



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Vicente Cretton Pereira

Tekoa ha'e tetã: lugar e modo de ser guarani mbya no Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2010

Vicente Cretton Pereira

Tekoa ha'e tetã: lugar e modo de ser guarani mbya no Estado do Rio de Janeiro



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Patrícia Birman

Co-orientador: Prof. Dr. Ribamar Bessa Freire

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

P436 Pereira, Vicente Cretton
Tekoa ha' e tetã : lugar e modo de ser guarani mbya no
Estado do Rio de Janeiro. / Vicente Cretton Pereira. – 2010.
125 f.

Orientadora: Patrícia Birman
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Etnologia – Teses. 2. Índios - Teses. I. Birman, Patrícia
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 572.9

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Vicente Cretton Pereira

Tekoa ha'e tetã: lugar e modo de ser guarani mbya no Estado do Rio de Janeiro

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sérias, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 16 de abril de 2010.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Patrícia Birmam (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Ribamar Bessa Freire (Co-orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^ª. Dr^ª. Elizabeth Pissolato
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^ª. Dr^ª. Rosane Prado
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2010

AGRADECIMENTOS

À Patrícia pela iniciação e aprendizado, tanto teórico como prático, em etnografia. Junto com Rosane, André, Dudu, Mário e demais pesquisadores “ilhéus”, indicou-me os primeiros passos.

Ao Bessa pelo interesse em co-orientar este trabalho utilizando-se da intimidade que possui para com os Guarani Mbya do Rio de Janeiro. Por extensão, ao pessoal do Pró-Índio (Valéria, Mari, etc): foi uma porta de entrada importante para o universo indígena.

Ha’evete Guarani Mbya kuéry. Xee aiko porã ete penderekoa py. À todos os Guarani que nos receberam tão bem em suas casas (aldeias): Lídia, Pedro, Amarildo, Isaías, Zenico, Darci, Vilmar, Mariano, Marciana, Augustinho, Agai, Miguel, Maria, Marino, Santo, Reinaldo, Marcos, Baixinho, Eloir, Sorinho, Luciana, outro Miguel, Roque, Joaquim, Iracema, Iraci, Nélio, Nino, Marina, Ilda e todos os que porventura tenha esquecido de colocar o nome aqui.

À Donizete, nossa orientadora no projeto sobre a atenção diferenciada em saúde no atendimento dos Guarani Mbya da região de Paraty, pela coragem em embarcar conosco nesta aventura e pela força que nos deu na realização das várias etapas pelas quais passamos.

Aos amigos de Paraty: Manoel, Paulo, Augusto (*Tupã py’aguaxu*), outro Paulo. Ao pessoal do Regato: Juray, Gracinha, Gilson, Gildo, Gilcimar, Gilmar, Gilson e Gil. Integrantes da equipe multidisciplinar e coordenadores do subsistema de saúde indígena: Fernando, Girlaine, Rosa, Gorete, Rafael, Bernardete.

À minha família pelo fortalecimento constante. Cristina e toda família, pelo incentivo e estímulo. Zé Manoel e família pelo apoio e descontração. À minha irmã Lívia pelas conversas (des) construtivas. À minha namorada Lalita por ser tão companheira. À minha família de Ibiá pelo caminhar junto, ainda que distante.

Aos amigos de UERJ, de Niterói, da escalada e da vida afora: Dudu Pererê, Marioloko (inclusive por algumas das fotos deste trabalho), Seqüela Man, Peixão, Thiago Gorro, Eliza, Bené, Bernardo, Thiago, outro Thiago, Daniel, Dieguinho (Amandinha & Aurora), Tomate, Lucas, Amin, Mariana, Angélica, Helena, Teleco, Magnum, Alexandre, Érika, Daniel Olho, Daniel Zen, Márcio, Fabrício, Fábio Golum (& Juliana), Chinaidinho, Thiaguinho (ex-rasta), Hugo Vercilo (atual rasta), Marola, Lincoln, Rafael, Vinícius, Nina, Jah (no feminino), Barnco, Urso, Gil, Huguinho, Lourival, Adriano, Pablo Tatarov, Bruno Guaiamum (primeiros passos...), Guilherme, Guilherme Rasta, Eduardo Gibeli, Mateus, Igor, Cris, Henrique, outra Cris, Laíris, Clarissa, Teo, Cigana, Sol, Marina, Potira (Luciana), Guga, João (Fox), Leandro, Tonico, Lourival (Guru), Adriana Fernandes, Mariana, Débora, Tonico Kaiowa, Pakari, Miguel (Chileno), Michola, Cebola, Sandrinho, Cabeludo, Rafael e Mateus (gêmeos), Apu, Raoni, Gnomo, Marcelo Ambrósio, Renato, Cadu, Ricardo Linhares, Mariana, Diogo, Dois Cruzeiros, Rasta, outro Diogo, Xeropa, Juarez, Priscila, Lucas, outro Lucas, Caio “Tombinho”, Jah (no masculino), e todos que eu tenha esquecido de colocar o nome aqui.

Compreender e ver as coisas como elas são não é tratá-las como coisas em si, indivisíveis, sem mistério nem profundidade. (...) Dizer igualmente que o sentido se localiza nas relações ainda não é suficiente, porque é preciso saber que as coisas e os seres possuem forças, apelos, latências cujas singularidades a compreensão humana não consegue esgotar.

Denise Bernuzzi de Sant'Anna

Considerar a onça e os ratos d'água e nossos semelhantes como iguais é um ato magnífico do espírito do guerreiro. É preciso poder para fazer isso.

Carlos Castaneda

RESUMO

PEREIRA, Vicente Cretton. *Tekoa ha'e tetã*: lugar e modo de ser guarani mbya no Estado do Rio de Janeiro. 2010. 123 f., Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Este trabalho busca investigar a relação entre corpo, lugar e modo de ser entre os Mbya Guarani, a partir de etnografia realizada em aldeias da região de Paraty – RJ, mas principalmente naquela que se localiza na cidade de Niterói – RJ. Levanta a questão do “índio genérico” como um emblema de afirmação de autenticidade (re)criado na relação com os não-índios, buscando contrastá-lo com a identidade guarani mbya, a partir de referências interiores ao grupo. Busca compreender também a relação diferenciada e específica que os Guarani Mbya estabeleceram com o ecossistema que circunda a aldeia de Niterói, localizada numa área dita urbana, levando em consideração seus modos de aproveitar os recursos que a flora e a fauna local são capazes de oferecer. Procura investigar a relação dos Guarani Mbya com elementos urbanos, originários da cultura não indígena, com os quais possuem vários níveis de familiaridade. Sugere, por fim, que a noção de pessoa/ alma, entendida sob a perspectiva religiosa dos Guarani Mbya, tenha fundamental importância para o entendimento da relação que se estabelece entre corpo, comunidade e lugar.

Palavras-chave: Índios na cidade. Identidade e autenticidade. Mbya Guarani.

ABSTRACT

This work intend to investigate the relation between body, place and way of being among the Mbya Guarani, based in na ethnography realized Paraty – RJ region villages, but mostly at the one wich is licatted at Niterói – RJ city. It Touch the question of the “generic Indian” as a symbol of authenticity affirmation (re)created in relation with non-indians, searching to contrast it with the guarani mbya identity, based on intra group references. Search to understand the differentiated and specific relation that the Guarani Mbya have with the ecosystem around the Niterói village, located in a so said urban area, including their ways of using the researches that the local flora and fauna are able to offer. Intend to investigate the relation between the Guarani Mbya and urban elements, from non-indigenous culturewith witch they have various levels of familiarity. Suggests finally that the person/soul notion, understood by the religious perspective of the Guarani Mbya, have essential importance for the comprehension of the relation between body, community and place.

Key-words: Indians at the city. Identity and authenticity. Mbya Guarani.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	TEKOA HA'E MBYA REKO: ALDEIA E MODO DE SER MBYA GUARANI	23
1.1	Como escrever sobre os Mbya	23
1.2	Ore reko, o nosso costume: valores e identidade mbya	26
1.2.1	<u>Da migração à ocupação: trajetória de um discurso religioso</u>	30
1.3	A História do Sol	33
1.3.1	<u>A atualidade da história: a trajetória de <i>kuaray</i> e a alma guarani</u>	36
2	DESLOCAMENTO E OCUPAÇÃO: RELAÇÕES COM O LUGAR E USO DOS RECURSOS	40
2.1	Plantar e colher ou vender artesanato: notas sobre a economia mbya	40
2.1.1	<u>O feito e a venda de artesanato</u>	42
2.1.2	<u>Aproveitando os recursos do ecossistema da lagoa de Itaipu</u>	45
2.2	Uma aldeia na cidade: produção e consumo	49
2.2.1	<u>O sambaqui: argumento jurídico e sinal dos antepassados</u>	51
2.2.2	<u>Ressignificação de itens culturais no discurso <i>para</i> o outro</u>	54
2.3	Uma viagem a Paraty: futebol, consumo e compartilhamento	57
2.3.1	<u>Divisão e reciprocidade: trajetórias de consumo</u>	61
2.4	Proteção ou inspiração: <i>famílias extensas</i> e deslocamentos	65
2.4.1	<u>Religião, autonomia e autoridade</u>	69
2.4.2	<u>A caminhada: “você só vai aonde o Pai ilumina pra você ir”</u>	72
3	TETE HA'E RETÃ: CORPO E LUGAR NA COSMOLOGIA E NA PRÁTICA	74
3.1	<i>Mbaraete ha'egui mba'ekuaa regua: fortalecimento e sabedoria</i>	74
3.1.1	<u>Sociabilidade e <i>mborayu</i>: o “ponto de vista” vindo da divindade</u>	77
3.1.2	<u>A centralidade do conceito de alma na cosmologia guarani</u>	79
3.1.3	<u>O entrelaçamento das noções de corpo, alma e pessoa</u>	83
3.1.4	<u>Feitiço e doença: a perda do “ponto de vista” humano</u>	86
3.2	<i>Petyngua, opy e ijaguyje: o trabalho espiritual</i>	93
3.2.1	<u>Feitiço, doença e troca de nome: trajetória de um <i>oporai va'e</i></u>	97
3.2.2	<u><i>Mborai ha'e jeroky</i>: reza-canto, dança e cura</u>	99

3.2.3	<i>Tataxi petyngua regua: a neblina vivificante</i>	100
3.2.4	<i>Xondáro: guerreiros espirituais</i>	102
3.3	Aldeia e cidade: experiências em trânsito	104
3.3.1	<u>Consumo dos alimentos e leveza corporal</u>	109
3.3.2	<u>“Índio genérico”, moradores de Camboinhas e os Mbya Guarani</u>	111
3.3.3	<u>Corpos e lugares: relações diferenciadas com o meio ambiente</u>	113
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
	REFERÊNCIAS	121
	APÊNDICE - Notas sobre a grafia das palavras em Mbya Guarani	124

INTRODUÇÃO

Questões e objetivos

Empoleirado no alto de um esteio de eucalipto, ajudando Luciano, guarani mbya de 18 anos, a completar o telhado de sapê de uma oca em fase final de construção, perguntei se ele preferia a aldeia de Niterói (município próximo à cidade do Rio), onde residia no momento, ou a aldeia de Paraty Mirim (localizada na área rural de Paraty, sul do estado do Rio), onde havia morado por treze anos seguidos, antes de se mudar para a área litorânea fluminense. Ele, então, me respondeu, “aqui”, e quando perguntei porque, falou: “aqui as coisas são mais pertinho. Você precisa comprar 1kg de açúcar e é só andar até ali. Em Paraty, precisa pegar ônibus”.

A resposta, que era por mim, até certo ponto, inesperada, suscitou uma série de questões sobre os motivos e expectativas que gravitam em torno da mobilidade de grupos (e indivíduos) guarani mbya: que critérios orientam a busca por novos lugares para se viver? Porque a escolha de um local dito “urbano” como destino do deslocamento? Quais as reações (interiores e exteriores ao grupo) que uma ocupação guarani em um meio urbano pode causar? A partir destes questionamentos procurei investigar como era conciliada, pelos diferentes sujeitos, a idéia de um povo (o “índio” genérico) visto, essencialmente, como “habitante das matas” ocupar um espaço urbano. Busquei entender também qual a importância dos aspectos “urbanos” para o cotidiano dos Guarani Mbya, e como os significados envolvidos na categoria apareciam nos diferentes contextos: na ocupação urbana (na cidade de Niterói – RJ), e nas aldeias localizadas em áreas de floresta abundante (na região de Paraty – RJ).

O objetivo deste trabalho é procurar responder a estas questões utilizando como base minha etnografia na aldeia de Niterói, e na do Mamanguá (Paraty – RJ), bem como em algumas outras aldeias desta região, onde tive a oportunidade de conviver com os Guarani (aldeia de Araponga e Paraty Mirim, especificamente). Pretendo discutir a relação entre a identidade “indígena” (e guarani mbya, consideradas como duas coisas distintas) e os lugares nos quais ela acontece, buscando evidenciar os contrastes entre o *modo de ser* indígena na sua

relação com a cidade e com a sociedade envolvente, levando em consideração elementos urbanos e rurais, ambos presentes nos diferentes contextos.

Para tanto se faz necessária uma explicação acerca dos significados atribuídos aqui a estas duas categorias, a saber, “urbano” e “rural”. Esclareço que, antes de surgirem como noções operacionais na análise teórica dos dados, as categorias em questão apareceram no discurso de alguns dos sujeitos da pesquisa. Assim, os jornais noticiavam uma ocupação indígena numa “nobre área urbana da Região Oceânica de Niterói”, e os caiçaras, moradores do Saco do Mamanguá, referem-se à região como “área rural de Paraty”.

Concordando com Oliven (1995) que a partir de Oscar Lewis, explica que o processo de urbanização não é único e semelhante nos diversos contextos em que acontece, mas “assume formas e significados diferentes, que dependem das condições históricas, econômicas, sociais e culturais prevalentes” (p.23), entendemos o posicionamento das duas categorias (rural e urbano) dentro da multiplicidade de práticas e orientações sócio-culturais subjacentes. Evitando pensá-las como intrinsecamente opostas ou estágios num *continuum* (do tradicional ao moderno, do campo à cidade, etc), podemos nos aproximar do significado que elas adquirem na experiência dos sujeitos da pesquisa.

Ainda que as palavras urbano e rural em si não estejam presentes nas falas dos Guarani, percebemos outros modos de referência a estes dois aspectos, idealmente opostos, nos quais o trabalho de campo permitiu entrever certos modos de relação mais complexos do que o antagonismo somente. Decerto, a cidade (*tetã*) e a mata (*ka'aguy*) fazem parte do cotidiano nas aldeias guarani, tanto naquela que ocupa uma área urbana, propriamente dita, como nas que se localizam em áreas de floresta. Assim, pretendo discutir, neste trabalho, justamente os significados das categorias, objetos, práticas e acontecimentos, que ora podem estar associados à “cidade”, ora à “aldeia”.

Primeiras aproximações

Para começar a contextualizar o presente trabalho será preciso voltar um pouco no tempo até meados de 2007, quando o Ministério da Saúde (MS/ FUNASA) em parceria com a Organização Panamericana de Saúde (OPAS) tornou público um edital para propostas de avaliação da implantação do subsistema de saúde indígena¹ pelo Brasil. Quase que na mesma época tínhamos conhecido (de passagem) uma aldeia guarani mbya, localizada no Saco do

¹ O subsistema de saúde indígena é como que um braço do SUS voltado para o atendimento dos povos indígenas do Brasil, que, por isso, pretende executar um atendimento dito diferenciado.

Mamanguá (Paraty – RJ), belo estuário marinho que nos tinha sido indicado por um amigo. Neste primeiro contato, nada sabíamos sobre as outras ocupações guarani no Estado e nossa conversa com Eusébio, o Guarani Mbya que nos recebeu ali, não durou mais do que 15 minutos.

Porém já foi o bastante para nos encorajar a escrever um projeto para o edital do MS/OPAS visando avaliar a implantação do subsistema lá na aldeia do Mamanguá, já que uma das linhas do edital contemplava a possibilidade de realizar um “estudo de caso de realidade local”, o que, interpretado antropológicamente, significa avaliar a implantação do subsistema de saúde indígena tendo como método a observação participante, coisa que já estávamos, minimamente, familiarizados. Juntamos em nossa equipe dois antropólogos, uma enfermeira e uma doutora em enfermagem como orientadora, e escrevemos o projeto, sem demasiada esperança de que passaríamos. Qual não foi a nossa surpresa quando do resultado da primeira etapa, o nome de nossa orientadora constava na lista. E assim foi na segunda etapa também, de modo que em dezembro de 2008 os recursos foram finalmente liberados para que déssemos início à realização de nossa pesquisa, na aldeia do Mamanguá.

Mas de setembro de 2007 até dezembro de 2008 muito tempo se passou e alguns fatos deram novos rumos ao nosso projeto. Primeiro tomamos ciência de que a região de Paraty possuía algumas ocupações indígenas, além daquela que tínhamos conhecido. Além disso, e de fundamental importância, os índios que ocupavam a aldeia do Mamanguá eram provenientes da aldeia de Paraty Mirim, inclusive o cacique da primeira (Roque Benites) era filho do cacique da segunda (Miguel Benites). Outro acontecimento que colocou-nos em contato com os Guarani novamente foi a mudança de uma família de Paraty Mirim para a cidade de Niterói (RJ), onde moramos.

Aqui cabe parar de utilizar o coletivo, pois *eu* passei a frequentar esta ocupação desde julho de 2008, e, embora os outros integrantes do projeto do Mamanguá visitassem a aldeia de vez em quando, eu procurava, inicialmente, dedicar pelo menos um dia por semana para conviver com os habitantes dali, já que estavam tão perto da minha casa (uns 40 minutos de ônibus). Primeiro, para jogar futebol, depois para participar dos rituais na casa de reza e posteriormente para dormir na aldeia, minha intimidade com esta família foi adquirindo tal forma que certa vez a Lídia (mãe ou avó da maioria dos moradores) me disse que quando eu fosse para lá *tinha* que dormir pelo menos umas duas noites, e que *não podia* ir e voltar no mesmo dia.

Foi, certamente, entre esta família que colhi a maior parte dos dados apresentados neste trabalho, pois foi onde tive maior contato com pessoas guarani mbya e sua cultura. Embora

isso possa parecer estranho num trabalho que se pretende comparativo, o que busco aqui não é apontar semelhanças e diferenças entre duas unidades distintas entre si, mas captar variações em torno do tema (relação entre modo de vida, cultura e território) entre as duas comunidades, mas também dentro de cada uma.

Sigo um caminho apontado por Friedrik Barth (2000), o qual afirma que “*devemos, portanto, evitar tanto quanto possível as conceptualizações que reifiquem (as descrições das) culturas e sociedades como itens unitários e separados para comparação*” (p.190). No mesmo texto, Barth continua explicando que é insustentável o esquematismo que distingue as formas internas de determinados grupos tomando-as como unidades a serem dispostas numa análise de cunho comparativo, e chama nossa atenção para a importância da variação e da diversidade entre e dentro dos grupos pesquisados:

(...) Podemos assim alcançar um método comparativo mais versátil e penetrante ao dar grande atenção à diversidade e à variação, ou, mais do que isso, ao buscá-las ativamente nos dados primários obtidos através da pesquisa de campo ou por outros meios. Essas comparações que cruzam um campo de diversidade ajudam-nos a estabelecer as dimensões de variação e, conseqüentemente, as dimensões da nossa própria descrição dos fenômenos que estudamos. (BARTH, 2000, p. 191- 200).

Deste modo, creio que a questão fundamental aqui é, não perceber as aldeias do Mamanguá (e outras da região de Paraty) e de Niterói como duas unidades estabelecidas, das quais podemos extrair dados específicos para comparação entre uma ocupação indígena na cidade e outra numa reserva florestal (isto é, em TI's – Terras Indígenas – propriamente ditas, já demarcadas pelo órgão tutelar responsável – a FUNAI). Mas sim tentar ver de que modo os significados das categorias referentes ao “urbano” (como o branco, cidade, dinheiro, celular, televisão, compras no mercado, etc) e “rural” (a floresta, a aldeia, a plantação, o *modo de ser* guarani, etc) se articulam no jeito de viver guarani mbya, conforme acontece no cotidiano das respectivas aldeias, cujos contextos são tão distintos entre si.

Algumas explicações em favor do método

Dedicarei aqui algumas linhas para esclarecimentos sobre a natureza de minha entrada em campo, e a meu ver, isto quer dizer, fundamentalmente, responder à seguinte pergunta: o que, inicialmente, podia eu trocar com os guarani mbya com quem procurava conviver? Isto é, que interesse mútuo poderia surgir e fazer com que conseguisse estabelecer com eles uma relação? Bom, a resposta, na ordem em que apareceram no trabalho de campo, é composta

dos seguintes elementos: futebol, plantas e tabaco². Num olhar retrospectivo, hoje, já com mais de um ano de trabalho, eu diria que sem estas três coisas eu teria tido bem mais dificuldades do que as já encontradas. Creio, então, que, a esta altura, devo narrar algumas situações emblemáticas que me permitem dizer o que estou dizendo.

Na primeira vez em que estive na aldeia, os jovens estavam envolvidos na construção de uma cerca. Fiquei meio “sem-cenário” ali, meio deslocado, sem puxar assunto, diante de meu próprio estranhamento perante à língua mbya, da qual não podia distinguir uma só palavra. Meu desconforto praticamente desapareceu quando chegou na aldeia um grupo escolar do IEPIC (colégio público de Niterói) que pediu pra entrevistar o Darci (o cacique da aldeia). Praticamente, tornei-me índio (creio que devido à minha aparência física) aos olhares dos alunos do IEPIC que até pediram para tirar foto comigo, certos de que eu era um “índio autêntico”³. Assim, acabei me enturmando no clima do trabalho (de brincadeiras, diversão e risadarias) e no próprio trabalho também, ajudando no que podia. Fui ficando, pois me chamaram pra jogar futebol, logo que terminassem aquela tarefa. Desde então, procurava voltar à aldeia sempre no final de tarde, horário em que a “pelada” acontece diariamente.

Assim, o futebol atuou como uma primeira área de interesse comum entre *eu* e *eles*, e foi também, é claro, uma boa “desculpa” para voltar à aldeia outras vezes, já que ao final desta primeira partida o Darci me falou: “*volta aí, e traz os amigos*”. Assim, foi minha presença constante no futebol que me abriu as portas para uma outra parte importante do dia-a-dia da aldeia: o ritual da casa de reza (em guarani, *opy*), que também acontece diariamente, um pouco depois do futebol, no início da noite. Mas tratarei deste tema mais profundamente nos itens subsequentes do texto.

Um outro fator que logo vislumbrei como um “ferramenta” de aproximação foi meu interesse pessoal por plantas e por qualquer coisa que se relacionasse com elas. Em minhas conversas eu gostava sempre de frisar este meu interesse, dizendo que podia trazer algumas mudas pra contribuir com a horta que já existia perto da entrada da aldeia. Sempre me falavam para trazer mesmo, então eu trazia: sementes compradas, catadas na floresta e até mudas de plantas que eu tenho em casa. Algumas vezes levei sementes que não sabia de que

² Outras duas coisas trabalharam a meu favor, e dizem respeito fundamentalmente à determinadas disposições minhas: disposição para ajudar, seja trazendo sementes, seja participando em atividades de construção que eles estivessem envolvidos no momento em que eu chegava na aldeia; disposição para dançar, tocar e cantar, a partir do momento em que passei a frequentar a *opy* (casa de reza).

³ Decerto que o índio no qual me transformei neste momento guardava pouca intimidade com o modo de ser mbya guarani, sendo portanto um exemplar bastante ilustrativo do “índio genérico”, o qual se presta muito bem para posar para fotografias e coisas do tipo.

era, e então perguntava para eles. Nestas ocasiões sempre percebia um interesse meio que geral pela semente: todos queriam ver, tocar e cheirar pra ver se sabiam dizer qual era.

Por fim, o tema do tabaco, item essencial naquilo que gostaria de chamar de “*medicina indígena guarani mbya*”⁴, sem saber ainda se seria um termo apropriado. Quando da segunda vez em que estive na aldeia, acontecia sua reinauguração, um evento para marcar a reconstrução da aldeia após o incêndio criminoso que ocorreu em meados de julho de 2008 e transformou a maioria (senão todas) das casas em cinzas.. Levei um saquinho de fumo “trevo” pra ver se conseguia trocar pelo fumo deles, mais natural, composto por folhas colhidas dos pés de tabaco que eles tinham plantado em Paraty Mirim. Logo que tive a chance, propus a troca para o Isaías (irmão do Darci), que prontamente aceitou. Daí por diante, toda vez que ia na aldeia tentava trocar o fumo que levava pelo fumo deles, e eles sempre aceitavam.

Minha identificação com o tabaco se efetivou, ao meu ver, quando, ao fim de uma partida de futebol, ofereci um cigarro de fumo “de corda”⁵ misturado com erva sálvia (que eu já tinha levado de casa previamente preparado) para o Darci e ele deu-o para a Lídia (mãe dele e pajé) fumar, dizendo que tinha sido eu quem tinha trazido. Relaciono este fato com algo que a Lídia iria me dizer, num português arranhado, muito tempo depois, dentro da casa de reza durante cerimônia de batismo (*nimongarai*⁶ ocorrido em novembro de 2008) na qual recebi um nome guarani: “*traz sempre fumo pra mim, que é bom*”.

Assim, posso afirmar que, estes três elementos de afinidade entre *eu* e *eles* funcionaram como facilitadores de minha entrada em campo e, por isso, ganharam, pelo menos para mim, o *status* de verdadeiras “ferramentas” de pesquisa. De modo que, quando comecei a perceber neles este devido valor, procurei tratá-los como caminhos de entrada no cotidiano das diversas aldeias em que visitava, pois como me disse o Carlinhos (colega do PPCIS - UERJ), “*a gente entra pela porta que o povo abre para nós*”.

De modo que, quando comecei a perguntar se eu podia participar, algum dia, do ritual na casa de reza, as primeiras respostas eram meio evasivas, de modo que só me senti à vontade para entrar quando o próprio Darci me autorizou. A partir do que me falaram, não era tão rara a presença de um *jurua* (branco) na casa de reza, disseram que outras pessoas “de fora” já tinham ido lá para conhecer e participar, etc. Creio, porém, que a minha assiduidade

⁴ Já ouvi o Darci se referir à “medicina guarani”, mas o termo me surgiu anteriormente à guisa da noção indígena de que há uma doença do índio e uma doença do branco. A primeira só pode ser tratada pelo pajé e a segunda, pelo médico e pela equipe de saúde indígena. Tal diferenciação apareceu-nos pela primeira vez numa palestra de Tonico Kaiowa, numa mesa redonda na UFF, sobre saúde indígena. Também é explicada detalhadamente no livro da Elisabeth Pissolato (2007), na p. 202 – 03.

⁵ Folhas puras de tabaco enroladas e prensadas. Também chamado de fumo “de rolo”.

⁶ Para detalhes sobre a grafia das palavras em Guarani Mbya consultar o Apêndice deste trabalho.

em freqüentar a aldeia, bem como meu interesse em estar presente na *opy* (casa de reza), chamaram a atenção dos Mbya, de alguma forma.

E não apenas minha presença reafirmava o caráter de minha participação, mas também, e principalmente, minha disposição em fumar o cachimbo (*petyngua*) e dançar (*jeroky*). Assim, o gosto que fui desenvolvendo para com o tipo de ritual praticado ali foi uma coisa muito pessoal, uma predileção minha, por assim dizer, e foi esta predileção que fez com que eu fosse cada vez mais reconhecido como alguém que estava ali com “sinceridade” e com “fé”. Escutei tais afirmativas logo após a cerimônia de batismo na qual recebi meu nome indígena, quando o Darci explicava-nos o significado de nossos nomes. Especificamente para mim, ele disse, “*a pessoa que tem poder espiritual ela vê as coisas a noite. A minha mãe⁷ vê quando a pessoa entra na casa de reza com fé e quando entra à toa, assim só pra ver*”. O que está-se pondo em oposição, portanto, é a forma específica pela qual escolhi viver a cultura mbya, em relação à forma comum do *jurua* (não-índio), caracterizada pelo distanciamento de quem se dispõe a assistir sem participar efetivamente.

Como explica Mariza Peirano (1995), tendo por referência o trabalho de Evans-Pritchard, não há cânones possíveis na pesquisa de campo, de modo que os resultados dependem tanto da relação que o pesquisador estabelece com os sujeitos de sua pesquisa, como das situações que porventura surjam durante sua estadia entre eles:

E se não há cânones no sentido tradicional, talvez não se possa ensinar a fazer pesquisa de campo como se ensinam, em outras ciências sociais, métodos estatísticos, técnicas de surveys, aplicação de questionários. Na antropologia a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia local da pesquisa. (PEIRANO, 1995, p. 45).

Assim, minha relação de crescente intimidade para com a casa de reza (*opy*), em meu trabalho de campo, foi algo, para mim, inesperado e surpreendente, ainda que fosse desejado desde o início. Achava que só ia entrar na *opy* após uns seis meses de pesquisa e, ainda assim, na qualidade de observador. Eu havia me preparado para o campo, tinha lido obras importantes e recentes sobre, especificamente, os Guarani Mbya, mas nenhuma delas podia me preparar para uma participação ativa no ritual de reza-canto, depois de poucas semanas freqüentando a aldeia.

⁷ A Lidia é a pajé, líder espiritual da aldeia de Niterói. É também a mulher mais velha, e junto com Pedro, forma o casal cabeça, pais ou avós da maioria dos moradores. Aliás, o termo de referência mais comum (utilizado por filhos, netos e até bisnetos) para este casal é *papai*, para o Pedro, e *mamae*, para a Lidia.

Voltando meu olhar para trás, hoje posso afirmar que o que causou isto foi a criação de uma área de interseção especial no relacionamento que eu e os guarani da aldeia de Niterói estabelecemos entre nós, uma área que surgiu graças a uma predileção minha, mais do que uma simples identificação de minha parte com o ritual, e também a um reconhecimento da parte deles. Este reconhecimento, ao meu ver, aconteceu de uma forma bem natural, em sincronia com o significado das qualidades valorizadas por eles no ritual. Por exemplo, a disposição para a dança é uma qualidade unanimemente aprovada e até mesmo cobrada dentro da casa de reza, por eles e entre eles. O mesmo acontece com o uso do tabaco.

Assim, foram aceitas e bem vistas por eles certas disposições minhas, exatamente porque não eram tão exclusivas, e sim, disposições valorizadas e exigidas pelo grupo, durante a prática do ritual. E assim a natureza de minha entrada (e permanência) na casa de reza tornou-se um importante dado em meu trabalho de campo. Como afirma Alban Bensa (1998), em seu texto “Da Micro-História a uma Antropologia Crítica”:

O contexto ou a cultura não podem ser confundidos com um quadro de referências; deve-se antes compreendê-los como um conjunto de atitudes e de pensamentos dotados de sua lógica própria, mas que uma situação pode momentaneamente reunir no interior de um mesmo fenômeno. (BENSA, 1998, p. 47).

De certa forma, o meu próprio “conjunto de atitudes e de pensamentos” entrou em consonância com a lógica guarani, posta em prática durante o ritual, criando uma correspondência, talvez inesperada, entre expectativas comuns deles e para eles, e certas disposições para agir de minha parte. Quando de minha primeira entrada na *opy*, portava comigo um pequeno cachimbo que fora do meu pai (ele já havia parado de fumar há muito tempo e, de alguma forma, seu cachimbo acabou ficando para mim), bem como um *mbaraka mirim* (chocalho) que ganhara de presente, o que já demonstrava um pouco das minhas motivações para estar ali dentro. Decerto, ficou claro para o Darci, o qual me deu um *petyngua* (cachimbo) deles para fumar no momento em que todos enfumaçavam (ou melhor, benziam) a casa e o altar (*amba*), no início do ritual⁸, e, posteriormente, mandou-me trazer meu *mbaraka mirim* e posicionar-me para a reza-canto (*porai*), que seria executada por seu irmão Amarildo.

⁸ Nesta primeira vez, meu costume de fumar tragando acabou pregando-me uma peça. Após o terceiro trago já devolvi o *petyngua* para o Darci e sentei-me sentindo uma espécie de tontura. Só então o cacique explicou: “*aqui dentro a gente não traga, não*”. Ainda contou um caso de um antropólogo chamado Rafael, que trabalha há vários anos na aldeia de Paraty Mirim, “*ele já fala guarani e tudo*”, que chegou ali na *opy*, e depois de fumar se pôs a vomitar ali mesmo onde estava. O cachimbo e o fumo guardam algo de um poder de limpeza, capaz de curar a pessoa, livrá-la de doenças e fortalecer o indivíduo espiritualmente. O tema será tratado de maneira mais profunda no decorrer do trabalho.

O ponto que quero ressaltar aqui é aquele defendido por Mariza Peirano (1995) como uma espécie de cerne que guia as discussões de seu artigo, isto é, de que todo bom texto etnográfico “*foi sempre um experimento*” (p.46). Ao afirmar esta característica experimental do texto etnográfico, a autora abre as portas da disciplina antropológica para o novo, o presente, o atual, enfim, para a experiência e para a possibilidade de, através dela, trilhar novos rumos. Este ponto fica bem claro quando Peirano ressalta que “*nem todo bom antropólogo é necessariamente um etnógrafo*”, mas que todo aquele que se aprofunda na disciplina “*aprende e reconhece que é na sensibilidade para o confronto ou o diálogo entre teorias acadêmicas e nativas que está o potencial de riqueza da antropologia*” (p.48).

No caso de minha experiência com os Guarani Mbya de Niterói, está claro que já fui para campo com algumas idéias acerca da teoria antropológica sobre os Mbya em mente, o que me ajudou a captar algumas coisas, mas de nada adiantou como porta de entrada na vida e na vivência cotidiana dos índios. Tal porta só começou a ser aberta quando eles perceberam minha sinceridade em aprender e participar das coisas do seu dia-a-dia, seja no futebol, no plantio ou na reza. O que quero enfatizar aqui é que eu não dançava (na casa de reza) porque *tinha de fazê-lo para realizar meu trabalho de campo*, mas, ao contrário, o trabalho de campo tornou-se um pano bem de fundo para o aprendizado que eu acreditava estar obtendo ali⁹. E isso nenhuma teoria antropológica tinha me ensinado, pois lançar-se com fé e sinceridade em rituais e afazeres completamente estranhos ao seu próprio universo social é coisa que só se aprende na prática.

Da continuação do trabalho de campo, ou sobre um percurso de *guaranização*

Após esta explicação inicial acerca de minha entrada em campo, cabe explorar um pouco algumas situações que ilustram a natureza e o posicionamento de minha relação num momento posterior. Assim, após as primeiras vezes em que participei das rezas na aldeia de Niterói, comecei a perceber que havia se aberto uma possibilidade em relação a eu passar a noite na aldeia. Entrevi esta porta aberta de forma mais direta na pergunta de Amarildo, “*quando é que você vai vim para dormir aí? Pode vir que tem lugar sim*”. Deixei então combinado que dormiria lá na próxima vez que viesse. Portanto, na minha visita seguinte, quando saía da casa de reza, o Luciano chegou para mim e falou: “*a D. Lidia falou para você*

⁹ Chamo a atenção para o fato de eu nunca ter ocultado minha identidade de pesquisador, só que eles nunca deram muita importância à isso. Se preocupavam muito mais com o que eu iria fazer ali, isto é, com minha participação no cotidiano da aldeia, chamando-me para jogar bola, pegar sapê, entrar na casa de reza, etc.

dormir aí, para amanhã entrar na opy de novo". Aí, nos dirigimos para a casa do Isaías, na qual fui convidado a passar a noite.

Após minha primeira noite na aldeia de Niterói, no dia seguinte pela manhã, aconteceu algo que marcaria de uma forma engraçada minha identidade ali a partir de então. Estavam todos reunidos, tomando chimarrão (um hábito que observei também em outras aldeias) ao redor de uma fogueira de chão e conversando. Eu estava de pé olhando os artesanatos já em exposição na entrada quando ouvi a Lidia falando em português, o que me dava a certeza de que ela se dirigia a mim. Disse então que alguma das crianças havia me pedido algo achando que eu fosse o Amarildo, e falou que eu parecia "*irmão do Amarildo*". A partir daí ganhei o cômico apelido de "*Amarildo segundo*" ou então "*irmão de Amarildo*".

Depois perguntou se eu era índio também, e eu respondi que tinha uma descendência indígena por parte da família do meu pai, e ela concluiu, "*você parece índio mesmo*". Depois disse que era pra eu ir mais lá, ficar mais na aldeia e não ficar muito tempo sem ir (na época, eu tinha estado por uma semana sem aparecer por lá). Falou que era pra eu ir "*quando não tiver trabalho. Aí vem e fica dois, três dias*". Eu achei bom e concordei com ela, aceitando a proposta. Por final, ela concluiu que "*o branco, quando não bebe... beber não que até eu bebo, assim, um copinho. Mas que fica na aldeia e não briga, acho que é bom vir mesmo aqui*". E continuou, "*porque você não constrói uma casinha para você? Não para morar, mas para ter assim, para vir fim de semana, quando não tem trabalho!*". Sem levar a oferta ao pé da letra, entendi o que estava sendo cobrado de mim naquele momento: minha presença e participação no cotidiano deles.

Passei, então, a frequentar a aldeia sempre para dormir e no dia seguinte, após participar em alguma atividade, ia embora. Mas, depois de um tempo, comecei a perceber uma cobrança maior para que eu passasse duas ou três noites na aldeia, principalmente depois que fui batizado, junto (em novembro de 2008) com dois *jurua* (brancos) e um índio pataxó¹⁰. Nesta ocasião a Lidia me disse que era bom para nós não esquecermos a casa de reza e falou ainda para eu aprender a falar o Guarani e ajudar na luta deles como podia. Decerto que para eu "*não esquecer a casa de reza*" e "*aprender o Guarani*" era necessária a minha presença na aldeia, pois é ali que a casa e a língua estavam disponíveis para mim.

Na vez seguinte em que estive na aldeia (após o batismo), levei a minha namorada, Lalita, para conhecer a *opy*, afinal, ela também estava envolvida com os Mbya através do nosso projeto sobre saúde indígena. Quando o ritual terminou, o Darci chegou e perguntou se

¹⁰ Os dois *jurua* eram casados com filhos da Lidia e o Pataxó meio que namorava uma filha dela, e frequentava constantemente a aldeia nesta época, alternando-se entre esta ocupação e a do antigo museu do índio, no Maracanã – RJ.

a gente ia ficar. Falei que não e expliquei que a Lalita tinha que arrumar as malas porque no dia seguinte ela iria viajar. E ele, “*pra onde? Estados Unidos?*”. Percebi no tom de zombaria da pergunta, uma certa decepção por eu novamente me esquivar de passar a noite ali. Anotei em meu diário de campo: “*Percebo um certo desgosto por eu não dormir, e creio que foi mais depois do batismo. Começo a ser exigido um grau maior de participação no cotidiano e acho isso bom*”.

A partir daí passei a frequentar a aldeia para dormir dois ou três dias, conforme a minha disponibilidade. Isto me deu uma nova estratégia em relação à observação participante, pois aumentou meu tempo de convivência, além do que, dois dias era um tempo razoável para que minha memória não se esquecesse das falas e situações mais importantes. Deste modo, quando retornava do campo, punha-me imediatamente a escrever tudo quanto fosse capaz de lembrar. Nestas condições, cada campo possuía um título que o destacava dos demais, justamente por determinados contextos e situações específicas, o que facilitava a busca por informações quando nas análises posteriores.

