

Nádia Heusi Silveira  
Clarissa Rocha de Melo  
Suzana Cavalheiro de Jesus  
organização

# DIÁLOGOS COM OS GUARANI

Articulando compreensões  
antropológicas  
e indígenas



**DIÁLOGOS COM OS GUARANI:**  
articulando compreensões antropológicas  
e indígenas

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

*Luis Carlos Cancellier de Olivo*

Vice-Reitora

*Alacoque Lorenzini Erdmann*

EDITORA DA UFSC

Diretora Executiva

*Gleisy R. B. Fachin*

Conselho Editorial

*Gleisy R. B. Fachin* (Presidente)

*Ana Lice Brancher*

*Andreia Guerini*

*Clélia Maria Lima de Mello e Campigotto*

*João Luiz Dornelles Bastos*

*Kátia Maheirie*

*Luiz Alberto Gómez*

*Marilda Aparecida de Oliveira Effting*

COMITÊ EDITORIAL DA COLEÇÃO BRASIL PLURAL

*Sônia Weidner Maluf* (Coordenadora da Coleção)

*Alicia Norma González de Castells*

*Márcia Grisotti*

*Márnio Teixeira-Pinto*

*Vânia Zikan Cardoso*

COMITÊ GESTOR DO INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISA BRASIL PLURAL

*Esther Jean Langdon* (UFSC – Coordenadora)

*Sônia Weidner Maluf* (UFSC – Coordenadora Executiva)

*Deise Lucy Montardo* (UFAM – Coordenadora no Amazonas)

*Eliana Diehl* (UFSC)

*Márcia Regina Calderipe Farias Rufino* (UFAM)

*Sidney Antonio da Silva* (UFAM)

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

Caixa Postal 476

88010-970 – Florianópolis-SC

Fones: (48) 3721-9408, 3721-9605 e 3721-9686

[editora@editora.ufsc.br](mailto:editora@editora.ufsc.br)

[www.editora.ufsc.br](http://www.editora.ufsc.br)

Nádia Heusi Silveira  
Clarissa Rocha de Melo  
Suzana Cavalheiro de Jesus  
Organização

**DIÁLOGOS COM OS GUARANI:**  
articulando compreensões antropológicas  
e indígenas

© 2016 Dos autores

Coordenação editorial:

*Paulo Roberto da Silva*

Capa e editoração:

*Paulo Roberto da Silva*

Revisão:

*Júlio César Ramos*

### Ficha Catalográfica

(Catalogação na publicação pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina)

---

D536 Diálogos com os Guarani : articulando compreensões antropológicas e indígenas/ organização Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo, Suzana Cavalheiro de Jesus. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

254 p. : il. – (Coleção Brasil Plural)

Inclui bibliografia.

1. Índios Guarani – Brasil. 2. Índios – Brasil – Vida e costumes sociais. I. Silveira, Nádia Heusi. II. Melo, Clarissa Rocha de. III. Jesus, Suzana Cavalheiro de.

CDU: 39(=87)(81)

---

ISBN 978-85-328-0761-8



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

[br.creativecommons.org](http://br.creativecommons.org)

# Sumário

Apresentação .....	7
Antonella Tassinari	
Introdução .....	11
Nádia Heusi Silveira Clarissa Rocha de Melo Suzana Cavalheiro de Jesus	
PARTE I   UMA TRADIÇÃO DE PESQUISA ANTROPOLÓGICA COM OS GUARANI .....	21
<i>Teko porã</i> : formas do bom viver guarani, memória e futuro .....	23
Bartomeu Melià, s.j.	
Bartomeu Melià e os “senhores da palavra” .....	31
Valmir Francisco Muraro	
PARTE II   MODOS GUARANI DE SER E VIVER: ALGUMAS SITUAÇÕES NO BRASIL.....	43
Levantadores de parentela kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul: <i>agency</i> e atualização de saberes na produção da socialidade .....	45
Levi Marques Pereira	
Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guarani em Te'yíkue, Caarapó-MS.....	79
Diógenes Egidio Cariaga	
Identidade e alteridade em contextos de interculturalidade.....	99
Valéria E. N. Barros	
Culinária mbya, um modo da persistência guarani.....	119
Nádia Heusi Silveira	

PARTE III   MODOS GUARANI DE CONHECER: CORPORALIDADE, CONHECIMENTO E CIRCULAÇÃO DE SABERES .....	141
Ser mulher e acadêmica guarani: corporalidade e espaços de circulação.....	143
Clarissa Rocha de Melo Eunice Kerexu Yxapyry Antunes	
Sobre aqueles corpos que se distinguem: noção de pessoa e educação inclusiva em contextos guarani .....	169
Suzana Cavalheiro de Jesus Sandra Benites	
Circulação de crianças e reprodução cultural guarani no litoral de Santa Catarina.....	189
Viviane Vasconcelos	
Práticas corporais no cotidiano de crianças guarani: ensino e aprendizagem a partir de brincadeiras .....	211
Eliton Clayton Rufino Seára Suzana Cavalheiro de Jesus	
Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão? .....	227
Aldo Litaiff	
Sobre os autores .....	251

# Apresentação

Antonella Tassinari

O interesse da Antropologia pelo conhecimento indígena não é novo. As investigações sobre a qualidade do pensamento indígena, sobre o estatuto do seu conhecimento, sobre as formas de produção, circulação, distribuição do saber indígena estão presentes desde a constituição da Antropologia como ciência. Se, no século XIX, contrastava-se o pensamento indígena com o pensamento científico para destacar a superioridade deste sobre aquele, ao longo do século XX, o contraste serviu como imagem especular para que a ciência pudesse reconhecer sua face, sua intransigência, seu ímpeto imperialista e pudesse assumir uma feição mais humilde – reconhecendo-se como uma entre outras formas legítimas de conhecimento – e mais aberta para o diálogo.

Uma contribuição importante para esse movimento de diálogo entre as formas de compreensão antropológicas e indígenas tem sido oferecida pela presença de acadêmicos e intelectuais indígenas nas universidades brasileiras. Em parte decorrente das próprias iniciativas de indígenas em busca do ensino superior, em parte fruto de políticas recentes de formação de professores indígenas em nível superior (editais do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas – PROLIND) e de inclusão de indígenas nas universidades (iniciativas de ações afirmativas), o contingente de estudantes indígenas nas universidades cresceu consideravelmente no país, assim como vem se ampliando o número de pesquisadores, mestres e doutores indígenas, alguns ocupando cargos de docência em universidades.

Um aspecto importante da contribuição desses intelectuais indígenas tem sido a crítica à hegemonia do saber científico e o

questionamento dos seus limites, a partir do contraste com as formas nativas de saber. É o que temos presenciado cotidianamente no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, da UFSC, iniciado em 2011, que reúne alunos guarani, xokleng e kaingang.

Eunice Antunes, acadêmica guarani do curso e uma das autoras desta coletânea, aponta que uma diferença fundamental entre o modo guarani de compreensão e o modo científico é que, para o primeiro, “uma coisa só faz sentido quando é sentida”. A compreensão, portanto, abarca um movimento que não é apenas racional, mas que engloba os sentidos e os sentimentos. A complexidade dessa formulação é um exemplo das dádivas que temos recebido dos estudantes indígenas.

Com o objetivo de atizar o fogo desse debate, tivemos a ideia de promover os seminários “Compreensões antropológicas sobre conhecimentos indígenas e vice-versa”. Reunindo os acadêmicos do Curso de Licenciatura Indígena da UFSC com antropólogos que vêm desenvolvendo pesquisas sobre eles, pretendíamos colocar em discussão as compreensões antropológicas sobre os conhecimentos indígenas e as compreensões dos acadêmicos indígenas sobre os conhecimentos da Antropologia.

O primeiro evento foi o seminário que gerou esta coletânea: “Compreensões antropológicas sobre conhecimentos guarani e vice-versa”. O seminário foi realizado nos dias 23 a 25 de novembro e 5 de dezembro de 2011, organizado pelo Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI/UFSC) e pelo Núcleo de Estudos de Saúde e Saberes Indígenas (NESSI/UFSC), com apoio do INCT, do Instituto Brasil Plural e do PPGAS/UFSC.

O segundo evento da série foi o seminário “Pesquisas e processos recentes no Noroeste Amazônico: construção da pessoa e circulação de saberes”, realizado nos dias 8 e 9 de março de 2012, com o intuito de promover o diálogo entre alguns pesquisadores dos povos Tukano Oriental e Arawak do Noroeste Amazônico, incluindo indígenas e não indígenas, tendo o professor Stephen Hugh-Jones (Universidade de Cambridge) e Higinio Tenório, liderança e professor tuyuka do Alto Rio Negro como debatedores. O evento foi organizado pelo NEPI e pelo Núcleo de Pesquisa em Fundamentos da Antropologia (A-FUNDA), com o apoio do INCT, do Instituto Brasil Plural e do PPGAS/UFSC.

A programação do primeiro evento abarcou as defesas de dissertações de Viviane Vasconcelos e de Diogo Oliveira sobre os Guarani de Santa Catarina, a palestra de Bartomeu Meliã que dá início a essa coletânea, o lançamento do livro *Kiringue arandua rupiguare/*

*As ideias das crianças* (produzido pela Escola Indígena de Morro dos Cavalos em conjunto com o NEPI) e três períodos de apresentação e discussão de pesquisas recentes sobre os Guarani.

As sessões contaram com Aldo Litaiff e Dorothea Post Darella, como mediadores, e Levi Marques Pereira, como comentador. Apresentaram trabalhos: Suzana Cavalheiro de Jesus, Diógenes Egidio Cariaga, Eliton Seára, Isabel de Rose, Valéria Barros, Clarissa Rocha de Melo, Nádia Heusi Silveira, Marco Karai Djekupé, Claire Cottreau, Eunice Antunes, Marcos Moreira, Geraldo Moreira e Adão Antunes.

Coube a Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo e Suzana Cavalheiro de Jesus o desafio de transformar o vivido e o sentido desses dias de seminário em uma publicação. Desafio que as autoras enfrentaram com competência e criatividade, apresentando-nos uma coletânea inovadora e instigante que conseguiu abarcar uma parte considerável das discussões desenvolvidas no evento.

Como sempre ocorre, apesar dos esforços das organizadoras, alguns trabalhos apresentados na ocasião não puderam participar da coletânea. Lamentamos especialmente a ausência dos trabalhos dos acadêmicos indígenas. Por um lado, essa ausência nos leva a refletir sobre a questão-título do artigo de Aldo Litaiff que encerra essa coletânea: “encontros interculturais ou epistemologias em colisão?”. Por outro lado, percebemos que o diálogo rendeu frutos novos, como mostram os dois artigos escritos em coautoria com acadêmicas indígenas.

Esperamos que a publicação desta coletânea motive os acadêmicos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, que agora estão em fase de conclusão de curso, a continuarem a publicar suas investigações e a desenvolver suas críticas à hegemonia do pensamento científico. E que tenhamos oportunidade de continuar a realizar novos seminários da série “Compreensões antropológicas sobre conhecimentos indígenas e vice-versa”.



# Introdução

Nádia Heusi Silveira  
Clarissa Rocha de Melo  
Suzana Cavalheiro de Jesus

No Brasil, os povos guarani passaram a ser estudados por antropólogos intensivamente nas últimas duas décadas. Esse interesse antropológico parece ser simétrico ao intento dos Guarani de se tornarem socialmente visíveis, após um longo período de invisibilização estratégica para se manterem em seus territórios. Um grande desafio posto para os antropólogos é desfazer os contornos dados na literatura clássica sobre os Guarani, centrada na religião e nas migrações, para evidenciar as mudanças culturais ocorridas no último século e as novas expressões que os caracterizam, bem como colocar as etnografias no eixo dos debates atuais que se desenvolvem a partir da profusão de materiais produzidos sobre os povos ameríndios.

Tendo em vista essa tendência recente e o processo de formação diferenciada da primeira turma de acadêmicos indígenas na Universidade Federal de Santa Catarina, propôs-se, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, o seminário “Compreensões antropológicas sobre conhecimentos guarani e vice-versa”. O evento teve o intuito de estabelecer um diálogo entre antropólogos e antropólogas que pesquisam entre os Guarani e acadêmicos e acadêmicas guarani que estudam antropologia, a maioria destes vinculada ao Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC).

As comunicações apresentadas no seminário trataram de temáticas variadas, presentes em parte na coletânea, buscando articular processos históricos de transformação nas relações com não índios,

com os territórios e com o Estado brasileiro. As etnografias aqui apresentadas possuem uma profundidade temporal variável e abarcam diversas regiões brasileiras nas quais vivem os Mbya, Chiripá, Nhandéva e Kaiowá.

Vale assinalar que a maioria dos antropólogos no Brasil considera os Guarani que habitam o território brasileiro pertencentes às parcialidades Mbya, Nhandéva ou Chiripá, e Kaiowá, como convencionou a literatura antropológica. Trata-se de uma divisão baseada em critérios linguísticos constantemente questionada, avaliada e recontextualizada em pesquisas com povos guarani. Isso porque nomear-se e nomear o outro como pertencente a esta ou aquela parcialidade envolve questões cosmológicas, territoriais e políticas. Os etnônimos adotados pelos indígenas Guarani falantes não representam fronteiras étnicas; são antes categorias relacionais que podem variar no tempo, no território que extrapola limites nacionais e com as circunstâncias sócio-históricas. O recorte territorial se deve ao fato de as pesquisas presentes no livro terem se realizado no Brasil, mas os povos guarani vivem também na Argentina, no Paraguai, na Bolívia e no Uruguai.

O objetivo de transpor os debates ocorridos no Seminário para uma coletânea de artigos nos provoca a refletir sobre os dilemas e desafios enfrentados na tentativa de fazer dialogar os conhecimentos antropológicos e os conhecimentos guarani, pois neste livro, diferentemente do que ocorreu no evento, a participação dos acadêmicos guarani é restrita. Apesar de insistentes apelos à produção de um texto autoral sobre suas falas no Seminário, o que se viabilizou foram dois artigos em coautoria com antropólogas, entre os 11 que compõem a coletânea.

Ao pensamento fatídico da dificuldade de expressar-se na escrita em sociedades de tradição oral sobrepõem-se outras questões de ordem cultural, associadas à agência indígena, as quais ressoam nos artigos que apresentaremos ao final. Há também afastamentos de ordem metodológica e teórica na produção etnográfica que examinaremos a seguir.

As perguntas que surgem da ausência de registros, neste livro, do “vice-versa” às compreensões antropológicas, realçam de imediato a centralidade da escrita na Antropologia como um desafio metodológico ao diálogo entre os conhecimentos. O cerne da produção etnográfica é o texto. Primeiro na forma de diário de campo, escrito quase em fluxo vivido, em que fatos, expressões, impressões, intuições, questões e sentimentos são delineados, fixados e, de certa maneira, objetivados.

Dessa memória gráfica se desdobra depois uma análise antropológica em que relações textuais preponderam sobre as relações sociais. As relações vivenciadas em campo e os conhecimentos do grupo estudado são tornados, assim, objeto de conhecimento. A escrita etnográfica é um texto entremeado por outros textos antropológicos, ainda que normalmente se baseie na experiência vivida. O texto autoral é, portanto, essencial para validar a *expertise* de antropólogos e antropólogas no mundo acadêmico.

No entanto, há um aspecto das compreensões antropológicas sobre os Guarani, presente nesta coletânea, que talvez tenha ficado mais evidente durante o Seminário: o fato que os problemas e indagações orientadores dessas pesquisas de campo revelam, de saída, mais simetria entre os conhecimentos. Todos os autores têm um engajamento para além da academia, em maior ou menor extensão, com os Guarani. O envolvimento com projetos e pesquisas para subsidiar peças técnicas e/ou políticas públicas desloca os termos de suas produções etnográficas. Partimos do pressuposto, então, de que as questões e demandas dos Guarani não influenciaram os interesses de pesquisa desses antropólogos apenas durante o campo, “na aldeia”, pois já eram parte de suas especulações antes de iniciar o trabalho de campo.

Essa pequena inversão – que não substitui o vice-versa almejado – tem expressão na recorrência temática dos artigos, que abarca os sentidos da territorialidade, processos de escolarização, monetarização da economia e papéis de gênero. São temas que emergem como problemas e demandas resultantes de processos históricos atuais envolvendo os Guarani e seu entorno social, ligados a mudanças significativas no dia a dia das aldeias.

É bem verdade que esse engajamento é uma marca da antropologia brasileira; contudo, até fins do século passado, a busca de um marcado rigor científico na antropologia fazia com que certos dados fossem depurados da produção acadêmica, e os impactos da relação com os brancos fossem pouco explorados ou mesmo apagados das etnografias. É o contrário do que se vê aqui, onde a maioria dos autores desenvolve seus argumentos a partir desses impactos.

Por outro lado, o destaque temático originado da tendência a uma maior simetria nas relações entre os antropólogos e os grupos com quem trabalha traz embutido o dilema epistemológico da objetividade. Até que ponto é possível argumentar sobre essas questões sem que os valores éticos do pesquisador subsumam os propósitos teóricos da escrita etnográfica? Para avançar é preciso, pensamos, explorar

criativamente nossas ferramentas teóricas, como faz Pereira, por exemplo, com o parentesco, mas também alargar ou redimensionar os conceitos antropológicos, tal como procuram fazer, em geral, os autores desta coletânea.

Se concordamos que a escrita e a autoria individual são fundamentais na produção dos conhecimentos antropológicos, com esses parâmetros nos dirigimos à questão de como se constituem os conhecimentos guarani. Para as compreensões guarani sobre os conhecimentos antropológicos, consideramos que a mitologia é a referência central. O esforço reiterado para superar a descontinuidade entre os mundos divinos e este mundo terrestre caracteriza o *teko porã*, do qual fala Melià. As histórias e cantos que descrevem os mundos das divindades e dos primeiros Guarani não são um modelo estático, são antes referências conceituais constantemente adequadas ao presente e ao futuro.

Além da oralidade, certas práticas diárias e rituais também se ligam aos modelos dados nos mitos, expressando em comportamentos conceitos que não necessitam ser verbalizados para serem compreendidos (ver Litaiff). Assim, a aprendizagem acerca da realidade e das habilidades que produzem pessoas guarani se vincula muito à observação, como apontam Jesus e Benites; Seára e Jesus; e Silveira, sendo esta uma característica partilhada com a aprendizagem da perspectiva antropológica.

Contudo, existe uma grande diferença de ordem epistemológica, uma vez que para os Guarani não existe um corte entre as dimensões sensível e inteligível do mundo, como argumenta Litaiff. Tanto que Sandra Benites explica que o aprender entre os Guarani envolve o “sentir junto” (Jesus e Benites), indicando a integralidade do conhecimento e ainda o caráter coletivo do processo. Que sentido teria para um acadêmico guarani legitimar individualmente seu conhecimento antropológico através de um texto? Comentaremos logo adiante sobre a potência da linguagem antropológica, que, mais do que meio de validar conhecimentos, é meio de fortalecer relações.

A produção de conhecimentos fundamentada na observação e interpretação sensível do mundo, favorecida pela escuta de narrativas míticas, produz outro efeito que pode obscurecer a compreensão mútua. Trata-se da pessoalidade do conhecimento, a particularização infundável de conhecimentos multiplicados do modelo conceitual guarani, com variações procedentes dos conhecimentos dos brancos, a qual gera, segundo Pereira, uma multiplicidade de estilos de comportamento que é fundante da socialidade guarani. Esse tópico da heterogeneidade se

evidencia também nos artigos de Cariaga, Barros, Vasconcelos e Silveira. A sabedoria de um homem ou uma mulher guarani, constituída a partir da reflexão e da inspiração derivada de práticas xamânicas, tende a se difundir como um estilo em sua parentela e motiva comportamentos com certo grau de distinção entre as parentelas guarani.

Mostra-se, assim, outro desafio teórico à antropologia, pois o ideal de universalidade do conhecimento subjacente às etnografias não produz proximidade com esse ideal particularista dos Guarani. Como elaborar uma etnografia sem fazer uma descrição homogeneizadora de fatos e narrativas coletados em campo é um problema que merece experimentações mais ousadas do que apresenta esta coletânea.

A ênfase no valor relacional do conhecimento pode ser ainda um fator a explicar a relativa ausência de autores guarani nesta coletânea. Se o movimento para a universidade é tido por eles como necessário, como afirmam Melo e Antunes, bem como Barros, essa busca não parece implicar o movimento para a escrita. O trânsito entre conhecimentos acadêmicos e guarani proporciona a autoridade para “se fazer ouvir” em outros contextos, dizem Melo e Antunes, ou estimula a atualização de práticas na aldeia que passam a ser reconhecidas pelo seu valor cultural, como Barros mostra ter acontecido com as rezas. Esse trânsito conflui também para a diferenciação das parentelas nas comunidades, necessária à dinâmica sociocosmológica guarani, conforme Pereira. Mas a produção textual, certamente, não é o aspecto mais sedutor que a Antropologia oferece aos Guarani.<sup>1</sup>

A potência desse conhecimento está em seu uso coletivo, no sentido de subsidiar movimentos de valorização cultural ou de embasar estratégias retóricas de lideranças políticas no campo dos direitos e das políticas públicas. A sabedoria, que englobaria o manejo do conhecimento antropológico na vida diária, tem seu valor ligado a certa

---

<sup>1</sup> Destacamos que a escrita é incorporada de modos muito distintos pelas populações indígenas. Se no caso guarani esta se mostra como um elemento de pouca magnitude, o mesmo não acontece, por exemplo, entre populações terena em Mato Grosso do Sul e entre povos do Rio Negro, no Amazonas. As produções textuais de professores terena para produção de materiais didáticos (NINCAO, O. S. A formação de escritores indígenas e a questão da variação linguística na língua terena. *Revista Língua & Literatura*, v. 14, n. 23, p. 77-96, 2012) e a série “Narradores indígenas do Rio Negro (ANDRELLO, G. Narradores indígenas do Rio Negro (ou antropologia “faça você mesmo”). In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32., 2008, Caxambu. *Anais...* São Paulo: ANPOCS, 2008. GT 26 – Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social) são exemplos consistentes da utilização da escrita, por parte dos povos indígenas, como forma de produção e circulação de conhecimentos.

eficácia social, na medida em que estimula laços de solidariedade tão caros aos Guarani, como lembra Melià.

Enfim, antes de passarmos à apresentação dos artigos, concluímos nossa explanação a respeito da ausência dos textos dos acadêmicos guarani neste livro ressaltando que ela é fruto de especulações antropológicas. E, como tal, merece ser debatida e posta à prova em outro seminário em que se cruze às compreensões guarani.

O texto que abre a coletânea, a palestra proferida por Bartomeu Melià no Seminário, oferece uma perspectiva agregadora para o conjunto dos artigos, que é a noção de *teko*. A palestra baseou-se nas lembranças de sua trajetória de pesquisa, contextualizada por Valmir Muraro, em que recupera alguns conceitos implicados nas práticas guarani que mais o fascinam. Aborda o bom viver guarani e seu modo de estar no mundo, destacando a alegria, a liberdade, as festas e o fervor religioso. O autor localiza o *teko porã* na história e o analisa a partir das dinâmicas territoriais e das relações de reciprocidade que pautam, segundo ele, a experiência de vida de todos os Guarani.

O artigo de Valmir Muraro faz jus à importância da obra do padre Melià para os estudos linguísticos, antropológicos e históricos sobre os povos guarani. Discípulo de León Cadogan, Melià estuda há 40 anos com os Mbya, Nhandéva e Kaiowá. Seu trabalho não se limita a conhecer as especificidades desses povos, mas é fundado em uma aliança militante com os Guarani, que teve como consequência o exílio na década de 1970. Nesse período, Melià viveu no Brasil e conheceu outros povos indígenas. Depois que retornou ao Paraguai, manteve-se como professor em cursos de ensino médio e superior oferecidos aos Guarani no Brasil, entre os quais a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.

Levi Marques Pereira apresenta uma análise inovadora sobre a produção de socialidade entre os Kaiowá e Guarani. Fruto de seu longo convívio com esses povos, o artigo examina a ação política de levantar uma parentela, dando destaque à relevância da conjugalidade em sua dinâmica sociocosmológica. Diante das profundas mudanças ocasionadas pela perda dos territórios tradicionais e do atual cenário da vida nas reservas indígenas, as lideranças kaiowá e guarani acionam criativamente os saberes oriundos do estreitamento das relações com os não índios para se diferenciar e produzir novos estilos de conduta com o fim de agregar prestígio e poder a sua parentela. Pereira aborda aspectos econômicos, políticos e sociais implicados na relação com as diversas agências de governo que atuam nas reservas, nas transformações associadas ao

trabalhado assalariado e aos papéis de gênero, no redimensionamento do território para tratar das mudanças ocorridas no microcosmo social kaiowá e guarani. Com o argumento de que o polimorfismo e a alteridade estão no cerne da organização social, indica que a multiplicidade crescente de estilos entre as parentelas kaiowá e guarani aproxima-se do limite de possibilidade de ordenamento do mundo.

Tendo em vista o mesmo histórico de colonização de Mato Grosso do Sul e suas consequências sobre a vida dos Kaiowá e Guarani, Diógenes Egidio Cariaga se volta para o processo de territorialização em uma das oito áreas reservadas aos Guarani, a Terra Indígena Caarapó. Nessa área, conhecida pelos Kaiowá e Guarani como Te'ýikue por ser um antigo território tradicional, explora as divergências de percepções entre ser ou não ser um *tekoha* presentes nos relatos dos Kaiowá e Guarani que habitam essa área. Observando a dinâmica intergeracional e interétnica em Te'ýikue, Cariaga ressalta a heterogeneidade de estilos entre as parentelas que residem no local. Ao comparar conceitos históricos, antropológicos e jurídicos aos conceitos kaiowá e guarani associados a território, o artigo sustenta que é necessário ter clareza sobre os pressupostos contidos em cada categoria para alcançar uma etnografia expressiva da vida atual.

Assim como o fazem os artigos anteriores, Valéria Barros salienta a agência guarani, porém abordando um tema distinto. A autora mostra que os Nhandéva da Terra Indígena Laranjinha (PR) optaram por não manter viva sua língua e se comportar como os não índios, para lidar com as pressões da sociedade envolvente sofridas no século passado, inclusive morando na cidade por alguns períodos e eventualmente se casando com não índios e Kaingang. O artigo trata de um movimento de retomada da cultura tradicional ancorado no fortalecimento da língua e das práticas xamânicas, mostrando como os saberes e competências desenvolvidos nas relações com os não índios foram cruciais no desenrolar desse movimento. A pesquisa de Barros nos lembra que os interesses dos antropólogos desencadeiam reflexões nos grupos com os quais trabalham, o que coloca novos desafios teóricos e metodológicos.

Nádia Heusi Silveira se dedica a descrever a culinária mbya para tratar do uso da farinha de trigo na alimentação diária, em contraponto ao valor simbólico dado ao milho pelos Guarani. Ao observar o uso disseminado do trigo nas casas em Tekoa Marangatu (SC) e também a atenção dispensada às dietas na produção corporal, atenta para a culinária como trabalho feminino de transformação de um artefato não guarani em comida guarani. Silveira relaciona aspectos econômicos,

sociais e políticos do modo atual de viver a relação com os não índios, como também entre si, para mostrar que o consumo do trigo é um modo de manter certo controle, por parte das mulheres, sobre a crescente intensificação da relação com os não índios.

Clarissa Rocha de Melo e Eunice Kerexu Yxapyry Antunes produzem um diálogo em torno da experiência e dos desafios que as mulheres guarani enfrentam no ensino superior, especificamente na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Elas apresentam o histórico da criação desse curso e descrevem o redimensionamento do papel feminino nas comunidades impulsionado pela presença das mulheres na universidade. Por um lado, as questões de gênero são comparadas com etnografias de outros povos indígenas; por outro, são articuladas à mitologia guarani e comportamentos de gênero que ela expressa, para tratar do papel e da corporalidade femininos. As autoras argumentam que essas são mulheres guerreiras, *kunha karai*, que estão reinventando o que é ser mulher indígena apontando novas possibilidades de circulação por espaços fora das comunidades indígenas.

O artigo de Suzana Cavalheiro de Jesus e Sandra Benites, assim como o de Melo e Antunes, compartilha a visão de uma antropóloga e de uma acadêmica indígena. Jesus e Benites exploram categorias guarani e biomédicas ligadas a necessidades educacionais específicas, revisam conceitos utilizados na educação inclusiva e discutem a noção de pessoa guarani. Pensando em concepções mbya e nhandéva de corporalidade, as deficiências físicas, sensoriais e mentais, bem como a gemelaridade, são classificadas como corpos distintos. As autoras argumentam que a educação das crianças guarani se caracteriza como uma pedagogia inclusiva, baseada no aprender junto e na autonomia, de modo que nem sempre o espaço escolar será considerado adequado para crianças com deficiência, uma vez que salas com recursos especializados individualizam a aprendizagem dessas crianças.

O artigo de Viviane Vasconcelos é sobre a prática de circular as crianças existente entre os Mbya e Chiripá. Em sua pesquisa no litoral catarinense, Vasconcelos analisou o papel das crianças na produção de parentesco através da elaboração de mapas genealógicos e da observação da sociabilidade e das relações travadas em torno ao fogo de chão. Apresenta três maneiras em que as crianças são transferidas entre os pais. Há casos de circulação no interior da mesma parentela no qual comumente os avós assumem os cuidados da criança. Outras situações que, em geral, envolvem o nascimento de gêmeos, levam à transferência da criança de uma parentela mbya para outra chiripá. Por fim, considera

os apadrinhamentos que ocorrem entre os Mbya, bem como entre estes e não índios, como um modo de circulação simbólica das crianças. Todas as situações envolvem aceitar e assumir responsabilidades na educação e cuidados da criança.

Também no âmbito dos estudos em Antropologia da Criança, Eliton Clayton Rufino Seára e Suzana Cavalheiro de Jesus refletem sobre as brincadeiras infantis a partir de distintas experiências etnográficas com os Mbya e Chiripá. Abordam as concepções de corpo e de infância entre os Guarani, destacando aspectos sociais e cosmológicos envolvidos nas categorias de idade e gênero, para analisar as brincadeiras observadas. Paralelamente à descrição da infância guarani, os autores mostram como se dá a aquisição de valores e conhecimentos culturais vivenciados através das práticas corporais que constituem os vários tipos de brincadeiras analisadas.

Aldo Litaiff encerra a coletânea. Seu artigo discute a relação entre o discurso mítico e as práticas sociais guarani, inspirado em diálogos ocorridos nas disciplinas sobre mitologia que ministrou na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. O argumento gira em torno de questões relativas à natureza do conhecimento e traz contribuições da filosofia para o campo da antropologia. Litaiff situa os estudos sobre mito a partir de autores clássicos da antropologia e filosofia, para propor entendê-los como uma teoria oral da prática. Fundamentadas em longo tempo de convívio com os Mbya e Chiripá do sul e sudeste do Brasil, suas hipóteses baseiam-se nos conceitos de hábito, de Peirce, e *habitus*, de Bourdieu, com o fim de demonstrar que para os Guarani as narrativas míticas adquirem sentido no contexto social no qual emergem e transmitem conceitos não verbalizados que ajudam a fixar hábitos de ação.



PARTE I

UMA TRADIÇÃO DE PESQUISA  
ANTROPOLÓGICA COM  
OS GUARANI



# *Teko porã*: formas do bom viver guarani, memória e futuro

Bartomeu Melià, s.j.

Permito-me lembrar minhas primeiras experiências de convivência entre os Mbya e Avá-Guarani de Caaguazú e Alto Paraná. Era o ano de 1969 quando me tornei aprendiz de antropólogo, guiado por León Cadogan, o melhor conhecedor não índio da cultura guarani no Paraguai.

Costumava descer do ônibus ou de algum caminhão que entrava na mata em busca de madeira de lei ou palmito e seguia a pé até encontrar o grupo de casas da comunidade guarani. Sempre fui bem recebido, exceto uma vez que um acompanhante casual, sem que eu soubesse e sem a permissão dos Guarani, começou a fotografar.

Desde o primeiro momento em que entrei no mundo guarani, fiquei fascinado; escutava, observava e participava o quanto podia da vida guarani, sobretudo dos rituais de sua religião, que me enchiam o espírito de consolação e força, o que de fato não encontrava tão intensamente em minha vida religiosa católica. Sem grandes elucubrações, passei a viver essa espécie de “bilinguismo” religioso em que não havia primeira ou segunda religião. Escutar como um menino que aprende os rudimentos de uma nova vida era minha única ocupação. Os Guarani, com muita paciência, desde aquele tempo até agora, me educaram com métodos mais humanos e efetivos que os utilizados na Universidade de Estrasburgo da qual acabara de sair naquele ano de 1969. Era doutor em quê? Em Ciências Religiosas, em Filosofia? Meu único campo de investigação havia sido a biblioteca, essa selva de livros com folhas de

papel, às vezes mais ingrata, com seus segredos ocultos e ninguém a quem poder perguntar. Quase todos eram autores mortos.

A selva que conheci nesse ano de 1969 estava quase intacta, era assim o *kaà marane'ỹ* do qual falava Montoya em seu *Tesoro de la lengua guarani*, de 1639, quase quatro séculos antes: “mata de onde não se retiraram madeiras nem se mexeu [removeu]”, assim como *yvy marane'ỹ* é “solo intacto (em que nada foi construído)”. De fato este mesmo adjetivo *marane'ỹ* traduz-se por “bom, inteiro, incorrupto”; inclusive por virgem: *Tupãsy marane'ỹ*, Virgem mãe de Deus.

O mesmo posso dizer das selvas de Amambay que comecei a percorrer e conhecer por dentro desde 1972. Nessas selvas felizes se desenvolvia esse *teko porã*, que me cativava e assombrava, não apenas intelectualmente, ainda que também, mas como experiência de vida.

## O bem viver guarani: *teko porã*

O *teko porã* é um conceito que atravessa a experiência de vida de todos os Guarani que conheço e também a de outros povos da família tupi-guarani espalhados por mais de dois terços da superfície da América do Sul. Não é, portanto, uma filosofia de limites estreitos. Desde a pré-história o significado de *teko*, registrado também por Montoya, corresponde a: “ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito”; praticamente os indicadores que dá a antropologia moderna ao conceito de cultura, tal como definiu muito mais tarde Edward B. Taylor, em 1871. Entre as numerosas qualificações que recebe o *teko* está o *teko porã*. É um bom modo de ser, um bom estado de vida, é um “bem viver” e um “bom viver”, mais sentido que filosofado. É um estado venturoso, alegre, contente e satisfeito, feliz e prazeroso, agradável e tranquilo. Existe bom viver quando há harmonia com a natureza e com os membros da comunidade, quando há alimentação suficiente, saúde, paz de espírito. É também identidade cultural plenamente possuída e livre de ameaças. Dos primeiros Guarani que foram conhecidos em 1504 na costa do Brasil, disse o capitão francês Binot de Gonneville que “esses índios são gente simples, que não pedem mais que levar uma vida simples, sem grande trabalho, vivendo da caça e pesca e de algumas raízes que plantam”. Esse bom viver será descrito por Ulrico Schmidl, que vem com a primeira expedição que chega em 1537 a Ambaré, a Assunção de hoje:

Aí nos deu Deus o Todo-Poderoso sua graça divina que entre os mencionados Cariós ou Guarani achamos trigo turco [milho] e aipim, batatas, mandioca poropi, mandioca pepira, amendoim, macaúba e outros alimentos mais, também pescado e carne, veados, porcos-do-mato, avestruzes, ovelhas índias, coelhos, galinhas e gansos e outros alimentos silvestres que não posso descrever todos nessa vez. Também há em divina abundância o mel do qual se faz vinho; tem também muitíssimo algodão na terra.<sup>1</sup>

Sim, houve tempos da divina abundância que por certo acabaram com a chegada desses conquistadores parasitas e colonos egoístas e ambiciosos, que só produzem aquilo que podem acumular, enviando-o ao exterior, sem se preocupar minimamente com o bem-estar do próximo, seu concidadão, se é que o dinheiro é regido por critérios de cidadania e de uma política sã.

Desde muitos séculos existia uma agricultura guarani planejada e fecunda – pode-se falar inclusive de uma verdadeira e autêntica ciência agrônômica. Os Guarani não eram – nem são – nômades; são agricultores e melhores produtores de alimentos que os colonos que lhes sucederam, sem necessidade de empobrecer o vizinho com sua produção; ainda não haviam sido postas em marcha as fábricas da pobreza que hoje conhecemos, onde há que trabalhar por salários mínimos ou ficar sem trabalho.

O *tekoha* é até hoje, para todos os Guarani, sejam eles Mbya, Avá-Guarani ou Paĩ/Kaiowá, na Argentina, Bolívia, Brasil ou Paraguai, o lugar do *teko*, quer dizer, o lugar de ser, do hábito e do costume, do seu próprio sistema, da família e da política, da economia e da religião. É lugar “onde somos o que somos”. Esse lugar é a condição de possibilidade do *teko porã*, do bom viver; isso é o que a colonialização se empenhou em destruir sistematicamente mediante a usurpação dos territórios indígenas, destruição ambiental, acumulação privada de bens, desintegração do sistema social e secularização dos elementos da vida religiosa.

O conquistador europeu, quando empobrecido, relutou em se converter camponês, acabou por pedir emprestados esses conhecimentos aos Guarani, reconhecendo que eram mais adequados para cultivar essa terra. Apenas os jesuítas reconheceram essa habilidade e nela sustentaram o desenvolvimento de seus povoados.

---

<sup>1</sup> SCHMIDL, Ulrico. *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944, cap. XX. (Austral).

De uma forma ou de outra, a esse *teko porã* se referem os povos guarani que o viviam até apenas uns 40 anos atrás e, mais concretamente, desde que o Tratado de Itaipu e a agricultura mecanizada, especialmente para o cultivo da soja, transtornaram definitiva e rapidamente as regras do bom viver e suas condições.

O bom viver que supõe um território – e o necessita – manifesta-se em um tipo de economia que os Guarani definem como *jopói* e que não é senão a versão da economia de reciprocidade tão estendida por todo mundo e desde os princípios da humanidade. Da idade da pedra, idade da abundância, do título *Economia da Idade da Pedra*, de Marshall Sahlins, é a única economia democrática que houve no planeta.

## Mãos abertas um para o outro: *jopói*

O termo guarani *jopói* é um conceito de economia vigente entre os povos guarani que se estendeu ao povo paraguaio, não somente desde sua fundação, mas até o presente, apesar de um tanto desvirtuado, inclusive depois da grande Guerra do 70.

Ao chegar e viver, ainda que não mais que uns poucos dias, em uma das aldeias indígenas das florestas tropicais de nossa América, uma das coisas que mais chamam a atenção é o modo como administram o que têm e o que produzem, quer dizer, sua economia.

Tenho tido a sorte de poder conviver, não de modo contínuo é verdade, mas sim por longas temporadas, com os Guarani da Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai; também com vários povos da Amazônia Legal, como os Rikbaktsa, os Iranxe, os Mynkÿ, os Kayabí, e algo menos com os Nambikuára e Paresí; mas, sobretudo, com os Enawené Nawé do rio Juruena, no Brasil, contatados pela primeira vez em 1974, com quem permaneci até 1981. Em todos eles domina profundamente, em seu modo de ser, a economia de reciprocidade; por ela se definem e para ela trabalham e vivem.

Os Guarani condensam esse tipo de economia em uma palavra extraordinária: *jopói*. Sua etimologia se compõe de três elementos: *jo*, partícula de reciprocidade; *po*, mão; *i*, abrir: mãos abertas um para o outro, mutuamente. Há muita vida e muita história nesse *jopói*, que define um modo de estar no mundo e uma cultura, na qual a distribuição e intercâmbio de bens se faz somente de uma maneira justa, mas também digna, livre e alegre. Nele se é mais feliz dando que recebendo. Convidar e dar de comer e beber ao convidado é o centro da festa guarani.

Comumente, concebemos a economia como um processo cujo primeiro passo é a produção, depois o intercâmbio e por fim a distribuição, que a princípio poderia ser equitativa. Pois bem, nas economias de reciprocidade que conheço, a economia não começa pela produção, mas pela festa, a distribuição festiva do que se tem como dom gratuito. A festa é o primeiro investimento, é o crédito do *mutirão*. Produz-se para dar e, porque se deu, se produz de novo, para que o círculo de reciprocidade não se quebre. O dom chama o dom, ainda que não se esteja obrigado a ele. Na realidade o verdadeiro pobre não é o que não tem nada para si, mas o que não tem nada para dar.

Porém, a reciprocidade é uma comunicação não apenas de coisas, mas de palavras, cantos, de relações pessoais. O *jo* da reciprocidade entra nos verbos mais característicos da comunidade: conversamos uns com os outros, convidamo-nos, amamos mutuamente. Ao contrário, a mesquinha é o medo de receber porque não se quer dar.

O processo de trabalho e de produção está, no Guarani, não apenas condicionado, mas essencialmente determinado a reproduzir o dom; quer dizer, tem na reciprocidade, no *jopói*, sua razão prática econômica. Desse modo, o convite e a festa, o “convite festivo”, são o primeiro e o último “produto” dessa economia de trabalho. Sem reciprocidade não se entende o trabalho guarani, nem sequer o individual. *Potirõ*, *pepy*, *jopói* são três palavras substanciais da economia guarani: mãos juntas no trabalho, convite e dom são apenas momentos de um mesmo movimento em que o modo de ser guarani se faz ideal e formalmente, mas não de um modo abstrato, senão no concreto, da produção das condições materiais de sua existência, que nunca são de mera subsistência e olham o excedente e a disponibilidade para continuar a produção.

Contrariamente ao que se pensa, ainda hoje o *potirõ*, a minga, *puxirão* ou *mutirão*, como se diz no Brasil, e o *pepy*, convite, se dão em sociedades guarani contemporâneas e, inclusive, em sociedades rurais paraguaias e brasileiras, o que confirma que as formas de trabalho guarani não morreram.

Alguns achados registrados nas crônicas jesuíticas aludem diretamente à relação entre trabalho comum e convite.

Na vinda de alguma caça ou pesca e enquanto cultivavam suas roças todos se juntavam a beber e embriagar-se e acabando o

vinho de uma casa passam a outra com muitas plumagens, muito pintados e adornados.<sup>2</sup>

O trabalho, em última análise, é uma forma de reproduzir o dom, e o dom é história social, memória e futuro.

Em termos mais teóricos, dizíamos, com Dominique Temple, no livro *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní* (Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2004): “a reciprocidade simétrica institui a natureza do trabalho em outra dimensão, já que a definição de homem não é redutível aqui ao biológico. Esta dimensão é a do homem total, compreendido o que o especifica, quer dizer, sua natureza espiritual”.

Nas palavras dos próprios Guarani, essa forma de trabalho é, no fim das contas, tão humana porque é “divina”: *tupã reko*, um modo de ser, um costume, um hábito, um sistema divino, próprio de Deus.

## Uma memória para o futuro

O *teko porã* guia o ideal de vida dos povos guarani do continente; é o que eles mesmos dizem e recordam, em contraste com sua situação atual em que a desgraça, a destruição do ambiente e da paisagem, as doenças, a dependência de outras formas de vida moderna, em realidade mais absurdas, injustas e degradantes, se lhes impõem.

A história do Paraguai, desde os tempos coloniais até agora, segue uma tendência tenebrosa, que é precisamente a substituição dos *tekoha*, esses territórios de harmonia ecológica, pela compra e venda de terras no mercado, que se afirmou sobretudo nos últimos anos. Agora, a extensão de latifúndios, base econômica de nossos tempos, não produz senão pobres; os “produtores” não sabem o que produzem, pois nem sequer pagam impostos sobre as terras que privatizaram para uso próprio exclusivo, nem tributam devidamente o Estado pelos graves danos que voltam sobre o país; na verdade são produtores de exílio, de massas de camponeses que se tornam estrangeiros em sua própria terra; produtores de problemas que enviam às cidades, produtores de incivilidade e desintegração social – o paraguaio médio tem muito menos cultura que os indígenas, pois estes tem uma estrutura, um *teko* mais firme e consistente. Infelizmente a educação das sociedades

---

<sup>2</sup> Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1637), t. II., Buenos Aires 1929, p. 83.

rurais e operárias está à deriva, perdido o norte de um *teko porã*, que vai desaparecendo de seu horizonte.

A eliminação sistemática dos *tekoha* indígenas é o passo estratégico fatal para impedir que haja um *teko porã*, não só para os indígenas, mas para toda a população do país.

Por tudo isso, o *teko porã* guarani não é só memória de um passado nostálgico e idílico, mas projeto de futuro, mediante o qual pensamos e dizemos o que queremos ser e já começamos a sê-lo; é memória de futuro. E é assim para todos, pois é um bom viver universal. Esse *teko porã* é possível, e o bom viver é contudo utopia que teve e pode ter lugar.



# Bartomeu Melià e os “senhores da palavra”

Valmir Francisco Muraro

*Con ellos caminaba por el monte, y con ellos comencé a practicar su religión en largas noches de canto y danza.<sup>1</sup>*

Antonio Ruiz de Montoya, em 1639, na tentativa de sintetizar as principais características dos Guarani, utilizou a expressão “senhores da palavra”. Termos semelhantes podem ser empregados para caracterizar a etnografia localizada nos escritos do antropólogo e linguista espanhol Bartomeu Melià Lliteres, pois esta foi fundada basicamente nas palavras utilizadas e nas experiências compartilhadas com os Guarani. Na língua, identificava os registros econômicos, sociais e culturais bem como as alterações contínuas sofridas no transcurso do tempo, pois não representava apenas uma forma de comunicação, mas de existência. Impregnadas de história e cultura, as palavras são consideradas as chaves que permitem ingressar e compreender o universo guarani.

Nascido em 1932, na localidade de Porreres, Mallorca, aos 13 anos Melià ingressou no colégio jesuíta da capital da ilha.<sup>2</sup> Em 1954, com 22 anos, foi enviado ao Paraguai, pelos superiores da ordem

---

<sup>1</sup> MELIÀ, 2012, p. 199.

<sup>2</sup> No colégio de Palma de Mallorca permaneceu durante quatro anos. Em seguida ingressou no Noviciado de Zaragoza, no antigo mosteiro de Veruela, construído no século XII. Na sequência da formação iniciania ocorria *JÚNIORado*, fase dedicada aos estudos humanísticos, latim e grego.

inaciana, a fim de estudar a língua e a cultura guarani.<sup>3</sup> Na América, o futuro sacerdote, linguista e antropólogo preparava-se para atuar de acordo com as orientações da Santa Sé e da Ordem Inaciana.<sup>4</sup> Os anos que se seguiram foram dedicados aos estudos e às atividades de ensino no colégio da Ordem.<sup>5</sup> De volta à Europa, Melià deu continuidade aos estudos filosóficos na França, concluídos em 1957. Posteriormente, na cidade espanhola de Granada, dedicou-se durante quatro anos aos estudos de Teologia, sendo ordenado sacerdote no terceiro ano.

Doutorou-se em Ciências Religiosas na Universidade de Estrasburgo, na França, em 1969, com uma tese sobre a criação de uma linguagem cristã nas Reduções Guarani do Paraguai.<sup>6</sup> Melià considera sua tese como uma espécie de incubadora que deu origem a todo o trabalho intelectual que produziu posteriormente. Os documentos estudados, os escritos publicados “são uma espécie de ruminação e continuidade da tese”.<sup>7</sup> No mesmo ano, retornou ao Paraguai “*con más preguntas que respuestas*” sobre as possibilidades de aproximar-se da religião e dos verdadeiros Guarani, diferentes daqueles que conhecera nas páginas escritas sobre eles, mas não os Guarani que viviam nas selvas do Paraguai.<sup>8</sup> Afirma que com os Mbya e Avá-Guaraní de Caaguazú e Alto Paraná, a partir de 1969, viveu as primeiras experiências de aprendiz a antropólogo.

Alguns dias após defender sua tese, Melià se deslocou novamente até o Paraguai. Suas visitas às aldeias eram intercaladas com as atividades acadêmicas e ministeriais. Atuou na Pastoral Social como professor de Etnologia e ofereceu cursos de Linguística na Universidade Católica de Assunção. Presidiu o Centro de Estudos Antropológicos e dirigiu periódicos como *Acción* e *Suplemento Antropológico*. Fundou e foi

<sup>3</sup> Vide MURARO, 2012. Melià reconhece a relevância da orientação do padre Antonio Guasch, que considera “o melhor gramático da língua guarani” do seu tempo.

<sup>4</sup> Ibidem. As autoridades católicas da época estavam preocupadas com os avanços do comunismo e do protestantismo na América.

<sup>5</sup> O tempo previsto de permanência dos seminaristas enviados pelos jesuítas à América era de um ano e meio. Melià permaneceu durante quatro anos, pois atuou como *mestrino* no Colégio Jesuíta do Paraguai.

<sup>6</sup> Alguns dias após a defesa, que aconteceu no dia 11 de janeiro, Melià retornou ao Paraguai.

<sup>7</sup> Vide MELIÀ, 2013.

<sup>8</sup> Afirma que na biblioteca, “selva de livros com folhas de papel”, não encontrou os Guarani das matas de Amambay, que passou a conhecer a partir de 1972 (MELIÀ, 2015).

diretor da revista *Estudios Paraguayos*, até 1976, quando foi obrigado a abandonar o país.

León Cadogan, na década de 1970, era o único não indígena aceito pelos Guarani como um dos que se senta “*junto a nuestros fogones*”. Acolheu Melià no seu retorno ao Paraguai e abriu os caminhos que facultaram seu ingresso nas aldeias Mbya. Conta que em pouco tempo “o pessoal começou a ter confiança, de tal modo que, ao segundo terceiro dia dei entrada na casa da reza, que naquele tempo era impensável. As vezes até eu duvido se o próprio Cadogan esteve muitas vezes nessa casa de reza [...]”<sup>9</sup>. Posteriormente, também passou a frequentar aldeias dos Avá-Guarani do Alto Paraná, naquele tempo chamados de Chiripá.

Suas visitas frequentes aos Guarani eram motivadas pelo desejo de aprender o modo de vida deles. Com eles caminhava, com eles dançava e com eles praticava rituais religiosos, quando convidado. Com intervalos de tempo, conviveu com os Guarani Mbya, com os Avá-Guarani e os Pai Tavyterã. Descreve que foi um período de alegria, no qual vivenciou um novo modo de bem viver, de moderação no uso dos recursos da selva e no cultivo discreto do solo. Com os Guarani sempre compartilhou casa e comida, e como aprendiz participou dos seus rituais. Circulava pelas diferentes comunidades, de tal forma que a convivência se tornou tão natural que os cuidados em anotar as observações permaneceram em segundo plano, pois “*estaba más atento a vivir que a registrar, a la manera como se educan los niños*” (MELIÀ, 2012).

A partir de 1972, Melià participou do *Proyecto Pai Tavyterã*, de modo especial na coleta e organização de um conjunto de textos que serviram de base para a publicação de cartilhas e livros utilizados na alfabetização indígena. Certamente, o resultado mais relevante do projeto foi garantir a devolução de terras para mais de duas dezenas de comunidades pai tavyterã, essencial para a sobrevivência e desenvolvimento desse povo. Sobre o interior das selvas de Amambay, que passou a conhecer na mesma época, afirma que “*En esas felices selvas se desarrollaba ese teko porã, que me cautivaba y asombraba, no sólo intelectualmente, aunque también, sino como experiencia de vida*”. No mesmo período atuou junto aos grupos Guarani da Bolívia, especialmente nos campos da Linguística, da Educação e nas reflexões sobre o sistema político desses povos.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Conta que o filho de Cadogan o conduziu até a presença de um cacique da comunidade *Mbarigui* (MURARO, 2012).

