



[Artigos Inéditos]

Ure reka e Nhadereco: ‘direcionamentos de vida’ entre Asurini e Guarani

Ure Reka and Nhadereko: life ways among the Asurini and the Guarani

Uwira Xakriabá / William César Lopes Domingues (nome civil)¹

¹ Universidade Federal do Pará, Altamira, Pará, Brasil. E-mail: uwiraete@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6038-1501>.

Almires Martins Machado²

² Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil. E-mail: ateguara@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1088-7317>.

Jane Felipe Beltrão³

³ Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil. E-mail: janebeltrao@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2113-043X>.

Artigo recebido em 14/11/2025 e aceito em 10/04/2026.



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



Resumo

Discute-se os 'direcionamentos de vida' denominados Ure reka entre os Asurini do Xingu e Nhandereco entre os Guarani, considerando as correlações de ordem epistemológica observadas pelos dois povos, eleitos por intelectuais indígenas, para realização de uma discussão, compreendendo uma interlocutora não indígena, na pretensão de auxiliar o debate atual sobre conhecimento entre povos originários. Conhecimento vital à compreensão da vivência indígena que pauta os caminhos por diretrizes pouco apreendidas no 'mundo dos brancos', o qual não admite conhecimento diferenciado dos cânones dominantes em suas sociedades. O texto foi construído pelos autores e pela autora em uma roda de conversa, durante a qual trocamos ideias que são tecidas entre argumentos diversos que transformou a discussão em ensaio acadêmico. O ensaio apresenta aos/as leitores/as o valor e a observância dos caminhos como possibilidade de equilíbrio nos coletivos indígenas na pretensão apresentar outras maneiras de compreensão do mundo.

Palavras-chave: Ure reka; Nhadareko; Direcionamentos de vida; Asurini; Guarani.

Abstract

This paper discusses the 'life directions' called Ure reka among the Asurini of Xingu and Nhandereco among the Guarani, considering the epistemological correlations observed by both peoples, chosen by Indigenous intellectuals to conduct a discussion, including a non-Indigenous interlocutor, with the intention of contributing to the current debate on knowledge among native peoples. This vital knowledge for understanding Indigenous lived experience guides paths through directives poorly grasped in the 'world of white people,' which does not admit knowledge that differs from the dominant canons in their societies. The text was constructed by the authors through a conversation circle, during which we exchanged ideas that are woven among diverse arguments that transformed the discussion into an academic essay. The essay presents to readers the value and observance of paths as a possibility for balance in Indigenous collectives, with the intention of presenting other ways of understanding the world.

Keywords: Ure reka; Nhandereco; Life directions; Asurini; Guarani.



Nhe'e byky

Oñemongeta umi rupi 'tekove rape' hérava Ure reka Asurini Xingu-gua apytépe ha Nhandereko Guarani, ojehechávo mbojojatapa mba'ekuaapy reko ohechakuaáva mokõive avá rendá, oiporavóva avá arandu kuerape, omotenonde haguã ñomongetarupi, oikuaa haguã peteĩ momaranduhára ndaha'éiva avá, hembipotápe oipytyvõ kua'ara'ãmby ko'ángagua mba'ekuaa rehegua avá te'e apytépe. Arandu mbarete jepysaka haguã avá teko oisãmbyhýva tapere guataharupi sa'i oñentende'ekue rupive 'karai oimeharupi'. Ombotove mbaekua'a ojoavýva techaukarã Ipoguýpe ñembyaty karai kuera-gui. Pe jehaipyre omopu'ã umi haihára peteĩ nemomgeta atyra-pe, upei aja ñambojoavy ore oje'éva ojetejeva'ekue opaichagua oñepu'ãse apytépe omoambuéva pe ñomongeta peteĩ tembiasá, ha'ã mbo'ehaovusu-pe. Ko ha'ã onhemõí moñe'êhárape repy ha omanhãvy taperepe ha'éva ñeha'arõ jejoko jejopy avarekoha aty oñeha'ãvo oiko haguã ambue tape ojehupyty ko arapy.

Ayvu nhe'ẽ: Ure reka; Nhandereko; Tekove rapekuéra; Asurini; Guarani.

Ikwasari tipe

Ure petymaryna urukwatat Asurini reka ree Guarani reka ree we. Ure urukuap pwutat aigỹ mukõi awa pa'i ueka ree. Ure mukõi mama'ẽ kuapara awaete ramũ, petymaryna urukwasat, kujỹ amũ yara kỹga ure petywũ, uje'ei ai ure urukuawp pwutari mama'ẽ ma'ẽ awaete ramũ kuakauawa gỹ akỹga pype gỹ reka ree. Mak yara kỹga nukuawi awaete reka, awaete ajerameuara, 'a'e ramũ gỹ ukuawp pwutat, uje'ei yara kỹga nupwutari kuakuawa tekwateramũ gỹ reka i, gỹ upe ukuakuawa tipe ajerameuara mak awa upe. 'a'e ure remikwasari ure munyykawa urujumugytaua i. 'a'e ramũ urukwasari murumueuara upe ujemueara upe we, mak awa amũ upe rewe. Ure petymaryna urukwasat yara kỹga upe tukuawi gỹ awaete rea tekwateramũ, awa reka ree, 'a'e rea ramũ awa reka ree ikatu esana yara kỹga rea.

Palavras-chave: Ure reka; Nhadareko; Teká rupi; Asurini; Guarani.



Preocupação permanente

Sendo membros de coletivos indígena – caso de Uwira Xakriabá¹ e Almiros Martins Machado – ou pessoa que trabalha com povos indígenas – caso de Jane Felipe Beltrão – considerada por ambos os interlocutores como aliada, convêm desvendar nossa proximidade, que se constituiu na: (1) militância, expressa na luta por direitos indígenas; (2) formação acadêmica quando nos desafiávamos em sala de aula e na orientação relativa à elaboração de suas dissertações e teses no campo da Antropologia; (3) docência, pois Uwira e Almiros são parceiros de trabalho na Universidade Federal do Pará (UFPA).

A convivência e a interlocução entre os autores e a autora possui mais de 25 anos. No intervalo de tempo de convivência, entre nós, de forma permanente e, em comum, cultivamos a preocupação de entender os ‘direcionamentos de vida’ dos povos indígenas aos quais pertencem Uwira e Almiros, ou ainda, junto aos demais povos que convivemos. Declara-se à partida que Uwira Xakriabá, cujo nome civil é William César Lopes Domingues, é de pertença Xakriabá, e vive entre os Asurini do Xingu há mais de 40 anos, no Médio Xingu, onde é liderança reconhecida.

Almiros Martins Machado de pertença Guarani-Terena é liderança reconhecida, por seu povo, tanto em na Reserva Indígena de Dourados (RID) no Mato Grosso do Sul, como na aldeia Nova Jacundá, localizada no município de Jacundá no sudeste do Pará. E, Jane Felipe Beltrão, de naturalidade paraense, docente há 45 anos na Universidade Federal do Pará, instituição na qual se dedica nos últimos 25 anos a dialogar e formar pessoas indígenas e quilombolas.

Outra observação deve ser agregada às declarações feitas linhas atrás: escrever a seis mãos e tendo diferentes pertenças étnicas e raciais é tarefa pouco usual, pois nas lides acadêmicas se assume o referenciamento da escrita de forma homogeneizada e com a regência masculina da língua portuguesa, registro linguístico aceito na academia. Acontece que, somos de parecer que é necessário (re)inventar novos cânones de escrita acadêmica, pois os povos indígenas são protagonistas de suas vivências – tanto como

¹ Dispensa-se o itálico para as palavras indígenas, como manda a norma da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), considerando que dois dos autores são de pertença étnica indígena e falam as línguas maternas e, no caso de Uwira, a língua do povo que o “adotou”.



povos tradicionais, como enquanto indígenas intelectuais – acredita-se que a discussão dialógica é possível, guardados os limites da ética e das possibilidades.

Temos a convicção de que os saberes indígenas trazem consigo riquezas de ordem cultural e epistemológica, entretanto, em razão dos parâmetros eurocêntricos que o ‘mundo dos brancos’ insiste em ter como norma, ~~deixam~~ os saberes indígenas ficam à margem das discussões.

Urge, portanto, reconhecer que determinadas formas de pensar e agir, não necessariamente acadêmicas do conhecimento, possuem potencialidades epistêmicas, capazes de transformar nossa sensibilidade para perceber, ler e interpretar outros mundos, naturezas e outros processos civilizatórios diversos.

Observa-se que tratamos com parcimônia as questões referentes à tradução cultural tão cara à Antropologia, pois não somos ingênua/os e sabemos das dificuldades linguísticas que pode trair a realidade estudada. É certo que não ignoramos os contextos do Ure reka e Nhandereko, mas sabemos o quanto é difícil conceituar e descrever ‘direcionamentos de vida’, pois somos pessoas que transitam entre os mundos indígena e ocidental e, mesmo não nos faltando vontade de vencer as barreiras da compreensão do “Outro”, o que se apresenta é uma discussão ensaística, mesmo considerando que Uwira e Almires são “nativos” e falam a língua de seus coletivos de adoção ou pertença.

‘Direcionamentos de vida’ e observância de preceitos

Chamam-se ‘direcionamentos de vida’ o próprio sentido da vida ou a forma de viver o mundo, que é o coração pulsante da cosmologia tanto entre os Asurini (Ure reka), como entre os Guarani (Nhandereko).

A escolha de Ure reká e Nhaderoko não são aleatórias, decidimos trazê-las a lume porque ambas “... impõem dificuldades conceituais para a ciência ocidental”², pois se originam e atuam em “... outro mundo que orbita com uma epistemologia diferente, produzindo saberes outros que não os ocidentais, saberes que conformam a organizam

² Consideramos mundo ocidental, o mundo que não é indígena. O fato de chamar-se ocidental não diz respeito a localização geográfica, mas aos seus fundamentos culturais relacionados à influência do cristianismo, face conhecida da expansão colonial produzida pelos europeus há mais de 500 anos. Mundo que considera a filosofia grega e o direito romano e adoção de sistema capitalista.



sua forma de viver no mundo ...” (Xakriabá, 2017: p. 22). No caso, a referência são os Asurini, povo do Médio Xingu.