No mesmo dia em que ganhei a alcunha de “Amarildo segundo”, fui com eles, um pouco depois do café da manhã, buscar sapê no mangue. Era preciso ir de canoa, pois o sapezal localiza-se do outro lado da lagoa de Itaipu. Fomos, então, em duas canoas, uma delas lotada só de crianças. Lá chegando, cada um arrancava e amarrava seus próprios feixes de sapê, que, molhados por causa de uma chuva recente, pesavam quase que o dobro do que em dias secos. O trabalho todo, incluindo levar todos os quase vinte feixes até a canoa, passá-los para dentro delas, e remar de volta para a aldeia, levou por volta de umas cinco horas (das 11 da manhã até umas 4 da tarde) e todos retornaram famintos e sedentos (pois tínhamos esquecido de levar sequer um litro d’água).

Quando chegamos de volta na aldeia, fui tomar banho e depois tive que pedir uma roupa emprestada pro Isaías, pois a minha estava cheia de lama do mangue. No caminho do chuveiro até a casa, um senhor *jurua* (branco), que vestia short e camisa sem manga, me interpelou, “*ei amigo, chama os outros aí que nós vamos fazer uma oração*”. Obviamente ele já estava certo de que eu era índio. Respondi, “*tá, deixa só eu me enxugar e trocar de roupa*”, e ele, “*se enxuga, troca de roupa e vem aqui pra gente fazer uma oração*”. Achei meio autoritário, mas fui assim mesmo. Subimos eu e o Luciano, pensando muito mais no almoço do que na oração. Entreolhamo-nos e ele disse pra mim, “*ja karu?*” (vamos almoçar?), e eu respondi “*jaa*” (vamos). Porém o pastor pegou-nos com um abraço forçado, dizendo que queria dizer umas palavras. Eu disse que estava com muita fome, mas ele, quase que nos

obrigando: “*vem aqui fazer oração*”. A Lidia chegou a interpelar brandamente a nosso favor: “*mas ele tá com fome...*”.

O pastor tinha vindo com mais três “obreiros”, e quando me aproximei percebi o absurdo da conversa que eles estavam tendo com a Lidia e com Iracema, uma de suas filhas mais velhas. Um deles perguntou o seguinte: “*desculpe perguntar, assim, mas vocês pensam em morar em apartamento, como o branco?*”, Lidia e Iracema, meio lacônicas, respondiam, “*não, não*”. Diante da indiferença, os próprios “obreiros” tratavam de responder a pergunta, “*até tentam, mas não se acostumam, né?*”, e o pastor, “*este contato com a natureza...*”. Enquanto o pastor fazia a sua oração, Lidia e Iracema faziam pouco caso, a primeira, arrumando ou penteando seu cabelo, chegava mesmo a jogá-los pra frente de forma a lhe tampar totalmente a face. Posteriormente perguntei a ela o que tinha achado da visita do pastor, e ela respondeu: “*num tava nem entendendo o que ele tava falando!*”. Fiz a mesma pergunta pro Amarildo, e ele: “*você foi? Ele me chamou também, mas eu pensei, ‘tenho minha casa de reza, que eu respeito muito’*”, de forma que preferiu ficar assistindo na “sessão da tarde” o filme “Uma babá quase perfeita”.

Não foi a primeira nem única vez que alguém de fora da aldeia me confundia com Guarani, de maneira que, desta posição, pude sentir, a meu modo como é ser alvo de olhares objetificantes e desconhecidos (mais afeitos à imagem que a máquina de fotografar resguarda do que efetivamente na relação entre pessoas que a interação propicia), o peso das tentativas catequizantes dos evangélicos, a natureza das impressões pré-concebidas que as pessoas têm deste “índio” genérico habitante das “profundezas das florestas” do nosso país. Sentindo mais peso nos feixes de sapê que trazíamos do mangue do que nas palavras do pastor, e me guiando mais pela neblina branca (proveniente dos cachimbos) que inunda a *opy* (casa de reza) durante os rituais diários do que por uma extensa bibliografia sobre os Mbya (que sabia existir, mas resistia, até certo ponto, em me aprofundar), fui percorrendo os caminhos de minha *guaranização*.

Ao tentar contribuir para a atual reflexão sobre “quem é” e “quem não é índio” no Brasil, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2006)¹¹ propõe uma delineação acerca das comunidades indígenas, em vez de centrar a questão no debate sobre “autenticidade”, algo que segundo o autor, é o fundamento da metafísica ocidental, “é o avatar do Ser, uma das máscaras utilizadas pelo ser no exercício de suas funções monárquicas dentro da onto-teo-

¹¹ Cf.: Povos Indígenas do Brasil 2001 – 2005/ [editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo]. Instituto Socio Ambiental, São Paulo, 2006.

antropologia dos brancos”. Deste modo, Viveiros de Castro sugere que as comunidades indígenas estariam organizadas segundo as seguintes especificações:

(1) comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança, e (2) que mantém laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. (...) As relações de parentesco ou vizinhança, constitutivas da comunidade, incluem relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso – quer dizer compadrio – e, mais geralmente, se definem em termos das concepções dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão. Ou seja, em bom português, é parente quem os índios acham que é parente, e não quem o Instituto Oswaldo Cruz ou sei lá quem vai dizer que é a partir de um exame de sangue ou um teste de ADN. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 47).

Não estou com isso pretendendo afirmar que minha posição na aldeia equivale a de um parente, longe disso, porém o modo pelo qual a minha entrada e permanência foi resolvida passa um pouco por um processo de *afinização* da minha pessoa. O fato de que fui batizado junto com dois *jurua* e um Pataxó, todos casados com filhos (e filhas da Lidia) à época, aponta para isso. Também contribui a minha aparência física digna do apelido “Amarildo segundo”, de modo que, tal como afirma Viveiros de Castro, se o índio é quem tem a última palavra acerca de suas relações de parentesco, precisamos voltar nossa atenção para estes fatos e pensar o que é que eles nos dizem.

Eu não era casado com nenhuma filha da Lidia, mas algo na minha relação me colocou nesta posição. Certa vez a Lidia e duas de suas filhas fizeram uma pulseira de miçangas para mim, após perguntarem qual era o time de futebol que eu torcia. Depois de quase um dia de trabalho, ao me entregar a pulseira, Lidia comentou “*todos os meus filhos usam isso aí*”. Entre filho (*ta'yra*) e cunhado (*tovaja*), o fato é que quanto mais tempo eu permanecia na aldeia, quanto mais palavras em Mbya eu aprendia e quanto mais eu frequentava a casa de reza (*opy*), mais Guarani eu podia me sentir.

1 *TEKOA HA'E MBYA REKO: ALDEIA E MODO DE SER MBYA GUARANI*

1.1 **Como escrever sobre os Mbya**

Os Guarani formam uma grande família lingüística do tronco Tupi, porém, a depender da região e do ramo familiar, autodenominam-se de maneiras diferenciadas: Paí-Tavyterã, Aché ou Guayaki, Avá Katu, etc. Para os Guarani que habitam no Brasil é comumente aceita a subdivisão, proposta por Shaden (1974) e outros, em três grupos cujas línguas, embora com muitas semelhanças, diferem entre si: Mbya, Kaiowa e Nhandéva. Esta distinção aparece nas próprias designações utilizadas pelos Guarani para falarem de si ou dos “outros” guarani, quando podem aparecer outras denominações como por exemplo Tambeopé (o “verdadeiro” Mbya), ou Xiripa (como os Mbya se referem aos Nhandéva).

Na lista de povos indígenas do Brasil (ISA, 2001/ 2005) os Guarani aparecem com um asterisco, indicando que estão localizados em mais de um país. Estima-se que um total de 300.000¹² indivíduos espalham-se por Bolívia, Paraguai, Brasil, Argentina e Uruguai. Para o Brasil o censo do ISA contou 45.787 indivíduos, a maioria (80%, composta pelas parcialidades Kaiowa e Nhandéva) vivendo no estado do Mato Grosso do Sul. Os 20% restantes seriam compostos pelos Mbya, tidos por Shaden (1974) como os únicos, dentre as três parcialidades, que continuam as migrações religiosas para o leste. As terras tradicionais que ocupam parecem indicar o sentido (direcional) do seu deslocamento histórico: localizam-se nos estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, sendo a origem do movimento migratório comumente referida ao Paraguai¹³.

¹² Fonte: Folheto de divulgação da campanha “Povo Guarani, Grande povo”, material produzido em 2007 pela comissão de lideranças e professores Guarani Kaiowa e Conselho Indigenista Missionário regionais Sul e Mato Grosso do Sul.

¹³ Esta referência ao Paraguai apareceu no trabalho de campo tanto na forma mítica como na prática. Miguel, da aldeia de Niterói, ao contar-me a “história do Sol”, referiu-se ao Paraguai como o lugar onde seria o centro, e a origem do mundo. Da mesma forma, dizem sobre uma antiga líder espiritual, D.Maria Tataxi, que, nos anos 1940-50, andou pela maioria das aldeias litorâneas, indo terminar sua caminhada no ES, que “ela veio andando desde o Paraguai”.

É interessante destacar que, além das três modalidades lingüísticas citadas, há ainda o guarani dito paraguaio, falado por cerca de quatro milhões de pessoas, e tida como a segunda língua oficial do Paraguai, depois do castelhano (Navarro, 2009). Também é notória a inclusão, desde 2007, do Guarani como idioma oficial do Mercosul, além do português e do espanhol¹⁴. Tais fatos nos fazem realizar que o que muitos pensam ser uma língua extinta é na verdade um idioma vivo e falado por milhões de pessoas, indígenas e não indígenas, e certamente, uma das línguas pré-colombianas que mais resistiu ao contato com as línguas “colonizadoras”.

Para entendermos um pouco mais sobre a natureza desta resistência lingüística, remeto-me a Cadogan (2005), o qual teve como uma de suas principais motivações para estudar a fundo a religião dos *Jeguakava* (grupo mbya da região do Guairá, no Paraguai) a percepção da sinominia entre as palavras *ayvu* e *nhe'e* os quais expressam o (para nós) duplo conceito de “expressar idéias” e “porção divina da alma”. O pesquisador teve o cuidado de perguntar a dois de seus informantes, sábios guarani (*mburuvixa*), Kichirito e Pablo Vera, o que responderiam a um de seus netos se este os perguntasse o significado da expressão *ayvu rapyta* (traduzido por Cadogan como “os fundamentos da linguagem humana”) :

Kichirito respondeu: “*Ayvu rapyta oguerajera ogueroyvára Nhanderu Tenonde nhe'e mbyterã*: o fundamento da linguagem humana o criou Nosso Pai Primeiro e fez com que formasse uma parte de sua divindade, como meio da palavra-alma”. E o cacique Pablo Vera: “*Ayvu Rapyta, nhe'e ypy, Nhanderu Tenonde Kuéry yvy rupáre opu'ã va'erã gua'y reta omboúimavy omboja'o i aguã*: o fundamento da linguagem humana é a palavra-alma originária, a que Nossos Primeiros Pais, ao enviar seus numerosos filhos à morada terrena para se porem de pé, a eles as repartiram¹⁵. (CADOGAN, 2005, p. 55).

A palavra de origem divina, as rezas (*poraí*), as boas palavras (*ayvu porã*) proferidas pelos líderes espirituais durante as cerimônias na *opy* (casa de reza) são partes importantes do *modo de ser* mbya. Expressam uma relação espiritual com a palavra, com a fala e com o som que pode ser percebida tanto no tom das conversas informais do cotidiano, quanto no envio de nomes-almas (*nhe'e*), durante o ritual de batismo (*nimongarai*), que ocorre geralmente nos meses de verão. A certeza desta importância vem quando os pesquisadores que se põem em contato com os Guarani passam por esta cerimônia e recebem seus *nomes de origem divina*. Tal ocorreu, com Cadogan, Shaden, Pissolato e comigo mesmo.

Assim vemos que os Guarani, talvez por uma capacidade, algo notável, de conciliar as agruras da colonização com a sabedoria que herdaram dos seus antepassados (especialmente dos grandes *Karai*, os pajés guarani. H.Clastres, 1978), não só souberam se manter vivos

¹⁴ Conforme fonte em: <http://www.brasilecola.com/geografia/mercosul-paises-integrantes.htm>.

¹⁵ Partes em português são livres traduções minhas do original em espanhol.

eticamente (e como uma das maiores populações indígenas da América do Sul), mas também influenciam as sociedades que porventura os envolva (como é o caso, lingüisticamente falando, do Paraguai e recentemente do Mercosul).

Tal também ocorre com os pesquisadores que com eles se põem em contato: parece que ficam meio que “encantados”. Na introdução do livro de Ladeira (2007), Meliá aponta que “costuma acontecer com os Guarani: não se caminha impunemente com eles”, de modo que incontáveis foram os autores que sucumbiram à sua magia, e muitos foram os livros escritos sobre a mesma. Assim, resta-nos a questão de escolher, dentre uma infinidade bibliográfica, aquelas que, por sua atualidade (qualidade sempre admirável em nossa disciplina) e solidez etnográfica, convém utilizar aqui.

Considero importante aprendizado, adquirido em trabalhos de campo anteriores e em conversas com minha orientadora Patrícia Birman, a noção de que a etnografia feita sobre uma sociedade nunca se esgota, ao contrário, como a vida social da mesma, ela se renova e se reinventa. Fredrik Barth (2000), antropólogo norueguês, ao ser perguntado porque havia escolhido Bali para fazer trabalho de campo se tantos outros já tinham estado lá e inúmeros artigos e teses já haviam sido escritos, responde que, diante de certos contextos específicos (algumas aldeias muçulmanas) localizados por ele, a literatura anterior não esclarecia muita coisa de modo que

(...) havia ali a possibilidade de fazer pesquisa de campo em Bali sem seguir o caminho que todos os outros haviam seguido. Podemos retirar deste fato a lição de que nenhum lugar se esgota em razão da presença de outros antropólogos. Há uma infinidade de problemas e questões a serem levantadas. (BARTH, 2000, p. 207-208).

Tal fato ampliou as idéias do autor acerca do trabalho de campo, levando-o a afirmar que o desafio de participar de um debate quando já há uma certa quantidade de trabalhos escritos sobre o mesmo tema pode ser tão grande quanto o de ir para algum lugar jamais descrito. Maiores são as referências que podemos utilizar, e também as nuances teóricas que temos que lidar, de modo que é bem capaz que encontremos críticas perfeitamente argumentadas sobre nosso trabalho, em textos escritos há quarenta ou cinquenta anos atrás.

Deste modo aceitei o desafio de escrever sobre os Guarani Mbya, assumindo a tarefa de apresentar, ao longo do texto, uma breve leitura do que tem sido dito sobre a relação entre cultura e território para este povo. Devido ao fato de que a maioria dos autores contemporâneos que escrevem sobre os guarani realizarem (alguns de modo exaustivo, em minha opinião) em seus trabalhos uma revisão bibliográfica que remonta aos clássicos, procuro evitar uma genealogia tão extensa.

Ademais, o intuito aqui não é um debate sobre as principais idéias e conclusões a que chegaram os diferentes autores, mas sim, neste primeiro momento, reunir um conjunto de noções sobre o modo de ser mbya, pondo-os em relação com algumas observações feitas no trabalho de campo, que possam servir de amparo para as idéias que pretendo trazer nos capítulos posteriores.

1.2 *Ore reko*, o “*nosso costume*”: valores e identidade mbya

Kyringue reta, Kyringue reta
Nhapuã, japorã
*Nhanderu Tenonde, oipota va'e*¹⁶

A palavra *reko*, do subtítulo acima é derivada de *teko*, que é traduzida geralmente como “costume” ou “modo de vida”. Embora o termo *teko* seja alvo de ampla e intensa investigação acadêmica, em meu trabalho de campo não observei o seu uso corrente, senão na forma de *reko*, ou seja, sempre atrelado à outra palavra, geralmente pronominal. Assim, falam *ndereko*, “seu costume” (ou “seu comportamento”) e *nhandereko*, “nosso costume”. A diferença entre *ore reko* e *nhandereko* é essencialmente gramatical: *nhande* significa um nosso inclusivo (isto é, inclui o interlocutor) e *ore*, o nosso exclusivo¹⁷.

O termo *nhandereko* é muito mais comum na literatura sobre os Guarani, porém *ore reko* me foi sugerido por Amarildo (18 anos), morador da aldeia de Niterói, que utilizou o termo em sua apresentação de seminário na I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONEEI)¹⁸, onde participou como professor (alfabetizador) representante de sua aldeia. Neste trabalho, Amarildo procura mostrar a situação da aldeia onde vive, dizendo que estão preservando *o maior* cemitério indígena (de sambaquis) do estado do Rio de Janeiro, que estão em luta contra os *construtores de prédios* (empresas imobiliárias) da região que pretendiam construir prédios no local, e também cita o fato criminoso, ocorrido em julho de 2008: “*nossas casas e nossos pertences foram queimados por pessoas desconhecidas. Foi um momento de muito pavor intenso, difícil. Díficeis situações, mas conseguimos reconstruir oo*

¹⁶ “Todas as crianças, vamos levantar e cantar bonito, é o Nosso Pai Primeiro quem quer”. Trecho de hino cantado regularmente na *opy* da aldeia de Niterói.

¹⁷ A referência lingüística aqui são as aulas de Guarani Mbya ministradas pela professora lingüista Ruth Montserrat para os estagiários do Pró-Índio, UERJ, no primeiro semestre de 2007. Por gentileza da professora e dos coordenadores do Pró-Índio (Valéria e Bessa) pude assistir às aulas. Ali se deu meu primeiro contato com a língua mbya. Porém esclareço que o aprendizado maior se deu mesmo durante o trabalho de campo, onde depois de algum tempo começou um investimento da parte dos Guarani em ensinar-me.

¹⁸ Especificamente, Amarildo apresentou seu trabalho na etapa Regional Sul (Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo) da Conferência Nacional, que acontecerá em setembro de 2009, em Brasília – DF. Assim, o termo *ore*, em vez de *nhande*, se justifica, segundo me explicou, porque o trabalho foi apresentado para uma platéia composta por outros Guarani e até outras etnias indígenas (como Kaingang). Assim, Amarildo tratava de destacar que aquela era a *nossa* luta, o *nosso* jeito, dali da sua aldeia, não de outras quaisquer.

casas e continuar nossa luta neste mesmo lugar”. De uso corrente no texto é o termo *luta*, pois Amarildo afirma que ele e sua família estão em permanente luta para preservar sua cultura.

Aqui podemos nos aproximar um pouco mais da noção guarani de cultura, procurando captar seu significado primeiramente no texto de Amarildo. Ele continua do seguinte modo, “*estamos assentados nesta área desde fevereiro de 2008, no local conseguimos construir nossas casas oo e casa de reza opy`i*¹⁹ *onde continuamos a praticar nossas culturas*”. Vemos então que ele entende cultura como algo plural, e associado à prática, ou seja, sua cultura não é uma só coisa, mas muitas, e estas coisas estão identificadas em práticas tais como, segundo o texto: “*nossos rituais religiosos mbya mborai; praticamos nossas danças xondáro; os nossos artesanatos; a nossa pintura corporal; apresentação de nosso coral ao público*”. Todos estes elementos fazem parte da vida na aldeia e são, por isso, passíveis de serem encapsulados no termo “cultura guarani”, embora possuam pesos e funções diferentes na vida social da comunidade.

Neste sentido gostaria de observar que durante o trabalho de campo reparei que certos adereços rituais apenas (ou mais intensamente) eram utilizados quando na presença de *jurua* (brancos), em dias de recepção na aldeia, tais como os cocares de pena e as pinturas corporais. Por isso sugiro que podemos pensar a descrição de Amarildo como gradativa, ou seja, ela possui um gradiente que, do ponto de vista dos valores guarani, vai de “dentro” (cantos religiosos *mborai*) para “fora” (apresentação do coral ao público). Os *mborai* (cantos melódicos que, diferentemente dos hinos cantados pelo coral, não possuem letra) apenas são executados dentro da *opy* (casa de reza) pelo rezador num clima de solenidade e concentração, raramente são executados em público²⁰. Já a apresentação do coral de hinos guarani, embora aconteça às vezes dentro da *opy*, é a forma principal, segundo me falou Amarildo, de introduzir a cultura guarani para o *jurua*²¹.

Certamente não por acaso Amarildo iniciou sua descrição pelo *mborai*, pois além de ele ser rezador (*oporai va’e*, “aquele que canta”), também atribui grande importância à *opy* e

¹⁹ A presença do -‘i indica o diminutivo, como em português -inho (a). Dizer *opy`i* seria então o equivalente a dizer “casinha de reza”, ou seja, é um modo talvez mais afetivo de se referir à *opy*. Reparei que é de uso muito comum entre os Mbya, inclusive de outras aldeias.

²⁰ Nos casos em que o “público” entra na casa de reza, como por exemplo, para o ritual de batismo, *nimongarai*. Observei a presença de não-índios neste ritual na aldeia de Niterói e na de Araponga (Paraty – RJ). Nesta última especificamente, havia um dia para o batismo das crianças mbya e no outro dia o batismo dos *jurua*, que já tinham deixado seu nome anotado num papel, que o pajé Augustinho guardava no seu *amba* (altar da casa de reza).

²¹ Isso ficou claro para mim quando ele me falou que no CONEEI a apresentação do Guarani foi “*jurua purinho*”, isto é, alguém subiu ao palco e só falou sobre a cultura guarani. Para ele tinha que ter tido a apresentação do coral.

às práticas que tem lugar ali dentro²² (uso do cachimbo, curas, danças, rezas, etc). Salvo raras exceções (como dias de muita chuva e trovoadas) as reuniões para o ritual na *opy* acontecem diariamente, o que indica que a opinião de Amarildo é compartilhada por grande parte dos habitantes da aldeia. Observei em meu trabalho de campo que a casa de reza, enquanto centro da vida religiosa e lugar de reunião, por excelência, das pessoas que nela habitam, é um dos elementos culturais mais marcantes de um *jeito de ser* guarani mbya.

Pissolato (2007), em seu trabalho, chamou a atenção para uma certa orientação geral dos autores que se dedicaram a refletir sobre o termo *teko* isoladamente, tratando-o como um sistema dado, que engloba tanto as práticas religiosas como uma certa ética do agir e da vida social, ambos legados dos antepassados. Nas palavras da autora:

Mover-se na Terra relaciona-se à compreensão sobre seus ritmos cíclicos, à necessidade de pôr em funcionamento a rede de sociabilidade mbya e ao cumprimento de uma orientação religiosa: a de fazer perdurar e estender (espalhar) na Terra este “modo de vida ‘verdadeiro’”, legado das divindades aos (“verdadeiramente”) humanos, os Guarani. (PISSOLATO, 2007, p. 110 – 111)

Assim, há uma tendência em pensar o *teko* como algo que, ao mesmo tempo, fundamenta e direciona a busca guarani por novos territórios, nos quais o dito “modo de ser” possa atualizar-se. Pissolato segue explicando que

(...) Na experiência das populações guaranis contemporâneas, em que problemas como o da terra tornam-se prementes, envolvendo negociações constantes com instâncias diversas de representação ‘do *jurua*’, 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*. (PISSOLATO, 2007, p. 108 – 109)

De acordo com a autora, há uma estreita ligação entre o “modo de ser” ou “costume” próprio dos Guarani e o território no qual ele vai efetivamente pôr-se em prática, e é bastante ilustrativo desta relação o termo *tekoa*, usualmente traduzido para o português (pelos Mbya) como “aldeia”. Aliás, a maioria das aldeias mbya tem seu nome iniciado pela palavra *tekoa*, como por exemplo *Tekoa Mbo`y Ty* ou *Tekoa Arandu Mirim* (respectivamente, o nome da aldeia de Niterói e do Mamanguá).

²² Além disso, talvez por sua condição de rezador, sua presença nos rituais seja mais sistematicamente requerida por sua mãe, a pajé D.Lidia, do que a presença de qualquer de seus irmãos, ou outros moradores da aldeia. Às vezes ele saía no meio da partida de futebol, pois sua mãe já estava entrando para a reza. A própria Lidia me falou que de todos os seus filhos quem ela acha que vai “pegar” (o dom de ser pajé, curador) é o Amarildo e o Isaías.

Entende-se pelo termo *tekoa*, que a aldeia é o lugar apropriado para que as atualizações do *jeito guarani* de estar no mundo aconteçam devidamente. Aqui, portanto, coloca-se a questão de o que seria este *devido acontecer*, isto é, quais são exatamente estas atualizações? Posso afirmar aqui que é com extrema facilidade que conseguimos encontrar, no cotidiano, nas falas e práticas dos Guarani Mbya, certos elementos pertencentes ao que eles chamam de sua *tradição* ou *cultura*. Porém, devemos evitar conceber esta como um repertório pré-fixado de ações, reações e objetos do qual os indivíduos possam retirar suas atitudes e modos de lidar com a vida.

Voltando ao texto de Amarildo, especificamente quando ele trata da questão central do seu trabalho, a saber, a educação indígena, onde afirma: “*Queremos escola que valoriza e respeita o nosso modo de ser e viver ore reko, isto é a nossa cultura e língua Mbya Guarani*”. Assim, a cultura (tal como descrita acima) e a língua são englobados no *ore reko* guarani, seu jeito exclusivo de ser e de viver no mundo. Creio que a separação entre *cultura* e *língua* é resultado do fato de Amarildo ter que explicar suas idéias numa língua que não é a sua (o português), de modo que acho razoável sugerir que nós (*jurua*, brancos) pensamos nosso jeito de ser enquanto *cultura*, tal qual ele pensa o seu enquanto *ore reko*.

A partir dos escritos de Roy Wagner (1981) que considera o caráter *inventado* (isto é, arbitrário) da cultura, chamando a atenção para a importância de entendermos a categoria enquanto *algo com o qual nós criamos o mundo*, efetivamente, busco salientar que todo trabalho etnográfico é um esforço do pesquisador em entender um mundo alheio, porém *a partir* do seu próprio mundo. Objetificar este mundo outro em categorias de análise é, segundo o autor, a arte da antropologia, portanto, pretendo fazê-lo, na medida do possível utilizando as categorias *inventadas* pelos próprios Guarani, para deste modo, tentar aproximar a análise das idéias que permeiam as práticas observadas no trabalho de campo.

1.2.1 Da migração à ocupação: trajetória de um discurso religioso

*Jajeói jaguata tape porã meme
Jajavy eme tape porã²³*

²³ “Vamos todos andar pelo mesmo caminho sagrado, vamos nos alegrar no bom caminho”. Hino cantado na aldeia de Niterói.

Se utilizarmos a noção citada acima para pensar a relação entre o modo de ser e o lugar onde ele acontece (ou seja, a aldeia, *tekoa*) devemos considerar que a questão de ser ou não um lugar apropriado para se viver passa, primeiramente, nos corações e mentes dos próprios Mbya que ocupam ou vivem numa determinada área. Visto que resolveram ficar, vejamos o que os agrada e o que os desagrada, e desta forma procuramos entender como se adaptam ao mundo, isto é, *de que modo atua a sua cultura*. E aqui retornamos para o modo pelo qual Amarildo procurou caracterizar resumidamente a sua luta e de sua família, e, deste modo, reafirmar em parte, algo que Hélène Clastres, em 1978, já comentava:

(...) os guaranis souberam conservar no seu discurso religioso a significação crítica que ele tinha antigamente e adaptá-lo a uma exigência nova de justificação dos valores culturais. Nessa justificação consiste o deslocamento sofrido pelo discurso sobre a Terra sem Mal: de agora em diante, cabe-lhe uma função que nada o destinava a preencher – a de validar a sociedade. (CLASTRES, 1978, p. 108).

Entendendo *discurso sobre a terra sem males* como a própria religião Mbya (conforme termo utilizado pelos próprios), o que a autora está chamando a atenção é que houve um movimento fundamental no que se refere às motivações e práticas religiosas. Ela sugere que se antes o caminhar sagrado em busca desta *terra sem males* implicava um alto grau de abandono em relação à vida cotidiana (aldeias e plantações inteiras eram deixadas para trás), atualmente esta vida fundamenta-se nos mesmos valores religiosos que outrora os faziam caminhar (H.Clastres, 1978). Ainda no século passado, o antropólogo Curt Nimuendaju (1987 *Apud* Levcovitz, 1998) conviveu com um grupo de Guarani originários do Paraguai, durante sua migração religiosa. Segue um trecho do próprio Nimuendaju:

Em maio de 1912 encontrei, para surpresa minha, o acampamento de um pequeno grupo de guaranis paraguaios a apenas 13 Km a oeste de São Paulo, num pântano às margens do Tietê. Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas, sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol. Era o que restava de um grupo maior que aos poucos no camiho havia ficado reduzido a seis pessoas. (...) Eles queriam atravessar o mar em direção ao leste; tamanha era sua confiança no sucesso deste plano, que quase me levou ao desespero. Aliás, não se podia falar de outro assunto com eles. (...) Em vão citei-lhes todos os exemplos que conhecia, de pajés que tinham sido obrigados a desistir de plano semelhante: eles deveriam ter sido ingênuos e não entenderam, mas “Mamá”, ela saberia como se canta para Tupacý (mãe do trovão). (NIMUENDAJU *apud* LEVCOVITZ, 1998, p.164-165).

Em seguida, o autor do relato nos conta como tentava a todo custo convencer o grupo a dirigir-se para uma reserva, pois invariavelmente seus planos seriam frustrados ou pela polícia ou então pelo próprio Governo. Para tanto procurava ressaltar as vantagens oferecidas pelo Governo na reserva de Araribá, onde poderiam ter água boa, mata e caça. De acordo com o que Nimuendaju afirma de que *“esta meia dúzia de paraguaios me deu mais trabalho do*

que os cento e cinquenta Oguauíva”, a resposta da filha mais velha da pajé Mamá às tentativas do autor foi a seguinte:

Onde fica o lugar para o qual você nos quer conduzir? Atrás de nós? Para lá não vou! Aliás o Governo já está muito velho. E para que precisamos de mata e terra para plantar milho? Diga-me porque você vive falando do Governo e de mata? E colocando-me conciliadoramente a mão sobre o ombro, acrescentou com a maior naturalidade: “*Eneí que chekyý, yvagape jahavo!*” – “Não é meu irmão, vamos para o céu, Mamá, eu, você e todos nós”. (NIMUENDAJU *apud* LEVCOVITZ, 1998, p. 166).

Podemos perceber nesta fala como aspectos fundamentais da vida social podiam ser deixados para trás durante as migrações religiosas, tal como nos fala H.Clastres (1978), já que todos os esforços parecem estar concentrados nas rezas e cantos, o que permite à interlocutora de Nimuendaju questionar qual seria a importância de plantarem milho, já que estão a caminho do céu.

O resultado desta experiência de Nimuendaju não podia ser outro, senão o recolhimento dos índios em questão para reservas legais, pelo SPI (antigo Serviço de Proteção aos Índios), apesar dos esforços nos cantos para Tupãcy, nos quais o próprio antropólogo tratou de se empenhar, já que havia levado seu maracá (chocalho ritual). Porém, após algum tempo na reserva de Araribá, eles reuniram seus pertences e partiram novamente, momento a partir do qual Nimuendaju afirma nunca mais ter tido notícia deles. Podemos nos perguntar quantos casos como este não aconteceram antes que os Guarani se dessem conta da necessidade real da luta pela terra, como condição essencial para manterem sua identidade enquanto povo ou nação. Em discurso registrado por Ciccarone (2001 *Apud* Pellon 2008) a líder espiritual D.Maria Tataxi já previa uma mudança no paradigma migratório Mbya:

Vocês precisam ser fortes e unidos. Terão com os brancos muitas dificuldades em relação à terra. Precisa ter firmeza, ficar mais, morar anos e anos no mesmo lugar. Tem que cultivar muito, fazer plantios, plantar milho, mandioca (...). Antigamente, tinha espaço livre para andar, hoje é diferente. Os brancos se apoderam da terra como se fossem donos, mas eles não são os donos, o dono verdadeiro é Ñanderu Tenonde, ele é o verdadeiro dono e é ele que decidirá sobre a terra, ele sabe como está a terra. Nós, filhos caçulas, temos que morar, construir uma aldeia no meio dos matos e viver bem, em paz, juntos em harmonia com a natureza porque isso foi Ñanderu mostrou pra nós, pra nós viver desse jeito. (...) Ñanderu fez a terra para todos os filhos dele e os brancos devastaram os matos, destruíram quase tudo e o pouco que restou, aquele que é bom já tem dono, os brancos levaram tudo e hoje em dia é difícil achar um lugar que convém, que é bom para os Guarani. (CICCARONE, 2001, *apud* PELLON, 2008, p. 86).

Hoje em dia, a cultura (compreendida essencialmente como língua e religião) é o que justifica, perante órgãos legais (como a FUNAI), a demarcação e homologação de uma nova TI (Terra Indígena), isto é, uma aldeia²⁴.

Parece que esta idéia pode ser encontrada no texto de Amarildo, na medida em que ele parece sugerir um gradiente de proximidade ou de intimidade (de “dentro” para “fora”, do Guarani Mbya para o “índio genérico”, da solenidade ritual para apresentações públicas) em relação aos valores dos elementos com os quais objetivou descrever a cultura guarani, e ainda utiliza esta descrição para justificar a luta de sua família para manter o território (isto é, a aldeia), enquanto empresas imobiliárias fazem pressão para que eles abandonem o local. É preciso, portanto, explicar melhor o que é este gradiente ao qual me refiro, e porque é importante entender o texto de Amarildo deste modo.

Voltando a ele resumidamente, Amarildo afirma que as *culturas* Guarani são: cantos religiosos *mborai*: danças, *xondáro*; artesanato; pintura corporal e por fim apresentação do coral ao público. Como já foi falado acima, o *mborai* é a própria reza, e é apenas executado neste contexto e dentro da *opy*. A dança *xondáro* acontece quase sempre durante o ritual diário, porém, quando de apresentações ao público, é executada em palcos ou no pátio da aldeia. Possui um clima de descontração, e os participantes se divertem durante sua execução. O artesanato é de uso comum entre os Mbya (colares, pulseiras) porém o investimento no feitiço das peças, na maior parte das vezes, objetiva a venda para os *jurua* que visitem a aldeia²⁵. A pintura corporal, embora usada no dia-a-dia, sem que haja uma “regra fixa” para isso²⁶, é alvo de maior investimento nos dias de apresentação ou recepção do público, ocasião em que se estende até os *jurua* que estiverem dispostos a ter parte de seus corpos cobertos com tinta de urucum e jenipapo. O último fator, como já foi dito, é um modo fundamental de apresentar a cultura guarani para o público *jurua*, e, embora o coral também cante dentro da *opy*, parece que sua função principal reside mesmo na apresentação.

²⁴ Mas isso não significa dizer que o *ethos caminhante* se perdeu, mas sim que ele adquiriu uma nova posição na experiência dos Guarani contemporâneos, conforme observa Pissolato (2007). A possibilidade de deslocamentos está presente tanto na forma de famílias extensas em busca de novos lugares para morar, como indivíduos em busca de novas aldeias. Pissolato afirma que uma importante orientação para estes deslocamentos é a busca por novos contextos de vida, nos quais os indivíduos ou grupos, possam encontrar alegria e satisfação no convívio com seus semelhantes.

²⁵ Reparei que os Mbya reconhecem no estilo de fazer as peças (motivos, cores, modo de aproveitar os recursos naturais, como as palhas de taquara) um jeito emblematicamente seu. O mesmo pode ser dito para quem adquire as peças (os brancos) visando utilizá-las como artigo decorativo em suas casas, onde ela adquire o valor de um objeto “autenticamente” indígena em exposição.

²⁶ Certa vez estive presente numa aula de Guarani ministrada por Tonico e Amarildo para duas senhoras *jurua*, alunas regulares do Darci, em suas aulas de Cultura Guarani. Uma delas perguntava insistentemente sobre as regras de casamento, se o homem tinha que ir viver com os sogros, ou o contrário, etc. Apesar de terem dado uma resposta que satisfizesse minimamente a inquisidora naquele momento, posteriormente, quando conversávamos sobre o ocorrido, Amarildo comentou comigo: “*não tem regra fixa, né cara!*”. O episódio todo nos chama a atenção para a necessidade de estarmos abertos, no trabalho de campo, para experiências inesperadas pois assim nos aproximamos da característica fluida da vida, afastando-nos da rigidez de regras preconcebidas e coisas afins.

Assim, *as culturas* guarani, conforme referência de Amarildo, são as práticas que as designam, e junto com a língua formam o que ele chamou de *ore reko* (nosso costume exclusivo), termo que, sugiro, se aproxima mais da nossa idéia (ocidental) de cultura. Como mostramos, existe um gradiente nas práticas culturais, conforme Amarildo as enumerou, e tal gradiente nos leva a entender *estas culturas* de acordo com os valores atribuídos pelos próprios Guarani. Valores religiosos, estéticos e de mercado convergem para a elaboração de uma fronteira entre o ser guarani e o não sê-lo.

1.3 A História do Sol

Para compreendermos um pouco melhor esta orientação valorativa a partir do pensamento mbya é preciso buscar etnograficamente as pistas que nos indiquem o caminho. Assim gostaria de apresentar em seguida uma “clássica” história guarani, tal como me foi contada por um morador da aldeia de Niterói. A História do Sol é mais conhecida academicamente como o Mito dos Gêmeos, espécie de narrativa quase que onipresente nas tradições orais americanas, porém aqui esta denominação ficaria meio fora de contexto, pois conforme me disse Amarildo “Kuaray e Jaxy²⁷ não são gêmeos, são irmãos só”.

A história começa num dia quente de dezembro (2008), quando fui levar um amigo, o Mário, para conhecer a aldeia niteroiense. Deviam ser umas 10 hs da noite, pois tínhamos acabados de sair da *opy* (casa de reza). Eu estava parado em frente à casa que ia dormir, segurando meu cachimbo de bambu em uma das mãos e na outra, o isqueiro. Ainda sentia vontade de fumar mais um pouco antes de cair no sono, quando passou Miguel (26 anos) segurando seu *petyngua* (cachimbo), cujo forninho era feito de madeira de pinheiro. Perguntei, então, se ele não tinha um pouco de fumo pra me arrumar, e ele respondeu que sim. Acompanhei-o até a porta de sua casa e ele encheu de fumo o meu pequeno cachimbo. Agradei e me sentei perto de uma fogueira que estava parcialmente acesa ali em frente da casa, onde Nélio (13 anos) tratava de fazer um chá de erva cidreira, colhida de uma horta próxima. Miguel entrou em casa, onde pelo barulho da TV estavam assistindo à novela das oito da globo. Ficamos conversando e tomando chá, e logo o Miguel saiu de sua casa e veio se juntar a nós. Nélio, após comer um resto de feijão e pirão de peixe que se encontrava numa

²⁷ O sol e a lua especificamente.

panela, pegou um pouco de chá, ao qual acrescentou um tanto de açúcar, e disse “*aaah, agora eu vou pra minha aldeia*”, e saiu pra sua casa. Ficamos conversando então eu e o Miguel, quando ele começou a contar o que dizia ser a História do Sol.

Começou dizendo que o Sol era um homem, assim como nós (ele beliscava de leve a pele do seu braço enquanto explicava, talvez querendo dizer que o Sol era de carne e osso como toda gente), e que vivia com sua mulher e com sua família tal como ali na aldeia em que estávamos. A diferença é que ele vivia no Paraguai. O Sol, então só trabalhava na terra (fazia roças) e ia na *opy*, rezar. Ele rezava e pedia, pedia uma fruta e no outro dia a árvore já aparecia com a fruta. Ele pedia uma laranja, e no outro dia já tinha uma laranjeira. Só a maçã, disse Miguel, que era uma fruta que tinha bicho e que não se podia comer, pois dava vontade de abraçar a mulher e tudo o mais. E o Sol não encostava em sua mulher, só falava com ela como amigo. E esta mulher estava grávida. Eu perguntei “*como?*” e o Miguel respondeu “*eu não sei*”. E assim ele vinha andando com a família, rezando, pedindo e veio criando as florestas, as frutas, os alimentos e tudo o mais.