<sup>10</sup> As atividades na Bolívia se estenderam até 2006, e Melià considera que elas contribuíram para uma maior compreensão da Assembleia Guarani e do *Teko Guarani*.

Na década de 1970 se tornou evidente o genocídio praticado contra o povo Aché-Guayakí, uma das sociedades mais primitivas da época, formada por indivíduos que percorriam as selvas do Paraguai, de norte a sul. Nos seus deslocamentos, eram acusados de roubo, perseguidos e às vezes mortos pelos campesinos. Na verdade, nas suas andanças apropriavam-se de espigas de milho, melancias ou de algum animal doméstico. Com frequência, nas fugas desorganizadas, crianças eram abandonadas. Nas mãos dos perseguidores eram adotadas como serviçais e, às vezes, comercializadas. León Cadogan e Pierre Clastres já denunciavam a situação degradante, sem que houvesse qualquer iniciativa de solução da parte do governo paraguaio.<sup>11</sup>

Os problemas enfrentados pelos Aché-Guayakí já eram denunciados por Bartomeu Melià e seus parceiros através de artigos e fotografias publicados na revista *Acción*, em 1973.<sup>12</sup> Certamente, através do embaixador americano, as notícias sobre os massacres chegaram até o presidente americano Jimmy Carter e ao Congresso Americano, que dedicou uma sessão ao tema e exigiu soluções. As repercussões internacionais das denúncias provocaram a reação do ditador Stroessner que, em 1975, convocou os missionários e exigiu que se produzisse um documento no qual fosse declarado que não ocorriam massacres ou genocídios com povos indígenas do Paraguai. Todos os presentes assinaram a declaração, exceto Bartomeu Melià e um colega franciscano chamado Amadeus. A abstenção gerou um documento da Conferência Episcopal paraguaia condenando a atitude de recusa dos religiosos. Nos meses seguintes houve uma conspiração contra o regime ditatorial, e os jesuítas foram acusados de participação. Alguns foram presos e outros forçados a deixar país, mesmo sem a declaração formal da sua expulsão. Melià foi um deles (MURARO, 2012).<sup>13</sup>

No ano de 1977, Egon Schaden, Thekla Hartmann e outros intelectuais brasileiros convidaram Melià para ministrar um seminário

---

<sup>11</sup> Maiores informações sobre o drama vivido pelos Aché-Guayakí, *vide* MURARO, 2012.

<sup>12</sup> Nessa época, Melià ocupava o cargo de secretário do Departamento de Missões da Conferência Episcopal Paraguaia.

<sup>13</sup> Na entrevista há informações detalhadas sobre o processo. Melià descreve sua partida improvisada e melancólica, descendo o rio Paraguai para alcançar Corrientes, onde não era aguardado. Na Argentina permaneceu alguns meses e se dirigiu a Paris, a fim de participar do Congresso de Americanistas. Acolhido em Roma, durante um ano, se dedicou a investigar, no Arquivo Secreto do Vaticano, a história do Paraguai dos tempos da Guerra da Tríplice Aliança, no Brasil conhecida como Guerra do Paraguai (1864-1870).

sobre os Guarani, na Universidade de São Paulo. Ele conta que residia no Colégio São Luiz quando um colega jesuíta, membro da Missão Anchieta, indagou sobre as possibilidades de acompanhar o Irmão Vicente Cañas e atuar junto a um povo indígena, do Mato Grosso, Enawenê-Nawê, recém-contatado, nas margens rio Juruena. Aceitou o desafio e assim se expressou sobre o seu ingresso nas terras dos Enawenê-Nawê: “peguei as minhas coisas e em menos de uma semana passei do Arquivo do Vaticano ao mato sem ter papel para nada [...]. O tal calção retiraram de mim depois de três ou quatro dias”.<sup>14</sup> No Brasil permaneceria entre os anos de 1978 e 1989.

Vestindo apenas chinelos e óculos, Melià ingressou na aldeia e na vida dos Enawenê-Nawê. Com esse grupo viveu experiências que considera extraordinárias e define com a expressão “*tiempos de inculturación radical*”.<sup>15</sup> Como eles se vestia, rezava, pintava e se alimentava. Com eles pescava, trabalhava nas lavouras de mandioca e do milho e na coleta de mel.<sup>16</sup> Participava das grandes pescarias anuais e de rituais religiosos que poderiam durar até dois meses, com cerimônias que se prolongavam por até dez horas por dia. Durante as grandes pescarias, enquanto as mulheres permaneciam na aldeia, com quatro pessoas encarregadas de assegurar um rito de propiciação, que garantia a boa pesca, os homens, acompanhados dos meninos, acampavam nas proximidades do rio. Os resultados da pescaria eram compartilhados numa grande festa, na qual também se fazia presente a dádiva agressiva. Melià se refere ao ritual como uma espécie de ação de graças. Diz que, em 1982, o provincial da Ordem, “praticamente sem aviso prévio” o transferiu para o Rio Grande do Sul, com o objetivo de iniciar um trabalho de acompanhamento dos Kaingang da Terra Indígena Guarita,

---

<sup>14</sup> Durante 11 anos permaneceu no Brasil atuando como indigenista, superior de missão, docente e investigador em instituições como a USP, a UNICAMP, a FUNDAMES (URI) e a UNISINOS. *Vide* MURARO, 2012.

<sup>15</sup> Bartomeu Melià, o irmão jesuíta Vicente Cañas e outro indivíduo eram os únicos não indígenas, na época, admitidos na aldeia dos Enawenê-Nawê. Com os esforços de isolamento tentavam prevenir de possíveis doenças e epidemias que se manifestavam nos primeiros contatos com indivíduos não indígenas. O entrevistado considera que as atitudes de prevenção e as intervenções junto aos órgãos governamentais asseguraram a posse sobre um território de aproximadamente 700 mil hectares e o crescimento da população e defesa dos Enawenê-Nawê. Informa que, em 25 anos, de 140 indivíduos passaram para 400 (MURARO, 2012).

<sup>16</sup> Na entrevista, Melià descreve com detalhes o ritual da Grande Pescaria Anual, bem como sua participação nele, além de descrever as festas magníficas desse povo e se referir ao fato de ter recebido uma família (MURARO, 2012).

na qual encontraria um cenário muito diferente daquele vivenciado no mundo amazônico.<sup>17</sup>

Em Miraguai, visitava regularmente as aldeias, e os maiores esforços foram investidos nas tentativas de evitar as atitudes discriminatórias da população não indígena que habitava áreas próximas a elas. Os vizinhos, a maior parte descendente de alemães, poloneses e italianos, agiam de forma preconceituosa nas suas relações com os indígenas. Portanto, as atividades paroquiais voltadas para as comunidades católicas revestiam-se de relevância similar às ações desenvolvidas nas aldeias.

Durante os 11 anos nos quais residiu no Brasil, Bartomeu Melià também desenvolveu estudos antropológicos e históricos significativos sobre os povos indígenas e sobre as Reduções. Certamente, entre as atividades mais relevantes do período, destacam-se aquelas desenvolvidas no Centro de Cultura Missioneira, de que resultaram a publicação dos livros *O Guarani: uma bibliografía etnológica* e *Guaranies y jesuítas en tiempos de las Misiones*.<sup>18</sup>

Em fevereiro de 1989, após a queda de Alfredo Stroessner, Melià retornou ao Paraguai e reassumiu a direção da revista *Acción*. Dedicou parte do seu tempo na preparação da reedição da obra linguística de Antonio Ruiz de Montoya, editada entre 1639 e 1640. Como membro do Centro de Investigação de Pós-graduação da Universidade Católica de Assunção (*Avakopeta*), Bartomeu Melià passou a coordenar o Projeto Koravarepa – Korpus Avañeê Rembiansa Paraguaiegua, priorizando a publicação dos textos mais significativos sobre o patrimônio da língua guarani. No mesmo centro, Melià tem dado continuidade às investigações etno-históricas e linguísticas. Tem participado de assembleias e eventos que tratam de questões como a educação e as terras indígenas. Assim,

---

<sup>17</sup> Nos últimos dois anos vividos entre os Enawenê-Nawê, Melià foi superior da Missão formada por oito povos. Transferido para a pequena cidade de Miraguai, localizada nas proximidades de várias aldeias Kaingang (e algumas Guarani), Bartomeu Melià passou a dividir seu tempo entre os estudos nos livros que conseguira transportar do Paraguai e a pastoral indígena.

<sup>18</sup> No Centro de Cultura Missioneira da Fundação Missioneira de Ensino Superior (FUNDAMES), atual Universidade Regional Integrada (URI), foi reunido um acervo documental e bibliográfico que serviu de base para a publicação das seguintes obras: MELIÀ, Bartomeu; MURARO, Valmir. F.; SAUL, Marcos V. de Almeida. *O guarani: uma bibliografía etnológica*. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987, 448 p. ilustr.; MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane M. *Guaranies y jesuítas en tiempo de las Misiones: uma bibliografía didáctica*. Santo Ângelo: URI; Asunción: Cepag, 1995, 286 p. Outros escritos foram publicados nos *Anais dos Simpósios Nacionais de Estudos Missioneiros*, de Santa Rosa.

tem se ocupado da análise das relações indígenas com os colonizadores contemporâneos no Chaco paraguaio, de modo especial, assumindo a defesa das terras da comunidade Yakyé Axá.<sup>19</sup>

*Pa'i Melià*<sup>20</sup> representou o Paraguai na elaboração do *Mapa Guarani Retã 2008*, que permite visualizar mais de 500 comunidades localizadas nas fronteiras do país com o Brasil e a Argentina. Ao mesmo tempo, editou os cadernos que acompanham o mapa publicado em português, castelhano, guarani paraguaio e guarani Mbya. Melià tem participado da apresentação do mapa aos Guarani do Paraguai, na tentativa de convencê-los a assumir este como testemunho de sua história e fundamento das lutas pela recuperação de territórios tradicionais.

Os amigos e apreciadores dos escritos de *Pa'i Melià* se alegraram quando, em 2010, o linguista foi contemplado com o prêmio Bartolomé de las Casas. A decisão representou um gesto de reconhecimento da dedicação às causas indígenas, por mais de meio século, de modo especial aos Guarani. A obra de Melià não se resume aos escritos publicados, às conferências proferidas ou às orientações realizadas. É representada também pela militância na defesa dos direitos e dignidade dos povos indígenas, adicionada à convivência com eles. Certamente, o maior prêmio que recebe é a admiração e o carinho das pessoas que cruzam com ele nas ruas e nos caminhos das aldeias.

Sem dúvidas, os linguistas, historiadores, antropólogos e outros estudiosos dos Guarani encontram na vasta e fecunda obra escrita de Bartomeu Melià fontes seguras e inspiradoras de novas investigações. Entre as dezenas de publicações dedicadas aos Guarani destacamos: *La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani au Paraguay* (1969); *Educación indígena y alfabetización* (1979); *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria* (1986); *O Guarani: uma bibliografia etnológica* (1987); *La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedade e literatura* (1992); *La lengua guaraní*

---

<sup>19</sup> O conflito e usurpação de terras dos Enxet do Chaco e o comprometimento do Estado paraguaio foram denunciados na Corte Internacional de Direitos Humanos da Costa Rica. Nas questões das terras indígenas ameaçadas pelos avanços das fazendas de gado e plantações de soja no Chaco paraguaio, Melià tem se envolvido também com a defesa dos territórios dos grupos Ayoreo Totobiegosode.

<sup>20</sup> Nas ruas, nas instituições de ensino e nas repartições públicas do Paraguai, ouve-se com frequência as pessoas dirigindo-se ao jesuíta com a expressão *Pa'i Melià*, seguida de outros termos guaranis. Percebe-se no tom das palavras pronunciadas manifestação de afetividade, respeito e admiração. Informações sobre o significado do termo *Pa'i* encontram-se em Montoya (2011, p. 393-394).

em *el Paraguay colonial* (2003); *Tesoro de la lengua guaraní* (2011); e *Mundo guaraní*.<sup>21</sup>

No Brasil, participa do Projeto Ára Verá de Dourados, oferecendo cursos e produzindo textos sobre educação indígena. Desde 2011 atua como professor de língua e cultura guarani no Curso de Licenciatura Indígena do Sul da Mata Atlântica.<sup>22</sup> Na Bolívia tem participado do grupo Teko Guarani. Os escritos e as manifestações orais mais significativas de Pa'i Melià, dos últimos tempos, revelam seu apoio às reivindicações dos Guarani no que se refere aos seus direitos, a recuperação de seus territórios e ao elogio de sua forma de vida. Em 2014, além de dedicar-se à elaboração de um informe da UNESCO sobre a situação atual dos Guarani no Paraguai, concluiu um livro que pretende intitular *Camino guaraní: de lejos venimos, para más lejos caminamos*.

Exímio dissecador dos significados mais profundos das palavras guarani, Melià trilhou as sendas etnográficas sinalizadas por León Cadogan, Curt Nimuendajú e Egon Schaden e com eles representa o grupo dos etnógrafos guarani mais relevante do último século. Por outro lado, continua atuando na divulgação de fontes etnográficas relevantes como aquelas contidas pela obra de Montoya, autor que considera indispensável para compreender o povo e a cultura guarani.<sup>23</sup> A documentação coletada para a sua tese, na década de 1960, inspira novos estudos e investigações e serve de fonte documental para eles.

Seus relatos das experiências vividas com os indígenas do Paraguai e do Brasil, ao lado das descobertas sobre as transformações linguísticas, nos permitem compreender também as transformações

---

<sup>21</sup> Os escritos de Bartomeu Melià sobre os Guarani publicados até 1987 podem ser encontrados em Melià, Muraro e Saul (1987). Entre os textos publicados nos últimos anos, destacamos: *Historia de la lengua guaraní* (2011); *La lengua guaraní dependiente en tiempos de independencia en Paraguay* (2011); *La lengua transformada: el guaraní en las Misiones Jesuíticas* (2011); *La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural* (2011); *Intención e invención de la escritura con especial referencia a los guaraníes* (2012); *A religião indígena (Guarani) e a religião cristã: encontros e desencontros de universos simbólicos*, (2012); *Una colonia sin colonos: los pueblos guaraní-jesuíticos en el Paraguay* (2013).

<sup>22</sup> O curso é oferecido pelo Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina, desde 2011, com o objetivo de formar, em nível superior, professores de escolas indígenas. Na primeira turma ingressaram 120 alunos das etnias Guarani, Xokleng e Kaingang, com formatura prevista para o mês de abril de 2015. Em Assunção atua em curso semelhante.

<sup>23</sup> No Ano de 2011, publicou nova edição da obra *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní e Mundo Guarani*.

sociais, culturais e políticas dos povos estudados. Ele afirma que “é necessário ter passado longas e repetidas noites de palavras ditas e escutadas para sentir [...], que, para os Guarani, a palavra é o todo e o todo é a palavra. [...] o Guarani é uma palavra sonhada [...] feita carne e história em sua vida; o Guarani é a história de suas palavras”.<sup>24</sup> Assim, a etnologia guarani possível passa, necessariamente, pela etnografia da sua palavra.

Questionado sobre o significado da presença dos missionários entre os povos indígenas, Melià recorreu aos exemplos da vida de Jesus Cristo para afirmar que, como os demais jesuítas, se preocupava com a evangelização. Contudo, não percebe qualquer significado em tentar converter o indivíduo do qual não sabemos a língua e não conhecemos sua religiosidade. Acrescenta ainda que “Jesus no Evangelho nunca batizou ninguém. Ele curou, consolou, deu de comer [...]. Kaingang que era católico eu batizei, mas fiz questão que [...] colocasse também o nome indígena”. Se eles tivessem um ritual [...], não contrário com a religião católica, eu teria praticado esse ritual com ele” (MURARO, 2012). Eis o missionário convertido ao bom viver guarani! Afirma que entre os Mbya e Avá-Guarani vivia um bilinguismo religioso e acrescenta que “*en el que no había ni primera ni segunda lengua, primera ni segunda religión*”.<sup>25</sup>

Descreve ainda que, quando esteve com os Enawenê-Nawê, os observava rezando até 12 horas por dia. Quando se dirige ao provincial da Ordem descrevendo os rituais daquele povo, informa que as manchas vermelhas sobre o papel resultavam da sua nudez e do urucum que encobria partes do seu corpo. Em outras palavras, informava que participava dos rituais dos Enawenê. Na resposta do confrade não encontrou reprovações ou censura sobre os batizados que não havia realizado. Ao contrário, recebeu incentivos para dar continuidade ao envolvimento com a religião daquele povo.

Sem dúvida, os escritos de Melià sobre os Guarani refletem a convivência frequente, a aprendizagem humilde e a empatia feliz com os diferentes grupos, seus modos de ser e viver. Os textos acadêmicos resultam, acima de tudo, das experiências vividas nas comunidades que frequentou. Os largos cadernos de anotações e os esboços teóricos sofisticados, muitas vezes estéreis pela sua frieza e artificialidade,

---

<sup>24</sup> Vide MELIÀ (2013).

<sup>25</sup> Vide MELIÀ, 2015. No mesmo escrito afirma que “Los Guaraníes, con mucha paciencia, desde entonces hasta ahora, me educaron con métodos más humanos y efectivos que los ejercitados en la Universidad [...]”.

não ocuparam espaços significativos nas páginas que escreveu. São reveladoras as referências que faz a sua tese quando considera que na Europa, longe das aldeias, aprendera muito sobre os grupos descritos pelos estudiosos. Contudo, Melià afirma que permanecia a sensação de que ainda sabia muito pouco sobre o Guarani verdadeiro que vivia nas florestas. Nas matas do Paraguai e do Brasil, conheceria o bom viver guarani, que possibilitava a existência da economia da reciprocidade, o convite para a festa e as relações pessoais.

Bartomeu Melià considera que as vivências de todos os Guarani estão contidas na palavra *teko*, pois ela traduz toda a sua cultura. A expressão *teko porã* significa um bom modo de ser, um bom estado de vida e um bem viver caracterizado pela alegria, satisfação, felicidade, prazer e tranquilidade. Trata-se de um estado de bem aventurança e beatitude facultado pela vida em harmonia com a natureza e com a comunidade. A existência suficiente de alimentos, a saúde e a tranquilidade social permitem a “divina abundância”, necessária para garantir uma economia da reciprocidade, ou seja, o *jopói*, que significa mãos abertas de um para o outro. Contudo, para a existência do *teko porã* se faz necessário um território com matas, campos de cultivo, rios e animais. Tal ambiente possibilita o *tekoha*, o lugar no qual “somos o que somos” e nele se realizam as possibilidades de ter muito para dar. Melià conclui sua reflexão afirmando que “Sem *tekoha* não há *teko*, e sem *teko* não há *teko porã*” (MELIÀ, 2013). Esses são os principais motivos das angústias dos Guarani.

Lamentavelmente, no passado e no presente, os diferentes processos de colonização, na medida em que foram implantados, destruíram a maior parte dos cenários essenciais para a existência do *teko porã*. De forma sistemática e progressiva, também diminuíram significativamente as possibilidades do bom viver guarani. Contudo, quando Melià escreve ou fala sobre as experiências vividas nas aldeias que frequentou, o entusiasmo otimista torna-se tão evidente que embaça a imagem do investigador. Não considera o *teko porã* lembrança de um passado nostálgico no qual o mundo edênico foi destruído, mas um projeto de futuro de um bom viver universal. “*Ese teko porã es posible y el buen vivir es todavía utopía que tuvo y puede tener lugar.*” Nesse dia a prática da reciprocidade será possível e seremos todos muito felizes.

## Referências

- MELIÀ, Bartomeu. El buen vivir se aprende. *Sinéctica*, n. 45, jul./dic. 2015.
- MELIÀ, Bartomeu. Experiencias del buen vivir indígena en tiempos de lucha y de nostalgia: con motivo de recepción del Premio Batolomé de las Casas, Madrid, Casa de América, 6 de septiembre, 2011. *Abehache*, ano 2, n. 2, 2012.
- MELIÀ, Bartomeu. *La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guaraní au Paraguay*. 1969. Tese (Doutorado em Ciências Religiosas) – Faculté de Théologie, Université de Strasbourg, Strasbourg, 1969. 2 v.
- MELIÀ, Bartomeu. Palavras ditas e escutadas. *Mana*, v. 19, n. 1, abr. 2013. Entrevista realizada por Kleyton Rattes, no Instituto Superior de Estudos Humanísticos e Filosóficos, em Assunção, Paraguai, no dia 20 de fevereiro de 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132013000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132013000100007&script=sci_arttext)>. Acesso em: 20 dez. 2014.
- MELIÀ, Bartomeu; MURARO, Valmir. F.; SAUL, Marcos V. de Almeida. *O guaraní: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987, 448 p.
- MONTOYA, A. R. *Tesoro de la lengua guaraní*. Asunción: CEPAG, 2011.
- MURARO, Valmir Francisco. *Entrevista de história oral*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012. Entrevista realizada no dia 2 de maio de 2012. Gravação e transcrição estão depositadas nos arquivos do Curso de Licenciatura Indígena do Sul da Mata Atlântica, CFH, UFSC.



PARTE II

MODOS GUARANI DE SER E VIVER: AL-  
GUMAS SITUAÇÕES  
NO BRASIL



# Levantadores de parentela kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul: *agency* e atualização de saberes na produção da socialidade<sup>1</sup>

Levi Marques Pereira

## Introdução

O presente trabalho discute o modo como os levantadores de parentela<sup>2</sup> acionam saberes por eles reconhecidos como tradicionais – *ava reko* e novos saberes, que emergem do cenário de interação permanente com a sociedade nacional – *karai reko*, no movimento de constituição e consolidação de parentelas. O que aqui é definido como levantador de parentela aparece na literatura etnológica sobre os povos de língua guarani como *tamôï* – avô, *jaryi* – avó, ou como *hi'u* e *ha'i*, respectivamente termos de respeito aplicados para pai e mãe. Watson (1952, p. 37) usa o termo *household headman*, que seria o homem que atua como cabeça da casa comunal, onde vivia um grupo de parentes cognáticos, formadores da parentela – *te'yi*. Em outros cenários etnográficos sul-americanos, figura

---

<sup>1</sup> O presente trabalho se beneficia de pesquisas de campo realizadas em projetos que contaram com apoio da FUNDECT e do CNPq. Agradeço a Veronice Rossato pela leitura atenciosa dos originais e pelas valiosas contribuições.

<sup>2</sup> Na literatura antropológica, instituições semelhantes à parentela ou *te'yi* são descritas como a *extended family* (formada a partir de *kinship and alliance*), o *kinship group*, a *extended consanguine family* e o grupo doméstico (*household* ou *domestic group*).

semelhante ao que aqui é descrito como levantador de parentela costuma ser denominada de cabeça de parentela. Para Watson, a associação de várias *household*, lideradas por seus respectivos *headman*, formava um grupo local, o que a literatura guarani posterior convencionou denominar pela expressão nativa *tekoha*.

Um dos argumentos centrais desenvolvidos no texto seria que a conjugalidade deve ser tomada como condição fundamental para o desenvolvimento das ações que resultam no movimento de levantar a parentela. Tal argumento insere as relações de gênero como centrais na produção desses coletivos humanos. Habilitados pela conjugalidade e dispondo de saberes socialmente valorizados, o casal de levantadores de parentela exercita sua capacidade de agência, no esforço de produzir e manter parentelas. O propósito do texto é colocar a etnografia dos povos de língua e cultura guarani, em especial dos que vivem em Mato Grosso do Sul, em diálogo com contribuições da etnologia contemporânea. Como bem destaca Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio da obra de Nimuendaju ([1914] 1987), a etnografia guarani se constituiu numa província à parte, ficando em grande medida fora das sínteses regionais e dos debates teóricos que transcendem a “guaraniologia”. O diálogo se direciona, em especial, para a produção sobre as sociedades da Melanésia e a etnologia sul-americana. A análise está centrada no microcosmo social, identificando aí a reprodução da tradição – *teko yma guare* e os tensionamentos gerados a partir das transformações históricas recentes no ambiente de vida – *teko pyahu*.

## O microcosmo da vida social: o fogo doméstico e a parentela

Pensar a conjugalidade e o microcosmo da vida social requer a análise das construções sociais de gênero e das distinções geracionais nas relações entre os modelos e práticas de produção e reprodução da vida social kaiowá e guarani. O primeiro objetivo da análise que se segue é situar, a partir de saberes e atributos alocados a cada um dos sexos e ao pertencimento geracional, o modo como as pessoas são integradas ao fogo doméstico, módulo organizacional<sup>3</sup> que, *grosso modo*, corresponde

---

<sup>3</sup> A expressão “módulo organizacional” substitui a expressão “unidade sociológica” que utilizei em trabalhos anteriores. A mudança se deu a partir das críticas que recebi de Dominique Gallois, que participou da banca de avaliação de minha tese de

à família nuclear tal qual a conhecemos na sociedade brasileira. O segundo objetivo é, da mesma maneira, situar como se dá a agregação de fogos para comporem coletivos maiores, aqui identificados como parentela. A reflexão aqui proposta incorpora parcialmente dados de pesquisas realizadas desde 1997, nas quais se realizou uma abordagem da morfologia social, sensível não apenas ao modelo segundo o qual essa população tradicionalmente concebe as suas instituições, mas também às profundas modificações produzidas pelo contato, pelo recolhimento da população nas atuais reservas e pelos processos de degradação da paisagem natural, cada vez mais intensos.

O fogo doméstico e a parentela são módulos organizacionais compostos a partir de referências do próprio sistema sociocosmológico kaiowá e guarani e também dos novos recursos e materiais cognitivos oriundos das relações com o universo não indígena. Em alguma medida, o artigo insere dados etnográficos que permitem visualizar reordenamentos nesses módulos, a partir da interação permanente com o sistema multiétnico instituído pela dominação<sup>4</sup> da sociedade nacional brasileira. Esta última preocupação expressa a tentativa de contemplar, no estudo, a sensibilidade às transformações socioculturais em curso. O sentido dessas transformações pode ser percebido no modo como os Kaiowá e Guarani equacionam o sentido de sua tradição – *ava reko* – com suas formas de produção culturais atuais que, necessariamente, mesclam elementos por eles reconhecidos como não indígenas, ou, melhor dito, indianizados. A vivência atual em suas comunidades é, assim, descrita como *teko pyahu*, novo modo de existir ou modo de vida atual, em diversos aspectos distinto do *teko ymaguare*, modo antigo e autêntico de ser. De toda maneira, sempre reivindicam vínculos e continuidades entre o *teko ymaguare* e o *teko pyahu*.

A despeito da vasta produção bibliográfica sobre os Kaiowá e Guarani, persistem significativas lacunas, especialmente no que se refere à compreensão dos princípios ordenadores do universo

---

doutorado (PEREIRA, 2004). A intenção é expressar melhor a flexibilidade e fluidez características das figurações sociais kaiowá e guarani. Tais características não impedem o analista de identificar regularidades que lhe fornece o caráter de sistema, sendo tal caráter reconhecido pelos próprios indígenas, quando se referem ao conjunto de suas instituições como compoendo o *ava reko*, seu modo próprio de ser ou seu sistema social.

<sup>4</sup> Tal dominação tem como elemento central a expropriação dos territórios, o confinamento em minúsculas reservas e a instalação de agências do Estado e da sociedade nacional de controle e assistência social que, em geral, atuam a partir de uma orientação integracionista, ignorando por completo a organização social e os saberes indígenas.

sociológico e das implicações decorrentes da operacionalização desses princípios na alocação de atributos aos sexos e às posições geracionais. Nesse sentido, boa parte da etnografia guarani tem se concentrado no plano do discurso cosmológico e da religião, mas apresenta significativo silêncio sobre outros aspectos ligados à vida social. Viveiros de Castro (1987, p. xxiii), no texto de apresentação da edição brasileira do livro de Nimuendaju, afirma que os Guarani “continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização – que sugere um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o *locus* da ‘preservação do ser’ Guarani”. A quase totalidade das etnografias realizadas até o início da década de 1990 está centrada em duas vertentes: no contato com a sociedade não indígena, apresentando estudos sobre os processos aculturativos, como Watson (1952) e Schaden (1974), e em inúmeros trabalhos cujo enfoque central recai sobre a religião, como os diversos escritos de Cadogan, Melià e Chamorro, citados na bibliografia final. No caso específico dos Kaiowá, merece destaque a clássica etnografia realizada por Melià, Grünberg e Grünberg (1976), que cobre, basicamente, todos os campos da vida social e se situa fora das amarras e modismos teóricos.

A sofisticação na exegese de textos sobre os Guarani atingiu um grau de excelência raro na etnologia. Talvez isso seja decorrente do fato de que muitos pesquisadores chegaram a ter bom domínio da língua, o que é pouco comum em trabalhos realizados em outros contextos etnográficos. Viveiros de Castro chega a afirmar que “o etimologismo [...] é endêmico nos arraiais da tupinologia”, e que “a etnologia Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de textos [...], deixando até certo ponto de lado a descrição da morfologia e da estrutura social” (CASTRO, 1987, p. xxvii). O autor reconhece, entretanto, que “este relativo vácuo sociológico se deve, em boa medida, à própria fisionomia da cultura Guarani, cujos traços essenciais parecem se constituir nos elementos da religião e do discurso cosmológico, ao passo que a organização social padeceria de uma fluidez ou simplicidade acentuada” (CASTRO, 1987, p. xxx).

Oportunamente, Viveiros de Castro sugere que essa característica deve ser transformada num problema, em

[...] algo que deve ser explorado e meditado: quais as condições e implicações sociológicas de uma forma cultural onde o discurso predomina sobre o emblema ou o esquema ritual, a

representação sobre a instituição, a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social? (CASTRO, 1987, p. xxx).

É importante notar que as preocupações levantadas por Viveiros de Castro repercutiram pouco na produção dos estudos sobre povos guarani, e que, mesmo em sínteses teóricas produzidas com inspiração nos trabalhos desse autor, é possível identificar a predominância da incorporação dos estudos que repetem os vícios etnográficos por ele apontados. Em certo sentido, esse parece ser o caso da inspirada análise de Fausto (2005) sobre canibalismo e cristianismo entre os Guarani.

É tentando meditar sobre a “fluída” organização social desses coletivos que enfocamos o microcosmo da vida social. O cenário de vida atual dos Kaiowá e Guarani gera uma série de situações de interação que favorecem a reformulação de atributos culturais associados a cada um dos sexos e à posição geracional. Essas reformulações realocam as posições de *status*, prestígio e poder associadas a cada um dos sexos, redefinindo as relações geracionais e de gênero. Entender como o modelo nativo dialoga com as transformações atuais e como se efetiva na prática social adquire grande relevância para a etnografia atual. Neste ponto, existem importantes contribuições em Sahlins (2004); Overing (1975); Castro (2002), que fornecem importantes pistas para a condução da análise.

Os fogos domésticos vivem incorporados em parentelas, em que as regras sociais prescrevem a associação entre os membros de fogos relacionados por intenso intercâmbio de bens e serviços e forte coesão política. Entretanto, nem sempre é possível efetivar tais proposições na prática social, especialmente na condição de vida nas atuais reservas, quando prevalece a tendência à individualização dos fogos domésticos. A observação das práticas sociais evidencia que a conduta política e econômica combina a existência da parentela com a presença, em seu interior, de pequenos círculos de fogos, cujas pessoas se consideram mais próximas entre si.

Os módulos organizacionais com menos pessoas favorecem a prevalência mais efetiva de solidariedade, o que acontece com menos intensidade nos módulos de relação maiores e mais abrangentes, situados no âmbito da parentela e da rede de alianças entre parentelas, que formam a comunidade – *tekoha*. Na parentela e na comunidade – *tekoha* – a solidariedade tende a ser mais difusa, só se expressando nos momentos de realização de certos rituais ou ajuntamentos políticos. Quanto às

relações cotidianas entre módulos não relacionados, fogos domésticos ou parentelas, mesmo quando dividem uma mesma comunidade, são marcadas por sentimentos de rivalidade e disputas políticas.

No plano cosmológico, o discurso religioso evidencia a necessidade da harmonia plena na comunidade (aldeia-*tekoha*), como está amplamente documentado na etnografia sobre o grupo (SCHADEN, 1974; MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976; CHAMORRO, 1993). Entretanto, a análise da vida política de qualquer comunidade kaiowá ou guarani evidencia que a sua composição requer a combinação de certo número de núcleos de pessoas dispostos em variados tipos de relacionalidade. Tal variação é constituída por distintos gradientes de proximidade e de distância social. Essas distinções permitem compor, a cada momento, os módulos organizacionais que regulam o fluxo da vida social. Em algumas situações, fogos e parentelas se aproximam para comporem grupos (ou quase grupos), cuja movimentação sempre gera oposição a outros grupos igualmente constituídos. O ideal social prescreve a necessidade da proximidade e a comunhão entre todas as pessoas que dividem um mesmo módulo organizacional, enquanto a dinâmica política impõe o distanciamento entre determinados núcleos de pessoas, que também se revela necessário ao fluxo da vida social.

*Che ypykykuéra*<sup>5</sup> é como se referem ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse núcleo de corresidência. Numa primeira acepção, *ypy* significa “princípio” ou “origem”, mas o termo pode significar, ainda, “proximidade”, “estar ao lado”, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. Assim, a expressão *che ypykykuéra* retém os dois sentidos do termo *ypy*, referindo-se aos ascendentes diretos com os quais se compartilham os alimentos, a residência e os afazeres do dia a dia. Denota também proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência. A forma de socialidade desenvolvida no fogo se aproxima muito de uma economia moral da intimidade, conforme formulado por Overing e Passes (2000), na medida em que o casal deve reunir esforços pelo estabelecimento de confraternidade. Os próprios Kaiowá e Guarani, muitas vezes, denominam o fogo doméstico pelo termo *che rata ypype*, que significa “os que vivem próximos ao meu fogo”.

---

<sup>5</sup> Uma tradução aproximada de *che ypykykuéra* seria “meus ascendentes diretos”, mas comunica a ideia de um grupo de pessoas com laços de sangue com determinado casal, sendo, portanto, um módulo organizacional focado no vínculo de conjugalidade.

O fogo doméstico define uma instituição cuja feição se aproxima daquela descrita pelos antropólogos como família nuclear, mas é necessário apreendê-la dentro do campo problemático das instituições sociais kaiowá e guarani, dando especial atenção para sua composição e operacionalidade no interior do sistema social. Seu sentido enfoca a comensalidade, metaforicamente representada na força atrativa do calor do fogo, que aquece as pessoas em sua convivência íntima e contínua. Em certo sentido, é uma noção próxima da nossa ideia de lar, cuja origem linguística se remete à lareira, enfatizando a força atrativa e protetora do fogo. Entre os membros do fogo deve prevalecer o sentimento de proteção e cuidados recíprocos.

O fogo doméstico constitui o módulo organizacional mínimo no interior da parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é condição para a existência humana entre os Kaiowá e Guarani. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e, em torno dele, as pessoas costumam se reunir para tomar mate, ao amanhecer e ao anoitecer. É impensável a condição de saúde física e mental (ou espiritual, como suponho que eles prefeririam definir) fora da sociabilidade livre e descontraída que deve ocorrer no círculo de parentes próximos. No fogo deve prevalecer a amabilidade, as pessoas devem sentir-se confortáveis e à vontade umas com as outras; quando isso não ocorre, o fogo se dissolve. A desarmonia entre os membros do fogo leva, necessariamente, à sua dissolução, e isso talvez explique o alto índice de separações de casais, levando as pessoas a passarem, em média, por três relações conjugais ao longo da vida.

O fogo doméstico reúne idealmente um homem, seus filhos e filhas solteiros e sua esposa (ou suas esposas, nos raros casos de poligamia). Empiricamente, esse modelo complexifica-se através da existência de significativas variações. É quase regra encontrar parentes consanguíneos do esposo ou da esposa agregados ao fogo. Quando esses parentes residem em caráter permanente com o casal formador do fogo, é comum que estejam fora da idade reprodutiva por serem muito jovens (netos ou sobrinhos, por exemplo) ou de uma geração acima da dos formadores do casal (pais, avós ou tios). É muito comum também a adoção de crianças. O adotado – *guacho* – é sempre um solteiro, órfão ou filho de casal separado, como tive oportunidade de descrever em outro lugar.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Desenvolvo a instituição da adoção no artigo “No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá” (PEREIRA, 2002).

A composição morfológica do fogo doméstico costuma ser influenciada pela aplicação da regra de uxorilocalidade temporária, quando o genro vem residir com o sogro. A aplicação da regra não apresenta grande frequência estatística, atua mais como uma expectativa do comportamento considerado mais correto, sempre reivindicado pela mãe da noiva como sinal de aceitação da nova relação. Em tal situação, é comum a mãe e a filha dividirem um único fogo culinário, em caráter relativamente temporário, até o jovem casal adquirir maior maturidade, o que, segundo seus critérios, costuma acontecer com o nascimento do primeiro filho. Assim, teríamos um fogo doméstico reunindo mais de uma relação de conjugalidade. Das variações quanto à composição acima enunciadas, infere-se que o fogo doméstico reúne pessoas ligadas por três tipos de relações parentais: a) **aliança**, pelo laço de conjugalidade que une marido e esposa; b) **descendência**, pelo laço que une pais e filhos e; c) **pseudoparentesco**, através da instituição da adoção de crianças ou adultos idosos, presente na maioria dos fogos domésticos que gozam de alguma estabilidade conjugal e quase necessária no caso dos fogos de líderes políticos e religiosos.

Com a instituição da aposentadoria rural, à qual os índios têm acesso por idade – 60 anos para as mulheres e 65 anos para os homens –, muitos casais de velhos passaram a receber soldo permanente, o que lhes habilita a assumir os cuidados com a manutenção dos netos oriundos dos casamentos desfeitos de seus filhos, e de outros tipos de agregados, especialmente parentes mais distantes. Dessa forma, os avós aposentados passaram a dispor de condições econômicas para cuidar dos netos, prescindindo do plantio de roça, já que dispõem de rendimento mensal. Isso representa mudança significativa, considerando que o plantio de roça grande praticado pelos avós no passado, necessária para provimento dos cuidados às crianças adotadas, exigia a colaboração de grande número de pessoas da parentela para a realização de trabalho em mutirão. Por sua vez, a realização do mutirão colocava em prática diversos procedimentos de solidariedade grupal, atualmente pouco praticados.

Na composição dos fogos domésticos atuais, em grande medida, ocorreu o deslocamento do provimento das necessidades das crianças adotadas, da roça coletiva, cuja responsabilidade era de toda a parentela, para os rendimentos da aposentadoria e de outros programas assistenciais do governo. Isso retirou o foco da responsabilidade da parentela para alocá-lo no indivíduo ou no casal aposentado. Para os aposentados, isso representa um pesado ônus, impondo a restrição no

atendimento de suas próprias necessidades. Por outro lado, eles sentem-se abandonados pelos parentes mais jovens que só os procuram para repassar responsabilidades, demonstrando pouca disposição para a cooperação em eventos coletivos, os quais, tradicionalmente, os velhos tinham a prerrogativa de liderar. Atualmente, poucos velhos conseguem motivar seus parentes mais novos para plantar uma roça maior, destinada ao atendimento dos visitantes, dos eventos festivos e rituais e, é claro, das crianças adotadas.

A despeito das transformações e dos problemas colocados pela situação do contato e pelos novos estilos de conduta desenvolvidos nas condições de vida em reserva,<sup>7</sup> os Kaiowá e Guarani seguem se organizando em fogos e parentelas. Aqui temos um elemento de permanência, pois o perfil e as funções do fogo mantêm sua importância, apesar das profundas transformações por que vem passando o ambiente de vida. É possível dizer ainda que, na situação atual das reservas, a parentela perdeu muitas de suas atribuições econômicas, políticas, festivas e rituais. O contrário aconteceu com o fogo doméstico, que ampliou sua importância e passou a gozar de maior autonomia no interior da organização social, cada vez mais autônomo em relação à parentela e mesmo à comunidade – *tekoha*.

O fogo era e continua sendo controlado por mulheres, o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. “Sem mulher não há fogo”, reconhecem a contragosto os homens Kaiowá e Guarani. Se o fogo, enquanto módulo organizacional, aumentou sua importância na vida social, isto parece ter interferido, diretamente, na disposição de *status* e prestígio entre gêneros. Nas últimas décadas, várias atribuições associadas a cada um dos sexos estão sendo realocadas. Tal realocação acompanhou a tendência de perda da importância econômica de atividades como a caça, coleta e mesmo da agricultura. Entretanto, surgiram novos espaços socioeconômicos, como o trabalho assalariado, dentro e fora das reservas. As transformações colocaram em xeque várias referências consolidadas para a composição dos fogos e abriram novos

---

<sup>7</sup> Viver em reserva implica aceitar o formato de dominação política imposto no território da reserva. De certa forma, a reserva é uma instituição total e a condição de ser “índio reservado” implica a adoção de determinados estilos de conduta. Nem todas as famílias indígenas aceitaram essa condição. Muitas, mesmo expropriadas de suas terras, preferiram a incerteza do trabalho volante nas fazendas, recolheram-se em periferias de cidades ou em margens de rodovia, como discuti em outro local (PEREIRA, 2006). É importante destacar que mesmo na precariedade desses espaços eles seguiram reproduzindo seus módulos organizacionais.

campos de experimentação, ampliando o leque de variações empíricas. Disso resultam, também, muitos conflitos e separações de casais, cuja ocorrência tem aumentado, segundo a percepção dos próprios índios.

Os cuidados com as crianças pequenas, mais ou menos até seis anos, até algumas décadas atrás, eram atribuição da mãe biológica ou adotiva. Tal compromisso era compartilhado apenas com os integrantes dos fogos domésticos mais próximos, no interior da parentela. Entretanto, na situação atual, instituições como a escola passaram a assumir grande parte das responsabilidades com as crianças, através de diversos programas educativos ou assistenciais. É comum os pais solicitarem dos professores auxílio na educação e orientação das crianças, mesmo em questões que, normalmente, não são atribuição dos profissionais da rede escolar, como nas de tratamento médico ou problemas de convivência no interior da família. Parece não haver uma compreensão exata da dimensão das responsabilidades da escola e, em muitos casos, os pais que se separam ou passam por problemas conjugais entendem que a escola deva cuidar integralmente de seus filhos, gerando grandes dificuldades para os professores que, em sua maioria, também são indígenas. A criação de creches tem sido uma reivindicação crescente, principalmente dos pais que encontram dificuldades em cuidar e manter o controle sobre os filhos.

A ação dos agentes de saúde da Secretaria Especial de Saúde Indígena também interfere de modo crescente no fogo doméstico e, nos casos das famílias menos estruturadas, tendem a assumir atribuições que antes eram exclusivas do fogo doméstico ou dos articuladores de parentela. Em linhas gerais, pode-se dizer que a intensificação da ação das políticas públicas nas áreas de Educação, Saúde e Assistência Social, não apenas realoca a configuração de módulos organizacionais como o fogo doméstico e a parentela, mas cria um ambiente novo, no qual os Kaiowá e Guarani controlam menos sua própria coletividade. É possível propor que, atualmente, enfrentam um dilema organizacional que se reflete numa espécie de mal-estar social, principalmente nas reservas mais povoadas, como Dourados e Amambai, apresentando altos índices de problemas sociais, como violência, consumo abusivo de bebidas alcoólicas, delinquência etc. Tais problemas atingem diretamente os recursos disponíveis para a composição e manutenção de fogos e parentelas. O mal-estar social vincula-se à percepção da reserva enquanto espaço no qual as práticas do bom modo de ser – *teko katu* – se tornaram em grande medida inviáveis devido à predominância de práticas associadas ao *teko vai*, o modo incorreto de se viver, o que pode trazer consequências indesejáveis para toda a coletividade.

No modelo de organização social identificado pelos Kaiowá e Guarani como tradicional, o casal de articuladores da parentela detém a prerrogativa de interferir, de maneira bastante significativa, na vida do fogo doméstico. Nas condições atuais, o casal de articuladores percebe a diminuição de sua capacidade de intervenção na dinâmica de constituição dos fogos. Muitos articuladores costumam expressar grande descontentamento, ressaltando com saudosismo o tempo antigo – *ymaguare* –, quando suas opiniões eram ouvidas e seus direcionamentos serviam de referência para a conduta dos fogos domésticos. A consequência direta dessa transformação é a autonomia crescente conquistada pelo fogo doméstico, sujeito direto de suas próprias escolhas, mas contando, cada vez menos, com a proteção moral da parentela. A maioria dos articuladores de parentela acaba por restringir sua atuação a momentos cruciais da vida das pessoas, como nascimentos, casamentos, mortes ou em atritos que envolvem membros de outras parentelas.

O casal de articuladores procura manter a prerrogativa de reunir os fogos aparentados, convencendo seus integrantes das vantagens de permanecerem ao seu lado, em ambiente propício para uma convivência social harmoniosa. Isso implica imprimir um estilo de conduta que deve ser seguido por todos os componentes da parentela. O grupo de parentela pode estar fragilizado, mas continua vivo. Se vários mecanismos tradicionais de articulação da parentela se enfraqueceram, novos instrumentos são incorporados, como os cargos remunerados de professores, agentes de saúde, pastores, agenciadores de mão de obra etc. Isso permite que as pessoas ascendam a posições de destaque social, imprescindíveis para se capacitarem como articuladores de parentelas. Quem dispõe de renda maior, é quase inevitável que faça a conversão do rendimento econômico em capital social: auxiliando os parentes ou promovendo festas, agregam prestígio e *status* que o capacitam a ascender à posição de liderança de coletivos.

No plano ideológico, a distinção entre os estilos, atribuídos à forma própria como cada cabeça de parentela conduz seu grupo, constrói a imagem de distinções radicais entre as parentelas. Cada parentela procura expressar a superioridade do estilo adotado pelos articuladores. Continuamente procuram convencer seus seguidores de que a parentela pratica o estilo mais próximo dos valores éticos e morais identificados com o modo de ser considerado como tradicional – *ava reko*. Como as *parentelas* estão articuladas em redes, determinados aspectos do estilo da parentela dominante tendem a se disseminar por

toda a rede de parentelas aliadas, da qual ela participa; assim, o estilo é um dos ingredientes de articulação da rede. Isso implica reconhecer determinados gradientes de polimorfismo no que denominamos de morfologia social. Ao mesmo tempo implica reconhecimento de assimetrias valorativas entre estilos de parentelas, distanciando-se da imagem do *tekoha* monolítico.

Assim, a diferenciação de estilos entre parentelas libera processos de variação e seleção, dando espaço à criatividade e à inovação dos fogos, principalmente na figura do casal de articuladores da parentela. Se “o índio pensa muito”, como afirmou certa vez um xamã, o casal de articuladores da parentela tem de pensar mais ainda, pois deve criar o estilo próprio e demonstrar sua viabilidade entre os seguidores. O casal de articuladores deve propagar o estilo que desenvolve entre os membros dos fogos agregados como seguidores. É isso que permite identificar determinada pessoa ao grupo do “fulano”, com expressões do tipo “*João haè José hénte kuéra*” ou “*João haè Jose hóga ypýpe*”, significando, respectivamente, “João é ou pertence ao pessoal do José” ou “João vive no espaço de residência de José”, sendo José, nos dois casos, identificado como articulador de parentela.

O cenário de diferenciação entre parentelas acentua a não previsibilidade das ações sociais, aumentando o grau de incerteza e exigindo esforço adicional na observação e compreensão dos processos de transformação por que passam os coletivos kaiowá e guarani atuais. Mas também existem parâmetros gerais delineando o grau de alteridade entre parentelas e organizando essa diversidade em feixes de orientações convergentes, constituindo algo que sugiro identificar como um modelo relacional. Tal modelo remeteria aos fundamentos étnicos ou culturais dessas formações sociais. Por mais variados que sejam os estilos de parentelas – *teko reta* –, eles devem continuar fazendo parte do sistema kaiowá e guarani – *ava reko* –, o que implica manter certas feições e contornos. Outro aspecto importante é que a diferenciação entre estilos de parentelas está intrinsecamente imbricada com a legitimação da hierarquia interna que atua em uma rede de parentelas aliadas.

A multiplicidade “controlada” de estilos de parentela não inviabiliza as condições de funcionalidade do sistema social; pelo contrário, é um dos seus elementos instituintes. Sem a conexão e oposição de estilos não há produção do social. Em certo sentido, a interação permanente com o mundo não indígena – *karai reko* – forneceu novos materiais e instrumentos para a proliferação de estilos, mas historicamente esse movimento de produção de diferenciação antecede a presença dos

brancos – *karai*. No momento atual, o desafio parece ser como gerir certa inflação de conhecimentos, matérias e instrumentos aplicáveis à produção de diferenciação e como construir consenso a respeito de gradientes de diferenciação que não levem ao distanciamento do feixe de conjunções ao qual me referi anteriormente. O excesso de diferenciação pode projetar a figuração social, no caso uma parentela, para fora da formação social, o que implicaria situar-se fora do sistema de comunicação. Resumindo, nenhuma parentela que ser igual à outra, mas também não quer deixar de ser Kaiowá ou Guarani.

Tomando emprestados conceitos linguísticos, é possível dizer que os estilos, ao se disseminarem por uma rede de parentelas aliadas, podem ganhar uma expressão **diatópica**, expressando-se em base territorial, como no caso de comunidades, ou *tekoha*, identificadas por topônimos. É por esse motivo que as comunidades, muitas vezes, apresentam grande identidade com os espaços territoriais ocupados ao longo do tempo, pois a paisagem natural acaba se integrando às expressões e configurações sociais. Por exemplo, posso me referir ao pessoal de fulano ou ao pessoal de determinado rio, sendo tal rio associado ao local de residência de determinado grupo, que pratica determinado tipo de vivência. Os estilos de parentela podem também delinear expressões **diastráticas**, distinguindo estilos associados a parentelas de maior ou menor prestígio, apresentando gradientes de diferenciação social e acesso a posições de prestígio e poder. Isso fica evidente no caso de parentelas que se consideram como detentoras da prerrogativa da realização de determinados rituais ou rezas.

No modelo tradicional, a parentela parecia ser o lócus quase exclusivo de diferenciação social; mas, no momento atual, esse lócus se desloca para a composição do fogo doméstico, num movimento muitas vezes identificado como fragmentação social. A parentela atual parece enfrentar dificuldades em operar satisfatoriamente dentro dos moldes descritos pela etnografia clássica. Refiro-me especialmente a Melià, Grünberg e Grünberg (1976) e Schaden (1974). Fica a pergunta: será que houve, de fato, uma transformação profunda, ou a produção etnográfica clássica não dedicou a devida atenção ao microcosmo da vida social? Tudo indica que o fogo doméstico assume cada vez mais o centro da vida social. Mesmo com sua variabilidade de estilos organizacionais, que, de acordo com a explicação dos próprios Kaiowá, é maior no presente do que teria sido no passado, é possível dizer que o fogo está associado a uma horizontalidade sociológica centrada na conjugalidade, que, a cada momento, institui e articula a vida social das pessoas que o compõem,

impondo ritmo e sentido à vida cotidiana. É possível identificar também que o fogo não desenvolve uma existência isolada; pelo contrário, ele está sempre conectado a certo número de fogos, mesmo não tendo a dimensão da antiga parentela.