Machado acrescenta à discussão “... é muito difícil conceituar ou mesmo descrever esse modo de vida, ele exige uma postura axiológica, despida de outras certezas ...” E, completa informando que “... para compreender as temporalidades cosmológicas Guarani é preciso entender que ela possui natureza circular. (Machado, 2025)

Um primeiro entrave que se apresenta a/ao leitora/leitor. Nós, os não indígenas pouco praticamos o exercício de escuta e para entender cosmologias étnica e racialmente diferenciadas. Para compreendê-las, do ponto de vista da Antropologia, é urgente nos submetermos a uma rigorosa escuta. A escuta deve ser feita como se fosse uma longa oitiva, ou melhor como longas e continuadas oitivas, durante as quais as pessoas indígenas oferecessem aprendizado sobre o tema e, nós nos comportaríamos como boas/bons aprendizes ouvindo atentamente.

Evidentemente, nós brancos, entramos em desvantagem nas oitivas. No mundo não indígena estamos sempre em busca de respostas imediatas e breves, pensamos que longas conversas e aprendizados não se coadunam ao mundo de hoje. Pouco refletimos sobre o fato de que não sendo nativos do mundo indígena, mais e mais atenção devemos dedicar à escuta de outros mundos, afinal há 525 anos os povos indígenas resistem às investidas coloniais lutando por garantia de direitos e entre eles a possibilidade de manter o nosso modo de vida ou buscar o bem viver, como informam Xakriabá e Machado.

Ao encontro de saberes

A perspectiva que adotamos no trabalho exige da/o leitora/leitor uma posição de respeito e reconhecimento para com a epistemologia Asurini e Guarani e o ‘despojamento’ das versões coloniais sobre povos indígenas para poder compreender mundos diversos do ocidental, como uma perspectiva outra de vida que pode ou não ser alternativa à vida experimentada no ocidente.



Do Ure reka

Primeiramente, trabalha-se o Ure reka³ entre os Asurini do Xingu.

Moradores da região do Médio Xingu, o povo Asurini do Xingu, crê que se fixaram no território desde quando Maíra⁴ os criou inicialmente os Awaete esculpido em um pedaço de madeira, depois quando os filhos gêmeos de Maíra, Ja'y e Kwarahy causaram o alagamento do mundo, Maíra os livrou desse das águas, mas ficou zangado com a desobediência dos filhos e foi morar depois da grande cachoeira do Xingu, que então demarcava a fronteira do fim do mundo. (Xakriabá, 2017)

Continuando, Uwira Xakriabá, informa:

[o]s Asurini são um povo indígena de língua do tronco tupi da família tupi guarani, segundo a classificação linguística de Aryon Dalligna Rodrigues (1989). Hoje, somam 352 pessoas que moram em sete aldeias: Kwatinema, Ita'aka, Iwyraka (no médio curso do Igarapé Piranhaquara), Muiryna, Janeraka, Ukanu e Tipemu'ũ todas localizadas à margem direita do Médio Xingu.

De acordo com Regina Aparecida Pollo Müller (1993) prossegue Uwira "... eram tradicionalmente agricultores sedentários de terra firme que preferiam ocupar o centro da mata, motivo pelo qual não dominavam a navegação até a época do contato." (2017: p. 15) Entretanto, atualmente, elas/es conseguem se deslocar em pequenas embarcações a motor quando vêm a Altamira e no retorno para as aldeias.

Não importa o tempo ou o governo, para os Asurini, a lógica que indica ser o Ure reka uma tecitura em teia de relações sociais, de caráter amplo. Assim sendo,

"... é imprescindível que quem esteja imerso nessa teia tenha consciência da Ure reka e do significado que moldam as relações, sempre sociais, desenvolvidas no Médio Xingu, é necessário, como ensina Xakriabá, fazer parte do todo e ao mesmo tempo só é possível manter as relações sociais a partir de uma das partes [da rede]." (Xakriabá, 2017: p. 11)⁵

³ A discussão, entre nós, que fazemos a seguir, vem de longe, pois Uwira Xakriabá, desenvolveu e apresentou suas observações em sua dissertação de mestrado denominada: *Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência. Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte. Dissertação (Mestrado)* - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Belém, 2017. (Inédita) E, ainda o diálogo mantido com Almiros Martins Machado desde 2004. Observações que foram reavivadas nas rodas de conversa empreendida pelos/a autores/a para escrita das vivências que nos importam para o texto, ora apresentado.

⁴ Maíra é o herói mítico civilizador dos Asurini, uma espécie de divindade, que ensinou a cultura e deu conhecimentos aos Asurini, o demiurgo que viveu entre o povo Asurini e depois foi morar no Ywaka, no "céu".

⁵ A noção da cultura como uma rede de tais de significados visto sob ótica local é emprestada de Clifford Geertz, considerando a forma como o Ure reka é concebida pelos Asurini. Consultar: Geertz, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. São Paulo. Editora LTC e, ainda, *O Saber Local - Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987 para uma compreensão aprofundada do assunto.



No mundo humanizado percebido a partir da Ure reka – o que a sociedade ocidental moderna considera como relações com o meio ambiente, desenvolvimento, renda, moradia, produção e território – são para os Asurini do Médio Xingu, relações sociais e políticas, as quais ampliam as ditas relações sociais com a natureza de modo geral, “... na teia da reciprocidade, na qual todos os seres são essenciais e potencialmente humanos ...” (Xakriabá, 2017: p. 13)⁶ mesmo que não se apresentam sob forma humana. Assim sendo, rios, pedrais, matas, animais, árvores entre tantos outros seres, são “... todos aqui humanizados portadores de Ÿga⁷ e sujeitos de direitos inalienáveis de acordo com as regras sociais partilhadas na Ure reka pelos povos do Médio Xingu.” (Xakriabá, 2017: p. 27)

O universo para os Asurini portanto se configura como um universo sociomórfico, no qual “... as relações entre as espécies são todas relações humanas e, portanto, passíveis de subjetividades que devem ser mediadas por intermédio da atuação política dos sujeitos.” (Xakriabá, 2017: p. 26)

Todas as relações que se desenvolvem dentro da teia de solidariedade e reciprocidade, estabelecida pela Ure reka, são potencialmente e iminentemente sociais não só com outros coletivos humanos, no sentido comum do termo, mas com os coletivos que vestem indumentárias⁸ de animais, de natureza e de tantas outras ordens de seres. Entende-se que “desvestindo” a indumentária ou retirando a pele de animal, de natureza que seja os seres são potencialmente humanos e com eles interagimos politicamente dada a interdependência decorrente da necessidade que uns temos para com os demais sujeitos. (Xakriabá, 2025)

Asseveramos que, no caso dos Asurini, as relações estabelecidas, via Ure reka, não se restringem aos outros seres, classificados pela ciência ocidental como os animais, elas se ampliam abrangendo a natureza de modo geral.

⁶ Há uma discussão sobre as “coisas” da natureza como vivas ou não, entre um biólogo (representante da academia) e um grupo de seringueiros (representantes dos povos tradicionais) dialogando em um treinamento, a reprodução dos diálogos de sala de aula, oferece a dimensão do que se diz, afora ser muito interessante. O diálogo encontra-se na “Introdução” da Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas de conhecimento das populações, organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida, saída pela Cia. das Letras, em 2002: pp. 11-12.

⁷ Denomina-se Ÿga o princípio vital Asurini, que corresponde a força ou a energia que move sem ser movida. Energia que confere humanidade aos demais seres com quem os Asurini interagem dentro da teia de solidariedade e reciprocidade estabelecida pela Ure reka.

⁸ Para uma discussão sobre as humanidades para além dos humanos incluindo a natureza, consultar: Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.



No Médio Xingu, em face das ações de caráter colonial produzem disrupturas que ferem o *Ure reka*. Para compreender as disrupturas tomamos, como exemplo, o problema que há mais de 40 anos produz descompasso na região xinguense.⁹ A criação da Usina Hidrelétrica de Karara¹⁰ a qual os povos de Médio Xingu sempre se opuseram. A mobilização de 1989, quando Tuíra Kayapó passou o facão no rosto do então presidente da Eletronorte – chamada pelas/os indígenas de “Eletromorte” – José Antônio Muniz Lopes, em ato de protesto do movimento indígena, cuja imagem virou mundo. O ato adiou, por pouco mais de 30 anos, a construção da Usina Hidrelétrica que passou a chamar-se Belo Monte, mas é conhecida pelos nativos como “Belo Mostro”.

Considerando o exemplo acima e o pouco ou nenhum entendimento do “mundo dos brancos” a respeito da cosmologia Asurini foram propostas pela Eletronorte ações mitigatórias que segundo a empresa amainaria os efeitos sociais deletérios estabelecidos com o empreendimento.

No Médio Xingu, com a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, levou a destituição do Tekoá mítico dos demiurgos, em termos Guarani, a partir da agressão à terra viva onde não se morria mais, trazendo as tenebrosas sombras de insegurança sobre os povos que partilham na *Ure reka* esse lugar de expressão do modo verdadeiro de ser, na teia da reciprocidade na qual todos os seres são potencialmente humanos. (Xakriabá, 2025) O momento da “invasão” do território mítico, impõe dificuldades à ciência ocidental e torna impossível ao direito ocidental pensar ações que possam mitigar efeitos sociais que são oriundos de outro mundo, o mundo Asurini, que orbita com uma epistemologia diferente produzindo saberes outros que não os ocidentais, saberes que conformam e organizam sua forma de viver no mundo e definem a *Ure reka*.

Detectamos, com a construção de Belo Monte, um descompasso entre os impactos provocados aos Asurini e aos demais povos indígenas pelas ações mitigatórias propostas. Afinal, a disruptura da *Ure reka* não pode ser mitigada, e encerra drásticas e

⁹ Utiliza-se xinguense para diferenciar de xinguanos que em geral se refere aos povos que habitam o Parque Indígena do Xingu constituído como reserva multiétnica do Brasil, criada em 1961.