Mas, um dia, ele falou pra mulher que ia andar para uma tal direção, só que a mulher não escutou, e no outro dia, bem cedo, ele saiu andando sozinho. E a mulher, que estava grávida ficou, e este filho na barriga dela é que ia se tornar o Sol que brilha no céu até hoje. E a mulher, sem saber em qual direção ir para encontrar o marido, perguntava pro filho na barriga, e este sempre respondia e falava pra mãe o caminho certo, o caminho que seu pai tinha ido. Mas, certo dia o filho, de dentro da barriga da mãe, mostrou pra ela uma flor muito bonita, e quando ela foi ver mais de perto, uma abelha picou ela e ela ficou brava com o filho. Mas “*não podia ficar brava*”, disse Miguel. Então, o filho não falava mais com ela. Ela perguntava e ele ficava quieto, não respondia. Então a mãe teve que seguir os caminhos por conta própria.

Certo dia ela chegou num lugar que tinha três caminhos, um à direita, um no meio e um à esquerda. Nesta altura de sua narrativa, Miguel falou que “*se você ficar perdido, no mato assim, tem que ir sempre para onde o sol nasce (leste)*”. E o caminho certo era o do meio, mas ela pegou para a esquerda e chegou na morada de uma velha, “*tipo bruxa*”, disse Miguel. Essa velha tinha seis filhos que tinham saído para caçar. Ela e seus filhos eram como pessoas assim quando a gente via, mas quando ficavam com fome viravam onças. Mas na hora que a mulher chegou a velha estava sozinha e recebeu ela muito bem, arrumando uma “caixa” para ela dormir. Quando os seis filhos chegaram, farejaram a mulher, mas a velha disse que não era nada. Eles perguntaram se a velha tinha caçado e ela respondeu que não tinha saído dali. E aí todos foram dormir.

No outro dia, os filhos saíram para caçar e a velha foi para comer a mulher. Primeiro tirou o filho da barriga dela e pôs para secar. Aí comeu a mulher. Depois foi colocar o bebê num pilão (“*tipo de moer o milho*”) para pilar ele, mas sempre que a velha batia o pilão o bebê saltava para fora. Então ela decidiu que iria criar ele. “*E assim ele foi crescendo, e esse é o Sol*”. Ele sempre caçava passarinhos, usando alçapão e isca (“*como as crianças fazem*”), e trazia para a velha que agora era sua mãe. Quando ele já estava assim do tamanho “*desse que tava aqui*” (isto é, do Nélio, 13 anos), ele estava muito sozinho. Aí fez um bonequinho de madeira e ficou soprando nele, até que ele ganhou vida, e virou seu irmão, *Jaxy* (Lua).

Um dia o Sol foi caçar um pássaro azul que tinha visto, e com seu arco e flecha, atirou nele. Mas o pássaro falou com ele e perguntou, “porque você atira em mim?”, era a arara que tava falando. O Sol respondeu que ia levar ele como alimento para a mãe, e também perguntou, “porque você fala comigo?”. A arara respondeu que a velha queria que o Sol crescesse para poder comer ele, pois já tinha comido sua verdadeira mãe²⁸. Quando o Sol ficou sabendo disso, pegou todos os passarinhos que tinha matado naquele dia e soprou um por um, e um por um eles saíram voando novamente com vida.

O Sol então voltou para casa sem nada e a velha perguntou o porque daquilo. Ele disse que não tinha conseguido nada. Então ele armou um alçapão, como o de matar passarinhos, só que desta vez para matar as onças. A primeira onça veio e perguntou para que era aquilo e o Sol respondeu: “É para matar você”, e a onça: “mas como isso aí vai me matar?”, e o Sol: “Entra aí pra ver!”. E ela entrou e morreu. E assim aconteceu também com as outras seis.

Depois o Sol armou uma ponte usando umas madeiras e, com seu irmão Lua, passou “*para o outro lado*”, daquilo que, segundo Miguel, “*parecia ser um rio, mas era o mar mesmo*”, e assim ele virou o Sol. Eu então perguntei o que tem neste outro lado do mar, e Miguel então respondeu “*é um lugar sem mal, uma terra sem males*”.

Logicamente, fiz um adensamento das palavras de Miguel (que eram pronunciadas com muita calma e com a voz num tom bem ameno), pois o curso da conversa foi interrompido diversas vezes, seja pelo vai e vem das pessoas, por conversas paralelas ou até pelo Mário arrancando o próprio dente que havia ficado mole graças a uma mordida mal dada num pedaço de torrone. Ao longo destas interrupções, eu procurava chamar Miguel de volta através de minha pergunta estratégica: “*como esse ser de carne e osso chegou a se tornar este*

²⁸ Num posterior adendo de Amarildo à história, *Kuaray* chega até os ossos da sua mãe e a faz reviver. Porém o *Jaxy* tenta mamar nos peitos dela e ela, que está meio fraca ainda, cai de novo, se transformando em ossos. *Kuaray* tenta repetidas vezes obter sucesso, mas *Jaxy* sempre tentava mamar. Vendo que não conseguiria reviver sua mãe graças a insistência de seu irmão, *Kuaray* transformou os ossos na paca e mandou que vivesse na floresta. A paca é, para os Guarani um animal sagrado, “a mãe do *Kuaray*”, e caso seja morta por algum caçador, tanto ela como seu matador devem ser benzidos com a fumaça do cachimbo, dentro da *opy*, conforme me contou Nírio da aldeia de Araponga (Paraty-RJ).

brilho no céu que nós vemos hoje?”. E assim, atendendo a minha curiosidade, ele sempre retomava sua narrativa.

1.3.1 A atualidade da história: a trajetória de *kuaray* e a alma guarani

*Tangara mirim, Tangara mirim
Nhamandu ováre, nhamae jaexa
Nhanderu, Nhanderu
Nhandevy ome’e mborai porã²⁹*

Ao longo da história, as referências que Miguel fazia ao momento (cultural) atual em que se encontram os Mbya, (como quando afirmou que o Sol só fazia trabalhar e de noite entrar na *opy*, casa de reza, ou quando disse que o Sol era de carne e osso *como nós* e vivia em uma aldeia *como esta aqui*), me fizeram pensar nesta história como um referencial importante para a transmissão de conhecimentos através das gerações. Sem, com isso, querer supôr que a história seja um leque de possibilidades de ações da qual os indivíduos procuram retirar orientação para suas atitudes, creio que a estrutura da História do Sol nos diz coisas sobre a cosmologia mbya guarani, tal como é vivida no presente.

Assim, se alcançar a morada divina ainda faz parte do horizonte das rezas e cantos religiosos dos Mbya Guarani contemporâneos, a História do Sol pode ser encarada como uma espécie de guia para as ações, atitudes e comportamentos em relação a vários aspectos da vida. Por exemplo, no momento em que a mãe do *Kuaray* (Sol) se irrita por ter tomado uma picada de abelha, Miguel comenta: “*mas não podia ficar brava*”, já que a atitude da mãe faz o filho ficar em silêncio, não mais indicando o caminho certo a ser seguido. Acrescento que não ficar bravo parece ser o tom essencial da sociabilidade mbya, expressa no termo *mborayu* (amor), que será melhor explorado no capítulo seguinte. Por ora basta mencionar o que o mesmo Miguel me contou sobre o tornar-se pajé: “*não pode se irritar com ninguém, mesmo se a outra pessoa estiver brava com você. Tem que ser mborayu etei* (amor verdadeiro)”.

No mesmo sentido em que Sahlins (1990) procura relacionar estrutura e evento, isto é, como uma avenida de mão dupla, onde tanto a estrutura pode ser revivida no presente como o evento atual pode também alterar a estrutura, a cosmologia mbya guarani, em seu formato atual, está em aberto para viver, mas também para recriar seus mitos. Nas palavras do autor:

Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compeensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação. (...). Por outro lado, entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhe são atribuídos por grupos

²⁹ “Pequeno pássaro, o sol está vindo, vamos olhar, vamos ver. Nosso Pai nos dá músicas bonitas”. Trecho de hino cantado na aldeia de Niterói.

específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. (SAHLINS, 1990, p. 7).

A partir deste olhar, percebemos a História do Sol como uma entrada importante na cosmologia dos Mbya, pois vários dos elementos essenciais da história, possuem uma relação profunda com o cotidiano das aldeias, bem como com conceitos religiosos fundamentais.

Na História do Sol podemos entrever alguns aspectos importantes para a terapêutica (xamânica) guarani, por exemplo, no momento em que Kuaray (Sol) revive os pássaros que havia matado, através do sopro. Do mesmo modo a terapêutica dos pajés mbya consiste em assoprar no paciente a fumaça do *petyngua* (cachimbo), capaz de curar, prevenir ou mesmo de simplesmente “animar” ou “levantar” a pessoa, fortalecendo seu espírito. Como veremos adiante, o que se está pondo em relação aqui é a natureza oposta de dois componentes da alma humana, um responsável pelo desânimo, raiva, tristeza e afins, e o outro, proveniente das divindades, capaz de animar, alegrar e, justamente por isso, “fazer durar” a pessoa (Pissolato, 2007).

Na forma pela qual Lévi-Strauss (1993) analisa a mesma história (que ele chama de mito³⁰), podemos encontrar esta polaridade em uma posição mais explícita, já que o autor a relaciona com uma visão de mundo bipartida, onde o movimento se faz pela diferenciação e não pela igualdade, condição na qual o sistema de vida estaria ameaçado constantemente de cair em inércia. Sobre os mitos de gemelaridade, de uma forma geral, Lévi-Strauss escreve:

Eles representam a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo, uma é sempre superior à outra. (...). O que tais mitos proclamam implicitamente é que os pólos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade – céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros, etc – nunca poderão ser gêmeos. (...). Pois são estas distâncias diferenciais em série (...) que colocam em movimento a máquina do universo. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 65-66)

A mesma polaridade que segundo o autor, põe em movimento o cosmo, fundamenta a vida religiosa através da noção de pessoa/corpo/espírito como algo que é bipartido, possuindo sua porção divina (*nhe'e*, o nome-alma que todo Guarani recebe nos primeiros anos de sua vida, através do ritual de batismo – *nimongarai* – executado pelos pajés) e sua porção

³⁰ Os termos História e Mito não parecem ser incompatíveis se vistos pela ótica do relativismo que é tão caro à disciplina antropológica. Eles expressam olhares diferentes sobre uma mesma coisa. A exemplo de um jovem índio Tukano que no I Encontro de Literatura Indígena, em 2009, ocorrido na UERJ, sob a organização do Pró-índio, ao falar sobre um mito da sua tribo, comentou do seguinte modo: “*eu vou contar uma que para nós é história e para vocês seria mito...*”.

maléfica (*teteregua*)³¹. Em última análise, o fortalecimento espiritual através do canto, dança e uso do cachimbo é capaz de fazer com que a porção divina da alma prevaleça sobre a porção maléfica, esta passível de levar o indivíduo a um estado de anti-sociabilidade ou até mesmo de transformá-lo efetivamente em animal (*jepota*).

É bastante ilustrativo sobre o que estou querendo demonstrar o fato de Kuaray (Sol) ter matado as onças, assassinas de sua mãe, antes de achar o caminho para a morada divina, ou seja, a terra sem males. Pois a ascense mbya parece, como veremos nos capítulos posteriores, se voltar para a valorização da ligação dos indivíduos com Nhanderu (Deus), a qual acontece através da porção de alma originária das divindades (*nhe'e*) que todo Mbya recebe durante a cerimônia de batismo (*nimongarai*). Tal valorização ocorre em detrimento da porção “corporal” da alma (*teteregua*, do corpo), vista e sentida como uma “*coisa ruim*”, que as danças, rezas e benzimentos devem ser capazes de fazer “*sair da pessoa*”.

Como observou Shaden (1974, p.107), “a natureza da alma humana é por si só suficiente para tornar o indivíduo apto não apenas para a vivência religiosa, mas também para levá-lo ao destino que lhe cabe. A noção de alma humana, tal qual a concebe o Guarani (...) constitui sem dúvida alguma, a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso” (). Entre a realização máxima da religião (isto é, a passagem para a “*terra de Nhanderu*”) e a transformação em animal (*jepota*), objeto de temor real, vivido e sentido no cotidiano das aldeias³² (em que convivi) os Mbya buscam a atualização dos saberes vindos da divindade para desta forma evitar a imersão do *jaguar*, potencial que todo ser humano (mbya) tem em si.

³¹ Polaridade que transpareceu em diversas falas dos Mbya sobre as danças que acontecem dentro da *opy* (casa de reza), bem como quando explicavam a falta de ânimo de certas pessoas em entrar na *opy*, ou em trabalhar. Também apareceu de forma bastante clara nos discursos sobre o processo saúde – doença, a primeira estando associada à alegria e a segunda, à tristeza. Porém é necessário sublinhar que a divisão da pessoa/ alma em “partes” pode ser explicada, às vezes, em termos de três ou até mesmo quatro componentes. Ainda não possuo informações suficientes sobre esta multiplicidade de “porções” da alma humana, de modo que vou me limitar a tratar deste assunto em termos da polaridade entre parte telúrica e parte divina, amplamente observada tanto no trabalho de campo como nas referências bibliográficas sobre o tema.

³² Ainda que eu tenha ouvido muitas vezes sobre a existência de uma dieta alimentar ideal (que exclui a comida do *jurua-branco*) para o Guarani como uma condição fundamental para a ascense religiosa (seguida principalmente pelos mais velhos, que já se foram desta terra), não é aí que os Mbya encontram a solução do dilema. A manifestação do *teteregua* (a parte “jaguar” da pessoa) acontece de forma sistemática durante as danças dentro da casa de reza (*opy*), onde a pessoa que “está com este mal” no corpo, cai no chão e recebe o tratamento com *petyngua* (cachimbo).

2 DESLOCAMENTOS E OCUPAÇÃO: RELAÇÕES COM O LUGAR E USO DOS RECURSOS

2.1 Plantar e colher, ou vender artesanato: notas sobre a economia mbya

O que a descrição de Amarildo parece nos indicar é que a formação de uma aldeia guarani se faz por bases diversas, de modo que nem sempre a presença de mata, caça e terra para plantar sejam imprescindíveis (embora, na maioria das vezes sejam, de fato, desejáveis como fatores que aumentam a qualidade de vida da comunidade). Quando participava como relator de um GT (grupo de trabalho) na mesa para grupos indígenas, no “I Encontro de Gestores de Políticas Públicas para grupos indígenas, quilombolas e pescadores artesanais”³³, a primeira questão a ser levantada foi justamente a da terra. Na ocasião, disse Domingos, Guarani mbya da aldeia de Bracuí (Angra dos Reis – RJ): “*precisa de terra, porque como vai ter saúde sem terra?*”. Seguindo na discussão, Tônico Kaiowa ressaltou que “*tendo terra tem saúde porque tem lugar para viver*”.

A reivindicação por terras não excluiu nem mesmo as áreas que já estavam demarcadas, como Araponga e Paraty Mirim, onde as lideranças lutam pela ampliação da

³³ Relatório do I Encontro de Gestores de Políticas Públicas para grupos indígenas, quilombolas e pescadores artesanais. Dia 13/06/2008 – Palácio Gustavo Capanema, Centro – RJ.

Terra Indígena, alegando que a aldeia está aumentando, em população, e não dá mais para plantar para todo mundo. Alguns alegaram que estão necessitando da ajuda de instituições como o Conselho Alimentar, não estão mais colhendo o que plantam e estão tendo que vender artesanato para sobreviver, “*coisa que não era*” segundo eles. Pedro Mirim, da aldeia de Paraty Mirim, falou que é necessário um lugar protegido, voltado para a venda dos artesanatos, já que “*está ligado à nossa subsistência*”.

Seguindo com a discussão, reivindicaram que as autoridades reconheçam as ocupações indígenas na cidade, como a do Antigo Museu do Índio e a do Tomás Coelho (a ocupação de Niterói não foi comentada durante o encontro). Afirmaram que estes espaços “*abrigam o índio*” além de funcionar como “*exposição permanente de artesanato, um dos principais meios de subsistência*”. Assim, vemos que a terra é importante, pois é saúde, mas o artesanato também é, pois é subsistência. Sugiro que estas categorias podem ser pensadas enquanto variáveis num esquema de vida que envolve determinada relação entre família e lugar, base da formação de uma aldeia guarani.

Para Marc-Augé (1994), o tratamento do espaço é parte importante e considerável do processo de formação daquilo que ele chama de *lugar antropológico*, percurso pelo qual determinada sociedade procura pensar a identidade e a relação. Segundo o autor

a organização do espaço e a constituição dos lugares são, no interior de um mesmo grupo social, uma das motivações e uma das modalidades das práticas coletivas e individuais. As coletividades (...), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e para fazerem isso, simbolizar os constituintes da identidade partilhada (...), da identidade particular (...) e da identidade singular. (MARC-AUGÉ, 1994, p.50).

Para entendermos um pouco melhor como os Mbya pensam esta relação podemos voltar nosso olhar para um percurso de algo que, no item IV da introdução, eu chamo de *guaranização*. O momento em que comecei a perceber a importância do espaço (e do lugar) para a constituição do *ser mbya guarani*, foi quando, após o meu batismo (*nimongarai*), minha presença começou a ser mais sistematicamente cobrada, pois era o único meio através do qual eu poderia cumprir duas “tarefas” propostas pela pajé Lidia, no momento em que recebia meu nome guarani: não esquecer a casa de reza e aprender a língua mbya.

Assim, um *lugar mbya guarani*, isto é, uma *tekoa* (aldeia), deve ser pensado como um espaço de convivência resultante da natureza das relações sociais que acontecem ali. Tal como no texto de Amarildo, em que a língua e a cultura mbya formavam o que ele chamava de *orereko* (nosso costume exclusivo), aqui as duas “tarefas” de Lidia parecem nos lembrar o

que, para os Mbya, é mais importante quando da constituição de uma aldeia: a religião e a língua.

A constituição de um espaço guarani, passa pela mesma necessidade citada por Marc-Augé (1994), de pensar a identidade e a relação, na medida que é ali que os Mbya encontram os elementos necessários para constituírem o seu jeito próprio de estar no mundo, o qual compreende uma ampla noção de compartilhamento linguístico e cultural com outras aldeias mbya localizadas em outros estados e até em outros países³⁴. Destaco que a construção de um lugar antropológico, no pensamento de Marc-Augé, tem lugar enquanto algo que se opõe àquilo que é o seu tema principal: os não-lugares. Estes seriam identificados nos ambientes em que o indivíduo assume a posição do cliente/consumidor, o que cria uma espécie de identidade compartilhada: “*o espaço do não-lugar não cria nem identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude*” (p.95).

Neste sentido cabe a comparação entre um ambicioso projeto imobiliário que visava a construção de cerca de noventa prédios na orla da lagoa de Itaipu (e faz-se necessário que imaginemos o impacto disso: esgoto a ser lançado na lagoa, carros em grande quantidade, etc), e a presença de uma aldeia, com suas quatorze famílias, utilizando o ecossistema do mangue, principalmente para catar lenha, sapê e caranguejos. A oposição pode nos ajudar a entender dois tipos de relação com o espaço bem diferenciados entre si, para a partir daí lançar nosso olhar para os conflitos e reações adversas que a ocupação indígena em solo urbano é capaz de causar, tema que será melhor trabalhado no terceiro capítulo deste trabalho.

Como vimos acima, a questão da terra é fundamental, pois apenas com a demarcação os conflitos (com *jurua*, brancos, proprietários da terra, ou com órgãos governamentais) podem cessar, e torna-se possível trabalhar nas plantações, reivindicar escolas e postos de saúde, além de “projetos” e ONG`s começarem a atuar na aldeia. Porém, como a importância legada à venda de artesanato e às ocupações urbanas sugerem, a *tekoa* guarani não se restringe a uma boa terra, com características desejáveis (mata, caça, água,...), mas evoca o modo pelo qual os próprios Guarani pensam sua identidade e seu modo de vida³⁵.

³⁴ Neste sentido podemos perceber uma associação cultural ou étnica entre aldeias, estando mais próxima da realidade mbya uma *tekoa* (aldeia) no Paraguai, por exemplo, do que um condomínio ao estilo *jurua*, localizado próximo ao lugar onde vive, aqui no Brasil. Muitas vezes ouvi jovens mbya falarem que “não se adaptam” de jeito nenhum em apartamentos. Dizem que quando precisam ficar alguns dias no apartamento que a FUNASA provê para eles no centro do Rio, alguns chegam a passar mal. Nas aldeias o espaço é vivido como uma realização da cultura e da identidade étnica, e esta vivência, como podemos perceber, está entranhada de modo profundo nos corpos dos Mbya.

³⁵ A esse respeito, certa vez, quando participava de cerimônias na aldeia de Araponga (Paraty, RJ), por ocasião do batismo do milho (*avaxi nimongarai*), presidido pelo pajé Augustinho e outros pajés convidados, conheci alguns moradores da aldeia paulista de Tenondé Porã (localizada no município de São Paulo, bairro Parelheiros). Esta TI (Terra Indígena) já homologada pela FUNAI possui por volta de 1500 habitantes, dista uns 20 minutos (de ônibus) do centro de São Paulo, não possui mata, rios ou plantações. As casas são todas de alvenaria “*como de branco mesmo*”, diziam. Não pude esconder meu estranhamento, e perguntei “*e a opy, como é que é lá?*”, e a resposta foi que “*o pajé trabalha muito lá, todo dia*”. Disseram

2.1.1 O feitiço e venda do artesanato

Tendo em mente a discussão apresentada acima, gostaria de delinear uma reflexão sobre a relação dos Guarani Mbya com o trabalho, seja ele na terra, na construção ou no feitiço de peças de artesanato e cestaria. Certamente, o senso comum da sociedade envolvente gosta de pensar o “índio” como um ser que tem uma ligação meio esotérica com a agricultura, como se esta fosse uma parte intrínseca da cultura dele. De certa maneira, isto é verdade, pois existe uma preocupação e investimento no plantio de certos itens como mandioca e, principalmente, o milho. Porém, o sustento do dia a dia não vem das roças, pelo menos nas aldeias em que convivi, mas, em sua maior parte de pensões do governo, como o bolsa família, salários (para AIS, Agentes Indígenas de Saúde e professores), aposentadorias dos mais velhos e da venda de artesanato. Esta última é uma atividade a que qualquer um pode se dedicar, não necessitando de qualificações extraordinárias como nos casos anteriormente citados.

Pelo que pude observar de crianças se dedicando a tarefa, parece que a maioria dos Guarani Mbya, após uma certa idade, desenvolve o interesse em aprender a fazer as peças de artesanato. Como Pissolato aponta em seu trabalho (2007, p.64), para os moradores de Paraty Mirim (Paraty – RJ), onde embora os as peças fiquem expostas continuamente durante o dia, numa barraquinha na estrada que corta a aldeia, as vendas sobem caso haja uma disposição em ir até Paraty expôr o seu trabalho, mas na aldeia de Niterói, o fluxo de visitantes é quase constante, principalmente nos fins de semana de sol, nos quais a praia fica lotada e a venda de artesanatos cresce consideravelmente.

Na aldeia do Mamanguá (Paraty – RJ), vender uma peça é bem mais difícil do que em Paraty Mirim, já que esta fica localizada no meio da floresta, e o acesso só se faz de canoa, e após uma hora de trilha, no mínimo. Existe um investimento na produção das peças, porém, caso não haja o traslado destas até Paraty, ou mesmo até Paraty Mirim, será quase impossível vendê-las. E aqui, a palavra “quase” entra apenas porque certa vez, quando conversávamos com o Santo em sua casa, adentrou a aldeia um casal de *jurua* (brancos), que, depois de conversar um pouco com o Santo acabou comprando um par de bichinhos de madeira.

também que tem um grupo de *xondáro* (guerreiros, jovens que ficam de guarda durante os rituais na casa de reza) que luta muito nas reuniões com o *jurua*, reivindicando melhorias para a aldeia.



Foto 1: Artesanato na aldeia do Mamanguá. Fonte: arquivo pessoal

De fato, a aldeia do Mamanguá não está tão isolada assim, pois o rio que corta a aldeia, chamado de Rio Grande, é o maior do Saco do Mamanguá inteiro, e, por isso, é um ponto turístico requisitado pelos clientes, brasileiros e estrangeiros, de pousadas tais como “Refúgio Mamanguá” do biólogo Paulo Nogara. De maneira que encontramos aqui uma razão reivindicada por Santo para que a FUNAI demarque logo a terra, e eles possam colocar placas avisando aos turistas que estão em uma área indígena, e que podem visitar e olhar os artesanatos. Sobre o assunto, Pissolato (2007) relata o que percebeu como essencial em relação à produção e venda de artesanato, bem como os lugares onde efetivamente o produto indígena chega às mãos do consumidor *jurua* (branco):

(...) esta atividade constitui-se em um dos meios mais eficazes de obtenção de dinheiro, além de ser uma alternativa econômica capaz de adequar-se a formas variadas de organização do trabalho pelo parentesco. Vende-se artesanato a turistas que transitam pela estrada que corta a área, nos pontos de venda que são montados por algumas famílias em várias alturas da estrada ou na cidade de Parati, numa das principais ruas do chamado Centro Histórico. (PISSOLATO, 2007, p.65).



Foto 2: venda de artesanato no Centro Histórico de Paraty. Fonte: arquivo pessoal

Outro motivo, já citado acima, pelo qual Santo (59 anos, morador mais velho da aldeia do Mamanguá) quer que a demarcação aconteça o quanto antes é a escassez de terras para plantar, o que pode parecer estranho já que a aldeia é numa área de floresta. Mas enquanto não há demarcação as atividades dos Mbya esbarram nas áreas dos proprietários de terras coladas na aldeia, e no caso, o lugar bom para plantar, por ser mais plano, pertence a um morador (não-índio) da vila do cruzeiro, que não deixa os Guarani plantarem, embora tenha oferecido vender o terreno para o Santo. Mas diferente do que ocorre em Niterói, no Mamanguá se tem caça em abundância, e alguns, como Reinaldo, filho do Santo, se dedicam a ela, de quando em quando.

2.1.2 Aproveitando os recursos do ecossistema da lagoa de Itaipu

Na aldeia de Niterói, não há mata, nem, portanto, caça, mas isso não quer dizer que a biodiversidade ao redor não doe recursos para quem saiba aproveitá-los. A aldeia está localizada no canto sul da praia de Camboinhas, Região Oceânica da cidade, ao lado do chamado canal de Itaipu, que divide as praias de Itaipu e Camboinhas, fazendo a ligação das águas do mar com a lagoa de Itaipu. Esta parte da praia, para um observador mais atento da

paisagem local, está mais associada com a vila de pescadores de Itaipu do que com as mansões e condomínios que permeiam a orla restante de Camboinhas. É ilustrativo disto que estou dizendo o limite do asfaltamento das ruas, assim como o calçadão da praia, que terminam ambos no penúltimo prédio da orla. Depois dali, a rua é de terra batida e cheia de buracos. Embora próximo à esquina haja ainda um prédio, o restante da orla, até a aldeia, é somente ocupado pelos quiosques e pela vegetação de restinga e mangue que margeiam a praia, e a lagoa, respectivamente. No final desta mesma orla está a aldeia, conforme se pode observar na foto de capa deste trabalho.

Conforme comentei no início da introdução, me chamou a atenção uma resposta de Luciano (18 anos) sobre porque ele preferia morar em Niterói do que em Paraty Mirim: “*se você quer 1kg de açúcar é só ir ali e comprar, não tem que pegar ônibus, igual lá em Paraty Mirim*”. Outras respostas também apontaram para este desejo de uma proximidade com certas regalias e confortos da vida urbana. Porém, a vida na *Tekoa Mbo`y Ty*, ainda que esta seja localizada dentro de perímetro urbano, não pode ser compreendida como integrada completamente no código social da cidade e iremos ver porque.

Como afirmei acima, na nossa sociedade podemos encontrar com facilidade uma idéia de senso comum de que o índio é um ser que se dedica à caça, pesca, coleta e roçado. De acordo com minhas experiências entre os Guarani Mbya, poderia enumerar uma série de outras atividades e reformular esta lista, porém quero apenas chamar a atenção para um interesse particular que pude observar entre os Mbya da aldeia de Niterói: a utilização dos recursos oferecidos pela flora e fauna disponíveis no ecossistema circundante. Com isto quero dizer que eles têm um grande interesse em aprender a aproveitar os recursos naturais da floresta da Serra da Tiririca, reserva florestal sob jurisdição do IEF³⁶, na qual estão alojados. Desde a cata de sementes boas para o artesanato, pesca na lagoa e até ir “pegar guaiamum no mangue”, as atividades diárias dos Mbya giram em torno deste aproveitamento dos recursos disponíveis.

Quando digo “aprender a aproveitar” é porque eles estão chegando num ambiente muito diferente daquele no qual viviam em Paraty Mirim, e por isso, têm que aprender uma série de “técnicas” novas, o que fazem no mais das vezes com os pescadores de Itaipu, as pessoas do local que mais acolheram e se aproximaram dos índios. Um exemplo claro disso é

³⁶ É necessário chamar aqui a atenção para o fato de que a ocupação e a luta dos Guarani deu novo ânimo para o IEF demarcar as dunas e restingas de Itaipu e Camboinhas, bem como o mangue que circunda a lagoa como parte integrante do Parque Estadual da Serra da Tiririca. Principalmente após uma assembléia no legislativo de Niterói (ocorrida após o incêndio), data a partir da qual o IEF vêm mantendo placas de aviso (nem sempre respeitadas) de que ali é uma área de preservação permanente. Algumas placas falam inclusive da presença dos sambaquis, remanescentes de populações que ali viveram “há mais de 10000 anos atrás”.

a “arte” de catar guaiamuns³⁷ no mangue, atividade nunca antes executada por eles, e que agora faz parte do seu dia-a-dia, de modo que a executam com a destreza própria de quem já faz aquilo há anos. Quando os vi executando a tarefa, tive a impressão de estar vendo um verdadeiro “nativo” praticando a “tradição guarani de catar guaiamum”.



Foto 3: catando guaiamum no mangue – aldeia de Niterói. Fonte: arquivo pessoal

Qual não foi minha surpresa quando soube que, há pouco tempo atrás, um deles (talvez o Luciano) tinha vindo para o mangue com um pescador local que ensinou como fazer. A técnica consiste em cavar a toca do bicho, na lama do mangue, depois enfiar o braço bem lá no fundo e, tomando cuidado para não ser beliscado pela poã (pata) gigante do guaiamum, puxá-lo para a superfície. Na vez em que presenciei a atividade, crianças, jovens e adultos (do sexo masculino) executavam-na da mesma maneira, alguns tendo mais sucesso do que outros.

Um outro exemplo interessante é o arrasto da rede de pesca. Inicialmente os Mbya ajudavam os pescadores na puxada de rede, que acontece bem de manhãzinha. Na verdade a atividade principia antes do raiar do sol, quando os pescadores já começam a espalhar a rede pelo mar, ficando uma ponta em terra. A outra ponta vai na canoa, e cerca uma determinada área, para depois voltar para a terra, num ponto bem distante da outra ponta. Aí começam a puxar a rede, que fica bem pesada com a força dos cardumes capturados e das ondas batendo e puxando contra, e é nesta hora que os Guarani entravam para ajudar. Ao final, recebiam uma caixa cheia de peixes. Hoje em dia eles já tem sua própria rede (talvez doada por algum

³⁷ O guaiamum é uma espécie de caranguejo bem maior, que possui a pata esquerda desproporcionalmente grande, cuja beliscada dói bastante.

pescador) e executam a tarefa tal como observaram e aprenderam, com a diferença que preferem fazê-lo lá pelas nove ou dez horas da noite.

Um pouco para trás do mangue³⁸ há um outro ponto de utilização de recursos oferecidos pela flora local: um sapezal. Dali eles tiraram sapê para a construção de pelo menos cinco das nove casas que compõem a aldeia. Também do mesmo sapezal vêm retirando feixes e mais feixes de sapê para trocarem a cobertura de alguns dos quiosques da orla de Camboinhas. Neste caso a coisa se transformou num trabalho profissional, pois começaram com um que fica perto da aldeia, aí a notícia correu, e outro os contratou, e depois outro. Certa vez quando participava do trabalho, vi pelo menos duas pessoas se aproximarem e perguntarem para o Darci quanto eles cobravam, pois estavam interessadas no serviço. Também a lenha usada na aldeia, em sua maioria, é proveniente do mangue, bem como o jenipapo que eles utilizam na pintura corporal, que é retirado da mata próxima à aldeia.

A agricultura fica quase impossibilitada por causa do solo que é pura areia de praia, porém ainda assim, conseguiram colher umas cinco ou seis espigas de milho³⁹, e a mandioca tenta crescer na parte de trás da aldeia. Mas é interessante notar que inicialmente havia um investimento numa horta e o próprio Darci falava que queria fazer ali uma horta comunitária “igual a que nós fizemos lá em Paraty Mirim”. Assim eu mesmo, em meus primeiros momentos de aproximação levava sementes e mudas de plantas diversas, e vi outros *jurua* (brancos) fazendo o mesmo. Nesta época havia tomate, alface, melancia, e outras. Também eram usadas pelos Mbya, plantas que crescem naturalmente na região tais como a Guiné e a Aroeira, ambas de uso medicinal.

Assim, podemos ver que há um interesse em explorar o terreno e aproveitar seus recursos, de uma maneira diferenciada das populações de pescadores que já habitam o local há anos. Pois se os pescadores locais pretendem “viver” (“viver” aqui tem a conotação de “ganhar dinheiro para viver”) da pesca, vendendo o produto de seu trabalho para as peixarias e restaurantes locais, os índios “vivem” do seu artesanato, e tanto pescar, quanto pegar guaiamum são, além de formas de entretenimento, maneiras de complementarem a dieta, constituída principalmente pelo arroz, feijão, carne e farinha comprados no supermercado.

³⁸ Cabe abrir um parêntesis aqui para chamar a atenção para a quantidade de lixo com a qual os índios se vêem obrigados a conviver durante estas investidas ao mangue. Além do esgoto que chega de todos os lados da lagoa, os pés descalços vão se desviando de frascos de remédios, cacos de vidro, garrafas pet, televisores, sofás, panelas, etc. Como disse o Darci, “*dá pra o cara fazer sua casa ali*”.

³⁹ Que ficam penduradas no *amba* (altar) da casa de reza, e são diariamente benzidas com a fumaça dos *petyngua* durante o ritual, até a época do plantio em agosto ou setembro. A época de colheita do milho define a realização do *nimongarai* (batismo das crianças), em janeiro ou fevereiro.

A este respeito certa vez Jaquelino, um menino nos seus 14 anos, chegou na aldeia com um pato todo ensanguentado. Ele o pegara com as próprias mãos e torcera seu pescoço. Orgulhoso que estava do seu feito, enquanto eu lhe dava parabéns e elogiava sua sagacidade, ele sem dizer palavra, não tirava o sorriso do rosto. Sua irmã mais velha (de 15 anos), começando a depenar o bicho, vira-se para mim e, também sorrindo, diz: “*e nós ainda vamos poder usar as penas para fazer artesanato!*”. As garças brancas, que sobrevoam a lagoa, cujas penas são também usadas para o mesmo fim, são também alvos desejados (porém, nem sempre fáceis) pelas pontas afiadas das flechas indígenas.

2.2 Uma aldeia na cidade: produção e consumo

Se observamos acima que, por motivos diversos os moradores do Mamanguá precisam se deslocar freqüentemente da aldeia, passando uma semana (ou mais) em Paraty Mirim, o mesmo trânsito não ocorre em relação aos habitantes de Niterói, pois ainda que realizem esparsas viagens a Paraty Mirim (na maioria das vezes no intuito de jogar futebol), estas geralmente duram no máximo dois dias, sendo mais comum, irem e voltarem no mesmo dia. Tal se dá porque a saída deles daquela aldeia foi marcada por certa dose de tensão. Ao que parece, tratou-se de uma expulsão mesmo por parte do cacique Miguel. Muitas são as versões e também as razões que explicam esta expulsão.

Os próprios moradores de Niterói alegam que o “*peçoal de Paraty Mirim tinha muita inveja da gente lá. Porque a gente tinha bar, tinha teclado*”. Nesta versão, o grupo familiar do cacique Miguel teria inveja deles, seja por causa deste bar que eles tinham lá, dentro da aldeia, que vendia bebidas alcólicas, tinha sinuca, etc. Outra razão para a inveja do “*peçoal de Paraty mirim*” seria a banda de forró que eles tem, e um terceiro motivo, como explicou Amarildo, “*a gente plantava muito lá*”. Esta última observação está de acordo com o que Pissolato (2007) observa sobre a dita “parte de baixo” da aldeia de Paraty Mirim (justamente esta família extensa que se deslocou para Niterói), que segundo a autora, funcionava como uma unidade econômica se comparado ao grupo de parentela mais próximo do cacique Miguel, ou “núcleo de cima”:

(...) uma família extensa com grande autonomia nas atividades que desenvolve – roças, produção e comercialização de artesanato – e nas decisões que se referem aos seus participantes. Frequentemente este grupo familiar assume o lugar de um parceiro do grupo do

cacique, com o qual negocia assuntos de interesse de ambos os 'locais'. Esta família comporta-se, no momento atual, como uma unidade econômica, e é notável o controle exercido pelo casal-cabeça sobre seus membros. Particularmente chama a atenção a postura de Lídia. De seu assento no pátio, controla os movimentos e a colaboração de todos no artesanato, nos cuidados do fogo e preparo de alimentos, no trato das crianças. Distribui o produto das compras às casas das filhas e, na maior parte das vezes, compartilha com elas e suas respectivas famílias as refeições. (PISSOLATO, 2007, p. 73).

Se juntarmos esta observação da autora com a fala de Amarildo de que em Paraty Mirim “*tem muito homem mas ninguém trabalha. Só jogam bola. Tem muita terra pra plantar mas pouca gente quer trabalhar*”, e também com a fala de Aparício (na época, morador de Paraty Mirim) de que “*terra pra plantar tem. Só tem que fazer, né. Ficar só mandando o outro... Tem que fazer!*”, podemos entender melhor que a relação de um grupo extenso autônomo, que “negocia” com a liderança oficial (o cacique), não pode deixar de ser ambígua e muitas vezes até tensa.

O trânsito para estes Mbya de Niterói não é entre aldeias e a cidade, mas entre a sua aldeia e a “cidade” (*tetã*), termo pelo qual eles se referem ao trevo de Camboinhas, de Piratininga ou simplesmente a uma ida ao supermercado (“*jaa tetã?*”, que significa “vamos na cidade?”). Estas idas à cidade se fazem de bicicleta, na maioria das vezes, pelos jovens, do sexo masculino. Quando pessoas mais velhas, mulheres ou uma quantidade maior de habitantes da aldeia querem ir, costumam chamar um táxi pelo celular para realizar o deslocamento. Certa vez acompanhei uma destas idas, carregado na bicilceta por Luciano. Lidia, Iracema e crianças foram de táxi. Nivaldo e Amarildo, em outras duas bicicletas. O objetivo da excursão era o supermerado do trevo de Piratininga, o maior e mais barato da região. Porém, já que estavam ali naquela área meio central, também trataram de olhar outras coisas, tipo miçangas para fazer artesanato, fumo para os *petyngua* (cachimbos), além de consumirem salgados, biscoitos, balas e chicletes, principalmente as crianças.