O modo como o fogo se organiza remete também aos princípios cosmológicos e aos eventos fundadores da humanidade kaiowá e guarani. Isso porque a conduta dos integrantes do fogo, principalmente do casal (relação marcada por distinções opostas e complementares de gênero), e a relação com os filhos (marcada pela alteridade e assimetria geracional), deve se espelhar na conduta dos deuses, que, de forma semelhante aos humanos, vivem junto com suas esposas e filhos ao redor de seus fogos nos diversos patamares celestes. Assim, em termos ideais, as relações que homens, mulheres e crianças contraem em torno do fogo doméstico se espelham nas relações que os deuses mantêm em seus fogos celestes. Os xamãs são, por excelência, os emissários desses estilos e, de certa forma, socializam os humanos nesses modos corretos de se portar. Os mitos, as narrativas xamânicas e demais formas de transmissão dos ensinamentos do *yma guare* comunicam como os deuses se relacionam com suas mulheres e filhos. São tempos e espaços distintos, mas não separados do tempo presente, vivido nas reservas. *Yma guare* é antes de tudo o tempo perfeito, da plenitude da sociabilidade que, segundo entendem, foi mais proeminente no tempo antigo, mas que os homens do tempo presente devem se empenhar em atualizar em suas práticas. No tempo atual, os humanos encontram aí referências normativas para a conduta considerada correta e também um conjunto de explicações para os infortúnios, tais como desentendimentos, brigas e separações, fatos que, mesmo contrariando a vontade dos Kaiowá e Guarani, marcam o fluxo da vida social. O mesmo ofício realizado pelos xamãs é hoje praticado pelos pastores pentecostais indígenas. Em suas preleções, mesclam referências bíblicas e da cosmologia indígena, sempre no intuito de aproximar a conduta humana da divina.

A solidez e a estabilidade do fogo dependem diretamente de a mulher comunicar, o tempo todo, seu cuidado e capacidade de controle de todos os eventos que envolvem a vida dos integrantes de seu fogo. Disso resulta que a mulher tem o direito e, em certo sentido, a obrigação de se envolver em todos os assuntos que dizem respeito à vida de seu marido e filhos. Os cuidados com a criança, especialmente até os seis anos de idade, recaem, quase que exclusivamente, sobre a mãe biológica ou adotiva, criando profundo laço afetivo e de dependência. Tais laços tendem a se arrefecer com o crescimento da criança, num processo de

autonomia progressiva, orientado pelas atribuições de gênero associadas a cada sexo.

O homem parece estar condenado à dependência do fogo da mulher, seja ela sua esposa, mãe, irmã, cunhada ou filha. Essa posição de dependência do homem também foi identificada entre os Achuar, grupo indígena da Amazônia equatoriana, assumindo tal gravidade que “quando um homem já não mais pode contar com nenhuma mulher (mãe, esposa, irmã ou filha) para cultivar sua roça e preparar seu alimento, não tem outra saída que o suicídio” (DESCOLA, 1988, p. 245). Em muitos outros povos americanos, a situação do homem sozinho parece impensável.

A condição do homem adulto solteiro entre os Kaiowá é completamente anômala. Mais do que a mulher, ele está sujeito a receber a pecha de ser portador de comportamentos considerados antissociais, motivo pelo qual está sempre sob suspeita, inclusive do pior tipo de acusação, que é a de ser feiticeiro. A análise da situação do solteiro demonstra que o ponto crítico de sua situação não está na capacidade operacional da produção, mas na preparação e transformação do produto da lavoura ou da caça (ou compra) em alimento apropriado ao consumo humano. Essas atividades exigem a cooperação entre papéis atribuídos aos dois sexos, ao que tudo indica com um peso de dependência maior do homem em relação à mulher. Enfim, se a produção está mais associada ao homem e a transformação quase que exclusivamente à mulher, esta parece estar mais apta para atuar, subsidiariamente, como produtora, do que o homem como transformador de alimentos.

O homem adulto solteiro que não dispõe de um fogo próprio está condenado a desenvolver uma socialidade incompleta, colocando-se numa condição anômala e perigosa. Embora a situação da mulher adulta solteira não seja radicalmente diferente, ela pode se vincular com maior facilidade ao fogo da mãe ou da avó e viver por tempo relativamente longo uma situação de estabilidade no convívio e interação social. Ainda assim, sempre persiste a expectativa do círculo de parentes próximos do seu envolvimento em novo arranjo conjugal. Tal expectativa se expressa em frequentes brincadeiras ou mesmo boatos de supostos namoros secretos. Espera-se que todo adulto, seja homem ou mulher em fase reprodutiva, esteja integrado em seu próprio fogo, através de um vínculo de conjugalidade.

O tipo de atividades desenvolvidas por um fogo apresenta, para os padrões do grupo, o modelo ideal de exploração dos recursos naturais, integrando as atividades de produção e transformação dos alimentos, sintetizadas na conjugação e cooperação entre os dois sexos.

Poucas atividades produtivas exigem a cooperação de mais de um fogo doméstico e, quando isso acontece, são, em geral, os fogos com fortes laços de parentesco ou aliança política/religiosa que mais facilmente se unirão para o desempenho de tarefas de interesse comum. Isso se evidencia, inclusive, nos mitos, em que aparecem relatos do cotidiano da convivência dos deuses em seus fogos. No céu, homens e mulheres realizam tarefas complementares, segundo a divisão sexual dos papéis. Como explicou um xamã, os homens, com suas rezas, derrubam a mata, estendendo um fio por entre as árvores, rezando e depois puxando. Tudo é feito sem esforço e sem necessidade do machado. Uma vez preparada a terra, enviam as mulheres para semear; em seguida, os homens rezam para a lavoura crescer e, poucas horas depois, as mulheres já podem retornar à roça para realizar a colheita, pois as plantas já amadureceram. A diferença em relação às roças dos humanos é que tudo aí é realizado sem muito esforço, e a colheita é farta e rápida, mas as distinções e complementaridades nas tarefas, em relação aos papéis sexuais, são idealmente idênticas.

Nas circunstâncias atuais, um novo papel surge para o caso das mulheres que trabalham fora em atividades remuneradas, principalmente como professoras, agentes de saúde e empregadas domésticas. O salário é considerado uma boa remuneração para o padrão econômico do grupo, além de ser em caráter permanente, agregando uma série de vantagens sociais para essas mulheres. Isso reestrutura as relações de gênero no interior do fogo, e se o homem não dispõe de um trabalho remunerado com certa constância, certamente passará a ocupar uma posição de dependência econômica. Em muitos casos, isso pode dar origem a conflitos entre os cônjuges.

É comum a mulher assalariada contratar uma irmã ou prima para se encarregar das atividades domésticas de sua casa. Assim, ela pode dispor de mais tempo para se dedicar às atividades profissionais. Nesse caso, começa a surgir uma nova forma de diferenciação social entre mulheres, instituindo novas formas de hierarquia e dando origem a laços de dependência que podem ser a base para a constituição de grupos políticos compostos e liderados por mulheres. Com a mulher remunerada surge uma nova categoria de líder feminina, remodelando a estrutura política e o formato dos fogos e mesmo da parentela.

A administração da economia doméstica é, no geral, responsabilidade das mulheres, independentemente de elas desenvolverem atividades remuneradas. O compromisso feminino socialmente estabelecido com o bem-estar dos integrantes do fogo favorece uma administração

mais racional e previdente dos recursos, enquanto os homens tendem sempre ao excesso e ao esbanjamento. Se depender da maioria dos homens, o dinheiro é gasto com demonstrações públicas de generosidade e de *status* econômico elevado. É por isso que as mulheres procuram circunscrever a participação do homem na economia, basicamente enquanto produtor, e o dinheiro ganho deve ser repassado à mulher, encarregada da compra e distribuição dos produtos. Nesse ponto, os homens e os filhos entram no final da cadeia, como consumidores de produtos distribuídos pelas mulheres.

O consumo direto pelos homens, quando vão à cidade dispendendo de dinheiro, é caracterizado pelo esbanjamento e generosidade com os amigos, mesmo não parentes. Essa propensão dos homens ao excesso pode se expressar tanto na generosidade quanto na violência e, em geral, é intensificada no caso do consumo de álcool. É por isso que os homens jovens solteiros aproveitam a independência crescente em relação à mãe para “queimar” o dinheiro, ganho nos contratos de trabalho temporários, com a compra de roupas, celulares, rádios, óculos escuros, bicicletas, motos etc. Em certo sentido, os jovens conseguiram a independência da mãe – pertencente à geração acima da sua –, mas ainda não dispõem de uma mulher – pertencente à mesma geração – para cuidar de seu dinheiro e podem dar a ele o destino que acharem melhor. Mesmo nesses casos, é sinal de boa educação presentear a mãe com algum dinheiro para ela adquirir roupa, carne ou outros produtos voltados para o atendimento da economia doméstica. Se isso não ocorrer, o jovem sofrerá críticas e terá seu prestígio diminuído, inclusive junto às moças solteiras, uma vez que o mau tratamento reservado à mãe é entendido como o prenúncio do que espera a futura esposa.

O homem parece ser mais aberto ao consumo compulsivo, cedendo facilmente ao apelo da economia de mercado, enquanto a mulher parece mais afeita à economia de abundância, principalmente quando já tem filhos, sinal de estabilidade da relação conjugal. A mulher expressa maior preocupação com os cuidados da casa e com os seus integrantes, pois prestígio social está associado a tais cuidados. O homem procura se apresentar como livre desses constrangimentos e necessidades cotidianas, priorizando a demonstração de seu interesse na participação nos eventos políticos que envolvem o interesse do grupo de parentes. De todo modo, sem uma mulher para organizar sua vida cotidiana, ele está condenado à ruína econômica e social.

Para os consumidores masculinos, importa menos a qualidade e utilidade dos produtos do que o possível *status* por ele proporcionado.

Em muitos casos, a visibilidade social assegurada pelo consumo é fugaz e ocorre em prejuízo de benefícios duradouros que poderiam ser conseguidos para a esposa e filhos. É comum os homens mencionarem um preço bem superior ao realmente pago por um produto, para provocar admiração no interlocutor, chamando a atenção para sua capacidade de ganhar dinheiro e a facilidade e generosidade com que dele se desfaz. Ostentando produtos caros, os homens jovens solteiros estão evidenciando sua capacidade de produção e sua generosidade, e é justamente isto que, para eles, parece importar em termos sociais, em especial no plano das relações intrageracionais imediatas.

Os produtos introduzidos na reserva geram, ainda, um mercado interno, estimulando relações sociais através da transferência de produtos, seja por venda, troca ou oferta de presentes. É comum esses produtos circularem por lógicas não comerciais, ocorrendo trocas orientadas por relações de parentesco e alianças políticas, o que, de alguma forma, atualiza processos sociais autóctones, ou seja, orientados pela lógica da economia de reciprocidade.

Os homens pentecostais participam, em menor escala, desse impulso de consumo. Despendem o dinheiro principalmente na aquisição de alimentos, roupas (paletó e gravata para os homens e vestidos longos para as mulheres), eletrodomésticos e outros produtos que também são signos de sua distinção em relação aos índios não crentes, além da abstinência do álcool. O impulso consumista é potencializado pelo consumo de bebidas alcoólicas, mas como os pentecostais são abstinentes, eles tendem a manter o consumo, orientados por uma lógica que poderíamos reconhecer como mais racional. É comum os pentecostais argumentarem que a religião ajuda a organizar melhor a vida e a gastar o dinheiro em coisas que tragam maior proveito prático. Em certo sentido é possível dizer que os pentecostais assumem uma posição mais feminina em relação ao consumo, gastando o dinheiro com mais racionalidade e ponderação e abrindo mão do consumo compulsivo e da necessidade do prestígio, fugas por eles auferidas. Tendem também a se relacionar com mais intensidade com os membros da comunidade de irmãos.

No caso dos não crentes, quando acontece de, tanto o marido como a esposa, consumirem bebida alcoólica com frequência, a economia familiar tende a desarticular-se e, normalmente, passam por sérias privações. Quando “os pais bebem demais”, como dizem os Kaiowá, as crianças costumam passar por sérias privações alimentares e falta de cuidados e, a menos que os pais diminuam o consumo de bebida ou que elas sejam incorporadas por parentes, tendem a ter comprometido seu desenvolvimento físico e

social. O consumo regular de bebidas alcoólicas pela mulher é tido como falha grave e implica a perda ou diminuição da prerrogativa de organizar a vida familiar, enquanto o consumo de bebidas alcoólicas pelos homens é mais tolerado, desde que eles não cometam excessos graves, como violência familiar, motivo justificado para a separação do casal. A desarticulação da economia doméstica nas famílias onde é frequente o consumo de bebidas alcoólicas prejudica principalmente os cuidados com a criança. A importância primordial da mulher como articuladora do fogo se evidencia quando ela passa a consumir bebida alcoólica e, imediatamente, o fogo se desorganiza, o mesmo não acontecendo necessariamente no caso de só o homem fazer o consumo excessivo de bebidas.

A mulher solteira, quando trabalha fora e dispõe de dinheiro, é mais comedida no consumo e, normalmente, mais justa na distribuição de bens aos seus parentes próximos, atendendo, de maneira mais equânime, às necessidades dos integrantes de seu círculo de convivência próximo. Quando casa, independentemente de ganhar dinheiro ou não, reivindica a administração do dinheiro ganho pelo marido, mesmo muitas vezes tendo pouco domínio do valor dos produtos no mercado, por interagir menos com os não índios. Isso a torna mais vulnerável à exploração de comerciantes inescrupulosos, mas mesmo assim a mulher é melhor administradora que o marido.

Nos mercados das cidades é comum ver casais fazendo compras acompanhados dos filhos. Como não têm muita noção do que podem comprar com o dinheiro de que dispõem e não querem passar pelo constrangimento de chegar ao caixa e o dinheiro ser insuficiente para pagar a conta, preferem fazer a compra aos poucos: entram no mercado, adquirem uma pequena quantidade de produtos, pagam no caixa e verificam quanto sobrou, em seguida confabulam entre si sobre quais outros produtos comprar, retornam ao mercado e refazem o procedimento várias vezes, até que o dinheiro se acabe ou julguem atendidas suas demandas de consumo. Em épocas de pagamento pelos contratos coletivos de trabalho ou de pagamento de aposentadorias rurais, famílias se aglomeram em frente aos supermercados das cidades próximas às reservas; preferem comprar nos mercados onde esse comportamento é tolerado ou menos ridicularizado.

As narrativas kaiowá e guarani deixam claro que a vida nas reservas impôs às suas figurações sociais<sup>8</sup> temporalidades diversas. A

---

<sup>8</sup> Inspiro-me em Norbert Elias para propor a distinção entre figuração social e formação social. A última demandaria um tempo prolongado para se constituir e

partir dessa nova realidade histórica, eles seguiram convivendo com as referências culturais oriundas de seu próprio sistema social, mas também, de maneira cada vez mais intensa, com aquelas oriundas das instituições da sociedade nacional. Assim, transitam entre universos de referências, reconhecendo que ambos compõem sua “vivência” atual, que eles denominam de *teko pyahy*. Todavia, reconhecem as contradições e ambiguidades entre os dois sistemas, esforçando-se por construir uma solução de continuidade entre esse novo modo de ser e o modo kaiowá de ser, por eles denominado de *ava reko*.<sup>9</sup>

Propondo uma solução de continuidade entre a figuração social atual e aquelas que a precederam no tempo – *ymaguare* – a percepção kaiowá e guarani da relação entre tradição e o modo de ser atual desautoriza a imposição de uma rígida dicotomia entre a tradição, como referência indissociável ao passado do grupo, e a situação gerada pelo contato, como referente ao presente e ao futuro dessa formação social. Mas se existe a possibilidade de coexistência entre essas temporalidades e seus modos de vida correspondentes, eles preservam uma distinção, nas categorias nativas, que, talvez, expresse a existência de espaços de predominância de cada um desses sistemas sociais. Está implícita, ainda, uma hierarquia, na qual, pelo menos no plano do discurso, o que é identificado à tradição – *teko ymaguare* – deve ser mais valorizado e ter precedência sobre os estilos de vida identificados ao tempo mais recente – *teko pyahu*.

A diferenciação entre duas macrocategorias serve para expressar a distinção básica atribuída a esses dois modos distintos de vida, o do tempo antigo e o do atual, mas o modelo não é dual, pois deve ser nuançado para contemplar outras diferenciações. Assim, é importante problematizar essa dicotomia, muitas vezes manifesta na identificação imediata das situações que exigem uma resposta rápida, e realizar o esforço para aprofundar a maneira como eles elaboram as distinções e se posicionam diante das situações mais variadas de interação social.

O enquadramento do estilo comportamental efetivado nas situações de interação social como mais próximo ou mais distante do que consideram a tradição gera, muitas vezes, certa ambiguidade.

---

tenderia a ser de longa duração, como por exemplo, a sociedade de corte (ELIAS, 1979). Um conjunto variável de figurações sociais distribuídas no tempo e no espaço, mas que compartilhariam determinadas características, permitiria agrupá-las em uma única formação social. Transformações sucessivas nas figurações sociais podem levar a um novo tipo de formação social.

<sup>9</sup> O leitor interessado nessa discussão encontrará na dissertação de Rossato (2002) uma leitura estimulante.

Parece perfeitamente razoável a convivência com certo coeficiente de ambiguidade, desde que mantenham o controle sobre ela. Tal controle se dá pela inclusão da ação efetivada no amplo leque do que denominam como atual “vivência do índio”. Assim, é possível incluir certas práticas que eles consideram não fazer parte da tradição, mas que foram incorporadas ao estilo de vida atualmente praticado. A ideia de vivência é interessante, porque permite notar que consideram os processos sociais atualmente vividos como contemporâneos ou característicos do momento atual de sua formação social, sejam eles referidos ao que definem como tradicional ou às tendências oriundas das instituições da sociedade nacional. Pensar a classificação das práticas a partir das diversas categorias aqui discutidas é problemático também para os indígenas, não só para o analista; a estratégia aqui adotada é procurar captar como eles próprios concebem e problematizam essas distinções.

No campo problemático das classificações que enquadram as práticas como mais próximas ou mais distantes da “tradição”,<sup>10</sup> interferem, de maneira clara, as distinções geracionais. Os velhos são considerados como mais próximos ao *ymaguare*, e os jovens como mais próximos ao *teko pyahu*. Os praticantes das rezas e cantos, muitas vezes denominadas em português de tradição, são menos complacentes com a inclusão de novas práticas como parte da “vivência do índio”. São, na maioria, velhos e tendem a classificar as práticas sociais a partir da operação das duas macrocategorias de classificação: o sistema do índio – *ava reko* – e o sistema do branco – *karai reko*. Na perspectiva dos xamãs, o *ava reko* é composto apenas por práticas que tenham origem identificada na tradição. Muitos desses praticantes chegam ao extremo de classificar os Kaiowá e Guarani crentes, os professores e agentes de saúde como não indígenas, pois, segundo dizem, “já seguem o costume do branco” ou “já se entregaram pro branco”.

Os não praticantes dos cantos e rezas, em sua maioria, crentes ou sem filiação religiosa, em especial os jovens escolarizados, tendem a ser mais condescendentes com a inclusão de novas práticas no sistema classificado como “vivência do índio”. Muitos parecem não ver nenhum sentido ou propósito em cuidar da suposta pureza do *ava reko*, ou, pelo menos, não manifestam nenhuma preocupação com isso. Parecem estar

---

<sup>10</sup> “Tradição” é um termo muito utilizado pelos Kaiowá e Guarani. Muitas vezes me encontrei com líderes religiosos que me faziam o convite: “passa lá em casa uma hora para eu contar um pouco da tradição”. Pelo termo entende algo muito próximo do *reko ymaguare*, constituído pelas falas, saberes e práticas que expressam o modo autêntico de ser.

mais interessados em aprender sobre o mundo atual e usufruir o que ele pode oferecer.

Em linhas gerais, é possível dizer que, atualmente, convivem com duas sínteses da cosmologia do contato. Por um lado, os praticantes das rezas e cantos pensam as possibilidades de realização da cultura a partir do divisor definido pelo *ava reko* e pelo *karai reko*. Entre esses dois mundos existiriam poucas ou nenhuma probabilidade de solidariedade, troca ou mistura. Por outro lado, os jovens letrados, especialmente os professores crentes, se esforçam por ampliar as possibilidades de realização do *ava reko*, desvinculando-o da ligação direta com rezas, cantos e saberes do *ymaguare*. Na perspectiva desse segmento, o campo da “vivência do índio” se expande a partir da inclusão de novos elementos oriundos da sociedade nacional, não mais pensada como um campo necessariamente oposto, mas em grande medida complementar: “queremos pegar do branco aquilo que é bom para nós”, costumam dizer; enquanto que os praticantes da religião kaiowá diriam que tudo que vem do branco enfraquece o *ava reko*. Novamente Rossato (2002) apresenta dados importantes sobre essas percepções.

Na perspectiva dos praticantes dos cantos e rezas, o *karai reko* estaria sempre marcado como campo de negação do *ava reko*, enquanto o mesmo não aconteceria com o segundo segmento. É por isso que os jovens letrados não se satisfazem com a oposição proposta pelos líderes religiosos tradicionais. Os jovens procuram desenvolver novas categorias e construir uma nova cosmologia do contato. Nesse sentido, desenvolveram a categoria *reko reta*, o modo de ser múltiplo, que permitiria transitar entre o *ava reko* e o *karai reko*, não mais concebido como sistemas excludentes, mas permeáveis e intercambiáveis (BENITES, 2009). Tal permeabilidade permitiria o trânsito de pessoas e valores. O trânsito e a permeabilidade nos remetem ao mundo xamânico, e talvez coubesse perguntar até que ponto os líderes letrados não seriam os xamãs desse novo cosmo, do qual são também os arquitetos e construtores?

Pode-se deduzir que os jovens vivem, atualmente, em um cenário que poderia ser caracterizado como um sistema de/para transformação ou “*système d'échange*”, segundo a expressão de Chaumeil (1985). Isso cria uma dificuldade adicional na elaboração de um modelo capaz de caracterizar as formulações organizacionais gerais desse sistema social, tendo em vista que ele vive um processo acelerado de mudança. Essas mudanças complexificam e ampliam as diferenciações internas, nas perspectivas assumidas pelas pessoas, fogos domésticos e parentelas,

expandindo o campo de inovação e criação. Os módulos organizacionais se constituem em espaços cada vez mais heterogêneos, mesmo experimentais. Contudo, é possível identificar recorrências subjacentes a essa heterogeneidade crescente, o que permite reconhecer segmentos e grupos delimitados de acordo com sua inserção no atual cenário de interação. Os contornos do sistema dos índios – *ava reko* – seguem existindo, mesmo retraçados, o que permite continuar distinguindo-o do sistema do branco – *karai reko*.

O desafio do analista é, sob a variedade interna de perspectivas em relação ao sistema e ao entorno, apreender as categorias significativas que comporiam a(s) cosmologia(s) do contato. Um xamã da reserva de Dourados disse que “hoje em dia tudo se multiplicou”. A “multiplicação” pode ser entendida como a ampliação do espaço social e do próprio cosmos, gerando uma complexidade próxima ao limite da impossibilidade e da irredutibilidade do ordenamento do mundo; ou seja, a ampliação desmedida do cosmos ameaça transformá-lo em caos ou, quem sabe, em cosmos paralelos. O mundo cresceu e se tornou mais complexo, e o responsável por essa expansão é a imposição do modo de vida do branco – *karai reko*. Compreensão semelhante da situação pós-contato é encontrada entre os Waiãpi, pois “*a terra cresceu*, provocando um remanejamento global nas relações entre categorias fixadas pela tradição” (GALLOIS, 1988, p. 50). Ao contrário do encurtamento da diversidade, teríamos sua expansão a um limite quase insuportável.

A constatação de que o mundo cresceu, expressa pelo xamã, parece nos conduzir à formulação do modo de ser múltiplo – *teko reta*, expressa pelos jovens letrados. Isso porque, se o mundo cresceu, é possível que ele requeira várias explicações de suas diversas ordens. As transformações atuais no ambiente de vida e na sociedade kaiowá alimentam a distinção entre pessoas consideradas modernas e tradicionais ou, como denominam os Kaiowá, entre “novo” e “antigo”, insistindo numa dicotomia que tanto causa desconforto aos antropólogos. Entretanto, de um ponto de vista analítico, nada autoriza a tratar essa distinção como um fenômeno introduzido pelo contato. Ao contrário, existem indícios de que podemos estar diante de uma maneira propriamente kaiowá e guarani ou mesmo tupi de tratar a temporalidade e as relações entre gerações. As fontes históricas sobre os TupinAmba registram que, desde os primeiros momentos da colonização, aparecem registros dos velhos reclamando do comportamento dos jovens, estes considerados por aqueles como abertos às mudanças e propensos a abandonar o caminho ou o autêntico exemplo dos antepassados (FERNANDES, 1970).

Os Kaiowá e os Guarani reconhecem a distinção, e em alguns casos o embate, entre aqueles que distinguem as vivências pelos signos de “novo” e de “velho”. Uma parentela pode se esforçar para se apresentar como autenticamente vinculada à tradição-*yma guare*, ou pode se apresentar como mais “moderna”, como “afastada da tradição”, ao mesmo tempo em que explicita seus vínculos com uma igreja ou qualquer outra agência não indígena que atua na comunidade. Na perspectiva dos velhos, pode-se propor a seguinte equação: o jovem está para o sistema do branco – *karai reko* – assim como o velho está para o *ava reko*, considerado como o sistema autêntico e exclusivo. Já na perspectiva dos jovens letrados, o “velho” está para o *ymaguare*, o modo de vida característico dos antepassados, assim como o jovem está para o *teko reta*, o modo de ser múltiplo, única forma de vida possível na atualidade.

Strathern (1998, p. 109), observando as novas formas econômicas nas terras altas da Papua-Nova Guiné, afirma que “tanto os que se julgam exemplos do novo como os que se julgam exemplos do velho podem ser agentes radicais de mudança, pelo próprio fato de perseguirem essa distinção”. Os antropólogos constatam, em estudos realizados em diversas partes do mundo, que a tradição se atualiza pela recriação e não pela repetição de processos idênticos. No caso em tela, a necessidade dos velhos de rebaterem os impulsos inovadores ou revolucionários dos jovens conduz, necessariamente, à releitura da tradição, podendo aparecer, entre eles, desde posicionamentos fundamentalistas, até posturas mais abertas e conciliatórias. A atualização da tradição se dá justamente por ela ser acionada no embate entre distintas perspectivas do social, o que interfere no modo como ela é percebida e operacionalizada.

O que está em causa no caso kaiowá e guarani é a efetivação de processos sociais identificados como mais próximos ou mais distantes do que consideram ser o modelo tradicional e o rendimento que a opção pela tradição ou inovação pode significar. Esses posicionamentos podem ser entendidos como tentativas de aglutinação de processos sociais tendo como referência conteúdos culturais capazes de provocar motivação e consequente adesão das pessoas para empreendimentos coletivos, no âmbito do fogo doméstico e da parentela. Além de se alterar ao longo do ciclo de vida, por questões que dizem respeito ao processo de construção da pessoa, a opção pela tradição ou pela inovação é antes de tudo política, e pode se alternar em curto espaço de tempo, a partir da leitura do que é mais oportuno, no sentido de ampliar as possibilidades de realização de processos políticos. Assim, a

proposição de posicionamentos perante as situações atuais se dá a partir dessa oposição entre “novo” e “antigo”, que a etnografia histórica sobre os Tupi revela ser muito antiga, provavelmente pré-colonial.

O dilema organizacional que se apresenta como crise de funcionalidade na organização social, no sentido de apresentar soluções viáveis para os problemas de convivência entre pessoas e famílias, é um fenômeno já identificado nas décadas de 1950/1960, quando Schaden realizou suas pesquisas entre os Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Segundo o autor:

o ritmo da desorganização social está em função do esfacelamento da primitiva família-grande. E em muitos grupos da atualidade a família-grande já não pode subsistir pelo simples fato de ser precária a existência da própria família elementar. Por sua própria natureza, a família-grande requer estabilidade das ligações matrimoniais; do contrário, não há sequer número para a sua constituição, ainda mais porque, em caso de divórcio, os filhos – especialmente entre os Kayová – ficam de preferência com a mãe, baseando-se, de outro lado, a família-grande no exercício da autoridade paterna. O exemplo de uma das poucas famílias-grandes que sobrevivem entre os Kayová atuais, a de Paí Chiquinho (Panambi), ilustra bem a importância de uma personalidade masculina na manutenção do padrão tradicional. Como poderia alguém tornar-se chefe de numerosa família-grande, se ele próprio abandonasse a mulher com que se casou? (SCHADEN, 1974, p. 71).

Na passagem acima transcrita, Schaden aponta para a importância crucial da figura do chefe da “família-grande”. De maneira semelhante, diversas passagens do presente texto apresentam dados que ressaltam o papel crucial do “levantador de parentela”. Cabe observar que Schaden destaca a importância da estabilidade conjugal e da autoridade masculina do chefe da família-grande, mas nada fala do papel feminino da esposa do homem reconhecido como chefe da família. Seria possível deduzir que sua importância se daria pela produção de extensa prole, mas creio que sua importância transcende muito o aspecto biológico. Os dados que recolhi em pesquisas anteriores evidenciam a importância crucial da esposa do articulador da parentela, cabendo-lhe funções primordiais na constituição e manutenção de grupo, tais como de líder religiosa, benzedeira, parteira, negociadora política e conselheira (PEREIRA, 1999, 2004). Algumas parentelas são francamente lideradas por mulheres,

acontecendo casos de elas se separarem, casarem novamente, e o marido assumir, ao seu lado, o papel coadjuvante de articulador da parentela.

Em situações de conflito entre pessoas, fogos domésticos ou parentelas, as mulheres são mais livres para externarem publicamente as tensões e conflitos, contribuindo para que os atritos e desavenças sejam evidenciados, equacionados, discutidos e, na medida do possível, solucionados. Tal atitude pode contribuir para instigar a exaltação dos ânimos, mas também para o surgimento das condições necessárias à descoberta de soluções para os problemas de convivência. “Língua de mulher ninguém segura”, reconhecem resignados os homens. Em tais ocasiões, fica a impressão de que o homem, muitas vezes, se esconde atrás da mulher, pois ela pode falar certas coisas que se fossem ditas por um homem teriam consequências imprevisíveis. O desempenho da mulher do cabeça de parentela e das outras mulheres que fazem parte de seu círculo de convivência próxima é, assim, crucial para instituir e manter a parentela.

Talvez fosse mais razoável dizer que o ponto crucial da parentela seja mesmo o laço de conjugalidade que une o marido e a mulher que atuam como articuladores do grupo de parentesco. Sendo assim, a estabilidade conjugal não é um quesito exigido de todas as pessoas, contrariando a proposição de Schaden, mas apenas dos casais que têm a pretensão de se tornarem articuladores de grupo.

A presença do casal de “levantadores de parentela” segue determinante na articulação das atuais parentelas. Entretanto, esses personagens se ressentem do “esquecimento da comunidade”, principalmente pelos membros mais jovens do grupo. Dizem que são relegados ao abandono e identificados com o atraso, como signos de um tempo passado. Muitos jovens dizem que “isto já ficou pra trás, não dá pra seguir mais”. Também não estão nos planos das agências indigenistas (governamentais ou não governamentais), sendo praticamente invisíveis para a escola, para as ações administrativas da FUNAI, para as práticas de assistência à saúde indígena e para os programas de incremento à produção agrícola e melhoria da qualidade de vida. Em geral, tais instituições atuam supondo apenas a existência do indivíduo e da família nuclear. De qualquer forma, não é por não serem percebidos que deixaram de existir e de atuar na vida da comunidade.

Parte expressiva dos líderes insiste em convencer o antropólogo de que parcela expressiva das pessoas que compõem os coletivos kaiowá e guarani deixou de ser tradicional. O pesquisador deve reagir com

cautela a essa insistência, até porque, mesmo as pessoas não sendo identificadas como tradicionais, continuam sendo Kaiowá e Guarani. A classificação entre mais ou menos autêntico pode expressar também dissensões políticas inerentes à composição das comunidades. De todo modo, é comum insistirem que as pessoas passaram a receber motivações e orientações comportamentais das mais diversas fontes, de diferentes vertentes religiosas, estilos musicais, “tribos urbanas”, escola e vínculos com instituições da sociedade nacional dos mais variados tipos, desde trabalhista até a militância político-partidária. Na verdade, o pai e a mãe, respectivamente – *hi’u* e *ha’i* –, entendidos como aqueles que aconselham no modelo tradicional, continuam existindo, mas as pessoas que eles procuram aconselhar dividem a atenção com outras influências, igualmente fundamentais para a definição do rumo de suas vidas. Desse modo, muitos líderes que se encaixariam no modelo definido como tradicional, como, por exemplo, os rezadores, fazem um esforço dramático para se atualizarem e, assim, validarem o discurso que proferem. Do mesmo modo, líderes que se reconhecem como carentes de saberes tradicionais buscam deles se apropriar, para, assim também, ampliarem sua aceitação enquanto líder.

Os Kaiowá e Guarani mobilizam conhecimentos próprios à sua formação social para responderem com criatividade à inserção compulsória de suas comunidades na economia de mercado. Assim, mesmo na situação que poderia ser caracterizada como de intensa mudança social, eles atualizam o que entendem ser sua tradição, embora isso não elimine a ocorrência de impasses e contradições nos processos de produção e reprodução social. Os Kaiowá e Guarani vivem um processo de transformação social, mas se esforçam em vivê-lo a seu modo, atualizando sempre componentes de sua tradição. Strathern (1988), analisando as implicações do aumento do consumo em Hagen, afirma que:

[...] a escalada decorre não apenas da quantidade de bens de consumo disponíveis, mas da “capacidade” de essas relações crescerem e se expandirem em intensidade, variedade e atualização. Tal possibilidade, por sua vez, deriva do fato de tais relações dizerem respeito à continuidade dos bons sentimentos – mantendo um fluxo de sentimento entre parentes. (STRATHERN, 1998, p. 130).

Os Kaiowá e os Guarani parecem se colocar problemas semelhantes, ou seja, como as relações de socialidade podem operar a partir

de sua imersão compulsória,<sup>11</sup> mesmo que marginal, na sociedade de mercado. A maneira como concebem o parentesco e as obrigações morais aí impressas continua nutrindo o sentimento de pertencimento aos módulos organizacionais do fogo doméstico e da parentela, mesmo que muitas das antigas relações não possam ser praticadas na situação atual. Por outro lado, os recursos e saberes adquiridos pela intensificação da participação nas instituições da sociedade nacional e inserção na economia de mercado possibilitam dispor de instrumentos com os quais se constroem novas relações, ampliando o campo de possibilidade de realização da vida social.

Os xamãs reconhecem que o mundo atual é diferente, mas a diferença, para eles, advém do fato de desenvolverem tipos de socialidade distintos dos desenvolvidos no passado. Certa vez um xamã afirmou, consternado, que o “mundo cresceu e as coisas cada vez se multiplicam mais”, expressando a percepção da dificuldade de dar conta da compreensão de certos fenômenos atuais a partir das categorias que orientaram a composição das figurações sociais kaiowá e suas relações com o cosmo. O convívio com os brancos e suas instituições implica a contração de novos tipos de relações sociais, constitutivas de pessoas diferentes daquelas que viviam no passado. Há poucas décadas, os diversos tipos de agentes da sociedade nacional não estavam presentes nas comunidades ou interferiam de maneira diluída e esporádica em suas vidas.

Strathern (1998, p. 118) observa, em Hagen, que “não se trata de ‘mudança’ no sentido de desenvolvimento progressivo, mas de **deslocamento** de um tipo de socialidade para outro”. Em certo sentido, isso poderia ser aplicado ao caso kaiowá e guarani, mas, para sermos mais fieis à sua especificidade, teríamos que dizer que o deslocamento se dá de um tipo de socialidade para muitos outros. Toda essa diversidade é trazida para o interior das comunidades, dificultando ainda mais o seu funcionamento enquanto *corpus* social e a manutenção do sentimento de comunidade. Vínculos empregatícios, confissões religiosas, filiações partidárias, associação a agências indigenistas, relações de amizade e compadrio com não indígenas, compromissos com comerciantes e empreiteiros de mão de obra, bem como a possibilidade de circulação entre essas diferentes instâncias, dão uma visão do lastro dessa

---

<sup>11</sup> O fato de ser compulsória se refere à impossibilidade de ficar fora dela, não quer dizer necessariamente que ela não seja desejada por muitos, em especial pelos mais jovens.

diversidade relacional. A percepção que tenho é que os módulos organizacionais mais amplos, formados pelas redes de relações entre parentelas, são os que encontram maior dificuldade de gestão nesse novo cenário.

Os tipos de relações e até a culinária constroem as pessoas de distintos modos. Na fala dos xamãs, os jovens são pessoas diferentes porque “seguem a ideia do branco”, “pegaram caneta”, “vão atrás do branco”, “só comem comida de branco”, “não conhecem as rezas” etc. Tais condições os transformam em seres sociais constituídos, prioritariamente, por relações que os conectam com o mundo do branco – *karai reko* –, em detrimento de outros agentes que fazem parte do universo relacional propriamente kaiowá, como, por exemplo, a culinária própria, os cuidados rituais, as relações com as divindades, com os guardiões de animais e plantas e com a participação em rituais coletivos. Essa mudança nos componentes da interação produz pessoas de tipos diferentes.

Os que se consideram tradicionais se concebem como pessoas construídas a partir do campo relacional propriamente kaiowá e guarani. Assim, o contraste e a polarização entre as categorias “novo” e “antigo” estão baseados no reconhecimento desse deslocamento das formas de socialidade. É evidente que, na fala dos xamãs, essas distinções intensificam a pretensa identidade entre a conduta que eles afirmam ter e o modo de ser característico do tempo antigo, seguramente um fenômeno mais ideológico do que de replicação de práticas sociais, mesmo na situação pré-colonial. A classificação proposta pelos xamãs auxilia na manutenção de sua legitimidade como o segmento detentor do direito de interpretar o sentido da vida social e apontar o rumo e o destino a ser perseguido pela sociedade. Tal legitimidade parece a cada dia mais confrontada, e o discurso baseado na tradição tem de dividir espaço com outros discursos circulantes. O xamã passa a ter de negociar significados e interpretações a partir de referências que não estavam presentes nas gerações anteriores e, nesse sentido, a inovação parecer ser a condição para o exercício de seu ofício.

A compreensão das transformações atuais não é objeto de unanimidade, mas é possível agrupar essas visões em dois blocos, seguindo a distinção estabelecida pelos próprios Kaiowá e Guarani: a dos jovens e a dos velhos ou tradicionais. Um xamã expressou vários aspectos da visão dos velhos, no trecho descrito a seguir:

*Era tempo não tinha enforcado, morto na estrada, envenenado, mulher assassinada, agora vai indo assim [...], agora não cuida*

*mais, não tem quem cuida, o cacique não cerca mais. Era tempo, se curava no hospital da Missão e queria agradecer, ia na igreja da Missão assistir o culto, agora tá cheio de igreja para todo lado. O rezador cuidava para não pegar doença, agora o rezador não reza mais porque foi atropelado, ele tem medo, ele não pode brigar, não pode pensar mal para o outro, por isso parou. Agora o mesmo capitão [capitão indígena] que atropelou está precisando, pergunta para o rezador como faz para vencer estas coisas, mas o rezador não quer mais se envolver. Quando o rezador para de rezar já começa a acontecer estas coisas, você vê, faz três meses que eu parei e já aconteceu do meu sobrinho morrer na estrada, tomou álcool e amanheceu morto. O rezador tem que sempre rezar em volta da casa, no caminho, para não chegar doença, não chegar gente malfeitora no terreiro da casa, para não incomodar no meio da noite [...] Minha religião eu não deixo, enquanto eu viver eu vou continuando, eu falo para o meu filho, tem 19 anos, para aprender e para continuar defendendo no meu lugar, pra frente. Eu nunca estou brigando, não acham sujeira em mim, não tenho intriga, nunca fui cortado, atirado.*

A fala do xamã remete à comparação entre um tempo pretérito, associado ao modelo tradicional, e o tempo atual, associado às mudanças perpetradas pelo abandono da tradição ou pela impossibilidade de praticá-la integralmente. No tempo pretérito, os problemas sociais comuns nas atuais reservas não seriam tão frequentes, e essa transformação é creditada ao abandono da tradição pela maior parte da população indígena. Em sua visão, hoje a situação é de total insegurança, as pessoas não podem nem mesmo circular livremente pelos caminhos, impossibilidade caracterizada pela presença constante de pessoas estranhas ou não relacionadas, fato que, na percepção kaiowá e guarani, expressa constante ameaça.

## Considerações finais

Em termos ideais, a conjugalidade é projetada como algo indissociável da produção e socialização das crianças. Homem e mulher, vinculados pelo casamento, imaginam o fogo doméstico como o ambiente necessário e apropriado para a socialização de crianças. Os filhos fazem, necessariamente, parte da paisagem da casa e, sem eles, o casamento fica incompleto e dificilmente sobrevive muito tempo. Por outro lado, a criança, para ser socializada, necessita de um

lar, ou mais precisamente, de estar vinculada a um fogo doméstico, independentemente de esse fogo ser o de seus genitores ou um fogo ao qual foi agregada por adoção. A situação histórica atual amplia a variabilidade de tipologias apresentadas pelas composições dos fogos domésticos, mas continuam fundamentais para o desenvolvimento da socialidade.

O casal que consegue êxito, no sentido de imprimir um estilo comportamental reconhecido como associado ao bom viver – *teko katu* –, habilita-se como articulador de outros fogos relacionados e pode se tornar o levantador ou articulador da parentela. O estilo de uma parentela só se torna compreensível quando se observa o modo como age a esposa do seu levantador. Isso porque a esposa é também levantadora desse módulo organizacional, na medida em que um círculo de convivência feminina gravita ao seu redor. São essas mulheres que dedicam mais tempo à vida intracomunitária e, em grande medida, definindo os temas que circulam nas conversas e se envolvendo mais calorosamente nos problemas cotidianos. Em termos sociológicos, a parentela tem um núcleo formado pelo casal de articuladores e pelos fogos domésticos mais próximos. Entretanto, nesse núcleo, o grupo de mulheres vinculadas à esposa do levantador cumpre importante papel na definição do estilo da parentela. O estilo organizacional aí instituído, ao lado de prerrogativas rituais, é o instrumento que define o grau de proximidade e alteridade em relação a outras parentelas e suas possibilidades de alianças para comporem redes – *tekoha* ou *tekoha guasu*. Tais gradientes de proximidade e distância, identificados a partir dos estilos comportamentais, são de fundamental importância para a vida política nas comunidades e entre as comunidades.

## Referências

BENITES, T. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

BRAND, A. J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Universidade Pontifícia Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 1997.

CADOGAN, L. Aporte a la etnografía de los Guaraní del AmAmbai, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, São Paulo, v. 10, n. 1-2, p. 43-91, 1962.

CASTRO, E. Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, 340 p.

CHAUMEIL, J.-P. Le discours de la “Maladie Soufflée” comme marqueur de distanciation sociale et spatiale chez les Yagua de L’Amazonie Péruvienne. *Bull. D’Ethnomédecine*, v. 34, p. 3-21, 1985.

CHAMORRO, G. *Kurusu Ñeëngatu ou palavras que a história não poderia esquecer*. 1993. 312 f. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Porto Alegre, 1993.

DESCOLA, P. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. México: Ediciones ABYA-YALA; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 1988, 430 p.

ELIAS, N. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FAUSTO, C. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, oct. 2005.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinAmba*. São Paulo: Pioneira; Editora da USP, 1970.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Pai Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica, 1976.

NIMUENDAJU, C. U. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987, 216 p.

OVERING, J. K. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press, 1975, 321 p.

OVERING, J.; PASSES, A. (Org.). Introduction. In: \_\_\_\_\_. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge, 2000, p. 1-30.

PEREIRA, L. M. Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos “índios de corredor”. *Tellus*, Campo Grande, *Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas* (NEPPI), ano 6, n. 10, 2006.

PEREIRA, L. M. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. 345 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PEREIRA, L. M. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Angela; MACEDO, Ana

Vera Lopes da Silva (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. p. 168-187.

PEREIRA, L. M. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

ROSSATO, V. L. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: “será o letrão ainda um dos nossos?”*. 2002. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2002.

SAHLINS, M. D. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. 679 p.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU/EDUSB, 1974, 190 p.

STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: Univ. of California Press, 1988. 245 p.

WATSON, J. B. Cayuá culture change: a study in acculturation and methodology. *American Anthropologist*, v. 54, n. 12, p. 1-144, 1952.



# Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guarani em Te'yikue, Caarapó-MS<sup>1</sup>

Diógenes Egidio Cariaga

## O processo histórico da ocupação dos Guarani e o aumento da presença não indígena em Mato Grosso do Sul

A região ocupada pelos Kaiowá e Guarani<sup>2</sup> teve seu ambiente profundamente impactado ao fim do século XIX, com as frentes de batalha da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai. Brighenti (2010) afirma que entre os indígenas contatados após as primeiras décadas do encontro colonial, os coletivos falantes de língua guarani demonstravam uma profunda agência diante das homogeneizações estimuladas pelas diferentes atuações dos Estados Nacionais, assentados sobre o seu território. Com o fim da Guerra do Paraguai, as autoridades

---

<sup>1</sup> Este artigo é parte da dissertação de mestrado *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue (1950-2010)*, defendida em agosto de 2012, dentro da linha de pesquisa em História Indígena do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal da Grande Dourados – MS. A pesquisa contou com financiamento da FUNDECT.

<sup>2</sup> Os Kaiowá são indígenas falantes de guarani, que vivem atualmente na região Sul de Mato Grosso do Sul e somam cerca de 45 mil pessoas. Também vivem no Paraguai onde se identificam como *Pa'i Tavyterã*. Em Mato Grosso do Sul os Guarani reconhecem-se como Ñandeva, mas usam como etnônimo apenas Guarani.

brasileiras passaram a incentivar a colonização da região para fixação dos limites das fronteiras que eram disputadas.

No final do século XIX, os herdeiros do Barão de Antonina<sup>3</sup> tentaram regularizar a posse de terras onde hoje se localiza o Sul do Mato Grosso do Sul, área que já era ocupada pelos Kaiowá e Guarani, de acordo com os relatos das comissões expedicionárias enviadas a mando do Barão, que registraram a presença: “eram Caiuás em 1854, tinham o lábio inferior perfurado, e traziam dentro do orifício um batoque de rezina” (ELLIOT apud MONTEIRO, 2003, p. 23). A ação dos herdeiros teve início ainda no século XIX e teve fim em 1930, com a negação da titularidade aos herdeiros pelo Governo. Contrariamente, outras famílias regularizaram a titulação de suas terras na região do Campo de Vacaria, atual município de Rio Brillhante (VIETTA, 2007).

O início do século XX é marcado pelo abandono da política de catequização para a integração dos indígenas à sociedade nacional. Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), o Estado passa a se orientar por uma política de transformação dos índios e trabalhadores a serem incorporados à população nacional e pela criação de postos indígenas, que eram pequenas áreas para acomodação. Nesse sentido, o Estado buscou preencher a região com frentes de colonização, porque a entendiam como um vazio demográfico, ignorando a presença dos Kaiowá e Guarani no atual Sul de Mato Grosso do Sul.

Contudo, não é somente nas questões territoriais e de circulação das parentelas kaiowá e guarani que o aumento da presença não indígena incidiu. A chegada de frentes de colonização e o início da criação de empreendimentos exploratórios dos recursos naturais na região provocaram entre as parentelas a produção de novas formas de territorialidade e socialidade, visto que a mobilidade e o usufruto total dos recursos da paisagem, como acesso aos materiais provindos das relações com os rios, à flora e à fauna pelos Kaiowá, a partir da titulação para os colonos, foram em muitos casos impedidos, assim como a permanência deles nesses locais de ocupação tradicional.

A instalação dos primeiros empreendimentos de exploração

---

<sup>3</sup> João da Silva Machado, influente fazendeiro e pecuarista, foi o articulador para a criação da Província do Paraná. Em 1843 torna-se o Barão de Antonina e em 1853 é constituída a Província do Paraná, pela qual se torna senador em 1854. Tinha como projeto catequisar e civilizar os índios, assim como expedições fluviais exploratórias pelos rios Paraná e Paraguai com o objetivo de incorporar novas áreas às suas posses.

econômica é marcada pela extração dos ervais (*Ilex paraguayenses*) na região, por meio da concessão pública dada à Companhia Matte Laranjeira. Em 1882 foi decretado contrato de arrendamento das terras a Thomaz Laranjeira. A concessão garantia a exclusividade na colheita e comercialização do produto. Entre os pontos do acordo havia autorização do consumo da erva-mate pelos indígenas que viviam na região, que foram transformados em mão de obra e utilizados em larga escala no trabalho nos ervais. Essa estratégia visava impedir a entrada de outros exploradores, pois estabelecia uma aliança com os índios por meio do trabalho; e estes, por sua vez, garantiam, de certa forma, a permanência nos seus territórios, agora explorados pela Companhia Matte Laranjeira.

Os limites da área explorada se dilatavam à medida que os ervais se tornavam escassos e, cada vez mais, o Governo regularizava a expansão da concessão de terras via decretos, o que resultou em uma área de 5 milhões de hectares (BRAND, 1997). Muitos fatos marcaram as décadas de exploração dos ervais e o impacto que tiveram na socialidade kaiowá, como o início do esbulho das terras pela Companhia Matte Laranjeira.

Os modos como essa nova situação irá incidir na história dos Kaiowá é o tema desenvolvido por Brand (1997) em sua tese, que tematiza sobre o processo de privatização e negação de posse permanente dos Kaiowá e Guarani de suas terras tradicionais no Mato Grosso do Sul. O ponto central da análise está na fragmentação e dispersão das parentelas dos *tekoha*.<sup>4</sup> Brand (1997) demonstra que, durante o período de exploração ervateira, a concessão dada à Companhia Matte Laranjeira assegurou, mesmo que de maneira precarizada, continuidade de relações entre as parentelas kaiowá que vivam no território concedido. Estas, por sua vez, passaram a constituir cada vez mais relações com os brancos – *karai* – e com o que caracteriza o modo de ser dos brancos – *karai reko* –, como o assalariamento, o uso de ferramentais de metais, a língua<sup>5</sup> e a escrita. O interesse da Companhia Matte Laranjeira era a absorção da mão de obra indígena em condições extremamente precárias, mas, quando havia conflitos de interesses, ocorria a retirada de famílias que

---

<sup>4</sup> Tanto Brand (1993, 1997) quanto Pereira (1999, 2004) produziram reflexões em torno dessa categoria; porém, ambos partem do entendimento proposto por Melià, Grünberg e Grünberg (2008, p. 131), de que “*el tekoha es ‘el lugar em que vivemos según nuestras costumbres’*”.

<sup>5</sup> É importante destacar que os primeiros brancos com os quais os Kaiowá tiveram contato foram os funcionários da Companhia Matte Laranjeira, em sua maioria, paraguaios e argentinos; assim, a língua mais falada era o espanhol.

viviam mais próximas dos entrepostos de comercialização.

A partir da década de 1910 cresceu a pressão de setores do Governo sobre o domínio de terras da Companhia Matte Laranjeira e, em 1916 é decretado o fim do monopólio; contudo, a intervenção estatal se intensifica com a criação do Território Federal de Ponta Porã em 1943, por Getúlio Vargas, que anulou os direitos da Companhia. As novas concessões de propriedades privadas feitas pelo Governo Vargas atingiram diretamente a área de ocupação tradicional dos Kaiowá e dos Guarani. A criação das colônias agrícolas nacionais irão motivar intensas ondas de migração não indígena para exploração dos recursos naturais, como a extração de madeiras, causando a derrubada das matas, com vistas à implantação da pecuária.