¹⁰ Ousadamente, a Usina levava o nome de grito de guerra do povo Kayapó, fato de alguma forma revoltou e produziu resistência entre os povos do Médio Xingu. Comparativamente, se o nome fosse mantido, seria mais uma nomenclatura que inscreveria nomes indígenas nas “Ruas da cidade” como se homenagem fosse e que na verdade são de uma refinada ironia, como registra a composição de Lô Borges e Márcio Borges na voz de Milton Nascimento que diz: “Guiaçurus Caetés Goitacazes/Tupinambás Aimorés/Todos no chão ... A parede das ruas/Não devolveu/Os abismos que se rolou/Horizonte perdido no meio da selva/Cresceu o arraial ...” Consultar o álbum *Clube da Esquina 2* e ouvir a música disponível em: <https://www.letras.mus.br/milton-nascimento/405856/>. Acesso em: 22 de setembro de 2025.



duradouras consequências para as pessoas engolfadas pelo empreendimento, exatamente pelo fato de que o “mundo branco” não atina com os direitos de sujeitos etnicamente diferenciados e tão pouco os reconhece como direitos.

Uwira Xakriabá afirma que a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte é fruto de uma intelectualidade mal construída, criticada por Bruno Latour, “... enquanto o dano real, profundo e duradouro causado por Belo Monte para o nosso povo.” (2017: p. 27) Enfatiza e reafirma, diz Uwira Xakriabá:

... nosso povo, não me colocando como um determinado tipo de índio genérico, mas como parte de um coletivo que compartilha uma dessas teias de significados e como parte dessa rede entretecida por elas formando a Ure reka, não poderá ser jamais mitigado, porque ele não é mensurável. (2017: p. 32)

Entendemos Belo Monte como um produto do colonialismo externo e interno que avança “(...) afetando diretamente os povos indígenas do Médio Xingu ...” e “... interfere de forma perigosamente peremptória no Ure reka ...” (Xakriabá, 2017: p.16)

A disruptura talvez cessasse a partir do conhecimento das diretrizes de nossas vidas “... a fim de se perceber o tipo, o grau e a forma dos impactos causados pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte sobre dos povos indígenas que vivem às margens do Xingu.

A impossibilidade de ultrapassar essas questões difíceis, traz à disciplina antropológica, questões que envolvem sua própria origem, inegavelmente colonial, e que não podem ser respondidas por qualquer tipo de abordagem que por ser “de fora” – não ameríndia – traz uma compreensão, superficial de nossas diretrizes, corremos o risco da dita abordagem tornar-se, ainda que paradoxalmente pertinente, um desvio ontológico.”

Para se ter uma ideia da catástrofe que a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, reproduzimos as observações colhidas por Uwira Xakriabá que ouviu de Tedjore Xikrin,

“... sábio líder do povo Xikrin do Bacajá, [afirmou] entre triste, enraivecido e frustrado ... [se] expressando de maneira definitiva sobre o que significado de Belo Monte: “... [n]osso mundo acabou, ... não existe mais como era antes, nossos filhos vão nascer com barragem...”

E muito acabrunhado com os acontecimentos Tedjore Xikrin concluiu: “... nossos netos vão crescer com barragem e com tudo o que ela desmanchou e fez e de novo, eles vão saber só das nossas histórias e quando a gente acabar de passar nosso mundo vai ter acabado mesmo, como vai ser o mundo agora?”



As interrogações se sucedem e Murumu’i Asurini por sua vez, me pergunta: “... hein Uwira [Xakriabá], será que tu sabes pra onde Maíra vai agora?”

Ao reproduzir os depoimentos ouvidos por Xakriabá a tentativa é validar e credibilizar:

... as lutas de nosso povo que sofre as injustiças do capitalismo que ataca nossas aldeias e do colonialismo nosso velho conhecido, e de um modo ou de outro não fui demandado a produzir conhecimento para mim mesmo apenas, mas para um coletivo que reconheço como meu povo e que me reconhece como um de seus arautos na tentativa de amansar os brancos e quiçá encontrar Maíra cujo destino desde que resolveram construir uma barragem em sua morada é ignorado.

Não ter chance de, no presente, pensar o futuro é uma enorme aflição, sobretudo quando estamos comprometida/os com a responsabilidade social.

Conhecendo o Nhandereko

Na sequência, discutimos o Nhanderoko entre os Guarani.

O povo Guarani está distribuído em diversos países da América do Sul, como Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina. O tronco linguístico Guarani possui três subgrupos principais no Brasil: Mbyá, Nhandeva e Kaiowá. Os subgrupos são identificados com base em diferenças linguísticas, costumes e práticas rituais. Essa é a classificação mais usual, no entanto, existem outras formas de autodenominação entre os Guarani, e nem sempre essa divisão corresponde ao entendido por eles. Estão presentes em nove estados brasileiros: Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pará e Tocantins. Diferente do povo Asurini que se concentra no Médio Xingu.

O Nhandereko, é o principal fundamento do qual emana todo o direcionamento da vida Guarani, é o coração pulsante na cosmologia Guarani, não somente o direcionamento, é o próprio sentido da vida. Ekó tem o significado de vida – cada ser vivo na natureza tem o seu ekó – por isso mesmo também se associa à ecologia ou à forma de educar, ensinar, ins/constituir o ser da pessoa Guarani numa lógica emaranhada à trama da vida.

Diz Machado, “... penso ser um dos modos de vida mais perfeitos, completos, seja espiritual, de existência social, epistemológica, filosófico e coletivo, do qual se pode ter



conhecimento.” (2025: p.1) Por isso mesmo, prossegue Machado, é muito difícil conceituar ou mesmo descrever esse modo de vida. (2025: p. 1)

Como o povo Guarani tem a filosofia do caminhar, do guatá, o ekó abraça, envolve o ato de caminhar, em busca do bem viver. Do ekó caminhamos para o teko que pode ser traduzido como minha vida, a força vital do ser no corpo físico, este é uma casa igual a opy (casa de ensinamentos), o lugar, onde é possível aplicar todas as regras e princípios do modo de ser Guarani. A não observância das normas gera, simplesmente, ser vazio, deserto, sem vida, sem nhandereko. No corpo se manifesta então todas as energias vitais do ser Guarani. É o lugar onde se constitui o modo de ser, que implica na construção da pessoa.

Essa filosofia de vida, se desdobra em tekoa, que é o espaço físico, a terra, a natureza, o território, o ambiente onde vivem os corpos com vida ou onde a vida cai, pois tudo se interliga, se conecta, se complementa, e é um bom lugar para se sonhar. O tekoa é a vida em conjunto, seja nas relações sociais internas e/ou nas relações com o que há no entorno da aldeia: a mata, os não humanos, os donos da mata, as divindades e outros muitos outros seres.

Ao acessar nosso território, informa Machado, já se está pisando no chão da existência do Nhandereko, de nossa existência, do nosso modo de vida, no chão de nossa casa, no espaço de nossa espiritualidade e ancestralidade, razão para que os pés de quem chega, seja de cuidado e atenção (ação vagarosa para evitar desencontros), caso contrário será como a pisada forte de onça, jagunço ou pistoleiro, pisadas que vem acompanhada de/com espectro de morte. (2025: p. 2)

Insisto, continua Machado, estou falando de um modo de ser, viver, existir, pensar, de uma identidade, tecida na oralidade, polida nos cânticos e encantamentos, sacralizada nos rituais, perpetuada no educar tradicional, no ver, no sentir, no ouvir. É onde se firmam os pilares da epistemologia e filosofia Guarani e não somente aludindo a memória, cultura, usos, costume e tradição.

O Nhandereko é o instante em que as vidas se comunicam, o natural e o sobrenatural se conectam e se esforçam em estar lado a lado, equilibrados, é o caminho que une corpo, espaço e mente. Nesse momento é expansão do desdobramento do Tekoymã como uma flor, vai desabrochando, evidenciando as pétalas da vida nominado de Teko joja, que pode ser traduzido como a vida em equilíbrio, equidade de vida ou mesmo na ideia de direito, como justiça, pois se tem a plena certeza que por meio do



Nhandereko, os pés encaminham e assomam o espaço da plenitude, com o corpo/território e o resultado é a cura das feridas da mãe terra, é o remédio para cicatrizar os seus, os nossos ferimentos e provocar a debandada das enfermidades que possivelmente se apresentariam.

Como bem assevera Davi Kopenawa: “... agora dizem que são a gente da ecologia, [mas] [n]a floresta a ecologia somos nós, os humanos ...” (2015: p. 480), por sermos os cuidadores da mãe terra, fazemos parte dela, assim como as plantas, animais, convivemos com humanos e não humanos.

O Nhandereko é o próprio sistema de vida que funciona em rede, interligado e nosso entendimento, pois somos sustentados uma mesma mãe, que troca de vestes conforme as estações do ano: araro’y (inverno), arapoty (primavera), arahaku (verão) e o ararogue’á (outono).

Somos uma só família grande, é nossa forma de organização, exatamente ou em razão disto, temos que cuidar, proteger, se conectar, respeitar, amar e ser responsável, ter comprometimento com a mãe terra, cuidado esse que vai muito além do pensar em floresta, animais e humanos. Temos responsabilidade de cuidar de todos.

Uma forma de entender o Nhanderekó “... é pensar em estar em equilíbrio, buscando o bem viver, incluindo todos os seres, compartilhar o que se tem, o que se é, com os demais seres.” (2025: p. 2) Na verdade, diz Machado, essa é uma tentativa de tradução, pois é muito mais que isso, “... faltam-me palavras para conceituar o que é tudo, que por vezes se manifesta na intensidade da espiritualidade, sendo o viver e o sentir, o direito coletivo. (2015: p. 2)

O Nhandereko sendo entendido como um sistema de vida, tem todas as implicações no sistema jurídico próprio ou um sistema jurídico holístico, considerando que temos a necessidade de viver bem, que nos remete ao bem viver, para isso é fundamental termos o corpo físico da mãe terra, demarcar nosso território é delinear o corpo dela, pois é na saúde desse corpo que também teremos saúde, vida, segurança social.