Chamou a minha atenção o modo como andava Adriano (7 anos), que não desgrudava da barra da saia de sua mãe, Iracema, demonstrando, no mínimo certo estranhamento diante daquela paisagem urbana, composta por muitas pessoas, muitos carros, muitas lojas, etc. Todos estes excessos pareciam encher os seus olhos, que expressavam, em certos momentos, o assombro que o mundo do *jurua* (branco) é capaz de causar no coração destes *kyringue* (crianças). Em contraste, na aldeia e nas proximidades dela, o mesmo Adriano vive correndo solto (como as outras crianças), não havendo necessidade de pedir a sua mãe para fazer algo, ou mesmo de que ela esteja a todo o tempo preocupando-se com o filho, querendo saber onde ele está ou o que está fazendo. Assim, o espaço da aldeia, justamente por ser um lugar de convivência de uma família, também é pensado como um lugar seguro.

Ainda que cause espanto nas crianças, o mundo do *jurua* precisa ser conhecido, pois é parte integrante do próprio universo indígena (através do dinheiro, da televisão, do futebol, de diversos produtos industrializados de uso comum, etc), e ao mesmo tempo constitui-se num mundo que engloba este mesmo universo. O pequeno passeio de Adriano atrelado à barra da saia de sua mãe pode ser visto como um pequeno passo em direção ao conhecimento de uma alteridade que cerca a aldeia, e muitas vezes, a invade.

Em Niterói a venda de artesanato se faz dentro da aldeia, pois o ponto na qual está localizada é, minimamente, propício para tal. Os deslocamentos para fora, de uma forma geral, são em razão de apresentações do coral, compras no mercado ou atendimento médico/odontológico no hospital de Itaipu. Porém, nem todos se dispõem a tanto, como me disse Isaiás (24 anos), “*não saio da aldeia nem pra ir ao mercado*”. A maioria (do sexo masculino) dedica-se com regularidade quase diária às atividades realizadas na lagoa e no mangue, tais como buscar sapê, pescar com rede, catar lenha, etc., sendo estas atividades consideradas aqui como “dentro” da aldeia, já que se realizam na mesma reserva, sob jurisdição do IEF (Instituto Estadual de Florestas), e mal ou bem, não se sai do horizonte da aldeia.

Em certas ocasiões a “cidade” também entra na aldeia, por exemplo em excursões escolares (que às vezes trazem 80 crianças) ou nas entradas quase constantes (e muitas vezes inconvenientes, já que nem sempre o que se passa ali está em exposição, mas o desenrolar de uma vida em família⁴⁰) dos banhistas da praia, já que a área é aberta. Ou também quando “amigos” dos índios vêm visitá-los, tais como Carlão e Azevedo (do CCOB, Conselho Comunitário da Orla da Baía, órgão não governamental que têm ajudado bastante a permanência dos Guarani na cidade de Niterói), a atriz Priscila Camargo e amigas, alunos de Tupi-Guarani do Darci, ou simplesmente aqueles que, como eu mesmo, desenvolvem e sustentam uma relação amigável com os Mbya.

2.2.1 O sambaqui: argumento jurídico e sinal dos antepassados

⁴⁰ A esse respeito presenciei uma cena que me levou a refletir sobre até que ponto chega o consumo da idéia do “índio”, enquanto um fetiche, uma fantasia ou uma peça de museu a ser apreciada com curiosidade. Certa vez estava conversando com Miguel (26) no pátio da aldeia, e ele estava com sua filha de dois anos no colo. Chegou uma família de *jurua* (brancos), e o homem se aproximou e disse “boa tarde”, nós respondemos e continuamos conversando. Ele ficou ali parado, sem nada dizer, escutando a conversa, mas fitando Miguel com curiosidade. Logo puxou do bolso sua máquina fotográfica, bateu uma foto do Miguel com a filha, sem pedir ou avisar nada. Depois saiu, chamou a família e foi embora.

Em momentos de visita de *jurua* (brancos) muitas vezes pode surgir a questão de como e porque eles foram justamente para Niterói, na cidade, e não procuraram uma área de floresta. A resposta quase sempre, conforme tenho observado, é que eles vinham pesquisando áreas de sambaqui (resquícios de populações primevas) pelo litoral do Estado. Como me explicou o Darci, primeiro eles pensaram em ir para Búzios, mas lá, já tinham “*quatrocentos fazendeiros brigando pela terra*”, e completou dizendo que “*já tinha até tratores passando por cima dos ossos dos meus antepassados*”. Então, eles viram que ali em Camboinhas era um lugar mais tranquilo e foram pra lá. O interessante aqui é que a categoria “ossos de meus antepassados” parece ser uma criação local somente usada para fins pragmáticos, não tendo maiores implicações cosmológicas ou religiosas, e tampouco há qualquer referência a eles nos rituais diários da *opy* (casa de reza). O que não significa dizer que o Darci, por exemplo, não veja no sambaqui alguma ancestralidade, pois se a cultura mbya guarda laços com organizações sociais indígenas pré-colombianas (Viveiros de Castro, 2006, p.47), ativar o sambaqui como justificativa para a ocupação, não deixa de reavivar estes laços.

Tal como explica Véran (2000), em seu texto sobre a comunidade de Rio das Rãs, o sambaqui foi ressignificado como um atributo étnico, ou seja, uma marca do grupo e daquela ocupação específica (que nenhum ou quase nenhum peso possui em outras ocupações mbya), muito em função de um papel importante que ele pode representar enquanto motor de uma ação política que fundamenta para os “de fora” a presença dos Guarani no local.

O sambaqui produz um elo, para os os *jurua* (brancos) que visitam ocasionalmente a aldeia, do grupo com aquela terra específica, trazendo grande dose de legitimidade para a ocupação e para a presença indígena na cidade de Niterói. Os discursos sobre a chegada deles ali sempre passam por este elemento, de modo que o sambaqui é reivindicado como uma peça-chave, um possibilitador da ocupação indígena naquele território. De fato os ossos estão ali, e agora estão os “índios de verdade”, assim a coisa passa a ter muito sentido aos olhos dos visitantes, que soltam exclamações do tipo “*vocês tão certos, esta terra é de vocês mesmo*”. E o Darci, cacique da aldeia, por sua vez não deixa por menos, diante dos visitantes e dos “ossos dos seus antepassados”, aponta as dunas do outro lado do canal de Itaipu e afirma, “*ali foi onde teve o massacre, né*”.

Viveiros de Castro (2006) situa o fenômeno que ele chama de “etnias emergentes” ou “novas etnicidades” como resposta a um movimento do Estado brasileiro, que no final da década de 1970, em seu projeto de emancipação, buscava um instrumento jurídico que discriminasse quem era índio de quem não era. O objetivo deste política, diz o autor, era tirar da tutela do Estado aqueles indivíduos indígenas que não apresentassem mais os estigmas de

indianidade necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania. Neste sentido, o papel dos antropólogos seria estabelecer de forma definitiva que ser índio não é uma questão de cocar e arco e flecha, mas sim uma questão de “*estado de espírito*”, “*um modo de ser e não um modo de aparecer*” (p.42). Viveiros de Castro afirma que nesta tarefa específica os antropólogos falharam, de forma que podemos observar atualmente a necessidade de os índios se apresentarem como tal principalmente através de um *modo de aparecer*.

Porém, certa vez quando conversava com a Lídia sobre os sambaquis percebi que, além de *modo de aparecer* que justifica e explica para o outro a razão de os Guarani terem vindo para Niterói, o chamado “cemitério indígena” ocupava uma outra posição dentro da visão de mundo da pajé. Na ocasião ela me disse “*o pessoal fala que é cemitério indígena isso aí, mas na verdade são sinais que os antigos deixaram pra nós, pra gente fazer aldeia aí*”. Esta explicação sobre os sambaquis parece ser veiculada apenas entre os “parentes”, não sendo evocada quando os visitantes não-índios questionam o porque de eles terem vindo justamente para aquele local.

Assim se o sambaqui não deixa de ser um modo de os Mbya Guarani de Niterói *aparecerem* para os visitantes e para a opinião pública de uma forma geral (e certamente não é a única forma de eles aparecerem), ele também evoca uma das especificações propostas por Viveiros de Castro (2006) para caracterizar “comunidades indígenas”, a saber, a ligação com um passado anterior ao momento de colonização. Segundo o autor é preciso trazer para a definição “*o reconhecimento explícito do fato de que existia um mundo social pré-colombiano e de que há uma porção de gente no Brasil atual que está ligada a ele*” (p.48). Isto incluiria, segundo Viveiros de Castro, o reconhecimento por parte do Estado da idéia de território tradicional, de Terra imemorial, bem como da situação presente da comunidade a partir de determinações e de contingências impostas pelos poderes coloniais ou nacionais do passado.

Enquanto isso não ocorre e o Estado brasileiro preocupa-se justamente em limitar ao máximo as reivindicações “excessivas” por novas Terras Indígenas⁴¹, os Mbya Guarani precisam se armar com os instrumentos legais que estiverem a mão, para desta forma lutarem por novas terras diante dos órgãos governamentais responsáveis. Assim perfazem um caminho estratégico ao relacionarem o sambaqui com os “ossos dos antepassados”,

⁴¹ Aqui faço referência à fala do presidente da Funai Mércio Gomes, publicada no Estadão em 13/01/2006, de que o Supremo tribunal terá que definir um “limite” para as reivindicações cada vez mais “excessivas” por novas terras indígenas (Viveiros de Castro, 2006, p.46).

reconectando, para as autoridades, uma relação íntima, essencial e imemorial que os Guarani guardam com o território que ocupam.

Também vale destacar que embora o sambaqui funcione bem como uma justificativa para a posse da terra e até atue como um meio legal através do qual os Mbya de Niterói podem reivindicar a demarcação, o mesmo sambaqui é encontrado na aldeia do Mamanguá (Paraty – RJ), e talvez até em maior quantidade, porém pouco ou nenhum peso possui em termos jurídicos, sendo notado apenas porque dificulta o crescimento da roça plantada pelos moradores da aldeia. Parece, portanto, que as preocupações diversas de cada caso são expressas em parte por este uso (ou pela falta dele, no caso do Mamanguá) específico e direcionado dos sambaquis, o dito *cemitério indígena*.

2.2.2 Ressignificação de itens culturais no discurso *para o outro*

Há uma outra faceta nesta criação do discurso *para o outro* que pode ser vista através do ângulo das reflexões antropológicas acerca do turismo e busca por autenticidade. Pois creio que por este contato constante e intenso com o *jurua* (branco) ser algo bastante recente na vida desta família, certas situações acabam por ser naturalmente forjadas, não no sentido de falsificadas ou fingidas, mas sim originadas e resignificadas a partir das atualizações das relações. Grunewald (2003) irá chamar a atenção para o fato de que nada há de artificial nesta identidade que é então *criada*, destacando o caráter de negociação que permeia todo o processo.

Ele afirma que, diante da demanda turística e das oportunidades que dela surgem, os itens de determinada cultura “*podem ser resignificados como mercadorias, além de servirem (...) como forma de expressão simbólica com um propósito ou um valor de troca num sistema maior.*” (MacCannell.1992c. p.168, *Apud* Grunewald 2003). Assim certos rituais, como o *nimongarai* (batismo) adquiriram um novo formato, não *para* os *jurua* que estavam presentes, mas sim *por causa* deles.

Até porque seria este o segundo *nimongarai* (janeiro de 2009) presidido pela pajé Lidia⁴², e contava com presenças tais como Licurgo (ator da Globo, na época atuando no

⁴² Neste sentido sublinho que a função de líder espiritual da pajé Lidia foi consolidada mesmo na aldeia de Niterói, isto é, após a saída do grupo de Paraty Mirim. Somente ali ela efetivou seu poder realizando curas, rezando, proferindo as boas palavras (*ayvu porã*) e realizando os rituais de batismo. Porém é necessário observar que, em sua qualidade de pajé iniciante,

seriado juvenil “Malhação”⁴³), Priscila Camargo (também atriz), integrantes do CCOB, e quem mais se dispusesse a passar pelo batismo. O que aconteceu naquela noite não foi uma encenação, mas tampouco foi como um *nimongarai* tradicional mbya guarani, foi sim uma terceira coisa, que só pode ser compreendida a partir da noção de que “não há regra fixa” para a vida, tal como me disse Amarildo, mas que a cultura é algo dinâmico e fluido, plenamente capaz de se reinventar. A música, a reza, a fumaça, o som da chuva fina na cobertura de sapê no exato momento em que a pajé iniciava sua reza, tudo isso trouxe o poder de uma presença. Seria a Lidia se estendendo pela casa? Seria a densidade sonora preenchendo os espaços? Nhanderu Tupã (Deus) teria descido ali para escutar as boas plavras? Seja o que for que tenha acontecido, foi capaz de levar alguns dos presentes às lágrimas.

Para exemplificar melhor a via dupla com que a relação entre identidade e autenticidade pode se constituir, passo a narrar uma situação extraída de meu diário de campo. Era aniversário de Nélio (13 anos) e uma *jurua*, amiga deles, chegou na aldeia trazendo dois bolos: era aniversário dela também. Tudo já estava combinado por telefone, todos sabiam que ela viria e traria os bolos. Chegando lá, ela pôs os bolos na mesa e queria que eles fizessem tal como fazem tradicionalmente nos aniversários guarani. Só que eles não fazem realmente nada do tipo quando aniversariam, conforme pude testemunhar alguns dias antes, por ocasião do aniversário do Luciano, quando nem mesmo se preocuparam em lhe dar os parabéns⁴⁴.

Porém a situação exigia que algo fosse feito, assim mandaram buscar o violão na *opy*, colocaram Nélio no meio da roda, em frente ao bolo, e a menina (*jurua*) perguntava “*é assim que vocês fazem? O aniversariante fica no meio?*”, e a Lidia respondia com descaso “*é assim mesmo*”. Aconteceu então uma apresentação de coral, algo que sabidamente os *jurua* gostam de ver. Enquanto eles cantavam os hinos a menina se pôs a chorar, e ao final, ainda chorando agradeceu muito e falou que eles eram como uma família para ela. Os Mbya só aplaudiam, enquanto ela falava, “*esta é a manifestação jurua de alegria*”, e chorava ainda mais. Diante da pressão que todos fizeram para que falasse, Nélio comentou em voz baixa, “*obrigado por ter vindo*” e estendeu-lhe a mão.

ela batizou apenas os jurua (brancos), sendo que para a realização do *nimongarai* de duas crianças mbya, seus netos, ela mandou a FUNASA trazer o S.Ramón, seu padraço, então residente da aldeia de Paraty Mirim.

⁴³ É interessante observar que o seriado era assistido pelas crianças da aldeia, que se assustaram ao ver Licurgo, pois ficaram perguntando como ele poderia estar ali se no dia anterior ele tinha sido preso, isto é, o seu personagem no seriado estava na prisão.

⁴⁴ Apenas à noite o dono de um quiosque da orla da praia de Camboinhas, liberou para eles tocarem o forró. Levaram o teclado, microfones, amplificadores, e regaram o show com peixes fritos, batata frita, caipirinhas, refrigerantes e cervejas. Foi assim a festa de aniversário de Luciano: com exceção da data, em nada se diferenciou de outros sábados de forró neste mesmo quiosque.

Se nos perguntamos se tal manifestação faz parte do leque de práticas cerimoniais (ou “tradicionais”) guarani, facilmente responderemos que não. Porém, em relação àquela situação determinada e considerando a relação que os Mbya já haviam desenvolvido com a menina em questão, ela fez todo o sentido, e pode, eficazmente, a partir do que afirma Grunewald (2003), vir a se tornar um modo de comemorarem os aniversários *com* ou *para* o *jurua*.

De uma forma semelhante ocorreu o surgimento de uma tradição mbya guarani, dos anos 1990 até os dias de hoje: a formação dos corais. Como me disse Lucas (da aldeia de Bracuí, Angra dos Reis, RJ), antes os hinos eram apenas melodias sem letra, como os cantos religiosos (mboraí), aí fizeram reunião e começaram a colocar letra, “*o que na época foi muito mal visto pelos mais velhos*”. Lucas comentou que tinha até que parar de tocar os hinos quando se aproximava um mais velho do lugar onde o coral estivesse ensaiando.

Um relato de uma importante liderança mbya guarani, Vera Popygua (2006)⁴⁵ cacique da aldeia Tenondé Porã (São Paulo - SP), explica de maneira mais detalhada como se deu o (re) surgimento da tradição dos corais guarani:

Em 1992, teve convite de Portugal para alguém que fosse representar os Guarani. E na época eu fui representar os Guarani nos 500 anos de resistência. E lá em Portugal eles estavam comemorando os 500 anos do descobrimento da América. Lá estavam em torno de 10.000 pessoas participando da festa, estava ministro e eu estava lá. Aí fui e me apresentei. A partir de quando me levantei ali, me lembrei de um canto, um canto que meu avô (...), ele cantava quando eu tinha cinco, quatro anos. Na hora que eu levantei, peguei o microfone e cantei. E na hora dez mil pessoas ficou tudo caladinho. Eu estava sozinho ali. Eu no alto, subi, cantei. Parece que tudo parou ali. Eu cantei. (...) Em 96, quando aconteceu o encontro dos povos indígenas no Ibirapuera, estavam discutindo como fazer a abertura do evento. Eu fiquei pensando e me recordei desse canto do meu avô. Eu podia ensinar as crianças. Peguei cinco meninas e mais cinco meninos. Eu pegava o violão e cantava, saiu lindo. Aí gravamos um CD para a abertura do encontro. Mas quando estivemos conversando com os mais velhos, disse “eu pensei uma coisa diferente para a abertura do evento”. E os mais velhos falaram: “não! O canto das crianças é uma coisa muito relevante, uma coisa sagrada, porque você fez isso?”, me cobrando. Só que nisso já veio na minha cabeça que em 1970 até 80, e 80 até 90 mesmo o Guarani é considerado como Guarani do passado, Guarani é uma lenda, aculturado. (...) Aí eu dizia que era importante pelo menos divulgar a língua, divulgar o canto das crianças para mostrar que o Guarani está vivo (...). Aí os mais velhos começaram: Acho que tudo bem, acho que ele tem razão”. De repente, na abertura do evento, tocou aquilo no estádio. E todo mundo ficou surpreso. O João [da Silva, liderança religiosa e política da aldeia Bracuí, em Angra dos Reis/RJ] falou assim: “puxa que lindo. Eu também sei essa música, cantava quando criança”. Parece que aquele instante despertou todo mundo. Todos os mais velhos falaram: “eu cantava também quando criança”. Aí todo mundo voltou para as aldeias e já falava: “vamos fazer um grupinho, eu posso ensinar as crianças”. Dentro de um ano, muitas aldeias já tinham um grupinho. Antigamente quando estava descendo o dia, as crianças se reuniam, cantavam para ir purificando. Depois isso não acontecia mais, e de repente veio acontecer os CD e os corais.

⁴⁵ Cf.: Povos Indígenas do Brasil: 2001 – 2005/ [editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo]. São Paulo, Instituto Socio ambiental. 2006.



Foto 4: Apresentação do coral (aldeia de Araponga – Paraty, RJ)

Se as crianças não cantavam mais ao descer do dia para ir purificando como disse Vera Popygua, a formação dos corais daria, em cada aldeia, um novo alento na apresentação dos Mbya Guarani para a sociedade envolvente, o que resultaria em maior visibilidade e valorização de sua cultura e modo de vida específicos. Assim entendemos melhor como a apresentação do coral ao público entra na caracterização realizada por Amarildo (no primeiro capítulo) acerca da cultura guarani, em último lugar, razão pela qual pude perceber em sua descrição um gradiente proximidade ou intimidade a partir dos próprios referenciais mbya.

2.3 Uma viagem a Paraty: futebol, consumo e compartilhamento

Certa vez me dispus a ir com os Mbya da aldeia de Niterói até Paraty Mirim, a propósito de uma partida de futebol do tipo “time de Niterói” X “time de Paraty Mirim”. O plano era ir e voltar no mesmo dia, e para tanto, tinham alugado uma van e combinado tudo com antecedência. Na aldeia de Paraty Mirim estava acontecendo um campeonato de futebol naquele fim de semana e o nosso time participaria na condição de convidado, até porque os Mbya de Niterói moraram em Paraty Mirim por 13 anos.

Eu tinha dormido na aldeia no dia anterior e desde então, Nélio já vinha me perguntando se eu ia com eles para Paraty⁴⁶, e eu respondendo que ia. Ele, então, me falava que eu tinha que pagar logo os 28 reais da van. Na hora respondi que qualquer hora poderia pagar, que o dinheiro estava no meu bolso. Mas me chamou a atenção a preocupação dele em relação ao dinheiro. Mais tarde, logo depois do ritual da casa de reza, Isaías me perguntou se eu ia mesmo e aí eu falei que sim já perguntando se ele queria que eu pagasse logo. Ele respondeu afirmativamente, explicando que seria melhor, pois no outro dia, ele mesmo já acertaria com o rapaz da van de uma vez. Dei-lhe 30 reais, ele disse que me dava o troco na primeira parada da viagem.

No outro dia, quando acordei, bem cedo, logo vi Iracema (filha mais velha de Lídia) fazendo *xipa*⁴⁷ para seus filhos levarem na viagem. Isaías já estava acordado, e quando me viu a primeira coisa que falou foi “*o carro já está atrasado*” (eram ainda umas seis e meia da manhã). Lá pelas sete a van chegou na aldeia, e só então todos foram se aprontar. E isto não significa que foram arrumar suas mochilas, como a minha mentalidade *jurua* (branco) esperaria, pelo contrário, colocaram suas roupas de jogar bola, chuteira, meião e tudo o mais, encheram a bola com uma pequena bomba, e estavam prontos. Pagaram uma parte para o motorista da van e então partimos. Quando entrei, Nélio, oferecendo-me um restinho do seu *xipa*, disse “*toma, o seu pedacinho*”. Agradei-o pela gentileza e, dando uma risadinha diante do tamanho do meu “pedacinho”, coloquei-o todo na boca para saborear a iguaria, cujo gosto lembra massa de pastel. Não que eu tenha pedido a ele, ou dado mostras de que desejava comer, Nélio simplesmente teve a delicadeza de compartilhar seu lanche comigo, ainda que apenas um pequeno pedaço. Naquele momento, foi apenas esta atenção que notei como algo diferente do que eu estava acostumado a vivenciar em relação às crianças *jurua* (não-índias) mas posteriormente pude encarar aquele pedacinho de *xipa* à luz de um código de reciprocidade mbya guarani.

Logo ao sairmos, Amarildo e Isaías me perguntaram se eu tinha dinheiro. Eu, rindo, disse que tinha o troco de 2 reais que o Isaías estava me devendo. Amarildo disse, “*então, ainda bem que eu tenho 6 reais. Eu tinha 20 mas tive que comprar uma peça pra consertar a bicicleta, 14 reais, aí sobrou só 6*”. Neste momento já comecei a supôr e posteriormente pude concluir: o dinheiro, elemento essencialmente originário do mundo *jurua* (branco), apenas encontra seu sentido naquilo que é, devemos admitir, sua função primária, ou seja, o

⁴⁶ Logicamente, o convite já vinha sendo feito por eles já há alguns dias. Acho que devido ao fato de eu sempre ir lá e jogar futebol com eles, prática diária e realizada quando o sol está baixando no final da tarde.

⁴⁷ Um tipo de pão frito, feito com farinha de trigo e água. Presença quase diária no café da manhã deles, até onde pude observar.

consumo. Talvez por isso tanto Nélio quanto Isaías preocuparam-se por antecedência com o meu pagamento da van: ao dinheiro que estava no meu bolso deveria ser dado um destino, e o caminho correto seria as mãos de Isaías e posteriormente as mãos do motorista da van. Tal como Pissolato (2007) já afirmava em seu livro, pouca ou nenhuma razão há para se poupar dinheiro, a não ser para as passagens e lanches nas viagens.

Um pouco antes de chegar em Angra dos Reis, o motorista parou para tomar um café. Todos desceram da van para ir ao banheiro e, nisso, Isaías me entregou uma nota de 2 reais, do troco que me devia. Depois, enquanto eu ajudava o motorista a calibrar os pneus do veículo, os Mbya apareceram com vários sacos de fandangos. Não costumo comer esses salgadinhos “elma chips”, e acredito mesmo que são extremamente prejudiciais à saúde, mas tal opinião não me valia de nada naquela situação, mesmo porque, não havíamos comido nada (fora o pedacinho de *xipa*) até aquele momento. Assim, no seguir da viagem foi uma festa de fandangos, mas ali outra coisa me chamou a atenção (além da péssima escolha, para os meus parâmetros, é claro, de salgadinho “elma chips” como primeira refeição do dia): a distribuição do consumo do biscoito. Sem avareza, todos ofereciam e pediam, de acordo com suas vontades, mas também respeitando as vontades alheias. Há nesta repartição do consumo uma certa gentileza (tal como quando Nélio, uma criança nos seus 13 anos, guardou o último pedacinho de sua guloseima matinal, para mim, um *jurua*, àquela época, ainda relativamente desconhecido) e um cuidado em relação aos outros membros do grupo que me chamaram a atenção.

Nossa próxima parada foi na rodoviária de Paraty, onde íamos buscar alguns “parentes” (primos deles, da aldeia de Araponga, também localizada em Paraty). Já era quase meio dia e só tínhamos colocado fandangos em nossos estômagos, então, peguei meus 2 reais e comprei um biscoito de leite, o qual ofereci e dividi com todos. Depois achei mais 60 centavos no meu bolso e o Jacqueline (14 anos) me disse pra eu comprar um biscoito de morango no mercado, que custava exatamente isso. Então eu e o Nélio fomos lá, e em frente aos biscoitos já estava o Amarildo escolhendo. Falei que tinha 60 centavos e ele falou para eu jogar na mão dele que ele ia comprar com o dinheiro que tinha. Compramos um biscoito maizena e um recheado tipo trakinas. O primeiro foi logo aberto e todos comeram até acabar. O segundo, Amarildo guardou debaixo do braço e só abriu dentro da van, onde deu um biscoito pra cada um.

Durante esta parada, Amarildo me disse que “*ainda bem*” que eu era acostumado a comer pouco, que ele também era assim e que por isso éramos “*magrinhos*”. Disse que se comer ao meio dia, não precisa mais comer, só no outro dia. Falei, então que é bom, pois

dormir com o estômago e o intestino vazios facilita o sono e também ajuda a sonhar bem, e ele concordou. Eu também falei que comia pouco assim estas besteiras, mas que encarava um prato de arroz com feijão na hora das refeições, e Amarildo e Nélio disseram “*eu também*”, rindo.

Já em Paraty Mirim, dentro do campo no qual íamos jogar, mas momentos antes do jogo, a sede apertava nossas gargantas e os Mbya a matavam em copinhos de guaravita, que também eram divididos. Ao terminarem de beber jogavam o copo plástico por ali mesmo, pelo chão do gramado do campo. Eu é que quis catar e colocar tudo dentro de um saco plástico, ato que realizei de bom grado, mas ao qual poucos ou ninguém prestou muita atenção. Também vi, depois latinhas de refrigerante e papéis de bala serem jogados pela janela da van em movimento, o que me fez pensar que, após o consumo do produto, o lixo que resta deixa de ser de responsabilidade daquele que o porta para tornar-se, literalmente, poeira na estrada.

O jogo tinha sido apostado (cada time pôs cinquenta reais) e nós ganhamos nos pênaltis, após 90 minutos regulares e uma prorrogação de dois tempos de 15 minutos sem intervalo. Assim, após o término da partida a primeira coisa a fazer foi pedir 5 latinhas de coca-cola no bar próximo ao campo, para o time “matar a sede”. Depois fomos de van até Patrimônio, vilarejo que fica 7 km depois de Party Mirim (no sentido Rio – Santos), onde se inicia a trilha até a aldeia de Araponga, na qual residem Nírio e Nino que tinham jogado no nosso time e foram conosco para a celebração da vitória num boteco localizado na entrada do vilarejo.

Ali se deu a consagração, através é claro, do consumo. Pedimos vários x-salada, porção de calabresa, cervejas e refrigerantes. Amarildo foi lá dentro e, enquanto não vinham os sanduíches, comprou pele de porco frita (tipo bacon) pro pessoal comer. E eles ficaram nesta comemoração, bebendo uma cerveja, alguns fumando cigarro, jogando sinuca, até dar a hora de ir embora. Foi notório neste momento como os Mbya podem criar uma barreira na sociabilidade ao se agruparem por meio da língua, de modo que nem eu nem os outros (o motorista da van e outros índios da ocupação do museu que tinham ido jogar conosco: dois pataxó de caraívas, sul da Bahia e um carajá de Goiás) podíamos entender o que falavam.

Decerto que o consumo de cerveja não se mostrou excessivo, porém, para mim foi algo novo, dado que nunca os tinha visto beber álcool até aquele dia. Não se trata de uma questão moral, mas sim de uma surpresa devido a minha ignorância de pensar que cerveja não fazia parte do horizonte cultural deles, apenas porque nunca tinha os visto consumindo nada

de álcool⁴⁸. Bem, pelo visto, é parte integrante de uma vitória futebolística, para a qual eles se preparam diariamente fazendo “*exercício*” (modo pelo qual já ouvi eles se referirem ao jogar bola) em seu campinho de areia na aldeia de Niterói.

Creio que a maior parte dos cem reais ganhos no jogo ficou mesmo na comemoração, entre as cervejas, refrigerantes e lanches para os 11 jogadores. E isto nos traz à questão inicial deste item de minha descrição, a qual já citei acima: o significado do dinheiro enquanto gasto, enquanto consumo. Afinal, estes Mbya se dispuseram a alugar uma van, ir até Paraty Mirim, jogar 120 minutos de uma partida de futebol, tomar cerveja, lancha e voltar para Niterói, tudo isso no mesmo dia! E, ao meu ver, a glória de tudo estava ali, no momento da festa final, pós vitória suada, quando nos sentíamos como guerreiros que demonstraram força e coragem em campo e ao final ganharam a batalha e, com ela, a merecida recompensa pelo desempenho.

2.3.1 Divisão e reciprocidade: trajetórias de consumo

Como procurei destacar durante a descrição acima, dois momentos me chamaram a atenção, pois me levaram a uma reflexão posterior sobre a sociabilidade e a natureza da reciprocidade entre os Mbya. O primeiro deles foi quando Nélio guardou para mim um pequeno pedaço do seu *xipa*, seu único desjejum daquele dia. O outro foi o modo pelo qual os biscoitos comprados na primeira parada da viagem eram distribuídos: quem pedia, recebia o pacote para pegar o quanto quisesse, porém ninguém pegava muito mais do que ninguém, como que respeitando um acordo tácito acerca de uma divisão meio igualitária do fandangos. Tal acordo pode ser lido a partir do modo guarani de perceber os valores que estão envolvidos na vida em comunidade, principalmente no que diz respeito ao consumo de bens alimentares: divisão e compartilhamento. No cotidiano da aldeia observei que tanto o trabalho quanto os alimentos eram compartilhados e divididos: o trabalho “para a comunidade”⁴⁹ é realizado em conjunto⁵⁰, seja na construção de uma casa (pelos homens) ou no preparo dos alimentos (pelas

⁴⁸ Posteriormente, ao me aprofundar mais no trabalho de campo nas aldeias de Paraty, tomei ciência de que o alcoolismo é um problema grave para alguns indivíduos guarani mbya da região. Já foram registradas algumas mortes por atropelamento de indivíduos mbya que andavam embriagados pela beira da estrada Rio-Santos.

⁴⁹ Certa vez conversava com Joaquim, na aldeia de Niterói, enquanto ele fazia um bichinho de madeira em sua casa. Logo, chamaram-no lá de fora para que fosse ajudar a terminar na construção de uma casa. Então ele comentou comigo enquanto largava o bichinho inacabado em cima de uma mesa: “*é assim, alternando entre o meu trabalho e para a comunidade eu vou levando...*”.

⁵⁰ Isto não quer dizer, logicamente que toda a aldeia se mobiliza para todas as tarefas, mas que aqueles que são eleitos para determinadas atividades, como catar lenha, ou pescar, por exemplo, dividem entre si o trabalho.

mulheres); a hora do almoço e do café da manhã, reúnem a maioria dos habitantes da aldeia⁵¹, enquanto as panelas ficam em cima de uma mesa, com os pratos ao lado.

Um terceiro fator que gostaria de destacar, na descrição acima, é o trajeto efetuado pelos Mbya, em relação aos itens consumidos. Primeiro foram os biscoitos na primeira parada da viagem, depois foram mais biscoitos, já em Paraty (comprados num supermercado) e por final, após o término da partida, um bar para a compra de lanches, refrigerantes e cervejas. O que chamo a atenção aqui é que, se a relação com o dinheiro passa certamente pelo mundo *jurua* (branco) através do consumo, os supermercados e mercearias são pontos de passagens necessários e fazem parte do itinerário de consumo, não só das viagens, mas do cotidiano dos Mbya.

Assim, cito por exemplo o Mariano (de Paraty Mirim) cujo deslocamento até a cidade de Paraty não visa somente a venda de artesanato. Ele e sua esposa passam a maior parte do tempo em que estão na cidade expondo seu trabalho numa rua do centro histórico, porém, de vez em quando (talvez, sempre que a venda de artesanato o permitir) eles voltam para a aldeia trazendo várias garrafas de coca-cola dois litros, biscoitos, balas e chicletes com o objetivo de revender na aldeia. De modo que é comum vermos alguns moradores se dirigirem à sua casa na hora do almoço, para comprarem uma garrafa de refrigerante. Quando pernoitei por lá, duas meninas (provavelmente irmãs) vieram, nos dois dias pela manhã, trazendo a quantidade exata de moedas para comprarem chicletes. Aqui, a cidade (e o consumo associado a ela) entra na aldeia, mas o faz através de um pequeno comércio gerido por um membro da comunidade.

Se o consumo de alimentos originários do mundo *jurua* (não-índio) é carregado de restrições no que diz respeito à concepção religiosa mbya, tampouco existe uma admoestação séria e sistemática por parte dos mais velhos, no sentido de que este consumo não aconteça. Não parece ser, portanto, no consumo intenso de itens alimentícios provindos dos não-índios que os Mbya percebem a ação da porção telúrica da alma (*teteregua*), ainda que reconheçam nele uma condição causadora de um peso corporal indesejado para o ideal ascético. Santo, da aldeia do Mamanguá, me disse certa vez, que se a pessoa quer entrar na *opy*, não pode comer carne, porque senão “*o corpo fica pesado*”.

Não sendo na qualidade propriamente dita dos itens consumidos que os Mbya identificam o “jaguar”, isto é, a exterioridade predatória, sugiro que eles a localizem

⁵¹ Me refiro aqui ao fogo de cozinha que é aceso na casa de Lidia e Pedro, que reúne a maioria dos seus filhos e netos, excluindo-se aqueles que preferem eles mesmos investir no preparo de seus alimentos. Outros núcleos familiares que porventura venham a morar na aldeia, tendem a possuir sua própria cozinha.

justamente através do estado de ânimo do indivíduo. Assim, estados de anti sociabilidade marcante (como comprar um biscoito e não querer compartilhar com ninguém, por exemplo), ou aqueles em que a pessoa fica desanimada (deitada) como em situações de doença, indicam, para os Mbya, que “*alguma coisa de ruim*” está agindo na pessoa, o que pode significar, sugiro, a preponderância do *teteregua*⁵² em detrimento da porção divina da alma (*nhe'e*) e

Na aldeia de Niterói os percursos de compra são efetuados geralmente por jovens do sexo masculino, de bicicleta. Acompanhei muitas vezes Amarildo ou Luciano ao banco, ao shopping, à loja de 1,99, mas certamente, na maioria das vezes íamos fazer compras para o almoço. Percebi que o que se comprava era quase sempre destinado ao consumo imediato. Assim, muitas vezes perfazíamos o longo trecho de bicicleta até o mercado apenas para comprar um frango, dois quilos de tomate e um repolho, por exemplo.

Item comum de compra, também durante estas idas ao mercado (ou à cidade), era crédito para os celulares de cartão, de uso comum entre os Mbya. O celular é usado para a comunicação com parentes distantes, com funcionários da FUNAI e FUNASA, com a finalidade de chamar táxis, para pedir entregas de gás (de cozinha), etc. Mas observei que o uso mais comum (principalmente entre os jovens) é para escutarem músicas de forró, que baixam pela internet numa lan-house e transferem para o aparelho. Assim, com o celular fazendo às vezes de rádio, passam os momentos de trabalho a escutar Deja Vu, Calcinha Preta, Forró Boys, etc (bandas de forró de grande popularidade atualmente).

As mesmas músicas também são desfrutadas nos aparelhos de DVD que diversas casas da aldeia possuem, e quase sempre nos volumes mais altos que o aparelho permitir. Jamais observei qualquer admoestação por parte dos mais velhos para que abajassem o volume ou deixassem de ver os DVD's (que são munidos de alto teor erótico, visto as letras das músicas e a sensualidade das dançarinas que aparecem nos clipes). Paciência e calma como valores espirituais para os Mbya Guarani parecem se expressar também aqui: certa vez o cacique Miguel, de Paraty Mirim, descansava de tarde em sua cama, quando algumas crianças e jovens ligaram o rádio logo ao lado dele e colocaram forró num volume altíssimo. Longe de se levantar bravo com as crianças, Miguel, após uma leve olhadela para o lado, baixou um lençol que fazia às vezes de cortina de sua cama, e voltou a dormir.

⁵² Neste sentido a porção telúrica da alma pode ser entendida como um canal através do qual “alguma coisa de ruim” pode agir na pessoa. Aliás, não posso afirmar certamente a localização desta “parte” da alma, tendo o Santo afirmado para mim, certa vez, que o *teteregua* “fica sempre por aqui assim” e gesticulou com as mãos indicando as proximidades do corpo. Em oposição, o *nhe'e* é um canal de comunicação com os deuses, possibilitando que o indivíduo se fortaleça (*mbaraete*) e obtenha sabedoria (*mba'ekuua*) para trilhar o bom caminho (*-guata tape porã*).

A televisão, por sua vez, além de ser utilizada para assistirem aos DVD's de forró, filmes⁵³, etc, também faz entrar nas ocas guarani as notícias do mundo através dos jornais e noticiários. Porém, observei que o programa mais assistido é a novela, até porque, o horário dos jornais coincide com aquele em que costumam entrar na *opy* (casa de reza). Notei, contudo, que não se trata de um acompanhamento assíduo, aos capítulos e ao desenrolar da história, mas sim de uma forma de começar a descansar para logo cair no sono (que é o que efetivamente acontece), já que nenhum comentário aos fatos assistidos tem lugar no dia seguinte e, além disso, de uma forma geral, só vêem novela de noite, após saírem da casa de reza.

Especificamente em relação ao Amarildo, ele era o encarregado de executar, por assim dizer, as tarefas bancárias referentes aos membros mais velhos da comunidade, como seus pais ou o seu avô. Tal fato se dá por ser ele um dos únicos dali que sabe ler bem (além do seu irmão, o cacique Darci), conforme me disse Luciano, quando afirmou que ele próprio não sabia ler, pois nunca quis estudar muito. Amarildo tinha a solene missão de averiguar se as aposentadorias bateram no dia certo nas devidas contas, e quando fosse o caso, sacar algum dinheiro e levar para a pessoa. Além do banco, percebi que Amarildo havia composto um itinerário bem peculiar nos seus trajetos de bicicleta. Entre caixas de supermercado, funcionários dos quiosques da praia e o senhor que lhe vendia óleo para a bicicleta, ele procurava lidar com todos por meio de uma simpatia comedida, educado, calmo e bem tranquilo ao falar, como parece ser o tom da etiqueta Mbya.