O processo de ocupação não indígena na região deve ser entendido como paralelo à criação do SPILTN em 1910. Em 1918, retira-se a atribuição de localização de trabalhadores nacionais e se institui o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), dirigido pelo Marechal Cândido Rondon. O objetivo do SPI era garantir a integração dos índios na sociedade nacional, e uma das ações foi criar áreas, chamadas de postos indígenas, destinadas ao assentamento de famílias kaiowá e guarani entre 1910 e 1928.<sup>6</sup> Esse mecanismo regulava a circulação dos indígenas pela região e liberava terras para os projetos de colonização, o qual consiste no que Brand (1997) chama de confinamento.<sup>7</sup> O conceito de “confinamento” refere-se às áreas reservadas para assentamento dos índios e está relacionado à dispersão das parentelas – *te’ýi* –, situação que os Kaiowá categorizam como *sarambi* – esparramo. Esse processo, para o autor, contribuiu para a desarticulação das famílias extensas, pois ao privatizarem a região, impuseram proprietários às terras de ocupação tradicional de parentelas kaiowá e guarani.

Desse modo, a criação dos postos indígenas tinha como missão

---

<sup>6</sup> As primeiras reservas criadas foram os postos indígenas: Francisco Horta (atuais Bororo e Jaguapiru), em Dourados; José Bonifácio (Te’ýikuê), em Caarapó; Benjamim Constant (Aldeia Amambai) e Limão Verde, em Amambai; Taquaperi, localizada nos dias atuais em Coronel Sapucaia; Porto Lindo, em Japorã; Sessoró, em Tacuru; e Pirajuí, no município de Paranhos.

<sup>7</sup> O uso atual do conceito de confinamento é tributário à análise de Brand (1997, p. 5): “Entendo por confinamento compulsório o processo de concentração da população kaiowá/guarani dentro das Reservas demarcadas até 1928, após a destruição de suas aldeias e/ou a conclusão do processo de implantação das fazendas de gado e correspondente desmatamento do território tradicional”. Entretanto o uso do conceito já aparece em Schaden (1974, p. 4), quando ele se refere às áreas demarcadas pelo SPI: “hoje os Kayová parecem estar confinados a uma série de aldeias no Sul de Mato Grosso (como Dourados, Panambi, Teicuê, Taquapiri, Amambai e outras).

garantir pequenas áreas para acomodação das parentelas, com o objetivo de liberar as terras para comercialização. Dessa maneira, a retirada compulsória a pedido dos “novos proprietários” foi a prática comum do SPI, até a década de 1980. A expulsão dos indígenas das terras que habitavam e o confinamento nas áreas reservadas produziram uma diferenciação que até hoje perdura no imaginário regional, do índio *aldeado* e do índio *desaldeado*. A expressão *aldeado* é utilizada para caracterizar e distinguir, historicamente, “[...] aquelas comunidades ou famílias que já foram submetidas ao processo de confinamento, em oposição àquelas que ainda resistem a esse processo, ou seja, os *desaldeados*” (BRAND, 1997, p. 6).

A problemática fundiária, aliada a questões referentes ao trabalho indígena nos ervais, é tema recorrente na produção etnográfica sobre os Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Autores como Brand (1997) e Vietta (2007) utilizaram em suas teses fontes documentais e narrativas orais que possibilitam compreender como os Kaiowá elaboraram categorias que expressam a maneira como conceituam os eventos ocorridos na passagem do tempo e as transformações do seu cotidiano. Neste artigo procuro seguir essas considerações, para refletir sobre como diferentes gerações que hoje vivem em Te'yikue veem as transformações na territorialidade e na socialidade, procurando entender as relações produzidas ao longo de várias décadas na experiência de vida em reservas ou circulando entre elas.

## O processo de territorialização dos Kaiowá e Guarani em Te'yikue

A atual Terra Indígena Caarapó é um dos primeiros postos indígenas instituídos pelo SPI na década de 1920. O Decreto nº 684, de 20 de novembro de 1924, reservou uma área de 3.600 hectares, sob o nome de Posto Indígena José Bonifácio (MONTEIRO, 2003, p. 34), no atual município de Caarapó. A história do município é marcada pela presença dos ervais, que originam inclusive o próprio nome do local, em guarani *kaà* é erva-mate e *rapo* raiz, a tradução de *kaà rapo* é raiz da erva-mate.

Desde a sua criação, foram utilizados vários termos oficiais para identificar essa área. Inicialmente foi nominada como posto indígena; com a criação da Fundação Nacional do Índio, passa a ser chamada oficialmente reserva indígena. Entretanto, o modo como os Kaiowá

a chamavam varia de acordo com o local de origem da parentela. Em guarani, *te'ýi* é o termo correspondente à família extensa, e *kue* um sufixo de aglutinação e de tempo. O nome Te'ýikue aparece registrado desde os primeiros relatórios produzidos pelo SPI, como aponta Monteiro (2003).

Atualmente a área está a cerca 19 km do núcleo urbano de Caarapó, o acesso é por uma estrada estadual, MS-378, que corta a terra indígena e dá acesso ao município de Laguna Caarapã. Segundo os moradores mais antigos, antes a região era habitada somente por famílias extensas kaiowá, mas com o *sarambi*, isso no processo de dispersão das parentelas dos seus *tekoha* de origem, com o tempo algumas parentelas Guarani (Ñandeva) foram inseridas na área criada pelo SPI. Desde a chegada dessas famílias, por volta da década de 1960, elas se fixaram em uma região específica no interior da aldeia; todavia, os Kaiowá são até os dias atuais o maior grupo.

A densidade populacional e, de certa forma, o entendimento da tradicionalidade na ocupação da região pelos Kaiowá, garantem às famílias kaiowá a condução da vida política e com os agentes da sociedade nacional. Entretanto, os Kaiowá estabeleceram relações matrimoniais e políticas com as parentelas guarani, que em muitas situações permitiram com que alguns indivíduos de famílias guarani ocupassem posições de prestígio na organização política. Assim como nas outras reservas demarcadas pelo SPI, a partir dos anos 1970 houve um crescimento populacional provocado pelo deslocamento de famílias extensas de outras regiões para a Te'ýikue, com o início do plantio de monoculturas agrícolas na região, o que era uma política do órgão.

Contudo, a valorização econômica das terras na região fundiária provocou o assédio e o impedimento do deslocamento de parentelas que viviam dispersas, que foram deslocadas compulsoriamente para as áreas reservadas. Esse fato fez com que muitas famílias, ao se recusarem viver na área delimitada, permanecessem vivendo nas fazendas, na condição de trabalhadores rurais, ou se mudassem para regiões onde a pressão dos colonos para uso da terra não era tão agressiva. Segundo relato de uma senhora kaiowá nascida na região do Bocajá (hoje área rural do município de Caarapó), ela vivia com sua família até se casar, mudando em seguida para Amambai; porém, logo depois sua família saiu de Amambai; uma parte foi morar em Te'ýikue e outra lá permaneceu. Ela contou que naquela época era muito difícil viver fora das reservas, porque só nas áreas instituídas pelo Estado é que havia serviços de atendimentos básicos, como o posto indígena e a Missão Evangélica

Caiuá, que prestava atendimento de saúde e escolarização. Pelo fato de os filhos serem pequenos, a melhor escolha era viver na reserva, pois o marido trabalhava nas fazendas da região, na derrubada das matas, chamada pelos índios de *changa*,<sup>8</sup> para liberar os campos para o gado.

Tanto os Kaiowá e Guarani mais velhos quanto a documentação oficial do SPI apontam que a criação do posto indígena onde está até hoje, Te'ýikue (MONTEIRO, 2003), deve-se à concentração de parentelas nos eixos dos rios Piratini e Amambai, que foram utilizadas como trabalhadoras pela Companhia Matte Laranjeira, que criou na região um local de produção e beneficiamento da erva-mate.<sup>9</sup> Durante minha pesquisa, encontrei vários relatos entre os mais velhos, como o de Cachi Fernandes, kaiowá com mais de 80 anos que chegou a trabalhar nos ervais, sobre o fato de que, mesmo antes da criação do posto, já havia famílias que viviam na região. Conforme suas memórias, que remontam a quando era criança: *“naquele tempo eu era muito pequeno, mas tinha muita gente que veio trabalhar no erval. Mas já tinha índio aqui antes da Matte Laranjeira. Aqui é lugar de índio mesmo, sempre foi terra dos índios”*.

O aumento populacional de Te'ýikue, registrado em documentos históricos e fontes bibliográficas, demonstra que por volta do ano de 1950 a população era de cerca de 400 pessoas (MONTEIRO, 2003, p. 34). Em dados levantados pelo Polo base da Secretaria Especial de Saúde Indígena e pelo Centro de Referência da Assistência Social em 2010, o número de moradores se aproxima de 4.600 vivendo na mesma extensão territorial delimitada no início do século XX. Os relatos dos mais velhos expressam que o ambiente de vida daquele período era diferente do cenário atual, onde a degradação dos recursos naturais impossibilita a prática de atividades como caça e coleta. Para os mais velhos, a memória sobre a abundância de recursos naturais ainda é evidente, conforme a narrativa de Cachi Fernandes:

---

<sup>8</sup> *Changa* era o nome dado ao trabalho temporário remunerado feito pelos indígenas.

<sup>9</sup> Sobre essa proximidade e sobre a tradicionalidade da ocupação kaiowá na região, um dado é que até os dias atuais as edificações da antiga sede da Companhia Matte Laranjeira existem, agora sob o nome de Fazenda Campanário, que ocupa uma extensão entre os municípios de Caarapó, Laguna Caarapã, Amambai e Ponta Porã. De Te'ýikue até a sede por estradas vicinais, a distância é de menos de 20 quilômetros. Toda essa região encontra-se em estudos antropológicos para identificação e delimitação de terras indígenas, conforme Compromisso de Ajustamento de Conduta assinado pela FUNAI com o Ministério Público Federal em 12 de dezembro de 2007.

*[...] naquele tempo era bem diferente, aqui tinha muito mato. Mato fechado mesmo! Esse caminho que vai para Laguna era escuro de tanto mato. Era muito difícil ir visitar os parentes nas outras aldeias, mas ia. Tinha muito bicho de caçar, tinha água e peixe, hoje os córregos estão secos.*

A precariedade das condições ambientais foi uma das falas recorrentes na maioria dos interlocutores idosos com os quais me relacionei durante a pesquisa de campo. Essa problemática aparece também em momentos políticos que pude presenciar, como reuniões e atividades escolares, nas quais havia reivindicação de demandas para melhoria das condições ambientais em Te'yikue. As lideranças, tanto as mais velhas como as mais jovens, reforçam em suas falas que, mesmo antes da demarcação da reserva, aquele local já era uma área kaiowá, um *tekoha*.

Como já descrito anteriormente, *te'yi* refere-se à parentela, mas também é utilizado como etnônimo pelo grupo. Em uma compreensão aproximada, *te'yi* refere-se à própria forma de nominação do grupo, assim como *ava* – gente –, humano, pessoa. O uso do *kuê* aponta um sentido de temporalidade, ao passado, e de coletivização; pode relacionar as pessoas a líder de parentela ou a um lugar onde residiram ou residem; destaca uma originalidade ou ancestralidade, como pude registrar na narrativa de um *ñanderu*, nome que os Kaiowá dão aos seus xamãs, que a palavra *te'yikue* significa “lugar de índio de verdade”, por isso o nome ao local.

*Essa aldeia aqui é muito antigo mesmo. Essa palavra te'yikue fala do índio antigo, Kaiowá de verdade mesmo, do tempo que a gente tinha vida boa, tinha água, fartura de milho. Meus parentes tinha roça grande mesmo [...]. Antes tinha mato mesmo, era kaá de verdade. Agora só braquiara.*

Na pesquisa de campo do mestrado, não tive condições de organizar os dados sobre parentesco, deslocamento e história das famílias que são consideradas as mais antigas moradoras de Te'yikue, como os Vilhalva, Fernandes, Paulo e Isnarde. Mas durante as conversas com os idosos das famílias Paulo e Fernandes, pude perceber que consideravam a região onde foi criado o posto indígena na década de 1920 como o *tekoha* de alguns *te'yi*, isto é, naquela região já havia parentelas kaiowá que estabeleciam redes de casamento, festas e rituais, que ocasionalmente se estendiam a redes de troca e cooperação mais amplas.

Contudo, a criação do posto indígena, seguida da política de atração e deslocamento de parentelas – que em muitos casos não tinham relações de parentesco ou cooperação – pelo Estado, provocou a necessidade de produção de novas formas de socialidade para gestão da vida comum, já que outras parentelas, como outros “estilos”, passaram a conviver em uma mesma área. O período identificado pelos Kaiowá como *sarambi* – esparramo – deu início ao um processo de mistura – *ojeha* – nos estilos comportamentais de diferentes parentelas. É preciso considerar que no período anterior à ação colonial, a liderança política e religiosa era centrada nas relações de valoração dos saberes e educação dos mais velhos. Esse era o papel desempenhado pelos *jekoha*, que são descritos pelos Kaiowá como um casal, já avós – *tamõi* (avó) e *jarý* (avó), responsáveis pela condução do cotidiano dos fogos familiares – *che ypyky kuera* – que compunham a parentela – *te'ýi*.

A experiência de vida nos postos produzia uma mistura nem sempre desejada entre famílias, e por elas, que investem na educação dos seus membros produzindo um estilo comportamental que os identifique, descrito na etnografia do antropólogo kaiowá Tónico Benites como *teko laja* (BENITES, 2009). Tal categoria kaiowá refere-se ao conjunto de práticas educativas e de conhecimentos que devem ser transmitidos aos mais jovens, principalmente na educação das crianças menores, para que se reconheçam como e entre parentes que possuem um comportamento, normas e valores em comum (BENITES, 2009).

No cenário da vida em áreas reservadas, a autonomia das famílias na educação dos seus membros tornou-se limitada por causa da presença de novas famílias inseridas ao longo das décadas, pois já não era mais possível viver somente entre parentes; havia outras parentelas, assim como o aumento gradual a presença dos brancos e da imposição de seu modo de ser – *karai reko*. Com os postos indígenas, foram instauradas a figura do chefe de posto e a do capitão. O capitão, na maioria dos casos, era um kaiowá responsável pela comunicação entre o chefe de posto (não índio) com as famílias. Esse é um posto que existe até os dias atuais, tendo sido incorporado à política interna. Em Te'ýikue, ele é eleito pelo voto dos moradores, mas sempre enfrenta críticas devido ao fato ter a responsabilidade de “administrar a vida comunitária”.

A conformação política cotidiana das famílias em áreas como Te'ýikue desafiam o conceito de comunidade; afinal, a criação desse espaço e da administração dele foi uma ação incisiva do Estado, contrariando o modelo de autonomia política que as famílias gozavam anteriormente à vida em reservas. Ao tempo que existem famílias que se

reconhecem como “tradicionais” na ocupação da região, há uma grande parcela de moradores que foram deslocados compulsoriamente ou que migraram que não reconhecem Te'ýikue com sendo o seu *tekoha* ou um *tekoha*.

Parte dessas famílias que já mora há algumas décadas conseguiu, através de casamentos e de outras alianças, produzir uma *laja* ajustada à nova realidade. As que não conseguem inovar no seu modo de ser possuem algumas possibilidades, como permanecer habitando em uma condição de afastamento ou não participação da vida política e social ou levantar seu grupo de parentes e aliados para retornarem ao *tekoha* de origem.<sup>10</sup> Todavia, há um esforço permanente das lideranças políticas e familiares em produzir condições de convivência coletiva num ambiente onde existe uma pluralidade de estilos comportamentais entre os Kaiowá e Guarani e que devem conciliar com o crescente aumento da presença das ações do Estado, que fragilizam redes de cooperação, circulação e produção, como o manejo das roças, a educação das crianças e gestão dos conflitos internos.

A história de Te'ýikue tem vários aspectos em comum com a das demais áreas criadas pelo SPI no início do século XX. Essas áreas passaram por processos históricos semelhantes, como a intensificação do contato com a sociedade nacional, o contingenciamento da circulação do território e, nos dias de hoje, o adensamento populacional e a precarização das condições de vida. Entretanto, as transformações profundas no ambiente fez com que os Kaiowá criassem novas condições para garantir rituais e festas fundamentais para a produção do *ñande reko* – modo de ser kaiowá. Dessa maneira, o discurso sobre ser e conhecer entre os Kaiowá aponta para um esforço comum em garantir que as novas gerações saibam atuar e existir em um mundo que é diferente do modelo ideal – *teko porã*.

A sobreposição de famílias extensas e a desarticulação de redes de solidariedade e afinidade projetam um cenário interno de tensões políticas e sociais na vida em áreas criadas pelo Estado, pois o reconhecimento da liderança, seja do capitão ou das parentelas, sempre pode ser questionado, devido à heterogeneidade de históricas familiares

---

<sup>10</sup> A ação de levantar uma parentela para voltarem ao seu *tekoha* implica uma estratégia cosmopolítica dos Kaiowá, fundamental para entender o contexto das retomadas de terras no Mato Grosso do Sul. Sobre o tema, sugiro a leitura de Pereira (2002) e os textos de Pereira, Pimentel e Benites no Dossiê Espaços e Conflitos: temas indígenas contemporâneos, na *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 4, n. 2, jul.-dez., 2012.

na composição demográfica atual. A compreensão sobre esse cenário histórico das famílias e do modo como a sociedade regional percebe os Guarani em MS é uma narrativa que é comum nas conversas com pessoas que concentram algum tipo de prestígio. Durante uma atividade política em Te'ýikue, em conversa com uma liderança importante, mobilizada em articular o processo de retomada da terra onde nasceu, tive acesso a algumas reflexões, como a que apresento:

*As pessoas, os branco, fala assim: índio é tudo bêbado, preguiçoso, pra que terra. Como que o índio vai viver assim, preso nesse pedacinho de terra. Antes quando eu era pequeno, aqui tudo era parente, agora tem gente de tudo quanto é lado, ensina coisa ruim, mau exemplo. Aldeia não é tekoha.*

A última frase dessa narrativa conduz a uma objetificação de um Kaiowá sobre como entender o uso diferenciado de *aldeia* e de *tekoha*, de forma que ambas estão apontando sentidos para territorialidade kaiowá e a história da ocupação do espaço. A sentença “aldeia não é *tekoha*” conduz a compreensões históricas e antropológicas sobre a história de Te'ýikue. Antes de prosseguir nessa questão, entendo ser necessário refletir sobre uso da *tekoha* como a categoria/conceito que expressa a compreensão dos Kaiowá sobre a articulação entre parentesco, território e história.

A formulação conceitual sobre a categoria *tekoha* é um elemento em disputa na vasta produção antropológica e histórica sobre a territorialidade e a organização social dos Guarani no Mato Grosso do Sul. Em sua etnografia, Pereira (2002) aborda o tema estabelecendo uma revisão do valor conceitual. O autor demonstra que *tekoha* tem sido utilizado enquanto categoria analítica em grande parte das etnografias como sinônimo de lugar/território, dando ênfase à localização geográfica.

A observação do autor reside na compreensão que nos remete a pensar que “*tekoha* pode ser mais bem descrita como uma rede de relações fundadas no parentesco em alianças políticas religiosas” (PEREIRA, 2007, p. 5). Na análise de Pereira, o uso de *tekoha* como sinônimo de comunidade ou território “induz o pesquisador a projetar uma suposta homogeneidade às figurações sociais das diversas comunidades” (PEREIRA, 2007, p. 7). Dessas observações, aliadas à reflexão kaiowá acima apresentada, “aldeia não é *tekoha*”, tomo como fundamental entender que a forma de viver no território kaiowá, no período anterior à criação dos postos indígenas,

pautava-se por lógicas ligadas ao uso dos recursos ambientais, assim como ambientes onde era possível equilibrar as relações entre humanos e não humanos na produção da vida social, ou nos termos de Overing (1991), através da convivialidade.

Assim, a crítica conceitual auxilia a compreender que para parte das parentelas que vivem nas áreas criadas pela ação do SPI, não há correspondência direta entre as categorias *tekoha* e aldeia. Isso porque, para as famílias que reivindicam o retorno à região que reconhecem como de ocupação tradicional, esses espaços onde vivem hoje, isto é, as áreas criadas pelo SPI, não são lugares aos quais pertencem. Dos diálogos com os idosos das famílias identificadas como as moradoras mais antigas de Te'ýikue, esse parece ser o *seu tekoha*, pois aquela região, mesmo antes da criação do posto indígena, era onde efetivavam suas relações de parentesco e alianças políticas e religiosas com os outros *tekoha* que existiam na região.

O modelo de assentamento de indígenas em áreas reservadas pelo Estado submeteu os Kaiowá a novas formas de uso e ocupação do espaço, que produziram novas relações sociais e territoriais, as quais caracterizam um tipo de “comportamento kaiowá”, dos “Kaiowá criados em reservas”, um *teko laja* que identifica que nasceram e cresceram nesses espaços. Para algumas lideranças mobilizadas na reivindicação de suas terras tradicionais, não é possível ajustar a vida nas atuais aldeias indígenas, pelo fato que de lá não conseguem vivenciar condições que assegurem a educação das crianças no seu modo, porque na aldeia vivem muito próximos, correndo o risco de misturarem-se com pessoas ou famílias com mau comportamento – *laja vai*. Dessa forma, ao buscar o seu *tekoha*, elaboram novas possibilidades de ocupação dos espaços tradicionais, onde poderão viver de acordo com seu *teko laja*.

Os usos de aldeia e *tekoha* estão também implicados em outras questões conceituais não somente da Antropologia e da História, mas referem-se a temas relacionados às categorias da política indigenista como *terra tradicional* e *ocupação tradicional*, de acordo com o artigo 231 da Constituição Federal. Aos Kaiowá, neste momento histórico, importa fazer uso dessas categorias porque elas apontam para diferentes fases do processo de transformações territoriais. Os líderes políticos e de parentelas compreendem que a criação dos postos indígenas foi uma intervenção direta na ocupação tradicional kaiowá, isto é, quando as parentelas gozavam de autonomia para ocuparem e circularem no território. No tempo presente, manter atualizadas as histórias de

esparramo – *sarambi* – garante possibilidades de narrar esse processo a fim de reaverem seus territórios tradicionais.

Alguns elementos do processo histórico de fixação das parentelas kaiowá em espaços geográficos delimitados, expostos em algumas fontes documentais<sup>11</sup> e em dados etnográficos, apontam que a situação mais recorrente era aquela na qual os agentes do SPI não consideravam a lógica kaiowá de ocupação do território. A maioria dos postos indígenas criados no século XX tinha como orientação de instalação a exploração dos ervais, que em algumas situações coincidia com o local de habitação de algumas parentelas, como parece ser a condição de Te'yikue (CARIAGA, 2012; FERREIRA, 2007; BRAND, 1997).

Mesmo nas condições adversas provocadas pela experiência de vida nas áreas delimitadas pelo SPI, os Kaiowá realizam um árduo trabalho na produção de formas de ser kaiowá – *ava reko* –, no esforço de reproduzirem as características da organização social em um *tekoha*. Dessa maneira, a expressão da tradicionalidade não reside na repetição das relações de socialidade, mas pela atualização e recriação das normas, valores e condutas entendidas como atuais entre os Kaiowá – *teko koa'nga*.

Na lógica kaiowá de ocupação do território, esta deveria ocorrer em locais que garantissem condições para que pudessem viver de acordo com as normas do *ñande reko*. Dessa maneira, os *tekoha* deveriam ter bons estoques naturais (rios com água boa, peixes, mata para coleta, caça e plantio de roça), serem livres de ameaças da sobrenatureza, próximos às parentelas e aliados e mobilizados por um chefe de parentela que aglutinasse a liderança do grupo e que fosse capaz de manter a coesão entre as famílias. Entre os mais velhos, é comum ouvi-los contando que quando eram crianças viviam todos entre parentes, em nucleações que reuniam no máximo três casas comunais – *ogajekutu*.

Conforme a narrativa de uma xamã – *nāndesy* –, parte dos problemas de violência que ocorrem nas áreas com maior população, como em Te'yikue, é devida à impossibilidade de viver no modo correto, *teko porã*: “hoje em dia vive todo mundo misturado. A gente ensina às crianças do nosso jeito, mas com esse tanto de pessoa diferente, elas aprende sistema dos outros”. O aumento populacional nas áreas criadas no início do século XX também impacta na educação e produção da pessoa. A

---

<sup>11</sup> Em Monteiro (2003), além do trabalho de levantamento e produção de fontes documentais sobre a ação do Estado, existe a transliteração e reprodução de vários documentos burocráticos e cartas de colonos solicitando a retirada de famílias indígenas das propriedades adquiridas.

conceituação da pessoa kaiowá envolve relações entre humanos (pais e parentes) e não humanos (seres responsáveis pelo nome/alma), cabendo aos xamãs mediar e negociar essa relação. O crescimento da população e o aumento das relações com o entorno trouxeram para a vida interna a presença de igrejas neopentecostais a partir dos anos 1980.

Parte da estratégia de conversão dos pastores residia em desqualificar o prestígio e o papel dos xamãs na educação das famílias, acusando-os de feiticeiros ou dizendo que suas práticas e seus ensinamentos não eram eficazes na cura ou no tratamento dos males e doenças. Tal disputa gerou muitos conflitos durante as últimas décadas, causando a diminuição do prestígio xamânico e a proliferação de cultos e igrejas neopentecostais. Nos últimos anos há um esforço por parte dos professores kaiowá e guarani em mediar essa tensão, visto que muitos são evangélicos, mas reconhecem a importância desses conhecimentos para a educação das crianças, que é preciso que elas tenham acesso a tais saberes, valorizando uma dinâmica intercultural e intergeracional.

Nas últimas décadas algumas famílias migraram para Te'ýkue pela possibilidade de acesso às políticas públicas, programas sociais e de atendimento das diversas agências presentes. Em Te'ýikue existem subdivisões internas, pequenas regiões, que recebem nomes referentes há algum aspecto toponímico, com *Yvy* – região com nascentes de água e nomes de lugares, *Mbopiy* – córrego dos morcegos, entre outras, mas é na região hoje conhecida como *Ñandejara*<sup>12</sup> onde estão concentradas as agências públicas. Essa região concentra a Coordenação Técnica Local da FUNAI, o Posto de Saúde da SESAI, o Centro de Referência da Assistência Social e as escolas de nível básico e médio.

O conjunto de serviços que essas agências proporcionam vai desde o atendimento cotidiano até a empregabilidade dos Kaiowá e Guarani de Te'ýikue, o que as tornam espaços e meios importante para produção da diferenciação interna e de novas formas de socialidade, de novos *teko laja*. A vida na reserva não é somente marcada por um discurso de desvalorização das condições atuais de vida, pois quem dirige a vida política da instituição que mais concentra prestígio, a escola, são os Kaiowá, o que assegura projeções políticas e econômicas.

---

<sup>12</sup> Para os Kaiowá *Ñandejara*, é uma das formas de se referir ao criador da humanidade kaiowá; pode ser entendido como “nosso dono” – também chamado de *Nanderuvusu*. Devido à evangelização cristã, o termo também é usado para tradução de Deus em língua guarani.

Esse aspecto da produção de condições para superar as limitações de viver em uma “área de confinamento” aponta que isso não é o final da transformação, mas que, ao buscar dar sentido à experiência da territorialização inaugurada pelo Estado, garantiu aos Kaiowá a condição de criar modos de viver que possibilitem se ajustar no limite possível a essa situação histórica. Nesse sentido Pereira (2007) sugere que devemos tomar a análise dessas áreas para além do confinamento. O autor propõe como conceito “áreas de acomodação”, que reside na possibilidade descritiva do cotidiano, com ênfase nos aspectos de natureza política e social, presentes na situação histórica atual:

A opção pelo conceito de área de acomodação se deu por acreditar que ele permite expressar aspectos importantes da dimensão espacial, econômica, política e principalmente cultural das figurações sociais kaiowá desenvolvidas nas reservas. (PEREIRA, 2007, p. 8).

Desse entendimento, toma essa categoria analítica como eixo condutor, pela seguinte reflexão:

Na situação de reserva, os Kaiowá passam a mobilizar todos os referenciais disponíveis no sentido de gerar formas organizacionais capazes de tornar viável a sobrevivência física e a construção de figurações sociais que, de alguma maneira, assegurem a continuidade de sua formação social. (PEREIRA, 2007, p. 12)

O conceito de *área de acomodação* existe diante de um cenário histórico que combina uma interlocução entre o sistema político das agências não indígenas com suas práticas e as estratégias desenvolvidas por segmentos da população kaiowá que passaram a viver nas reservas. O argumento do autor exprime a necessidade de pensar a realidade dos Kaiowá que vivem nas áreas reservadas, não somente pelo impacto da intervenção do Estado através da presença dos seus agentes.<sup>13</sup> Aponta para a ação de algumas lideranças em construir alianças estratégicas que visavam a benefícios para sua posição política e de seus aliados internos

---

<sup>13</sup> O autor destaca o impacto que teve a figura do capitão, como elemento político externo na condução da organização interna que passa a centralizar para si a mediação e resolução de conflitos, antes centrada nas mãos dos chefes das famílias extensas. Em “*O bom mesmo é ficar sem capitão*”: o problema da “*administração*” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS (2007), Brand procura demonstrar esse processo e o impacto na organização social dos grupos.

às áreas de acomodação (PEREIRA, 2007). Dessa forma, ao construírem relações políticas com os agentes não indígenas, as lideranças e suas parentelas passaram a acessar recursos materiais e de prestígio, como a implantação das escolas, igrejas evangélicas, programas de saúde e de incentivo à produção agrícola.<sup>14</sup>

O entendimento de área de acomodação proposto pelo autor refere-se à capacidade de agência das parentelas que estão empenhadas em produzir sentido às condições “comunitárias de vida” nas reservas, pois, caso não haja um engajamento de parcelas de moradores e lideranças nessa tarefa, não há como entendê-las como um espaço de produção de novas formas de socialidade, visto que para maioria do Kaiowá viver em porções reduzidas de 3.500 hectares com cerca de 5 mil moradores não é a forma adequada. Todavia, existe uma série de motivações em transformar essa situação em uma condição mínima que assegure a continuidade social e história das parentelas, isto é, do seus *teko laja*.

O conceito proposto por Pereira (2007) sobre área de acomodação não implica negar o conceito de confinamento proposto por Brand (1997). Creio que, em certa medida, os autores problematizam o mesmo processo por vias distintas: um dá mais ênfase ao processo histórico do esbulho e das perdas culturais e territoriais – Brand; e o outro procura compreender as estratégias políticas e sociais das famílias em dar sentido ao modo de vida atual – Pereira. Assim, em vez de opostos, os conceitos podem ser utilizados como complementares, para que se possam perceber as estratégias sociais e políticas atuais na produção da socialidade kaiowá em áreas como Te'ýikue.

Alguns grupos buscam recompor redes de aliança na tentativa de retornarem para seus antigos *tekoha*, como por exemplo, as atuais terras indígenas de *Guyraroka* e *Takuara*, localizadas no município de Caarapó. Até os dias atuais existem muitas alianças e cooperação entre as lideranças familiares e políticas dessas áreas, pois muitas das pessoas que hoje estão em *Guyraroka* e *Takuara* viveram parte de suas vidas em Te'ýikue, mas sempre reconheceram que lá não era seu lugar de origem, porque, para essas famílias, Te'ýikue não é o seu lugar de

---

<sup>14</sup> Entre as características do sistema político nas áreas de acomodação, Pereira (2007, p. 11) identifica: a) a tentativa de recolher a população de diversas comunidades no espaço físico destinado a abrigar a população indígena; b) a implantação nesse espaço de programas econômicos voltados ao atendimento de demandas do mercado; c) a criação de escolas para que as crianças passem pelo processo de escolarização e adquiram o domínio sobre a língua e as maneiras de conduta da sociedade nacional; e d) a implantação da organização política baseada na chefia do posto e na capitania.

ocupação tradicional. Essa condição impedia que elas pudessem viver de acordo com o modo de ser, pois, como não construíram alianças, seja através de casamentos ou de razões político-econômicas, com as lideranças da época, elas tinham que se submeter ao *teko laja* de outras famílias extensas, o que impedia a transmissão dos valores e normas na educação das gerações mais novas.

Dessa maneira, algumas pessoas que ainda vivem em Te'yikue, aguardando o retorno para seus *tekoha*, veem a área como um *tekoha* que se tornou reserva indígena. O termo jurídico empregado atualmente pela FUNAI é terra indígena, porém a forma mais comum utilizada pelos Kaiowá e Guarani é aldeia indígena. Entretanto, é preciso reconhecer que os usos de formas variadas de identificação do território demonstram compreensões distintas. Entendo que as formas legais de nomeação empregadas ao longo de quase um século são úteis para visualizar o processo histórico de intervenção externa que essa população viveu, circunscrita a um espaço delimitado pelo Estado, mas não expressam as conceituações que existem na forma como as parentelas pensam sua condição nesses ambientes de vida.

## Considerações finais

O modo como os agentes públicos conduziram a política de deslocamento compulsório de famílias extensas sem relações políticas e sociais levou à sobreposição das parentelas, como visto em Te'yikue, situação que confronta a autonomia das famílias na produção de seu modo de ser. Isso sugere a necessidade de repensar os conceitos que se referem às formas de organização territorial, pois, a mesma área vista como local de ocupação tradicional para algumas parentelas, como seu *tekoha*, para outras é uma área criada pela intervenção do Estado no modo de vida, uma aldeia. Avalio que a tarefa do pesquisador na elaboração de uma categoria analítica sobre as concepções que os indígenas possuem sobre o território tenha que diferenciar as formas nativas de compreensão e classificação. No caso dos Kaiowá, categorias com *tekoha* e *teko laja* extrapolam o conceito ocidental de formas de uso e ocupação do território.

Os uso das categorias jurídico-administrativas – posto indígena, reserva indígena, aldeia indígena e terra indígena – pode ser entendido como intervenção externa conduzida por meio dos interesses do Estado na conformação dos atuais espaços de vida indígena. O emprego dessas

categorias deve ser aplicado levando em consideração os diferentes interesses do pesquisador em entender a percepção dos Kaiowá sobre o território, consciente de que a categoria aldeia é utilizada para se referir genericamente às áreas atuais de ocupação indígenas criadas pelo Estado. Mesmo entendendo que aldeia é uma categoria menos conflitante para se referir às áreas indígenas kaiowá e guarani, não se pode perder de vista que essa configuração pressupõe uma homogeneidade das relações internas.

Ambientes de vida como Te'yikue diferem-se radicalmente das descrições ideais de vida dos Guarani que vivem em Mato Grosso do Sul. Entretanto, como o retorno aos *tekoha* depende do processo de identificação de terras indígenas, que atualmente está tensionado pelos interesses do agronegócio em impedir a declaração de novas terras, cabe ao conjunto das lideranças construir condições de vida em comum. Em Te'yikue, nas últimas décadas, através de um processo político interno de rediscussão da vida social, foram constituídos momentos de debates coletivos anuais, que duram um dia, em que os moradores, trabalhadores das agências públicas, políticos locais, pesquisadores e convidados se reúnem para discutir os problemas mais graves e apresentar diretrizes e propostas de vida em comum. Contudo, poucas propostas são efetivadas devido aos limites em implantar tais decisões, pois as prioridades da política interna estão ligadas ao uso dos implementos agrícolas, condução da escola e disputa pela indicação aos cargos, que em certas situações evidenciam a diferenciação entre os interesses particulares e a coletividade.

Por outro lado, o que pude perceber através dos dados de campo é que a compreensão das relações entre os Kaiowá nos dias atuais em Te'yikue não pode desconsiderar a diversidade e diferenciação das famílias. Essa heterogeneidade, que tem como matriz a existência de um princípio da organização social que diferencia as parentelas uma das outras – *teko laja* –, incide diretamente no modo como as crianças são educadas, que por sua vez, poderá produzir novas formas de socialidade kaiowá, considerando que as relações intergeracionais, entre avós, pais e filhos, contribuem no processo de transformação do modo de ser criança, pois, são diferentes formas de pensar o mundo, convivendo no mesmo espaço.

Esses aspectos dos processos históricos aos quais os Kaiowá que vivem nas reservas foram submetidos devem ser considerados ao se tomar como referência a motivação das parentelas para que assegurem condições para sua continuidade. Dessa forma, minimizam-se os riscos de descrições homogeneizantes que tomam os “Guarani” como sujeitos transcendentais no tempo e no espaço, encerrando-os na cosmologia e

na religião. Essa leitura desconsidera que eles vivenciaram um longo processo de esbulho do seu território e de precarização das condições de vida, que resultaram em cenário de violência e vulnerabilidade das famílias. Atualmente os coletivos falantes de guarani vivem em diferentes Estados Nacionais, onde são impactados por diferentes formas de exploração econômica, estão submetidos a diferentes legislações, ações de múltiplas agências nacionais e internacionais.

Nesses cenários, as pesquisas que privilegiam a etnografia devem compreender a produção de informações que não sublimem a agência do pensamento kaiowá, isto é, trazer para o texto os enunciados dos interlocutores demonstrando que, mesmo diante de um cenário adverso, estão produzindo modos de ser e viver que possibilitem uma compreensão das transformações a partir dos seus próprios termos. Assim, é preciso reconhecer que os Kaiowá não são sujeitos passivos no processo histórico, já que elaboram e descrevem a territorialidade a partir da lógica do grupo. Essa leitura contribui para o entendimento sobre como os Kaiowá que vivem em Te'ýikue percebem, problematizam e singularizam as transformações no modo de ser, como viveram e vivem, nas relações estabelecidas no interior da família extensa e/ou na sociedade nacional.

## Referências

- BENITES, T. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- BRAND, A. J. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das Reservas Indígenas Kaiowá/Guarani, MS. *Tellus*, Campo Grande, UCDB, ano 1, n. 1, 2001.
- BRAND, A. J. *O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá*. 1993. 314 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.
- BRAND, A. J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. 378 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- BRIGHENTI, C. A. *Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais*. Florianópolis: EdUFSC; Chapecó: Argos, 2010.
- CARIAGA, D. E. *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'ýikue (1950-2010)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade

de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012.

FERREIRA, E. M. *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. *Etnografia guarani del Paraguay contemporâneo: los Pai Tavyterã*. 2. ed. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica, 2008.

MONTEIRO, M. E. B. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003. (Coleção Fragmentos da História do Indigenismo).

OVERING, J. Estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, 1991.

PEREIRA, L. M. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PEREIRA, L. M. Mobilidades e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*, Dourados, Editora UFGD, v. 1, n. 1, jan./jun. 2007.

PEREIRA, L. M. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. p. 168-187.

PEREIRA, L. M. *Parentesco e organização social kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3. ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

VIETTA, K. *Historias sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

# Identidade e alteridade em contextos de interculturalidade<sup>1</sup>

Valéria E. N. Barros

## Introdução

A reflexão aqui apresentada foi construída a partir de dados coletados e analisados durante a pesquisa que resultou em minha tese de doutorado (BARROS, 2011) e que se debruçou sobre os Guarani Ñandéva que vivem atualmente na bacia do rio Paranapanema, no estado do Paraná. Analisando a trajetória histórica dos Guarani na região em questão, vivenciada em conjunto com outros grupos – indígenas e não indígenas –, é possível perceber diferentes processos de identificação e diferenciação sendo construídos no/do interior do grupo. Alguns desses processos, articulados em torno do uso e manutenção da língua, bem como da escolarização e das relações de alteridade aí implicadas, serão aqui problematizados em seus reflexos e desdobramentos – como as estratégias e alianças elaboradas para a retomada do território tradicional e os desafios da entrada na universidade. A intenção será destacar os diálogos travados pelos Guarani com diferentes atores ao longo desses processos, que os obrigam a rever ou reformular alguns de seus atributos culturais, mas mostrando que é justamente nessa interação com os “outros” que eles elaboram continuamente suas tradições e especificidades – as constantes mudanças revelando um esforço para permanecerem eles mesmos.

---

<sup>1</sup> Os mesmos dados que estão sendo aqui analisados embasaram um artigo, anterior a este, publicado na revista *Multitemas*, n. 43, jan./jun. 2013.

## Os Guarani na bacia do Paranapanema: breve caracterização

Na bacia do Paranapanema, os Guarani que vivem nas Terras Indígenas<sup>2</sup> Laranjinha e Pinhalzinho formam uma única e grande rede de parentesco, tendo se vinculado através de casamentos também com as famílias da Terra Indígena São Jerônimo,<sup>3</sup> todas no estado do Paraná.

A “bacia do Paranapanema” é um recorte analítico usado por mim (BARROS, 2011); mas, na verdade, uma unidade sociológica formada por vários grupos locais guarani se “esparrama” para além dela, dado que há também uma forte vinculação genealógica e linguística dos grupos que vivem nas Terras Indígenas Laranjinha e Pinhalzinho (no Paraná), com os Guarani da TI Araribá, no estado de São Paulo, além dos Guarani que vivem fora de TIs. Por sua vez, os Guarani do Araribá ligam-se a outros grupos do estado de São Paulo.<sup>4</sup>

Dooley (1990, 1991), linguista do Summer Institute of Linguistics, que no início dos anos 1990 esteve pesquisando o dialeto ñandéva falado pelos Guarani de Laranjinha e Pinhalzinho, e que comparou os dados recolhidos por ele com os de Nimuendaju (que são do início do século XX), confirma que os ascendentes dos referidos grupos, em sua maioria, vieram do Araribá ou do Mato Grosso do Sul. Segundo Dooley (1991, p. 31), a língua guarani falada pelos Guarani das TIs Laranjinha e Pinhalzinho pode “ser identificada como o subdialeto Apapocúva do dialeto Ñandéva, com certos possíveis traços do subdialeto Oguauíva”.

Um outro dado interessante levantado a partir de pesquisas na área da linguística pode ser encontrado em Costa (2003, 2007). Partindo de um estudo sobre a fonologia e processos de nasalização no dialeto ñandéva, realizado com falantes guarani ñandéva que vivem nos estados de São Paulo e Paraná, a autora aponta para a existência de uma unidade linguística formada pelos grupos das TIs Araribá, Piaçaguera, Bananal e Itariri (no estado de São Paulo) e TIs Laranjinha e Pinhalzinho (no Paraná). Essa unidade maior, formada por vários grupos, é chamada por ela de “nhandewa-guarani paulistas paranaenses” e seria, então, um subgrupo dentro da parcialidade ñandéva, pois que bastante distinto do ponto de

<sup>2</sup> A sigla TI será usada ao longo do texto para se referir às Terras Indígenas.

<sup>3</sup> A TI São Jerônimo abriga famílias guarani e kaingang, sendo estas últimas a maioria nesse local.

<sup>4</sup> Cf., por exemplo, COSTA, 2003.

vista linguístico de outros grupos dessa mesma parcialidade que vivem atualmente em outras regiões do Paraná (como as TIs Ocoí e Rio das Cobras), bem como de grupos que vivem no Mato Grosso do Sul e Paraguai.

A configuração atual desses grupos acima mencionados remete para antecedentes ligados a diferentes situações. De acordo com as informações encontradas em Nimuendaju (1987), Tommasino (1995) e Mota (1998), é possível dizer que os Guarani que vivem na bacia do Paranapanema possuem antecedentes relacionados com os remanescentes dos grupos que foram reduzidos pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII e que depois da destruição dessas reduções pelos bandeirantes paulistas ficaram dispersos nas florestas da região; com os Kaiowá que foram trazidos do Mato Grosso por funcionários do Império para o atual Estado do Paraná a partir de 1852 e que foram levados para os aldeamentos de São Pedro de Alcântara, Santo Inácio e Nossa Senhora do Loreto (localizados nos rios Tibagi e Paranapanema); com os Nãndéva originários do Mato Grosso e Paraguai que no século XIX e início do século XX saíram desses locais e empreenderam deslocamentos em direção ao litoral atlântico, e que, por diversos motivos, acabaram fixando-se no interior dos estados de São Paulo e Paraná.<sup>5</sup>

Além dessa composição heterogênea ligada ao aldeamento de grupos com procedências distintas em um mesmo local, é importante ter claro, ao caracterizar os grupos em questão, que temos os constantes deslocamentos guarani ligados à sua rede de parentesco e afinidade, que acabam por gerar um constante trânsito de famílias não apenas nas terras indígenas da região, mas também entre terras indígenas e cidades localizadas em outros estados. Ainda é importante mencionar as experiências fora de terras indígenas, pois muitas famílias guarani que atualmente moram nas referidas TIs já moraram durante algum tempo em cidades ou sítios onde possuem parentes, lá permanecendo ou retornando depois de certo tempo para a TI Laranjinha.

Essa intensa mobilidade na composição das aldeias (característica marcante dos Guarani) resulta, no plano individual, em trajetórias bastante específicas, ao longo das quais as pessoas circulam entre diferentes espaços (as aldeias, as cidades, o campo). Nessa trajetória, entram em contato com segmentos da sociedade envolvente em contextos e situações variadas – o que resulta em diferentes tipos de relações e vínculos e em variados processos de identificação e diferenciação.

---

<sup>5</sup> Aqui as menções são a regiões que antes pertenciam ao estado de Mato Grosso, mas que atualmente pertencem ao Mato Grosso do Sul.

Tendo em mente essa unidade sociológica formada pelos grupos guarani na bacia do Paranapanema, concentrarei a reflexão apresentada neste trabalho em dados levantados principalmente na TI Laranjinha, no estado do Paraná, durante uma pesquisa de campo realizada entre os anos de 2007 e 2009.

Essa Terra Indígena, localizada no município de Santa Amélia (do qual se distancia por apenas 3,5 km), conta, aproximadamente, com 290 hectares – espaço extremamente reduzido para abrigar uma população que, durante a pesquisa realizada, somava aproximadamente 230 pessoas, distribuídas em 35 famílias.

Essa proximidade com Santa Amélia, e também com outras cidades dessa região do estado do Paraná (Abatiá, Santo Antônio da Platina etc.), facilita o trânsito de visitas e mesmo das famílias indígenas, que constantemente precisam se deslocar para as cidades para se abastecer de produtos nos mercados da região (roupas, sapatos e certos gêneros alimentícios como óleo, sal, açúcar, farinha etc.). Além disso, a subsistência de muitas famílias depende de atividades realizadas fora da aldeia, nas cidades ou propriedades rurais da região, já que as atividades remuneradas dentro da TI são relativamente poucas e, conseqüentemente, bastante disputadas.

No entanto, cabe destacar aqui que falar em “comunidade” no caso de grupos indígenas é algo que precisa ser feito sempre com cuidado e ressalvas. Ainda que as pessoas que vivem na TI Laranjinha se identifiquem num certo sentido como uma coletividade, em seu interior temos configurações de grupos bem delineados, constituídos através de redes de parentesco e aliança, que criam fluxos específicos de circulação de bens dentro de certas redes de reciprocidade. Tal como indicado por Pereira (1999, p. 106), existiria no interior da forma de organização dos grupos guarani uma espécie de “sistema concêntrico de cooperação”: a cooperação econômica aconteceria nos círculos mais restritos (família nuclear e extensa); nas esferas intermediárias, aconteceria a cooperação política (famílias extensas aliadas); e no círculo mais amplo, teríamos a cooperação religiosa/ritual. Isso fica claro na forma como as famílias organizam-se no trabalho das roças, por exemplo.

Nesse sentido, um espaço que a princípio poderia ser pensado como “comunitário”, mas que se mostra bastante ligado à problemática acima indicada, é o da escola, que se constitui num espaço regido por questões ligadas ao parentesco e alianças políticas, resultando em arranjos muito específicos, articulados em redes com dinâmicas bastante variadas no interior de cada terra indígena.

## Reconfigurações: diálogos intra e interculturais

Na Terra Indígena Laranjinha (bem como nas outras TIs guarani da região da bacia do Paranapanema), apenas a geração mais velha ainda fala a língua guarani.<sup>6</sup> Mas mesmo os mais velhos usam o português no cotidiano, para falar entre si, com seus filhos, netos e qualquer outra pessoa de sua convivência. Os casais mais velhos conversam entre si em guarani, no caso de ambos dominarem a língua, ou então é preciso esperar a ocasião de alguma reunião ou visita para que se possa contar com um interlocutor que se comunique “na linguagem”.

Conforme pude perceber ao longo de minha pesquisa, o uso da língua guarani está associado a determinados tipos de assuntos e situações. Quando um grupo de velhos, por exemplo, começa a falar guarani entre si, sua postura e gestos se modificam. E essas conversas, geralmente, estão associadas a lembranças e comentários de “antigamente”: fatos passados, histórias que os pais contavam para eles, anedotas etc. Algumas pessoas da geração mais velha do grupo têm dificuldade de se expressar em português quando os temas giram em torno da cosmologia e do xamanismo e, por outro lado, têm dificuldade de se expressar em guarani quando os temas giram em torno de temas “atuais”, pois, segundo muitos de meus interlocutores guarani, não existem expressões “na linguagem” para algumas situações ou objetos etc. – do novo contexto –, sendo preciso, então, improvisar ou criar novos termos, o que os deixa sempre em dúvida. Nessas ocasiões, eles gostam de discutir entre si a criação dos novos termos, buscando certos consensos no interior dos grupos locais ou mesmo das unidades sociológicas mais amplas.

De qualquer forma, foi muito interessante notar o estilo de narração de cada um dos meus interlocutores ao longo da pesquisa de campo. Se a fala de alguns era entremeada de expressões e frases em Guarani, outros – apesar de dominarem a língua nativa – se expressavam sempre em português, num esforço constante de tradução. A fala dessas pessoas, portanto, revelava um intenso trabalho de organização de dados, além da apropriação de termos, ideias e conceitos presentes em diferentes contextos vivenciados por elas.

---

<sup>6</sup> Nas TIs kaingang, a situação é um pouco diferente, pois no caso de algumas famílias, todas as gerações falam a língua kaingang – e isso, inclusive, tem a ver com a questão da circulação deles dentro da unidade sociológica kaingang mais ampla existente na região, pois na TI Apucarânia, por exemplo, a língua permanece ativa (lá, muitas mulheres e crianças falam exclusivamente a língua kaingang).

O fato de as gerações mais novas (adultos, jovens e crianças) do grupo não falarem a língua guarani pode ser visto, até certo ponto, como reflexo de um contexto de muitas restrições vivido no início do século passado. Nessa época, com muito esforço, o grupo buscava travar um diálogo intercultural com os governantes e seus representantes para poder garantir a própria sobrevivência física diante da situação de tutela e de uma política de assimilação a ele imposta.

Há que se destacar também o fato de que vários jovens saíram da TI nas primeiras décadas do século XX para trabalhar nas cidades da região e que várias famílias viveram um tempo fora da TI, em cidades ou propriedades rurais, também trabalhando – em ambos os casos passando a conviver mais intensamente com os não índios, em situações em que não puderam falar na língua materna, esquecendo-a, ou não conseguiram mais falar com fluência.

Nas narrativas e histórias de vida que analisei em minha tese de doutorado (BARROS, 2011), a afirmação de que “*foi falta de interesse da gente mesmo*” – é muito recorrente nos comentários dos Guarani, não só a respeito da língua, mas dos costumes “antigos” de forma geral. Uma das explicações possíveis para isso, que se pode deduzir do que emerge das falas dessa geração, é que algumas pessoas pensavam que as ideias de seus pais e/ou sua experiência de vida não tinham muita utilidade diante do contexto que viviam, já que, tal como colocado acima, o século XX traria consigo alterações muito rápidas, que se fizeram sentir na organização da cultura desse grupo, que precisou fazer certos arranjos para se adaptar às novas situações. Essa ideia permeia, por exemplo, algumas situações que pude perceber durante a pesquisa de campo envolvendo um sentimento de vergonha dos “costumes antigos” (comer caça – principalmente animais pouco valorizados do ponto de vista dos brancos; o consumo de certos alimentos – como as bebidas fermentadas, cuja preparação envolvia a mastigação do milho pelas mulheres; andar descalço etc.) e afirmações do tipo “*agora somos civilizados*”. D mesma forma, a geração jovem na atualidade – que, entre outras coisas, teve acesso à universidade – tem uma forma nova/diferente de ver e entender o mundo, assumindo outros posicionamentos/estratégias. Voltaremos a isso adiante.