É esse entendimento que nos permite delinear a cosmopolítica, que é também o fortalecimento de nossa espiritualidade. Dessa forma, insistimos que o Nhandereko é nosso jeito de ser, viver, é a nossa lei, a nossa própria cultura. “Mesmo que os tekoas Guarani na atualidade estejam próximos a grandes centros urbanos, não há motivo para abandonar o Nhandereko (modo de vida), ele sempre reinterpreta e assume o seu *locus*



na modernidade, como forma de resistência e imanência; as crenças, as narrativas/mitologia são re-significadas para continuar resistindo a outros modos de fé. Não há uma impossibilidade ou impossibilidade decorrente de, mas que esta permite ao Guarani valer-se de uma constante reedificação do seu ser”. (Machado, 2015, p. 41).

Acredito [prossegue Machado] ser de suma importância ensinar sobre os modos de educação oral tradicional/ancestral e a educação escolar indígena, em específico a Guarani, pois dela advém dois modos de vida:

(1) “O Teko vai (a maneira errada de viver; má conduta, vida feia), é o maior entrave para alcançar a perfeição enquanto humanos, porém o mal não é inerente aos humanos, pode ser algo trazido por outros humanos de lugares distantes, como se fora uma doença contagiosa, uma vez presente vai sendo transmitido a todos, podendo ir de Tekoá (lugar de morada) em Tekoá, razão da proibição de certas pessoas não terem acesso aos locais de habitação do Guarani ou mesmo a um Tekoá .” (Machado, 2015, p. 43)

e

(2) “Aprendendo o Teko porã (bem viver; maneira correta de viver) e exercitando-o, agrada os que moram no Ambá (morada celeste), dessa forma com as constantes visitas a suas moradas, logo reconhece o Guarani como seu parente e com este estabelece solidariedade e reciprocidade, indo e vindo, descendo e subindo ao Ambá (morada celeste). O Guarani então é revestido do Arandu porã (bom entendimento, discernimento), essencial para um dia ir de vez para a terra onde não se morre mais, sem que para isso passe pela experiência da morte física. No plano da vida terrena o exercício é viver o mais correto possível, para não se deixar levar pela animalidade da alma, em contraste o que vale é o exercício da humanidade, que aproxima do modo de vida dos que estão na terra onde não se morre. Lembrando que esse modo de ser não é exercitado por todos, faz parte do livre arbítrio.” (Machado, 2015, p. 43)

E aqui falamos de algo objetivo, pragmático, pois o Nhandereko nos insta a aprender e ensinar, o modo como opera o funcionamento básico do ser mãe terra: seus tempos, ritmos, ciclos, sinais de alerta, satisfação, felicidade, tristeza, raiva; dos muitos avisos sobre as possibilidades de intempéries, hoje chamada de mudanças climáticas. De chamamentos para festejar o bem viver ou para se preparar para o fim do mundo, e sua condição de mãe natureza, ela exponencia seus cuidados, sentimentos, portanto age, reage, avisa, insiste, anuncia que o Nhandereko precisa ser exercitado na sua forma mais sublime, em razão dos avisos da aproximação dos dias de adoecimento, estarem evoluindo para a fase do irreversível. A conexão afetiva e cognitiva com a natureza, deve ser potencializada, a ponto de expressar o nós na exuberância da espiritualidade, ser caminho para seguir seu curso natural, isso é orgânico. Nesse contexto é que se constitui



o Tekoymã ou modo de vida ancestral, que vivifica o corpo/território e equilibra na espiritualidade a palavra/alma. Aqui o Tekoymã se desdobra no Teko joja.

Entendemos que sem o Nhandereko em exercício, consolida-se o modo de vida individualista, potencialmente disruptivo, maléfico, destruidor, sem espiritualidade, ética e, portanto, profundamente insustentável. É sonho ilusório, condenação à pobreza, fome, miséria, violência, ostracismo, vazio existencial e à morte lenta.

A dinâmica do Ure reka que se transforma

A certa altura da roda de conversa Uwira Xakriabá nos brinda com uma narrativa que tanto Machado como Beltrão conheciam, pois baseia-se nos depoimentos colhidos por ocasião de sua dissertação. (2017)

Diz o interlocutor, quando da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte os horizontes no Médio Xingu se mostravam sombrios com o assassinato de Tuwatigi,¹¹ uma possibilidade de rearranjo parecia surgir no horizonte sobre o rio, mesmo que agora barrado em seu curso. A esperança de conserto e de restabelecimento pleno da Ure reka veio aos Asurini expresso na adoção de duas duplas de gêmeos Arawete, por seus inimigos tradicionais, adotadas pela família extensa de Tuwatigi.

Atuei no processo com intérprete convidado por Jane Felipe Beltrão, perita judicial requisitada e nomeada, em 18 de agosto de 2017, pela Juíza de Direito Titular, Carolina Cerqueira de Miranda Maia, para o processo: 0007245-27.2016.8.14.0005 e pelo Juiz de Direito Substituto, em 13 de janeiro de 2017, Marcello de Almeida Lopes, para o processo: 0000076-52.2017.8.14.0005 ambos da 1a. Vara Cível e Infância e da Juventude da Comarca de Altamira/PA. (Beltrão, 2016 e 2021)

O papel de intérprete nesse contexto expressa contornos que vão para além da mera tradução linguística, assume uma dimensão que envolve a contextualização e a

¹¹ Jovem Asurini que junto com seu povo atravessou com seu povo o duro trajeto do anúncio do fim do mundo, contava não mais que dezesseis anos e embora solteiro era homem feito, forjado na luta pela sobrevivência em tempos de cataclisma. De sua aldeia viu o mundo dos karai (brancos) pela televisão acessando virtualmente um mundo que não seria mais seu. E refém do rompimento das redes de teias de significados que regiam sua vida, das agressões cometidas contra a Ure reka, dada a impossibilidade de ser, tirou sua própria vida num desatino provocado pela bebida, mais que pela bebida, pela vergonha de ter bebido, de ter falhado mais uma vez em não se controlar frente ao excesso tão combatido na aldeia, em não beber, para anestesiá-la de uma dor que todos partilham, mas poucos demonstram ou extravasam. Para conhecer os detalhes da história de Tuwatigi e o “desviver”, consultar: Xakriabá, 2017: 94-97.



intermediação cultural. Os quase vinte anos vivendo entre os Asurini do Xingu, naquele momento, vizinhos dos Arawete e no período atuando como professor bilíngue entre os Arawete possibilitaram que eu pudesse desenvolver esse papel com a confiança necessária das pessoas envolvidas e o conhecimento local necessário para traduzir¹² de modo culturalmente relevante para as três partes envolvidas (a Justiça, os Asurini e os Arawete) os processos que envolvia as crianças gêmeas.

Os Arawete são um povo indígena tupi de agricultores de várzea que foram contatados, em 1979, pela, hoje, Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e desde então passaram a viver nas margens do Igarapé Ipixuna que fica à margem direita do Médio Xingu, mantém contato com os Asurini desde antes do contato destes com os ocidentais que ocorreu em 1971.

Devido ao fato de ser eu presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) naquela época, tive que vir para a cidade antes do período previamente acordado com a perita judicial adjudicada ao processo para acompanhar uma audiência pública acerca da renovação de contratos de atividades produtivas pela Norte Energia e posteriormente da reunião do CONDISI, nesse período prévio busquei conversar bastante com os Arawete para melhorar minha compreensão de seu entendimento sobre a situação que estavam vivendo naquele momento. Eu estava ciente de que teríamos pelo menos uma reunião com os pais biológicos dos gêmeos Arawete a partir da qual as possibilidades seriam avaliadas pela perita designada pela Justiça.

A reunião ocorreu nas dependências da Casa de Saúde Indígena de Altamira (CASAI) e tinha o objetivo de conversar com os pais biológicos dos meninos gêmeos e das meninas gêmeas Arawete. Previamente houve uma conversa com as responsáveis pela CASAI, que ressaltaram a necessidade de remoção das crianças das instalações da CASAI por conta do risco de adoecimento das mesmas e da falta de profissionais para se dedicar exclusivamente ao cuidado das crianças, o que foi reiterado por mim enquanto indígena, presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) e designado como intérprete no processo. Entretanto, não obstante essas observações, foi consenso do

¹² É preciso lembrar que embora aparentadas, as línguas de ambos os povos guardam diferenças marcantes entre si, sobretudo em relação à fonologia, prosódias e fenômenos morfofonêmicos são específicos e diversos em ambas as línguas o que aponta para uma cisão muito antiga entre os falantes dessas línguas em relação ao proto-tupi. Assim sendo, tão logo fui informado da incumbência me dediquei sobre o material linguístico disponível sobre a língua Arawete no sentido de aprimorar o entendimento do que fosse dito pelos pais biológicos das crianças. A língua Arawete é do mesmo subgrupo IV da família tupi-guarani do tronco linguístico tupi, língua ancestral da qual se originaram as línguas tupi faladas na atualidade pelas pessoas tupi.



ponto de vista dos povos indígenas que a CASAI ainda seria o melhor ambiente para a permanência das crianças até a conclusão do processo, justamente por conta de as crianças estarem sendo muito bem cuidadas e pelo ambiente proporcionar a continuidade dos vínculos com os pais biológicos e com os demais povos indígenas da região com os quais o povo Arawete está em contato e desenvolve relações de reciprocidade.

Inicialmente o representante da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) considerava que a reunião com os pais deveria ocorrer na aldeia para que os pais estivessem em sua zona de conforto num ambiente que não considerassem hostil. Como uma das pessoas que indicou que a reunião deveria ocorrer na cidade de Altamira por ser um espaço neutro, eu estava interessado em ouvir o que os pais pensavam sobre o assunto, pois julgávamos inicialmente, por conta do conhecimento com o povo e da análise dos dados etnográficos disponíveis que eles prefeririam tratar dessa questão de forma particular e não comunitária evitando que um tema sobre o qual eles tinham um posicionamento definido e que é abordado pelos ocidentais sempre de forma incriminatória em relação ao povo caso fosse tratado na aldeia.