Esta rede de relações que Amarildo soube criar e manter pode ser entendida como um eixo fundamental na articulação entre identidade e lugar. Para Carlos (2004) o plano do lugar se traduz também nos percursos e encontros através dos quais os habitantes das cidades dão sentido ao ato de habitar. Se outros membros da comunidade não saem da aldeia, tais como as mulheres, crianças e o próprio Isaías, irmão cinco anos mais velho do que Amarildo, este o faz, e também por aí fundamenta o sentido de uma ocupação mbya guarani em solo urbano.

O que estou procurando ressaltar é que atualmente faz parte do modo de ser guarani, principalmente em contextos como o da aldeia de Niterói em que a cidade está tão próxima, o consumo e o domínio de tecnologias eletrônicas e de mídia. Tal fato foi uma surpresa para mim e o é para qualquer um que imagina o índio como um ser genérico e imobilizado num

⁵³ Certa vez, levei para a aldeia uma série de filmes para que eles escolhessem algum para assistirmos juntos. Havia alguns da série "vídeo nas aldeias", outros sobre os índios Xavante, e outro de artes marciais. Por unanimidade, este último foi escolhido. Tratava-se de um filme thailandês chamado "Ong bak, o guerreiro sagrado" e naquela ocasião juntaram-se jovens, mulheres e crianças para assistir. Dali em diante, os meninos (crianças) ficavam me perguntando sempre que eu voltava na aldeia "cadê o ong bak?", de modo que tive que fazer uma cópia para deixar lá.

tempo passado, sem levar em conta que as culturas se distinguem sempre em relação com outras.

2.4. Proteção ou inspiração: *famílias extensas e deslocamentos*

*Xeramói nembaraetere eguata
Ja exa neamba⁵⁴*

O povo guarani é intensamente identificado na literatura acadêmica com um movimento migratório histórico classicamente denominado “a busca pela Terra Sem Males”. Este fato, por si só, já aponta para uma relação íntima entre religiosidade e território, entre modo de ser e espacialidade, entre *jeito de viver e lugar para se viver*. Esta relação é a tal ponto que levou Maria Inês Ladeira (2007) a afirmar que por motivos religiosos os Mbya não disputariam a terra, pois isto implicaria um modo de se relacionar com o território que não é o deles:

Se um certo desapego e fragilidade em relação às glebas que ocupam e indefinição quanto à permanência nas aldeias contrastam com o propósito firme de caminhar à procura de lugares especiais, isso acontece, ao contrário do que se poderia supor, em razão do reconhecimento preciso e vivido do seu território. (...) A noção de terra está, pois, inserida no conceito mais amplo de território que sabidamente pelos Mbya, se insere num contexto histórico (mítico) cíclico, e portanto infinito, pois ele é o próprio mundo mbya. (p.68)

Neste sentido, Machado (2008) recolheu um depoimento que traz de forma significativa o contexto dos conflitos territoriais pelos quais passam os Guarani contemporâneos. Cirilo, do RS, questionou à autora como poderia haver a terra sem males se a *tekoa* (que Machado traduz como aldeia boa, terra boa) necessária para alcançá-la já não mais existe, em sua forma ideal. Passando de território contínuo e circular a território descontínuo e fragmentado (devido às demarcações como Terras Indígenas), “*o processo do ‘caminhar’ Guarani fica então bloqueado pelas fronteiras artificiais de seu mundo*” (Machado, 2008).

É a partir de um caminho aberto pela constituição de 1988 que a luta pela demarcação das terras indígenas no estado do Rio de Janeiro começou a adquirir mais força. A necessidade de um reconhecimento oficial destas terras começa, então, a ficar mais gritante

⁵⁴ “Meu avô que você ande com força espiritual, nós vamos olhar o seu altar”. Trecho de hino guarani, da aldeia de Mbiguaçu (Florianópolis, SC), que escutei em CD na aldeia de Araponga (Paraty, RJ).

devido ao crescimento de projetos imobiliários e turísticos, em grande medida decorrentes da construção da rodovia Rio-Santos (Machado, 2008). Porém, demarcação e homologação de terras implicam limites de deslocamento e uso do solo a serem respeitados, algo que, segundo grande parte dos pesquisadores, se choca com a cosmovisão mbya guarani. Ananda Machado (2008), afirma que, para os Guarani, demarcação significa a própria deformação de seu mundo. A autora complementa que “os Guarani consideram a terra algo impossível de se avaliar economicamente. O pajé Alcindo Moreira (aldeia Mbiguaçu em Santa Catarina) afirma ‘A terra é para todos, aquele lá de cima não vendeu pra ninguém’”.

O desapego às terras ocupadas, citado por Ladeira (2007) deu lugar, com o passar dos anos, à ciência de que necessitam lutar pela terra, sob o risco de perdê-la, surgindo daí uma série de argumentos legais para ocuparem determinado território. Quando perguntei para o Darci, cacique da aldeia de Niterói, sobre o motivo de eles terem vindo justamente para aquele local, ele respondeu que chegaram ali por pesquisa, pois estiveram olhando pontos de sambaquis (*cemitério indígena*) pelo litoral do estado, e aquele lugar foi escolhido por ser o mais tranqüilo. Veremos que há várias outras razões para a vinda deles, porém, como vimos acima, o sambaqui é um argumento jurídico que responde à altura o estranhamento da idéia de índios ocupando um local dito urbano, presente na maioria dos questionamentos dos *jurua* (não-índios) em visita à aldeia.

Tendo realizado seu trabalho de campo a partir de 1978 e permanecido por toda a década de 80 e início da década de 1990 em constante circulação pelas aldeias guarani do litoral do Rio de Janeiro e São Paulo, Maria Inês Ladeira, teve um papel fundamental para que o processo de demarcação de algumas destas aldeias fosse concluído com sucesso (como é o caso de Araponga e Paraty Mirim, em Paraty-RJ, e Bracuí, em Angra dos Reis-RJ). Trabalhando como antropóloga do CTI (Centro de Trabalho Indigenista) seus textos procuravam desconstruir certa percepção sobre os Guarani, qual seja, a de que se tratava de “índios aculturados” e errantes, sem morada fixa. Na apresentação do texto, Ladeira (2007) explica que trabalhou no sentido de

dissipar as visões estereotipadas, vigentes no senso comum, que caracterizavam equivocadamente a sociedade Guarani como nômade e propor um novo enfoque para sua dinâmica territorial referenciada à própria cosmologia. Com base na observação continuada da mobilidade Guarani no tempo e no espaço, foi possível apreender as razões da dinâmica social fundadas nos elos de parentesco, tecidos ao longo do tempo por conexões genealógicas, bem como dos movimentos de famílias extensas em busca dos lugares para formação de aldeias. (LADEIRA, 2007, p.17).

Ao que a autora se refere como *dinâmica social fundada nos elos de parentesco* gostaria de acrescentar que tais elos são como que possibilidades abertas para o deslocamento dos indivíduos (como bem aponta Pissolato, 2007), porém, no que diz respeito às famílias extensas (que englobam três gerações ou mais) a dinâmica social precisa ser pensada de uma maneira diferente. Uma destas famílias se basta, e a convivência entre duas delas, quando chega a ocorrer, é no mínimo tensa. Tal era o caso da família que veio para Niterói, quando moravam na aldeia de Paraty Mirim, chefiada pelo cacique Miguel (94 anos), também líder de uma família extensa. A rivalidade entre estes grupos de parentesco como forma de afirmar e criar uma identidade Guarani própria deste ou daquele grupo foi algo ressaltado por Tónico Kaiowa, na época morador da aldeia de Niterói.

Gostaria de destacar aqui que a categoria *famílias extensas*, tal como proposta pela autora, foi utilizada, mais de uma vez, para caracterizar o deslocamento da família de Lidia de Paraty Mirim para Niterói. Foi também Tónico quem utilizou o termo durante uma reunião com integrantes da CCOB (Conselho Comunitário da Orla da Baía, órgão não governamental que apóia bastante a ocupação indígena em Niterói), secretário do prefeito de Maricá (que tem interesse em levar os Guarani para lá) e outros *jurua* (não-índios) “amigos dos índios”.

O que ele explicava era que o grupo que se deslocou para Niterói o fez enquanto uma família que sempre esteve unida, compartilhando os lugares em que morava, e desta maneira pretendiam continuar. Esta caracterização aparecia na fala de Tónico em oposição à categoria “índios em trânsito”, que ele usou para caracterizar indivíduos de outras etnias (Guajajara, Kaiapó, Pataxó, etc) que estão envolvidos em ocupações urbanas (como a do antigo Museu do Índio, no Maracanã – RJ ou a do Tomás Coelho, zona norte do Rio). Estes estariam em trânsito porque se deslocam, na maior parte das vezes, sozinhos, isto é, sem maiores vínculos familiares, e, mais importante, sem a “*necessidade real*” de lutar pelo espaço, posto que a maioria destas etnias já possui TI’s (Terras Indígenas) devidamente demarcadas, como é o caso dos Pataxó, na Bahia ou dos Guajajara, no Maranhão. Dizia Tónico, “*se algo der errado, eles têm para onde voltar*”.

Tal não é o caso da família Guarani Mbya que veio a formar a aldeia niteroiense. Além de terem vindo na forma mesmo de uma *família extensa*, ou seja, trazendo quatro gerações (avós, filhos, netos e até bisnetos), por razões particulares de sua saída de Paraty Mirim, para lá não poderiam voltar, caso sua ocupação *não desse certo*. Podemos perceber que se trata de modos distintos de deslocamentos indígenas, que, por suas particularidades, não podem e nem devem ser tratados da mesma maneira.

Note-se que todas as aldeias guarani mbya nas quais convivi (Niterói, Araponga, Mamanguá e Paraty Mirim) eram compostas por uma *família extensa*, isto é, um casal mais velho, seus filhos, netos e bisnetos, e parece que uma *tekoa* Guarani, ao modo como afirmou Pierre Clastres (1978) em seu *A Sociedade Contra o Estado*, parece não comportar duas, ou mais, destas famílias⁵⁵. Tal era o caso em Paraty Mirim, onde a família de Lídia atuava como um núcleo à parte, a ponto de ser tratada por Pissolato, em sua etnografia como uma “*unidade econômica*”, chamada de “*parte baixa da aldeia*” (2007, p.73), o que põe em foco o grau de independência do grupo em relação à família encabeçada pelo cacique Miguel.

Assim, mesmo em Paraty Mirim, ou antes, numa fazenda na Forquilha (em Patrimônio, Paraty – RJ), a família de Lídia podia ser considerada como uma “aldeia” em si mesma pelo simples fato de ser uma *família extensa*. E extensa é realmente a palavra correta para descrevê-la, pois o casal Lídia e Pedro possui onze filhos, dos quais só a mais nova, Márcia (13 anos) não é casada. Todos os outros o são e têm no mínimo um filho, alguns como o Darci e o Isaías tem cinco. E por algumas razões (destaco que não se trata de “regra fixa”, mas de algo que acontece neste contexto específico) os maridos e as esposas dos filhos vieram morar com eles, pondo-se sob a chefia do Darci (cacique) e sob a proteção da Lídia, liderança espiritual ou pajé.

É interessante destacar o que me disse Tônico sobre o tornar-se pajé: “*parece que isso de ser pajé é coisa em aberto para os mais velhos*” (um dos termos de referência aos pajés, como me disse Valdemar, de 29 anos, da aldeia do Mamanguá, é *Nhanderamói*, nosso avô), ainda que a função também possa ser exercida por jovens, tal como era o caso de Nino (filho do pajé Augustinho, de Araponga). Tônico deu o exemplo do seu pai que nunca foi rezador e agora depois de sessenta anos é que começou a curar e as pessoas vêm procurá-lo. Do mesmo modo o Augustinho (pajé e cacique da aldeia de Araponga,) disse que a Lídia nunca ia na *opy* (casa de reza) quando era pequena (ele é tio de Lidia, e morava na mesma aldeia que ela na época), mas que pode ser que agora “*depois de velha, Nhanderu olhe pela pessoa*”. De fato, a Lidia é “*pajé novo*”, e foi somente na aldeia de Niterói que ela encontrou espaço para exercer plenamente a função de líder espiritual do seu grupo familiar.

⁵⁵ Quando isso acontece, como no caso da aldeia de Bracuí (Angra dos Reis-RJ) e outras aldeias do litoral paulista, as famílias se dividem em pequenos núcleos, chamados *joapygua*. Cada *joapygua* se constitui por uma família extensa e funciona como uma *tekoa* em si, tanto na estrutura familiar como na utilização e organização do espaço.

2.4.1 Religião, autonomia e autoridade

Em sua etnografia, Pissolato (2007, p.388.) chama a atenção para certos aspectos do xamanismo (ou religião, como os próprios Guarani gostam de se referir) guarani mbya voltados para a “duração da pessoa”. A autora comenta que diante da perspectiva de viver numa terra em que as coisas literalmente se acabam, se estragam, morrem, a mobilidade ocuparia um lugar fundamental na busca de lugares melhores para se viver (*-iko*) ou para se viver mais (*-ikove*). O argumento central da autora em relação às possibilidades da dinâmica migratória contemporânea dos Guarani mbya é que “tanto no xamanismo como no parentesco estão contidas sempre duas possibilidades em termos de orientação da conduta pessoal: a de colocar-se sob a proteção do parente / xamã e a de seguir a própria inspiração.”

Assim, ela chama a atenção para tendências fundamentais da visão de mundo dos Mbya nos fazendo entender que a mobilidade, enquanto deslocamento em busca de bem estar e satisfação, o que em última instância, significa também saúde (*exai*) se pauta por esta dupla possibilidade:

Autonomia e autoridade seriam tendências que estariam sempre a atualizar-se nas matérias mais diversas da vida dos Mbya, pondo em movimento o parentesco e as escolhas pessoais. Na orientação das condutas como na organização dos coletivos, o que permanece em questão, enfim, é sempre a busca da proteção fundada num saber originado em Nhanderu que, no final das contas, é matéria de interpretação. (PISSOLATO, 2007 p.390).

Ir (para outra aldeia) ou ficar (com os próprios parentes) seriam opções disponíveis para os indivíduos, cujas escolhas se dariam sempre de acordo com os sinais e mensagens que cada um recebe das divindades. Ou seja, para o indivíduo se fazer durar nesta terra em que tudo é feito para se acabar, em que todas as coisas possuem um fim e são, por isso, passíveis de serem destruídas, é preciso estar atento e saber escutar o conhecimento divino, cuja fonte inesgotável é Nhanderu (Deus). Manter-se em contato com esta fonte, através da reza, do *petyngua* (cachimbo), do canto (*porai*) e da dança (*jeroky*) seria o foco do jeito guarani mbya (Mbya *reko*).

Na aldeia de Niterói, observei que a união familiar dos moradores se deve, em grande parte, às escolhas de cada um de pôr-se sob a proteção da mãe, líder espiritual. Tais escolhas operam, num nível individual, em favor da formação de um grupo extenso sob os cuidados de uma líder cujo poder espiritual é reconhecido e, além disso, é posto em prática quase que

diariamente, nas rezas e curas realizadas na *opy* (casa de reza). Ali o xamanismo (ou religião) e o parentesco assumem quase que a mesma dimensão, a da necessidade de se manterem unidos para, deste modo fortalecerem a sua existência e a sua luta cotidiana. Aliás fortalecimento (*mbaraete*) e encorajamento (*mbopy'aguaxu*) são parte integrante do que os Mbya pedem a cada dia aos deuses.

O caso da aldeia do Mamanguá é um pouco diferente, pois embora haja um grupo unido pelo parentesco, o Santo (figura de idade mais avançada, 59, e pai ou avô da maioria dos habitantes da aldeia) não é o cacique, e nem pajé, embora possa exercer um certo papel de organizador durante as rezas na *opy*, bem como de curador, pois conhece muitos remédios do mato (*moã ka`aguy*) que procura ensinar para seus filhos. O cacique, Roque, é casado com uma filha do Santo, e ele mesmo é filho do cacique Miguel da aldeia de Paraty Mirim, de onde o grupo também é proveniente.

Consideradas as diferenças nos dois casos vemos que a questão colocada por Pissolato (2007) de seguir uma orientação própria ou pôr-se sob a proteção de um líder é resolvida, nos dois casos, de uma maneira semelhante: o grupo de irmãos se mantendo unido sob a proteção da figura do “mais velho” (pai, mãe, avô ou avó), portador por excelência de uma sabedoria “religiosa” ou “ancestral”. Esse respeito aos mais velhos apareceu em meu trabalho de campo tanto como algo que falta hoje em dia (“*as crianças não respeitam mais a palavra do mais velho*”) e que deve ser buscado, quanto como algo que deve ser observado. Os mais velhos mandam, os mais novos obedecem, esta é uma situação que ilustra minimamente onde é que os Mbya imaginam que a sabedoria (e a autoridade) está. Darci, em discurso para iniciar o *nimongarai* (batismo) de janeiro de 2009, disse que “*todo o trabalho é graças aos mais velhos, são eles quem nos falam as coisas*”.

Diferente é o caso do cacique Roque, que por uma inspiração bem pessoal, segue seu próprio caminho para fundar a aldeia do Mamanguá, deixando para trás a proteção de seu pai e das lideranças espirituais de Paraty Mirim. Ele nos disse em entrevista (realizada em setembro de 2009) que já havia sonhado com o lugar há muito tempo. “*Eu vi aquela cachoeira ali*”, disse, referindo-se a uma cachoeira localizada na entrada da parte da aldeia em que mora. Certo dia, Jesus, um caiçara morador da vila de Paraty Mirim, chamou o Roque para trabalhar num sítio que possuía, na região do Rio Grande, no fundo do Saco do Mamanguá. Roque aceitou e quando lá chegou e viu a cachoeira que tinha visto no sonho, pensou “*agora é que não saio mesmo*”. Eis um trecho de meu diário de campo, escrito logo depois de uma conversa com Roque na qual ele nos contou um pouco de como foi sua ida para o Mamanguá:

Roque disse que seus avós, que moravam em Aracruz (ES) falavam para ele que moraram por ali, mas ele nunca ia, ficava só em Paraty Mirim mesmo. Certo dia resolveu ir e deixou para trás fogão, geladeira, televisão, tudo, e foi. O Jesus (caçara da vila de Paraty Mirim que trabalha com os índios) levou ele e lá ficou. O próprio terreno da aldeia era um sítio que pertencia a esse Jesus, só que agora eles já estão ocupando há mais do que cinco anos, já querem que a FUNAI demarque a terra. Roque afirmou que não se arrepende de ter ido e deixado suas coisas, pois hoje já tem tudo de novo.

Lógico que contextualizar este relato do Roque implica em considerá-lo como uma versão, um ponto de vista sobre os fatos. Especificamente, como ele próprio vê a sua saída de Paraty Mirim, ou como ele estrutura este ponto de vista em uma narrativa direcionada a pesquisadores *jurua* (brancos) que o interpelavam naquele momento. Mas podemos entrever dois fatores importantes para um posterior entendimento do que guia os deslocamentos guarani: primeiro, a orientação dos mais velhos (importante referência religiosa e cultural. Dizem comumente que devem “*respeitar os mais velhos*”, reconhecendo nisto um meio de preservar a *tradição* e a *cultura* guarani), e, segundo, a decisão repentina de ir e deixar tudo pra trás, como que se lançando à própria sorte.

Ainda que referida a um tempo presente, a orientação dos avós pode ser vista como equivalente às pistas deixadas na terra por personagens míticos chamados de *nhanderykey* (“nossos irmãos mais velhos”), que aparece na narrativa de Davi da Silva, guarani mbya que delineou para Maria Inês Ladeira (2007) os contornos da caminhada sagrada (*oguata*):

Nós, todos nós, desde antigamente, ‘andamos para o bem` (*oguata porã*), iluminados por Nhanderu. E, antigamente, *Nhanderykey* (nossos irmãos mais velhos) não tiveram dificuldades. Não havia fome nem doenças, antigamente. Estavam em plenitude (*aguyje*) e não sentiam nenhum mal em seus corpos, pois só seguiam os ensinamentos de Nhanderu. Pois não comiam as coisas deste mundo, não comiam sal. Eles comiam milho, *kaguyjy* (chicha de milho). Todos os nossos antigos avós, nossos avós, nossos avós antigos paravam onde o lugar era nosso, *nhenderekoa*. Onde eles chegavam eles recebiam a iluminação, ficavam o tempo certo para produzirem o seu alimento.” (LADEIRA, 2007, p.145).

Chama a atenção que na continuação da narrativa, Davi relata os diversos lugares do litoral em que os *nhanderykey* chegaram e passaram um tempo, bem como explica os nomes que eles os deram (Ilha do Mel, por que tinha muito mel, Angra dos Reis, por causa do Tangara, pássaro comum na região, etc). Embora a passagem de grupos Guarani por estes lugares seja razoavelmente documentada, Davi, em sua visão histórica dos fatos, não os dissocia da caminhada sagrada destes personagens dito “míticos”⁵⁶. Como explica Sahlins (1990), sobre a relação entre estrutura e evento, a partir do presente Davi conta a história dos

⁵⁶ Mas que o termo de referência nos remete a uma posição numa linhagem: os personagens das histórias “míticas” (conforme pude observar em minha etnografia) são quase sempre parentes dos Guarani atuais.

seus antepassados, e a partir dela é capaz de achar significados diversos para a existência dos Mbya contemporâneos.

2.4.2 A caminhada: “você só vai aonde o Pai ilumina pra você ir”⁵⁷

Quando perguntei ao Roque se ele conhecia a D.Maria Tataxi, ele disse que era a sua avó e que foi ela mesma que, lá no Espírito Santo, falava deste lugar (do Mamanguá) para ele, dizendo que já tinha morado ali há muito tempo atrás. D.Maria *Tataxi Yvy Rete* foi a líder espiritual que se destacou entre as lideranças mbya que se empenharam na retomada de territórios indígenas no litoral sul/sudeste a partir do início do século XX. Fugindo das afrontas do exército paraguaio, *Tataxi* e sua família seguiram para o Brasil por trilhas estratégicas que passavam por antigos aldeamentos jesuíticos, tidos pelos Mbya como lugares sagrados, onde seus antepassados se “encantaram”⁵⁸ (Pellon, 2008). O início da *oguata* (caminhada sagrada) se dá a partir do Posto Indígena de Guaritas (RS) na década de 1940, quando *Tataxi* tinha por volta de 40 anos de idade. Então, o líder espiritual era Miguel Benites, com quem *Tataxi* viria a se casar após o falecimento de seu primeiro marido Roque Benites (Medeiros, 1979 *Apud* Pellon 2008).

O primeiro ponto do litoral alcançado pelos três clãs que acompanhavam Miguel Benites foi a cidade de Pelotas (RS), e a partir daí, observando sempre o mar, seguiram até chegarem em São Paulo, onde foram recolhidos pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Recolhidos por 10 anos a uma localidade interiorana, de nome Tariri, alguns Mbya acabaram por abandonar os hábitos da religião tradicional e se decidiram por permanecer ali quando Miguel Benites se pôs novamente a caminhar em busca da Terra Sem Males, acompanhado, desta vez, apenas pelos 20 índios que compunham o seu clã, isto é, seus parentes mais próximos (ou a sua *família extensa*). O *Karai* (grande sábio) termina por falecer tão logo o grupo consegue alcançar o litoral na cidade de Silveira, em São Paulo. Porém, antes de seu falecimento, Miguel passa para sua esposa, *Tataxi* a missão de conduzir seu povo e dar continuidade à caminhada sagrada. O próximo ponto de permanência do grupo seria então na cidade de Paraty, já no estado do Rio de Janeiro, e o final da jornada se daria alguns anos depois, quando D.Maria e sua família alcançam a cidade de Aracruz, no ES (Pellon, 2008).

⁵⁷ Frase dita por Santo, da aldeia do Mamanguá, explicando para mim que tinha sido Deus quem tinha feito eu chegar até a aldeia pois se “*Ele não ilumina você não vai*”.

⁵⁸ Em sua obra “Os índios e a Civilização” (1970), Darcy Ribeiro elucida um pouco mais este ponto ao afirmar que nesta região os jesuítas conseguiram organizar coletivamente os Guarani, elevando seu grau de desenvolvimento material e de domínio de técnicas européias. Tais aldeamentos ficaram conhecidos como as *missões do Paraguai* e formavam uma das regiões de maior densidade demográfica do Brasil indígena (p. 105-106).

Provavelmente é a esta caminhada sagrada de *Tataxi* que o relato de Davi da Silva, colhido por Ladeira (2007), sobre os *nhaderykey* (“nossos irmãos mais velhos”), se refere. A própria aldeia de Paraty Mirim foi fundada devido à orientação de D.Maria ao cacique Miguel, então residente da aldeia de Aracruz (ES). No caso de Roque tanto sua avó indicou uma certa região boa para morar, quanto ele próprio apenas se dispôs a ir morar neste lugar após alguma dose de inspiração e coragem, que, em última análise, são provenientes das divindades e explica em parte, porque a decisão foi tão súbita a ponto de fazer ele deixar seus bens (fogão, geladeira, etc) para trás.

Santo narrou-nos algo semelhante, pois também disse que sonhou com o Mamanguá muito tempo antes de conhecer o lugar. Ele morava ainda na aldeia de Ubatuba-SP, só que não estava gostando, e já estava planejando voltar para o Paraná (de onde é proveniente), viagem que ia ser ajudada pelo cacique da aldeia onde residia. Disse que “*o cacique ia pagar o caminhão e tudo*”, só que ele sonhou, e neste sonho Nhanderu (Deus) aparecia como uma pessoa, um Mbya mais velho e mostrava pra ele, apontando e falando, a terra que ele ia morar com a família. Assim, da aldeia de Ubatuba, foi direto para o Mamanguá, não chegando a residir em Paraty Mirim nem por dois meses completos.

Novamente, percebemos que Santo seguiu sua própria inspiração, o que dito de outro modo, pode significar que ele está sob a proteção direta de Nhanderu, o qual os Mbya dizem se manifestar de maneira sistemática através dos sonhos. É ali que se vêem as mensagens sobre o que irá acontecer naquele dia, no futuro ou com algum parente distante; é ali que o rezador iniciante escuta pela primeira vez sua reza; e é também no sonho que Nhanderu revela para a pessoa que a partir daquele momento ela é um curador, ou pajé.

3 TETE HA'E RETÃ: CORPO E LUGAR NA COSMOLOGIA E NA PRÁTICA

3.1 *Mbaraete ha'egui mba'ekuaa regua: fortalecimento e sabedoria*

Voltando um pouco ao que Tônico Kaiowa explicava sobre a diferença entre os tipos de deslocamentos, podemos nos perguntar: porque a mobilidade Guarani possui características tão singulares? Isto é, o que faz a família se manter unida e deste modo pretender se deslocar e formar novas aldeias, algo que envolve conflitos com órgãos do governo e até com entidades privadas? Podemos começar a caminhar em direção a uma resposta ao refletirmos sobre uma frase dita pelo Darci, quando explicava para um casal de *jurua* (brancos) em visita à *opy* de sua aldeia porque entravam todo dia para rezar: “*a gente vai todo dia, porque assim mantém a cultura também, pois o conhecimento vem do fortalecimento*”.

Fortalecimento em Guarani Mbya, e em contextos relacionados à religião, se diz *mbaraete*, e significa “fortalecimento espiritual”. Assim, numa espécie de inversão do esquema ocidental de aprendizado, ensinamento – aprendizado – conhecimento, Darci afirma que é o fortalecimento espiritual e as práticas que ele envolve (rezar, dançar, fumar o cachimbo, tudo isso dentro da *opy*) que trazem o conhecimento. Tal afirmação parece ir ao encontro do que Miguel (26 anos) e vários outros Mbya me falaram sobre o tornar-se pajé: “*você não aprende de ninguém, é só Nhanderu que ensina mesmo*”. O que me parece fundamental nestas idéias é a noção de que o conhecimento pode ser proveniente de outras fontes, nas quais nada está escrito, mas se pode sentir enquanto uma presença ou uma força em ação.

Este tipo de apreensão do conhecimento, mais prático do que abstrato, parece dever muito ao fato de se tratar de uma cultura onde os costumes e modos de se fazer as coisas, são passados oralmente. Praticamente tudo o que as crianças aprendem, elas o fazem ouvindo, observando e praticando. Sob este prisma, podemos observar que se “*nós modernos e antropólogos concebemos a cultura sob um modo teológico, como um ‘sistema de crenças’ a que os indivíduos aderem, por assim dizer religiosamente*” (Viveiros de Castro, 1992, p.25) a fluidez que a forma oral de transmissão de conhecimento implica, favorece a percepção do mundo através da dinâmica das relações. Relação com as pessoas, relação com os “donos”

(*ija kuéry*)⁵⁹ e até relação com os deuses. O que Viveiros de Castro (1992) procura pôr em evidência é a abertura ao outro como forma identitária e cultural dos antigos Tupi da costa, em oposição a nossa noção de cultura como uma “*paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore*” (p.26).

Decerto que o tema principal a que Viveiros de Castro (1992) se dedica em seu artigo, sendo a natureza inconstante da alma dos índios Tupi-Guarani (na época da chegada do europeus ao continente americano), não focaliza exatamente a questão da oralidade e da transmissão de conhecimento, porém, a partir de uma leitura cuidadosa podemos tentar aproximar suas idéias daquela apresentada por Darci no início deste capítulo, qual seja, de que o conhecimento vem da atualização das relações com os deuses (fortalecimento, *mbaratete*). Assim, o autor procura explicar a inconstância do pensamento (e da alma) dos Tupinambás a partir da afirmação de que, para eles, o outro não era apenas *pensável* – ele era *indispensável*:

Guerra aos inimigos ou hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal ou voracidade ideológica eram literalmente, o mesmo combate: absorver o outro e, neste processo, alterar-se. Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o *socius* soçobriria na indiferença e na paralisia (p.32)

Para Viveiros de Castro (1992) o outro era o motor da sociedade Tupinambá, sem o qual as dinâmicas da vida em sociedade correriam o risco de encontrar seu fim no eterno marasmo da igualdade e da indiferença⁶⁰. Relação com o outro expressa fundamentalmente no único ponto inegociável da “crença” indígena naquele tempo: a vingança (p.28). A vingança era, por assim dizer, a principal herança que os pais deixavam para seus filhos. Era através da morte de um inimigo que um jovem se tornava adulto, ganhando um novo nome e com ele a possibilidade de desposar outra mulher. E era também pela morte em mãos inimigas que um guerreiro conseguia alcançar a Terra Sem Males.

Para os Guarani Mbya contemporâneos o epíteto da predação (apresentada por Viveiros de Castro através da guerra e da vingança), conforme ouvi diversas vezes durante o

⁵⁹ Os “donos” são como que espíritos ou mestres que regem as coisas e lugares. Existem donos para cada espécie animal e vegetal, como também para lugares como rios e matas. Conforme Miguel, da aldeia de Niterói me disse, quando entram na mata, eles sempre se põem em relação com estes donos, de modo que se conseguem pegar alguma madeira, mel ou caça, tal se dá pela razão exclusiva de um destes dono ter concedido. Ele disse: “*quando a gente entra no mato, assim, se a gente pega madeira, ou alguma coisa, é porque o dono está dando pra gente. Senão não pegava, não*”.

⁶⁰ Esta constatação se assemelha de forma surpreendente com palavras colhidas por Pierre Clastres de um *Karai*, em seu texto “Do Um sem o Múltiplo”: “*As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não queremos isso elas são más*”. Esta idéia nos remete imediatamente à História do Sol, apresentada no primeiro capítulo, onde vimos que a desigualdade era o ponto fundamental não só para entender a relação entre os irmãos *Kuaray* e *Jaxy*, mas também a relação entre eles e as onças, exemplos ideais de uma alteridade assustadora e temível, capaz, no entanto, de fazer com que *Kuaray* e seu irmão alcancem a morada de seu Pai, após utilizar sua sabedoria e astúcia para matá-las.

trabalho de campo, se encontra (não apenas, mas fundamentalmente⁶¹) numa porção espiritual da pessoa, isto é, num dos componentes de sua alma (o *teteregua*, parte telúrica da alma humana), que traz consigo a possibilidade do desânimo, preguiça, doença e dor. Em oposição, a alma-nome de proveniência divina (*nhe'e*), quando está forte, é reponsável pelo ânimo (*vy'a*) e pela alegria (*vy'a*) no convívio e nos afazeres diários. Assim, se a “guerra” está situada neste “plano espiritual”, por assim dizer, faz-se necessário que os indivíduos fortaleçam seu espírito na dança, no canto e no uso do *petyngua* (cachimbo) pois estas são as formas de se atualizar a relação com Nhanderu.

Como afirma Viveiros de Castro (2008), xamanismo não se aprende na escola, de maneira que a “*transmissão do conhecimento tradicional não é discursiva ou analítico-demonstrativa: aprende-se, (...), como se aprende a andar de bicicleta ou a jogar bola, não como se aprende um teorema matemático ou uma doutrina religiosa*” (p.81). Deste ponto de vista podemos perceber melhor a importância da regularidade diária do ritual, bem como da presença dos membros da comunidade, principalmente das crianças.

Tratando as divindades como exterioridades com as quais cada indivíduo tem a possibilidade de se relacionar através de sua porção divina da alma (*nhe'e*) e considerando a existência de outras exterioridades (os “donos”, *ija kuéry*, e os espíritos dos mortos, *angue kuéry*, por exemplo) com potencial para causar doença, dor e desânimo nas pessoas, começamos a compreender um pouco mais do porque a *opy* (casa de reza) possui um papel central na vida (*teko*) nas aldeias guarani mbya. Diante das potências maléficas, é na *opy* que o fortalecimento (*mbaraete*) e o encorajamento (*mbopy'aguaxu*) para enfrentá-las com saúde (*exai*) e alegria(*vy'a*) podem ser aprendidos. Por estas razões a pajé da aldeia de Niterói, Lídia, sempre exorta sua família, durante sua fala cerimonial diária dentro da *opy*, a não esquecer nunca a casa de reza (*perexarai eme opy'i*).

⁶¹ A doença (*mba'eaxy*) e a dor (*axy*) também são provenientes de outras fontes: outros Mbya que saibam fazer feitiço (ou “simpatia”, como se pode escutar dos próprios Mbya), espíritos de pessoas mortas (*angue*) que vagam pela terra, e até mesmo os donos (*ija kuéry*). Porém, apesar da variedade das fontes, todas elas são tidas como doenças espirituais, em oposição justamente à doença do branco, digna de ser tratada pelo médico jurua, no posto de saúde da aldeia. O tratamento para as doenças espirituais se dá na *opy* (casa de reza), onde o pajé enfumaça a pessoa, retira a doença (*mba'eaxy*, literalmente coisa-dor) do corpo da pessoa (materializando-a em pequenos objetos, como pedras ou pequenos pedaços de madeira), canta (*jeroky*) e dança(*porai*).

3.1.1 Sociabilidade e *mborayu*: o “ponto de vista” vindo da divindade

A possibilidade, portanto, de cada indivíduo atualizar sua relação com Nhanderu (a exterioridade divina) pode ser lida como um ponto central da religiosidade mbya guarani. Aliás, a própria cura efetuada pelo pajé não é na realidade um trabalho exclusivo dele, mas como me disse Alzira (atual pajé de Paraty Mirim) “*não sou eu, é o Nhanderu que cura*”. A afirmação está de acordo com o que Pissolato (2007) ouviu de Candinho, pajé centenário, que atuava na aldeia de Paraty Mirim, antes de seu falecimento: “*por si mesmo ninguém faz (...) Se Nhanderu não mostra, não quer*” (p.345). Podemos ver que o poder nunca é atribuído ao indivíduo, ainda que este exerça o papel de especialista, mas sim à uma exterioridade divina que, embora possa se fazer ouvir por qualquer membro da sociedade mbya que saiba escutar suas mensagens, seleciona alguns concedendo-lhe um dom espiritual através da revelação.

No caso da Lídia, como vimos acima, apenas foi em Niterói que ela começou a exercer de forma sistemática as funções de pajé e líder espiritual do seu grupo familiar. Vale entrar um pouco mais na sua história, conforme me contaram Miguel (26 anos) e Luciana (15 anos e neta da Lidia). Começaram dizendo que “*a revelação da Lídia foi assim*” e aí falaram que ela bebia e fumava muito, só que de um dia para o outro começou a beber e a vomitar tudo, passar muito mal. Neste ponto Miguel disse, “*é assim mesmo, você já sabe que Nhanderu tá te chamando*”. Quando estavam em Paraty Mirim ainda, eles fizeram uma casinha na parte de baixo da aldeia, onde moravam, para ela rezar, aí “*ela pegou petyngua (cachimbo) e começou*”. Porém disseram que só em Niterói é que ela começou a curar e a fazer *nimongarai* (batismo). Aqui fica clara a estreita ligação entre o deslocamento do grupo e a revelação da pajé.

O mesmo Miguel, falou-me que “*tão importante para nós quanto a opy é plantar. Porque quando você planta assim, você não planta só para você, você planta pra toda a comunidade, e Deus tá vendo isso. Você vai ficar forte, sua família também, com saúde*”. Se, como explicou o Darci, o conhecimento vem do fortalecimento espiritual, e este de contextos em que o indivíduo se põe em contato direto com a divindade, o ato de plantar *para a comunidade* também implica no fortalecimento do sujeito, pois “*Deus está vendo o que você está fazendo*”. E o que o indivíduo faz de tão importante é justamente pensar no grupo como um todo e não apenas em si mesmo. Creio que é esta qualidade que Deus irá recompensar com o fortalecimento aquele que trabalha e ajuda na plantação.

Podemos entrever, em ambas as falas, uma ligação estreita entre o fortalecimento espiritual, algo provindo de Nhanderu (Deus), e o trabalho que se faz para o “outro” (no caso,

um outro habitante da mesma aldeia) ou mesmo para todo o grupo. Em relação ao trabalho (na lavoura, construção, artesanato, etc), reparei que é bastante raro ver um indivíduo se isolando dos outros em busca de “privacidade” para realizar sua tarefa. Pelo contrário, os momentos são sempre compartilhados e o trabalho é, na maior parte das vezes, realizado para os outros (ou, talvez seja melhor, para todos) e não para si mesmos. É, ao meu ver, essencial para a família, esta rede de compartilhamento, pois foi só quando comecei a me tornar parte dela, que pude vivenciar aspectos mais profundos do cotidiano das aldeias.

A partir de leituras anteriores sobre religiosidade e xamanismo mbya guarani (Cadogan *Apud* Meliá, 2005; H.Clastres, 1978; Fausto, 2007) tomei ciência de uma noção de reciprocidade e amor ao próximo que já tinha ouvido falar durante o trabalho de campo, por exemplo quando falavam que “*o pajé não pode ficar bravo com ninguém, mesmo se outra pessoa estiver brava com ele*” ou que “*o pajé não pode fazer mal a ninguém, a planta, bicho, não pode caçar nem fazer trabalho pesado*”. Trata-se do conceito de *mborayu*, traduzido comumente como amor (Cadogan *Apud* Meliá, 2005). Assim tratava de perguntar o significado da palavra *mborayu* para alguns Mbya, buscando ver qual seria o significado do conceito na vida cotidiana deles.

Certa vez perguntei para o Luciano (18 anos), morador da aldeia de Niterói, e sua resposta foi a seguinte: “*mborayu é o cara bonzinho, que quando vai comer reparte entre todos, mesmo que cada um fique só com um pouquinho*”. Esta noção de comunhão e compartilhamento está bem expressa no folheto de divulgação da campanha “Povo guarani, Grande povo” (2007), elaborado pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e pela Comissão de Lideranças e Professores Guarani Kaiowa:

Na economia guarani, o princípio da solidariedade com o próximo não se manifesta de forma coletiva, em que todos trabalham juntos e todos são donos de tudo. O que existe é uma obrigação moral de ajudar sempre que o outro necessitar, de receber ajuda se precisar e participar com alegria do trabalho do outro guarani. (...) A generosidade é uma das virtudes mais importantes na sociedade guarani e uma pessoa egoísta, que acumule bens, por exemplo não compartilhando aquilo que produz com os demais, é criticada e marginalizada. (COMISSÃO DE LIDERANÇAS E PROFESSORES INDÍGENAS E CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO REGIONAIS SUL E MATO GROSSO DO SUL. 2007, p.9)

O que se está chamando a atenção é para a mútua disponibilidade, numa mesma aldeia, para participar dos trabalhos que ora necessitem ser realizados, o que é feito (pelo menos nas vezes em que participei dele) em um clima de descontração e alegria, além de sem aquela pressa e urgência tão característicos em minha rotina no mundo dos *jurua* (brancos).

