizando-as com suas existências díspares.

Apontamentos Finais

Estamos diante de vidas que corpam um “si-nós” situado e singular. Que escapam das prisões dos discursos homogeneizadores pelas muitas alianças interespecíficas que estabelecem e, com isso, resistem. Que utilizam toda a potência sensível na demarcação de seus tecidos corporais em relação com os demais entes aliados onde estão situados, pelas pinturas, movimentos, vozes e cantos, fazeres, músicas e gestualidades, pelos diálogos em várias línguas não humanas e, ainda, por conversas e trânsitos por territórios invisíveis aos não indígenas. Ailton afirma:

[...] a gente não precisa transcender extra corpo, a gente pode transcender em corpo, sendo corpo-memória, corpo-espírito, que deve ser uma experiência radical [...] essa disposição para um corpo-memória que talvez seja a novidade que a gente pode experimentar, compartilhar, transmitir (Krenak, 2023, p. 4-5).

Note-se que a memória, aqui, se estabelece na junção entre tempos, na circularidade do tempo, bem como diz da compreensão de que a Terra está em nós, que a memória do planeta é também a nossa. Cristine Takuá ao relatar os objetivos do rec-tyty, festival de arte indígena²³, diz: “[...] é trazer esse pulsar da *nhe’ëry* para a gente se reconectar com essa memória. A memória do rio, a memória da árvore, a memória de todos os seres que estão aí resistindo junto com a gente” (Krenak et al., 2021, p. 5). Acionar esse corpo-memória, parece-nos configurar o reconhecimento deste “si-nós” na arquitetura somática existencial, criando possíveis para o prosseguimento. Assim, que prosseguir se desenha como um ato cooperativo e de entrelaçamentos de uma comunidade interespecífica que escapa às modelagens capitalistas individualistas, aproximando-nos de outras versões de política e de ética.

²³Para saber mais, ver: Nunes (2021) ou o site do Instituto Maracá (2024), idealizador do festival.

Nas palavras de Cristine,

Então quando eu falo de mudança de hábito, e que isso dói como trocar de pele, eu digo que já passou da hora da gente começar a ter coragem de realmente fazer um equilíbrio – eu chamo isso até de um certo pacto – que seria você conseguir equilibrar o sopro de amor que sai da nossa boca quando a gente fala – as nossas ideias, as nossas inquietações, os nossos sonhos – equilibrar esse sopro de palavra com o compasso dos nossos pés, da nossa caminhada na Terra. Porque não adianta minha boca ir para lá e meu pé vir para cá. Esse equilíbrio entre o que a gente fala e para onde a gente anda é o que precisa nortear essa nossa coragem e compromisso ético com a gente mesmo, com os nossos filhos e com todos os outros seres (Takuá, 2020, p. 4-5).

Será que nós, terapeutas ocupacionais brasileiros, seríamos capazes de “trocar de pele”, de refazer trajetórias práticas e conceituais desde outras formas de pensar-sentir-agir e imaginar mundos, que se originam nas linhas ancestrais deste chão, deste nosso chão Brasil?

Referências

- Almeida, M. V. M. (2004). *Corpo e arte em terapia ocupacional*. Rio de Janeiro: Enelivros.
- Angatu, C. (1998). *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*. São Paulo: AnnaBlume/Fapesp.
- Angeli, A. A. C. (2023). Fazer-se Manada, coexistir na diferença: a experiência de cartografar um processo de criação em dança. *Revista Polis e Psique*, 13(2), 6-28.
- Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB. (2024). Recuperado em 13 de fevereiro de 2024, de <https://apiboficial.org/sobre/>
- Barreto, J. P. L. (2022). *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Brasília: Mil Folhas.
- Barros, R. B., & Passos, E. (2009). Por uma política da narratividade. In E. Passos, V. Kastrup & L. Escóssia (Eds.), *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (pp. 150-171). Porto Alegre: Sulina.
- BBC News Brasil. (2020). *Como colonizadores infectaram milhares de índios no Brasil com presentes e promessas falsas*. Recuperado em 20 de novembro de 2023, de <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53452614>
- Benites, S. (2015). *Nhe'e, reko porã rã:nhemboea oexakare. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola* (Trabalho de conclusão de curso). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Benites, S. (2018). *Viver na língua Guarani Nhandeva (Mulher falando)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Benites, S. (2023a). *Somos aquele chão que carrega e leva tudo: corpo-território 2* (Cadernos Selvagem). Rio de Janeiro: Dantes Editora.
- Benites, S. (2023b). *A memória demarca nosso corpo: corpo-território 3* (Cadernos Selvagem). Rio de Janeiro: Dantes Editora.
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Castro, E. D. (2000). Arte e Corpo em terapia ocupacional: aproximações, interseções e desdobramentos. *Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo*, 11(1), 7-12.
- Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB. (2024). Recuperado em 13 de fevereiro de 2024, de <https://coiab.org.br/quemsomos>