Nesse sentido, o xamanismo, a participação nos rituais de canto e reza e a crença numa cosmologia específica também são temas que envolvem certo sentimento de “vergonha”, e não apenas porque hoje muitos são convertidos ao pentecostalismo, dado que tal sentimento também é recorrente entre pessoas que não aderiram a essa religião. Mas

como dizer a um branco que alguém pode elevar-se a outra dimensão através dos rituais de canto e reza? Ou falar dos “milagres” operados pelos rezadores?

Acredito que esse sentimento de “vergonha” acima mencionado tem relação com o preconceito que os Guarani sofreram no contato com os não índios, os quais constantemente ridicularizavam os costumes guarani ou desqualificavam-nos como “primitivos”, conforme me foi narrado por vários de meus interlocutores. Assim, são temas que eles têm receio em abordar logo de início com pessoas não indígenas, fazendo isso apenas quando sentem confiança de que serão respeitados em suas colocações.

Tommasino afirma (em comunicação pessoal) que quando começou suas pesquisas entre os Kaingang e Guarani no Paraná, em 1987, ouvia dos próprios indígenas a afirmação de que eram “aculturados”, ou seja: eles haviam internalizado a perspectiva integracionista adotada pelo indigenismo na época, que desestimulava completamente as práticas culturais próprias ao grupo.<sup>7</sup> Nesse sentido, a atuação dos órgãos indigenistas, bem como sua estruturação (e das áreas indígenas por eles administradas), não deixa de ser um prolongamento da sociedade nacional. De um modo ou de outro, a função dos órgãos indigenistas era integrar as populações indígenas aos objetivos da sociedade nacional e, dessa forma, suas diretrizes não podiam deixar de ser contrárias às das sociedades tribais. Nesse contexto de imposições, o grupo fez um esforço para se comportar como os componentes da sociedade envolvente (a não transmissão da língua e a pulverização das famílias, espalhadas durante muito tempo nas cidades e propriedades rurais da região, atesta isso). Muitas pessoas, mesmo permanecendo nas TIs, mandaram seus filhos para fora delas, para trabalhar (muitas mulheres trabalharam durante anos como empregadas domésticas na casa de famílias brancas da região, por exemplo, antes de retornarem para a TI).

Nesse esforço por se comportar como os brancos, muitos Guarani acabaram incorporando elementos negativos, condenáveis tanto do ponto de vista dos brancos quanto do ponto de vista do modelo de comportamento e ética interno ao grupo: o uso abusivo do álcool, o

---

<sup>7</sup> Na pesquisa de Santos (1987, p. 209) com os Xocleg, a fala de um dos seus interlocutores, justificando a falta de conhecimentos acerca dos costumes antigos, reflete o mesmo tipo de situação encontrada na TI Laranjinha: “*Acho que ninguém queria permanecer brabo e por isso não ensinaram direito para a gente*”.

endividamento, a prostituição, o desregramento e a violência. Nesse sentido, uma das conclusões de meu trabalho anterior (BARROS, 2003) é que a conversão dos Guarani de Laranjinha ao pentecostalismo teria sido uma forma de o grupo recompor sua sociabilidade.

A partir da década de 1990, o resultado das pesquisas antropológicas feitas por Tommasino e outros pesquisadores começa a ser devolvido para o grupo que, consumindo essa produção e percebendo um contexto de políticas indigenistas agora adequadas à nova constituição, inicia um processo de reafirmação da identidade indígena para poder garantir as terras e ainda reivindicar políticas públicas de saúde e educação.

No início de 2006, quando estive em campo pesquisando, pude perceber diferentes usos da produção antropológica no interior do grupo. No caso das famílias pentecostais, o discurso delas incorpora o fato de que a adesão a uma outra religião não implica um cancelamento de sua identidade étnica (e nesse sentido reforçam a questão da ascendência/parentesco). No caso do grupo que procurava revitalizar as práticas ligadas ao xamanismo, clássicos da etnografia sul-americana como *As lendas da criação e destruição do mundo...* estariam sendo utilizados como parâmetro para a reconstrução de uma socialidade que, segundo eles, estaria desestruturada. Em ambos os casos é possível falar em posicionamentos e preocupações que emergem no interior do grupo a partir de seu diálogo com outros sujeitos – pesquisadores, servidores de instituições públicas/governamentais, do Ministério Público federal etc. – e que são apropriados por eles como argumentos em suas estratégias e reivindicações, bem como para nortear ajustes em seu próprio sistema simbólico.

Nesse sentido, um fato extremamente interessante a ser destacado no contexto da TI Laranjinha é que, na tentativa de reestruturação de um modo de vida dito “tradicional” pelos próprios Guarani, dois jovens que atuavam como professores bilíngues na escola local e que eram lideranças ligadas à retomada do xamanismo fizeram um esforço para aprender a língua guarani (buscando para isso ajuda dos mais velhos) e para disseminá-la a outras pessoas do grupo, aumentando o número de falantes, num movimento que resultou em sua emergência enquanto figuras políticas (e religiosas) importantes no grupo.

Como as crianças falam português, na escola da TI Laranjinha as aulas são ministradas nesse idioma e o acesso à língua guarani se dá através da atuação dos professores bilíngues. Outra forma de acesso à língua guarani é o contato com a geração mais velha, ou seja: com os

avós – figuras fundamentais na educação das crianças guarani. Muitas crianças passam mais tempo com seus avós do que com seus pais ou, em alguns casos, os avós se encarregam de “criar” alguns netos, trazendo-os para suas casas. Nesse contato, as crianças acabam aprendendo alguma coisa da língua materna de seus avós.

No entanto, vários de meus interlocutores guarani problematizaram em suas falas a questão da dificuldade de criar contextos, dentro da sociabilidade do grupo no presente, nos quais de fato as crianças se vejam imersas na linguagem guarani – pois só assim seriam capazes de aprendê-la. Isso, por sua vez, estaria relacionado com a questão dos problemas ligados a um modelo de escola pensado como lugar separado para o puro exercício do ensino e imposto a um grupo em que, por suas características culturais próprias, o processo de ensino/aprendizagem não se separava das outras práticas sociais e das atividades de seu cotidiano.

Nos últimos anos, muitos dos monitores/professores bilíngues em atividade na escola da TI Laranjinha não dominavam a língua guarani totalmente.<sup>8</sup> Então, a despeito do esforço dos avós para ensinar o guarani a seus netos e da presença dos professores bilíngues na escola há pelo menos duas décadas, isso não vinha sendo o bastante para produzir novos falantes da língua. E isso só foi conseguido a partir de uma situação bastante complexa e interessante que procurarei expor abaixo e que, justamente, mostra a articulação entre as várias esferas (familiares, políticas, econômicas, religiosas etc.) no interior da sociedade e cultura guarani, bem como revela um diálogo deles com diferentes segmentos da sociedade envolvente (pesquisadores de diferentes áreas, instituições governamentais, organizações não governamentais etc.).

Do processo de revisão dos limites da TI Laranjinha<sup>9</sup> resultou a proposta de demarcação da TI Ivyporã-Laranjinha, que totaliza 1.238 hectares, localizada a 13 quilômetros da primeira. O processo de reconhecimento oficial dessa gleba ainda está em andamento. Essa era uma reivindicação antiga do grupo que nos últimos anos tinha enfrentado conflitos significativos entre as famílias, que por não disporem de espaços que lhes permitissem um mínimo de distanciamento espacial, viviam

---

<sup>8</sup> Essa não é uma especificidade do Laranjinha, mas uma situação comum em outras TIs do Paraná.

<sup>9</sup> O grupo de trabalho designado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) realizou a pesquisa de campo no segundo semestre de 2003, tendo o laudo sido concluído em 2004.

envolvidas em brigas internas. Esses conflitos, por sua vez, ressaltavam diferentes oposições existentes no interior do grupo: pentecostais/não pentecostais, índios “puros”/índios “misturados” etc.

Mas diante da demora para finalização do processo administrativo e do aumento das tensões internas, em dezembro de 2005, cerca de 20 famílias guarani que viviam em Laranjinha resolveram reocupar o seu antigo território, abandonando suas casas e roças na TI Laranjinha e passando a sofrer diversos tipos de privação material e coerção por parte dos proprietários. O grupo se retirou com o então cacique da TI Laranjinha, e outro cacique foi eleito em seu lugar. Os dois jovens que na ocasião eram os professores bilíngues na escola localizada dentro da TI também se retiraram com o grupo, sendo igualmente substituídos.

A retomada aconteceu durante a noite, quando então as famílias percorreram os 13 quilômetros que separam a TI Laranjinha da área a ser demarcada. Lá, as famílias concentraram-se em uma propriedade, acomodando-se em sete casas, um paiol de milho, uma tulha de café, um barracão onde era guardado um trator e em um depósito de venenos e insumos. Além dessas construções que já estavam no imóvel rural, construíram também alguns barracos com lona e madeira.

Logo que a notícia da ocupação de uma propriedade pelos Guarani em seu movimento de retomada do território tradicional se espalhou, os proprietários da região organizaram violenta reação, impedindo a circulação do grupo e mesmo de pessoas de fora que tentavam chegar até ali.

O grupo acampado viveu dias de muita tensão e, nesse contexto, o apoio de jornalistas, pessoas ligadas à Comissão Pastoral da Terra e outras organizações não governamentais e pesquisadores ligados às universidades – atores com os quais os Guarani há muito vinham estreitando laços e diálogos – foi de fundamental importância para que o caso ganhasse visibilidade, de forma que os proprietários tiveram que recuar em suas ações de assédio e coação, tendo que recorrer apenas a meios legais para tentar impedir a presença dos Guarani dentro das propriedades situadas no perímetro da área a ser demarcada como Terra Indígena.

No acampamento montado pelos Guarani no local da retomada, esses professores bilíngues que haviam dado início ao movimento de “revitalização” da língua e dos rituais ainda no Laranjinha continuaram mantendo seus postos de professores informalmente. As crianças passaram a frequentar uma escola da zona rural, próxima do acampamento, na qual foram matriculadas pela FUNAI, mas também

eram reunidas no acampamento diariamente por eles, que transmitiam a elas conhecimentos ligados principalmente à cultura tradicional do grupo, bem como reforçavam o ensino da língua guarani.

Aproximadamente seis meses depois de deixar a TI Laranjinha, o grupo envolvido na retomada da TI Yvyaporã-Laranjinha se divide novamente: de um lado, os que apoiavam o antigo cacique de Laranjinha, que participou ativamente do movimento de retomada; e de outro, os dois professores bilíngues – que emergiram, então, enquanto lideranças, sendo reconhecidos como tal pelos que os apoiavam. O grupo que ficou sob a liderança destes últimos, e que se afastou do local onde inicialmente as famílias tinham se instalado, passou a se autorreferir como “grupo da TI Araiwerá” – já reorganizando o espaço estipulado para a demarcação da TI Yvyaporã-Laranjinha. Essas jovens lideranças conseguiram grande força política com o prestígio adquirido em alianças alinhavadas dentro e fora do grupo. Um deles tinha muita experiência no contato com representantes de diferentes instâncias da sociedade envolvente, pois era o representante da Associação de Professores Indígenas do Paraná. Os dois tinham contato intenso com pesquisadores das universidades da região, tendo sido os principais “informantes”/interlocutores de várias pesquisas na área de educação.<sup>10</sup>

Assim, nos períodos em que estive no acampamento, no início de 2006, eram sempre eles que tomavam a frente (em detrimento do então cacique) na intermediação com os representantes da esfera pública, universidades e organizações não governamentais que entravam em contato com o grupo. Além disso, eles tinham certo domínio sobre saberes mais burocráticos – como a redação e mesmo a interpretação de documentos. E, somada a isso, passaram a exercer uma liderança também na esfera religiosa, pois foram eles que, ainda no Laranjinha, incentivaram os antigos rezadores a retomar os rituais de canto e reza, abandonados desde a década de 1990, quando grande parte do grupo de Laranjinha se converteu a uma religião pentecostal, conforme Barros (2003) e a dirigir sessões coletivas (que até então vinham sendo realizadas apenas no âmbito doméstico por algumas famílias). Já no acampamento, eles promoveram a construção de uma casa de rezas, além de organizar/coordenar as visitas de rezadores de outros locais (como a própria TI Laranjinha e também a TI Pinhalzinho) para realizar os rituais de canto e reza.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Por exemplo, na pesquisa de Faustino (2006).

<sup>11</sup> Tudo indica, aliás, que eles caminhavam para se tornar rezadores e que, dentro de algum tempo, poderiam eles mesmos dirigir os rituais de canto e reza (conforme a

Em abril de 2007, o ministro da Justiça assinou a portaria declaratória da TI Yvyporã-Laranjinha; no entanto, o grupo ainda aguarda sua homologação.

Mas, além dos fatores já mencionados acima, a emergência desses dois jovens como lideranças e o prestígio que eles passam a ter no interior do grupo tem a ver também com seu domínio da língua. Os dois são meio-irmãos e o mais velho já falava a língua fluentemente (ele nasceu na região do Paranapanema, mas foi criado por sua avó na TI Araribá, no estado de São Paulo). Com sua ajuda de outras pessoas falantes do guarani (pertencentes à geração mais velha), seu irmão mais novo foi a primeira pessoa no grupo da TI Laranjinha que, já adulta, aprendeu o guarani e ganhou fluência na língua. E, uma vez que eles passaram a atuar como professores na escola, ainda na TI Laranjinha, deram início a um movimento de “retomada da cultura tradicional” (termo usado por eles mesmos), envolvendo não só as crianças, mas também suas famílias (pois que tal retomada envolvia não apenas a língua, mas os antigos rituais de canto e dança, que há muito não eram realizados na TI Laranjinha, conforme foi acima mencionado). Pela primeira vez em muito tempo, conseguiram criar um contexto em que as crianças eram estimuladas a falar apenas em guarani – se não durante as aulas dadas pelos professores não índios, pelo menos durante as atividades extracurriculares que eles passaram a promover na escola (jogos, um grupo de canto e dança etc.). Além disso, sem nenhum apoio institucional, esses professores elaboraram um material didático e passaram a ministrar aulas “na linguagem” também para os adultos, no período noturno – sendo seu público constituído de pessoas das famílias aliadas a esse movimento de “revitalização” por eles promovido.

Retomando uma questão já colocada acima, um dos pontos do conflito que resultou na saída das famílias da TI Laranjinha em 2005 foi a oposição, no interior do grupo, entre “índios puros *versus* índios misturados”. Em 2008, no período que estive em campo, pude constatar na fala de várias pessoas da TI Laranjinha um certo inconformismo com o fato de que, no acampamento instalado dentro do perímetro a ser demarcado como TI Yvyporã-Laranjinha, realmente o grupo conseguira retomar a língua:

*Como é que o povo lá fala e aqui não fala? [...] Meio errado, mas que fala, fala. Não tem esse negócio não. E aqui não vai pra frente. [...]*

*Lá até os brancos estão falando na linguagem melhor do que o povo daqui que é índio. Eu fico triste com isso, muito triste. [...] Eu não queria que fosse assim, mas fazer o que? [...] Minha mãe uma vez falou: se vocês quiserem ser índio, vocês têm que falar na linguagem. Mas acho que não é questão de querer... Eu falei: eu não falo na língua mas o sangue é [guarani], então não tem como.<sup>12</sup>*

Então, temos esses grupos articulando sua identidade “indígena” de diferentes formas: um em torno da questão da “cultura tradicional”, outro em torno da questão do “sangue”/da ascendência.

Se olharmos as genealogias das famílias,<sup>13</sup> veremos que das gerações mais velhas para as mais novas, em vez de a classificação dos próprios Guarani indicar mestiçagem (pois muitos jovens, homens e mulheres casaram-se com não índios ou com pessoas de outro povo indígena, como os Kaingang), ela indica uma “guaranização” dos sujeitos. Um dos vários exemplos desse tipo de situação encontrados nos dados analisados por mim é o de uma mesma pessoa que aparece como “mestiço guarani” nos registros da FUNASA feitos na década de 1990 e como “guarani puro” a partir de 2000.

Assim, as categorias de identidade e alteridade e as classificações que os sujeitos fazem de si mesmos englobam situações diversas ligadas às vidas pelos Guarani em sua convivência com outros sujeitos e em diferentes contextos e refletem uma intenção do grupo de contornar certas problemáticas. Uma delas é a dos casamentos entre índios e não índios, pois sabem que um dos argumentos usados por certos setores da sociedade envolvente para negar sua especificidade cultural e os direitos ligados a ela é o da mestiçagem (quem é “mais índio” tem mais direitos que os que são “menos índios”). Outra é a da “autenticidade”, pois a ideia de “cultura tradicional” dialoga com os estereótipos impostos pela sociedade envolvente aos indígenas, tentando deslegitimar suas manifestações culturais atuais (como se eles fossem menos “autênticos” por transitarem entre universos de sentido que não apenas os de sua própria cultura).

Assim, os exemplos de heterogeneidade/fluidez da lógica que permeia as classificações de identidade e alteridade no caso do contexto aqui estudado revelam que, para os Guarani, existe entre as categorias de “índio” (com seus desdobramentos internos, como “puros” e “misturados”)

---

<sup>12</sup> Transcrição de entrevista realizada pela autora na TI Laranjinha em 2008.

<sup>13</sup> Ver Barros (2011).

e “não índio” uma espécie de continuidade classificatória<sup>14</sup> sem fronteiras tão rígidas, visto que dependendo do contexto e de quem fala (bem como para quem se fala), um mesmo sujeito pode ser classificado de diferentes formas – e sua ascendência nunca é um fator absolutamente dominante, visto que viver de acordo com os costumes “tradicionais”, falar a língua guarani, portar-se adequadamente dentro dos padrões de sociabilidade do grupo e o prestígio que se adquire no “interior” e/ou “exterior” do grupo são alguns dos critérios que também são levados em conta.

Voltando à questão do uso e manutenção da língua guarani, menciono ainda que na TI Laranjinha, a vontade de algumas pessoas, já adultas, retomarem também a fluência na linguagem, a exemplo do que aconteceu no acampamento da área retomada, resultou num curso noturno de língua guarani ministrado por uma mulher da geração mais velha do grupo que, inclusive, contou com o apoio do Núcleo Regional de Educação e de pesquisadores da Universidade Estadual de Maringá ligados à área da Educação. Desse curso participavam seus filhos e netos bem como pessoas de outras famílias. Algumas pessoas da geração mais velha do grupo que, como ela, eram fluentes na língua, também participavam das aulas, pois, segundo me disseram, era mais uma oportunidade de se comunicar em guarani, já que não são muitas as ocasiões em que podem fazer isso em seu cotidiano.

## A universidade como nova possibilidade de pertencimento

O diálogo entre os Guarani e pesquisadores de diferentes áreas já é antigo e vem ganhando força nos últimos anos. Mas a presença e participação dos jovens guarani nas universidades é um processo mais recente. No caso do Paraná, é preciso destacar que a escola/o ensino regular (tanto o que é oferecido nas escolas das TIs quanto aquele a que os índios têm acesso nas escolas públicas onde geralmente completam o ensino médio) tem papel fundamental no acesso dos jovens às quotas para alunos indígenas existentes nas universidades estaduais, criadas no início dos anos 2000.

O “Vestibular dos Povos Indígenas do Paraná” foi instituído pela Lei estadual nº 13.134, de abril de 2001 – o primeiro processo seletivo

---

<sup>14</sup> Um pouco ao modo do que foi descrito por Gow (1991) no caso dos Piro e dos Campa.

(ou vestibular) sendo realizado no início de 2002. O responsável por apresentar esse projeto de lei à Assembleia Legislativa foi o deputado estadual César Silvestre que, segundo Amaral (2010), não tinha nenhum vínculo anterior com povos indígenas em sua atuação política até então. De acordo com registros analisados pelo referido autor, Silvestre teria elaborado a proposta em conjunto com o assessor de Assuntos Indígenas do Estado do Paraná na época, Edívio Battistelli (figura que ocupou o referido cargo durante dois governos diferentes e que também já havia trabalhado na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tendo ocupado o cargo de administrador nos escritórios regionais da FUNAI em Londrina e Curitiba), mas sem nenhum tipo de consulta às comunidades indígenas.

Ainda que alguns jovens indígenas viessem demonstrando interesse na possibilidade de cursar o ensino superior (desde que comecei a pesquisar entre os Guarani, o tema era constante nas falas dos jovens), essa não era uma reivindicação dos grupos indígenas em sua atuação política diante das diferentes instâncias do Estado. De fato, a referida lei estadual foi aprovada sem que tivesse havido qualquer tipo de consulta formal às universidades estaduais e às lideranças e populações indígenas durante sua elaboração. Tanto estas quanto aquelas só foram comunicadas após o projeto que deu origem à lei ter sido definido e aprovado. Na época, eu estava em campo fazendo a pesquisa para o mestrado, e a notícia foi uma total surpresa para os Guarani. O ensino superior – algo a que, até então, poucos indígenas tinham tido acesso – agora era uma possibilidade palpável, a respeito da qual eles tiveram que tomar decisões rápidas e sem nenhum tipo de orientação específica (por exemplo sobre a natureza, currículo e temporalidade dos cursos, habilidades ou pré-requisitos implícitos em cada um deles etc.).

A Lei estadual nº 13.134 definiu a reserva de três vagas em cada universidade estadual do Paraná (sem interferir no número de vagas que era ofertado para cada curso no processo seletivo convencional), que podiam ser ocupadas em qualquer um dos cursos oferecidos pelas universidades, e que seriam disputadas exclusivamente entre “os índios das sociedades indígenas paranaenses” (AMARAL, 2010),<sup>15</sup> através de um processo de seleção unificado (interinstitucional) e diferenciado, paralelo ao processo seletivo convencional realizado pelas universidades estaduais. Para se inscrever, era preciso comprovar no mínimo dois anos de residência no Paraná. Pelo menos nos dois primeiros anos, que acompanhei mais de

---

<sup>15</sup> Esse rótulo já demonstra, em si mesmo, que a dinâmica das sociedades indígenas e suas categorias de pertencimento e identidade estavam sendo ignoradas ou desconsideradas.

perto, a FUNAI teve que arcar com os custos do transporte, alimentação e alojamento dos candidatos indígenas durante o processo seletivo.

A Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (SETI) conduziu a normatização desse vestibular diferenciado. Todo esse processo está descrito nos trabalhos de Paulino (2008) e Amaral (2010), mas destaco aqui um detalhe: as universidades, através de comissões que as representassem, foram chamadas unicamente para discutir a normatização da forma de ingresso dos alunos indígenas, ficando as questões sobre a política de permanência desses estudantes nas instituições (tema que foi de imediato colocado pelos representantes das universidades) a cargo delas mesmas, ou seja: era um tema para ser debatido e resolvido internamente. De fato, cada instituição definiu uma forma específica de fazer isso.

Muitos estudantes indígenas indicam a política de acompanhamento dos acadêmicos da Universidade Estadual de Maringá (UEM) como a “que mais funciona”. Essa opinião foi construída à medida que foram vivenciando o processo ou, no caso dos que estavam em outras instituições, através da troca de impressões e informações com os estudantes de lá. Assim, atualmente a UEM é a instituição mais procurada pelos indígenas, sendo alta a proporção de candidatos que concorrem a cada vaga. Destaco que, no caso da referida instituição, as ações de acompanhamento voltadas para a permanência dos estudantes indígenas na universidade são coordenadas pelo Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história (LAEE) – que, justamente, conta com uma equipe de docentes e pesquisadores com grande experiência teórica e prática relacionada às populações indígenas.

Segundo informações de campo coletadas em 2002 e 2003, o estado do Paraná concedeu uma bolsa para os estudantes indígenas no valor de R\$ 250,00 mensais. Segundo Paulino (2008), apenas em 2007 essa questão seria regulamentada, por meio da Lei estadual nº 15.759. Essa lei equiparou o valor da bolsa ao do salário mínimo, definindo sua concessão em 12 parcelas anuais, sendo o valor delas dobrado no mês correspondente ao ingresso do acadêmico na instituição de ensino e acrescido em 25% do valor no caso de ele possuir família para sustentar. No ano seguinte, uma Resolução da SETI instituiria o Programa Bolsa Auxílio para Estudantes Indígenas, fixando o valor da bolsa em R\$ 400,00, acrescidos de 50% no caso de o acadêmico comprovar a guarda de filhos (AMARAL, 2010).

Acompanhei ao longo dos períodos de pesquisa a trajetória de vários jovens guarani que ingressaram na universidade. Para além das dificuldades financeiras (já evidentes a partir dos valores acima

expostos),<sup>16</sup> eles se depararam com várias outras. O reconhecimento da fragilidade e/ou defasagem da escolarização básica a que tiveram acesso e a novidade/dificuldade da vida no espaço urbano (alguns moravam ou já tinha morado em centros urbanos, mas muitos deles nunca tinham vivido fora de TIs), além do contato com o ambiente acadêmico – espaços permeados por regras e lógicas culturais, sociais e políticas bastante diferentes das que encontravam em seus próprios espaços de sociabilidade – foram pontos recorrentemente tematizados nas impressões dos jovens com quem pude conversar a respeito do ingresso na universidade. Mas à medida que foram se familiarizando com esses novos espaços e suas lógicas, abriu-se para eles a possibilidade de posicionarem-se criticamente em seu interior, questionando, por exemplo, a burocracia, o controle e, conseqüentemente, as formas de punição a eles impostas no interior das instituições de ensino.

Um dos pontos que geraram sérios questionamentos dos estudantes indígenas no interior das universidades foi a questão de que um dos critérios para a manutenção da bolsa do programa de auxílio acima mencionado é que o aluno indígena precisaria ter 90% de frequência dentro da carga horária total das disciplinas cursadas. Segundo eles, essa seria uma exigência extremamente arbitrária já que, normalmente, 75% de presença são suficientes para aprovação na disciplina.

Assim, o que pude perceber acompanhando a trajetória de alguns alunos foi uma consciência política construída pouco a pouco, que resultou na posição de que se o acesso é diferenciado, as cobranças também precisam ser. Não num sentido paternalista, pois eles não se consideraram incapazes, mas no sentido de que tais cobranças precisam estar atentas ao perfil dos estudantes indígenas e às dificuldades específicas que eles enfrentam em sua trajetória acadêmica.

As entrevistas que Amaral (2010) realizou com universitários indígenas guarani e kaingang das diferentes instituições estaduais

---

<sup>16</sup> Soma-se a esse baixo valor o fato de que os jovens (tanto Guarani quanto Kaingang) casam-se cedo, geralmente já tendo uma família nuclear constituída quando de seu ingresso na universidade. Além disso, muitos optaram por cursos que são ministrados em período integral, como veterinária, medicina e odontologia, o que inviabiliza a possibilidade de uma ocupação que complemente o valor da bolsa. Há que se mencionar também que a saída de uma pessoa do espaço da TI para estudar na cidade geralmente impõe uma reestruturação na forma como os recursos circulam dentro de sua família extensa – que, mesmo assim, continua sendo uma rede importante de apoio para essas pessoas (menciono, por exemplo, o caso de uma família extensa que tinha três jovens cursando o ensino superior e que direcionou seus recursos – inclusive as bolsas – para que fosse possível a um deles concluir o Curso de Odontologia).

de ensino superior no Paraná explicitam diferentes pertencimentos construídos por esses sujeitos para manterem a condição estudantil universitária e indígena, que estariam articulados entre si: o pertencimento étnico-comunitário, o acadêmico e o duplo pertencimento. Segundo Amaral (2010), reconhecer esse duplo pertencimento construído pelos acadêmicos indígenas seria de fundamental importância para a reflexão em torno de como construir caminhos e possibilidades que garantam a permanência desses sujeitos na universidade.

Articuladas em torno de alguns eixos principais (a referência da escolarização básica para a formação acadêmica na universidade, as possibilidades materiais e financeiras de permanência na universidade, os preconceitos vivenciados no ambiente acadêmico e as experiências interculturais – indígenas e não indígenas, entre outros), as entrevistas apresentadas por Amaral em sua tese descortinam um panorama muito significativo e importante, no qual a trajetória percorrida nas últimas décadas pelos grupos aos quais eles pertencem aparece tematizada/organizada a partir das impressões e vivências individuais dessa geração mais nova e de seus planos para o futuro.

Assim, tal como colocado por Amaral (2010), seria possível falar na emergência de uma nova categoria identitária no interior dos grupos indígenas – a de estudante indígena universitário. Tal categoria evidenciaria a construção de uma coletividade cada vez mais articulada entre esses sujeitos a partir de um “laço” novo em sua sociabilidade. Nesse sentido, temos mais um exemplo de como as categorias de identificação e diferenciação inter e intraculturais refletem ajustes e elaborações que atualizam os esquemas culturais guarani, criativamente, no diálogo estabelecido por eles com diferentes sujeitos e com categorias “externas” a seu próprio contexto cultural.

## Considerações finais

Por tudo o que foi exposto acima, é possível afirmar que após anos de convivência com a população não índia que se estabeleceu na região, aparentemente os Guarani vivem de forma semelhante a ela: falam português, trabalham fora da TI, frequentam a universidade, consomem bens industrializados etc. No entanto, para eles, seu modo de viver atualmente não se confunde com o modo de ser dos não índios, e a forma como eles vivenciam o presente reflete conteúdos e concepções (de tempo, de espaço etc.) distintos daqueles encontrados na sociedade envolvente,

bem como processos específicos de identificação e diferenciação no interior do grupo e no contato com a sociedade envolvente.

Hoje, a forma como os Guarani se diferenciam de outros grupos (sejam eles indígenas ou não) não é a mesma de seus antepassados, mas continua, em certa medida, sendo referenciada neles e num passado que em certo sentido não deixa de estar inscrito na vida atual do grupo – refletido, por exemplo, nas articulações específicas entre as esferas da vida social e em seu esforço por dialogar com o contexto de interculturalidade no qual estão inseridos há longo tempo, sem perder de vista o “lugar” a partir do qual olham o mundo.

Nos movimentos de “ida e volta” no diálogo entre os Guarani e os pesquisadores interessados em sua cultura, por exemplo, é possível perceber que temas trazidos à tona por estes últimos (como a própria questão da identidade, entre outros) acabam sendo objeto de interesse e reflexão pelo próprio grupo, que, se apropriando deles, os transformam, em muitos casos, em argumentos centrais em seus movimentos de reivindicação por terra, saúde e educação diferenciadas, políticas públicas que deem suporte à sua presença nas universidades etc. Com isso, colocam novos desafios para os pesquisadores, que se veem diante de contextos nos quais a teoria e metodologia acadêmicas têm de dar conta de entender quais são os processos, as questões e transformações em jogo nessas situações em que temos, simultaneamente, continuidades e rupturas, tradição e inovação.

Há também o desafio da presença dos Guarani (bem como pessoas pertencentes a outros povos indígenas) nas universidades, onde, muitas vezes, são vistos como pessoas que estão ali apenas para aprender, e não como sujeitos que trazem consigo conhecimentos que poderiam ser compartilhados. Ainda há um longo caminho de diálogo para que esses diferentes saberes em jogo possam desvencilhar-se do contexto assimétrico de poder (social, epistemológico etc.) no qual se situam atualmente, para serem pensados como possibilidades igualmente plausíveis, capazes de alargar os horizontes em jogo.

É preciso que, como pesquisadores, estejamos atentos à agência e capacidade desses grupos de inserirem suas próprias concepções e saberes em diferentes escalas de relações sociais, imprimindo-os na realidade vivida mesmo em contextos adversos.

## Referências

- AMARAL, W. R. *As trajetórias dos estudantes indígenas nas universidades estaduais do Paraná: sujeitos e pertencimentos*. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- BARROS, V. E. N. *Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR*. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Mito e história nas narrativas dos Guarani da bacia do Paranapanema*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- COSTA, C. de P. G. *Apyngwa rupigwa: nasalização em nhandewa guarani*. 2007. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Nhandewa ayvu*. Dissertação 2003. (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2003.
- DOOLEY, R. *Apontamentos preliminares sobre ñandéva guarani contemporâneo*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Breve relatório de visita aos Guarani Ñandéva no norte do Paraná*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1991.
- FAUSTINO, R. *Política educacional nos anos de 1990: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena*. 2006. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MOTA, L. T. *O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889)*. 1998. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Assis, 1998.
- NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- PAULINO, M. M. *Povos indígenas e ações afirmativas: o caso do Paraná*. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.
- PEREIRA, L. M. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Campinas, Campinas, 1999.
- TOMMASINO, K. *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

# Culinária mbya, um modo da persistência guarani

Nádia Heusi Silveira

Ao iniciar a pesquisa de campo em Tekoa Marangatu,<sup>1</sup> fiquei intrigada com o extenso uso de farinha de trigo, pelas mulheres mbya, para fazer as comidas antigamente feitas de milho. Em geral, a literatura antropológica e histórica sobre os Guarani cita o milho e a caça, quando trata de comida, e estes aparecem quase como ícones alimentares. Esse é, portanto, um dado paradoxal e, no entanto, coerente à vida contemporânea para os Guarani Mbya. O artigo argumenta sobre os efeitos da transformação culinária em relação ao contexto social mais amplo em que se encontram os Mbya, entendendo o uso do trigo como um modo de guaranização dos artefatos dos brancos.

De acordo com Melià, em comunicação pessoal em 2011, a primeira palavra guarani conhecida pelos colonizadores foi *abati* (ou *avaxi*), milho. Para os Mbya, essa planta é uma dádiva deixada pelas divindades, juntamente com outros cultivos, para ser consumida como alimento. É do milho que se faz a bebida *kaguijy*, considerada o alimento por excelência do xamã mbya. Seu plantio e consumo envolvem o ciclo ritual que abrange a nomeação das crianças. Atualmente, nas aldeias litorâneas no Brasil, as variedades do milho guarani são bem pouco consumidas, apesar de raramente os Mbya deixarem de plantá-las. Vale ressaltar que o milho ainda tem um papel destacado na identidade

---

<sup>1</sup> O artigo resulta da pesquisa de doutorado em Antropologia Social. Esta etapa da pesquisa, em Santa Catarina, contou com recursos do INCT Brasil Plural.

guarani, sendo o alimento de mais alto valor simbólico para os Mbya, tanto quanto para os Nhandéva e Kaiowá (SCHADEN, 1974). O cultivo do milho se mantém sobretudo para perpetuar as sementes e atualizar a prática agrícola associada ao ciclo cosmológico guarani.

Em Tekoa Marangatu já não é possível viver apenas dos recursos da roça e da mata (que abrangem caça, pesca e coleta), pois a área legalmente delimitada como terra indígena é exígua e, além disso, o estilo de viver dos Mbya vem mudando. Para entender essas mudanças, parto do pressuposto de que a monetarização da economia mbya deve-se não apenas à insuficiência de espaço para manter uma economia de subsistência, mas também ao intercâmbio de experiências, ideias e informações com diversos povos indígenas, num processo favorecido pelos fóruns de debates ligados às políticas públicas após a Constituição Federal de 1988. O panorama em eventos desse tipo é o de uma ampla rede de articulação política em que as diferenças étnicas são menos importantes do que as alianças estabelecidas para garantir que as ações no campo da saúde, da educação e outros sejam efetivadas nas aldeias e assentamentos espalhados pelo território brasileiro. Povos que antes se relacionavam de modo conflitivo passaram a se aliar, no plano supralocal, na luta por seus direitos.

Vale destacar que durante um longo período e até algumas décadas atrás os Guarani, de modo geral, procuravam se invisibilizar (CHASE-SARDI, 1992; NOELLI, 1999; ALMEIDA, 2001), mas no contexto contemporâneo eles mudaram sua estratégia e buscam ativamente os recursos do Estado. No que se refere à monetarização, o acesso às políticas públicas produz posições de trabalho remunerado nas aldeias, como também garante que os Mbya sejam beneficiários dos programas e políticas governamentais. Descrevo a seguir a aldeia, seu entorno e como vivem os Mbya nesse local.

## Tekoa Marangatu

No Brasil, as aldeias mbya se espalham, em maioria, pelo litoral sul e sudeste, formando um complexo em que os contornos são difusos e cambiantes, no tempo e no espaço, dependendo sempre do ponto em que se começa a mapeá-lo. As redes de parentesco distribuem-se em distâncias geográficas consideráveis, incluindo os territórios argentino e paraguaio, mas se densificam entre locais próximos. Os deslocamentos por causa das visitas e passeios, bem como para transferências de lugar

de moradia, reforçam os laços entre os residentes de diversas aldeias. Tekoa Marangatu pertence a um complexo de aldeias, conforme as descrições de Darella (2004) e Mello (2006). Os elos dessa rede de parentesco se formam na linha dos *siblings* (irmãos de ambos os sexos) e entre a geração dos pais e seus filhos. Existem, também, elos criados por busca de instrução e terapias xamânicas, que, embora envolvam parentesco, têm mais a ver com o reconhecimento da competência do/a xamã. Além da reiteração dos laços familiares, existe outra esfera de relações em rede que se formaliza na figura do representante da aldeia na “política intercultural”.<sup>2</sup> Essas esferas se mesclam na medida em que a posição de cada família no contexto local é variável, dependendo de uma configuração social bastante inconstante. Isso significa uma intensa negociação de interesses e pontos de vista, em reuniões regulares (*aty*), com o fim de encabeçar práticas rituais, de ser incluído na partilha dos recursos que chegam de fora, de ocupar vagas para trabalhos remunerados etc., situações que expressam a posição de uma família em relação às parentelas da aldeia.

A ocupação do litoral catarinense por grupos mbya é conhecida e registrada desde longa data (DARELLA, 2004; BERTHO, 2005). No entanto, há um processo recente de refundação de aldeias no estado, que vem ocorrendo desde a década de 1990, com parentelas mbya provenientes em maioria do Rio Grande do Sul. No caso de Marangatu, quando levantei essas informações, uma das parentelas havia migrado da Argentina, tendo vivido um período no interior do Rio Grande do Sul; outra havia saído da Reserva Indígena do Guarita, no noroeste do Rio Grande do Sul e outra da Terra Indígena Laklãnõ, antiga Reserva Indígena de Ibirama, no alto vale do rio Itajaí. Todos viveram em várias aldeias, inclusive Morro dos Cavalos, em Santa Catarina, antes de mudar para Marangatu.

Tekoa Marangatu (cuja tradução pode ser Aldeia Encantada) foi fundada no final de 1999, de uma maneira não convencional. A terra foi adquirida com recursos previstos no licenciamento do gasoduto Bolívia-Brasil. A escolha do lugar foi decisão de um grupo de lideranças mbya

---

<sup>2</sup> Refiro-me aqui a uma liderança conhecida como cacique, que representa a aldeia perante os não índios e articula o acesso aos recursos provenientes de ações estatais, de organizações não governamentais e outros. Em geral, são lideranças jovens que assumem essa posição, pela facilidade que têm de se expressar em guarani e em português. Contudo, pertencem a uma parentela de prestígio na aldeia. No âmbito das aldeias é comum que as lideranças mais reputadas sejam um casal mais velho que encabeça uma das parentelas do local e não os caciques.

oriundas de várias aldeias da região junto com aliados não índios.<sup>3</sup> A existência de um riacho atravessando o terreno foi o que agradou a todos e está na denominação jurídica dessa área: Terra Indígena Cachoeira dos Inácios. Em paralelo aos procedimentos de regularização fundiária, os Mbya usaram a chave cosmológica que caracteriza sua ligação com o território na escolha desse lugar, como, por exemplo, a certeza de ser um espaço previamente utilizado por antigos Mbya, favorecida por visões xamânicas, e certa qualidade da paisagem que inclui não apenas os recursos naturais mas também a presença de entidades que vivem no ambiente e zelam por ele.

Essa terra indígena tem 68 hectares, localiza-se na zona rural do município de Imaruí, a 35 km do centro da cidade, e está ladeada por pequenas propriedades que ocupam as várzeas do rio D'Una. Fica próxima ao Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, porém em seus arredores encontram-se basicamente pastagens e capoeiras, com poucos recursos que os Mbya possam aproveitar. Mesmo assim, o pessoal de Marangatu segue explorando o lugar onde vive. No entorno da aldeia, conhecem todas as mercearias, mercados e vendas onde eventualmente adquirem o que precisam. Isso poderia ser óbvio quando pensamos em um núcleo urbano – que eles também costumam frequentar – mas na região em que se encontra a aldeia, vários pequenos comerciantes têm um negócio em sua própria casa sem afixar placas ou sinalizar seu ponto de venda. De forma que só pude identificar esses estabelecimentos comerciais por intermédio dos Mbya.

Especialmente os homens mbya procuram manter relações de amizade com os produtores rurais e comerciantes da vizinhança, para quem ocasionalmente realizam trabalhos temporários. Os jovens solteiros, principalmente, saem para se divertir nas festas e bares da região. As mulheres, em menor escala, também estabelecem relações com os moradores do entorno, os quais, por sua vez, costumam visitar a aldeia para procurar tratamento de saúde, para vender seus produtos ou para aproveitar a cachoeira. Além de pertencerem a uma rede de aldeias, os Mbya são parte da sociedade local.

Havia aproximadamente 150 residentes, pertencentes a três ou quatro parentelas, quando permaneci em Tekoa Marangatu, em 2010.

---

<sup>3</sup> Havia representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Quezada (2007) destaca as controvérsias desse processo em relação ao conceito de território tradicional por envolver a compra de um lote de terra.

Essas parentelas estavam relacionadas por intercasamentos ou já haviam sido aliadas desse modo num passado recente.<sup>4</sup> A maioria dos núcleos residenciais da aldeia é formada por várias construções ou casas alocadas em um pátio comum. Eram 19 núcleos residenciais em 2010. Moravam uma ou duas famílias nucleares em cada residência. Cada “casa” de um pátio tem funções específicas, que variam entre e as famílias e no tempo, pois a configuração residencial é bem dinâmica. O que caracteriza um núcleo residencial é a partilha do fogo de chão (*tataipy*), elemento central da socialidade entre corresidentes e parentes, além de ser o local onde se compartilham a comida, o chimarrão e o cachimbo.

Logo na entrada da aldeia estão a escola, o posto de saúde e uma construção inacabada, que foi planejada para ser um espaço de venda de artesanatos. Essa é a área para onde converge a presença dos brancos, uma área socialmente neutra. No lado oposto da estrada fica a roça coletiva, lugar de melhor solo para plantio em Marangatu. Seguindo pela estrada (que já existia antes da aldeia), observam-se várias pequenas roças perto dos pátios das casas, bem como galinhas, patos e cachorros que são criados soltos. Na curva do rio em que os visitantes, moradores do entorno, costumam ficar quando vão se banhar na cachoeira, foi construída uma casa comunitária e aberto o campo de futebol. A casa de reza (*opy*) fica no fundo da aldeia, aonde só chegam os Mbya e poucas pessoas de fora. Está construída no pátio da casa do casal cabeça de parentela de maior prestígio.

Em Marangatu a maioria dos casais tem roça, com exceção de casais jovens cujo esposo possui um trabalho fixo. Porém, todos os núcleos residenciais têm acesso aos produtos da roça, uma vez que estes circulam entre as mulheres de uma parentela. Cada família planta o que gosta, o que faz variar os produtos cultivados, tanto quanto o tamanho dos pomares e roças familiares. Os cultivos (*ma'etj*) mais comuns são batata-doce, aipim, banana, milho, feijão, abacaxi, melancia, amendoim, abóbora e cana-de-açúcar. Alguns também plantam porongos e sementes conhecidas como lágrima-de-nossa-senhora (*kapi'ia*) para confeccionar artesanato. Ninguém tinha plantado tabaco enquanto estive na aldeia. À parte as roças, a maioria das casas possui um pomar com muitas espécies diferentes de frutas,

---

<sup>4</sup> O parentesco guarani se caracteriza pela formação de parentelas multilocalizadas, em constante reconfiguração, em decorrência de ser um sistema cognático, endogâmico e sem regra de casamento prescritivo (PEREIRA, 1999; MELLO, 2006). Localmente, as parentelas se orientavam a partir da liderança de um casal formado por uma mulher xamã e um homem que era uma liderança política reconhecida ali e por lideranças de outras aldeias.

adquiridas e plantadas via projetos da Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina (EPAGRI) e do Museu da UFSC, entre as quais pitanga, ameixinha, mamão, laranja, limão, goiaba, pindó, framboesa, jabuticaba, araçá, acerola, pêssego e banana.

Uma parte do espaço da aldeia é reservada como mata, ainda que seja um capoeirão, para retirar lenha, taquara e remédios. Os Mbya afirmam que nessa mata e nos arredores não tem mais a comida dos bichos; por isso, não há grandes animais de caça e mesmo os animais pequenos são poucos. Ninguém tem armas de fogo, mas alguns homens gostam de montar, no mato e perto das roças, suas armadilhas,<sup>5</sup> *monde* e *mondepi*, com as quais pegam tatus, quatis, cotias, pacas e algumas aves, tais como nhambus, macucos, jacus, aracuãs, periquitos e tucanos. As aves também são caçadas com estilingue. As caças de pequeno porte são geralmente consumidas pela família nuclear. Além disso, a pescaria é muito praticada por meninos e homens maduros no riacho dentro da aldeia e no rio D'Una e seus afluentes. Somente as pessoas mais velhas se referiram a atividades eventuais de coleta de frutas no mato, na aldeia e arredores.

Além das roças familiares, mantidas pelo casal e seus filhos, há uma roça coletiva, onde ficava a lavoura do antigo proprietário da terra, antes de ser adquirida pela FUNAI. Essa roça é manejada com trabalho coletivo para preparar a terra, semear, limpar o mato e colher seus produtos. Na última vez que estive na aldeia, haviam plantado milho tupi (sementes híbridas) e feijão. A cada ano, os moradores decidem em reunião o que, como plantar e para qual finalidade, se para consumo ou para venda, na roça coletiva. Disseram que nessa roça não dá para plantar o milho guarani porque antes a terra recebeu defensivos agrícolas; por isso, o “milho verdadeiro”, como chamam suas sementes, não vinga.

As atividades econômicas são complementadas com trabalhos ocasionais, que variam entre ofertas individuais e coletivas aos homens da aldeia. Comumente são atividades sazonais na lavoura dos moradores do entorno, que plantam principalmente arroz, fumo, feijão e mandioca. Os trabalhos remunerados, fixos ou ocasionais, são apenas uma das maneiras que essas parentelas dispõem para fazer dinheiro. Outras fontes são os

---

<sup>5</sup> A principal maneira de abater animais, entre os Guarani, é usando armadilhas (MIRAGLIA, 1975; REED, 1995; MÜLLER, 1989). Miraglia descreve em detalhes 11 tipos de armadilhas utilizadas pelos Ava do Alto Paraná, na década de 1930, e afirma que o *monde* era a mais usada. Essa armadilha serve para pegar tatu, quati ou paca, por meio de um mecanismo que solta um toco de madeira, o qual golpeia e mata o animal. Grandes animais eram capturados com armadilhas de laço (*ñua*); por isso, já não se usa esse tipo de armadilha em Marangatu.

benefícios<sup>6</sup> que vêm do governo federal e a produção de artesanato, em especial cestos de taquara e bichinhos de madeira. Em geral, o artesanato é feito sazonalmente, na alta temporada do turismo e em certas datas festivas para os brancos. Por causa da configuração de alianças entre as parentelas em Tekoa Marangatu, a distribuição do dinheiro que é recebido mensalmente através desses benefícios alcança virtualmente todas as famílias nucleares que vivem na aldeia durante o ano inteiro.

## A comida e a culinária

Em boa parte do ano, os Mbya de Marangatu se alimentam dos produtos oriundos dos mercados da região. Além do arroz, feijão, macarrão, frango, óleo vegetal, o próprio tabaco, a erva-mate e a farinha de milho, há um destacado consumo de farinha de trigo. Esse é, de longe, o item adquirido em maior quantidade. Estimo que represente cerca de 70 a 80% do que os Mbya escolhem entre os alimentos disponíveis no comércio para preparar comida em suas casas. Entre as famílias que eu mais frequentava, era comum que uma das refeições do dia fosse preparada com trigo. Geralmente uma das mulheres servia o *xipa*, um bolinho frito, acompanhado de café preto. Era comum, também, terem na refeição o feijão cozido, acompanhado de arroz, macarrão ou farofa (feita tanto de milho como de trigo), ou uma combinação dessas e outras preparações.

O que se come ao longo do dia varia conforme a época do ano e a disponibilidade de recursos da família para comprar mantimentos. Da primeira vez que estive em Tekoa Marangatu, entre julho e dezembro, a maior parte da comida que via as mulheres prepararem era feita com produtos comprados no mercado. Depois, quando retornei, entre fevereiro e abril, período da fartura nas roças, usaram muito milho verde, feijão e legumes, colhidos na aldeia, bem como peixes que eram pescados nos rios do entorno.

A onipresença do trigo parecia se contrapor ao que relatavam os mesmos Mbya, os quais afirmavam ser necessário comer a comida mbya, entre outras práticas, para viver bem, isto é, em contato com as divindades. Em sua concepção cosmológica, todo conhecimento tem origem nessa relação, que é mantida ordinariamente através de práticas xamânicas pessoais, centradas na produção de fumaça de tabaco com o

---

<sup>6</sup> Havia aposentados, mulheres que receberam o salário-maternidade, e todos os núcleos residenciais eram beneficiários do Programa Bolsa Família (programa de transferência de renda do governo federal).

cachimbo (*petyngua*); e coletivas, que são os cantos-danças realizados preferencialmente na *opy*. Essa comunicação é essencial não só para saber como lidar com o presente, com as mudanças decorrentes do convívio mais intenso com não índios, mas também para reforçar os princípios de boa convivência entre si, centrados no *mborayu*, que os Mbya traduzem como amor. O *mborayu* se expressa em cuidados, trocas e diversas maneiras de ajuda mútua. A agricultura é pautada nesse valor.

As práticas alimentares são alvo de grande atenção entre as parentelas que moram em Tekoa Marangatu. Dietas são um meio de manter um corpo apropriado para comunicar-se com as divindades e controlar certas mudanças corporais consideradas negativas, passíveis de acontecer em vários momentos da vida. São também uma expressão da estética da moderação característica do modo de ser mbya.<sup>7</sup> Não que todos sigam as recomendações à risca, mas o que pode decorrer dos descuidos com a alimentação é de amplo conhecimento na aldeia e, de algum modo, respeitado por todos.

Em geral, as dietas preconizam o consumo parcimonioso de alimentos cultivados e pequenos animais, ou animais que não têm sangue, como os Mbya se referem. Trata-se principalmente de pequenas aves e peixes miúdos, os quais têm propriedades semelhantes aos alimentos cultivados. O uso de sal e açúcar é evitado. É bom ressaltar que as carnes que não eram incluídas na alimentação durante as dietas, ditas *soò guasu*, como anta, porco do mato e veado, não se encontram na região de Imarui atualmente. No entanto, hoje em dia essa regra é transferida para a carne de grande animais disponíveis no comércio, como boi e porco, tanto quanto para seus derivados: leite, banha, queijo, mortadela etc. Essas interdições fazem com que o consumo desses produtos seja bastante reduzido em Tekoa Marangatu. O mais comum nas casas da aldeia é o consumo de carne de frango ou peixe.

Além disso, no dia a dia, evita-se comer à noite. Nas comidas coletivas, quando geralmente se preparam alimentos em abundância, mesmo assim predomina a moderação no consumo. Há uma recorrência de regras alimentares similares preconizadas em certas fases da vida, com pequenas variações, que se estende, de forma atenuada, no tempo. Esse cuidado é fundamental para a manutenção de um corpo purificado, propriamente mbya.