Para utilizar o *ponto de vista nativo* (Geertz, 1997) o próprio Santo, morador mais velho da aldeia do Mamanguá, explicou com suas palavras o significado do termo *mborayu*,

dizendo que é “*amar o seu semelhante. É ficar assim bem com o outro*” e completou, de forma significativa: “*o pajé tem mais mborayu do que o não pajé*”. Vê-se logo que, ainda que o formato da fala nos remeta a reminiscências de um sentimento cristão, trata-se de algo bastante diverso, pois que pensamento cristão conceberia esta ligação estreita entre o amor e o poder do xamã?

Creio que esta *ética do amor*, conforme propõe Carlos Fausto (2007), não deve ser pensada como um resultado da imposição jesuítica sobre a cosmologia Guarani, e nem tampouco como uma produção nativa pura e resguardada por uma capacidade inata de os Guarani manterem segredo de seus mistérios. Ele propõe que se trata de uma terceira coisa, um *estilo de criatividade* (Wagner, 1981) atual e referenciado no passado (expresso no “respeito aos mais velhos” que tantas vezes ouvi falar) que dá conta de explicar o mundo e ao mesmo tempo vivê-lo.

Para Fausto (2007), os Guarani inverteram a relação, comum na Amazônia indígena, entre xamã e espíritos auxiliares, equivalente a que se estabelece entre caçador e presa, na qual o xamã saberia como domesticar espíritos selvagens (como do jaguar ou da cobra, por exemplo) tornando-os seus aliados e fonte de seu poder, curativo ou mortífero. Os Guarani, pelo contrário, sempre dizem que para ser pajé “*tem que receber de Nhanderu mesmo*”, o que fez o autor afirmar que “*in order to found a new ethic of love (mborayhu) – wich was probably built on native concepts of generosity and reciprocity, and nurtured by the love thy neighbor ethic of Christian message – the Guarani concealed the footprints of the jaguar*” (p.92).

3.1.2 A centralidade do conceito de alma na cosmologia mbya guarani

O conceito mbya guarani de “amor ao semelhante” (*mborayu*) será melhor compreendido se levarmos em conta a já comentada noção dupla, ou polarizada da alma humana. Na concepção mbya de alma humana encontramos dois pólos opostos, os quais podemos perceber através de determinadas disposições do indivíduo. A “porção divina da alma” (Cadogan, *Apud* Meliá, 2005), ou *nhe’e*, é originária de Nhanderu, e revelada ao indivíduo pelo pajé, durante o ritual de *nimongarai* (batismo). É responsável, como me explicou Santo, pela capacidade de adquirir a sabedoria, ficar animado, trabalhar, se levantar, etc.

Na ocasião, eu perguntava para ele se era a mesma coisa fumar o *petyngua* durante o dia (isto é, fora da *opy*) e dentro da casa de reza, no contexto ritual. Respondeu-me que

“*sempre que você sentir vontade, você pega o petyngua. Não faz mal, não é como cigarro*”. Depois explicou que se ele não vai à *opy* (por preguiça), fuma assim mesmo, em sua casa, se concentrando. Disse que deste modo a pessoa se anima para acordar bem no outro dia, sem aquela preguiça que impede ela de fazer as coisas. Perguntei então se ele estava falando do fortalecimento do *nhe'e* (nome-alma) e ele confirmou dizendo que sim. Num extremo, é esta porção da alma que é capaz, justamente por sua origem e qualidade, de levar o indivíduo a alcançar a “*terra de Nhanderu*”, algo que se faz “*com este corpo mesmo*”, como afirmou Miguel, da aldeia de Niterói.

E não faltam histórias sobre esta passagem mítica, e uma delas foi o próprio Miguel quem me contou. Dizia ele que a história se passou no Paraguai com uma senhora que vivia com seu neto numa aldeia de lá. Os dois viviam sozinhos, e certo dia veio do leste uma carrocinha puxada por um burrico. Sabendo que o único modo de explicar aquela carroça ter vindo sozinha até a porta da casa dela era que Nhanderu tinha mandado buscá-la, correu para chamar o pessoal da aldeia para ir junto. Porém, disse Miguel, “*não era para chamar, era para ir ela e o neto só*”. O neto que não foi junto com a avó, entrou na carroça e foi para a terra de Nhanderu, e a senhora quando voltou já não encontrou nada.

A porção dita “telúrica” (Pellon, 2008) da alma, denominada pelos Mbya com quem convivi de *teteregua* (literalmente “do corpo”), ocasionaria estados de preguiça, desânimo, tristeza, etc. Em vez de ter uma origem divina o *teteregua* é proveniente do *Anhã* (diabo), conforme afirmaram Amarildo, Santo e outros Mbya com quem conversei sobre o assunto. No extremo oposto da possibilidade transcendente do *nhe'e*, o *teteregua* pode fazer com que o indivíduo se transforme em bicho (*jepota*), literalmente, algo que é evitado através do uso do *petyngua* (pelo próprio indivíduo, ou pelo pajé que o vai tratar) e através da dança durante as rezas. Conforme observa Luiz Pellon (2008), a partir de seu trabalho de campo com os Mbya da aldeia de Aracruz (ES):

(...) desde cedo é ensinado ao jovem Mbya a necessidade de se dominar o *poxy*, o sentimento de cólera, através do desenvolvimento de suas qualidades espirituais, em detrimento das suas imperfeições mundanas. O *poxy* é a raiz de todo mal para os Guarani e se relaciona com as paixões terrenas, causas principais das doenças de etiologia espiritual (PELLON, 2008, p.109).

Em meu trabalho de campo encontrei esta relação entre “raiva” e “paixões terrenas”, explicitada pelo autor, justamente nas explicações sobre o *teteregua*. Assim se esta porção telúrica da alma tem a capacidade de enraivecer a pessoa e num extremo transformá-la em bicho, isto é, retirá-lo de seu estado perceptivo como ente humano, fazendo-o ver as coisas

sob a ótica de um jaguar, por exemplo, epíteto do selvagem e do anti-social, o seu oposto, o *mborayu etei* (amor verdadeiro) pode ser entendido como modo de proceder, no qual o *nhe'e*, isto é, a parte espiritual divina do indivíduo saia vitoriosa.

Shaden (1974) concentrou pontos importantes de sua descrição sobre *os aspectos fundamentais da cultura guarani* nesta divisão da alma humana, entendida por ele como a chave para a compreensão do sistema religioso guarani em sua totalidade. Vejamos, portanto, como o autor percebeu esta dualidade:

Ayvu significa propriamente linguagem; as vezes também se ouve dizer *nhe'e*, fala. O ayvu (...), é de origem divina, isto é participa da natureza divina dos espíritos sobrenaturais. É responsável pelos desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo. A função primordial, básica, da alma é conferir ao homem o dom da linguagem; daí a designação. (...) O *atsyguá*, constituindo antes a base da existência biológica e de suas várias manifestações, corresponde sempre à natureza ou índole de determinado animal; representa pois o caráter animal da pessoa. (SHADEN, 1974, p.112).

Se a porção divina da alma é responsável pelos estados de ânimo e por sentimentos nobres do indivíduo, o *atsyguá*, por ser o caráter animal deste, causa preguiça desânimo e é alimentada pelos desejos, sentimentos, portanto, menos nobres do ser humano (*mbya*), tais como mesquinhez (*akãte'y*) e tristeza (*ndovy'a*). Aliás é interessante notar que o uso da palavra *atsyguá* na experiência de Shaden, possui sentido semelhante ao de *teteregua*, na minha experiência⁶². Assim, enquanto *tete* significa corpo *atsy* (ou *axy*, para seguir a grafia *mbya*) significa dor. Entendo, portanto, o corpo, ou melhor, a parte da alma associada a ele, como um portador da possibilidade de que males, doenças e dor se abatam sobre o indivíduo, enquanto que o *nhe'e* (nome-alma de origem divina) estaria relacionado à cura e à saúde e bem estar. Se a passagem para a “*terra de Nhanderu*” se faz “*com este corpo mesmo*”, como disse Miguel, da aldeia de Niterói, o que parece estar sendo deixado para trás é justamente esta porção dolorosa da vida nesta terra em que tudo se acaba.

Parece-me importante observar que talvez a ligação que se está fazendo aqui entre corpo e alma não seja da mesma natureza da qual estamos (nós, *jurua*) acostumados a pensar, isto é, como entidades separadas e distintas entre si. Certa vez perguntei a Amarildo sobre reencarnação, se ele acreditava e como é que era isso para os *Mbya*. Ele respondeu que pode acontecer de uma alma voltar em outra pessoa, e aí esta pessoa, na qual a alma se reencarnou, seria parecida (fisicamente) com aquela da qual ela desencarnou. Corpo e alma teriam,

⁶² A comparação me parece bastante pertinente na medida que o autor considera o *atsyguá* como representante da existência biológica, isto é corporal, ao mesmo tempo que a palavra *teteregua*, se traduzida literalmente, significa “do corpo”, como já exposto acima. Seguindo a mesma linha de raciocínio, temos que *atsy* (ou *axy*) significa “dor” ou “doença” e é justamente o que se quer tirar da pessoa durante as rezas e danças que acontecem na *opy*. Nestas ocasiões, disseram-me alguns *Mbya* com quem convivi, o *teteregua* é este mal que as danças e rezas fazem sair da pessoa, fortalecendo, neste sentido, sua conexão com o divino.

portanto, uma ligação mais íntima e direta do que poderíamos supor, já que, como explicou Amarildo, a reencarnação de uma alma definiria até mesmo a aparência de um corpo. Para compreendermos um pouco melhor a profundidade dos conceitos em questão, à luz de uma percepção guarani, Kaká Werá Jecupê (1998)⁶³ explica que

Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua ayvu. É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som possui um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entonado, torna-se, passa a ser, ou seja, possui um tom. (...) De modo que o índio é uma qualidade de espírito, posta em uma harmonia de forma (JECUPÊ, 1998, p.13).

Diante das interpretações algo poéticas de Kaká Werá acerca do espírito humano e me vendo diante da inacabável teia de relações que o autor evoca para passar a idéia de uma coisa tão abstrata (para mim, é claro) quanto o espírito, levei o livro para o Amarildo ler. Concordando com o que Jecupê fala sobre a relação entre espírito e som-fala, Amarildo completou dizendo que a fala é igual ao espírito, “*depois que se instala na pessoa, aí já era, não sai mais*”. Do mesmo modo, se ele explicava que uma alma reencarnada poderia ser identificada na aparente semelhança física entre as duas pessoas em questão, Kaká sugere que o espírito possui uma tonalidade cujo corpo é a cor, por isso ele relaciona o “ser índio” com uma “qualidade do espírito posta em harmonia de forma”.

Porém, como vimos, nem só de qualidades poéticas é feita a alma guarani mbya, e é para isso que quero chamar a atenção. Se existe uma polaridade entre “porção divina” e “porção telúrica” (que é bem real e palpável na experiência mbya) ela se manifesta justamente no corpo do indivíduo, de modo que a forma mais comum de explicar tanto uma como a outra, é através de estados que elas provocam no corpo humano (como ânimo, fortalecimento, ou tristeza, raiva). Foi definitivo para que eu percebesse a centralidade do corpo para entender a concepção de alma mbya, quando certa vez perguntei a Joaquim (irmão do Roque da aldeia do Mamanguá, porém morador da aldeia de Niterói, já que é casado com Iracema, filha de Lidia) sobre a possibilidade de se entrar na *opy* após ter bebido (álcool) durante o dia, algo que havia observado em outra aldeia mbya. Ao narrar o fato ressalté que os indivíduos em questão haviam bebido, porém entraram na casa de reza com concentração, fumando *petyngua* e até rezando (cantando). A resposta de Joaquim foi que “*se a pessoa entra sem bagunçar, com respeito, aí tudo bem, porque não pode julgar o corpo. A pessoa tem que*

⁶³ Jecupê é uma dos percursores da literatura indígena (Eliane Potiguara e Daniel Munduruku entre outros, são também nomes importantes deste movimento recente) no Brasil, isto é, aquela feita pelos próprios índios. Filho de pais “tapuias” que saíram do Araguaia para habitar em Minas Gerais e acabaram se juntando aos Guarani que iam em direção a São Paulo, onde nasceu. Foi batizado Guarani pelo pajé da aldeia de Pró-Mirim e cresceu entre as aldeias do litoral paulista.

entrar com o corpo que tem, pra fortalecer, pedir perdão. Se ele não entrar, quem perde é ele mesmo”.

3.1.3 O entrelaçamento das noções de corpo, alma e pessoa

*Nhanderu Papa poei mborai
Reve romboguejy xera'yi, xerajyi
Mborai reve meme
jaju va'ekue xondáro'i, xondária'i⁶⁴*

Em artigo seminal para a etnologia indígena brasileira Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) já afirmaram a idéia de corporalidade como uma noção fundamental para a compreensão das diversas transformações pelas quais um indivíduo passa no decorrer da vida. Neste trabalho o corpo é considerado como uma linguagem simbólica básica da estrutura social dos grupos indígenas sul-americanos, articulado com as perspectivas de espaço social e tempo social. Cabe portanto voltarmos nosso olhar para o corpo mbya enquanto linguagem simbólica do seu modo de ser.

Se o corpo é uma arena, como sugerem os autores, na experiência mbya guarani, a batalha se dá entre exterioridades que atuam neste corpo, umas causando fortalecimento e saúde e outras causando desânimo e tristeza. É interessante notar que o corpo aqui, apesar de preenchido pelo espírito (e suas diferentes porções), não dá lugar à posse por outros espíritos, o que é visto como ação dos espectros dos mortos (*angué*), e sentido como potência causadora de raiva, dor e doenças.

Para exemplificar cito um acontecimento que teve lugar durante um ritual funerário na aldeia de Araponga, no qual não estive presente, mas mas ouvi algumas versões dos acontecimentos de moradores da aldeia de Niterói, que participaram da cerimônia. Disseram que lá pelas dez horas da noite, um rapaz nos seus 18 anos caiu no chão desmaiado e tendo convulsões. Vários pajés que estavam presentes tentaram curá-lo sem sucesso, e até mesmo um *jurua* (não-índio) fez respiração boca a boca nele, sem conseguir que o rapaz acordasse. Por fim, quando já eram lá pelas quatro da manhã, os parentes do rapaz entregaram um

⁶⁴ “Nosso Pai *papa* com música faz descer meus pequenos filhos e filhas. Com música mesmo nós vamos vir pequenos guerreiros e guerreiras”. Hino trazido por um sábio guarani do Rio Grande do Sul, para a aldeia de Niterói, onde é cantado regularmente pelo coral.

petyngua para a Lidia que iniciou sua reza e o processo de cura do rapaz. O sol já estava raiando quando o tratamento chegou ao fim e o rapaz finalmente voltou a si, abriu os olhos e até tomou um gole de café.

Durante o café da manhã, após o enterro, ele narrou o que tinha se passado durante o tempo em que estivera desmaiado. Disse que via o morto (que era um tio seu) na sua frente, puxando seu braço e falando que queria levar ele junto. Por fim o morto largou seus braços dizendo que se não fosse esta tia dele (no caso, a Lidia), o teria levado junto. Este espírito ameaçador e perigoso é o que se chama *angue*, e é o que sobra na terra dos guarani que morrem sem chegar a alcançar o estado de perfeição (*ijaguyje*) que permite a passagem para a terra sem males.

A importância da regularidade diária dos rituais na *opy* pode, desta forma, ser vista como algo necessário para a proteção dos indivíduos (*mbya*) contra as potências maléficas que podem atacar seu espírito. O que se faz ali (dançar, cantar, rezar, fumar o cachimbo, etc) prepara o espírito/corpo para enfrentar os males que porventura possam se abater sobre ele. Se, como afirmava o Draci no início deste capítulo, o conhecimento vem do fortalecimento espiritual (*mbaratete*), Viveiros de Castro (2008) não se afasta muito do ponto de vista do cacique ao afirmar que “*em uma sociedade indígena, os processos que chamaríamos educativos envolvem primordialmente uma disciplina corporal*” (p.111). Sendo o corpo humano muito genérico em si, é preciso que seja moldado de maneira providencial para que não seja *tomado por um outro*, isto é, para que não adquira um ponto de vista que não o da humanidade.

Sant’Anna (2001) sugere que nas religiões em que o corpo opera uma transformação para tornar-se veículo de forças que se situam além do humano, torna-se, ele mesmo, não mais um *self* delimitado, mas passagem, elo, presença. A alma, então, se abre para espalhar-se pelo corpo:

A alma deixa de ser uma espécie de submarino blindado navegando nas profundezas do corpo fluido do mar, (...). Aqui a alma não é mais um elemento destacado do corpo feito uma relíquia. Deixou de ser submarino fechado para ser água e areia, mar de sensações, universo preciosos de elos liberado do risco de naufragar. Pois o mar não naufraga. E também não precisa ser salvo. Necessita apenas marear (SANT’ANNA, 2001, p. 106).

O corpo em si como um espaço de sensações é a imagem que quero reter daquilo que propõe a autora, pois é a partir daí que se pode começar a compreender a religião *mbya* guarani em sua dupla polaridade da alma. Se é no corpo que as diferentes partes do espírito se expressam, ou podem ser percebidas, como vimos acima, torna-se ele mesmo uma espécie de

passagem para estas forças que atuam sobre o sujeito. Torna-se também um elo entre as possibilidades do corpo para realizar tarefas, como trabalho, curas, etc, e se não precisa ser salvo, minimamente procura uma atualização regular em relação aos domínios de onde se imagina provém a sabedoria divina, *yvategua* (de cima).

Este corpo/espírito/pessoa composto nos remete à análise de Goldman (1987) sobre a construção da pessoa para a cosmovisão do *candomblé*. Segundo o autor, para o *candomblé* o espírito do ser humano é composto por uma variedade de componentes, entre eles sete orixás, um *erê*, etc. Neste sentido a pessoa é múltipla, possuindo (ou sendo possuído por) seres individualizados em sua composição, os quais se vêem permanentemente assentados no indivíduo somente após anos de prática ritual. O que, para o autor, faz do *candomblé* uma religião e não simplesmente um esquema de classificação, é justamente a noção de que, mesmo que todo ser humano seja concebido como possuidor da mesma quantidade de componentes, sua existência fica meio que em suspenso caso não pratique os rituais por anos a fio, sendo que apenas deste modo uma pessoa pode se sentir completa. Ou seja, somente com a individualização dos seus componentes, uma pessoa se torna “real”.

Para os Mbya, contudo, a noção de pessoa implica um corpo/espírito dividido entre Nhanderu (Deus) e o Anhã (Diabo), cabendo a busca individual pelo primeiro, considerando que o contato com o segundo é justamente o que se quer evitar. Porção divina e porção telúrica da alma seriam expressões do bem e do mal no interior (ou nas proximidades) do indivíduo. O ritual que torna, neste sentido, a pessoa completa é o *nimongarai* (batismo) e o faz justamente porque fornece ao indivíduo, logo no início de sua vida, um nome-alma (*nhe'e*) através do qual está aberto um canal de comunicação com Nhanderu. Porém, esta completude não está em absoluto garantida para sempre, estando a pessoa exposta às exterioridades causadoras de males, dores e doenças, fazendo-se necessário, por isso, a frequência na casa de reza e a participação nas práticas que acontecem ali (fumar, cantar, dançar, etc). Para os Mbya, portanto, uma “pessoa completa”, como nos termos de Goldman (1987), dada a multiplicidade de potências que podem nos causar mal, se faz diariamente através do fortalecimento espiritual (*mbaraete*) que visa à obtenção de alegria (*vy'a*⁶⁵) para o convívio diário.

⁶⁵ O conceito de *vy'a* é muito importante para os Guarani. Tónico explicou, durante a qualificação deste trabalho: “O *vy'a* (alegria, ânimo) é muito importante. Se tiver *vy'a* é porque terra sem mal está perto.”

Pissolato (2007) observa algo semelhante acerca do termo *teko axy*⁶⁶, traduzido como modo imperfeito de viver: “(...) a agência humana parece ser antes pensada como resultado de capacidades que se vêm juntar, colar-se às pessoas, orientando-as no agir; saberes e poderes que são percebidos como de origem externa a elas.” (p.256). As porções divina e telúrica da alma seriam, neste sentido, dois caminhos através dos quais estes saberes e poderes vêm *colar-se* nas pessoas. Podem ser lidas, portanto, como representações de duas orientações diversas para o agir humano: uma voltada para o espírito, associada à uma vida tranqüila e saudável; e outra voltada para a materialidade da vida terrena, associada à raiva e, em última instância às enfermidades e doenças que acometem o indivíduo.

3.1.4 Feitiço e doença: a perda do “ponto de vista” humano

Certa vez um jovem, parente da Lídia recém chegado à aldeia de Niterói (mas que eu já havia conhecido em Paraty Mirim) contou-me que tinha vindo para ser curado pois estivera doente por algum tempo. Disse que lá em Paraty Mirim estava vendo coisas, tendo tontura e permanecia a maior parte do tempo deitado em sua cama sem conseguir comer nada. Explicou-me então que sua ex-mulher havia colocado um feitiço nele, fazendo-o adoecer. Ao chegar em Paraty Mirim e ver o parente naquele estado, Lidia contou-me depois, ela prontamente levou-o para Niterói.

O tratamento para o rapaz, além de benzimentos diários na casa de reza, sempre ao cair da noite, também consistiu em algumas visitas (não sei quantas ao certo) a uma mãe de santo local, que receitou banhos de ervas e outras coisas. Sendo para mim surpreendente esta faceta da abertura guarani para o outro, isto é, percebendo que sua religião não era um sistema de crença excludente, perguntei ao rapaz se ele achava que o pajé guarani ou a mãe de santo tinham mais poder para curar as pessoas. Ele respondeu que para ele os dois “*trabalham da parte do Nhanderu mesmo*” e por isso eram “*a mesma coisa*”. O fato é que depois de algum tempo do tratamento simultâneo, o jovem reestabeleceu-se completamente e passou a residir na aldeia de Niterói.

⁶⁶ O termo é de referência comum nas falas proferidas pelos pajés, dentro da *opy*, durante os rituais, porém sob a forma *nhandereko axy* (nosso modo imperfeito, doloroso de vida). Certa vez perguntei ao Luciano, da aldeia de Niterói qual seria a tradução para *teko axy*, e ele disse que poderia ser “*a vida é dura*”.

Inúmeros foram os casos em que os homens me narraram terem sido enfeitizados por causa de seus relacionamentos com determinadas mulheres. Luciano contou-me que começou a sentir uma dor estranha na perna, enquanto estava andando de ônibus, sem motivo aparente para sentir dor, “*acho que só pode ser feitiço, né*”, ele me disse então. Outra razão havia, então, para supor que estava enfeitizado: havia se envolvido com uma garota de Paraty Mirim, que estava grávida e dizia que o filho era dele, sendo que ela era casada. Vários eram os sintomas do mal: tontura, esquecimento, alucinações e dores no corpo. Ao se colocar sob os cuidados da Lidia, viu-se que realmente estava enfeitizado, pois ela retirou a doença (*mba'eaxy*: uma pedrinha, um pedacinho de madeira, fios de cabelo, etc) do seu corpo. Ela também chegou a perguntar se ele queria se vingar e lançar um feitiço para a menina, ao que ele respondeu que não. Aliás, ao me narrarem histórias de feitiço e chegarem neste ponto a maioria das respostas era: “*mas eu não quis, não. Acho errado*” ou então, “*eu não, não gosto de fazer estas coisas com as pessoas*”.

O que Fausto (2007) chama a atenção, sobre o conceito de *mborayu*, é que se hoje podemos falar de uma cosmologia Guarani contemporânea, reconhecendo versões de uma mesma estrutura através dos tempos, também identificamos vários motivos cristãos que tem sido bem produtivos, por uma ótica interna, tal como o conceito de *amor* (p.93). De fato se reconhecermos no feiticeiro (o mau pajé, em Mbya *paje vai*, isto é aquele que utiliza seu poder para matar ou lançar doenças), o epíteto do predador, percebemos do que a ética guarani mbya procura se afastar. Pois este tipo de pajé existe e é atuante, de modo que podemos ver (ou sentir, conforme o caso) os efeitos de seus atos. É sabido mesmo que aquele que sabe curar sabe também matar. Porém o comportamento de pedir ao pajé para lançar algum feitiço é visto como socialmente reprovável pelos Guarani com quem conversei sobre o assunto.

Assim, podemos sugerir que o pensamento social (assim como o espiritual, como vimos acima) Guarani oscila entre dois pólos: o da sociabilidade, cuja fonte é o “*amor ao semelhante*” (como disse o Santo), produtor do poder xamânico (ou espiritual); e o da anti-sociabilidade, o querer “*destruir o semelhante*” (lançando doenças, desrespeitando, etc), resultado das relações de predação, já que espíritos dos mortos (*angué*)⁶⁷ e de seres da floresta

⁶⁷ Diz-se que o *angué* é o *teteregua* da pessoa morta. Ou seja, o *nhe'e* volta para sua morada divina, enquanto que o *teteregua* “*fica no cemitério*” (isto é, fica na terra) como disse Miguel, sendo responsável por grande parte das doenças (*mba'eaxy*) do espírito que acometem os Mbya. Como faou o Darci, “*os espíritos dos mortos jogam pedra em você e você nem sente*”, como resultado, grande parte das curas espirituais levadas a cabo pelos pajés mbya terminam com o especialista mostrando (por alguns momentos antes de jogar a coisa-dor, *mbae'axy*, numa fogueira previamete acesa) a quem quiser ver o que estava causando a doença: pedaços de madeira, emaranhados de cabelo, pedrinhas, etc.

(donos dos lugares, bichos e coisas: *yakãja*, *koxija*, *ka`aguyja*, etc)⁶⁸, também tem o poder de lançar doenças nas pessoas. Pissolato (2007) explica esta oposição em termos de uma exterioridade divina, produtora de humanidade e outra perigosa, causadora de dor e raiva e da transformação em animal (*-jepota*), de modo que “*manter o fluxo de capacidades oriundas do primeiro domínio para justamente combater o que pode ser atualizado pelo segundo é a condição de existência de cada um e da própria humanidade mbya*” (Pissolato, 2007, p.415).

A respeito destas potências transformadoras, Darci explicou que os “*espíritos dos mortos começam a rondar por aí a partir das cinco horas. Eles chegam, encostam em você e você nem vê, nem sabe que ele tá encostando. Ele joga pedra em você e você nem vê*”. Em seguida explicou que a *opy* é o lugar para fumar o cachimbo, pois quando “*você queima esta erva sagrada os espíritos não gostam da fumaça que sai*”. Explicou que os pajés que sabem tirar a doença da pessoa, num acontecimento que é difícil relatar pois “*não tem tradução*”. Vi a Lidia retirar do corpo do mesmo Darci, dias antes desta fala, um objeto sólido, no formato de duas madeirinhas amarradas, que seu irmão Isaías misturou com fumo (tabaco) e jogou no fogo.

Comentando a associação entre predação e canibalismo enquanto formas arquetípicas de uma religião Tupi-Guarani, a dos Araweté, Viveiros de Castro (1986) menciona o ascetismo Guarani como uma inibição destas forças “perigosas” capazes de afastar os humanos do seu ponto de vista: “*(...) a cosmologia Guarani atual em seu anti-canibalismo ascético, distribuirá os valores cosmológicos de modo radicalmente inverso aos Araweté: o jaguar e o cru são forças regressivas perigosas, e a ascese é uma espécie de morte do jaguar que cada humano tem em si*” (p.616). A religião, portanto, mantém os humanos no seu lugar, no seu ponto de vista (que coincide, de certa forma, com o dos deuses, já que o *ijaguyje*, estado em que o corpo é levado para a terra de Nhanderu, é um horizonte que não se perde de vista), por assim dizer, afastando os seres e forças impessoais capazes de transmutar esta posição.

Sobre a relação com o jaguar (a onça), especificamente, percebi sempre um tom de respeito, expresso principalmente no modo pelo qual os Mbya devem se referir a ela de maneira mais correta, segundo o pajé Augustinho da aldeia de Araponga: *xeramói ka`aguy regua* (meu avô do mato). Ele falou que a onça é o “*cacique dos animais*” de maneira que

⁶⁸ Escutei poucos comentários sobre os “donos” (*-ija*) entre os Mbya com quem convivi. O bastante para saber de sua existência, porém muito pouco além disso. Guilherme Heurich, em seu trabalho sobre iniciação xamânica entre os Mbya do RS, propõe que estes “donos” podem ter um papel bastante relevante no aprendizado. Cf.: HEURICH, Guilherme Orlandini. *Yvyrai'já kuéry ha'égui ijá kuéry regua: devir, conhecimento e aprendizado xamânico entre os Mbyá-guarani*. Porto Alegre, UFRS. 2008, mimeo.

tratá-la como *xivi* (gato, modo pelo qual os mbya comumente se referem à onça) seria como faltar-lhe o respeito. Jorginho, um jovem mbya que passou alguns meses na aldeia de Niterói, também falou que a onça “*está em todo lugar, a gente é que não consegue ver*”. Disse que uma pessoa entra no mato, a onça vai na pegada daquela pessoa e põe a pata em cima. Aí ela já sabe quem é aquela pessoa, o que está pretendendo fazer ali, se está entrando com respeito, etc.

O mesmo Jorginho contou-me uma história que ilustra a relação dos Guarani Mbya com a predação (no sentido que Viveiros de Castro dá ao termo) e com a possibilidade de perder o ponto de vista humano, tornando-se literalmente um animal. Ele iniciou contando que “*dois índiozinhos*” saíram de sua aldeia para ir à uma outra que era muito longe, há alguns dias de caminhada de distância. Sempre quando anoitecia, os dois paravam e subiam numa palmeira, onde faziam uma fogueria e dormiam. Certo dia eles chegaram na casa de uma velhinha que chamou eles para comer bolinho que ela fazia com remela (*exape’u*). Os dois não comeram, mataram a velha e cortaram seus seios, dos quais fizeram dois cachorrinho para acompanhá-los na viagem.

Depois de muitos dias de viagem, quando já estavam quase chegando na outra aldeia, começaram a ouvir uns barulhos estranhos na mata, e começaram a correr. Quando chegaram, foram logo para a casa de reza avisar aos parentes que os bichos estavam vindo. Todos começaram a fazer flechas e colocar no altar (*amba*) da casa de reza, enquanto já escutavam o barulho dos bichos que se aproximavam. Só um que era “*marrento*” (*ojerovia vai*), disse que não tinha medo e que ia acabar com os bichos sozinho. Quando saiu da casa de reza foi morto rapidamente. Ao terminarem de fazer as flechas, os índiozinhos e os outros habitantes da aldeia foram atraindo os bichos e matando um por um. Depois eles retornaram para sua aldeia.

Um deles resolveu caçar e foi para o mato com o arco e flecha. Quando estava na espera de alguma caça, apareceu um bicho enorme, com várias cabeças que engoliu ele. O outro índiozinho, depois de algum tempo, dando pela falta do amigo, foi procurá-lo e viu que o bicho enorme o tinha engolido. Ele, com muita coragem, armou-se de lança e matou o bicho, abrindo posteriormente sua barriga para de lá retirar seu amigo, que estava muito abatido e fraco. Levou-o então para a casa de reza, e com o *petyngua* benzeu e rezou o amigo até que ele melhorasse completamente. Jorginho disse que escutou esta história de seu pai, que por sua vez escutou dos mais velhos, os quais disseram que os dois índiozinhos da história viveram até bem velhinhos, na verdade, até o dia em que Nhanderu os levou para a terra dele.

De forma clara a história de Jorginho está a todo o tempo pondo em oposição as categorias “casa de reza” (e as práticas que ela envolve) e “bichos” (e a ameaça que eles implicam), pois foram as flechas do *amba* (altar da casa de reza) que mataram os bichos e depois a reza de um dos protagonistas dentro da *opy* é o que reanima o outro. Entendendo a *opy* como o fundamento da possibilidade de ascensão (*ijaguyje*, passagem a terra sem males) da alma/corpo/pessoa os movimentos e processos corporais aprendidos e executados ali tratam de “afastar os bichos”, isto é, protegem os indivíduos, através do fortalecimento espiritual (*mbaratete*), da possibilidade contrária, ou seja, da transformação efetiva em animal (*jepota*).

Neste sentido, o canto religioso *mborai*, presidido pelo rezador (na maioria das vezes em que presenciei esta reza-canto, na aldeia de Niterói, Amarildo era quem o executava) é acompanhado por uma dança “*para ver se sai alguma coisa ruim*” (conforme me disse Pakari, na primeira vez em que presenciei-a), na qual os participantes ficam de mãos dadas pulando com os dois pés juntos e ao mesmo tempo, em círculo ao redor do rezador. Em setembro de 2009, quando participava desta dança, na *opy* de Niterói, presenciei, de forma mais significativa, esta força da transformação em bicho, numa menina que tentava a todo custo se livrar dos dois homens que a seguravam, para sair da casa de reza. No dia seguinte em conversa com Luciana e Miguel, me contaram que se ela sai “*já era, vira bicho*”. Os homens tem que segurar e dançar com ela até ela desmaiar e ser tratada pela pajé com o *petyngua* (cachimbo). O que se está curando nestas ocasiões é justamente o *-jepota* (transformação em animal), que vem do *teteregua*, a porção que fica na terra quando a pessoa morre⁶⁹, (“*fica no cemitério*” segundo Miguel).

Se humanos podem virar bicho, o contrário também é possível, conforme testemunhou Jorginho, certo dia quando voltava de carro para sua aldeia natal (no Paraná) bem tarde da noite. Na ocasião ele viu um homem na estrada que vestia calça, camisa e levava consigo uma enxada. Ficou assustado por haver alguém ali àquela hora da noite e perguntou ao seu pai que dirigia o veículo. Este respondeu que o que ele tinha visto tinha sido uma onça: “*as roupas eram o pêlo e a enxada era a cauda*”. Na mesma conversa, Luciano contou-me que quando era pequeno já tinha visto a foto de um rapaz que estava virando sapo. Os dedos das mãos e dos pés estavam colados e a pele estava começando a ficar meio escamosa quando o rapaz faleceu. Disse que ele era de uma aldeia de São Paulo, e que ficou assim porque ia

⁶⁹ Em oposição á porção divina da alma da pessoa, *nhe`e*, que corresponde ao nome adquirido durante o *nimongarai*. Esta parte da alma volta para morar com a família divina, em uma das quatro direções (cosmos, deuses) a depender de qual delas o nome é proveniente, conforme explicou-me Amarildo.

muito para a cachoeira sozinho, e acrescentou: “*por isso que a gente não vai muito no mar. Tem medo*”. Falou também que os habitantes da aldeia em questão queimaram o corpo do rapaz.

Para explicar melhor o afastamento da posição do humano (em termos de pontos de vista) do qual nos fala Pissolato, associando-o a comportamentos anti-sociais e em última análise, ao *jepota*⁷⁰, uma transformação presente no cotidiano dos Mbya, principalmente como algo temível, devemos nos remeter ao aporte teórico do perspectivismo de Viveiros de Castro (2002). O autor propõe que a noção indígena de pessoa é transespecífica e tem a cultura (indígena) como substrato comum. O que difere de espécie para espécie é sua posição numa diversidade de pontos de vista, assim, o que nós vemos como sangue, a onça vê como cauim (bebida ritual fermentada), o que nós vemos como vermes num cadáver putrefato, os urubus vêem como peixes saltitantes num rio, e assim por diante:

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. (VIVEIROS de CASTRO, 2002, p.351).

Para os Mbya, como afirma Pissolato (e também Luciano e Jorginho, como vimos acima), afastar-se do ponto de vista humano tem a ver com transformar-se em animal (*jepota*) literalmente falando, mas também com adotar comportamentos marcadamente anti-sociais, como enraivecer-se ou ficar triste, características que indicam que a pessoa não se está alegrando naquele determinado convívio, ou num contexto específico de vivência. Assim temos que o *ponto de vista da humanidade Mbya* tem como elementos fundamentais a boa convivência, o bem estar, a alegria entre os que compartilham o mesmo contexto de vida, o ânimo para a conversa e para o trabalho, elementos que podem ser entendidos a partir daquela ética do amor (*mborayu*), de que tratamos acima, bem como a partir da idéia de uma atualização, possível para todo indivíduo, com saberes divinos através do *nhe’e*, porção da alma que é proveniente de Nhanderu (Deus).

Também encontramos no trabalho de campo, (especialmente nas entrevistas para o projeto de avaliação do subsistema de saúde indígena, onde a temática era explicitamente voltada para o tema), o contraste que as noções de saúde e doença podem representar: a

⁷⁰ Quando perguntei ao Santo o que significava esta palavra, ele respondeu relutante “*é coisa feia isso que você falou aí...*” e depois completou “*sabe quando o homem vira lobisomem? É isso aí. E quando a mulher vira bruxa? É também. É coisa ruim isso aí. Pode ser com qualquer um se a pessoa quiser*”.

primeira, na maior parte das falas é associada com alegria e a segunda, com tristeza. Para Pissolato (2007) esta oposição se traduz em termos de produção de um corpo erguido (alegre e saudável) e um corpo deitado (doente, triste, desanimado), e é um tema central para sua discussão sobre a duração da pessoa:

Fazer fluir o dizer pelos ossos mantendo a pessoa na posição (vertical) em que anda, vive nesta Terra ou, dizendo-o de outro modo, não abandonar a ela os ossos seria sugiro, o sentido mais fundamental tanto do fortalecimento que faz ficar (não morrer) a pessoa, quanto da passagem a uma Terra que não se pode fazer estando 'pesado' (...) É provável que seja este o sentido da tradução pelos Mbya (e pelos estudiosos igualmente) de mbaraete como 'força espiritual'. (PISSOLATO, 2007, p.409).

Aqui a autora ressalta a estreita relação entre “força espiritual” (*mbaraete*, fortalecimento), algo que, ao lado de *py`aguaxu* (coragem) é parte fundamental daquilo que se pede aos deuses diariamente nas orações na casa de reza (*opy*), e a condição alegre (*erguida*) da pessoa. Podemos indicar também, que esta condição *animada* da pessoa, aponta para um estado social e sociável, englobado na ética do *mborayu* (amor), que em última análise dá o tom da convivência nas aldeias. Assim, Pissolato explica que é a atualização de cada indivíduo com as potências divinas, que produz saúde e alegria, condições imprescindíveis para a sociedade mbya.