- Favre, R. (2021). *Do corpo ao livro*. São Paulo: Summus.
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. (2024). *FOIRN, a federação que representa 23 povos indígenas no Brasil*. Recuperado em 13 de fevereiro de 2024, de <https://foirn.org.br/saiba-quem-somos-foirn/>
- Haraway, D. (2023). *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: N-1 edições.
- Hutukara Associação Yanomami. (2024). Recuperado em 13 de fevereiro de 2024, de <http://hutukara.org/>
- Instituto Maracá. (2024). Recuperado em 21 de outubro de 2024, de <https://www.institutomaraca.org.br/quem-somos>
- Jecupé, K. W. (2001). *Tupã Tenondé: a criação do universo, da terra, do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis.
- Jecupé, K. W. (2020). *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis.
- Keleman, S. (1992). *Anatomia emocional*. São Paulo: Summus.
- Krenak, A. (2020a). *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020b). *Caminhos para a cultura do bem viver*. Recuperado em 17 de novembro de 2023, de <https://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/Caminhos-para-a-cultura-do-Bem-Viver>
- Krenak, A. (2023). *A memória não queima* (Cadernos Selvagem). Rio de Janeiro: Dantes Editora.
- Krenak, A., & Campos, Y. (2021). *Lugares de origem*. São Paulo: Jandaíra.
- Krenak, A., & Cohn, S. (2015). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Krenak, A., Takuá, C., & Papa, C. (2021). *Nhe'ry, Rec. TYYY e outros pulsares* (Cadernos Selvagem). Rio de Janeiro: Dantes Editora.
- Ladeira, M. I. (2015). *GUATA PORÁ/Belo Caminbar*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Lieberman, F. (2007). *Delicadas coreografias: instantâneos de uma terapia ocupacional* (Tese de doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Lieberman, F., Maximino, V., Angeli, A. A. C., & Mecca, R. C. (2022). Corpos em pandemia: afinar-se com a mutabilidade dos tempos ou a intensidade dos paradoxos. In C. Cirineu & F. Assad (Eds.), *Corpo em foco: proposições contemporâneas* (pp. 25-40). São Paulo: Claretiano.
- Longhini, G. D. N. (2022). *Nhande Ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas Guarani sobre etnocídio, raça, etnia e branquitude* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Mecca, R. C. (2023). *Corpo em quadrinhos: contribuições do processo formativo para a terapia ocupacional* (Relatório pós-doutorado). Universidade do Estado de São Paulo, Santos.
- Museu da Língua Portuguesa. (2024). *Nhe'e Porá: memória e transformação*. Recuperado em 12 de fevereiro de 2024, de <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/a2l00010.pdf>
- Nogueira, R., & Barreto, M. (2018). Infância, ubuntu e Teko Porá: elementos gerais para educação e ética afroperspectivistas. *Childhood & Philosophy*, 14(31), 625-644.
- Nunes, M. (2021). *rec.tyty, festival de arte indígena contemporânea, é 'uma celebração para suspender o céu': de 17 a 25/4*. Recuperado em 13 de fevereiro de 2024, de <https://conexoplaneta.com.br/blog/rectyty-festival-de-arte-indigena-contemporanea-apresenta-multiplas-linguagens-de-17-a-25-4/>
- Núñez, C. M. V. (2019). Terapias Ocupacionales del Sur: una propuesta para su comprensión. *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, 27(3), 671-680.
- Papá, C. (2021). *Desabrochar da noite* (Cadernos Selvagem). Rio de Janeiro: Dantes Editora.
- Passos, E., Kastrop, V., & Escóssia, L. (2009). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.
- Portal Kaingang. (2024). Recuperado em 13 de fevereiro de 2024, de http://www.portalkaingang.org/index_quem.htm

- Potiguara, E. (2002). Participação dos povos indígenas na conferência em Durban. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 219-228.
- Stengers, I. (2023). *Uma outra ciência é possível. Manifesto por uma desaceleração das ciências*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Shiramizo, C. (2023). *Corpo e formação: uma pesquisa encarnada em terapia ocupacional* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Takuá, C. (2020). *Seres criativos da floresta* (Cadernos Selvagem). Rio de Janeiro: Dantes Editora.
- Youtube. (2023). *Jeroky*. Recuperado em 17 de novembro de 2023, de <https://www.youtube.com/watch?v=mlipzvcQ9wM>

Contribuição das Autoras

Andréa do Amparo Carotta de Angeli foi responsável pela concepção, redação e revisão final do texto. Flavia Liberman Caldas foi responsável pela supervisão do projeto de pesquisa e revisão final do texto. Todas as autoras aprovaram a versão final do texto.

Autora para correspondência

Andréa do Amparo Carotta de Angeli
e-mail: andrea.angeli@ufsm.br

Editora de seção

Profa. Dra. Ana Paula Serrata Malfitano