Assim sendo, para entender o uso da farinha de trigo processada, diante da ênfase que é colocada na comida pelos próprios Mbya,

---

<sup>7</sup> Aprofundo todos os aspectos aqui citados na tese de doutorado (SILVEIRA, 2011).

busquei apreender as técnicas culinárias, comparando aquelas usadas para alimentos feitos com milho e aqueles à base de trigo. Essa, digamos, “análise culinária”, foi inspirada em Douglas (1975, 1979) e balizada pelos conceitos e práticas mbya sobre combinações de alimentos, as propriedades da comida, os modos de consumo e partilha em situações diversas. A partir daí foi se tornando evidente que o que se faz com o trigo é também boa comida, *tembiu porã*, comida mbya.

Em termos ideais, uma boa refeição é considerada uma combinação de dois tipos de alimentos. Especialmente entre os mais velhos, ouvi falar do *mbaipy*, um cozido de carne de caça cujo caldo é engrossado com farinha de milho, e do *hu’i*, um tipo de farofa preparada a partir da mistura de grãos de milho e amendoim. O *hu’i* era comida puro ou acompanhado de caça, peixe ou larvas assadas. Atualmente a combinação mais comum de ser consumida é o *jopara*,<sup>8</sup> uma preparação em que geralmente se mistura o feijão cozido com outro alimento, como arroz, macarrão, abóbora etc. Outra constante é o *revíro*, uma farofa feita com farinha de trigo, que pode ser acompanhada de frango, feijão ou ovos fritos, mas também consumida pura.

Quem prepara e serve a comida é uma das mulheres de cada núcleo residencial, podendo ser tanto a mais nova quanto a mais velha, a depender das características do grupo corresidente. A maneira de produzir, preparar e consumir alimentos tem variações entre cada família na aldeia. Mesmo os horários de comer são bem diferentes em cada casa. A relação com a comida, no âmbito da socialidade familiar, evidencia, sobretudo, a autonomia pessoal, é um elemento diferenciante na esfera do parentesco (SILVEIRA, 2011).

Em torno dos sete a nove anos de idade, as meninas começam a cozinhar, o que depende do interesse que elas demonstrem pelas artes culinárias. Aliás, todo tipo de transmissão de saberes segue essa mesma dinâmica entre os Mbya: uma pessoa com mais experiência ensina a um iniciante sobre plantas e animais da mata, sobre as histórias dos antigos, a confeccionar artesanatos, a preparar substâncias para feitiço amoroso, a cantar e tocar, tudo o mais, na medida em que a pessoa busca esse conhecimento.<sup>9</sup> Outra característica marcante do desenvolvimento de

---

<sup>8</sup> Ciccarone (2001) refere-se ao *jopara* como uma sopa de feijão à qual se acrescenta mandioca ou banana verde, indicando ser uma refeição comum na aldeia de Boa Esperança, no Espírito Santo.

<sup>9</sup> À exceção do período de reclusão das mulheres, ainda em voga, quando a aprendizagem intensiva das tarefas femininas, do comportamento verbal e do respeito aos mais velhos é compulsória.

habilidades é a experimentação tentativa. Há um engajamento peculiar em aprender pela observação, praticar errando e acertando, aprimorar e inovar com autonomia. Na culinária é uma ação de descobrir sozinha que guarda certa relação com a ideia de autodesdobramento (*oguerojera*), o modo como surgiu a primeira divindade mbya, Nhanderu Tenonde (CADOGAN, 1997).

De acordo com os relatos das mulheres mbya, o aprendizado da culinária pode se dar a partir de relações diversas, não ocorre apenas nas linhas do parentesco consanguíneo. Dependerá do pertencimento ou vínculo mais forte da menina ou jovem esposa à determinada parentela, do local de residência, da necessidade, de sua curiosidade e vontade de aprender, circunstâncias que tendem a variar muito ao longo da vida. Uma das mulheres com quem conversei sobre o assunto, por exemplo, explicou-me que as receitas de bolo e pão de trigo que ela faz aprendeu com uma mulher branca para quem trabalhou por um período. A construção de um repertório culinário mais amplo não é estanque. As mulheres vão trocando receitas, aprendendo e ensinando, incorporando novas formas de fazer comida daquelas que vão visitar. Quando preparam comida para os mutirões e para as festas na aldeia, elas cozinham juntas. Os momentos de trocas sobre culinária acontecem com certa regularidade entre mulheres de parentelas distintas em Tekoa Marangatu.

Antes de analisar as preparações propriamente ditas, quero comentar sobre a produção de farinha de milho, pois esse é o ingrediente básico da maioria das preparações de milho entre os Mbya. As variedades de milho duro são preferidas para socar no pilão (*angu'à*)<sup>10</sup> e preparar a farinha fina que utilizam na culinária, enquanto as de grão mole são mais usadas ainda verdes, no preparo de mingaus e bebidas, conforme comunicação pessoal de Noelli. Fabricar farinha é uma prática muito eventual em Marangatu, já que a produção do milho guarani<sup>11</sup> nas roças é pequena. O milho é usado antes de amadurecer ou guardado como semente para o próximo plantio e as mulheres usam o fubá adquirido no

---

<sup>10</sup> Eu vi apenas dois pilões na aldeia, em núcleos residenciais distintos, um vertical e outro horizontal. No pilão vertical trabalha uma mulher por vez, de pé, enquanto no horizontal podem sentar duas mulheres, uma de frente para a outra, e trabalharem juntas. Quando mulheres de outras casas querem socar milho, amendoim, coquinho de pindó ou outro, emprestam o pilão ou pedem que a dona do pilão prepare a comida, oferecendo uma parte a esta.

<sup>11</sup> Os Mbya conservam as sementes de variedades de milho, como também de outros cultivos considerados sagrados, por várias gerações dentro da mesma família, feito do qual se orgulham (FELIPIM, 2001).

mercado quando querem fazer farofa ou bolos de milho. É importante destacar que embora o consumo de comidas feitas de milho não seja exorbitante nos dias atuais, a imagem que se cria quando os Mbya falam do milho evoca sempre a abundância. Ao inverso, o período do ano por volta do mês de outubro, quando nunca há milho, é conhecido como *karuvai*<sup>12</sup> (MÜLLER, 1989; REED, 1995; LADEIRA, 2008), tempo de comer mal, de escassez.

A fartura das roças era o mote para o consumo da carne de grandes animais e, além disso, o milho é imprescindível para a realização do ritual de nomeação, o *nhemongarai*, parte de um ciclo ritual que inclui a celebração da colheita e visa à renovação cosmológica. A prática agrícola é permeada pelo xamanismo, e a produção de comidas para consumo ritual, nesse contexto, serve para aproximar os Mbya e as divindades. Para os Mbya, idealmente, o milho verdadeiro deve ser batizado em pelo menos três momentos: antes de ser plantado, o batismo das sementes; quando são colhidos os primeiros milhos das roças, batismo dos alimentos; e, no rito de nomeação, batismo das crianças. “Batizar”, como dizem em português, refere-se a soprar fumaça de tabaco ritualmente, ou em uma tradução mais fiel, “fazer enfeite”<sup>13</sup> no que é fumegado. O batismo das sementes e das primícias da roça não se restringe ao milho, mas abrange aqueles cultivos deixados pelas divindades, a saber, variedades de feijão (*kumanda*), batata-doce (*jety*), amendoim (*manduvi*), aipim (*mandi’ò*) e melancia (*xājau*). Nessa aldeia faz alguns anos que não se realiza o batismo das crianças, apenas as sementes são batizadas.

Segundo contaram em Tekoa Marangatu, no passado distante, nos anos em que o clima estava favorável ao cultivo do milho, era possível estocar boa quantidade de espigas maduras e produzir farinha ao longo de vários meses. Naquele tempo as meninas começavam a assumir a tarefa de pilar o milho logo após o primeiro período de reclusão, uma habilidade essencial que indicava uma mulher apta para o casamento. A perpetuação das sementes, a coordenação do plantio na roça, a colheita

---

<sup>12</sup> Alguns autores registraram uma série de alimentos alternativos consumidos apenas no período anual de escassez pelos Mbya, entre os quais destaco a fécula da palmeira pindó que, segundo Clastres (1995), é um alimento básico entre os Guayaki.

<sup>13</sup> Suponho que esse efeito de embelezar corresponda a tornar visível, reluzente, no plano divino, aquilo que foi fumegado. Um dos conceitos-chave no xamanismo mbya é a ideia de imagens, *ta’anga*, que se multiplicam em diferentes planos dos cosmos. A fumaça de tabaco tem o efeito de conectar o plano terreno a outras dimensões cosmológicas, criando uma imagem.

e o preparo das comidas de milho são todas atividades pertencentes à esfera feminina.

Atualmente, as mulheres investem seu tempo em uma tarefa contemporânea, que não trata somente da manutenção da proximidade com as divindades, mas sim de uma adequada proximidade com os brancos. Usar a farinha de trigo para preparar sua própria comida – leia-se, algo substancialmente diferente da comida dos brancos – é uma maneira de usar essa capacidade transformativa para, a despeito de uma convivência cada vez mais intensa, propiciar o bem-viver. De acordo com Fausto (2002), a partilha do código culinário é um dado fundamental para pensar a familiarização. Ele se refere aos efeitos das regras de etiqueta, comensalidade e abstinência na produção de parentesco, ou ainda, de certa identidade que se cria a partir dos corpos com esse compartilhar. Aqui desloquei o foco para pensar o preparo dos alimentos como um componente desse código. Como veremos a seguir, as preparações de milho e trigo têm em comum nomes e maneiras de preparar. Se analisadas em conjunto, é possível perceber um gradiente de semelhança nessas preparações, o que nos indica que as comidas de trigo não são comidas regionais, são antes criações das mulheres mbya a partir da matéria-prima de que dispõem para cozinhar.

## Comparações entre receitas de milho e receitas de trigo

Selecionei oito preparações para examinar o código culinário mbya, as quais tive oportunidade de observar como foram feitas. As receitas apresentadas a seguir são todas feitas no fogo de chão e não esgotam o repertório culinário do milho. Elas são suficientes, contudo, para evidenciar o argumento deste texto. As receitas de trigo estão entre as comidas mais comuns em Tekoa Marangatu. As versões feitas de milho são consumidas bem ocasionalmente, com exceção do *rora*.

### a) *Mbaipy* de milho

É feito um cozido com carne, na panela. Ao final se acrescenta a farinha de milho aos poucos, formando uma polenta. Pode ser feito só com água quente e farinha de milho, até formar um mingau ou polenta, ou ainda com o caldo de palmito. Esse mesmo nome, *mbaipy*, é usado para se referir ao macarrão com molho, a uma sopa de galinha ou de arroz e

outras preparações com consistência mais para pastosa, que são feitas habitualmente. O *mbaipy* de milho quase não é consumido na aldeia, visto que a carne de caça para o caldo é escassa. Desconfio que outro motivo pelo qual não se prepara tanto essa comida é o grau de dificuldade em fazê-la. Mas essa preparação foi frequentemente lembrada, com certa nostalgia; por isso, penso que deve ter sido uma forma trivial de preparo da carne de animais e aves cozida quando havia abundância de caça. Bartolomé (1977, p. 45) notou que essa era uma das formas mais apreciadas de consumir o milho entre os Ava-Katu-Ete do Paraguai, no final da década de 1960.

### b) *Mbyta* de milho

Preparado com o milho verde ralado puro. As espigas são descascadas e limpas sem usar objetos cortantes,<sup>14</sup> apenas com as mãos. A massa resultante do milho ralado é despejada em folhas de caeté (*peguaao*) ou de milho, colocada numa panela, e assada com brasas em cima e embaixo. Pode ser assada também nas cinzas do fogo de chão. Essa comida é muito apreciada por todos. As mulheres relataram que esses bolos de milho verde são preparados para celebrar a colheita. Quando isso acontece, todas as primícias da roça são levadas para a *opy*, onde são batizadas. Para cada membro da família é preparado um bolinho que também é fumegado antes de ser consumido, como parte do ritual de batismo. Depois disso o consumo do milho da roça é considerado seguro. Para os Mbya, o milho tem sangue e, portanto, pode provocar malefício à saúde, à maneira da carne dos grandes animais, em algumas situações como a transição da fase de criança para adulto e a *couvade*.

### c) *Mbojape* de milho

Uma massa de farinha de milho e água morna é preparada, temperada ou não com sal. Um bolinho em forma cilíndrica é moldado e assado embaixo das cinzas quentes, previamente apartadas do fogo. O *mbojape* mais comum na aldeia é o que é feito de trigo. As duas versões são feitas exatamente da mesma maneira, mudando apenas o ingrediente básico, um dado relevante tendo em vista que essa é justamente a maneira

---

<sup>14</sup> O manuseio do milho deve ser feito somente com as mãos, desde o plantio até o preparo. Na colheita também não são usados instrumentos cortantes. O milho é muito sensível e precisa de cuidados especiais, ele é como gente, como uma criança que tem que ser cuidada usando as mãos, segundo os Mbya.

que as mulheres preparam o bolinho de milho para o rito de nomeação das crianças. Para o batismo das crianças, os *mbojape* são preparados, de preferência com uma variedade de milho anão, própria para isso, o *avaxi ju'i* ou “milho criança”. A massa é moldada e escondida nas cinzas do fogo de chão, assando em poucos minutos. O *mbeju*, outra preparação de milho do repertório mbya, é semelhante ao *mbojape*, exceto pela técnica de cocção. A massa de milho é apertada no fundo da panela e assada sobre o fogo, depois virada para assar bem dos dois lados. Além do *mbeju* e do *mbojape*, outro modo de assar a massa feita de farinha de milho e água é rechear o gomo de uma taquara (*takuapi*) e colocá-lo sobre as brasas para assar, o que denominam *ka'i repxi*. É preciso, nesse caso, bastante habilidade em controlar o fogo para que ele não incinere a taquara.

#### d) *Hu'i* de milho e amendoim

Os grãos de milho debulhados são torrados numa panela sobre o fogo. Acrescenta-se um pouco das cinzas para o milho não estourar. Deve torrar por igual; para isso, mexe-se todo o tempo os grãos, e o calor do fogo é mantido regular quebrando as brasas ou mexendo nos tocos de madeira várias vezes. Depois o milho é peneirado para separar das cinzas. O mesmo procedimento é feito com o amendoim. Milho e amendoim torrados em quantidades equivalentes, depois de esfriar, são socados no pilão até restar uma farofa. O *hu'i* é muito apreciado pelos mais velhos, mas nem por isso é uma preparação usual.

#### e) *Rora* de milho

A farinha de milho é levemente hidratada com água morna e depois tostada numa panela sobre o fogo. Em geral as mulheres acrescentam um pouco de óleo vegetal e sal à massa. Fica como uma farofa. O *rora* é a forma de comer milho mais comum de se ver em Tekoa Marangatu. Preparado ao longo de todo o ano com o fubá comprado ou doado nas cestas de alimentos que às vezes chegam para as famílias da aldeia, essa farofa acompanha feijão, arroz, frango ensopado ou café, numa refeição. Algumas pessoas dizem que *hu'i* e *rora* são sinônimos,<sup>15</sup> para se referir à farinha de milho torrada, pura ou misturada.

<sup>15</sup> *Rora* me parece ser o termo mais empregado. Segundo Dooley (2006, p. 170), *rora* é um empréstimo do português que significa farofa, porém Ibars (2001, p. 88) define o termo como as sobras do milho moído que não dá para triturar mais.

### f) *Mbojape* de trigo

Uma massa de trigo e água morna é preparada, moldada como um bolo arredondado e assada escondida sob as cinzas do fogo de chão, de modo idêntico ao do *mbojape* de milho. Essa é uma das preparações usada nas dietas e períodos de abstinência que comentei anteriormente. O pão de trigo caseiro também tem esse nome, é o *mbojape vija*. No entanto, nesse caso a massa é assada em forno a gás e, entre outros ingredientes, acrescenta-se fermento. Algumas mulheres mbya gostam de fazer pães à maneira das não índias. Os que tive oportunidade de experimentar revelaram exímias cozinheiras, capazes de fazer pães deliciosos e macios, não deixando nada a desejar para os melhores que já comi.

### g) *Revíro* de trigo

O *revíro* é feito com a farinha de trigo levemente hidratada e frita em um bom volume de óleo. Quando está parcialmente frita, a massa é misturada ao óleo que está na panela e revolvida. Às vezes um pouco mais de água ou óleo é acrescentado até que a mistura asse completamente. A diferença no preparo em relação à farofa de milho é que, nesta última, o óleo é acrescentado em quantidade bem menor e antes de começar a assar. O *revíro* é consumido com feijão, ovos ou carne, como também pode ser servido puro, acompanhado de café.

### h) *Xipa* de trigo

A massa básica é preparada com água e óleo, podendo ser doce ou salgada. Alternativamente, algumas mulheres acrescentam leite, ovos, fubá, entre outros. A mistura fica semilíquida e é frita em uma panela sobre o fogo de chão. Os bolinhos prontos têm um formato redondo achatado. Essa é a receita que mais se distancia do preparo das comidas de milho pela técnica de cozimento empregada. Não perco de vista que a incorporação das frituras na culinária é uma mudança alimentar pan-ameríndia, não exclusiva dos Mbya. Aliás, fritar não é exatamente uma técnica culinária nova para as mulheres mbya, que preparam as larvas de um besouro (*Rhynchophorus palmarum*)<sup>16</sup> que

---

<sup>16</sup> Essas larvas são uma iguaria não só para os Mbya, mas também para os Ava. Verá (2011) traz uma análise original sobre seu consumo na aldeia Pirajuí, como um recurso local para segurança alimentar.

nascem no tronco da palmeira pindó, fritas em sua própria gordura. A diferença é que os Mbya nunca se referem ao uso dessa técnica nas receitas de milho. Contudo, o que chama atenção é o fato de ser a única preparação frita (fora as carnes) consumida rotineiramente pelos Mbya. Essa é também a receita de trigo mais variável em termos de preparo. Em Tekoa Marangatu todas as famílias com as quais tive maior contato têm *xipa* para comer com frequência em suas casas. Como me disseram algumas vezes, é muito rápido e fácil de fazer; por isso, as mulheres mais novas preferem preparar as comidas de trigo. Em geral é servido com café ou outra bebida e, como um pão, às vezes comido com algum doce em pasta ou margarina.

Comparando as preparações de milho em análise, nota-se, além do alto grau de sofisticação culinária (se levamos em conta que o preparo inicia originalmente na fabricação de farinha), que a base comum é uma massa de milho. Quando o milho é fresco, a massa é a própria polpa dos grãos ralados, que tem consistência semilíquida, como quando se prepara o *mbyta*. Quando a preparação é feita de farinha, ela é hidratada, adquirindo consistência mais ou menos pastosa de acordo com a quantidade de água adicionada à massa. Dependendo do jeito de assar, o que resulta é *rora* ou *mbojape*. As técnicas de cozimento variam entre cozido em água (*mbaipy*), assado diretamente sob as cinzas quentes, no chão (*mbojape* e *mbyta*), ou assado sobre o fogo, em um recipiente (*rora*, *hu'i* e *mbyta*).

Quase todas as técnicas culinárias mbya podem ser empregadas indistintamente para o preparo de carnes e cultivos, mesmo que algumas sejam mais usadas para um ou outro tipo de alimento. Por exemplo, pequenos animais podem ser assados inteiros, com a pele, sobre as brasas (MÜLLER, 1989), da mesma forma que se preparam batata-doce, aipim e milho. Também o cozimento em água se usa para produtos da roça, caça e pescado. Por outro lado, os assados em espeto, forma usual de fazer porções de caça, aves e peixes, é igualmente uma forma de preparo de bolo de milho (CADOGAN, 1992; IBARS, 2001), bem como de uma variedade de milho com espiga longa, a qual é assada inteira (FELIPIM, 2001). A técnica de assar com fogo embaixo e em cima da comida, que se usa para fazer o *mbyta*, também era empregada para as carnes, quando havia grande quantidade de caça ou peixe. Para isso é preciso ter muita lenha, um impedimento no presente. Cava-se um buraco no chão, faz-se um fogo bem grande e quando restarem somente as brasas, estas são cobertas com folhas de bananeira. Em cima dessa camada de folhas são colocadas porções de carne ou peixe, sem

sal, às vezes combinadas com abóboras e bananas. Tudo é coberto com mais folhas, depois com terra e, finalmente, faz-se nova fogueira em cima. Dessa maneira a comida ficava assando de um dia para o outro. Por fim, o moqueado é usado basicamente para estocar. Serve tanto para o que provém de caçaria ou pescaria farta, como para as sementes da roça. Já não se usa moquear carnes porque há várias geladeiras na aldeia e escassez de animais.

As comidas preparadas com trigo se assemelham às comidas de milho no modo de fazer e no sentido de possibilitar menos variação no que diz respeito aos ingredientes e técnicas de preparo. Por exemplo, o feijão, que é também um cultivo mbya, pode ser feito de várias maneiras. O mais simples é cozinhar com água e sal na panela sobre o fogo. Mas a maioria das mulheres mbya acrescenta temperos, creio que seguindo as versões da culinária regional, tipo óleo, cebola, às vezes um pouco de alho. Algumas fritam os temperos antes, outras fritam temperos e amassam uma porção de feijão junto; enfim, há marcadas variações.

Nas receitas de milho e trigo, vemos que há uma estrutura culinária constante em que as variações são mais sutis e tem a ver com a proporção de água, a técnica de cozimento ou a ordem de misturar os ingredientes. Nesse sentido, um dado significativo é a homogeneidade no tempo e no espaço dos modos de preparar o milho entre os subgrupos guarani. É possível encontrar, dispersas na literatura sobre os Guarani que compreende os últimos cem anos, várias descrições sintéticas sobre o modo de fazer e os nomes das comidas de milho. Confrontei algumas receitas publicadas décadas atrás com as preparações que observei em Tekoa Marangatu e a semelhança é considerável. Landa e Noelli (1997) notaram o mesmo quando compararam dados contemporâneos àqueles de Ruiz de Montoya.

É fácil reconhecer que uma farofa de trigo ou um bolo, também de trigo, assados diretamente nas cinzas do fogo de chão, não são comidas regionais; são parte do repertório culinário mbya. O trigo, que não tem nome em mbya, é incorporado à culinária na forma de *mbojape*, *revíro* e *xipa*. As receitas representam graus de semelhança em relação às preparações feitas de milho: o *mbojape* tem preparo idêntico, o *revíro* é uma espécie de farofa, como se faz com o milho, mas difere por ter uma etapa de fritura, e o *xipa* não tem equivalência alguma na forma de preparo, mas é um bolinho que se assemelha, no produto final, ao *mbojape* ou ao *mbyta*.

O que dá um contraponto a essa comparação de comidas de milho e trigo, de guaranização de um elemento forâneo que passa a expressar

um modo próprio de fazer, é a confecção do pão caseiro. Nem todas as mulheres adultas que moram em Marangatu fazem esse tipo de pão, mas aquelas que sabem reproduzem exatamente o modo de fazer das mulheres brancas. Ao incluir o trigo em seu repertório, as mulheres mbya lidam com essa proximidade com os brancos através da culinária, mantendo a possibilidade de transformação, de certa maneira, sob seu controle.

## Culinária como persistência – notas finais

De acordo com os relatos de homens e mulheres mbya que migraram de outras partes e hoje moram em Tekoa Marangatu, o consumo diário da farinha de trigo como ingrediente básico de uma série de preparações culinárias se intensificou nas últimas décadas. Nas trajetórias familiares esboçadas ao longo desta pesquisa, transparecem alianças dos Mbya com os moradores na região das aldeias em que viveram, para quem trabalhavam ou vendiam seus produtos. Eram relações de reciprocidade com o entorno social, como são atualmente em Imaruí, que incluíam troca de presentes, visitas e até mesmo o oferecimento de um nome guarani.<sup>17</sup> Mas a aldeia era um espaço de maior exclusividade, conforme me disseram, onde poucos não índios frequentavam.

Por outro lado, é notório que os Mbya e demais subgrupos guarani tenham se esquivado, historicamente, do confronto com não índios, tornando-se de certo modo invisíveis nas regiões que habitavam. Porém, as adversidades colocadas no presente, particularmente no que diz respeito ao livre acesso aos seus territórios tradicionais, têm provocado mudanças substantivas em suas vidas. Nas circunstâncias atuais, os não índios estão dentro da aldeia, na escola e no posto de saúde, caracterizando uma reconfiguração das relações nós-outros. É como se, à medida que os brancos tenham se tornado mais e mais onipresentes, as práticas alimentares estejam replicando esse impacto. O trigo como um cultivo básico dos colonizadores europeus, como bem sabem os Mbya que já estavam aqui quando eles chegaram com as suas sementes,<sup>18</sup> não deixa de ser símbolo dessa exterioridade social cada vez mais presente no dia a dia. Às mulheres cabe controlar essa distância através da culinária.

---

<sup>17</sup> Ver também Bartolomé (2009).

<sup>18</sup> Astrain (1995), por exemplo, comenta do plantio de trigo feito pelos Guarani nas reduções jesuíticas.

Como afirma Sáez (2004), a persistência indígena é feita de mudanças radicais. Se, por um lado, os Mbya não se deixam seduzir facilmente pelos artefatos e tecnologias dos brancos, o que é impressionante tendo em conta que eles vivem nas regiões brasileiras mais densamente habitadas pelos não índios, por outro lado, vemos que eles modificaram suas práticas alimentares adotando o trigo como alimento base, ainda que a comida derivada de sua própria produção econômica seja um dos tópicos principais aos preceitos do bem-viver. Esse é um fenômeno que ocorre na maioria das aldeias mbya, não apenas em Tekoa Marangatu.

Poderíamos ser levados a pensar no branqueamento da culinária guarani,<sup>19</sup> contudo; aposto na guaranização porque entendo que o *avaxi ete*, o milho verdadeiro, é um elemento importante da cosmologia mbya. Assim, a farinha produzida pelos brancos a partir do milho – um cultivo dos Guarani processado por não índios – seria uma opção pior do que o trigo – cultivo dos não índios e por eles processado. Nesse sentido, ao incorporar a farinha de trigo nas refeições diárias, os Mbya estão negando um vetor de mudança imposto pelos brancos. Saliento, ainda, que o uso do trigo não ocorre por constrangimentos econômicos, pois constatei que a farinha de trigo e a farinha de milho estavam ambas disponíveis nos mercados locais com preços semelhantes.

Além do paralelo estabelecido no repertório culinário entre o milho cultivado e o trigo comprado no mercado, os Mbya tornam eclipsadas as diferenças entre o consumo de caçaria e de animais domesticados, prescrevendo evitações que fazem corresponder os efeitos do consumo de carne de ambas as origens. Seguem, desse modo, como diz Bartolomé (2009), dedicando parte da vida à purificação corporal para expressar seu aspecto divino no mundo contemporâneo.

## Referências

ALMEIDA, R. Thomaz de. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

ASTRAIN, A. *Jesuítas, guaraníes y encomenderos*. Assunção: CEPAG, 1995.

BARTOLOMÉ, M. A. Oguerojera (desplegarse): la etnogénesis del pueblo Mbya-Guaraní. *Ilha*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 105-140, 2009.

---

<sup>19</sup> Devo agradecer a Bárbara Bustos Barrera pela pertinente questão.

- BARTOLOMÉ, M. A. *Orekuera Royhendu (Lo que escuchamos em sueños): shamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay*. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano, 1977.
- BERTHO, A. M. M. *Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a conservação da natureza: uma perspectiva etnoambiental*. 2005. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humans, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- CADOGAN, L. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*. Assunção: CEADUC-CEPAG, 1997.
- CADOGAN, L. *Diccionario Mbya-guarani-Castellano*. Assunção: Fundação León Cadogan; CEADUC-CEPAG, 1992.
- CICCARONE, C. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya-Guarani*. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.
- CHASE-SARDI, M. *El precio de la sangre: tuguy ñee repy: estudio de la cultura y el control social entre los Ava-Guarani*. Asunción: CEADUC, 1992.
- CLASTRES, P. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DARELLA, M. D. P. *Ore Roipota Yvy Porã. Nós queremos Terra Boa: territorialização guarani no litoral de Santa Catarina – Brasil*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.
- DOOLEY, R. A. *Léxico guarani, Dialeto Mbya*. Sociedade Internacional de Linguística. 2006. Disponível em: <<http://www.sil.org/americas/brasil/>>. Acesso em: 3 maio 2009.
- DOUGLAS, M. Les structures du culinaire. *Communications*, n. 31, p. 145-170, 1979.
- DOUGLAS, M. Deciphering a meal. In: \_\_\_\_\_. *Implicit meanings: essays in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2002.
- FELIPIM, A. P. *O sistema agrícola guarani Mbya e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP*. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais) – Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, USP, Piracicaba, 2001.
- IBARS, M. Miró. *Alimentacion y religiosidad paraguaya: chipa-pan sagrado*. Assunção: Servilibro, 2001.
- LADEIRA, M. I. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: Edusp, 2008.

LANDA, B. S.; NOELLI, F. S. As receitas culinárias guarani como base para análise da dieta do grupo. *Histórica*, Porto Alegre, n. 2, p. 163-172, 1997.

MELLO, F. C. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã*: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbya Guarani. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MIRAGLIA, L. Caza, recolección y agricultura entre indígenas del Paraguay. *Suplemento Antropológico*, v. 10, n. 1-2, p. 9-91, 1975.

MÜLLER, F. *Etnografía de los Guarani del Alto Parana*. Rosario: Societatis Verbi Divini, 1989.

NOELLI, F. da S. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*, v. 2, n. 34, p. 123-166, 1999.

PEREIRA, L. M. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, UNICAMP, Campinas, 1999.

QUEZADA, S. E. C. *A Terra de Nhanderu*: organização sociopolítica e processos de ocupação territorial dos Mbya-Guarani em Santa Catarina, Brasil. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

REED, R.K. *Prophets of agroforestry*: guarani communities and commercial gathering. Austin: University of Texas Press, 1995.

SÁEZ, O Calavia. *La persistencia guaraní*. Introducción. *Revista de Índias*, v. 64, n. 230, p. 9-14, 2004.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1974.

SILVEIRA, N. H. *Imagens de abundância e escassez*: comida guarani e transformações na contemporaneidade. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

VERÁ, C. *Larvas de Aramanday Guasu Rhynchophorus palmarum Linnaeus, 1958 (Coleoptera: Curculionidae) como alimento tradicional entre os Guarani Nandéva, na aldeia Pirajuí, município de Paranhos, Mato Grosso do Sul*: uma visão de segurança alimentar e sustentabilidade social. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2011.



PARTE III

MODOS GUARANI DE CONHECER:  
CORPORALIDADE, CONHECIMENTO  
E CIRCULAÇÃO DE SABERES



# Ser mulher e acadêmica guarani: corporalidade e espaços de circulação

Clarissa Rocha de Melo  
Eunice Kerexu Yxapyry Antunes

O presente artigo é fruto de reflexões e diálogos entre uma antropóloga (pesquisadora e docente do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) e suas interlocutoras – mulheres acadêmicas guarani –, mas centralmente uma cacique, professora indígena e acadêmica do referido curso – Eunice Antunes, *Kerexu Yxapyry* –, sobre a experiência das mulheres guarani no ensino superior. Diálogos, portanto, entre as concepções da Antropologia sobre as mulheres indígenas guarani e as perspectivas das mulheres guarani sobre ser mulher guarani e ser acadêmica indígena.

Para que pudéssemos abordar os desafios das mulheres indígenas guarani na universidade e, mais especificamente, no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do sul da Mata Atlântica, iniciamos uma troca de reflexões sobre o tema. As autoras se conheceram em 2007<sup>1</sup> e, naquele momento, já refletiam sobre os desafios da educação escolar indígena nas escolas das aldeias.

Antunes explicava sobre os *tempos do corpo* das meninas e meninos, sobre os resguardos e regras que as meninas deveriam seguir e sobre como a educação escolar não valorizava aspectos fundamentais da cultura e cosmologia guarani. Na atualidade, esses aspectos ainda merecem atenção e reconhecimento (no que tange aos cuidados/resguardos das mulheres)

---

<sup>1</sup> Durante a pesquisa de mestrado de Melo (2008).

na universidade.

Diante da possibilidade de tratar dessa experiência pontual – a perspectiva das mulheres guarani sobre sua presença na universidade – refletimos conjuntamente a partir da leitura de alguns trechos escritos por Melo em 2014. Esse texto foi lido por Antunes durante uma das etapas do curso<sup>2</sup> e no dia seguinte as autoras iniciaram uma conversa sobre o tema.<sup>3</sup>

Destarte, neste momento, serão expostas nossas reflexões sobre os desafios experienciados pelas mulheres indígenas guarani, que na atualidade estão *reinventando* o que é ser mulher indígena, a partir de suas experiências enquanto acadêmicas. Experiências que revelam os perigos latentes à produção dos corpos nesses espaços, a ingestão de alimentos, os resguardos necessários, mas também apontam para as possibilidades de circulação por outros espaços fora das comunidades.

## Notas preliminares sobre a presença guarani no ensino superior no estado de Santa Catarina

A experiência de escolarização desse grupo ainda é recente, iniciando com o Magistério Guarani – *Kuaa Nhemboè*<sup>4</sup> em que a presença das mulheres era incipiente. Em 2004, foi firmado o *Protocolo Guarani* entre as Secretarias de Estado de Educação de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraná, Rio de Janeiro e Espírito Santo, o MEC e a FUNAI, para formação de professores indígenas. Essa formação teria o objetivo de habilitar para o Ensino Médio/Magistério bilíngue, denominado: Programa de Formação de Professores Guarani *Kuaa Mboè* – Conhecer, Ensinar.<sup>5</sup> O programa surgiu das reivindicações das lideranças e representantes guarani das aldeias das regiões Sul e Sudeste do Brasil, no I Encontro de Educação Escolar Indígena da Região do

---

<sup>2</sup> Licenciatura Intercultural indígena do Sul da Mata Atlântica, sediada na Universidade Federal de Santa Catarina, *campus* Trindade, Florianópolis.

<sup>3</sup> Essa conversa foi filmada com as devidas autorizações de uso de imagem e faz parte de um documentário elaborado para compor a tese de Melo (2014).

<sup>4</sup> Em 2004 foi firmado o *Protocolo Guarani* entre as Secretarias de Estado de Educação de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraná, Rio de Janeiro e Espírito Santo, o MEC e a FUNAI, para formação de professores indígenas. Essa formação teria objetivo de habilitar para Ensino Médio/Magistério Bilíngue, denominado: Programa de Formação de Professores Guarani *Kuaa Mboè* – Conhecer, Ensinar.

<sup>5</sup> O curso se destinou à formação de professores guarani das regiões Sul e Sudeste do Brasil, em uma parceria entre MEC, FUNAI e Secretarias de Educação dos estados.

Litoral Sul do Brasil.

Durante o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, ocorreu um aumento gradativo da presença das mulheres – desde o Magistério Guarani – as quais, aos poucos, em um movimento para o exterior, estão na universidade.<sup>6</sup> Esse movimento não se dá exclusivamente pela iniciativa dessas mulheres, mas parte de decisões coletivas de suas comunidades, que cada vez mais percebem a formação acadêmica como algo importante tanto para lideranças homens quanto mulheres.

No caso guarani, destacamos a importância e o valor dos cursos de Licenciatura específicos, pois esses acadêmicos valorizam estar em meio aos *parentes* na universidade, enquanto grupo e não apenas como indivíduos. Esse discurso esteve presente nas falas de acadêmicos que fazem parte do curso (Guarani, Kaingang e Xokleng/Laklânô); todavia, muitos acadêmicos de outros grupos indígenas já cursaram ensino superior em cursos regulares, optando finalmente pela Licenciatura Indígena.

Neste momento, enfatizamos a importância da presença das mulheres indígenas nesse curso e apontaremos alguns desafios relacionados aos *status* de ser acadêmica e ser mulher indígena.

## *Kunhã Karai*: mulheres guerreiras

As contribuições da Etnologia Indígena buscam fornecer uma visão da vida social indígena, na qual a perspectiva feminina não apareça como mero resíduo. Ou seja, não compartilhamos da visão que associa as mulheres apenas ao âmbito doméstico, diminuindo, de certo modo, seu papel em diversas outras esferas dessas comunidades e também sua importância na tomada de decisões.

As mulheres têm papel decisivo nas decisões, mesmo quando sua voz não é emitida em público nas reuniões das comunidades. São elas que em casa, aconselham os maridos, emitem suas opiniões e zelam pela família. São ainda responsáveis pela venda dos artesanatos na cidade, ou seja, seu espaço de circulação nunca foi restrito exclusivamente ao âmbito doméstico, apesar de serem fundamentais no cuidado da casa, dos filhos e no preparo dos alimentos. Assim também ocorre nas

---

<sup>6</sup> O número de mulheres ainda é reduzido em comparação ao de homens: são 10 mulheres para 21 homens guarani.

danças/lutas do *xondaro*<sup>7</sup> presentes entre os grupos Guarani do litoral – nas quais os homens dançam em círculo, realizando movimentos de preparo e aquecimento do corpo, de flexibilidade, força e agilidade – as mulheres ficam mais afastadas, formando uma linha, e mesmo não participando das movimentações quase exclusivamente masculinas, elas dançam e emitem seus cantos, fundamentais para o fortalecimento da dança/luta dos homens.<sup>8</sup>

O já tão debatido *bias* masculino foi denunciado na década de 1970 por autoras como Rosaldo e Lamphere (1974): a segregação sexual do espaço e das atividades, que restringe a área de atuação das mulheres às esferas mais ligadas ao domínio doméstico (preparo diário de alimentos, o cuidado com a casa e com as crianças); o papel masculino de agente de contato com o mundo exterior – atividades exercidas exclusivamente pelos homens.

Na Etnologia Indígena, muitos autores procuraram fornecer uma visão da vida social dos grupos amazônicos (LEA, 1999; MCCALLUM, 1999; RODRIGUES, 1999; GOW, 1991) na qual a perspectiva feminina não apareça como resíduo. Vanessa Lea (1999) também descreve e analisa a construção social do gênero entre os Kayapó, discutindo o impacto do pensamento feminista no entendimento desses grupos. A autora enfatiza a relação homem-mulher como de interdependência, mas, segundo ela, se um domínio invade o outro excessivamente (se os homens mexem muito com sangue, ou as mulheres com o mundo espiritual), ambos sofrem consequências: o homem se torna sem sorte na caça, e a mulher pode perder sua capacidade de gerar filhos humanos. Segundo a autora, é por causa das naturezas opostas, mas complementares das agências masculina e feminina, culturalmente produzidas, que o treinamento formal das moças e rapazes possuem formas distintas.

Outro trabalho na mesma linha temática é o de Patrícia de Mendonça Rodrigues (1999), que discute a relação entre a construção do gênero entre os Javaé, articulando com o tema da mudança cultural. Ela mostra de que modo a associação que os Javaé fazem entre a feminilidade e a alteridade pode ser um dos caminhos para compreender a tenacidade da sobrevivência física e cultural do grupo. A autora revela a centralidade das mulheres entre os Javaé e seu imenso poder, ao passo que os homens

---

<sup>7</sup> Para mais detalhes sobre a dança do *xondaro*, suas variações e significados entre os Guarani, ver Ladeira (1992), Litaiff (1999) e Montardo (2009).

<sup>8</sup> Fato semelhante ocorre nos rituais das flautas sagradas entre grupos do Alto Xingu, onde as mulheres não podem vê-las, mas é imprescindível que elas as escutem.

– apesar de seu prestígio ritual ou como xamãs, e na casa dos homens –, não equivalem ao prestígio das mulheres nas atividades cotidianas, na vida doméstica e na tomada de decisões. Os homens se apoiam nos mitos para justificar o imenso controle que é necessário manter sobre as mulheres; segundo eles, o poder dos homens foi instituído nos tempos míticos, por causa do comportamento imoral e antissocial das mulheres. A feminilidade é associada à alteridade, pois se pode dizer que todo ser considerado menos social (como consideram os outros grupos e muitos brancos) ou mesmo antissocial, é pensado como o feminino, uma vez que a feminilidade é também associada a poderes “difíceis de controlar”.

Lasmar (1999) enfatiza que a adequação da noção de dominação masculina para iluminar costumes, instituições e ideologias das sociedades das terras baixas é questionada pelos etnólogos na atualidade. A problemática da dominação deixou menos acessível o ponto de vista das mulheres indígenas sobre os processos sociais envolvidos na constituição das relações entre os gêneros, mas a recusa também desse idioma não é o suficiente para que a voz feminina seja ouvida. Garantir-lhes visibilidade é, certamente, a única forma de combater os efeitos das representações estereotipadas.

Mazariegos (2012) busca justamente dar-lhes visibilidade em um artigo baseado em sua dissertação sobre as mulheres intelectuais indígenas maias da Guatemala, América Central. Nesse artigo, ela mostra a responsabilidade das mulheres indígenas na transmissão dos “valores culturais”. Na Guatemala, “é a mulher quem conserva o uso da vestimenta tradicional, o falar o idioma materno [...] elas se modificam para se adaptar às mudanças políticas e econômicas, mas também para preservar suas tradições”. Além disso, “são as mulheres, mais que os homens, que partindo de seus corpos, articulam os elos entre as gerações” (MAZARIEGOS, 2012, p. 178).

Nesse sentido, argumentamos que as mulheres guarani são *kunhã karai* – mulheres que atuam como detentoras dos saberes próprios às mulheres guarani, pensadoras e articuladoras políticas e, acima de tudo, que se colocam como defensoras de seu povo e de sua cultura. As *kunhã karai* seriam as lideranças guarani, mulheres que preparam seus corpos, sua alma e espírito para enfrentar os desafios impostos pela universidade e para seguirem se mantendo como mulher guarani.

As mulheres indígenas assumem grande responsabilidade enquanto acadêmicas e professoras, que vai além da formação de lideranças e de uma transformação simbólica de posições nas comunidades indígenas; mas há uma mudança nos corpos, um corpo que detém poder de gerar a

vida, de renovar-se mensalmente, de nutrir. Enfatizamos neste momento – a partir do reconhecimento das potencialidades das mulheres em diversos âmbitos da vida social – os desafios relacionados à produção de seus corpos e, por outro lado, as possibilidades que emergem com a presença das mulheres indígenas na universidade.

## *Kunhangue Arandu* – conhecimentos femininos

Nas aldeias indígenas, as mulheres são incumbidas da responsabilidade do controle e cuidado do corpo, pois ele é o meio privilegiado de expressão e comunicação. Através da gestualidade, da corporalidade produzem uma rede de entendimento comum:

[...] eram elas que tinham a tarefa de enfatizar os excessos, no riso que não somente diverte, mas também adverte, nas reticências, nos jogos da ambiguidade e nos deboches nas palavras, derrubando no ridículo os exageros que apareciam nos comportamentos dos indivíduos. (CICCARONE, 2004, p. 92).

Numa roda de *kaa* – de mate –, observamos as risadas das mulheres que expressam suas reflexões sobre os acontecimentos; a partir destas, aconselham as outras mulheres, os jovens e crianças. Nas aldeias guarani de Santa Catarina, as mulheres possuem um papel central na transmissão dos saberes femininos associados aos resguardos, às dietas, às fases liminares da vida – quando a menina corta seu cabelo para “nascer” novamente para a vida adulta; e o menino sofre a alteração de sua voz, expressa pelo tom grave adquirido no novo ciclo de vida. As mulheres ensinam as danças e os cantos femininos; como cuidar das crianças e preparar os alimentos; os cuidados necessários no período do *djatchy* – período menstrual feminino – e como estes influenciam todo o ciclo de vida feminino.

Durante as cerimônias e rituais que acontecem na *opy* – *casa de rezas guarani* –, elas são responsáveis pelo preparo e limpeza do local e por colher as flores que serão harmoniosamente distribuídas no “altar do chão” – um símbolo de barro em alto relevo feito no chão, localizado ao centro, simbolizando a união entre o feminino e masculino.

Se nas relações com não indígenas e fora das aldeias sua voz e seu corpo se resguardam a poucas palavras e gestos contidos, nas aldeias indígenas, é por meio das expressões corporais e verbais, geridas principalmente pelas mulheres, que desencadeavam, no cotidiano,

momentos de reflexividade (CICCARONE, 2004).

Em seu artigo: “Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya”, Ciccarone (2004) trata, entre outras coisas, dos mitos guarani sobre “a criação e destruição dos mundos”, destacando o papel da mulher neles.<sup>9</sup> Por meio dos mitos ela traça um paralelo com a vida e biografia da líder política e religiosa *Tatati* – Dona Maria, uma xamã que viveu na aldeia de Boa Esperança – ES. A autora narra o mito da criação da segunda terra – *Yvy Pyau* – que inicia com uma personagem feminina que engravida, segundo León Cadogan, graças à estratégia da divindade *Papa Miri* – que mostra os ardis dos homens na conquista da mulher, mas esta se recusa a seguir o esposo que se retira na morada eterna. A mulher terrena dá à luz *kuaray*, originando-se a vida da sociedade, mas a ênfase no desvio na caminhada que a conduz para a morte a transforma na responsável da transgressão.

A história de Dona Maria, líder xamânica e heroína divinizada pelos Guarani Mbya, é retomada pela autora (CICCARONE, 2004), destacando o papel da mulher guarani, que, na maioria dos estudos, é analisado pela relação direta entre o bom modo de vida e o normal funcionamento fisiológico do corpo feminino; a função da maternidade como o principal papel da mulher, ou a importância do ritual de iniciação feminina. Entretanto, esses modelos não pareciam

---

<sup>9</sup> “A Primeira Terra, *Yvy Tenonde*, é destruída pelo dilúvio, provocado pela transgressão do tabu do incesto, e os seres que se mantiveram nas normas de conduta prescritas perdem peso e sobem para a morada eterna. A figura do movimento é de ascensão/levitação, simbolizando a condição da imortalidade. A narrativa da criação da Segunda Terra, *Yvy Pyau*, estabelece outra forma de movimento, a caminhada, inaugurada por uma mulher na condição humana e grávida, futura mãe de *Kuaray*, o Sol. A mulher, ao desviar de seu caminho retilíneo, é devorada pelos seres malignos, as onças. Salvo pela avó das onças, o filho Sol, por movimento de desdobramento, dá origem ao irmão *Jacy*, Lua. Antes de proceder à fundação do mundo terreno, eles defrontam-se com as onças que tinham devorado a mãe. A luta alcança um êxito parcial, permanecendo viva uma fêmea grávida. Trata-se da origem mítica da terra marcada pela desordem e pelo anúncio de sua destruição final, quando os seres malignos voltarão a aparecer e a dominar na forma originária. [...] Desde os mitos inaugurais, cuja leitura sempre foi feita em nome do Pai, o ser criador, ao exibir-se com os emblemas míticos da masculinidade e da feminilidade, sugere uma androginia constitutiva que se desdobra na vertente feminina mítica utilizando o mesmo nome *Jachuka*, para designar a esposa de *Namandu*, divindade principal dos *Mbya*. A mulher mítica e a ancestral do povo *Mbya* (que surge do centro da terra numa fonte próxima da palmeira eterna) são personagens femininas associadas à água e à árvore, as quais simbolizam respectivamente o elemento ativo cósmico e o cosmo em perpétua regeneração, explicitando o papel atribuído às mulheres de manter eternamente em vida o cosmo e a comunicação entre a superfície da terra e as alturas, entre os mundos” (CICCARONE, 2004, p. 84-85, 89).

esgotar o sentido da condição feminina ilustrado por Dona Maria – *Tatati*. Através do ato de plantar, *Tatati* transformava o lugar eleito (por meio dos sonhos) numa terra que garantia a existência de seu povo e a ligação entre os mundos terreno e dos deuses. Os gestos da líder xamânica remetiam à ação da mulher que conduzia seu grupo pelo caminho da prosperidade da terra e da sociedade. “Os feitos e ditos de *Tatati* davam visibilidade à mulher enquanto agente social total e como sujeito de um dizer fazer que rearticulava dimensões da vida social” (CICCARONE, 2004, p. 91-92).

Guimarães (2006), ao analisar o mesmo grupo e localidade, demonstra como o grupo de *Tekoa Porã* dependia das mulheres, principalmente para manter a subsistência com os artesanatos encaminhando sua venda para os turistas. O grupo, segundo ela, “se fazia com a presença fixa de mulheres (casadas ou casáveis) e crianças e com a presença em movimento dos homens”. E ainda enfatiza que “homens e mulheres coexistiam, mas elas, por sua vez eram o substrato espacialmente estável da ação masculina” (GUIMARÃES, 2006, p. 52).

Ciccarone (2004) analisa que, na relação entre as mulheres e a terra, seriam elas as responsáveis por gerir o ciclo da fertilidade da terra e também do grupo, sua produção e reprodução material e simbólica. São elas as responsáveis pelo cuidado com o milho indígena – *avaxi ete*, um alimento de grande importância para os Guarani – através do seu plantio e colheita, com a troca das variedades, quando transitam entre aldeias.

A mulher produz e reproduz a sociedade e seu alimento, criando e nutrindo os seres vivos, as plantas e os homens, articula as diferenças na busca da união do corpo social, cuida da ordem social e da relação entre mundos. (CICCARONE, 2004, p. 92).

A conduta das mulheres é submetida a contínuo controle e cobrança, principalmente das mais velhas. Os excessos são apontados pelas anciãs como os indicadores mais graves do processo de deterioração do modo de vida da sociedade. Dona Maria, em 1993, explicitava o sentido do cerceamento das condutas das mulheres: “*Nós mulheres, somos casadas com todos os homens, porque eles todos dependem da gente. Se a gente não estiver bem, nenhum vai estar. Nem o filho, nem o primo, nem o tio, nem o avô, nem o marido*” (apud CICCARONE, 2004, p. 91, grifo do autor).

Produtivas são as analogias que Ciccarone revela entre as funções

xamânica e feminina, que, segundo ela, requerem um alto grau de investimento no controle e na expressão do corpo.

[...] é nos seus corpos (da xamã e da mulher) que se reproduzem e se representam os deuses e a sociedade. Esses corpos, como expressão simbólica da conduta exemplar e como imagens do corpo social, constituem o fundamento necessário da interação social. (CICCARONE, 2004, p. 92).

Assim como os xamãs produzem um corpo apto para realizar a mediação entre planos do cosmos e reproduzir a palavra dos deuses, as mulheres também devem produzir seu corpo para reproduzir e gerar a vida humana nessa terra. Além disso, durante o período do *djatchy*, as mulheres tornam-se sensíveis à comunicação com os planos celestes, sendo estimuladas ao uso do *djatchy petyngua* – um cachimbo próprio para esse período que teria a função de fortalecê-las e equilibrar as forças espirituais que podem cercá-las durante esse processo.

Guimarães (2006) trata dos nomes atribuídos às mulheres, destacando que a procedência das almas ou porções imortais que haviam encarnado nas pessoas no momento do nascimento e que são reveladas nos nomes pode explicar a aparente necessidade dos homens de estar em movimento e das mulheres de permanecer na aldeia.

Esses trabalhos apontam para inúmeros aspectos que constituem as mulheres guarani. A partir dos mitos guarani, institui-se a ambivalência da mulher terrena, na sua função sagrada da maternidade e na sua identificação com a desobediência. No cotidiano suas ações parecem apontá-las como detentoras de poderosas qualidades e sensibilidades aos recados do “outro mundo”, mas são poucos ainda os trabalhos que não as reservam, de certo modo, ao âmbito doméstico.

As mulheres guarani que hoje são acadêmicas nesse curso de licenciatura podem ser percebidas como “agentes sociais totais” – como sugere Ciccarone (2004) ao tratar de *Tatati*, responsável por rearticular as dimensões da vida social daquela comunidade indígena. Essas acadêmicas fazem parte de uma estrutura cultural subjacente que é dinâmica, permeada pela mudança e transformações históricas e culturais e que, diante desse contexto, assumem novos papéis – como lideranças e articuladoras políticas.