O pedido dos pais de que todo o processo ocorresse sem que houvesse trabalhos na aldeia confirmou essa tese, segundo eles, tratar desse assunto na aldeia só traria desgosto para as pessoas na comunidade. Naquele momento eles afirmaram que não se tratava de rejeição e de não gostarem de seus filhos, o problema, segundo os pais, geraria muito desconforto visto ser uma questão cosmogônica que eles precisam responder de acordo com o código cultural que partilham segundo o qual o nascimento de gêmeos inicialmente desencadeia um processo de nascimentos de outros gêmeos, fato cultural que o nascimento dos segundos gêmeos confirma, e posteriormente o óbito das mães e dos filhos em próximos partos devido à exaustão física e metafísica gerada pelo parto e criação de gêmeos. Para os Arawete os filhos vão sendo formados aos poucos a partir das relações dos casais e a manutenção de gêmeos na aldeia implica em que todos os vendo o tempo todo também formem filhos gêmeos o que poderia culminar com a perda da pluralidade interna e da individualidade e o posterior extermínio do povo.

Nem todas as falas puderam ser traduzidas, na verdade a tradução propriamente dita funcionou apenas para elucidar os pontos que os pais biológicos, por um motivo ou por outro não puderam ou não quiseram elucidar encarregando-me desse trabalho. Entre as falas não traduzidas um dos pais expressava uma preocupação mais



centrada nos fatores metafísicos que envolvem o nascimento de gêmeos e a exaustão das mulheres enquanto receptáculos dos filhos gerados pelos homens. O outro, visivelmente mais afetado emocionalmente pela situação, talvez por ser mais jovem, demonstrava uma maior preocupação em atender às demandas sociais de seu povo, ainda que com o desejo de criar os seus filhos na aldeia.

Ambos os casais, após conversarem entre si sobre o que fariam, disseram ter o interesse de que seus filhos fossem criados pelos Asurini, na conversa não traduzida discutiam sobre como os indicados por eles cuidavam de seus filhos e que por ficarem em aldeias próximas sempre haveria possibilidade de visitarem os filhos, falavam da amizade e do respeito existente entre os grupos que realizam trocas simbólicas desde o período anterior ao contato com o mundo karai (branco).

Com a assertiva dos Arawete de que gostariam de que as crianças fossem criadas pelos Asurini, passei a tentar contato com estes para viabilizar uma conversa sobre o assunto, o que conseguimos para a manhã do dia seguinte, quando um deles chegaria de viagem. A conversa fluiu calma e emocionada em português com os pais conversando os assuntos que não queriam que fossem de conhecimento público em sua língua materna, pedindo que eu não traduzisse. Um dos casais estava preocupado por terem um filho pequeno, mas o comprometimento da avó, mãe de Tuwatigi em ajudar foi decisivo para que seguissem com o intento de cuidar dos meninos, ambos não demonstraram objeção ou medo em relação ao contato dos mesmos com os pais biológicos, ao contrário consideraram que isso seria bom, da mesma forma que o outro casal, que não têm mais filhos pequenos e buscavam adotar algum dos netos, no entanto sem o consentimento dos filhos, informaram que foram procurados por um dos pais biológicos que lhes pediu para que ficassem com as meninas, com o que haviam consentido e cujo processo só não havia sido efetivado por conta da indevida intervenção dos não indígenas.

Havia uma enorme pressão social sobre os Arawete envolvidos nesse caso, pressão de seu próprio povo por serem eles os responsáveis por tanto interesse e intromissões com a emissão de opiniões quase sempre preconceituosas sobre o povo, pressão dos não indígenas pelo que consideram como rejeição das crianças e possibilidade de infanticídio. E conselhos interesseiros de toda sorte, desde a venda das crianças à sua manutenção com algum morador regional à base de troca com recursos oriundos de programas sociais, ou negociação com pessoas que viriam de São Paulo e,



São Paulo – aqui em Altamira – deve ser tomado como sinônimo de pessoas vindas de longe, de outros estados e mesmo de outros países.

Não obstante os acontecimentos, havia o interesse demonstrado em poder levar os filhos para a aldeia e criar os mesmos se isso não afrontasse os códigos culturais de seu povo e não causasse reações no meio do grupo que colocassem a vida dos mesmos em risco, mesmo o mais aparentemente reticente dos pais biológicos, se não tivesse a certeza de que levar os gêmeos para a aldeia coloca em risco a manutenção da vida de seu povo, o que ele como líder que é de seu povo, não pode permitir, levaria suas filhas e as criaria, uma vez que de acordo com eles o problema está localizado no fato de criar as crianças na aldeia e não em elas ao se tornarem adultas voltarem à aldeia sendo gêmeas.

A adoção direcionada aos Asurini significa para eles a possibilidade da não ruptura dos vínculos entre eles e seus filhos por intermédio de uma complexa rede de reciprocidades, de aproximações e evitações com os Awinhete (os inimigos verdadeiros), como os Awaete se referem aos Asurini. A importância aqui não está no fato de serem inimigos, mas no fato de serem verdadeiros, o que implica no reconhecimento do outro como sujeito, que tem um lugar no espaço, no tempo e na memória do outro, o fornecimento de inimigos verdadeiros faz de ambos os pares comprometidos com a manutenção um do outro, ressalta a dignidade e o caráter verdadeiro do outro a ponto de estar apto para receber e criar os seus próprios filhos e fazer deles gente de verdade.

O episódio ensejava que algumas medidas fossem tomadas pelos órgãos que atuam juntos aos povos indígenas no sentido de evitar que situações semelhantes aconteçam no futuro. Nesse sentido é importante lembrar que a comoção popular gerada em torno do caso se deve principalmente a uma série de equívocos, omissões e violações de direitos dos povos indígenas envolvendo o caso dos gêmeos.¹³

Em primeiro lugar, o nascimento de duas duplas de gêmeos na mesma aldeia sem que ninguém soubesse disso previamente aponta para o fato de que o acompanhamento pré-natal não foi realizado e isso não pode ser creditado ao fato de as mulheres se negarem a realizar PCCU e ultrassom transvaginal, antes demonstra que sequer uma ausculta foi realizada em ambos os casos nas mães pois isso comprovaria que haviam dois corações batendo e não um, por outro lado é necessário problematizar se os

¹³ É possível encontrar na WEB muitas notícias sobre o assunto. Por exemplo: “Nascimento de gêmeos em aldeia gera caso delicado” publicado no Diário on line – DOL, em 30 de maio de 2016. Disponível em: <https://dol.com.br/noticias/para/noticia-369495-nascimento-de-gemeos-em-aldeia-gera-caso-delicado.html?d=1#>. Acesso em: 20 de setembro de 2025.



técnicos do DSEI estavam informados pela FUNAI acerca dos cuidados necessários em relação ao nascimento de gêmeos entre os Arawete, esse fluxo de informações precisa melhorar entre os dois órgãos que atuam nas terras indígenas.

Outra questão que precisava ser revista era o sigilo que deve existir dentro da atenção de média complexidade no município, as primeiras (des)informações veiculadas nas redes sociais davam conta de que os pais queriam matar os gêmeos e vinham acompanhadas com fotos dos mesmos tiradas ainda no berçário do Hospital Municipal, o que pode ser confirmado pelos berços de fibra que existiam naquela unidade, onde os meninos aparecem nas imagens veiculadas. Essa sucessão de equívocos gerou mais preconceito e discriminação em relação ao povo Arawete.¹⁴

Soluções como a encaminhada para este caso devem servir para balizar o acompanhamento de possíveis casos futuros. A FUNAI deve iniciar um diálogo com os povos indígenas do Médio Xingu no sentido que levantar junto a eles uma espécie de protocolo de conduta para casos semelhantes. O Distrito Especial Indígena (DSEI) de Altamira deve implantar as linhas de cuidado materno infantil que foram levantadas junto aos povos indígenas do Médio Xingu a partir de projeto realizado recentemente junto à própria equipe técnica do Distrito por uma equipe especializada que elaborou material extremamente pertinente nesse sentido.

Ao mesmo tempo devem ser realizados estudos antropológicos que aprofundem o conhecimento acerca dos gêmeos entre os Arawete e as demandas decorrentes de seu

nascimento, uma vez que segundo os pais dos gêmeos, no passado era possível ter gêmeos e criar os mesmos na aldeia, com estas informações será mais fácil lidar com situações similares que certamente ocorrerão no futuro.

A celeridade em todo esse processo é fundamental para que os pais não sejam submetidos ao crivo popular e à pressão para que negociem seus filhos como se as crianças estivessem em um balcão de negócios, que não passem pela pressão dos ocidentais para que os pais direcionem os filhos para eles ou negociem algo em relação aos benefícios sociais.

¹⁴ Conferir: Soares, Wilson. 2016. “Índios escapam da morte” In: Blog Patrocíni/ Portal Belterra. Disponível em: <https://portalbelterra.blogspot.com/2016/05/indios-gemeos-escapam-da-morte.html> . Acesso em: 20 de setembro de 2016. Ver também: Veja. 2016. “Gêmeos indígenas escapam da morte no Pará” In: Veja. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/gemos-indigenas-escapam-da-morte-no-para/> . Acesso em: 20 de setembro de 2025.



O caso relatado indica que apesar disso é preciso considerar a dinamicidade das culturas de modo que a disciplina antropológica não seja utilizada para normatizar as culturas e impedir o processo natural de mudança das ditas culturas, ajudando a criar regras e leis que não reflitam a realidade e os anseios dos próprios povos indígenas sobre os quais o direito ocidental tenta legislar. Equivale a dizer que o tempo etnográfico das próprias etnografias dos povos em questão precisam ser considerados, pois muitas coisas mudam em 20, 30, 40 anos.