Vilmar, da aldeia de Araponga (Paraty – RJ) tirou-me, certa vez, uma antiga dúvida que eu tinha acerca de o que seria “*pensar em Nhanderu*” que eu tanto ouvia dos Mbya e que diziam ser o jeito mais apropriado de se entrar na casa de reza: “*você tem que ir pra um lugar sozinho, ficar concentrado e aí pedir pra ele, conversar igual você conversa com outra pessoa assim. Hoje de manhã mesmo, acordei bem cedinho e já comecei a trabalhar* (na ampliação de sua casa) *e já pedi força pra terminar logo a casa, daqui a três semanas, um mês, terminar logo*”. Vemos, então de que maneira para qualquer indivíduo mbya está aberta a possibilidade de se pôr em contato direto com a divindade (no sentido não só de pedir, mas de saber escutar e ver os sinais que Nhanderu manda, nos sonhos, na reza, e aprender com eles), e deste modo atualizar a condição animada e saudável da pessoa. Por outro lado, o esquecimento desta atualização abre espaço para que potências maléficas possam atuar sobre o indivíduo causando raiva, dor, tristeza, desânimo. Assim, conforme afirma Pissolato (2007), “*jámais se perdem de vista ambos os horizontes, o da transformação animal possível (-jepota) e o da divinização em vida representada nas histórias da passagem a uma terra incorruptível (yvy marã e`ÿ)*” (p. 417).

Esta passagem a *yvy marã e`ÿ* (terra que não se estraga) é o acontecimento mítico e prático por excelência, pois se dizem, por um lado, que hoje em dia já não mais existem

peessoas em condições de passar para a terra eterna⁷¹, algo que se faz “*com o corpo mesmo*” como me disse Miguel (26 anos), muitos dos elementos “essenciais” para se alcançar aquela condição são praticados diariamente nas aldeias mbya⁷², isto é, a reza, a dança, o canto e o uso do tabaco no *petyngua* (cachimbo).

3.2 *Petyngua, opy e ijaguyje: o trabalho espiritual*

*Petyngua mirim jamojere Nhanderamói
Ja jerure Nhanderu etepe jaikovy'a*⁷³

Certa vez perguntamos para Alzira, pajé da aldeia de Paraty Mirim, o significado da palavra *mborayu*. Diante da dificuldade em ordenar o pensamento numa definição sucinta e objetiva, ela respondeu: “*mborayu é trabalhar junto assim... é tem que acompanhar bem, mborayu é... eu tenho mborayu também, é, sempre tem mborayu. Não tem pra brigar com os outros, tem que ser tudo amigo, amiga. Isso é que tem mborayu. O Nhanderu também não deixa pra brigar com os outros. Tem que ficar mborayu, ficar bem alegre*” (entrevista realizada em junho de 2009).

Assim, o próprio Nhanderu, fonte última dos poderes do pajé, “*não deixa pra brigar com os outros*”, fazendo com que fiquem todos amigos, num estilo “*bem alegre*” de sociabilidade embasado no “*amor ao semelhante*”. Mas é no início da fala que podemos entrever como o *mborayu* é encarado por Alzira na sua posição específica de especialista curadora, pois “trabalho” é o termo em português usado para designar o processo de cura levado a cabo pelo pajé. “Acompanhar”, por sua vez, é parte importante do seu trabalho, pois, como disseram os agentes indígenas de saúde da aldeia, é para o pajé que os doentes são encaminhados primeiramente.

⁷¹ Porém existem sempre histórias de pessoas que conheceram outras pessoas que já viram acontecer. Amarildo, da aldeia de Niterói – RJ, me disse sobre a liderança religiosa D. Maria Tataxi, que ela deixou o corpo porque “*queria que os outros achassem que ela morreu, mas ela foi mesmo pra marã e`y*”. Pissolato (2007) registrou comentário semelhante: D. Maria teria “*recebido de Nhanderu` a capacidade de` atravessar a água` e chegar até` aquela cidade feita pelo deus para os Guarani` uma terra que ficaria` no fim` e para onde` é para ir com este corpo`* (p. 407)”.

⁷² Tonico Kaiowa falou-me da noção, entre os Guarani Kaiowa de “*rezar para se esconder*” (*-nhemo`a*), se esconder, no caso, das doenças que estão sempre vindo. Se esconder destas doenças passando para a Terra dos deuses. O diferencial é que para os Kaiowa é preciso rezar sempre no mesmo lugar, na terra dos ancestrais (por isso estão ainda concentrados na região do MS, fronteira com o Paraguai), enquanto que para os Mbya é preciso caminhar e rezar, em busca de lugares melhores para se viver.

⁷³ “O pequeno cachimbo vamos usar, Nosso Avô, vamos pedir para Nosso Pai verdadeiro pra gente ficar alegre”, hino mbya guarani da aldeia de Niterói.

Em conversas com outros pajés reparamos que é comum, como um marco de diferenciação de sua especialidade, dizerem que não trabalham com ervas do mato, como outras pessoas da aldeia, mas só com o *petyngua* (cachimbo) mesmo. Este parece ser o elemento fundamental da religião (e da medicina) mbya, de modo que na falta do fumo (tabaco) o ritual fica impossibilitado de acontecer. O *petyngua* estabelece uma ponte entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses (ou entre o mundo físico e o espiritual), pois é tido, como um presente do próprio Nhanderu para os Guarani, para sua defesa e proteção. “É como a bíblia do branco”, dizem eles.

Segundo história narrada por Nírio, filho do cacique Augustinho de Araponga (Paraty-RJ), o *petyngua* chegou até o Guarani da seguinte forma: após um grande dilúvio, Nhanderu pegou um punhado de terra e refez o mundo, fez uma estradinha, assumiu a forma de um andarilho e se pôs a caminhar. Chegou num sítio do *jurua* (branco) e viu um casal roçando um terreno. Eles iam plantar melancia, mas quando Nhanderu perguntou, o casal *jurua* olhou praquele andarilho desconfiado e respondeu “pedra, nós vamos plantar pedra”. E o Nhanderu, “ah, é pedra, então tá bom”, e no outro dia a roça amanheceu cheia de pedras, “e só aí é que o *jurua* se deu conta que tinha sido Nhanderu que tinha passado”, disse Nírio.

Depois, Nhanderu chegou na casinha dos Mbya, com dois casais de garnizé (espécie de galinha) no galinheiro, roçinha de mandioca, milho. O Mbya logo que viu Nhanderu, na forma de andarilho, falou pra mulher “ô mulher mata dois garnizé aí, cozinha mandioca para nosso parente que chegou”, e ofereceu logo uma cadeira. Após o almoço, Nhanderu pegou uma madeirinha que estava por ali no chão, e dali fez o *petyngua*. Pitou um pouco e depois deu para o Mbya dizendo que aquele serviria para sua proteção e cura. Depois se foi. E no outro dia, a roça amanheceu cheia de milho, mandioca, o galinheiro cheio de galinha.

Assim, além de a avareza estar identificada com um modo *jurua* de ser (pois não quiseram nem mencionar o que iria ser plantado, receando a partilha), a reciprocidade, ao produzir satisfação na divindade, ainda traz em si a possibilidade do dom, no caso o *petyngua*, principal elemento da terapêutica mbya, principalmente aquela que ocorre dentro da *opy*. Também a fartura aparece na história como recompensa divina pela ajuda mútua, ou melhor, pela vontade de ajudar sem esperar nada em troca, como se justamente por assim proceder, alguma coisa viesse em troca. Como explicou Luciano sobre o termo *mborayu*: “é o cara bonzinho, que divide a comida entre todos, mesmo que dê só um pouquinho para cada um”.

Parece que esta etiqueta da reciprocidade possui um valor inestimável para os Mbya, pois observei que via de regra, o que se come (em público, logicamente) é dividido entre quem manifestar interesse, isto é, pedir. O caso extremo acontece com os especialistas

curadores, benzedores ou os que sabem fazer remédio do mato (*moã ka'aguy*) os quais, se não podem se oferecer para ajudar alguém que esteja doente, também não recusam um pedido de ajuda. Joaquim, de Niterói, explicou-me que, como a esperar o cumprimento da etiqueta, o pajé não pode ver a pessoa doente e falar “*me dá petyngua, que vou curar você*”. Ele tem que esperar alguém pedir para ele ajudar aquela pessoa. Do mesmo modo disse o Santo, do Mamanguá, que já tinha sido pajé, mas deixou de sê-lo porque pararam de procurar ele, e aí segundo ele “*eu não posso obrigar ninguém, falar: vem aqui que eu vou te curar*”. Assim, o poder do pajé depende da revelação de Nhanderu, mas também necessita do apoio da comunidade, isto é, das pessoas que procuram e acreditam no seu dom.

Miguel (26 anos), também da aldeia de Niterói, contou-me de uma outra “*missão*” que o pajé tem, além de curar e cuidar dos habitantes da aldeia. Designou esta missão com a palavra mbya “*ijaguyje*” e explicou que o caminho para o *ijaguyje*, quem mostra é o *koxi*, o porco do mato, que “*é gente lá na terra de Deus só que aqui se mostra como bichinho*”. Para conseguir alcançar o *ijaguyje* o pajé tem, segundo Miguel, de observar uma série de restrições: “*não comer nem beber nada do branco, não comer carne (só de koxi pode). Não pode se irritar com ninguém, mesmo se a pessoa estiver brava com você. Tem que ser mborayu etei (amor verdadeiro)*”. Assim o *koxi* aparece e mostra o caminho para o pajé atravessar o mar. Miguel terminou seu relato dizendo que hoje em dia não tem mais pajé desse tipo, pois “*todo mundo come tudo*”. Aqui podemos começar a entender porque o que se come é tão importante para a valorização de uma identidade mbya, a ponto de reivindicarem sempre para si uma dieta mais adequada, relegando a outras aldeias modos de se alimentar impróprios do Mbya.

Novamente, o que se está pondo em foco é a importância desta alma/corpo/pessoa enquanto centro das dinâmicas religiosas. Assim, a depender da natureza dos alimentos e da hora em que são ingeridos, o indivíduo mbya se aproxima mais de uma das duas “partes” de seu espírito. Cecilia McCallum (1996), tendo por base sua etnografia entre os Kaxinawá, sugere o corpo indígena como algo que é construído através dos processos e ações aos quais é submetido no decorrer da vida:

An alternative approach to the analysis of social organization treats the body not as the biological “bearer” of social symbolism but rather as the locus of the construction of sociality. Physiological process such as the consumption of food or sexuality are seen as central social process. (MACCALLUM, 1996, p.350).

Desta forma, na construção do corpo também se constrói a sociabilidade em seu formato requerido pelo grupo familiar com quem o indivíduo irá conviver durante anos, senão

por toda a vida. Como temos visto, para os Mbya Guarani o processo de sociabilidade passa pela observância de um código de reciprocidade (*mborayu*) comum a todos, e também pelo fortalecimento espiritual que a participação nos rituais da *opy* proporcionam. O que as citadas restrições alimentares sugerem é que na busca pelo fortalecimento (*mbaraete*) da porção divina da alma, o corpo e suas necessidades parecem representar justamente o contrário daquilo que se está procurando. Neste sentido, ouvi diversas vezes os Mbya falarem que “*se você entrar na opy só pensando em Nhanderu, você não sente cansaço, nem fome e nem vontade de ir no banheiro*”.

Na sociabilidade embasada pelo “amor ao semelhante” (*mborayu*) e na vivência espiritual dividida pólos, um divino e outro telúrico, podemos perceber como a religião é capaz de validar a sociedade, como sugeriu H.Clastres (1978) no primeiro capítulo deste trabalho, e não mais de negá-la tendo em vista a promessa de uma vida no paraíso mítico, chamado de Terra Sem Males. A caminhada, atualmente, é a própria vida em sociedade, e a ascese como possibilidade de encontro da alma individual com a divindade, e assim obter fortalecimento (*mbaraete*), encorajamento (*mbopy`aguaxu*), acontece diariamente na *opy* (casa de reza).



Foto 5: A casa de reza (*opy*) da aldeia de Paraty Mirim. Fonte: arquivo pessoal.

O ritual ali tem lugar ao cair da noite, como já foi dito. Muitos autores chamaram a atenção para a casa de reza como um lugar de reunião, seja para rezar, cantar, dançar, seja para fazer o uso ritual do cachimbo ou para ouvir as palavras e rezas do pajé, do cacique e de quem mais “erguer” a voz (o que é feito sempre em um tom de voz baixo, calmo e pausado) para passar sua sabedoria ou mesmo para dar recados de interesse comum da comunidade.

A primeira vez que passamos a noite na aldeia de Paraty Mirim e entramos na *opy*, na primeira oportunidade, os Mbya nos pediram para levantar e falar quem éramos e o que estávamos fazendo ali. Depois de falarmos, fomos aplaudidos e nos sentamos. Ao começar o canto, João, morador que até então estava como que nos recebendo, puxou-nos pela mão dizendo “*agora vocês vão dançar*”, e colocou-nos cada qual em seu lugar específico, descalço, dançando junto com as crianças e jovens. Desde este dia percebi que entrar na *opy* apenas com a condição de observador em mente é marcar uma distância indesejável para com os Mbya, já que o principal que é cobrado, mesmo por eles e entre eles, é participação no que acontece ali dentro: fumar, dançar, cantar, etc.

Por diversos fatores, muitos deles já mencionados acima (que dizem respeito à importância da religião para uma comunidade guarani), temos a impressão que pode até ser que uma aldeia mbya não tenha pajé, mas é particularmente improvável que não tenha *opy*. Miguel (94 anos), cacique da aldeia de Paraty Mirim (Paraty, RJ) comentou em relação à sua aldeia: “*aqui a reza não para*”, explicitando a regularidade do ritual na casa de reza. É ali que acontecem os rituais de cura pela fumaça do cachimbo, nos quais os pajés retiram a doença (*mba`eaxy*) da pessoa, materializando-a em pequenos pedaços de madeira, pedras, espinhos amarrados com linhas, cabelo, etc., confirmações físicas de que a pessoa estava com a “doença espiritual”.

É também onde acontece o batismo das crianças, chamado *nimongarai*, cerimônia na qual o pajé, através do uso intensivo do tabaco no *petyngua* (o cachimbo, cuja fumaça é como um veículo de comunicação com os deuses) recebe diretamente de Nhanderu o nome (*nhe`e*, nome-alma) de cada criança ou jovem, passando-o a mesma. Observei também esta relação direta entre palavra e espírito, expressa no vocábulo *-ayvu*, que pode significar tanto uma como a outra⁷⁴. Amarildo, ao ser questionado por mim acerca desta relação, explicou-a do seguinte modo: “*ayvu é língua, mas também é espírito porque depois que a fala se instala na pessoa, aí não sai mais*”.

⁷⁴ Tal como me foi explicado por Tonico Kaiowa e Amarildo, da aldeia de Niterói. Eu escrevia num quadro palavras em guarani que queria saber o significado, e quando escrevi *nhe`e* que “sabia” ser nome-alma, Amarildo disse que eles usam para o latido do cachorro (*jagua nhe`e*). E quando escrevi *-ayvu*, que “sabia” ser frase, fala, Amarildo disse que era frase mesmo, mas Tonico completou dizendo que era espírito também. Posteriormente pude confirmar que *nhe`e* serve também para dizer nome. Assim, nome, fala, latido, som, linguagem são idéias que podem nos ajudar a entender algo de como os Guarani pensam os seus conceitos religiosos.

3.2.1 Feitiço, cura e troca de nome: trajetória de um *oporai va'e*

A cerimônia de batismo das crianças (*nimongarai*) pode ser considerada o ritual mais importante para os Mbya, pois segundo me explicou Amarildo, “*o nome não é por causa do físico da pessoa, mas sim pela alma. Se o nome não é certo, a alma não se alegra, fica querendo ir embora*” como aconteceu no caso dele mesmo. Quando tinha seu antigo nome, Amarildo foi enfeitiçado (por causa de uma menina que namorou às escondidas, e com quem não veio a se casar) e ficou muito doente, não comia e foi emagrecendo cada vez mais. Seu processo de cura foi longo e demorado, e culminou com uma troca de nomes efetuada num *nimongarai* na aldeia do Pinhal (PR), pelo pajé Hilário, que também é seu avô. Cabe relatar brevemente a história.

Numa conversa na *opy* (casa de reza) de Niterói, após a saída de todos que tinham, naquela noite, participado do ritual diário, Amarildo contou-me que quando era mais novo “*era igual pajé*”, ele “*via assim e sabia que a pessoa tava doente, tava com pensamento ruim*”. Porém, como era muito novo ele não fazia nada, só falava pra pessoa ter pensamentos bons, ficar alegre. Disse que nesta época ele tinha várias rezas (*mboraí*, cantos religiosos) e muitos falavam para ele que ele tinha “*reza forte*”, que era bom rezador. Por conta disso, Amarildo recebeu o apelido, entre os moradores da aldeia do Pinhal (onde tem alguns parentes), de *xeramói*, que quer dizer literalmente “meu avô”. Porém, a totalidade destas rezas que Amarildo possuía foi perdida quando a “*kunhã* (mulher) *passou por cima*”⁷⁵ dele, isto é, quando ele começou a namorar uma menina com quem posteriormente não quis casar.

Outros que o admiravam chegaram a comentar com ele “*você é rezador forte e fica aí namorando no escuro*”, ao que Amarildo nada respondeu, pois, segundo ele, “*não gosto de reclamar, prefiro escutar*”. Assim, foi o feitiço feito a pedido da mãe da menina (que queria que os dois casassem) que fez ele cair doente e esquecer suas rezas antigas. Então, ele não conseguia mais se alimentar direito, quase não saía de casa, não trabalhava mais e começou a emagrecer muito.

⁷⁵ A *kunhã* (mulher) é considerada por Amarildo (e por outros Mbya com quem conversei sobre o assunto) como um grande obstáculo ao qual o aprendiz de pajé tem que vencer. O próprio termo *aguyje*, traduzido por Shaden (1974, p.170) como “perfeição espiritual e física”, e citado por H.Clastres como condição para se alcançar a terra sem males (1978, p.110), foi traduzido por Amarildo do seguinte modo: “*Se você chegar até assim aos vinte anos sem pensar no kunhã, só fumando petyngua, aí o Nhanderu te leva pra terra dele.*”

Porém, no processo de cura e renomeação pelo pajé Hilário, Amarildo sonhou com outros dois *mboraí*, com os quais trabalha atualmente na *opy* de sua aldeia. Ele disse que era como escutar no sonho alguém cantando “*lá longe assim*”. Ainda que não seja pajé propriamente dito, como rezador, isto é, cantando, Amarildo possibilita que o poder divino de cura atue nos indivíduos que se põem a dançar, sob o ritmo marcante do seu *mbaraka* (violão). Durante a reza, disseram-me vários Mbya, Nhanderu faz descer um calor que “limpa” a pessoa, e por isso ela cai.

3.2.2 *Mborai ha'e jeroky*: reza-canto, dança e cura

Em minha primeira ida a casa de reza da aldeia de Niterói, tive a oportunidade de participar da reza, na condição de dançarino: os participantes, em roda, intercalados homens e mulheres, pulando com os dois pés juntos em sentido anti-horário, ao redor de Amarildo que tocava o violão e cantava o *mborai*. Na medida do possível, todos acompanhavam o canto. De repente uma mulher começou a dar umas bufadas e depois passou a gritar e tentar se livrar dos homens que a seguravam firmemente. Ela chegou mesmo a cair e os homens a seguravam por baixo do braço e continuavam a dança, com ela. Nesta altura, o Darci (cacique) vinha com o cachimbo e soprava fumaça nela. Assim foi até ela não agüentar mais e cair estirada numa esteira. E o mesmo se sucedeu com todas as mulheres que participavam. Ao final, perguntei ao Pakari: “*Essa dança é pra curar as mulheres?*” e ele respondeu: “*é pra ver se sai alguma coisa ruim*”. Miguel, posteriormente também me explicou que esta dança é para “*tirar o mal da pessoa*”, e também afirmou que, por isso, “*é bom a pessoa cair*”. De acordo com este comentário de Miguel, Pissolato (2007), baseada em outras explicações indígenas sobre a mesma dança, explica que

Diz-se que os que caem assim na *opy* se esquentam ou ‘caem [por estar] quente’ (*akuo`a*) ou, poderíamos dizer, no calor da dança. De acordo com o xamã Candinho, ‘*Nhanderu remoaku`*’ (‘Nhanderu te faz quente’), ou, na forma expressa por Teresa Benites, filha do cacique Miguel: ‘*opy`i Nhanderu omboguejy tata`*’ ([na] *opy* Nhanderu faz descer fogo`), Tataendy, o fogo que se traduz como ‘chamas divinas’ (Cadogan, 1992, p.169-70), vem de Nhanderu nesta hora para extrair o que possa ter de doença na pessoa. (PISSOLATO, 2007, p.375).

Se Miguel afirma que é bom que a pessoa caia, é porque ele vê a queda, nesta situação como um presente de Nhanderu direto para a pessoa. É como se na concentração da dança (fortemente ritmada, cujos passos, se executados por muito tempo, podem indiscutivelmente

levar à exaustão física) e no suor que ela provoca, residisse a oportunidade do Deus atuar na pessoa, curando-lhe os males sem a necessidade do pajé que sugue a doença (porém note-se que a presença do rezador, aquele que canta, é imprescindível). Parece que o que se dá então, é um embate entre a porção *teteregua* (“do corpo”) da alma e a porção divina (*nhe`e*), esta capaz de entrar em contato com Deus, já que Dele é proveniente.

Neste corpo que serve de passagem ou veículo para forças exteriores, ora divinas, ora malélicas, vemos se expressar, novamente, a tônica da religião mbya. Na dança, ou no que se faz com o corpo, os Guarani percebem a possibilidade de seu *nhe`e* (porção divina da alma) tornar-se a expressão divina, leve e poderosa que realmente é, prevalecendo, deste modo, ao peso do *teteregua* (porção telúrica, que dizem ser proveniente do *anhã*, diabo), cuja ação, caso prevaleça neste momento ritual, fazendo a pessoa sair da *opy*, é perfeitamente capaz de torná-la bicho (*jepota*), literalmente falando. Assim, o que está sendo enfatizado é a capacidade de qualquer homem ou mulher, através de seu *nhe`e*, de estar em contato direto com a divindade, através daquilo que acontece, daquilo que se faz ou simplesmente através de sua presença na *opy*. E justamente deste contato é que pode vir a cura para as doenças (com ou sem a mediação de um especialista) bem como a capacidade de ficar animado e alegre no dia a dia da aldeia.

Porém a ação do pajé impressiona, senão por sua performance, também (e acima de tudo) por sua capacidade de curar aqueles que se põem sob seus cuidados. Aqui a fumaça do *petyngua* (cachimbo) atua como remédio e instrumento de cura, e é através do uso exaustivo do tabaco que o pajé chega a retirar pequenos objetos do corpo do paciente. A primeira vez que presenciei o fato foi em Niterói, quando o Darci sentia uma dor no lado direito do rosto. Sentado no meio da *opy*, ele recebeu o tratamento da Lídia, que consistiu em várias baforadas de fumaça no corpo dele, principalmente na área dolorida, acompanhadas de uma espécie de massagem, com as mãos realizando um movimento de espanar algumas áreas do corpo do paciente.

Lídia também cantava algumas frases melódicas, e toda terapêutica era executada sob o som do *mbaraka* (violão), tocado por algum dos jovens, que como Amarildo, são chamados de *yvyraija*, “ajudantes” do líder espiritual. Num certo momento a *kunhã karai* (mulher sábia) começou a tossir bem forte e pareceu ficar fraca, posto que dois ou três homens correram para ajudá-la, soprando-lhe bastante fumaça dos seus *petyngua*. Ela cuspiu alguma coisa nas mãos e passou-a a Isaías, um de seus filhos. Este por sua vez misturou um pouco de tabaco na “coisa” e depois mostrou a quem quisesse ver o que era. Tratava-se de dois pedacinhos de madeira, que pareciam estar enrolados com linha ou cabelo. Isaías então jogou a *mba`eaxy*

(coisa-dor, doença) no fogo, dando um fim, pelo menos momentâneo, aos males que afligiam seu irmão Darci.

3.2.3. *Tataxi: a fumaça vivificante do petyngua*

Comecei a vislumbrar a possibilidade de desvendar o mistério implícito no significado do uso do *petyngua* durante um encontro de pajés, na aldeia de Araponga (Paraty, RJ), por ocasião do batismo do milho (*avaxi nimongarai*), em julho de 2009. Havia uns cinco pajés, dois da própria aldeia (Augustinho e sua esposa Marciana) e os outros de São Paulo (da aldeia Tenonde Porã) e durante umas três ou quatro noites seguidas as rezas se prolongavam até o amanhecer. Numa destas noites, enquanto a Marciana rezava para curar uma paciente, que estava sentada no meio da *opy*, ela andava rapidamente de um canto a outro da casa, falando várias frases das quais pouco sentido pude reter. Uma destas frases me chamou a atenção, e procurei ficar repetindo para mim mesmo até memorizar pois tive certeza de que era importante para a compreensão do poder da fumaça e do *petyngua*: “*tatachina ma jaxuka* (a fumaça é *jaxuka*)”.

Sabia que *jaxuka* era um nome feminino, mas não sabia o que significava literalmente. No dia seguinte busquei a orientação do pajé Aparício, perguntando-o o que era *jaxuka*: “*jaxuka é a mãe da terra e do céu, é como se fosse nhandexy*”⁷⁶ (nossa mãe)”, disse ele. Perguntei por que a Marciana havia falado isto e ele respondeu que “*ela estava pedindo ajuda para a mãe lá no céu, ajudar ela a curar aquela menina*”. Se nos voltarmos para a experiência de Shaden (1974) veremos algo semelhante, pois a partir de concepção colhida entre os Kaiowa, ele afirma que “*djatsukávy*” é como que um “*princípio filosófico*” através do qual a religião guarani “*explica a origem de todas as coisas*”. Segundo Shaden “*o djasukávy não é pessoa, não é um deus, mas um princípio de emanção. Do djasukávy partem todos os deuses e a própria humanidade*” (p.110). Princípio de emanção ou mãe da terra e do céu, o que é importante perceber é que Marciana afirmava em sua reza que *jaxuka* é a própria fumaça que saía do seu *petyngua*.

Fausto (2007) observou, a partir de experiência de campo de Chamorro (1995) que para os Kaiowa o *Jasuka* é como uma força motora que garante o renovamento dos

⁷⁶ Ainda que a referência usual à Deus seja Nhanderu, durante as rezas dentro da *opy* os Mbya não deixam de se referir a Nhanderu, Nhandexy (Nosso Pai e Nossa Mãe). Além disso, para cada direção celestial identificam um casal de deuses, por exemplo: Karai Ru ete, Karai Xy ete; Tupã Ru ete, Tupã Xy ete, etc. Quando perguntava sobre isso, respondiam que “*todos são a mesma coisa, é Nhanderu mesmo*”. Certa vez, Augustinho, pajé de Araponga, explicou-me que “*se sua mãe ou seu pai morrer, não pode chorar muito. Porque seu pai e mãe verdadeiros estão lá em cima*”, e apontoava para o céu com o dedo indicador.

indivíduos. O autor cita Paulito Kaiowá para explicar o conceito: “*Jasuka is for us what the motor is for whites, with the difference that Jasuka is natural than artificial... It serves to give us life and renew us*” (p.88). A partir destas explicações podemos sugerir que Marciana, ao afirmar que a fumaça é o *jaxuka*, salientava sua função renovadora, vivificante e curativa. Indo mais a fundo, podemos entender melhor porque o *petyngua* é considerado tão relevante e condição *sine qua non* para a religião mbya, pois se levarmos em conta as citações acima de que o *jaxuka* é o princípio de emanção do qual todas as coisas são feitas, a mãe da terra e do céu e “*uma força motora que nos renova*”, estas seriam, portanto, de acordo com a fala da pajé, qualidades da própria fumaça. Tal como a bíblia é para o branco, o *petyngua* é para os Guarani Mbya um presente das divindades, e por isso, um canal através do qual os indivíduos podem se pôr em contato direto com Nhanderu.

Assim, se a fumaça possui um poder intrínseco, a realização da cura pelo pajé depende mesmo de Nhanderu, de modo que Amarildo me explicou que “*existem pajés que enganam a pessoa, já vem com madeirinha na mão para dizerem que curou a pessoa*”. Por isso, tanto quem faz a cura como quem recebe, “*tem que pensar em Nhanderu*” e ver se está melhorando mesmo. Caso contrário, o tratamento não está dando certo. O poder do pajé além de ser posto em prática ainda é posto sob avaliação daqueles que se põem sob seus cuidados, de modo que se os tratamentos ministrados por ele não obtiverem sucesso, é bem provável que a procura pelos seus serviços não mais aconteça, casos em que o pajé perde esta função de especialista.

Assim, conforme explicação da pajé Alzira, transcrita no início deste item, o *mborayu*, enquanto pilar de uma sociabilidade desejável, significa para os especialistas curadores, líderes espirituais e rezadores, uma disposição para utilizar seus dons em favor da comunidade em que vive. Seja batizando as crianças, curando com o *petyngua* (cachimbo), rezando na *opy* (casa de reza), ou mesmo benzendo, estas pessoas tem importante papel de assegurarem para os habitantes da *tekoa* (aldeia) as possibilidades de atualização dos saberes divinos, produtores de saúde, boa convivência e alegria, abertos, em última análise, para qualquer indivíduo que fique atento para captar os sinais de Nhanderu.

3.2.4 Xondáro: guerreiros espirituais

*Xondáro'i, xondária'i
Nhapuã, nhapuã
Nhanderopy'ire, javy'a*⁷⁷

⁷⁷ “Pequeno guerreiro, pequena guerreira, vamos nos levantar na nossa casa de reza, vamos nos alegrar”. Hino também trazido do Rio Grande do Sul por um sábio guarani que se mudou de lá para a aldeia de Niterói.

Afora danças de *mboraí* e rituais de cura (acontecimentos cuja frequência não é efetivamente diária), a dança que mais presenciei (e participei) nas casas de reza em que tenho freqüentado, foi aquela que eles chamam *xondáro*, a “dança dos guerreiros”. Trata-se de uma dança na qual os participantes parecem ficar mais à vontade, correndo (em sentido anti-horário) e fazendo uns passos meio gingados. Esta dança sempre me passou um sentimento de descontração, e realmente ela é executada num tom de brincadeira mesmo, com os rapazes fazendo palhaçadas e os meninos (crianças) fazendo suas brincadeiras. Algumas vezes, um deles toma em suas mãos um pequeno bastão que usa para fazer vários tipos de obstáculos para os outros, como correr no sentido contrário da dança com o bastão passando na altura da canela dos participantes, para que eles tenham que pular.

Ainda que haja este sentimento de descontração, o *xondáro* guarda algo de uma força e uma atenção necessária ao combate, à guerra. Muitas vezes, aquele que segura o bastão vai chamando os participantes um a um para o meio da roda e, dançando, tenta enganar o “oponente” (com o gingado da dança) para tentar acertá-lo com o bastão (de leve, é claro). De modo que Miguel, da aldeia de Niterói, me descreveu o *xondáro* como sendo uma dança “*pra pessoa ficar atenta no dia a dia*”. Podemos, então, supor que se não há mais um tempo de paz e outro de guerra (como imaginamos que já houve, num tempo longínquo no passado), “estar atento no dia a dia” não deixa de ser uma forma de trazer a luta, a guerra, por assim dizer, para o cotidiano, como se “lutar” fosse, para os Mbya, um jeito de viver e de estar no mundo.

Realmente, os *xondáro* não são apenas dançarinos, mas sim os guardiães da aldeia, de modo que a palavra *xondáro'i* (ou *xondária'i*) pode ser estendida à todos os membros da comunidade, até uma certa idade. Os jovens *xondáro*, além de guerreiros espirituais atuantes como guardiães da *opy*, podem também formar grupos para reivindicar politicamente em reuniões com autoridades, como ouvi de alguns Mbya moradores da aldeia Tenonde Porã, em São Paulo. Vilmar, de Araponga (Paraty-RJ) contou-me que, quando era pequeno, e morava numa aldeia na Argentina, chegou a presenciar seu irmão mais velho, que estava em treinamento para ser *xondáro*, ser amarrado a um tronco e ser chicoteado nas costas com uma fina vareta de bambu.

Miguel da aldeia de Niterói, o qual passou também seus primeiros anos de vida numa aldeia na Argentina, bem isolada, a umas quatro horas de trilha do vilarejo mais próximo, contou que lá o *xondáro* era diferente. Disse, então, que cada dançarino portava seu *popygua* (bastão) e tentava dar nos outros, mas dava para acertar mesmo, só que ninguém se

machucava. A razão alegada por ele, para isso, foi que lá eles dançavam “*com a cabeça só em Nhanderu mesmo*”, então sempre que o golpe vinha, já se sabia para onde desviar.

Conforme observei num encontro de pajés na aldeia de Araponga (Paraty, RJ), os *xondáro* se comportavam de uma maneira diferenciada: alguns ficavam de guarda nas portas da casa (e era necessário pedir sua permissão para sair ou entrar), outros ficaram a maior parte do tempo de pé fumando e batendo o *popygua* (pequenos bastões de madeira amarrados um no outro), mas a função principal foi mesmo no momento em que os pajés faziam as curas. Aos *xondáro* cabia o papel de benzer e segurar o próprio pajé, impedindo-o de cair no chão devido ao esforço espiritual de *limpar* o paciente. Tal como afirma Luciane ferreira (2004), que acompanhou um processo de intervenção de sábios (*karai*) e guerreiros (*xondáro*) guarani em várias aldeias do RS, visando à redução do consumo de bebidas alcoólicas, os *xondáro* são “guardiões do espírito” e “mensageiros do *karai*”.

3.3 Aldeia e cidade: experiências em trânsito

Longe de buscar uma posição essencialista em relação às categorias mencionadas no sub-título acima, pretendo discuti-las à luz da experiência de campo nas aldeias, pois, como já afirmei, elas evocam outras categorias que expressam elementos presentes em importantes esferas do cotidiano dos Mbya (urbano X rural, cidade X floresta, etc), nas quais tenho interesse fundamental, diante daquilo que me propús a investigar. O tema, como mencionado na introdução deste trabalho, aparece nas falas dos sujeitos da pesquisa, e foi aí que primeiro vislumbrei a possibilidade de uma análise comparativa. Assim, Ivanildes (29 anos) Agente Indígena de Saúde, indicou como fator negativo da aldeia de Paraty Mirim (onde reside) a proximidade com a cidade (Paraty-RJ), “*aqui pega muita influência da cidade, tá muito perto*”.

Porém, ao mesmo tempo que a proximidade com a cidade pode atrapalhar por este excesso de influência, citado por Ivanildes, a mesma não possui queixas acerca da escola municipal que frequenta, localizada na cidade de Paraty. Disse ela que no colégio “*o pessoal respeita muito, não tenho do que reclamar*”. Embora a presença dos Guarani nas escolas de Paraty ou Angra seja bem escassa, Ivanildes frequenta esta escola com um interesse específico: formar-se no Ensino Fundamental, para poder fazer o curso de AIS (Agente Indígena de Saúde). Ainda que na aldeia de Paraty Mirim tenha um colégio com professor indígena, este só vai até a quarta série, portanto, para os que querem chegar a ocupar cargos

como de AIS ou Professor, torna-se necessário recorrer aos recursos educacionais do *jurua* (brancos), isto é, as escolas públicas da cidade mais próxima.

Sobre a mesma aldeia, o pajé e benzedor Aparício comentou que, dentre três fatores que ele achava ruim do lugar, um era a proximidade da cidade, pois “*quem tem vício vai na cidade e traz a bebida muito fácil*”. O mesmo, porém, ao ser perguntado porque não foi residir na aldeia do Mamanguá (já que tinha sido convidado), respondeu que “*o acesso lá é muito difícil, só por água (...) Se tiver alguma emergência e tem que levar a pessoa logo, é difícil*”. Vemos que entre uma aldeia excessivamente perto da cidade e outra cujo acesso é dificultoso e cansativo, Aparício vai ficando na primeira, enquanto reúne forças para fundar uma nova *tekoa* (aldeia), na Praia Brava da Trindade (Paraty – RJ), que disse ser o seu objetivo⁷⁸.

Assim se a aldeia do Mamanguá possui características de um “tipo ideal” (talvez mais conforme parâmetros nossos, *jurua*, em relação aos “índios genéricos” que imaginamos habitar as profundezas das matas de nosso país) de aldeia indígena, entranhada na densa floresta atlântica da RESEC (Reserva Estadual Ecológica) da Juatinga, próxima aos mangues e rios do Saco do Mamanguá, importante estuário marinho da região, e local de reprodução de diversas espécies, vemos que os fatores (vantagens e desvantagens) pesam de maneiras diferentes para cada sujeito. Mesmo os moradores da aldeia costumam passar semanas em Paraty Mirim, em busca de atendimento no posto de saúde da aldeia, vendendo artesanato ou simplesmente visitando parentes.

Ainda que pensássemos que este “movimento pendular” fosse devido ao voraz ataque dos mosquitos “pólvora”⁷⁹ nas noites “de lua” (cheia ou nova), bem conhecidos dos caiçaras habitantes do Saco, pois trata-se de um mosquito característico de regiões onde abundam os manguezais, foi o Santo (morador mais velho da aldeia do Mamanguá) quem explicou a razão principal de saírem da aldeia: “*A gente só sai da aldeia pra ver se acha algum alimento, porque a gente não pode plantar...*”. A dificuldade para vender artesanato e para plantar faz com que muitas vezes os habitantes da aldeia não tenham o que comer, conforme o próprio Santo afirmou durante entrevista. Certa vez chegamos lá e o ritual na *opy* (casa de reza) não ia acontecer por falta de tabaco, item, portanto, essencial, e condição *sine qua non* para a cerimônia da reza mbya. Como levamos vários saquinhos de fumo, comprados na rodoviária de Paraty, o ritual pôde acontecer normalmente.

⁷⁸ Enquanto escrevia este trabalho, Aparício já se mudou de Paraty Mirim para Araçonga, onde reside atualmente, tendo formado uma nova família no local, já que casou-se com uma das filhas do cacique Augustinho.

⁷⁹ Já que o motivo foi mencionado por alguns Mbya como forte razão para não passarem sequer uma noite no Mamanguá. O próprio Aparício comentou e também habitantes da aldeia de Niterói, quando eu perguntei porque ninguém ia no Mamanguá: “*acho que é porque tem muito mosquito*”.

A fala de Santo nos remete a situação jurídica da aldeia, já que não possui demarcação ainda, e, por isso, a plantação fica limitada ao terreiro próximo às casas, que desafortunadamente, compõe-se de um solo arenoso (devido à presença de inúmeros sambaquis), pouco fértil. Este espaço é chamado por Santo de “mandiocal” devido á tentativa, algo infrutífera, de plantar alguns pés do tubérculo no local. Deste modo, a subsistência dos moradores fica dependendo de “*achar alguma coisinha no mato*” (caça) como disse Santo ou comprar alimentos (arroz, feijão, macarrão, etc) em Laranjeiras (lugarajo que dista uns quinze minutos de canoa mais umas duas horas de caminhada) ou em Paraty mesmo, onde, quem produz, pode aproveitar para vender suas peças de artesanato. Porém para Santo a FUNAI deveria legalizar logo a terra para eles poderem plantar, pois longe de gostar de fazer estas incursões à “cidade”, ele afirma que “*índio não é como branco, índio tem que viver é no mato mesmo*”.



Foto 6: Santo me mostra a aldeia do Mamangá. Fonte: arquivo pessoal.

Nesta fala do Santo podemos ver com clareza que ele associa a sua identidade indígena a um lugar determinado, no caso, a floresta, ecossistema historicamente associado ao povo mbya (H.Clastres, 1978; Ladeira, 2007). Tal identificação se dá para além do meio ambiente como possibilitador da sobrevivência material do grupo, que como vimos, depende atualmente de outros fatores, o principal deles a venda de artesanato, já que o Santo não

possui aposentadoria, e a única verba do governo que chega na aldeia é uma bolsa família para o Reinaldo (filho do Santo) que possui mulher e três filhas. Para explicar os *laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material* o geógrafo Yi-Fu Tuan (1980) explica que quando tal relação é “*irresistível, podemos estar certos de que o lugar ou meio ambiente é o veículo de acontecimentos emocionalmente fortes ou é percebido como um símbolo*” (p.107).