Na universidade, são inúmeros desafios vivenciados durante as etapas presenciais: quando reivindicam a permanência das crianças junto a elas durante o curso – pois a presença de crianças na universidade não

é permitida – e conquistam esse direito. Além disso, em todas as aulas do curso expressam seu desconforto em ter que passar esse período sagrado – *djatchy* – na universidade, ou mesmo em sala de aula nas escolas das aldeias indígenas. Explicam que seu corpo é muito distinto do corpo dos homens e que precisam dar atenção a uma série de fatores que apenas dizem respeito a elas e sua condição de mulher. Aspectos que estão atrelados à sua corporalidade, mas que de fato têm influência em toda a comunidade e no bem-estar nessa terra.

A condição de acadêmica indígena, nesse sentido, remete a inúmeros papéis a serem articulados e rearticulados. Todavia, enquanto professoras e detentoras de saberes dentro das comunidades, estão reinventando o que é ser mulher e por quais âmbitos podem circular. Se a mulher guarani é fundamental na manutenção e no controle das atividades do âmbito doméstico, a sua ausência nesses locais provoca transformações, tanto na universidade quanto nas comunidades indígenas.

Levi Pereira em seu artigo intitulado: “Levantadores de parentela kaiowá e guarani de MS: *agency* e atualização de saberes na produção da socialidade”, nesta coletânea, evidencia a importância da mulher kaiowá e guarani, afirmando que “A solidez e a estabilidade do fogo dependem diretamente de a mulher comunicar o tempo todo seu cuidado e capacidade de controle de todos os eventos que envolvem a vida dos integrantes de seu fogo”. Acrescenta ainda que, em certo sentido, ela “tem o direito e a obrigação de se envolver em todos os assuntos que dizem respeito à vida de seu marido e filhos”.

Ao tratar do microcosmo da vida e organização social guarani e kaiowá, o autor destaca a importância e centralidade da mulher e as transformações e atualizações que ocorrem nas comunidades indígenas com o trabalho assalariado – desde a contratação de professores e professoras indígenas até a oferta de trabalhos assalariados fora das aldeias. Nesse caso específico, apontamos para as remodelações instituídas a partir da saída (temporária) das mulheres das aldeias para estudar na universidade.

Essa mudança faz com que as mulheres tenham que reorganizar a vida doméstica, por exemplo, chamando parentes próximas (irmã, cunhada, sogra) para cuidar de seu fogo doméstico (durante um tempo determinado enquanto estão ausentes) e para preparar os alimentos para o marido e filhos que permanecem na comunidade. Sem dúvida esse movimento tem consequências, como em muitos casos, a separação de casais.

Por outro lado, esse movimento das mulheres faz emergir uma

categoria de liderança feminina que produz uma nova realidade na estrutura política das comunidades e também na organização dos fogos domésticos (PEREIRA, 2014). Nas aldeias indígenas guarani, predominam majoritariamente como cacique a figura masculina, assim como a de xamã ou *opygua*; todavia, como descrevemos anteriormente, existem exceções. Exemplo disso, Antunes – professora que se torna cacique de umas das aldeias mais antigas do estado de Santa Catarina – *Tekoa Ymã*, Morro dos Cavalos.<sup>10</sup>

## Ser mulher guarani e ser acadêmica

Neste momento, apresentaremos as reflexões de Antunes sobre o assunto, além de algumas falas pontuais de acadêmicas guarani que fazem parte do referido Curso de Licenciatura. Nesses diálogos estabelecidos, refletimos sobre os mitos, sobre a *função* da mulher guarani estabelecida a partir deles e discordamos da associação exclusiva da mulher com a desobediência e transgressão apontada em alguns mitos ameríndios.

É importante destacar que as mulheres são apontadas nos mitos como relacionadas à alteridade, como seres antissociais dotados de ambivalência e associadas à transgressão. Nesse momento, apontamos para a perspectiva desse *outro* – nesse caso, a mulher guarani – como um ponto de vista entre os vários que já analisaram os mitos guarani. Dessa forma, observamos que a história foi, muitas vezes, contada na perspectiva dos homens e, portanto, é necessário observá-la na ótica das mulheres indígenas. Se os homens se apoiam nos mitos para justificar o imenso controle que é necessário manter sobre as mulheres – instituído nos tempos míticos por causa de um comportamento imoral e antissocial atribuído às mulheres –, também os utilizamos para refletir sobre outras perspectivas possíveis.

A partir da mitologia guarani, Antunes explica que a mulher guarani foi criada para ser a companheira de *Nhanderu*, para conceber o filho dos dois, que esse filho seria parte dos dois seres: a mulher – humana, e o deus – *Nhanderu*. A mulher foi criada, então, para ser uma representante de *Nhanderu*, que a criou com perfeição. Esse

---

<sup>10</sup> Não pretendemos estabelecer uma relação do tipo causa e efeito na escolarização e atuação como professoras e, a partir daí, o surgimento de lideranças femininas. Todavia, observamos que a formação de professores (desde o magistério e posteriormente na universidade) tem contribuído para a atuação de muitas mulheres como lideranças dentro e fora de suas comunidades.

filho foi criado pelo carinho e amor que *Nhanderu* transmitia por essa mulher, que é a luz. Responsável por trazer a luz ao mundo – o filho de *Nhanderu* com ela. Os outros seres, os outros deuses cobiçaram a criação de *Nhanderu*, um deles ousou e tocou na mulher de *Nhanderu*. Naquele ato ela concebe o filho desse outro deus, que é o *Lua*, o *djatchy*, ali, segundo Antunes, surge a imperfeição.

Esse ato recai sobre a mulher, acusada pela traição e abandonada pelo esposo. Grávida, inicia sua jornada à procura de seu marido, encontrando um trágico destino pela frente: a morte, devorada pelas onças. Essa mulher carregou dois filhos no ventre, *Kuaray* e *Djatchy*, sendo que o primeiro era filho de *Nhanderu*, e o segundo, não se torna filho da mulher, torna-se “dono” dela – o responsável pela fertilidade. Por isso *djatchy* – o *dono da mãe*. Por isso tudo, paira sobre as mulheres a designação da inferioridade, como se a mulher guarani fosse inferior aos outros seres.

Quando as mulheres guarani chegam à universidade, começam a pensar na origem da mulher. Apesar de saberem de sua importância como mulheres indígenas, refletem sobre a associação com a traição, com o desvio da caminhada e as consequências experienciadas a partir de seus erros. Todavia, *Nhanderu* deu a chance para que a mulher vivesse até o tempo atual e refletisse sobre a função das mulheres e sobre o porquê de sua criação. Na universidade, as mulheres guarani não estariam “quebrando tabu” ou “passando por cima dos mitos”, mas trazem “a parte da mulher”, pois as mulheres guarani têm regras a serem seguidas para viver bem nessa terra.

Desde a criação da mulher por *Nhanderu*, dentro da aldeia, os líderes espirituais sabem dessa história e a função da mulher dentro da comunidade e das regras a serem seguidas para esse reparo. O cuidado que ela (a esposa mítica de *Nhanderu*) não teve no início dos tempos primordiais, ela deve ter hoje, e as pessoas mais velhas sabem disso, os homens sabem disso. As mulheres comandam a parte social da comunidade, desde o passado são responsáveis pela agricultura, pelo plantio, por semear na terra, cuidar das plantas; são responsáveis ainda pela produção de alimento na comunidade. Possuíam o olhar da quantidade, da qualidade, sempre tiveram essa visão. Elas chegavam ao homem e falavam como eles deveriam fazer as coisas, onde a terra produzia melhor, tinham a função de dar as coordenadas e o homem executá-las.

Hoje as terras indígenas são limitadas, quase não se consegue sobreviver com a agricultura; desse modo, a mulher assume outras posições, mas continua dando sustento para os filhos, não mais como

agricultora, mas na produção do artesanato, com a responsabilidade de manter a comunidade.

No momento de falar em uma reunião, em tomadas de decisões – principalmente as mulheres das grandes lideranças – elas que possuem a voz mais forte (transmitida pelo homem – pois a mulher fala com o marido em casa, expressa sua opinião, e ele a transmite para comunidade). Isso se dá porque a mulher tem a visão ampla de tudo que está vivendo, e o homem deve transmitir à comunidade.

Depois da entrada das escolas nas aldeias indígenas, o homem também tem a função de ensinar e as mulheres começaram a se destacar; conforme foram estudando, tornam-se responsáveis pela interlocução entre a comunidade e os órgãos do estado e município, assim como os homens. A partir dessa atribuição como mediadora, a mulher começa a ter voz e se tornar liderança, conforme a *palavra – nheè*.

Antunes, como professora, explica para as mulheres essa regra, que é o corpo da mulher, a saúde. Busca-se repassar para as alunas, para as Secretarias de Educação do Estado, para que registrem no projeto político pedagógico e transmitam a importância desses cuidados para além das aldeias indígenas.

As mulheres começam a se articular, pois possuem uma visão geral da comunidade: quem está doente, de que família, de que maneira é possível fazer com que tenham sustento sem agricultura. Em relação ao artesanato, as matérias-primas não são suficientes; então, as mulheres decidem estudar, pois com o estudo têm emprego e sustento.

Quando as mulheres começam a vir para a universidade, o preconceito é intenso, pois os ensinamentos e prescrições dos mitos são importantes: as mulheres devem ter certos cuidados com o corpo. Todavia, a universidade não tem preparo para que possam seguir essas regras, e as próprias mulheres indígenas nas comunidades dizem que na universidade vão deixar de ser mulher guarani, “vão ficar que nem a mulher branca”. Além da linguagem que utilizam na universidade para falar em português, existem regras que são “quebradas”: a regra da alimentação, do resguardo, do ciclo menstrual; nesse sentido, o que mantém a mulher guarani na comunidade é o que ela deixa de manter na universidade.

As mulheres guarani nas aldeias começaram a olhar as acadêmicas com um olhar diferente por causa da saída rumo à universidade; todavia, essa situação tende a mudar. Os mais velhos possuem o entendimento de que é necessário que as mulheres saiam para ter a sobrevivência da cultura guarani. Possuem uma grande preocupação de que essa mulher

volte da universidade, mas como alguém que não seja mais uma mulher guarani – essa talvez seja a preocupação maior dos mais velhos, pois o povo guarani é um povo que tem em seu cerne a espiritualidade e o *teko* – seu jeito de ser e viver. São vários desafios que as acadêmicas indígenas devem superar, pois acabam por cometer essa “falha” com a comunidade, passando por cima de algumas regras, principalmente durante o período da menstruação – *djatchy*.

Percebemos a função social dos mitos e os aprendizados transmitidos em suas entrelinhas. Algo recorrente refere-se aos cuidados necessários nas relações conjugais, na gestação, a importância dos resguardos e dietas alimentares e as condutas esperadas das mulheres guarani. Além disso, observamos a dinamicidade da cultura guarani e os diferentes contextos históricos vivenciados a partir da escolarização e do ingresso na universidade.

Procuramos demonstrar os desafios impostos pelas regras de sociabilidade exaltadas pelos mitos, a preocupação dos mais velhos em “deixar de ser guarani” e a relação com a perda da língua indígena, dos hábitos e cuidados na produção do corpo. Todavia, diante de todos os desafios impostos pelas transformações contextuais, esses grupos possuem estratégias para manutenção de seu jeito de ser e viver, como descreveremos a seguir.

## Reinventando o que é ser mulher: a experiência das acadêmicas guarani na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica

As acadêmicas guarani são, portanto, “agentes sociais totais” que estão “rearticulando as dimensões sociais” e reinventando o que é ser mulher guarani. Essa “reinvenção” poderia ser concebida como uma *invenção* nos termos de Wagner (2010), com a perspectiva de que a cultura não é um dado que molda a vida das pessoas que a partilham, mas as pessoas que a partilham é que estão constantemente manipulando símbolos que conduzem a uma variedade de códigos que cria novos significados, sendo esse processo permeado de invenção e convenção, inovação e controle, significado e contexto.

Vimos que as mulheres guarani transitam por diferentes espaços nas aldeias e possuem qualidades potenciais valorizadas pelos homens, sensíveis ao “plano espiritual”, no plantio e preparo de alimentos, nos cuidados com os filhos, com o corpo, com a feitura e venda dos artesanatos,

como lideranças e, na atualidade, como acadêmicas indígenas.

Estão rearticulando as dimensões sociais, circulando entre os diversos espaços e, nesse caso, na universidade. Muitas já iniciaram esse trânsito há algum tempo, como professoras e lideranças. Enquanto nas aldeias as falas não ecoavam ao grande público, na universidade expressa-se cada vez mais e com mais veemência. Destacamos os desafios em transitar pela universidade, em se fazer ouvir e, principalmente, dos perigos das transformações latentes à corporalidade nesses espaços.

As acadêmicas indígenas têm reinventado o que é ser mulher, principalmente no que tange aos resguardos – exemplo disso, o período *djatchy*, quando estão menstruadas – nos períodos de reclusão necessários após a maternidade; os desafios de cuidar das crianças e dos bebês na licenciatura; a ingestão de alimentos “perigosos” que podem provocar alterações corporais – *odjeypota* ou perda da humanidade; no afastamento dos núcleos familiares; nas mudanças de hábitos relacionados à espiritualidade; nos conflitos familiares gerados pela sua participação nos cursos.

#### Acadêmicas indígenas



Fotos de Clarissa R. Melo, 2015.

Cursam a Licenciatura Intercultural Indígena do sul da Mata Atlântica dez mulheres guarani – em uma turma de trinta indígenas – residentes em diversos estados Brasileiros (ES, SC, RS). Nove delas são mães e atuam como professoras nas suas aldeias indígenas, com exceção de Raiane (a mais nova da turma guarani).

As etapas presenciais do curso duram em média três semanas.

Nesse período, denominado *tempo universidade*, elas deixam suas comunidades, suas famílias, maridos, filhos – com algumas exceções –, e permanecem em espaços alocados pela Coordenação do Curso de Licenciatura em parceria com a Universidade Federal de Santa Catarina.

A distância de casa é algo que pode ser apenas minimizado, mas não superado; nesse sentido, fazem uso das tecnologias, como de celulares, computadores e telefones. Esse é sem dúvida o principal desafio apontado não apenas pelas mulheres, mas por todos acadêmicos do curso.

Apresentaremos essas mulheres com o intuito de valorizá-las enquanto indígenas, percebendo seus limites e reconhecendo-as enquanto sujeitos e interlocutoras importantes para as reflexões sobre o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do sul da Mata Atlântica.

No dia a dia do curso, essas acadêmicas se tornam “hipermulheres”;<sup>11</sup> algumas delas com seus filhos e filhas nos braços, assistindo às aulas e proferindo discursos politizados. **Alexandrina da Silva** frequentava as aulas com o filho Jaison – ainda bebê de colo – nos braços; **Cecília Brizola**, que também trazia a pequena Jeniffer no colo e seu filho de 5 anos para ajudar a cuidar da irmãzinha; **Eunice Antunes**, com seu filho de 7 anos – *karai* –, que é considerado o mascote, pois frequenta as aulas com a mãe desde o Magistério Guarani; **Adriana Moreira** vem muitas vezes com seu filho *whera’i*, que completou 3 anos, e as filhas mais velhas que ajudam a cuidá-lo, e que durante a etapa de janeiro de 2014 teve que se ausentar, pois estava grávida do quarto filho – uma menina; **Márcia Antunes**, que já possui duas filhas adultas, também se ausentou quando resolveu adotar um bebê no segundo semestre de 2013.

Durante as etapas, as crianças vão crescendo, algumas já ficam com os pais em casa, outras são cuidadas por um parente próximo que vem junto nas etapas dos cursos, geralmente uma “cuidadora”.

As estudantes têm que assistir às aulas, ler textos, escrever em uma

<sup>11</sup> O filme da série Vídeo nas Aldeias, *As hiper mulheres* mostra que as mulheres indígenas rearticulam as esferas da vida social Kuikuro através de práticas rituais nas quais acionam diversos âmbitos da vida social interditos a elas. As acadêmicas indígenas por um lado, acionam outros âmbitos da vida social guarani ao transitarem pela universidade, ao falarem em público e ao se fortalecerem como lideranças indígenas, uma esfera da sociabilidade guarani centralmente masculina. Por outro lado, diferentemente das mulheres Kuikuro – que no filme mostram a exacerbação do feminino, em que a atuação da mulher é hiper dimensionada e extremamente erótica – as mulheres guarani acabam por redimensionar o feminino a uma esfera diminuta, pois o *tempo universidade* não permite a efetiva produção dos corpos femininos – dos resguardos durante a gravidez e pós-parto, das dietas alimentares, das reclusões no período do *djatchy*, dos cuidados com as crianças, entre outros aspectos descritos neste artigo.

língua estrangeira a elas, amamentar, dar atenção aos filhos – quando estes não querem mais saber das cuidadoras –, preocuparem-se com a alimentação destes, além de mamadeiras, fraldas, entre outras coisas.

Quando os filhos não estão com elas, a preocupação é outra: se estão bem, se estão se alimentando direito, se a família (maridos, avós ou outro parente) está cuidando bem e dando conta do recado, além de uma saudade “*que dói no peito*”, revela a acadêmica guarani. Além dos filhos, a preocupação de algumas é com a família, com os pais doentes, com os maridos que muitas vezes não entendem por que elas estão na universidade e não em casa. Muitos maridos acabam ficando com as crianças nas comunidades – fato que gera muitos desentendimentos entre os casais. Enquanto as mulheres estão “acostumadas” à saída de seus maridos – para fins diversos – estes não estão completamente certos sobre a ida de suas mulheres à universidade. Desse modo, algumas mulheres recebem duras críticas e também se separam dos maridos quando optam pela formação acadêmica.

A maioria delas são professoras e detém uma enorme responsabilidade em suas comunidades, por serem consideradas, na atualidade, lideranças. Algumas delas estão à frente na luta pela demarcação de seus territórios originários, como **Eunice Antunes** – que por ser cacique de Morro dos Cavalos luta arduamente pela demarcação física de sua terra –; e **Maria Cecília Barbosa**, da terra indígena de *Araça’i* – região Oeste de Santa Catarina. Em sala de aula, elas expressam seus desejos, suas angústias e possibilidades com a formação acadêmica e com a aquisição dos conhecimentos advindos da educação escolar.

**Maria Cecília Barbosa** é Guarani e acadêmica do Curso de Licenciatura Indígena, filha de Carmelinda dos Santos de Oliveira e Clementino Barbosa, tem dois filhos: Marco (32 anos) e Marciano (18 anos). Em 2006 já lutava pela demarcação de sua terra *Araça’i* – local de onde foram expulsos nas primeiras décadas do século XX, indo morar na TI kaingang de *Nonoai*, no Rio Grande do Sul. Diferentemente de outros casos, Maria Cecília tem filhos adultos e recebe apoio da família para vir à universidade, mas deixa evidente que “*naquela época [...] as mulheres antigamente não saíam [...]*”. Como professora, percebe uma melhora gradativa no planejamento de suas aulas com a participação no Curso de Licenciatura Intercultural; por outro lado, destaca que na universidade um desafio grande é a alimentação, visto que os alimentos e o modo de preparo são distintos, fato que provoca desconfortos e mudanças no corpo.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> **Maria Cecília** teve que se ausentar durante uma etapa do curso por motivos de

**Alexandrina da Silva** revela que “é um sonho realizado”. Nascida em *Mbaraca Mirim*, no Rio Grande do sul, ela se casou e se mudou para a Terra Indígena Gengibre, no mesmo estado. Como professora da aldeia, se interessou em aprender novamente a língua materna para trabalhar com seus alunos, assim como pesquisar sua cultura, pois na escola da sua aldeia, explica ela, a maioria dos professores são não indígenas. Ela se mostra determinada em realizar seu sonho, assiste às aulas com o filho Jaison, mas nas etapas seguintes resolve deixá-lo em casa com o marido. Explica que não seria possível sem o apoio de seu companheiro.

**Cecília Brizola** atua como professora na Escola da Aldeia Pirai, município de Joinville, Santa Catarina. Durante o curso, passou por adversidades pessoais quando estava grávida de sua filha Jeniffer – que atualmente tem dois anos – mas superou cada uma delas. No início do curso, mal conseguia expressar-se na língua portuguesa e, no decorrer do curso, começa a falar em público, tanto na língua indígena quanto em português. Apesar dos desafios experienciados por ela – gestação, licença maternidade, separação do marido, problemas de saúde de sua filha, preocupações com a mãe já com idade avançada – ela não desistiu; pelo contrário, mostra-se cada vez mais fortalecida. Na sua aldeia, **Cecília**, filha de Marta e Artêmio Brizola – primeiros Guarani a chegarem à aldeia de Pirai na década de 1980 – começa a atuar como liderança e também como mediadora das relações entre indígenas e *djuruá*.

**Adriana Moreira**, professora do ensino fundamental na aldeia de Biguaçu – *Yynn Moroti Wherá*, explicava ao seu futuro marido que “não seria a mulher que ele esperava”, que queria estudar, que não estaria sempre em casa. Ela explica aos risos: “*eu avisei pra ele, mas ele aceitou*”. Adriana – *Keretchu Mirim* – nasceu em Cacique Double – RS. Conta que caminhavam muito da aldeia até a escola, que ficava na vila. Por incentivo da professora, resolveu aos 17 anos retornar aos estudos de onde tinha parado: na sexta série. Ela conta que sentia muita vergonha, pois já era moça e teria que assistir a aulas com as crianças menores; entretanto, com a insistência da professora, voltou a estudar terminando a sexta série.

Com a mudança para aldeia de Mbiguaçu, Santa Catarina, assume como professora da aldeia. Ela, que nunca havia lecionado antes, aceitou o cargo, pois tinha a certeza de que queria continuar estudando e via ali uma ótima oportunidade. Pouco tempo depois houve ainda a oportunidade de participar da formação em Magistério Guarani.

Mãe de três filhos (durante o curso ficou grávida do quarto filho), passou por diversos desafios pessoais durante o curso. Atualmente, com a filha recém-nascida, explica que as regras e tabus que devem ser seguidos durante a gestação e que na universidade esse processo se torna mais delicado: alimentação diferente, saudade de casa, dos filhos e do marido; exigências e preocupações da atuação como professora e também acadêmica na universidade. Tinha muito medo de que algo pudesse acontecer com a filha devido às mudanças de hábito e sentiu-se aliviada quando ela nasceu saudável e naturalmente em casa.

**Joana Evangelista** foi professora na aldeia de Morro dos Cavalos durante muitos anos, mas atualmente mora na aldeia *Vyà Porã* – Aldeia Feliz, no município de Major Gercino, Santa Catarina onde é professora. Nasceu no Paraná, em Foz do Iguaçu, região permeada por sítios e pequenas casas, onde foi criada: “*no meio do mato*”, diz ela. Ela descreve sua infância na região permeada por conflitos de terras e também pela construção da usina de Itaipu, que fez com que muitos tivessem que deixar suas casas. Com a retirada dos índios da região, eles se afastaram, e “misturaram-se” com os pequenos agricultores (como é o caso de sua família) e muitos se mudaram para o Paraguai e outras regiões do país. Contou que entendeu a história do que aconteceu na região através das explicações do professor e historiador Ribamar Bessa Freire em uma conversa na etapa do Curso de Licenciatura Intercultural na UFSC.

Além de fazer parte do Curso de Licenciatura Intercultural, Joana acaba de finalizar (2013/2) o Mestrado em Educação na UFSC, mas durante alguns anos teve que se dividir entre uma graduação, uma pós-graduação e os cuidados com a filha Francisca. Passou por momentos difíceis, ausentou-se algumas vezes, desabafou sobre as dificuldades de ser mãe e lidar com sua filha, mas persiste em sua formação, reconhecendo a especificidade do curso em relação aos cursos regulares da universidade.

**Elizete Antunes** (irmã de Eunice Antunes) atuou durante muitos anos como professora na Aldeia de Morro dos Cavalos e atualmente vive na continuação dessa TI, cortada pela BR-101, na Aldeia de Massiambu. Ainda é professora e também mãe de dois filhos – Wherá e Tupã – e casada com Marco, cacique da aldeia. Hoje, além de acadêmica, é cantora de uma banda composta exclusivamente por integrantes indígenas, responsável por animar festas e bailes nas aldeias.

Elizete – como a maioria das acadêmicas – também passou por desafios pessoais durante o curso, principalmente pela dificuldade de deixar os filhos e a família para ingressar na universidade durante um período determinado. Seus filhos, ainda pequenos, ficavam sempre

com o marido que contava com ajuda de parentes enquanto sua esposa estudava na universidade.

**Márcia Antunes** é filha da falecida Dona Irma Antunes (irmã de Adão Antunes, que é pai de **Elizete** e **Eunice Antunes**). Márcia vive atualmente na aldeia de Morro da Palha, município de Biguaçu, Santa Catarina, tem duas filhas moças – fruto de seu casamento anterior –, hoje está casada novamente e adotou um bebê no terceiro ano do curso. Como consequência da adoção de um recém-nascido, ela se ausentou durante alguns meses com pedido de licença maternidade – fato que também ocorre com **Cecília Brizola** durante o primeiro ano do curso.

Márcia, como a maioria dos Guarani, já caminhou muito e por muitos lugares. Assim como o caminhar é importante, adquirir novos conhecimentos está imbricado nessa caminhada de vida. Nesse sentido, ela vê o curso como um reconhecimento e valorização da cultura guarani e percebe a importância de ouvir os colegas de outras aldeias e estados, assim como os mais velhos e suas histórias em sala de aula.

**Sandra Benites**,<sup>13</sup> já no primeiro dia em sala de aula, expressava sua angústia como mulher indígena, comparando os seus direitos aos dos homens guarani. Conforme o seu relato, ela sofria com os preconceitos de sua própria comunidade e familiares, pois como é uma liderança, está sempre viajando, frequentando congressos e encontros indígenas, fato que não é frequente entre as mulheres guarani. Sandra conta que, além de ser mulher, é professora; portanto, se sente duplamente responsável por seus alunos de sua aldeia, diz que eles esperam dela um exemplo de mulher, de mãe, de professora, e muitas vezes não consegue suprir com as expectativas.

Sandra sempre se achou diferente, e agia diferente: “*a conduta esperada das mulheres guarani [...] principalmente mbya, era de ser mais quieta, ficar dentro da aldeia*”; já ela, fazia justamente o contrário. Chegou a ser muito criticada por isso: “*dizem que mulher que sai muito não é boa mãe*”.

Durante suas aulas, ensina as crianças a abraçar, diz que os *djuruá kuery* – os brancos – são assim. Contou que uma vez foi a um encontro na Amazônia onde havia dez representantes indígenas, e algumas mulheres falaram que ela deveria se vestir como índia. Ela disse que não concorda: “*ser índio é saber de sua cultura, do seu povo [...] os guarani a gente conhece de longe, rindo brincando e falando na sua própria língua*”.

---

<sup>13</sup> Sandra (Ara Rete) é mãe de Raiane (Takua Poty) – também acadêmica do curso, mora no Espírito Santo, aldeia de Boa Esperança – Aracruz.

[...] *eu me dou bem com todo mundo, por onde eu vou eu converso, eu brinco [...]*”.

Fala também de sua preocupação com os jovens: “*eles é que me preocupam, não querem saber da cultura tradicional*”. Sandra conta a experiência em uma aula, que explicou sobre mitologia guarani:

*[...] foi interessante a aula que dei sobre mitologia, os jovens não sabiam mais, mas consegui despertar o interesse deles, eles precisam confiar na gente. [...] eles sentem que ninguém se preocupa com eles, acho que os professores devem dar mais atenção.*

Ela explica sobre a necessidade de conhecer a realidade de cada aluno com quem trabalha e ensina. Disse que ao assistir a um filme árabe que contava a realidade de algumas crianças que faziam de tudo para conseguir estudar, pensou em estratégias de trabalhar o diferenciado com as crianças, apostando em conhecer suas realidades e gostos. Deu exemplo de um aluno que gostava de cantar e passou a ensiná-lo utilizando as letras de música por causa da sua falta de interesse em outros métodos para aprender a língua portuguesa e guarani.

Ela diz: “*eu não posso errar, por ser mulher e estar à frente*”, referindo-se à responsabilidade como professora e à conduta moral esperada, por ela ser mulher guarani. Ela diz que vê seus alunos como seus filhos, se doa para eles. Seus dois filhos homens têm 11 e 14 anos, respectivamente, e suas filhas, 16 e 22, sendo Raiane a mais velha e também acadêmica do Curso de Licenciatura Intercultural junto com a mãe.

**Raiane Benites** é a acadêmica guarani mais nova, com 22 anos. Ela acompanha sua mãe e também seu tio – irmão de Sandra Benites (Edson Amaurílio) – no curso. Foi casada, durante o curso passou por um processo de separação, mas recebeu o devido apoio de sua mãe nesse percurso. É uma acadêmica dedicada e preocupada com os jovens guarani e com o futuro da língua e cultura indígena dentro de uma terra indígena dividida com os Tupinikin, na aldeia de Aracruz, Boa Esperança – ES.

Raiane conta com tristeza quando teve de deixar sua aldeia para estudar fora e finalizar o Ensino Médio, pois não tinha opção de cursá-lo na sua aldeia. Na escola dos *brancos* percebeu a diferença na metodologia e conteúdo: enquanto suas amigas que estudavam na aldeia caminhavam na mata, conversavam com os mais velhos, ela aprendia apenas os conhecimentos não indígenas. Diante de suas vivências,

desenvolve no Curso de Licenciatura um projeto para diagnosticar as razões da saída desses jovens para estudar fora de suas aldeias e quais as possibilidades de trabalho nas aldeias diante desse novo contexto que se apresenta para a juventude indígena.

## Considerações finais

Todas essas mulheres guarani e atualmente acadêmicas indígenas têm em comum a qualidade de liderança, seguem seus objetivos em busca da aquisição de conhecimentos que residem numa alteridade. Mesmo residentes em distintas aldeias, possuem relações de parentesco e enfatizam que encontram forças para superar os obstáculos nas outras mulheres indígenas. Trabalharam nas mais diversas profissões, até a oportunidade de atuar como professoras indígenas surgir em suas vidas.

Esse cargo é valorizado dentro das comunidades indígenas. O professor é responsável pela mediação entre culturas distintas. Nesse sentido, deve possuir conhecimentos de sua cultura, buscar conhecimentos de fora e, assim, articular os saberes a serem repassados em sala de aula. Além disso, são reconhecidos pelas instituições não indígenas como “porta-voz” do estado, município e nas articulações com as Secretarias de Educação e pelos não indígenas que chegam às aldeias e dirigem-se inicialmente às escolas e aos seus representantes: os professores indígenas.

Como professoras, são lideranças indígenas e se fazem ouvir de uma maneira distinta. Nesse sentido, além de adquirir novos conhecimentos, desejam ser ouvidas, falar de seus anseios e refletir sobre as possibilidades que se abrem com a formação acadêmica.

Esse novo posicionamento e articulação provoca, como vimos anteriormente, transformações na estrutura política das comunidades, na organização das famílias e dos fogos domésticos – que sem as mulheres não existiriam. De todo modo, as atribuições associadas a cada sexo estão sendo realocadas com a perda da importância de atividades econômicas e com o surgimento de novos espaços socioeconômicos. Se dessas transformações resultam conflitos, separações e outras rupturas, por outro lado, surgem lideranças femininas.

Apresentamos nossas reflexões baseadas em parte nas experiências de Antunes – liderança, professora e acadêmica – na busca de compreender e atuar diante dessas remodelações na organização

social guarani e na experiência de Melo (2014) – pesquisadora desses grupos guarani. Desse modo, observamos que as acadêmicas tentam seguir os conselhos – *monguetá* – dos mais velhos, atentam aos cuidados necessários com o corpo, os resguardos, a alimentação, mas se veem em uma encruzilhada. Como pontuamos anteriormente: “*o que mantém a mulher (como) guarani na aldeia é o que deixa de manter na universidade*”.

Percebemos que a universidade não está preparada para lidar com “*a parte da mulher*”, seja ela indígena ou não. As mulheres, durante esse processo de formação, não conseguem dar conta de todas as regras a serem seguidas para o bom funcionamento da vida; elas sabem disso, se preocupam e buscam força nas outras mulheres indígenas.

Além disso, diante desse contexto universitário, as mulheres buscam estratégias para “aliviar” os obstáculos que impedem a manutenção de um corpo saudável – de acordo com suas concepções –; exemplo disso: fumar o *petyngua* – o *cachimbo guarani* – responsável pela comunicação com *Nhanderu* e proteção do corpo e espírito; o *kaã* – o *mate* que aquece o corpo, fortalece e traz disposição corporal; as *kyringue* e *mynta’i* – crianças e bebês que transitam pelo espaço universitário – são consideradas sagradas pelos guarani, são *seres puros* e sua presença ameniza os possíveis males; estar entre *parentes* – os guarani são enfáticos em dizer que sem o apoio dos colegas indígenas não seria possível permanecer tanto tempo fora de casa.

De certa forma, há entre as mulheres uma expectativa de que não se esteja “*quebrando tabu*” na universidade. Apesar de serem apontadas nos mitos como transgressoras e, portanto, devendo ser submetidas a intenso controle, destaca-se a importância das mulheres nos mitos como aquela que foi criada com todo amor para ser “a companheira de *Nhanderu*” – “*nosso pai*”; também como a responsável pela vida, pela comunicação entre mundos, pelo bem-estar da comunidade, pelo fogo doméstico que não existiria sem a sua presença enquanto mulher.

Argumentamos que essas lideranças são *kunhã karai* – guerreiras que lutam para continuar sendo mulheres guarani – na tentativa de respeitar as *regras*, resguardos e cuidados com os filhos e maridos, mas também que lutam para serem ouvidas através de suas próprias vozes, entoando falas emocionadas, cheias de força, de energia e de convicção sobre o que é ser mulher guarani, que acima de tudo é ser uma guerreira, uma guardiã da sabedoria feminina guarani, uma *kunhã karai*.

## Referências

CICCARONE, C. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya. *Revista de Indias*, Universidade Federal do Espírito Santo, v. 64, n. 230, p. 81-96, 2004.

FRANCHETTO, B. Mulheres indígenas. *Estudos Feministas*, v. 7, n. 1-2, 1999. (Dossiê Mulheres Indígenas).

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GUIMARÃES, S. As marchas prosaicas de um grupo Mbya Guarani. *Revista Campos*, v. 7, n. 2, p. 49-65, 2006.

LADEIRA, M. I. *O caminhar sob a luz*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

LASMAR, C. Mulheres indígenas: representações. *Estudos Feministas*, v. 7, n. 1-2, 1999. (Dossiê Mulheres Indígenas).

LEA, V. R. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. *Estudos Feministas*, v. 7, n. 1-2, 1999. (Dossiê Mulheres Indígenas).

LITAIFF, A. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani Mbya*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

MAZARIEGOS, D. S. G. Colonização ou liberação? As experiências educativas de mulheres intelectuais maias na Guatemala. In: TASSINARI, A.; ALBUQUERQUE, M.; GRANDO, B. (Org.). *Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, apredizagem e escolarização*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2012.

MCCALLUM, C. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Estudos Feministas*, v. 7, n. 1-2, 1999. (Dossiê Mulheres Indígenas).

MELO, C. R. *Corpos que falam em silêncio: Escola Corpo e Tempo entre os Guarani*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

MELO, C. R. *Da universidade à casa de rezas guarani e vice-versa: reflexões sobre a presença indígena no ensino superior a partir da experiência dos guarani na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/UFSC*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

MONTARDO, D. L. Oliveira. *Atráves do Mbaraka: música e xamanismo guarani*. 2009. São Paulo: Edusp, 2009.

RODRIGUES, P. de M. O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé. *Estudos Feministas*, v. 7, n. 1-2, 1999. (Dossiê Mulheres Indígenas).

ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHERE, Louise. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2010.



# Sobre aqueles corpos que se distinguem: noção de pessoa e educação inclusiva em contextos guarani

Suzana Cavalheiro de Jesus  
Sandra Benites

Este texto é fruto de reflexões que as autoras vêm estabelecendo, individualmente, sobre infância guarani e aprendizagem. Reflexões estas que se somaram à experiência comum da disciplina “Introdução à Educação Especial e às Políticas Educacionais de Inclusão”,<sup>1</sup> ministrada no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Desse encontro iniciamos alguns diálogos acerca da produção de corpos e das concepções de deficiência, em contextos guarani, os quais nos dedicamos a escrever neste texto.<sup>2</sup> Nossos lugares de fala são tecidos a partir das experiências de Jesus, enquanto professora e antropóloga não indígena e de Benites, enquanto acadêmica e professora guarani.

---

<sup>1</sup> O referido componente curricular foi desenvolvido nas três turmas do curso, ao longo do quarto semestre, como parte do currículo de formação em educação infantil e séries iniciais dos(as) acadêmicos(as) guarani, kaingang e Xokleng. Como os demais cursos superiores de formação de professores, a Licenciatura Indígena da UFSC possui como parte obrigatória de seu currículo disciplinas de Fundamentos da Educação Especial e também de Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS). Ambas são pautadas nas orientações contidas na Política Nacional de Educação Especial, na perspectiva da Educação Inclusiva.

<sup>2</sup> Agradecemos a leitura e contribuições das antropólogas Nádya Heusi e Clarissa Rocha de Melo e da educadora especial Bárbara Martins de Lima Delpretto, para a composição de nossa escrita.

Assim, compartilhamos na presente coletânea uma estrutura textual que considera como fontes de análise os planejamentos, os trabalhos escritos e as contribuições das autoras nos debates em sala de aula bem como suas trajetórias de pesquisa e a vivência de Sandra Benites como mulher e professora guarani *nhandeva*, além das nossas já conhecidas bibliografias. Como qualquer trabalho de coautoria, há espaços em que predominam formulações de uma ou de outra autora, motivo pelo qual tais fragmentos serão referenciados por Jesus ou Benites.<sup>3</sup>

É importante esclarecer que a disciplina da qual surgiu a ideia deste texto abordou os chamados Fundamentos da Educação Especial que, conforme a legislação educacional brasileira, são de conhecimento obrigatório de todos os docentes deste país. Assim sendo, o eixo que agregou as discussões daquela proposta foi o paradigma de educação inclusiva,

fundamentado na concepção de direitos humanos, que conjuga igualdade e diferença como valores indissociáveis, e que avança em relação à ideia de equidade formal ao contextualizar as circunstâncias históricas da produção da exclusão dentro e fora da escola. (BRASIL, 2008, p. 1).

A incorporação dessa abordagem no contexto de formação de professores guarani nos levou a tecer discussões que considerassem, de um lado, concepções de “educação inclusiva” e “necessidades educacionais específicas”, pautadas na legislação educacional; e de outro, concepções guarani àquele respeito. Neste processo, foram muito presentes, por parte dos alunos, relatos de que em suas aldeias não é comum o nascimento de pessoas com deficiência, embora nos dias atuais existam alguns locais com crianças ou adolescentes que possuem essa condição.

Conforme Jesus (2013), sabendo do rol de interdições alimentares e aprendizagens necessárias à mulheres e homens nas aldeias guarani, a fim de evitar o nascimento de crianças com deficiência, já se estimava que este fosse um assunto complexo para os professores em formação. Do mesmo modo, Benites ressaltava, durante as aulas, que as propostas de educação inclusiva apresentam-se como uma tarefa difícil para os

---

<sup>3</sup> Diferenças de grafia encontradas em contextos guarani *mbya* e *nhandeva* foram mantidas. Por isso ao longo do texto encontrar-se-á a partícula indicadora de coletividade grafada de dois modos: *kuery* (grafia utilizada pelos *mbya*) e *Kwery* (grafia utilizada pelos *nhandeva*).

docentes guarani; afinal, pais, avós e *karai kuery*<sup>4</sup> ensinam que não é desejável que crianças com deficiência venham a nascer; por isso, as dietas alimentares e os aconselhamentos devem ser seguidos: para evitar que nasçam crianças assim.

Com base nisso, procuraremos mostrar que os Guarani, de maneira geral, classificam a deficiência e a educação de pessoas com deficiência de um modo distinto daquele exposto na Política Nacional de Educação Especial (BRASIL, 2008). Assim, trabalhamos com o fio norteador de que a noção de pessoa entre populações indígenas é viabilizada pelo idioma simbólico da corporalidade (SEEGER, CASTRO, DAMATTA, 1986). Por essa razão, apresentamos a noção de “corpos distintos”, a qual nos parece mais adequada para classificar a deficiência entre os guarani do que a noção não indígena de “necessidades educacionais específicas”. Discorreremos acerca da ideia de que, se a concepção de pessoa difere em populações indígenas, também a concepção de educação especial/educação inclusiva tende a diferenciar-se nas escolas das aldeias.

Desse modo, a reflexão que segue apresenta inicialmente uma discussão sobre os diálogos entre educação escolar indígena e educação especial no âmbito das políticas públicas educacionais. Na sequência, aborda a noção de pessoa entre populações guarani, especialmente *mbya* e *nhadeva*, delineando os aspectos da categoria corpos distintos, a qual abarca a ideia de deficiência e também a gemelaridade. Por fim, discute as implicações da proposta de educação inclusiva nas escolas guarani.

## Educação especial e educação escolar indígena

A história da educação especial é marcada por concepções oriundas da noção de pessoa enquanto indivíduo, predominante nas sociedades eurocêntricas.<sup>5</sup> Essa ênfase ficou ainda mais acentuada após

---

<sup>4</sup> Xamãs

<sup>5</sup> Na antiguidade grega, por exemplo, após o século IV a.C., o modelo de educação espartana, destinado à formação militar, entendia que a pessoa com deficiência não atingiria a plenitude de suas capacidades físicas. Os cuidados com o corpo passavam por uma política de eugenia, a qual recomendava que mulheres tivessem sua saúde fortalecida a fim de gerar filhos fortes e saudáveis e que crianças com deficiência ou demasiadamente frágeis fossem abandonadas (ARANHA, 2006).

Na Idade Média, com a predominância dos ideais cristãos, tais práticas, caracterizadas como infanticídio, passam a ser contestadas, vistas como pecado e dignas de punição. Se todos são iguais perante Deus, e mais ainda, feitos à sua imagem e semelhança, haveria razões sagradas para o nascimento de crianças com deficiência, as quais estariam ligadas

a Revolução Industrial e o desenvolvimento capitalista, a partir dos quais as capacidades individuais passaram a ser ainda mais demandadas em prol do desenvolvimento das sociedades modernas.

Assim, a tradição de pensamento que configurou as primeiras políticas públicas educacionais brasileiras alinha-se à visão de indivíduo e aos propósitos que a educação exercia no campo político. Infelizmente, não haverá espaço neste artigo para uma discussão aprofundada sobre corpo, poder e educação em tradições de pensamento eurodescendentes, mas percebemos ser importante pontuar ao menos o modo como a pessoa com deficiência passa a ser vista, quando a escola adentra na vida guarani por meio dos processos de catequização.

A educação jesuítica, que após a Contrarreforma amplia seus alcances através das Missões, chegou ao Brasil com o intuito de “proteger” e “ensinar” as comunidades nativas, percebidas como povos ainda não esclarecidos e que necessitavam da evangelização. A atuação da Companhia de Jesus na América Espanhola através das Reduções Jesuíticas se deu também entre os povos guarani. Conforme Baptista (2010), nas Missões, os padres mantinham os pais indígenas em vigilância, pois entendiam que seus cuidados com relação à gravidez e nascimento eram equivocados. Do mesmo modo, condenavam práticas lidas como de infanticídio executadas quando do nascimento de crianças com deficiência física (BAPTISTA, 2010).

O olhar do jesuíta expressamente convicto da universalidade dos princípios cristãos, que necessitavam ser ensinados a esses “filhos rebeldes” (QUEVEDO, 2000), impedia-lhe de compreender o sentido que esse tipo de morte possuía entre aqueles povos. Buscavam conhecer rituais, costumes e práticas dos nativos, porém, esse entendimento visava embasar a conversão. No âmbito da catequese, condenavam sua morte prematura e inseriam lições acerca dessa proibição. Para o ensino nos colégios, inicialmente era desejável o maior número de crianças; mas, com o tempo, passaram a privilegiar filhos de indígenas que estavam mais bem posicionados na hierarquia social da Missão. Também demonstravam apreço pelas crianças consideradas mais aptas (BAPTISTA, 2010).

---

à salvação eterna. Por conta disso, aquelas que não permaneciam com suas famílias eram adotadas por alguma comunidade por causa do seu caráter divino, transformadas em objeto de diversão em festejos de cortes e nobres feudais ou andavam de um lugarejo a outro em busca de abrigo ou alimento (GUHUR, 1994). Não poderiam ser ignoradas, mas continuavam à margem das sociedades.

As noções de “educação”, “aptidão”, “deficiência” e “infanticídio” que surgem em análises da etno-história sobre documentos jesuíticos expressam o olhar dos padres acerca de um mundo que lhes era estranho, lido a partir da lente católica e, portanto, não livre de estigmas e de avaliações subjetivas, baseadas nos padrões de moralidades cristãos. Com a expulsão dos jesuítas, o projeto do Império segue sendo a pretensa necessidade de catequizar e civilizar os indígenas, ensinando-lhes a língua portuguesa e integrando-os como parte de uma única sociedade colonial (FLEXOR, 2006). Foi nesse período que foram criados os institutos para meninos surdos e cegos, dando início a políticas de educação para pessoas com deficiência no Brasil. A deficiência é produzida então pela falta, vinculada por muito tempo a uma pedagogia curativa, que com o passar dos anos vai sendo questionada, revista e substituída por uma pedagogia integracionista e, mais tarde, pela educação inclusiva. Conforme Bueno (1993, p. 31), essa trajetória de atendimento educacional foi formulada de modo semelhante àquele vivenciada nos Estados Unidos e na Europa, estruturando-se a partir da “expansão da rede de atendimento, absorção de crianças com problemas antes não incorporadas por ela, diversificação dos serviços oferecidos e organização no plano nacional como subsistema educacional”. Configuram-se assim as instituições e as classes especiais não vinculadas ao ensino comum – que eram objeto de discussão no âmbito da educação escolar indígena. Por conta disso, a educação de pessoas com deficiência pode ser considerada um tema recente em muitas aldeias indígenas. Planejava-se uma educação para pessoas com deficiência e uma educação para pessoas indígenas, duas modalidades distintas, que não dialogavam.

Após 2008, quando o Brasil ratifica a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (ONU, 2006), a Política Nacional de Educação Especial sofre transformações e passa a ser defendida na perspectiva da educação inclusiva (BRASIL, 2008). Mudanças nessa forma de atendimento educacional seguem um processo histórico de construção das ideias de deficiência e educação que conduziram à definição da ideia de necessidades educacionais especiais e, contemporaneamente, necessidades educacionais específicas. A educação especial passa então a ser concebida de modo transversal em todos os níveis e modalidades de ensino, inclusive na educação escolar indígena.

Sabemos que esse percurso histórico, que aqui aparece de um modo linear e com muitas lacunas, pela forma breve com que foi exposto, não dá conta da historicidade do processo de educação para pessoas com deficiência, indígenas e não indígenas. Por isso desejamos

destacar que as nuances aqui apresentadas possuem a finalidade de esclarecer alguns conceitos que no senso comum muitas vezes são entendidos como sinônimos, tais como: pessoa com deficiência e pessoa com necessidades educacionais específicas. Ambos surgem na legislação atual vinculados à perspectiva da educação inclusiva e adentram a organização escolar indígena.

Com base nisso, destacamos que é considerada “**pessoa com deficiência** aquela que tem impedimentos de longo prazo, de natureza física, mental ou sensorial que, em interação com diversas barreiras, pode ter restringida sua participação plena e efetiva na escola e na sociedade” (BRASIL, 2008, p. 9). Assim, as pessoas com deficiência são apenas um dos públicos atendidos pela educação especial/educação inclusiva, ao lado das pessoas com transtornos globais do desenvolvimento e pessoas com altas habilidades/superdotação:

Os alunos com transtornos globais do desenvolvimento são aqueles que apresentam alterações qualitativas das interações sociais recíprocas e na comunicação, um repertório de interesses e atividades restrito, estereotipado e repetitivo. Incluem-se nesse grupo alunos com autismo, síndromes do espectro do autismo e psicose infantil. Alunos com altas habilidades/superdotação demonstram potencial elevado em qualquer uma das seguintes áreas, isoladas ou combinadas: intelectual, acadêmica, liderança, psicomotricidade e artes, além de apresentar grande criatividade, envolvimento na aprendizagem e realização de tarefas em áreas de seu interesse. (BRASIL, 2008, p. 9).

Esse conjunto do alunato da educação especial é referenciado atualmente pela expressão **pessoas com necessidades educacionais específicas**. Denominação esta que diz respeito às especificidades, no âmbito da aprendizagem escolar e inserção social, que decorrem da condição de ser **pessoa com deficiência, com transtornos globais do desenvolvimento ou altas habilidades/superdotação**.

Neste texto estamos trabalhando com a ideia de deficiência por duas razões principais. Primeiramente, por não termos encontrado, nos contextos guarani pesquisados, dados acerca de pessoas que, com base na conceitualização biomédica, poderiam ser descritas como possuindo transtornos globais do desenvolvimento ou altas habilidades/superdotação. Encontramos, sim, classificações de corpos que se diferenciam dos padrões corporais definidos por essas populações. Uma dessas classificações (que se constitui na segunda razão para nossa

escolha metodológica) é nomeada pelo termo, em língua portuguesa, deficiência<sup>6</sup> e remete a seu significado no contexto da educação especial: deficiências física, sensorial ou mental. A outra classificação presente envolve as crianças gêmeas.

## A noção de pessoa entre os Guarani e os corpos que se distinguem

Os Guarani formam uma população ameríndia que se distingue entre si de diversas formas. Dentre estas, destacamos as chamadas parcialidades,<sup>7</sup> *mbya*, *chiripá*, *nhandeva*, entre outras.<sup>8</sup> Neste texto vamos nos ater a processos de produção de corpos vislumbrados entre populações guarani *mbya* e *nhandeva*, a partir de nossas trajetórias de pesquisa e, no caso de Benites, também de sua trajetória pessoal, enquanto mulher e professora guarani *nhandeva*.

Chegamos à concepção de corpos distintos analisando, nos contextos *mbya* e *nhandeva*, elementos que compõem os padrões de corporalidade e cuja ausência origina diferenças significativas na produção de pessoas. Em um texto clássico intitulado “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, Seeger, DaMatta e Castro (1986) afirmam que a noção de pessoa calcada na corporalidade é o elemento que singulariza as populações indígenas que vivem em território brasileiro. Segundo os autores, “a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas, são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades” (SEEGER;

---

<sup>6</sup> Não encontramos na língua guarani uma expressão que diga respeito à ideia de deficiência. Conforme Benites, tal condição, quando existe, tende a ser descrita conforme aquilo que causa em cada pessoa, a dificuldade de andar, a falta da fala oral etc.

<sup>7</sup> Bartolomé (2009) afirma que o termo parcialidades tem sido utilizado de um modo mais arbitrário, mas menos técnico do que a expressão grupo étnico, ainda que esta última aproxime-se mais das configurações sociais as quais se está tentando referenciar e que ainda não foram suficientemente exploradas. Outra alternativa, segundo o autor, seria chamá-los de povos. Esse autor diz que se utiliza das três denominações quase como sinônimas, haja vista que não há consenso entre os pesquisadores da área.

<sup>8</sup> Citamos aqui as parcialidades que vivem em território brasileiro. Há ainda outras que vivem também em diferentes países da América Latina, como os Pai-Tavyterá e Aché-Guayakí, que vivem, em sua maioria, no Paraguai (BARTOLOMÉ, 2009). Aqueles que conhecemos como Chiripá também são referenciados por esse autor como Avá-Chiripá ou Avá Katú Etê.

DAMATTA; CASTRO, 1986, p. 12). Nesses contextos, há uma ênfase na noção de pessoa enquanto “instrumento de uma relação complementar com a realidade social”, diferenciando-se substancialmente da noção de indivíduo das sociedades ocidentais (SEEGER; DAMATTA, CASTRO, 1986, p. 13).