O episódio da adoção dos gêmeos aponta para um esforço coletivamente realizado por todos os povos indígenas do Médio Xingu, não apenas os Asurini, que ocupam em um momento ou em outro, juntos, as dependências da CASAI, como sempre ocorre na Ure reka, partilhando sentidos a partir de redes de teias de significados que encontram intersecção nas relações que desenvolvem uns com os outros. Todos eles adotaram os gêmeos na CASAI, cuidaram deles em um momento ou em outro, intentaram levá-los para suas aldeias, zelaram para que estivessem bem, os que podiam ajudaram com fraldas e outras coisas que eram colocadas como necessárias pelo pessoal da CASAI.

Os gêmeos ocupam espaço destacado na mitologia de todos os povos indígenas da região e seu nascimento entre os Arawete e compartilhamento com os Asurini do Xingu apontam para uma possibilidade de reordenação e/ou ressignificação cosmológica a partir do ponto de interseção entre as culturas dos povos envolvidos na Ure reka, para além do cataclisma metafísico a vida há que seguir seu rumo. A despeito dos milhões de metros cúbicos de água viva do Xingu refém de uma barragem que impede seu caminho aprisiona e mata roubando o Ÿga, a despeito do concreto cinza que deforma a casa de Maíra e mais uma vez o expulsa para longe de nós, e do sangue que jorra aos borbotões do outro lado da barragem onde tudo jaz seco e quase sem vida, a Ure reka resiste enquanto insistimos em vencer os múltiplos sentidos de nosso desviver.

Desviver é a vida em suspensão que não possui um sentido fechado, intransitivo de apenas morrer, mas o de viver em outra vida, que embora seja possível é totalmente desconhecida e precisa ser aprendida, negociada e desenvolvida. O sentido do desviver é uma ação indelével e peremptória em relação ao modo de viver Asurini. Estar em suspensão é esperar o desfecho de uma questão para poder seguir adiante. Na verdade, desviver traz o sentido implícito de viver ao contrário. Viver ao contrário, desviver é a "vida" das impossibilidades, das irrealizações coletivas e individuais. Sendo a morte "passagem", o desviver tem o sentido da impossibilidade dessa morte como passagem e



da própria vida, nesse sentido não se busca rearranjar o desviver, o que se busca com a possibilidade do desviver é rearranjar a Ure reka evitando assim o desviver.

Do Nhandereko em transformação

Na atualidade, muitos tekoas (lugares de morar) Guarani localizam-se próximos a grandes centros urbanos, entretanto o fato não se constitui em motivo para abandonar o nhandereko (modo de vida), ele se reinterpreta e assume o seu locus na contemporaneidade como forma de resistência e imanência. As crenças, as narrativas referentes à mitologia são ressignificadas, para continuarmos resistindo a outros modos de ser. Não há uma impassibilidade ou impossibilidade decorrente da proximidade, mas esta provoca o guarani a valer-se de uma constante reedificação do seu ser. (Machado 2015: p. 45/46)¹⁵

Assim, “através” do tempo, nós os guarani, mantemos vivo no dia a dia dos tekoás (lugares de moradas), nossa forma de educar os mais novos. É a educação que insere o guarani nos caminhos do pensar, do saber, do fazer, do sonhar cujo objetivo é alcançar o bem viver, o nhandereko ambá (o modo de vida celeste), ser um ava“ete (guarani verdadeiro, pleno), o futuro é/era entendido a partir dessa concepção, não no sentido de sucesso na vida e sim de alcançar a plenitude do ser guarani.

O futuro não é concebido na esteira do utilitarismo tempo/trabalho. O guarani se imagina como um fio na grande teia da existência, assim é imperioso se manter conectado, é preciso educar-se. Os ensinamentos passam pela preparação/ensino do corpo, da alma e do espírito, pois cada um é responsável por desdobrar os sentidos, que na experiência vivida indica o teko vaí (vida má) ou a teko porã (bem viver). (Machado, 2015: p. 46)

Considerando as mudanças o nhandereko se desdobra, face as circunstâncias, agora no guatá guaxú (grande caminhada) que decorre ou resulta do exercício prático do nhandereko, a grande caminhada empreendida em busca da terra madura, sem sombra,

¹⁵ Utiliza-se, com complementações, a tese de Almires Martins Machado. O original pode ser conferido a partir de: Machado, Almires Martins. Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe“y – De Sonhos ao Oguatá Guassú em Busca da (s) Terra (s) Isenta (s) de Mal. Tese de doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), na Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém-Pará, 2015. (Inédita) Ao final das observações que se faz, indicamos a tese e para uma maior compreensão remete-se a/o leitora/r à tese.



verdadeiramente dourada, na qual torna-se possível praticar o nhandereko espiritual no seu ápice, ou seja o modo de viver ritualizado, que pavimenta o caminho onde pisam os pés guarani, desenvolvendo a lógica de ser e estar em busca da terra sem mal, não exatamente a celeste, mas a terrena que permita o bem viver, com abundância e possibilidades de entendimento e interpretações dos sonhos vivenciado “sonhados” recebidos, pela razão de que o sonhar nos faz caminhar, orientado por Nhanderuvussu (nosso pai maior, nosso Deus poderoso).

Provavelmente, com Helene Clastres (1978), se encontre na escrita, a gênese do modo guarani de ressignificar a caminhada, que ela chama de jeguatá (andar juntos) que no caso é a possibilidade de alcançar o teko ambá (morada celeste), yvy marãe’y (terra sem males) ainda em vida, considerando o modo de ser guarani, o nhandereko (filosofia de vida), aplicando as regras prescritas para se chegar ao estado de aguyje (perfeição), porém deixa a impressão de que a caminhada não tem outras intencionalidades senão o objetivo único de alcançar a terra sem mal celeste.

Como guarani, diz Machado, concordo em parte com afirmação da autora, de que ainda se canta e se reza (nós não rezamos, cantamos nossas orações) nos dias atuais, ela afirma, no entanto, ser loucura a repetição dos atos dos nhaderus (orientadores espirituais) do passado, colocando uma multidão para caminhar (Clastres, 1978: p. 110). Afirmo que o guarani, em nossos dias, contraria a suposta “loucura” apontada por Helene Clastres (1978), pois é possível e praticada hodiernamente; não estou negando que o oguatá (caminhar) ficou restringindo, mas consigo identificar novas formas de realizá-lo. Antes se ia a pé, hoje se vence as distâncias de outras formas, usando bicicleta, moto, carro, ônibus, trem, avião e, muitas vezes, chega-se ao destino. Dessa forma os M’bia Guarani chegaram ao Pará e hoje vivem na aldeia Tekoa Pyui, localizada no município de Jacundá.

Afinal o caminhar é a marca registrada do guarani, é a maneira de exercitar o Nhandereko (modo de ser). O que se responderia a um guarani se perguntássemos: há outro modo de viver sem caminhar? Há vida sem caminhar?

O forte, mas de certa forma oculto desejo de alcançar o paraíso yvyju (terra dourada, madura), é o que alimenta todos os seus esforços nessa empreitada. Ao dançar, cantar, elevando sua voz de súplica, alenta a todos que se encontram em caminhada,



potencializa o ânimo em prosseguir na busca por uma terra a ser guaranizada.¹⁶ O lugar onde será possível viver dignamente conforme o nhandereko (modo de ser) e os preceitos de nhanderu ete (nosso deus verdadeiro). Enquanto não alcança esse lugar, os pés guarani que vencem as distâncias consagram sua fé ao andar, entendendo que ao caminhar trilham as veredas não só da esperança, como da própria liberdade de alcançar a iluminação do seu ser. (Machado, 2015: p. 61)

O caminhar apresenta-se como conduta com ares do sagrado, que reforça, enraíza, potencializa, estreita a comunicação com as divindades, fortalecendo o espírito para poder seguir expressando o modo guarani de ser. A caminhada é a expressão ímpar pela busca de uma terra onde exercitar o nhandereko (modo de vida). Afirmo, diz Machado, não se trata de um discurso cosmológico ou pura e simplesmente “religioso” relacionado à terra sem mal, mas diz da instituição de uma identidade própria, de pertencimento, de ser, pois somente assim poderá alcançar o status de ava“ete (guarani verdadeiro, idôneo). (2015: p. 61)

Os cuidados guarani estão no âmbito de um sistema que alcança temas como a política, a estética, a cultura, a educação, a ética, o direito interno, a etiqueta, mas principalmente o sistema de crenças. Os assuntos que envolvem o sistema religioso guarani, são mantidos em segredo e, esta é uma forma de preservação do nhandereko (o que é nosso, modo de vida). Certa ocasião, contam os parentes, que um pesquisador juruá (branco), inquiriu um nhanderu (orientador espiritual), sobre a religião e este respondeu: “isto é assunto nosso, de guarani”; outra razão é que em sendo um assunto nosso, dado a nós pessoalmente/individualmente por nhanderu tenonde (nosso pai primeiro) com a obrigação de zelar pelas mesmas, desconfiamos que ele pode não gostar que este “assunto” seja dado à ciência ou divulgadas aos juruá (branco). Razão que nos obriga a moderar as palavras, a ter paciência em ouvir e a calma em ver, exercitando assim o arandu porã (bom conhecimento). A excelência do conhecer reside na capacidade de guardar para si as regras do nhandeteko (modo de vida) e os afetos ao nhande jeroviá (nossa crença). Portanto, manter segredo é essencial para o guarani. (Machado, 2015: p. 63)

¹⁶ A expressão guaranizar ou guaranização, assim mesmo em português, é usada para identificar o movimento que os Guarani fazem, como movimento de espiritualização da terra. Especialmente, quando buscam retomar seus territórios de origem nas chamadas retomadas, ou ainda quando dos deslocamentos forçados para tentar mediante rituais de reconexão, transformar um território cheio de males, para que venha a ser uma terra guarani produzindo a possibilidade de viver o Nhande Teko (nosso modo de viver).