Decerto que podemos perceber, na fala de Santo de que “*lugar de índio é no mato*”, uma certa ambivalência no uso das categorias envolvidas, pois a associação, entre as categorias “índio” e “mato”, apesar de afirmativa, não é completa e tampouco livre de tensões. O que Santo nos mostra de maneira clara é que ele está a par da existência de uma categoria genérica (“índio”) de referência à ele e aos Guarani de forma geral, estando, deste modo, apto a manipulá-la a sua maneira. Porém, dizer que índio é aquele que mora no mato não evita e relação que os Guarani têm (e têm porque precisam ter) com os centros urbanos mais próximos de suas aldeias, sejam estes centros grandes (como a cidade de São Paulo) ou pequenos (como a vila de Laranjeiras, Paraty-RJ).

Assim, se os moradores do Mamanguá conseguem manter a aldeia, localizada no meio da floresta e com difícil acesso, apenas o fazem graças a disponibilidade de recursos vindos “de fora” (inclusive o fumo, elemento fundamental para a vida religiosa da comunidade⁸⁰), isto é, da vila de Laranjeiras, de Paraty Mirim ou da cidade de Paraty. Deste modo podemos começar a refletir, a partir de um ponto de vista econômico, como é possível uma ocupação guarani dar certo em meio a um ambiente urbano, como é o caso da *Tekoa Mbo’y ty*, em Niterói, e da *Tekoa Tenonde Porã*, em São Paulo.

No caso da aldeia do Mamanguá, estamos certos de que é palco de acontecimentos “emocionalmente fortes” na medida que abriga uma comunidade, em cujo cotidiano pode se entrelaçar uma caçada na qual se esbarra com uma onça (como contou-nos Reinaldo), e *rezas-cantos* acompanhadas de danças ao cair da noite. Porém mais importante é a ligação simbólica que Santo faz ao aproximar em sua fala as categorias “índio” e “mato”. Como que perfazendo um “tipo ideal” do primeiro, ele desassocia daquela identidade os produtos, vivências e práticas relacionadas à cidade, ou às coisas, em geral, provenientes do *jurua* (branco) e que fazem parte do cotidiano dos habitantes da aldeia: “*o índio não é como o branco*”.

⁸⁰ Observo que na aldeia do Mamanguá, Araponga e Paraty Mirim existem pés de tabaco plantados no pátio da aldeia, porém, para o uso diário faz-se necessário comprar saquinhos de fumo industrializado. Trata-se, na maioria das vezes do Fumo Reis, que é como o fumo de rolo só que já vem picado e pronto para o uso.

Certamente que o índio não é como o branco, mas se tal diferenciação não se dá através da independência em relação à tudo que venha do mundo *jurua*, talvez possamos percebê-la no modo pelo qual estes recursos são utilizados. Há, portanto uma relação diferenciada com o ato de comprar e com o que se compra, tal como quando o Mário (companheiro de pesquisa) adquiriu um artesanato do Santo. No mesmo dia ele foi até laranjeiras, levando seu filho de quatro anos, e voltou com uma coca cola dois litros e um biscoito maisena para o garoto, além de um pacote de velas para o ritual, já que a aldeia não possui luz elétrica. Ficamos nos perguntando se não seria melhor, já que Santo afirmava que às vezes não tinha o que comer na aldeia, ele ter comprado um quilo de arroz e um quilo de feijão, etc. Mas este era o ponto de vista *jurua* sobre a coisa. O que foi importante para ele no ato de comprar foi justamente garantir que o ritual aconteceria, além de matar as vontades de seu filho caçula.

A demarcação é vista por Santo como a possibilidade de melhorar a qualidade de vida, pois poderá plantar na área de baixio (plana) onde atualmente ele esbarra no desejo do proprietário (um caiçara da vila do Cruzeiro) que não deixa os Guarani plantarem e ainda oferece vender para eles a terra por três mil reais. Tal oferta, se é que encontra eco nos ouvidos e sentimentos de Santo (o qual, não duvido, se tivesse o dinheiro, daria de bom grado), certamente o mesmo não ocorre em relação ao seu bolso, pois tal foi sua resposta quando perguntamos diretamente, em outra ocasião, o que é ser índio para ele: “*o índio é o pobre, é aquele que não tem dinheiro*”.

Neste sentido Amarildo, da aldeia de Niterói, contou-me uma história que “*os mais velhos contam*”, sobre porque o Mbya ficou pobre e o *jurua* (branco) ficou rico. O caso foi que Nhanderu fez o carro e aí chamou o primeiro Mbya e disse: “toma a chave, se você conseguir ligar, pode levar que é seu”. Aí o Mbya pegou a chave, entrou no carro, mas não conseguiu nem achar o lugar da ignição. Depois, Nhanderu chamou o primeiro *jurua* e fez o mesmo. Na mesma hora o *jurua* ligou o carro, deu partida e saiu dirigindo. “*Por isso que o jurua ficou com toda a riqueza*”, disse então Amarildo. Após o término da história, comentei, “*mas o guarani tem a sua sabedoria...*”, ao que ele respondeu “*Ah, quem não conhece o Guarani não conhece o mundo. O jurua ainda é criança aqui nesta terra...*”.

Se a história de Amarildo não responsabiliza o Guarani pelo próprio destino, como fazem os Barasana (Hugh-Jones, 1988), ainda assim podemos perceber que, embora o primeiro Mbya tenha tido a chance de ficar com toda a riqueza ele não conseguiu exatamente porque não sabia nem por onde começar. O que parece estar implícito é que o *jurua* possui quase que uma *inclinação natural* para as coisas que justamente representam o seu mundo

(não há objeto mais ilustrativo disso do que o carro) e a sua riqueza. Assim a *inclinação natural* do Mbya é outra, não passa pela riqueza material, mas sim, como vimos na história do cachimbo (contada em outra parte deste trabalho) pela valorização da reciprocidade como uma das bases da sociabilidade, e de uma experiência religiosa embasada na sabedoria ancestral, representada pela palavra dos mais velhos, afinal “o jurua *ainda é criança aqui nesta terra*”.

3.3.1 Consumo dos alimentos e leveza corporal

Um importante fator de diferenciação identitária para com o branco e também entre aldeias é a comida, ou melhor, o que se come e também a que horas se come. Por exemplo, dizem da líder espiritual D.Maria Tataxi (citada algumas vezes neste trabalho) que ela “*não comia nada do jurua, só mel, milho, kaguijy*”. Augustinho, cacique da aldeia de Araponga se diz Guarani Tambeopé (não Mbya, que para ele é apenas uma língua Guarani, dentre as sete que sabe falar) justamente, segundo ele, porque não comeu comida do branco até os dezenove anos de idade. Tambeopé é, para ele o “Guarani verdadeiro” (*Mbya ete*, conforme explicou Juventina, sua irmã e mãe da pajé Lidia, de Niterói), aquele que só come a comida de índio, proveniente das plantações e das matas. Porém, este é um modo de diferenciação contextual⁸¹, e as mesmas idéias serão expressas de formas diferentes em outras aldeias.

Por exemplo, a Lídia se identificou para um índio Guajajara que visitava a sua aldeia, como alguém que não comia comida do *jurua*: “*os outros aí comem, eu não*”. Na mesma aldeia, Amarildo me falou a mesma coisa, porém me senti a vontade para questionar “*mas você come todo dia arroz e feijão...*”, ao que ele respondeu, “*mas é feito aqui, lá fora é que não como nada. A comida do jurua tem muito tempero*”. Assim, o que está sendo entendido por ele como “comida do *jurua*” é a comida feita fora da aldeia e não a que se compra no mercado, percepção um pouco diferente, como podemos notar, daquela afirmada por Augustinho.

Amarildo também sempre me contava um caso de uma vez que foi na *opy* de uma aldeia no Paraná, e teve as rezas, a dança e aí depois, lá pela meia noite, começaram a

⁸¹ Nesta busca por uma identificação local bem específica até mesmo os nomes parecem entrar em jogo. Por exemplo, na aldeia de Niterói, onde fui batizado, todos se referem a mim pelo meu nome mbya, *Karai Mirim*, ao contrário do que acontece nas outras aldeias. Em Araponga, o pajé Augustinho chegou a dizer que o nome estaria errado pois “*Mirim é pequeno e você não é pequeno*”. Disse que só daria este nome para crianças. Quando contei isso para o pessoal da aldeia de Niterói, eles riram e o Amarildo falou, “*se o Augustinho dar nome pra você, nem ele vai saber que nome é. Ele dá o nome a partir da sua experiência, assim à toa. Mas o nome não é pelo físico da pessoa, mas pelo espírito*”. Assim, creio que o Augustinho só achará um bom nome para mim quando ele mesmo me batizar, e do mesmo modo em outras aldeias mbya.

cozinhar, arroz, feijão, ovo, café. Quando ofereceram para ele, recusou dizendo que não tinha costume de comer naquele horário. Pelo que me contou, ele consideraria mesmo impróprio comer a partir de uma determinada hora do dia (não sei se depois do meio dia, ou depois de uma certa hora da tarde). Tal como explicou o Santo “*se você quer entrar ali (apontando para a opy) para rezar, ou para curar, você não pode comer carne, não. O corpo fica pesado*”. Parece que neste esquema de interdição alimentar insere-se uma lógica religiosa que percebe na leveza do corpo indícios do poder espiritual revelado por Nhanderu.

Porém, a mesma lógica pode servir para acusações sobre se o outro segue ou não as interdições, o que pode ser entendido como parte do jogo de afirmação de identidades entre famílias extensas, tal como Amarildo falou que lá em Araponga eles fazem comida a meia noite, para jantar, enquanto que ele mesmo só come até meio dia e depois não come mais. Em Araponga, pude testemunhar que o pajé Augustinho observa um jejum a partir das três horas da tarde, se preparando para a reza que acontece diariamente ao anoitecer.

O contrário do que vi acontecer mais de uma vez durante o *nimongarai* na aldeia de Niterói, especificamente naqueles voltados para o batismo dos *jurua* (não-índios), “amigos” dos Guarani. Primeiramente é necessário esclarecer que este batismo para o *jurua* acontece em outras aldeias mbya (em Araponga por exemplo) e muitas vezes uma quantia em dinheiro é cobrada. Não é o caso da aldeia de Niterói, onde a pajé Lidia explicou-me que batiza o *jurua* porque tem “*pena*” deles, pois “*o jurua vem me pedir pra eu batizar, aí eu não posso dizer que não*”. Além disso, os não-índios que foram batizados nesta aldeia têm, de alguma forma, uma relação de aliança com o grupo que ali reside.

Pois num destes batismos, uma das pessoas que estavam sendo batizadas levou um “lanche” para quando acabasse a cerimônia: pães diversos, bolo, frutas, biscoitos, frutas e refrigerantes. O tradicional *kaguijy* (espécie de cauim levemente fermentado feito de milho) acabou até ficando em segundo plano diante da quantidade de especiarias provindas do mundo do *jurua*. Os Mbya não se recusaram a comer logicamente, pelo contrário, uns com mais outros com menos parcimônia, quase todos experimentaram as guloseimas. Posteriormente perguntei ao Amarildo e também ao Miguel sobre isto e os dois afirmaram que “*não foi o certo*”, mas que eles não podiam recusar pois seria “*falta de educação*”.

Mais do que tornar o corpo *leve* para a *reza-canto*, as interdições alimentares devem ser lidas sob a ótica da corporalidade como uma linguagem simbólica básica da estrutura social dos índios sul americanos cuja centralidade na constituição da pessoa se articula com perspectivas espaço-temporais (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979). A própria ética da reciprocidade e do amor ao semelhante (*mborayu*), enquanto representação da morte

do jaguar (tal como na História do Sol) já aponta para o caminho ascético dos Guarani: o distanciamento em relação ao canibalismo e às relações de predação, tão presentes no xamanismo amazônico. Fausto (2007) explica o poder xamânico guarani como proveniente de entidades não-predatórias, desta forma, a própria imortalidade do corpo torna-se uma condição reservada somente para o grandes ascetas, cujas atividades não se reduzem ao exercício da reza:

Let us return to corporeal immortality, a condition that elides the experience of death. As we have seen, this destiny is reserved for the great ascetics who achieve maturity-perfection (*aguyje*) rather than for the killer. A Chiripá shaman explains that “our ancestor left the living world without dying... As a result, we must not eat meat when we dance, we can only eat the food that Nhanderu left us” (BARTOLOMÉ, 1977 *apud* FAUSTO, 2007)

A evitação da carne, bem como de resto as demais interdições alimentares, tal como *não comer a comida do jurua* não são como regras a serem seguidas de uma maneira estrita, como condições *sine qua non* para a vida religiosa. Sugiro que elas trabalham mais no sentido de estabelecer as pistas que os antepassados (que “*deixaram o mundo sem morrer*”) deixaram para os Mbya contemporâneos, de forma que sua observância, se varia de aldeia para aldeia (em sua realização e interpretação, como vimos acima), encontra regularidade, justamente nos discursos sobre os mais antigos, como a D.Maria Tataxi, que *não comia nada do jurua*, e certamente também por esta razão chegou a passar para *a terra de Nhanderu com o corpo mesmo*.

3.3.2 Índio genérico”, moradores de Camboinhas e os Guarani Mbya

Vimos que o Santo afirmava que o índio é o pobre por excelência, mas, também nesta matéria, os discursos são tão relativos e contextuais que ao voltarmos nosso olhar para a aldeia de Niterói, onde as vendas de artesanato são maiores até do que na cidade de Paraty, vemos “índios” não tão pobres e nem por isso deixando de ser “índios”. Inclusive, nesta aldeia, alguns moradores souberam arrumar outros modos de ganhar dinheiro, que não só o artesanato: trabalhar de garçom nos quiosques da praia, vender caranguejos (também para os quiosques), etc. Destaque para o estacionamento que fizeram dentro da aldeia durante o carnaval de 2009, e mais recentemente a troca de telhados de sapê dos quiosques da orla de Camboinhas.

Porém a relação com os *jurua* (branco), nesta aldeia, nem sempre foi de caráter amistoso e cooperativo, como tem sido nos últimos tempos. A chegada de uma tribo indígena em Niterói causou grande impacto na opinião pública, principalmente entre os moradores de Camboinhas, onde os Mbya se instalaram. Em notícia publicada no site nitdeal (site de notícias de Niterói) em 16/05/08 um médico (de 53 anos) morador do bairro afirmou indignado que “*eles nadam pelados, as mulheres andam com os seios de fora, enfim, vivem da forma deles, sem se preocupar com nossa presença. Porém, eles agora moram no meio urbano*”⁸². Posteriormente habitantes da aldeia justificaram publicamente a afronta, dizendo que somente os menores nadavam pelados, porém a questão exige uma análise mais cuidadosa.

Para o médico, os “hábitos indígenas” causariam constrangimento aos moradores de Camboinhas, e é notório o modo como ele encerra seu comentário: “*eles moram no meio urbano agora*”. Assim, *agora* eles devem se comportar de maneira “civilizada”, pois Camboinhas não é nenhuma floresta, é sim um bairro numa *nobre área urbana* de Niterói (como tratada em grande parte das notícias). O que vemos cair sobre os Guarani aqui é o peso de uma idéia pré-concebida dos significados que envolvem a categoria tão conhecida de “índios”. O morador de Camboinhas espera e acha que “índio” é alguma coisa, porém, ao se deparar com esta *coisa real* (que é obviamente diferente do que ele achava que era) a relação não deu conta de atualizar a idéia, por isso os conceitos antigos acabaram por se impor à realidade.

Não é de impressionar que o comentário tenha sido feito por um médico, de 53 anos, pois já ouvi o mesmo tipo de comentário de colegas antropólogos do PPCIS (UERJ): “*eu acho que estes índios são tudo aculturados. Estão ali só pra conseguir a terra mesmo*”. Aqui a situação se complica mais, pois além de ser um estudante de antropologia, ainda se utiliza do termo “aculturados” para definir os Mbya, o que demonstra no mínimo uma má vontade em procurar saber quem eles são, além de profundo descompasso ao ressucitar um termo já banido da disciplina por não dar conta de qualquer realidade humana.

Estamos, portanto, lidando com o hiato que há entre o “índio” (genérico⁸³, objetificado) e os Guarani Mbya que ora se apresentam como portadores desta identidade. Vale destacar que eles mesmos utilizam comumente o termo “índio” para se auto designarem,

⁸² Fonte: http://www.nitideal.com.br/newnit/index_int.php?act=5&id=2474

⁸³ Darci contando-nos um pouco de sua experiência numa escola de brancos em Santa Catarina, a qual frequentou por anos, junto crianças Xokleng, Kaingang e outros Guarani, disse que o professor falava “*o índio vivia aqui, caçava, pescava... Falavam do índio como se ele não existisse*”. Eles eram proibidos de falar a língua indígena, e ficavam de castigo caso o fizessem.

por isso, são efetivamente *índios* mesmo. Mas o que é necessário sublinhar é a diferença entre existir e representar, pois para eles mesmos não há qualquer dúvida ontológica: todos cresceram e vivem até hoje numa *tekoa* (aldeia), falam a língua mbya, possuem (em graus diferentes, claro) as noções religiosas referentes às práticas na *opy* e desde bem cedo testemunham as rezas, danças e as curas levadas a cabo pelos pajés, etc.

Porém nem sempre são estes elementos que o *jurua* (branco) quer ver, isto é, o branco possui outras expectativas do que seja *ser índio*, e os Guarani Mbya procuram, em certa medida, corresponder a elas. Assim, ocas de sapê e cocares de pena, que em Paraty Mirim não faziam parte do *ser índio*, em Niterói acharam o seu lugar na representação do autêntico. Os cocares por exemplo, não fazem parte de nenhum contexto ritual na *opy*, os Mbya apenas os usam quando das apresentações do coral ou da presença de *jurua* (brancos) na aldeia (para reunião, visitar a *opy*, etc).

A esse respeito, o Darci contou-me uma história interessante. Disse ele que certo dia chegou um *jurua* ali na aldeia e afirmou para ele que eles não são mais índios nada, pois já andavam de roupa. Ele então respondeu, com muita calma e esperteza, “*então me diz o seguinte. Se a gente pegar você, tirar toda sua roupa e te deixar pelado aqui no meio do pátio da aldeia, você vai virar índio?*”. De outra feita, diante do mesmo tipo de questionamento, Darci respondeu, “*pô, vocês querem que a gente seja igual a 500 anos atrás, mas até hoje eu ainda não vi nenhum jurua chegar aqui na aldeia de carruagem e peruca de Dom Pedro*”. De maneira leve e bem humorada, o jovem cacique vai rebatendo os questionamentos capciosos, demonstrando algo da maneira pela qual os Mbya pensam estas questões.

3.3.3 Corpos e lugares: relações diferenciadas com o meio ambiente

De um ponto de vista mais geográfico talvez, podemos olhar para o “conflito” entre os moradores de Camboinhas e a aldeia indígena que ali se instalou através de uma percepção das relações que cada um dos grupos mantém com o lugar que ocupam. O que venho tentando demonstrar ao longo deste trabalho é que o modo de ser mbya guarani, com suas concepções de mundo e de alma humana, implica a fabricação de um corpo específico e diverso daquele que a sociedade *jurua* (brancos, aqui representada pelos moradores de Camboinhas) produz para seus membros. Corpos diferentes criam diferentes laços com o lugar, e com ele mantém relações distintas, apropriando-se do espaço circundante de maneiras específicas:

(...) o lugar é a porção do espaço apropriável para a vida – daí a importância do corpo e dos sentidos. (...) Assim se constrói a tríade cidadão – identidade – lugar que aponta a necessidade de considerar o corpo, pois é através dele que o homem se apropria do espaço (através dos modos de uso). Significa que nossa existência espaço-temporal, tem uma corporeidade, pois agimos através do corpo na medida em que é ele que nos dá acesso ao mundo (CARLOS, 2004, p.51).

Assim, tenho privilegiado a apresentação da religiosidade mbya guarani por conceber que através dela podemos compreender a noção de pessoa-alma-corpo que está envolvida na relação deste grupo com os lugares que ocupam. É através desta noção que podemos olhar para a reciprocidade/ sociabilidade entendendo-a como um veículo que realiza em cada indivíduo as condições necessárias para a formação de uma *tekoa* (aldeia). No corpo (alma) ao qual forças exteriores vêm atuar encontramos uma tendência contrária ao corpo laico desejoso de estabelecer a consciência de sua própria presença transformando “*a existência corporal em veículo de si mesmo, no limite, numa espécie de marketing privilegiado do eu*” (Sant’Anna, 2001, p.103). O que entra em conflito aqui é também um código urbano de imperativo do individualismo com um código guarani que vai de encontro a ele.

A praia de Camboinhas corresponde, em alguns aspectos, aos “enclaves fortificados” propostos por Teresa Caldeira (1997, p.155-176). Primeiramente é um espaço de moradia de uma classe média para alta, como se pode observar pelo padrão das casas e prédios construídos no local. Segundo, que possui intenso monitoramento por câmeras e vigias de ruas, o que sugere uma preocupação com a violência. Terceiro que, ainda que não seja um espaço oficialmente fechado, circundado por muros, tal como os modelos analisados pela autora, a própria geografia da praia, rodeada por morros e florestas, funciona como um isolante natural: existe somente duas entradas para carros em Camboinhas, e as outras formas de se chegar à praia são, a pé (ou de canoa) atravessando o canal de Itaipu ou, no outro extremo da praia fazendo uma trilha desde Piratininga (outra praia da Região Oceânica de Niterói), ou então de barco.

Gostaria de chamar a atenção aqui para um outro aspecto dos “enclaves fortificados” que pode nos ajudar a compreender a reação negativa da população local em relação à ocupação indígena. Teresa (1997) explica que:

Enclaves fortificados representam uma nova alternativa para a vida urbana dessas classes médias e altas, de modo que são codificados como algo que confere alto status. A construção de símbolos de status é um processo que elabora distâncias sociais e cria meios para afirmação de diferenças e desigualdades sociais. Uma maneira de verificar isso no caso dos enclaves paulistanos é analisar anúncios imobiliários. (...). Os anúncios não só revelam um novo código de distinção social, mas também tratam explicitamente a separação, o isolamento e a segurança como questões de status. Em outras palavras eles repetidamente expressam a segregação social como um valor.(TEREZA, 1997, p.159).

Embora Camboinhas seja uma praia pública, bem como qualquer outra da Região Oceânica, ela pode ser freqüentada por todos, mas nem todos podem (refiro-me aqui ao poder econômico) habitá-la. Mansões e prédios construídos em áreas de restinga, passando por cima não só de preciosa parcela da biodiversidade local, mas também das leis de preservação ambiental, são coqueluches para uma prestigiosa elite que deseja uma moradia “com vistas para o mar”. Alexandre (28) morador do bairro e colega de Niterói, disse-me certa vez, “*a SOPRECAM* (associação de moradores de Camboinhas) *acha que aquilo lá é um condomínio!*”. A fala de Alexandre deixa claro o valor segregacional que paira na geografia e na organização social do bairro.

O ideal de segregação como um valor, além de se expressar nas construções imobiliárias de alto custo, também pode ser encontrado num “shopping” localizado na entrada da praia, que possui academia de ginástica, restaurante, farmácia, bar, padaria, locadora de DVD, clube de piscina, etc. Também pude observar o movimento dos empregados dos moradores de Camboinhas, certa vez que me dirigi para a aldeia bem cedo, pois ia entrevistar a equipe de saúde que atende os índios. O ônibus estava lotado até chegar em Camboinhas, onde a maioria desceu e se encaminhou para seu local de trabalho. A quantidade de pessoas andando pela entrada principal do bairro me fez lembrar uma pequena romaria.

Da hostilidade ao crime, o passo foi curto e em 18/07/08 era publicada na maioria dos jornais fluminenses a notícia de que uma aldeia indígena havia sido incendiada por intenções criminosas⁸⁴. Todos os homens estavam ausentes da aldeia para uma reunião em Itaipu, exceto Joaquim, que ficou ferido ao desmaiar na porta de uma oca em chamas, quando tentava pegar documentos. O fogo pôs em risco a vida de mulheres e crianças (algumas com menos de dois anos) que estavam no local, e, segundo avaliações de peritos, não houve dúvidas de que foi criminoso, pois seisocas foram queimadas, o que comprova a multiplicidade dos focos iniciais. As casas eram separadas entre si, portanto não havia a possibilidade de o fogo se alastrar a partir de uma só oca que tivesse acidentalmente sido incendiada.

Porém longe de espantar os habitantes da aldeia, o incêndio não fez mais do que aumentar sua força, pois de pronto iniciaram a reconstrução dasocas, agora com apoio maior da população, da mídia e até de artistas globais que abraçaram a sua causa. Houve uma festa de reinauguração da aldeia que contou com a presença de artistas, políticos e repórteres e a

⁸⁴ Fonte: <http://noticias.uol.com.br/ultnot/agencia/2008/07/18/ult4469u28624.jhtm>

partir de então pessoas “de fora” vêm freqüentando a aldeia algumas vezes por semana para as aulas de Tupi-Guarani, ministradas por Darci⁸⁵ e por Amarildo.

O preconceito da população em geral ainda é visível nas falas sobre os “índios de Camboinhas”. Muitos comentam com descaso a ocupação, dizendo que “*estes índios aí estão errados*”, como que deslegitimando a ocupação por uma suposta (e imaginada) descaracterização da cultura indígena.. Conhecidos meus de Niterói ao ouvirem que eu estava pesquisando os índios, falaram “*de Paraty tudo bem, legal, agora aqui só tem cachaceiro*”. São posições como estas que os Mbya tem que vencer em seu dia-a-dia para conquistar cada vez mais o apoio da população e diminuir, em algum grau, o nível de hostilidade em relação a eles

Afora a disputa política que paira sobre o espaço da aldeia, entre empresas imobiliárias⁸⁶ e órgãos de preservação ambiental, que certamente teve um grande peso para o acontecimento citado acima, chamo a atenção para o desencontro entre as expectativas dos moradores de Niterói e o modo de ser guarani mbya. Goffman (1975) afirmou que quando as expectativas que temos sobre os outros são frustradas tendemos a reconhecer neles uma marca desta frustração, a partir da qual a relação se estabelecerá então:

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns ou naturais para os membros de cada uma destas categorias. (...) Baseando-nos nessas preconcepções nós as transformamos em expectativas normativas, em exigências apresentadas de modo rigoroso. (GOFFMAN, 1975, p.12).

Assim podemos agora voltar para a fala do médico, morador de Camboinhas, citada acima, que exigia que os índios *parassem de andar pelados* pois agora se encontravam em *meio urbano*. O que ele cobra do *outro* é justamente uma adaptação aos *seus próprios* parâmetros, ou aos parâmetros de sua sociedade, que ele sabe serem socialmente aceites e passíveis de serem cobrados de qualquer indivíduo, independente de idade, raça, credo ou cor (pois parece ser este o ideal jurídico-moral da cidade). Para ele não há movimento possível que realize uma atualização na sua relação com estes “índios reais”, a não ser pela imposição.

Parece que o morador de Camboinhas exige que os “índios” passem a desempenhar um outro papel: não mais de índios vagando nus pelas matas, mas de civilizados habitantes da cidade. Note-se que o primeiro já não existe há muito tempo (principalmente no que diz respeito aos Guarani) e o segundo, os Mbya já o desempenham muito bem. Parece mesmo que

⁸⁵ Darci possui formação de professor bilíngüe pelo Magistério Guarani, localizado no Paraná.

⁸⁶ Durante uma reunião com a CCOB, secretário do prefeito de Maricá e “amigos” dos índios tive ciência de um projeto imobiliário para construção de noventa prédios no local onde está localizada a aldeia e em suas proximidades, isto é, à beira da lagoa de Itaipu.

exigência de que se cumpra apenas um papel vai de encontro ao que tem sido escrito sobre as cidades, lugar em que podemos ter “*um médico pai de santo, um engenheiro adepto de astrologia, etc.*” (Velho e Machado, 1977; *Apud* Oliven, 2007, p.61), isto é, indivíduos cumprindo eficazmente os papéis mais díspares entre si.

O que Oliven (2007) aponta em sua conclusão é que os processos sociais urbanos não podem ser analisados através de categorias analíticas fixas, pois não há uma escala de valores e nem uma sequência linear de fenômenos com os quais possamos mensurar os dados observados nos diferentes contextos (p.65). O que há é uma multiplicidade de processos, que podem ser diferenciados justamente nos pontos em que os grupos e indivíduos envolvidos estabelecem fronteiras entre si e os outros. Da mesma maneira Barth (2000) procura explicar a importância das relações dicotomizadas entre grupos étnicos, cujas distinções formam as bases de sistemas sociais abrangentes:

(...) as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro destes sistemas não leva a sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias. (BARTH, 2000, p.26).

Desta forma, os Guarani Mbya, em relação com elementos “urbanos” ilustram esta interatividade entre sistemas e grupos étnicos distintos, num processo que passa longe de poder ser chamado de “aculturativo”, mas que traz elementos capazes de categorizar os indivíduos de um grupo étnico, de acordo com valores do outro grupo. O modo específico como se relacionam com estes elementos e os significados implicados é que devem ser analisados criticamente. A “cidade” já conhece os Guarani de longa data, os moradores de Camboinhas, ao que parece, é que ainda não os conheciam.

O fato é que bem poucos destes moradores chegam diariamente até a aldeia, por causa de sua localização geográfica (próximo ao canal de Itaipu, onde não há mais calçamento nas vias e nem prédios ou mansões na orla, apenas quiosques de praia). Os que o fazem, são aqueles mais animados em seu *cooper* matinal e, mesmo estes, se contentam em chegar próximo a entrada da aldeia, dar meia volta e continuar seu exercício. Talvez se conseguissem se aproximar um pouco mais veriam que os Mbya tem muitos hábitos em comum com os *jurua*: assistem televisão, usam roupas, comem arroz e feijão, preocupam-se em como ganhar dinheiro.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma questão fundamental que permeia a experiência dos Mbya contemporâneos, principalmente aqueles que vivem em locais dito “urbanos” e têm contato quase diário com a cidade mais próxima de suas aldeias, é, portanto, a dinâmica da afirmação de identidade que oscila entre “índio genérico” e Guarani Mbya. A pergunta que o *jurua* em visita à aldeia de Niterói teima em fazer, isto é, se eles são índios mesmo, encontra resposta satisfatória nos cocares, no sambaqui e na língua mbya falada correntemente pelos habitantes dali (inclusive pelas crianças menores, motivo de surpresa para alguns visitantes, que, como ouvi certa vez, exclamam: “até os menores sabem falar a língua, como é que pode”). São repostas que produzem um efeito positivo, de apoio à ocupação e talvez por isso há um desejo no sentido de que elas se propaguem.

O que a etnografia nas aldeias mbya guarani me ensinou foi que, como disse Viveiros de Castro (2006), não existem culturas autênticas ou inautênticas pois no íntimo das relações humanas não há lugar para autenticidade, mas sim para a troca. Talvez os Guarani estejam mais cientes disso do que os não-índios que levantam a questão da autenticidade toda vez que enxergam nos “índios” algum traço da cultura *jurua*. Morar na cidade, ver televisão e fazer compras no mercado não significa necessariamente, como bem mostram as experiências relatadas ao longo deste trabalho, parar de frequentar a casa de reza, perder a língua mbya ou deixar de seguir o sonho enquanto importante veículo de mensagens sobrenaturais.

Foi neste sentido que procurei mostrar como a religião guarani é importante para entendermos melhor a relação que os grupos mbya estabelecem com os lugares que ocupam. É a partir da pessoa (e de seu espírito que também é um nome de origem divina) que devemos olhar o lugar, pois este é essencialmente social, isto é, fundado nas relações. Perder do horizonte este ponto de vista “espiritual”, sugiro, equivale a abrir brecha para uma busca da autenticidade onde ela não existe: o “índio genérico” é muito mais uma criação nossa do que dos próprios “índios”. Ou como disse Viveiros de Castro (2008), “a autenticidade é uma invenção da metafísica ocidental, ou mais que isso, ela é o seu fundamento” (p.148).

Creio que da perspectiva mbya televisão, DVD, teclado e mp3 são elementos originários de um mundo que não é o seu, são coisas “do *jurua*”, como dizem, porém possuem um papel importante em seu modo de vida contemporâneo, de modo que o domínio sobre estes objetos (e modos de se lidar com eles) representa algo importante na relação com os não-índios. Pois, como bem disse o Darci, se queremos que eles sejam como há 500 anos,

devemos, antes, nós os *jurua*, chegar até a aldeia de carruagem e vestindo peruca de Dom Pedro, coisa que o cacique até hoje, ainda não viu.

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas : Papyrus, 1994.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-capa livraria, 2000.
- BENSA, Alban. [1996] 1998. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (Org). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta: textos místicoa guaraníes*. Adaptado por Bartolomeu Mélia. Córdoba: Universidade Católica de Córdoba, 2005.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Enclaves Fortificados: a nova segregação urbana. *Novos Estudos*. CEBRAP. n.47, mar, 1997.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. *O espaço urbano: novos escritos sobre a cidade*. São Paulo: Contexto, 2004.
- CLASTRES, Hélène. *A terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- FAUSTO, Carlos. If god were a jaguar. Cannibalism and christianity among the Guarani (16th – 20th century). In: FAUSTO, Carlos ; HECKENBERGER, Michael (Org.). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Flórida : Universidade da Flórida, 2007.p 74 - 105.
- FERREIRA, Luciane Ouriques. O “fazer antropológico” em ações voltadas para a redução do uso de bebidas alcoólicas entre os Mbya-Guarani, no Rio Grande do Sul. In: LANGDON, Esther Jean ; GARNELO, Luiza (Org.). *Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Contra Capa Livraria / Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, 2004. p 89 – 110.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GOLDMAN, Márcio. A construção da pessoa: a possessão no candomblé. In.: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: EMW, 1987.
- HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white man and indians. *L’Homme*, 106 – 107, avril, sept., n.23, (2-3), 1988:138 – 155,.

JECUPÊ, Kaká Werá. *Terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Petrópolis, 1998.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007

LEVCOVITZ, Sérgio. *Kandire: o paraíso terreal – o suicídio entre índios guaranis do Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MACHADO, Ananda. *O encontro do teatro de bonecos com narrativas orais Guarani*. 2008, 213 f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

MCCALLUM, Cecilia. The body that knows: from cashinawa epistemology to a medical anthropology of lowland south america. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, v.10, n.3, p. 347-342, set. 1996.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *O domínio da língua castelhana sobre o guarani paraguaio*. Disponível em: [http://www.filologia.org.br/revista/artigo/10\(29\)09.htm](http://www.filologia.org.br/revista/artigo/10(29)09.htm). Acesso em 13/12/2009.

OLIVEN, Ruben George. *A antropologia de grupos urbanos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. In _____. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PELLON, Luiz Henrique Chad. *Tensões Interculturais e os impactos no processo saúde-doença na população Guarani Mbyá do município de Aracruz, Espírito Santo*. Rio de Janeiro, 2008. 243 f. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade e parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, Rio de Janeiro, 1979. p 2 – 19.

SHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU, 1974.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: DIFEL, 1980.

VERÁN, Jean François. Rio das Rãs: uma “comunidade remanescente de quilombo”. *Afro-Asia*, n.23. Bahia, 2000.

VERA POPYGUA, Timóteo. Em vez de desenvolvimento, envolvimento. In.: RICARDO, Beto e RICARDO, Fany (Ed). *Povos Indígenas do Brasil 2001 – 2005*. São Paulo: Instituto Socio Ambiental, 2006.

VERA RETE, Amarildo Nunes. *A educação escolar mbya guarani que queremos*. In.: CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA, 1, 2009, Paraná.

_____. *Apresentação Mbo'y ty, Niterói, RJ*. In: CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA, 1, 2009, Paraná.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. O mármore e a murta: sobre a incosntância da alma selvagem. *Revista de Antropologia* da Universidade de São Paulo/ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. v. 35. São Paulo, 1992.

_____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. No Brasil todo mundo é índio exceto quem não é. In.: RICARDO, Beto e RICARDO, Fany (ed). *Povos Indígenas do Brasil 2001 – 2005*. São Paulo: Instituto Socio Ambiental, 2006.

_____. Renato Sztutman (Org). *Coleção Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

WAGNER, Roy. *The invention of culture: revised and expanded version*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

OUTROS:

- Folheto de divulgação da campanha Povo Guarani, Grande Povo. Material elaborado pela Comissão de Lideranças e Professores Indígenas e Conselho Indigenista Missionário (CIMI) regionais Sul e Mato Grosso do Sul. 2007.

- Povos Indígenas do Brasil 2001 – 2005/ [editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo]. Instituto Socio Ambiental, são Paulo, 2006.

APÊNDICE - notas sobre a grafia das palavras em mbya guarani

Minha primeira experiência com a língua mbya se deu nas aulas ministradas pela professora linguista Ruth Montserrat, no ano de 2008, aos estagiários do Pró-Índio (UERJ), a cujos coordenadores devo sinceros agradecimentos a esta oportunidade, pois se não saí destas aulas falando e entendendo o Mbya, pelo menos elas me deram um aporte gramatical que me seria muito útil na posterior compreensão do que os Mbya estavam querendo dizer quando explicavam-me certos significados e expressões de sua língua. Assim, o verdadeiro aprendizado apenas se deu quando comecei a frequentar sistematicamente as aldeias, principalmente a de Niterói, onde após um certo tempo, começou a haver uma preocupação por parte dos próprios Guarani em ensinar-me. Especifico que não posso me considerar um falante da língua, pois embora conheça algum vocabulário e saiba como formar frases diversas com ele (de modo a me permitir minimamente manter pequenos diálogos), quando os Mbya conversam entre si eu consigo captar muito pouco do que dizem.

Esta nota sobre a grafia mbya está embasada, portanto, no que aprendi nas aulas da professora Ruth, no que alguns Mbya que sabiam ler me sugeriram, bem como na grafia que tenho observado em outras obras sobre os Guarani:

- Além das cinco vogais (A, E, I, O, U) o Guarani tem ainda uma sexta, Y. Para se aproximar da pronúncia correta do Y, a professora Ruth Montserrat sugeria que fechássemos a boca para falar I e tentássemos falar U.
- A grande maioria das palavras possui a sílaba tônica na última. Em casos em que isso não ocorra, a palavra virá acentuada (como por exemplo, *xondáro*).
- A letra V é pronunciada de forma parecida como em espanhol, ou do modo que os ingleses e americanos pronunciam o W (por exemplo *ava*, pronuncia-se mais ou menos auá).
- A letra X possui a mesma pronúncia do que o CH para o espanhol, ou seja, *xondáro*, pronuncia-se tchondáro.
- A sílaba glotal, representada pelo ' é pronunciada por um travamento ou repuxo do diafragma, parecido com aquele que acontece quando damos uma gargalhada (poderíamos, de acordo com isso, grafar uma gargalhada do seguinte modo: 'a, 'a, 'a).
- A letra R é pronunciada sempre como na palavra “aresta”, mesmo que esteja situada no início da palavra.

- A letra H é pronunciada tal como o erre da palavra rato, a não ser que venha acompanhando o N, formando a letra NH.
- Na língua mbya as letras D e B são sempre acompanhadas respectivamente pelo N e pelo M, formando as letras ND e MB (como em *ndee* e *mba'e*).
- A pronúncia na língua mbya é, de forma geral, nasalada, de forma que faz-se desnecessário, salvo exceções, o uso do acento til (*mamo* se pronuncia, mais ou menos, *mãmõ*)
- As palavras “mbya” e “guarani” (e quaisquer outras designações étnicas indígenas) aparecerão com a letra inicial em maiúscula quando se referirem ao povo (grupo, nação, etc) e em minúscula quando na função de adjetivo.