A nova situação em razão do contato, nos obriga a repensar, recriar, ressignificar e incorporar, maneiras de superar os obstáculos, para sobreviver, potencializando as características que o tornam um avá te"ê (guarani idôneo e autentico, verdadeiro). É a necessidade premente de estabelecer o nhandereko (nosso modo de ser) como meta de vida e por ser o caminho para chegar a yvy marãe"y (terra sem mal), pois a terra má sempre apresenta estertores de morte, entretanto ao caminhar conquista-se o aguyje (plenitude).

O nhande roviá (nosso modo de crer) é de suma importância na vida do Mbya, guardadas as devidas proporções é sua riqueza maior que deve ser protegida, escondida, porquanto é sagrada, é única e por isso deve se evitar interferência de terceiros, ingerência ou algo que venha desvirtuar o nhandereko (nosso modo de ser), é a memória coletiva que expressa o passado, que emerge no presente, nas narrativas dos mais velhos, considerados sábios, bibliotecas vivas dos coletivos guarani. (Machado, 2015: p. 90)

Os rituais constituem o elemento mais forte da organização social guarani. Prima-se coletivamente pela integração e equilíbrio das relações com a natureza e entre o mundo terreno e o mundo das divindades.

Manter o equilíbrio entre os mundos é viver de acordo com o nhandereko (nosso modo de vida), entendido como os pressupostos éticos e morais do teko porã (conduta boa), que permite a consolidação de um teko marangatu (conduta sagrada, santa de certa maneira), expressa por intermédio das ações e dos modos de proceder para evitar que a terra sofra males que, em última instância, poderiam antecipar o cataclisma que destruirá o mundo conhecido. (Machado, 2015: p. 93)

As metáforas utilizadas para indicar as características da mãe terra, são geralmente ligadas ao corpo humano, conectadas com as funções primárias de comer, descansar e se alimentar. Os rituais do ñemongarai (batismo/mominação) e os jeroky (danças) têm por função mantê-la com a saúde equilibrada, livre de doenças ou qualquer outro mal, razão das longas nhembo"e (orações) e os porahei/mboraei (cânticos de invocação), que atravessam a noite. A intenção do ritual é manter o equilíbrio cósmico, embora a proeminência da catástrofe guie os discursos com ares de advertência moral, recordando que há uma ética no nhandereko (modo de ser), que deve ser estritamente observada ou se terá não só a terra adoecida, enfraquecida, corroída de dores, juntamente com as pessoas mbyá. (Machado, 2015: p. 103)



É Bartolomeu Meliá que aponta a interação com o meio físico, como ocorrência “dialética de carência e plenitude” (1990: p. 39), ideia que remete a terra imperfeita e a terra sem mal. Para o referido autor, o que define o nhandereko (modo de ser) não é estar na caminhada e sim a economia da reciprocidade ... no fundo não é a migração em si que define os guarani, é o modo particular de viver a economia de reciprocidade” (Meliá, 1990: p. 43), afirmação com a qual tenho reservas, considerando que é na caminhada que a reciprocidade e solidariedade se fazem mais fortes. (Machado, 2015: p. 114)

O modo de ser tradicional indígena precisa de orientações para que seja vivido, princípios que dizem muito da construção social da pessoa, delineando o que diz e o que faz. Nesse sentido é que está meu raciocínio, pois ser mais tradicional ou viver do modo tradicional, não depende apenas da pessoa, é necessário ter quem o oriente/ensine o caminho. O guarani que sempre foi visto como morador das matas, por vezes surpreende quando escolhe o contexto urbano para levantar um tekoá (lugar de morar), sem faltar é claro uma opy (casa ritual), quando é Mbya.

Elizabeth Pissolato afirma que:

[n]a experiência das populações guaranis contemporâneas, em que problemas como o da terra tornam-se prementes, envolvendo negociações constantes com instâncias diversas de representação do juruá, o teko, ou, como se ouve muitas vezes, o nhandereko ... tende a opor-se ao ‘sistema do jurua’, e o tekoa torna-se um modo usual de referência à ‘aldeia’, isto é, determinada área de ocupação entendida como dotada de condições fundamentais à reprodução do teko. (2007: p. 108-109)

Assim sendo, os valores religiosos, os estéticos e agora os de mercado sinalizam para um marcador ou para a elaboração de uma fronteira entre ser um guarani supostamente “autêntico” e um guarani “não autêntico”. Evidentemente, a razão da frequência da opy (casa ritual), é uma forma de recordar os ensinamentos dos antigos, para alcançar o conhecimento e assim fortalecer o nhandereko (nosso modo de ser), com o que ali é ensinado.

O fortalecimento espiritual, como me inquiriu Ara’í (jovem de 16 anos): “o que tu sabes, tu aprendeste com nhanderu (nosso pai), ou tu não aprendes com ninguém. É só nhanderu (nosso pai) que ensina? Tu sabes que tem coisas que aprendemos direto do nhanderu ete, (nosso Deus). Muitas outras coisas nós aprendemos com o pajé/xamã é ele que ensina o jeito do guarani ser. Fumar o petynguá na opy é como ler a bíblia, tu aprendes pela palavra e pela visão de Deus. Tu não podes pensar que vais ser guarani,



apenas por ti mesmo, ser guarani não é um ato solo, sem pajé/xamã não há contorno espiritual. Eu, Almiros não sei muita coisa, tenho muita vontade de saber mais, conhecer mais, para melhor viver em sendo guarani. (Machado, 2015: p. 115)

O modo de ser guarani ensina a temperança, mas não apenas, aprendemos a ser uma pessoa alegre, bem-humorada, disposta, solícita, pois tudo deve despertar ou ser motivo para riso, graça; não sem modéstia somos também o povo do sorriso. Em nossas casas ou em qualquer lugar onde estamos reunidos, sempre alguém teatraliza algo, faz rir, faz o feio ficar belo, o ruim tornar-se bom. Acredita-se que uma alma que vagueia pelos recondidos do esquecimento e amargura, pode voltar a si e se recordar que é guarani, e mesmo fazendo uso da ironia, ela tem a sua graça. Somos ensinados que a vida é humor, é riso, é afeto, os quais devem ser compartilhados, sonhados, sobretudo quando estamos juntos, ser um povo, ainda que sofrido e até por vezes massacrado, precisa conhecer os caminhos da alegria. Se nossa filosofia de vida é caminhar, nosso estilo de viver é ser e estar sempre bem-humorado.

A opy como casa ritual e de ensinamentos, reúne estudantes, professores, especialistas, mestres, doutores e pós-doutores do nhandereko (modo de ser), cada um ensina e aprende ao mesmo tempo, porém, quem de fato está habilitado na condução espiritual é o nhanderu (nosso pai orientador espiritual). São as palavras ditas nestes momentos que fazem todo o sentido na vida do guarani, elas irão refletir e gerar as palavras que serão ditas no âmbito público. (Machado, 2015: p. 147)

Muito se tem falado a respeito do modo de vida guarani, o nhandereko, mas para que o exercitemos é fundamental que o lugar ofereça condições para que seja possível viver de acordo com as regras prescritas, esse lugar é o tekoá, literalmente é o lugar onde a vida cai. Congrega em si um conceito cultural sincrético, que extrapola a simples posse de uma área de terra, significando o lugar, o meio, as condições ideais para o modo de ser guarani. Portanto, viver, estar no tekoá é o lugar no qual se vive o teko (filosofia de vida). É o ponto onde se imbricam as dimensões do social, político, econômico e cosmológico. No passado o tekoá não tinha limites fixos, poderia ser extenso ou não. (Machado, 2015: p.148)

Muito se tem falado a respeito do modo de vida guarani, o nhandereko, mas para que seja exercitado é preciso um lugar que ofereça condições para viver de acordo com as regras prescritas, esse lugar é o tekoá, literalmente é o lugar onde a vida cai e flui. Congrega em si um conceito cultural sincrético, que extrapola a simples posse de uma



área de terra, significando o lugar, o meio, as condições ideais para o modo de ser guarani. Viver, estar no tekoá é o lugar no qual se vive o teko (filosofia de vida). É o ponto onde se imbricam as dimensões do social, político, econômico e cosmológico. No passado o tekoá não tinha limites fixos, poderia ser extenso ou não, afinal era o território original guarani. (Machado, 2015: p.149)

Desenvolver formas, estratégias de sobrevivência física, cultural e espiritual, tendo que sobreviver com a venda de sua força de trabalho é complexo. Hoje, muitas pessoas vivem dos empregos que surgiram após a invasão de seus territórios, assim temos professores, agente saneamento, agente de saúde, técnico de enfermagem, zelador, merendeira nas escolas, entre tantos outros vínculos que provocam uma considerável reestruturação do tempo e do trabalho entre os guarani. As novas ocupações e uso do tempo influem na vida cotidiana, modificando as relações sociais, parentais e os diversos arranjos entre as famílias nucleares e a família extensa. A FUNAI emprega hoje indígenas como chefes de posto, vigias, sendo pouquíssimos os que ocupam as funções de coordenador na atual reestruturação do órgão. Outra fonte de ingresso de dinheiro na comunidade e de suma relevância são os benefícios sociais, como a bolsa-escola, bolsa família, o auxílio maternidade e a aposentadoria por idade. Não há uma imutabilidade, assim como não há como querer encontrar uma cultura pura nos tempos hodiernos, há releituras feitas pelo guarani de seu modo de estar em contraponto com a sociedade do entorno, com a qual convive cotidianamente, a ênfase está em que o modo de ser, continua observando os princípios de antes mesmo em meio as dificuldades de hoje.

Faz-se necessário e até urgente delinear o que hoje se entendem por ser, estar guarani, assim como o que é ter ou exercer o bem viver. Nesse sentido, os Mbya constroem seu conceito de tekoá (território), tekoá guaxu (grande território), por meio do nhandereko (modo de ser). O tekoá ou território simbólico de hoje difere muito nas condições ambientais, espaciais, daquele apresentado nas narrativas, no momento muitas são as transformações, fato que revela a dinâmica guarani. (Machado, 2015: p. 168)

Os guarani resistem mesmo morando em centros urbanos ou próximo a eles, mas isto não tem sido motivo de abandonar o nhandereko (modo de ser), ele se reinterpreta e assume o seu lócus na modernidade, como forma de resistência e imanência; as crenças e a mitologia são ressignificadas para continuar resistindo a outros modos de vida. Não



há uma impassibilidade ou impossibilidade decorrente de, que esta permite ao guarani valer-se de uma constante reedificação em seu ser.

Se hoje o não indígena ocupou todos os espaços físicos, dificultando a mobilidade guarani de antes, quando se acreditava que somente chegando ao oceano e atravessando-o, é que vislumbraria as portas da terra onde não há morte ou que seria o seu lugar de destino. Atualmente, e mesmo antes, ele se re-territorializa, se reinterpreta e quer se reencontrar consigo mesmo, nos lugares dos quais um dia saiu ou foi expulso. Essa também constitui uma das razões de retomadas dos territórios tradicionais, é nesses espaços que se prolonga a continuidade do ser guarani, enquanto não ocorre o cataclisma que prostrará o mundo. (Machado, 2015: p.175)

O nhanderu e nhandexy (orientadores espirituais) demonstram e compartilham os estilos comportamentais de integridade e afetividade, reciprocidade, solidariedade e mansidão. Com base nas recomendações dos guardiões do conhecimento e das boas palavras, o Mbya segue com suas estratégias do nhandereko (modo de ser). O sistema cosmológico guarani, pressupõe uma enorme sociabilidade entre os seres, para que sejam evitados os extremos de guerra e/ou predação. Razão da importância do papel mediador dos orientadores espirituais, entre os seres e os mundos, sem ele (a), o horizonte se perde. Seus poderes para realizar tal tarefa provêm de seus parentes e aliados nos outros mundos por onde viaja e vive suas transformações. (Machado, 2017: p. 176)

Proteção, cura, ensinamentos e recomendações dos parentes divinos, são por eles transmitidos especialmente quando realizam rituais, pois fortalecem o nhe"e (a alma), a sua e a de seus parentes. Apesar das mudanças, os guarani continuam a interpretar sonhos, desfazer feitiços, realizar casamentos e guiar os seus na caminhada são algumas de suas atribuições, além de sua conduta dever ser próxima das condutas divinas e ao imita-la adota uma conduta ilibada. Toda e qualquer caminhada seja aquela que busca a terra sem males ou as que procuram casamentos ou visitas, ela passa pelo crivo dos sonhos e interpretações do orientador religioso. Reitero que sem Nhanderu (guia espiritual), não há nhandereko"á (modo de ser) tradicional. O modo de ser tradicional é dinâmico, mas guarda preceitos indispensáveis a manutenção guarani.



Dinâmicas da compreensão

É importante apreender que as tradições, aqui ‘representadas’ pelo Ure reka e pelo Nhandereko, correspondem aos sistemas simbólicos dos povos Asurini e Guarani respectivamente, que algumas pesquisadoras/es tomam como sendo crenças e costumes transmitidos de geração para geração, compreendidos como elos entre o passado ancestral e o presente vivido. A tradição que se faz crucial para os coletivos indígenas.

A tradição, é entendida pela Antropologia como um processo dinâmico que se transforma de acordo com as circunstâncias enfrentadas, no caso, pelos povos indígenas, tal qual se descreveu a partir de narrativas indígenas. Concepção que se contrapõe ao senso comum que pensa os povos indígenas e suas tradições como estáticas, cristalizadas no tempo e encerrada em determinado espaço.

Os Asurini e os Guarani nos informam o quanto é importante observar os valores mantidos por suas culturas, especialmente porque ao adaptá-las ao longo do tempo, permite as/aos indígenas continuar a moldar as identidades do **ser Assurini** e do **ser Guarani**, modelando o comportamento social do povo e permitindo o enfrentamento dos problemas presentes com um cinzel a esculpir e organizar o mundo étnica e racialmente diferenciado.

Ouvir os mundos indígenas diferenciados e complexos é buscar o diálogo intercultural (interculturalidade) e pluriversidade, ambos exercícios de horizontalidade para compreender a noção de justiça que melhor se coaduna com a perspectiva cosmológica dos povos indígenas ao procederem suas reivindicação por direitos.

Referências

Documentais

Beltrão, Jane Felipe. Acervo de entrevistas sobre os povos Araweté e Assurini realizadas em 2016.

Beltrão, Jane Felipe. Entre os Araweté e os Asurini: laços de solidariedade – Laudo antropológico requisitado em 18 de agosto de 2016, pela Juíza de Direito Titular Carolina Cerqueira de Miranda Maia, para o processo 0007245-27.2016.8.14.0005, e pelo Juiz de Direito Substituto, em 13 de janeiro de 2017, Marcello de Almeida Lopes, para o processo 0000076-52.2017.8.14.0005 ambos da 1ª. Vara Cível e Infância e da Juventude da Comarca de Altamira/PA, 2016. (Inédito)



Beltrão, Jane Felipe. Depoimentos e narrativas orais dos protagonistas dos processos 0007245-27.2016.8.14.0005 e 0000076-52.2017.8.14.0005.3. Ambos da 1ª. Vara Cível e Infância e da Juventude da Comarca de Altamira/PA, 2016.

Machado, Almiros Martins. Do Nhandereko Guarani – roda de conversa inédita com Uwira Xakriabá e Jane Felipe Beltrão em 2025. Em 20 de agosto de 2025.

Xakriabá, Uwira. Informações escritas e verbais oferecidas por Uwira Xakriabá (William César Lopes Domingues). 2016. ao Processo 0007245-27.2016.8.14.0005 e 0000076-52.2017.8.14.0005 ambos da 1ª. Vara Cível e Infância e da Juventude da Comarca de Altamira/PA.

Xakriabá, Uwira. Do Ure reka Asurini – roda de conversa inédita com Almiros Martins Machado e Jane Felipe Beltrão, em 2025. Em 20 de agosto de 2025.

Bibliográficas

Beltrão, Jane Felipe. Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte *In: ANTHROPOLÍTICA: REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA*. Vol. 43, 2017: pp. 253-271. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41938/0> . Acesso em: 10 de agosto de 2017.

Beltrão, Jane Felipe. 2021. Entre os Araweté e os Asurini: laços de solidariedade *In: A Antropologia e o Exercício da Justiça – perícias em tons de direitos indígenas*. Rio de Janeiro: Autografia, 2021: pp. 95-114.

Carneiro da Cunha, Manuela & Almeida, Mauro Barbosa de (Orgs.) Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas de conhecimento das populações. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

Diário on line (DOL). Nascimento de gêmeos em aldeia gera caso delicado *In: Diário on line – DOL*. 30 de maio de 2016. Disponível em: <https://dol.com.br/noticias/para/noticia-369495-nascimento-de-gemeos-em-aldeia-gera-caso-delicado.html?d=1#>. Acesso em 20 de setembro de 2025.

Geertz, Clifford. A interpretação das culturas. São Paulo. Editora LTC, 1989.

Geertz, Clifford. O Saber Local - Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

Latour, Bruno. Jamais fomos modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica. São Paulo: Editora 34, 2013.

Machado, Almiros Martins. De incapaz a mestrando *In: Tellus*. Ano 7, nº. 13, 2007: pp. 155-161. Disponível em:



<https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/146/158>. Acesso em: 2 de setembro de 2025.

Machado, Almiros Martins. Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe"y : de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal. Tese (Doutorado) defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal do Pará. Belém, 2015 (Inédita) Disponível em: <https://www.ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses/EX%C3%81%20RA%C3%9A.pdf>. Acesso em: 2 de setembro de 2025.

Müller, Regina Aparecida Pollo. Os Asurini do Xingu: história e arte. Campinas: Ed. da Unicamp, 1993.

Rodrigues, Aryon Dalligna. Para o conhecimento das línguas indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1989.

Soares, Wilson. Índios escapam da morte *In*: Blog Patrocínio/ Portal Belterra. 2016. Disponível em: <https://portalbelterra.blogspot.com/2016/05/indios-gemeos-escapam-da-morte.html> . Acesso em: 20 de setembro de 2016.

Veja. Gêmeos indígenas escapam da morte no Pará" *In*: **Veja**. 2016. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/gemos-indigenas-escapam-da-morte-no-para/> . Acesso em: 20 de setembro de 2025.

Xakriabá, Uwira (nome civil: Domingues, William César Lopes). Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência. Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte. Dissertação (Mestrado) defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Belém, 2017. (Inédita) Disponível em: <https://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/disserta%C3%A7%C3%B5es2017/Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf> . Acesso em: 2 de setembro de 2025.

Viveiros de Castro, Eduardo. Metafísicas Canibais. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Discográficas

Borges, Lô; Borges, Márcio & Nascimento Milton. 1968. Ruas da Cidade *In*: Clube da Esquina 2. 1968. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/milton-nascimento/405856/> . Acesso em: 22 de setembro de 2025.



Sobre os autores

Uwira Xakriabá é Docente da Universidade Federal do Pará (UFPA), atuando no *Campus* de Altamira (Médio Xingu) Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPA.

Almires Martins Machado é Docente da Universidade Federal do Pará (UFPA), atuando no Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) do Instituto de Ciências Jurídicas (ICJ) Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPA.

Jane Felipe Beltrão é Antropóloga e historiadora, professora titular e emérita da Universidade Federal do Pará (UFPA) atuando como docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Direito. É Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Créditos de autoria

A autora e os autores contribuíram igualmente com a conceituação, escrita e revisão do artigo. A autora e os autores são responsáveis pela revisão do manuscrito.

Declaração sobre conflito de interesses

Não há conflitos de interesse na realização e comunicação das pesquisas.

Informações sobre financiamento

A pesquisa contou com apoio financeiro da UFPA, da Ford Foundation e do CNPq.

Declaração de Disponibilidade de Dados

Os dados que sustentam as conclusões deste estudo estão disponíveis no próprio artigo.

Declaração sobre o Uso de Inteligência Artificial

Não foi utilizada ferramenta de IA no desenvolvimento deste trabalho.

Editoras Responsáveis pela Avaliação e Editoração

Carolina Alves Vestena e Bruna Bataglia.