Nessa perspectiva, a noção de pessoa, em contextos ameríndios, não corresponde à noção de indivíduo que produziu as concepções de deficiência e inclusão a partir da estratificação social e da divisão do trabalho da sociedade moderna e industrial. Do mesmo modo, há de se destacar que um corpo *mbya* e um corpo *nhandeva* não são produzidos em relação à ideia de capacidade ou rendimento individual.

A noção de pessoa entre os guarani envolve um complexo processo de construção do corpo que tem início muito antes da gestação. Conforme Jesus (2014), as mulheres *mbya* preparam-se para gerar e/ou criar crianças saudáveis desde sua primeira menstruação, a qual demarca o *iêngue*, momento através do qual a menina (*kunhã'i*) passa a ser considerada moça (*kunhã tã'i*). Nesse período, ela passa por um momento de reclusão, permanecendo dentro de casa, com pouco contato com outras pessoas e fazendo atividades manuais. Começa a evitar determinados alimentos e assumir novas posturas, como por exemplo, não brincar com as demais crianças da forma como até então brincava. Também é feito um corte de cabelo que indica sua nova condição social. Nas palavras de Geraldo Moreira, guarani da aldeia de *M'Biguaçu*, em Santa Catarina, esse corte simboliza que ao crescer o cabelo cresce também uma nova consciência.

Todas essas modificações terão efeito sobre o filho que essa mulher irá criar. Diferentemente de cuidados pré-natais que mulheres não indígenas começam a observar quando engravidam ou pouco antes de engravidarem (nesse caso, cuidados pré-concepcionais), as mulheres guarani preparam-se desde muito cedo para esse processo de produção de corpos que tem continuidade na gestação e se estende até cerca de um ano de idade da criança, quando ocorre a cerimônia de nomeação, *nhemongaraí*. Nesse momento o espírito (*nhe'ë*)<sup>9</sup> da criança toma assento no corpo para guiá-lo nesta terra.

---

<sup>9</sup> Cadogan (1959) faz menção ao *nhe'ë* como o substrato divino que o pai verdadeiro, *Nhamandu*, criou nos humanos, antes mesmo de a terra existir e que se manifesta através da linguagem. Clastres (1978) destacou também que o *nhe'ë*, ou alma-palavra, é a força que mantém a pessoa em pé, pois a palavra circula pelo esqueleto. Quando a criança consegue andar é porque seu corpo é sustentado pela palavra. Do mesmo modo, quando alguém morre, considera-se que se deu a perda da palavra.

Quando mulher engravida, o pai do bebê envolve-se nos cuidados com a gestação. Nesse período da *couvade*, precisa cuidar ainda mais de sua esposa (que estará mais sensível) e fortalecer-se contra influências ruins, advindas principalmente de *Chariã*, o ser mitológico, que nas narrativas guarani aparece como o opositor da divindade *Nhamandu*, as quais podem levá-lo a praticar atos de traição e egoísmo. Se a mãe ou o pai deixarem-se levar por tais sentimentos negativos, *Chariã* pode trocar a alma da criança, o que pode trazer um grande mal não somente ao bebê ou a família, como a toda a comunidade (JESUS, 2013).

Também entre os *nhandeva*, conforme observa Benites, esse tipo de cuidado inicia-se muito cedo, de modo que a educação da criança começa quando ainda está na barriga de sua mãe. Isso porque desde o primeiro mês de gestação a criança começa a receber um tratamento especial em conjunto com os pais, que por sua vez recebem na *Opy* (casa de reza) ensinamentos de como proceder com essa criança desde a sua formação.

A alimentação da mãe também muda nesse período. Ela deve alimentar-se com comidas menos gordurosas, sendo proibidos alguns tipos de carne como a paca, porco<sup>10</sup> (que quase nunca é ingerido pelo guarani) e peixes grandes. A mulher não pode alimentar-se de nada muito grande, precisando escolher alimentos de menor tamanho e sempre dividir com outras pessoas. Essa é uma regra que precisa ser respeitada rigorosamente, até a formação da criança, por volta do quinto mês de gestação. Trata-se de uma interdição alimentar que existe, segundo os *xeramoi*,<sup>11</sup> para que a criança não nasça com alguma deficiência (JESUS, 2014).

Outros cuidados que a mulher *nhandeva* grávida precisa seguir é não comer comida muito quente, nem raspa de comida da panela. Não pode se estressar e não pode usar sutiã ou roupas que apertem. Também é importante mencionar que alguns desejos e sentimentos da mulher, durante a gravidez, precisam ser controlados. Incluem-se aí,

---

<sup>10</sup> No caso da carne de porco-do-mato, tanto de cateto, quanto de queixado, não pode ser ingerida em nenhum momento da gestação, nem pela mãe nem pelo pai da criança. Esses animais possuem guardiões denominados de *idjá*, muito poderosos, para os quais é necessário pedir autorização para matar e consumir o animal. Situação semelhante acontece com a paca. Nesse contexto, o poder do *idjá* pode afetar a criança, que tenderá a assemelhar-se com a paca, o que pode causar hemorragias e demora no parto. Já a carne do porco doméstico, alimentado por seres humanos, é descrita como menos prejudicial, mas precisa também ser evitada, principalmente próximo ao parto.

<sup>11</sup> Pessoas mais velhas, sábias.

por exemplo, o sentimento de repulsa que algumas mulheres sentem por outra pessoa. Parentes e pessoas próximas, caso os percebam, não devem incentivar ou concordar com essas condutas, mas sim ajudar a gestante a mudar seus modos de pensar e agir.

No parto, a mulher é assistida pela parteira e pelo pai da criança. Se não há parteira, o parto é no hospital; porém, Benites observa que esse procedimento tem desrespeitado a cultura guarani, no que tange à forma de participação do pai, o qual precisa estar junto com a mulher na hora do parto, dando-lhe suporte. Há hospitais que não permitem isso.

Outra diferença entre esses dois tipos de parto consiste no fato de que, na cultura *jurua*, a maioria dos médicos recomenda que a mulher, depois de dar à luz, volte a fazer suas atividades cotidianas. Esses médicos permitem que ela ande e faça todas as suas atividades sozinha. Já na cultura guarani *nhandeva*, o pai da criança ou a mãe da mulher, ou ainda outra mulher da família, organiza-se para dar todo o tipo de suporte à parturiente (JESUS, 2014).

Enquanto o umbigo do bebê não estiver completamente cicatrizado (o que leva aproximadamente trinta dias), o pai não pode manusear nenhum objeto cortante (faca, foice, enxada etc.). Outras atividades são proibidas para o pai, como jogar bola, beber bebida alcoólica, sentir preguiça, estresse, ir a bailes, sair com outra mulher. Tudo isso pode passar para a criança. Segundo os *xeramoĩ*, é uma fase perigosa, pois pode encantar o homem para as coisas ruins, inclusive para o alcoolismo.

Nos primeiros sete dias, a criança não sai do quarto, não pode ser exposta a ninguém, apenas aos mais próximos da família. Mesmo assim, colocam-se duas garrafas transparentes de água, uma de cada lado da porta, para filtrar qualquer tipo de energia ruim que possa estar acompanhando as pessoas que entrarem no quarto. Após os sete dias, a criança pode receber visitas dos parentes e sair de casa, mas não pode ir muito longe no primeiro passeio.

Até por volta dos dois meses de idade, quando a criança sai, se porventura tiver que passar por uma encruzilhada, os pais devem fechar com folhas todos os caminhos laterais. Deve-se deixar livre apenas o lugar por onde irão seguir, a fim de que o espírito (*nhe'ê*) da criança não se perca. O pai, nesse momento, chama a criança pelo nome genérico de *Xera'y* (meu filho) ou *Xerajy* (minha filha).

Após esse resguardo, a vida segue seu curso normal até a fase em que a criança começa a andar. É a época do batismo (*nhemongaraí*). É importante destacar que até o batizado, período em que a criança

receberá seu nome, o espírito (*nhe'ê*) dela ainda não está fixo ao corpo. Portanto, os pais têm muito cuidado com ela e seguem à risca as orientações que porventura sejam dadas pelo *xeramoĩ*. No caso de uma criança muito frágil, o batismo acontece mais cedo, a fim de fortalecê-la.

Até o batismo, em hipótese nenhuma a criança pode tomar susto. Os mais velhos não podem se aborrecer ou gritar com ela, porque o espírito (*nhe'ê*) pode sentir que não é bem-vindo e deixar o corpo. Portanto, os pais devem agradá-lo ao máximo, para que ele se sinta bem e entenda que sua presença é considerada boa.

No batismo/*nhemongarái* o *xeramoĩ* recebe de *Nhanderu*, em sonho, o nome da criança, dizendo aos pais a origem do seu *Nhanderu*,<sup>12</sup> que é o *Amba* (morada celeste, o lugar de onde o *nhe'ê* veio). Existem quatro *Amba*:

- Nhamandú Kwery – fica do lado direito, no leste, onde o Sol nasce.
- Djakairá Kwery – está em cima, no meio (Ará Mbyte).
- Karay Kwery – está no norte, à frente.
- Tupã Kwery – onde o Sol de põe.

Para os Guarani, os nomes são muito importantes, pois definem a personalidade da criança, mostram aos pais como lidar e orientar essa criança. Também ajudam a criança a seguir seu caminho e se fortalecer durante a vida. Essa orientação, dada pelo nome, mostra à comunidade quem é cada um, como entender e agir diante de cada pessoa.

Benites sublinha que os Guarani *nhandeva* não dividem as fases da vida como acontece no mundo Juruá: infância, adolescência etc. Definem, sim, os momentos de maior importância, os ritos de passagem, como recebimento do nome, no batizado; a menarca feminina; e a mudança de voz dos meninos, que marca a mudança da condição de criança para o mundo adulto masculino.

Quando as crianças estão aprendendo a andar, é feito um *Amba*, para que ela se apoie e aprenda a ficar de pé. Trata-se de um círculo feito com taquaras encravadas no chão, uma ao lado da outra, formando uma estrutura a qual a criança pode agarrar com suas mãos ficar em pé e andar. Essa palavra é sagrada e só é usada no mundo material/terreno para essa fase da criança, pois, por seu espírito não estar fixo no corpo, é necessário a criação do *Amba* aqui na terra, fazendo essa ligação com o plano espiritual, no qual a morada das divindades também é

<sup>12</sup> *Nhanderu* significa “nosso pai”. Quando se fala em *Nhanderu* da criança, está-se falando do Pai/Deus do lugar (*Amba*), de onde veio a criança.

denominada de *Amba*. Do mesmo modo, a educação de meninos e meninas é diferenciada, em todas as fases da vida, com ensinamentos e atividades segundo o sexo de cada criança e jovem.

Diante disso, percebemos que, tanto entre os *mbya* quanto entre os *nhandeva*, as dietas alimentares e as restrições envolvidas nos processos de produção de corpos visam evitar o nascimento de crianças com deficiência. Do mesmo modo, observamos que os mesmos cuidados ainda são mencionados para evitar o nascimento de crianças gêmeas. É recorrente a menção de que não é bom que pessoas com essas constituições venham a nascer nesta terra, por diversas razões, especialmente por, provavelmente, seus corpos serem mais frágeis. Existe a concepção de que o corpo alterado é consequência de falta de cuidados por parte dos pais, o que indica que eles precisam ter um grau de cuidados ainda maior com a criança com deficiência ou crianças gêmeas. Nesse sentido, conforme Benites, o nascimento de crianças assim é antes um desafio, do que um castigo.

No que diz respeito às crianças gêmeas, é possível encontrar algumas explicações na narrativa sobre *Pa'i Rete Kuaray*, conhecida como *mito dos gêmeos*. Cadogan (1997) escreve sobre relatos guarani que percebem o nascimento de gêmeos como resultado de uma união que desagrada os deuses. Nesse caso, as crianças gêmeas nasceriam portadoras de espíritos malignos e nenhuma mulher em idade fértil as poderia tocar, ver ou ouvir o choro dessas crianças. Também hoje é comum entre os Guarani, relatos de que o nascimento de gêmeos pode ser um grande desafio, tanto que antigamente os mais velhos recomendavam que essas crianças fossem criadas separadamente.

Segundo Cadogan (1997), o *mito dos gêmeos* é um elemento básico da religião *mbya-guarani*. Nessa narrativa, registrada pelo autor, *Pa'i Rete Kuaray* (Sol) criou seu irmão menor, *Jachyrã* (futura Lua). Ambos seguem uma jornada para matar os *Mba'è Ypy* (seres primitivos) que mataram sua mãe. Ao longo da saga, o Sol ensina para a Lua que frutos podem ser comidos e como saber aquilo que se pode comer.

O Sol consegue exterminar os *Mba'è Ypy* machos e prepara, juntamente com seu irmão, uma emboscada para matar as fêmeas; porém, a Lua fracassa na ação que precisa desempenhar, uma das fêmeas, grávida, sobrevive e *Pa'i Rete Kuaray* a transforma em jaguar. Após esse episódio, registra Cadogan (1997), os dois seguiram em aventuras e encontraram *Chariã*<sup>13</sup> pescando. *Kuaray* então mergulhou

---

<sup>13</sup> Antideus.

e retirou o peixe do anzol por várias vezes. A Lua quis fazer a mesma coisa, mas foi pescada e devorada por *Chariã*. *Kuaray* a ressuscitou, a partir de seus ossos.

Em outro momento, a Lua entra onde sua tia paterna está dormindo, com a intenção de manter relações sexuais com ela. Sua tia, então, sem saber quem estava em seu quarto, sujou as mãos de resina e passou no rosto do desconhecido. Assim, saberia quem fora quando visse quem estava com o rosto manchado. A Lua tentou limpar, mas apenas conseguiu manchar ainda mais sua face. Então, o Sol lhe recomendou que subisse ao céu e fizesse chover para eliminar as manchas de seu rosto. Para tanto, sugeriu que acertasse uma flecha no céu e, no meio desta, encravasse uma segunda flecha, fazendo isto até que um caminho de flechas, pelo qual pudesse subir, ligasse o céu e a terra. Quando a Lua subiu, o Sol retirou as flechas, deixando o irmão menor no céu, e a Lua fez chover. Sua face ainda é manchada para lembrar às pessoas a conduta incorreta, mas na Lua nova, quando faz chover, sua face se limpa.

Embora percebidos como gêmeos, Sol e Lua não nasceram da mesma gestação, mas um é também parte do outro e ambos possuem algo de seus pais. O antigo costume de separar as crianças gêmeas no nascimento pode ser entendido como um meio para manter o equilíbrio e a paz naquela comunidade, uma vez que, segundo o mito acima exposto, a união do Sol e da Lua teve consequências indesejadas. Para que tudo estivesse em ordem, foi preciso que um vivesse longe do outro.

Para os *nhandeva*, também a questão da produção de corpos distintos engloba tanto pessoas com deficiência quanto gêmeos. Benites explica que narrativas dos mais velhos expressam que, quando um casal tem filhos gêmeos, do mesmo sexo, espera-se que *Nhanderú* leve um deles. Mas se nascerem de sexos diferentes, um menino e uma menina, ambos sobreviverão e um deles terá um filho com alguma deficiência.

Novamente, a semelhança dos corpos é narrada como fato extraordinário. Duas pessoas do mesmo sexo, que nascem da mesma gestação, possuem poucas chances de sobreviver. Mesmo quando são de sexos diferentes e sobrevivem, o fato de uma delas gerar um filho com deficiência pode indicar também que, em alguns contextos, a gemelidade está relacionada às causas de deficiências.

Ao atentarmos para o sentido que o termo deficiência adquire nesses contextos, também nos deparamos com diferenças importantes nas definições: os *mbya* definem deficiência unicamente como deficiência física, algo que se torna visível no corpo; e os *nhandeva* incluem nessa classificação a deficiência sensorial. A deficiência mental não é descrita.

Por essas razões, entendemos que a utilização do termo necessidades educacionais específicas não corresponde ao entendimento *mbya* ou *nhandeva* acerca do corpo classificado como diferente. Mesmo a categoria deficiência utilizada no cotidiano não corresponde ao significado dado pela Política Nacional. Por fim, reconhecemos que inclusive a ideia de corpo distinto, que usamos neste texto, não preenche totalmente o sentido que é explicitado nas narrativas ouvidas entre essas parcialidades, pois a semelhança acentuada dos gêmeos idênticos também caracteriza um corpo que pode ser considerado fora do padrão social.

Desse modo, a categoria corpos distintos visa abarcar corpos que se diferenciem dos demais por um fenômeno que a biomedicina ou a área da educação especial denominaria de deficiência e corpos que tenham nascido juntos, em uma mesma gestação, que é o caso das crianças gêmeas (JESUS, 2013). Assim, tanto semelhanças quanto diferenças significativas são critérios para definir e classificar quem não está dentro daquilo que se percebe como padrão corporal naquela sociedade.

## Sobre o atendimento de educação especial em contextos indígenas

Segundo a Política Nacional de Educação Especial, todas as crianças que necessitam de atendimento educacional especializado deverão recebê-lo no turno inverso àquele em que frequenta a escola comum. Esses atendimentos destinam-se a alunos com deficiência (física, mental ou sensorial); transtornos globais do desenvolvimento; e com altas habilidades/superdotação. Podem acontecer na própria escola ou em centros especializados, sendo importante que o profissional de educação especial e professores da classe comum consigam atuar de modo articulado.

No que tange à educação escolar indígena, a legislação recomenda que a articulação entre ambas as modalidades de ensino deva “assegurar que os recursos, serviços e atendimento educacional especializado estejam presentes nos projetos pedagógicos construídos com base nas diferenças socioculturais desses grupos” (BRASIL, 2008, p. 10).<sup>14</sup> Trata-se de um tipo de orientação bastante generalizado e que pouco contribui com as escolas indígenas e/ou docentes em formação. Isso porque os contextos são muito diversificados. As concepções de construção

---

<sup>14</sup> A mesma recomendação estende-se à educação do campo e à educação quilombola.

de corpos, saúde, doença, deficiência/diferença variam muito entre 241 povos indígenas<sup>15</sup> que vivem em território brasileiro. Nesses contextos, encontraremos escolas indígenas que possuem programas de educação inclusiva nos termos expressos pela Política Nacional de Educação Especial ou mesmo semelhantes aos atendimentos educacionais especializados realizados em escolas não indígenas. Como encontraremos também escolas que não desenvolvem esse tipo de ação e cuja comunidade escolar não se identifica com aquelas concepções.

Por isso, gostaríamos de deixar claro que não estamos afirmando que essa legislação educacional não vai ao encontro dos interesses dos povos indígenas. Nossa crítica dirige-se a uma reflexão sobre o quanto a concepção de educar uma criança que nasceu diferente abrange conhecimentos outros que podem, em alguns momentos, contradizer ou anular a própria concepção de educação inclusiva. É esta a situação de muitas comunidades guarani.

Os processos de ensino-aprendizagem entre essas populações privilegiam a observação; por isso, desde pequenas as crianças acompanham pais e irmãos mais velhos em todas as atividades cotidianas. Nesse processo de socialização, a criança aprende também a importância das redes de reciprocidade e parentesco (JESUS, 2012). Este estar junto, que Benites define como “sentir Junto”, é uma prática que está no centro dos processos de ensino-aprendizagem guarani e que, em última instância, poderia ser entendido como o objetivo maior da educação inclusiva.

Em números, saber como se dá a educação inclusiva nas escolas guarani é uma tarefa complexa. No último Censo da Educação Escolar Indígena, de 1999, a educação especial não foi analisada separadamente. Do mesmo modo, os Censos Escolares da Educação Básica não especificam, em seus resultados, o número de matrículas da modalidade de educação especial nas escolas indígenas. Assim, não há como precisar o número de alunos com deficiência matriculados em escolas guarani.

A partir dos contextos etnográficos aqui analisados, Jesus não identificou a presença de crianças com deficiência na escola em suas pesquisas com indígenas mbya-guarani no sul do Brasil, mas Benites observou, na comunidade onde vive atualmente, uma criança com deficiência física e outra com deficiência auditiva. A autora ainda sublinha que esses tendem a ser descritos como fenômenos recentes,

---

<sup>15</sup> Dados do Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/povos-indigenas>>. Acesso em: 19 abr. 2014.

pois há alguns anos não havia presença de crianças com deficiência nas aldeias em que vivia.

De qualquer modo, ao se pensar em atendimento da educação especial nas escolas guarani, é preciso ter em mente que a pedagogia nativa é uma pedagogia inclusiva; porém, pode não haver consenso de que o espaço escolar seja o melhor lugar de aprendizagem para as crianças com deficiência. A família do menino com deficiência auditiva, mencionado por Benites, entendeu que ele aprenderia melhor junto das pessoas que convivem com ele. Do mesmo modo, perceberam que a escola poderia ser um ambiente hostil enquanto não adquirisse autonomia suficiente, como as demais crianças. Não excluíram a escola da educação do menino; apenas entenderam que ele precisava aprender outros elementos, tornar-se mais autônomo, antes de ir para a escola.

Segundo Benites, nas aldeias guarani onde há pessoas com deficiência, percebe-se que suas famílias lhes oferecem uma atenção diferenciada e que sua presença é percebida como um desafio a ser aceito por todos da comunidade. São vistas de um modo distinto e também educadas assim. Por exemplo, diferentemente do que ocorre com as demais crianças quando se negam a fazer alguma coisa e os pais insistem para que colaborem, com a criança com deficiência, entende-se que não é bom forçá-la a fazer algo que não queira. Em muitos casos, os pais percebem-se diante de indagações sobre como proceder, já que os *xeramoĩ* dizem que a criança com deficiência está em um corpo diferente porque não foi bem aceita ou não recebeu de seus pais os devidos cuidados. Então, seu desenvolvimento e educação, no âmbito familiar, necessitam ser conduzidos ainda com mais atenção.

Destaca-se ainda que esses processos não impedem a inserção social dessas pessoas. Benites observa o caso de um rapaz surdo que vive em Paraty Mirim, aldeia de Bracui, no Rio de Janeiro, mas que possui parentes no Espírito Santo. Por isso ele viaja com frequência de um estado para o outro. Fora de casa, todos lhe oferecem estadia e ele escolhe onde quer ficar. Esse acolhimento parece ser mais significativo para ele do que para outras pessoas.

Por fim, cabe rememorar que a educação guarani privilegia o estar junto, aprender junto e, conforme destaca Benites (2013), sentir junto. Logo, pensar em atendimento educacional especializado, em espaços como as salas de recursos multifuncionais,<sup>16</sup> nos quais os

---

<sup>16</sup> Conforme documento orientador da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), do Ministério da Educação, as “salas

processos educacionais são bastante individualizados, implica pensar, em certo sentido, em rupturas desse “estar junto”. Se assim for, passa-se de inclusão para contradição.

Procuramos mostrar neste texto que todo processo de aprendizagem (escolar e não escolar) estará embasado em informações fundamentais, sobre por que a criança nasceu, por que veio um outro guarani para esta terra, que nome receberá, que destinos irá seguir, o que veio aprender e o que veio ensinar. Em condições consideradas normais, a alma vinda da esfera divina (*Amba*) incorpora-se em um corpo saudável, que não se diferencie tanto dos outros, que não seja igual a outro, nem nasça junto com outro. Ainda assim, se isso não acontecer e crianças com deficiência ou crianças gêmeas vierem a nascer, precisam aprender como qualquer outro guarani, precisam seguir as orientações contidas em suas moradas de origem, as quais carregam em seus nomes. Em verdade, já estão aprendendo desde antes do nascimento; a idade escolar é apenas uma continuidade.

Assim, entendemos que há diálogos possíveis entre a educação inclusiva e a educação guarani, desde que sejam compreendidos os aspectos que envolvem a aprendizagem e as concepções de deficiência nesses contextos. Isto somente será possível se adensarmos a análise sobre noção de pessoa e corporalidade, sem perder de vista a construção histórica da educação especial e da educação escolar indígena.

## Considerações finais

Ao longo deste texto, procuramos refletir sobre a concepção de corpos distintos enquanto categoria que, em contextos guarani, abarca pessoas com deficiência e pessoas gêmeas. Estas precisam de uma atenção diferenciada e são consideradas parte de um desafio nos contextos de ensino e aprendizagens nativos. Tanto para os *mbya* como para os *nhandeva*, o nascimento de crianças com deficiência e o nascimento de crianças gêmeas podem ser interpretados como uma

---

de recursos multifuncionais cumprem o propósito da organização de espaços, na própria escola comum, dotados de equipamentos, recursos de acessibilidade e materiais pedagógicos que auxiliam na promoção da escolarização, eliminando barreiras que impedem a plena participação dos estudantes público-alvo da educação especial, com autonomia e independência, no ambiente educacional e social” (BRASIL, 2013 p. 6-7). Estrutura similar, com vistas à oferta de atendimento educacional especializado, pode ser oferecida por centros especializados, fora do espaço escolar.

espécie de alteração no processo de produção de corpos, a qual pode ter ocorrido ainda quando a futura mãe da criança teve sua primeira menstruação. Nesse caso, a produção do corpo dos pais, ao longo da vida, especialmente o corpo da mulher, é tão importante quanto os cuidados necessários no período da gestação e pós-parto.

No que tange à educação de pessoas com deficiência, percebemos que ela é pensada de forma diferenciada, mas, como em demais contextos, privilegia-se a autonomia da criança. Porém, essa autonomia é incentivada de acordo com “o tempo da criança” e, nem sempre, pais e comunidade vislumbrarão na escola, ainda que seja a escola da aldeia, um espaço-tempo indispensável para a sua aprendizagem.

Somam-se a isso as reflexões de que a pedagogia guarani privilegia modos de ensinar e aprender em conjunto, norteados por questões cosmológicas que dizem respeito à formação integral da pessoa. Procuramos mostrar que as crianças com deficiência, que seriam consideradas alunato da educação especial, são crianças que necessitam de atenção, mas que aprendem com as demais. E a escola, tal como está posta, ainda não consegue exercer essa tarefa no contexto de algumas aldeias. Daí a interpretação da família *nhandeva* de que a escola ainda não fosse um lugar adequado para seu filho. Entenderam que ele, ao entrar na sala de aula, seria separado dos demais. Tal interpretação não é de causar estranheza, pois a educação especial que conhecem é aquela que caminha em sentido inverso, trabalhando para incluir, na sala de aula, aquele que vem aprendendo separadamente na sociedade.

## Referências

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *História da educação e da pedagogia: geral e Brasil*. São Paulo: Moderna, 2006.

BAPTISTA, Jean. *O temporal*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2010. (Dossiê Missões, v. 1).

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Parientes de la selva*. Asunción Del Paraguay: CEADUC, 2009.

BENITES, Sandra. *Relatos sobre a deficiência e a educação guarani*. Disciplina de Introdução à Educação Especial e às Políticas Educacionais de Inclusão – aula presencial. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

BRASIL. *Política nacional de educação especial na perspectiva da educação inclusiva*. Documento elaborado pelo Grupo de Trabalho nomeado pela

Portaria nº 555/2007, prorrogada pela Portaria nº 948/2007. Brasília: SEESP/MEC, 2008.

BRASIL. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Diretoria de Políticas de Educação Especial. *Documento orientador – Programa implantação de salas de recursos multifuncionais*. Brasília, 2013. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=17430&Itemid=817](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=17430&Itemid=817)>. Acesso em: 19 abr. 2014.

BUENO, José Geraldo Silveira. *Educação especial brasileira: integração/segregação do aluno diferente*. São Paulo: Educ, 1993.

CADOGAN, Léon. *Diccionario mbya-guarani-castellano*. Asunción Del Paraguay: CEADUC, 2011. (Obras de León Cadogan, v. 3).

CADOGAN, Léon. *Ayvu rapyta: textos míticos de los mbya-guaraní del Guairá*. 3. ed. Asunción Del Paraguay: CEADUC, 1997. Edición preparada por Bartolomeu Melià.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. A civilização dos índios e a formação do território do Brasil. In: LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Dermeval; NASCIMENTO, Maria Isabel Moura (Org.). *Navegando pela história da educação brasileira*. Campinas, SP. 1 CD-ROM. 2006. Disponível em: <[http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos\\_frames/artigo\\_073.html](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_frames/artigo_073.html)>. Acesso em: 19 abr. 2014.

GUHUR, Maria de Lourdes Periotto. A representação da deficiência mental numa perspectiva histórica. *Rev. bras. educ. espec.*, Marília, v. 1, n. 2, supl. 1, p. 75-83, 1994.

JESUS, Suzana Cavalheiro de. Acampamentos indígenas no Sul do Brasil: os diversos olhares para a educação e a infância Mbya-Guarani. In: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GRANDO, Beleni Saléte; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos (Org.). *Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização*. Florianópolis: EdUFSC, 2012.

JESUS, Suzana Cavalheiro de. Doses de conhecimentos através da escola: sobre humanos, deuses e transformações no mundo, na perspectiva mbya. In: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; ALMEIDA, José Nilton de; REBOLLEDO, Nicanor. *Diversidade, educação e infância: reflexões antropológicas*. Florianópolis: EdUFSC, 2014.

JESUS, Suzana Cavalheiro de. “Somos educados a vida toda para que isso não aconteça”: uma reflexão sobre a educação de pessoas com deficiência na formação de professores indígenas guarani. In: CONGRESO INTERNACIONAL LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA, SIGLOS XIX-XXI, 1., 2013. Oaxaca. *Anais...* Oaxaca: CIPIAL, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência*. 2006. Disponível em: <<http://www.un.org/disabilities/default.asp?id=150>>. Acesso em: 19 abr. 2014.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas na utopia do prata*. Bauru: EDUSC, 2000.

SEEGER, Anthony; CASTRO, Eduardo Viveiros de; DAMATTA, Roberto. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; Marco Zero, 1986.

# Circulação de crianças e reprodução cultural guarani no litoral de Santa Catarina

Viviane Vasconcelos

Este artigo trata da relação entre a prática de circulação de crianças<sup>1</sup> e os processos de parentesco entre os Guarani, tendo por foco o lugar social e a importância cosmológica atribuída a elas. Fruto de pesquisa de mestrado realizada em três aldeias guarani<sup>2</sup> do litoral de Santa Catarina (VASCONCELOS, 2011), buscou-se compreender, em um primeiro momento, a existência ou não de processos de adoção de crianças ou práticas similares nesse contexto social.

Para alcançar os objetivos da pesquisa, procurou-se, inicialmente, analisar a existência ou não de termos nativos para processos de adoção e, como dito, se de alguma forma havia alguma prática similar nessas comunidades indígenas. Após muitas conversas sobre histórias de vida dos Guarani, aliadas às observações de campo, percebi que existe algo bastante parecido com adoções informais em termos ocidentalizados, mas que ainda assim não poderia ser classificado desse modo; por isso, a utilização do termo “circulação de crianças”. Posteriormente buscou-se compreender qual o estatuto da adoção na cosmologia desse povo.

---

<sup>1</sup> Utilizo os termos criança e infância, segundo Silva (2002), enquanto categorias analíticas do período de vida que inclui do nascimento aos ritos da puberdade. Do mesmo modo, e mesmo que isso signifique alguma simplificação, não entrarei em discussão sobre categorias de idade para os Guarani.

<sup>2</sup> São elas: Itaty – Morro dos Cavalos, em Palhoça; Yvyã Ivate – Morro Alto, em São Francisco do Sul; e Yynn Moroty Whera – M’Biguaçu, em Biguaçu.

Nas pesquisas iniciais, em busca de termos sobre adoção ou filhos adotados, apesar da dificuldade expressa pelos próprios Guarani, também relatada nas pesquisas de Pereira (2002), por não serem tais termos corriqueiramente utilizados, encontrei o termo *tchemonhemonguakua*, utilizado para se referir ao filho de criação, quando o pai se refere ao filho. Outro também foi relatado: *tcheabojepokuaivaèkue*, quando o pai fala de um filho já adulto. Por seu lado, a criança ainda poderá dizer *tchebotuvitchaàre* quando se refere ao seu pai de criação.

Pode-se dizer que o termo mais utilizado para um filho se referir ao seu pai adotivo é *tchevanga*, que significa pai de criação (ou o responsável pela criança) ou também *tcheru'i* (paizinho, que também pode se referir a padrinho ou padrasto). Mesmo assim, como apontado anteriormente, esses termos não são corriqueira e costumeiramente utilizados, visto que um pai adotivo será referido, no mais das vezes, apenas por pai – *tcheru*. Por sua vez, para a mãe adotiva existe o termo *tchetchy ranga*, que me traduziram por “mãe entre aspas”, ou seja, aquela que não é a “mãe verdadeira”, termo esse também empregado para madrinhas ou madrastas. Mas, ainda assim, dizem que o termo mais utilizado é *ha'i* – mãe ou mamãe, em português. Por sua vez, a mãe se refere aos filhos, mesmo de criação por *tchememby* (para a filha) ou *tchepia* (para o filho); o mesmo para um filho biológico.

Em um primeiro momento, as semelhanças entre os processos observados de circulação de crianças e aqueles relacionados à adoção, em termos ocidentalizados, nos levariam a crer que tais práticas entre os indígenas trariam o estatuto da adoção. Mas, comparando as práticas de adoção entre indígenas e não indígenas, tudo leva a crer que o estatuto da adoção, nessas sociedades, simplesmente inexistente. Para tanto, buscou-se pensar no termo antropológico de circulação de crianças. Tal expressão refere-se antes a uma abordagem teórica do que propriamente a um fenômeno social, a qual se utiliza neste artigo para designar e compreender práticas de transferência de crianças nas comunidades guarani observadas no litoral do estado de Santa Catarina.

Algumas práticas de circulação de crianças no contexto indígena no Brasil foram analisadas por autores como Pereira (2002), em pesquisa sobre possíveis práticas de adoção de crianças Kaiowá e suas consequências na organização da vida dessa sociedade, que, ao mesmo tempo, foram descritas por outros autores, em outros contextos sociais, como Fonseca (1986, 1995, 2006), Leinaweaver (2008) e Lallemand (1993). Essas pesquisas embasaram teoricamente o conceito de circulação de crianças ora apresentado, compreendido enquanto

“transferência de uma criança entre uma família e outra” (FONSECA, 2006, p. 13, em nota de rodapé), com transmissão (entre adultos) total ou parcial das responsabilidades sobre sua criação.

A metodologia inicial da pesquisa consistiu em produção de mapas genealógicos,<sup>3</sup> nos quais foram mapeados os mais diversos e variados casos que os Guarani consideravam como circulação de crianças aliados às histórias de vida. Esses casos de circulação de crianças tinham em comum o fato de que elas não estavam sob responsabilidade total de suas genitoras em sua criação (*ombodjera*), mas sim tinham suas responsabilidades entregues a outros entes do grupo ou mesmo compartilhadas. Não considerados enquanto casos de “adoção informal”,<sup>4</sup> tais práticas apresentam outros significados e implicações mais amplas no *tekó* (o modo de vida) guarani, os quais se buscou compreender.

Foi percebendo recorrências e padrões mais evidentes dos casos de movimentações de crianças, que serão apresentadas duas propostas de abordagens ao estudo das transferências de crianças entre os Guarani: a primeira considera as movimentações de crianças dentro das mesmas parentelas, nas quais geralmente elas são adotadas por seus avós ou outros parentes consanguíneos e seguem vivendo muito próximas de seus pais biológicos; a segunda se refere à circulação entre diferentes parentelas, em que as crianças são transferidas de seu grupo familiar para outro, suspendendo por um período indeterminado os laços com os grupos familiares consanguíneos que entregam a criança para a adoção. O primeiro caso abrange aqueles cujas responsabilidades sobre a criação (*ombodjera*) são entregues temporariamente às avós (maternas ou paternas), as quais gozam de maior prestígio social, tendo preferência entre os escolhidos para levar a efeito a criação dessa criança. No segundo caso, questões cosmológicas relativas às diferenças étnicas entre as diferentes parcialidades Guarani Mbya e Chiripá podem ser consideradas deflagradoras das transferências de crianças Guarani, como explicado mais adiante.

Com o passar do tempo, e compreendendo outras formas de circulação, foram analisadas e incluídas na pesquisa novas práticas de

---

<sup>3</sup> Os mapas genealógicos facilitam a visualização não apenas das relações de parentesco, mas também apontam que esses laços perpassam as fronteiras de uma única aldeia, mostrando as intrínsecas relações sociais entre as mais diversas aldeias guarani.

<sup>4</sup> Compreende-se o termo, segundo o conceito de *forastage*, descrito e analisado por pesquisadores como Lallemand (1993), por “adoção informal”, com transferência total ou parcial da guarda da criança para a família que a recebe.

adoção denominadas de circulação simbólica. Esta última considera os casos de apadrinhamento. Ela não significa uma circulação de fato, com transferências totais da guarda e responsabilidades, pois, em geral, o casal de padrinhos (indígena ou não) apenas compartilha a responsabilidade pela sua criação. Essas práticas revelam modos de relacionar-se entre os próprios Guarani e com não indígenas, que apresentam-se como importantes conformadores da vida social indígena, consolidando laços e redes de solidariedade e reciprocidade, criadas pelas crianças e para elas, com implicações políticas, econômicas, religiosas, entre outras, possibilitadoras da manutenção da vida em sociedade desse povo indígena. Tais práticas resultantes dos apadrinhamentos são decorrentes das relações entre indígenas e não indígenas, criadores de laços sociais e afetivos, que, por consequência, possibilitam a incorporação dos não indígenas às próprias instituições sociais indígenas (LEINAWEAVER, 2008).

As crianças são entendidas pelos Guarani como dádiva de deus, pois são consideradas seres divinos enviados por *Nhanderu* (deus) à terra. Sendo assim, elas representam um dos valores máximos da comunidade. De acordo com a noção de Mauss (1974), na qual as dádivas constituem-se enquanto bens de valor, pode-se presumir que elas podem atuar como importante meios em que a reciprocidade e a economia da troca podem se realizar. Nesse sentido, dizer que ideia de circulação de crianças remete à ideia de circulação de bens de valor de uma sociedade é um dos modos pelos quais a reciprocidade pode se concretizar, uma vez que essas trocas não se constituem apenas como transações em termos meramente econômicos; algo mais é trocado, uma vez que na circulação de crianças valores são transferidos.

Crianças criam ligações entre as mesmas ou diferentes parentelas, laços entre indígenas e não indígenas, e mesmo entre passado, presente e futuro, através da união das diferentes gerações. Elas também podem motivar rompimentos de laços entre grupos familiares, em separações conjugais nas quais duas parentelas entram em conflito para saber qual delas terá o direito de criar a criança, a da mãe ou a do pai. Mas, de qualquer modo, elas representam a possibilidade da garantia da perpetuação do modo de vida tradicional indígena.

Consideradas seres portadores de memória (FONSECA, 2006), ao circularem, as crianças carregam consigo a memória cultural do grupo e, desse modo, podem perpetuar o *tekó*, dado através da criação de elo profundo entre as gerações mais velhas e as mais novas. É recorrente entre os Guarani a ideia de que a criança, por ser criada nos preceitos culturais, é a garantia da preservação da cultura; nesse sentido, criar uma

criança representa o domínio sobre toda a próxima geração (MODELL, 1997) e, conseqüentemente, a garantia da perpetuação cultural.

É importante ressaltar que nos momentos de negociações, tanto os que incluem questões de mudanças de aldeias quanto outros, a criança não fica alheia a esses processos e suas opiniões são, em grande medida, levadas em consideração. A atitude de valorização da autonomia da criança, como sujeito ativo dos processos de transferência que lhes concernem, trata com respeito suas decisões e não são diferentes nos momentos de negociações sobre seu destino. Em certos casos, a criança escolhe ela própria ficar com os avós (geralmente um casal), por estes representarem maior acesso a bens econômicos, por terem garantida alguma renda advinda das aposentadorias ou mesmo porque são consideradas “mais amáveis” que as genitoras. De todo modo, isso aponta o protagonismo das crianças nesses e outros processos relacionada à valorização da autonomia infantil como conformador do Ser e do *ethos* Guarani. Portanto, enquanto sujeitos autônomos, as crianças são consideradas, pelos adultos, capazes o suficiente para tomar decisões e fazer escolhas nos momentos das negociações que envolvam seu próprio destino.

*Kyringue yva pega* – a criança vem do céu



Foto: Viviane Vasconcelos, aldeia Morro Alto – São Francisco do Sul, 2011

O caráter ambíguo da criança, considerada pelos Guarani ao mesmo tempo um ser divino e terreno, aponta sua qualidade mediadora

não apenas desses diferentes cosmos, mas também entre os mundos indígena e não indígena (SILVA, 2002). Tal caráter de elo com o divino explica, em parte, por que uma das condições e preceitos a serem seguidos nesta terra para se atingir o *aguydje*, o estado de iluminação espiritual, necessário para alcançar a terra sem mal, *yvy mara ey*,<sup>5</sup> perpassa pelo ato de criar uma criança.<sup>6</sup>

Por causa de sua natureza dúbia, vivendo em trânsito constante entre os diferentes mundos espirituais e terrenos, a criança se desloca mais facilmente que os adultos entre esses mundos; por isso é considerada por alguns autores como pequenos xamãs (SILVA, 2002). Os Guarani afirmam que para que as crianças se mantenham nesta terra imperfeita – *yvy va'i* – devem ser convencidas a permanecer neste mundo imperfeito (*yvy va'i* – terra feia) por seus pais. Isso porque antes de sua vinda para esta terra, comiam apenas milho tradicional, plantado da maneira correta (orgânica), em saborosos preparados de mingau. Não é difícil perceber que por viverem uma vida de plenitude e abundância antes de virem para o plano terreno, elas precisam ser convencidas a permanecer neste, para que decidam permanecer, crescer e continuar vivendo em lugar tão diferente daquele vivido em *yvy mara ey* – terra sem mal.

Se, por um lado, em sua qualidade divina a alma da criança transita mais facilmente entre os mundos do que a dos adultos, por outro, tal fato a torna mais vulnerável às investidas de espíritos e de outros seres extramundanos. São os adornos feitos de ossos de saracura em formato de finos tubos (que também podem atualmente ser confeccionados com tubos de taquara), alternados com grandes miçangas pretas amarradas aos joelhos e tornozelos, ou então o *ikuãtcha* (fina tira de tecido) amarrado à barriga, ou mesmo o *ipuruãgue* (colar feito preferencialmente de miçangas, que carrega parte do cordão umbilical já seco da criança), entre outros investimentos para a sua proteção espiritual, que servem ao mesmo tempo para a conformação do corpo e do próprio Ser guarani, os feitos necessários para que ela permaneça. Ainda, são esses investimentos no corpo da criança que a tornarão um ser social, uma vez que apenas o nascimento em si não

<sup>5</sup> *Yvy mara ey* – terra sem mal – é o paraíso mítico guarani. Possui importante lugar na cosmologia desse povo indígena.

<sup>6</sup> Mesmo em cosmos diferentes, a ligação entre as duas terras é material e efetiva. Entre elas há um *continuum* de relação no qual o que acontece nesta terra é (ou deveria ser) um reflexo do que acontece naquela (MELIÀ, 1986). Portanto, deve-se viver nesta terra de acordo com os preceitos divinos de conduta incorporados no *tekó*, segundo os preceitos do bom viver – *tekó porã* – guarani.

garante o estatuto ontológico humano para os Guarani. A humanização do ser advém dos cuidados com os investimentos na conformação de seu corpo, que garantidos pelos pais e outros parentes, asseguram que a alma da criança se fortaleça, tornando-a um ser humano mais forte e garantindo que se estabeleça o processo de convencimento à estadia neste mundo material.

Os pais, desde a gestação, prezam por longos cuidados na preparação do corpo da criança que está por vir. Tais zelos (incluindo a *couvade*)<sup>7</sup> não se iniciam após o parto, mas muito antes dele, tão logo constatada a gravidez. Assim, o pai deve evitar mexer em objetos de metais perfurantes, pois, caso venha a sofrer acidente com ele, a cicatriz no corpo do pai pode, quiçá, surgir ou marcar o corpo da criança.<sup>8</sup> Assim, pode-se perceber que ligação entre o corpo do pai e seus filhos e filhas é substancial e efetiva. Os Guarani afirmam que quando os pais saem de casa por algum motivo, estes devem sempre conversar com suas crianças, mesmo que recém-nascidas, para explicar para onde vai e com que propósito as deixará por um tempo, advertindo-as para não segui-lo. Isso evita que a alma da criança, ao tentar acompanhá-lo em seu deslocamento, se perca no caminho, causando-lhe doenças do corpo e do espírito. Caso isso ocorra, será necessário realizar tratamento xamânico para que sua alma seja encontrada e trazida novamente, sob pena de a criança vir a falecer, caso sua alma se perca.

O corpo guarani possui duas almas, denominadas por *nheè* e *angue*.<sup>9</sup> O *nheè*, a alma divina, está ligado ao mundo sagrado e desperta inclinação aos interesses voltados ao mundo espiritual. O *angue*, por sua vez, relacionado aos interesses mundanos, motiva vontades tipicamente terrenas como sentimentos de ciúmes, raiva, entre outros. O *nheè*, que pode ser traduzido por alma, pode também ser traduzido por Palavra.<sup>10</sup> Além de se referir à alma divina, o *nheè* também se refere

<sup>7</sup> A *couvade*, tema recorrente na etnologia indígena, é o nome dado aos cuidados que os pais devem ter consigo mesmos, pois, pelo contrário, se subvertidas algumas de suas regras, ela pode ser prejudicial à criança. Geralmente ligada aos pais, e menos às mães, inclui o descanso em redes para que, poupando seus corpos, consequentemente se poupe os corpos de seus filhos de qualquer mal.

<sup>8</sup> A etnologia indígena trata por consubstanciação, conceito que indica a profunda relação de substância, na concepção indígena, entre os corpos dos pais e de seus filhos e filhas; daí os cuidados relacionados à *couvade*.

<sup>9</sup> Tais conceitos foram-me relatados em campo.

<sup>10</sup> É comum o emprego da Palavra, com maiúscula, em literatura antropológica guarani, com o intuito de ressaltar o seu caráter sagrado.

à linguagem. Diante da correspondência dos termos alma e Palavra, não é difícil perceber que a fala (considerada sagrada) é compreendida como a alma corporificada. A alma, que permite a fala, é considerada o sopro divino. É através da fala que o *nhe'e* pode se manifestar e, não por acaso, a oralidade é prática extremamente valorizada entre os Guarani. Também não foi por acaso que, através das Divinas Palavras, *Ayvu Porã*,<sup>11</sup> *nhanderu* criou o mundo (CADOGAN, 1953).

O batismo de nomeação – *nhemongarai* –, importante ritual guarani, é o momento em que a criança é nomeada e que *nhe'e* e *angue* podem, finalmente, tomar assento no corpo, advindos através da moleira.<sup>12</sup> É nesse mesmo momento que a criança inicia a fala e começa a perder seu caráter divino para ser considerada humana. Vale lembrar que são esses mesmos momentos rituais em que há possibilidade de consolidar as circulações simbólicas das crianças,<sup>13</sup> dadas pelos apadrinhamentos,<sup>14</sup> que ao mesmo tempo se criam redes de relações entre os próprios indígenas e não indígenas<sup>15</sup> mediadas pela criança.

Aquelas crianças que com mais frequência se deslocam entre as diversas aldeias guarani também o fazem dentro de uma mesma aldeia e, desse modo, criam novas redes de relações, além de manter aquelas já existentes dentro de uma mesma aldeia. Isso significa que elas, por escolha própria, ao se deslocarem para outras aldeias guarani sem a companhia de seus pais,<sup>16</sup> quando em visitas aos parentes, ou mesmo quando pernoitam ou fazem refeições em conjunto em outras habitações

---

<sup>11</sup> *Ayvu Porã* ou Divinas Palavras é o modo como os Guarani se referem às palavras de deus deixadas aos homens. Em geral todas as palavras são sagradas e dádivas divinas, mas as *Ayvu Porã* fazem referência aos textos míticos orais guarani que tratam da palavras de deus quando inicia a criação do mundo; são as palavras antigas e, portanto, consideradas sagradas.

<sup>12</sup> A moleira (*ywapite*) é levemente aberta, dizem os indígenas, exatamente para poder receber as duas almas. O momento em que se fecha, por volta dos 2 anos, que coincide com o início da fala, é quando as crianças deixam de ser consideradas apenas divinas para se tornarem humanas. Não por acaso, esse é o momento do batismo (o *nhemongarai*), quando se efetiva seu estatuto ontológico humano.

<sup>13</sup> Os rituais de batismo incluem a escolha prévia de um casal de padrinhos, que passa a ter responsabilidades com seus afilhados, como será mais detalhado adiante.

<sup>14</sup> Em referência ao conceito de *compadrazgo* de Leinaweaver (2008).

<sup>15</sup> Os apadrinhamentos de crianças acontecem não somente entre os próprios Guarani, mas também entre indígenas e não indígenas.

<sup>16</sup> Tal atitude não é trivial, mas algumas pegam carona nas viagens empreendidas pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) – quando dos tratamentos xamânicos nas mais diversas aldeias.

de diferentes parentelas que não as suas, acabam por reforçar os laços entre elas.

A valorização da autonomia, que estimula as crianças a ter uma postura ativa na busca por suas demandas próprias, acaba por fomentar a criação de importantes lideranças guarani. Isso ficou evidente nas falas de líderes guarani que relataram momentos de suas vidas, nos quais, geralmente desde muito cedo e por longo período, foram deixados sob responsabilidade de outras pessoas, nem sempre parentes próximos, frequentando as mais diversas parentelas e entrando em contato com diferentes saberes de cada uma delas.

Tais crianças, ao entrar em contato com maior variedade de saberes, segundo afirmam, tornam-se não apenas adultos com mais habilidade em lidar com os conhecimentos do repertório guarani dentro da própria sociedade, mas também com mais capacidade para o diálogo e o conhecimento do mundo não indígena. Sendo assim, as práticas de circulação de crianças possibilitam instrução e formação de futuras lideranças indígenas para lidar com conhecimentos não indígenas, ao mesmo tempo que viabilizam a perpetuação dos saberes considerados por eles tradicionais.

## Em busca de parentes – as ideias de parentesco guarani

O estudo de Benites (2009), em pesquisa sobre os processos de parentesco guarani e kaiowá, aponta que estes perpassam pela ideia de “compartilhamento de um comportamento típico de parentes”, conceituado pelos Kaiowá por *teko laja*. Tal compartilhar – de um comportamento típico de um grupo familiar – acontece preferencialmente ao redor do fogo, que só se mantém aceso por causa de uma série de atividades, com objetivo de abastecê-lo e alimentá-lo, exigindo entrosamento e compartilhamento das responsabilidades advindas, divididas entre os membros do grupo. O processo de obtenção da lenha (que inclui incursões à mata e escolha das madeiras mais adequadas segundo os critérios guarani), até seu uso cotidiano, seja na cozinha, seja na casa de reza (*opy*), é conformador da própria organização da sociedade guarani.

O fogo, não dissociado de sua dimensão sagrada, é lugar de memória e de trocas de sentimentos, emoções e conversas. É ao redor dele que os *nhemongueta* – aconselhamentos – empreendidos pelos mais velhos podem se efetivar. Estes são valorizados na cultura guarani por

obedecer ao preceito divino da comunicação e das trocas de Palavras entre seres humanos. A fumaça, ao subir, estabelece comunicação entre aldeia terrena e a aldeia divina de *yvy mara ey* – da terra sem mal (PISSOLATO, 2006). Meio e forma que permitem a perpetuação das Palavras de deus nesta terra, os aconselhamentos deixam evidentes os investimentos empreendidos pelas gerações mais velhas em relação às mais novas, nos processos de sociabilização<sup>17</sup> e incorporação de hábitos e formas de agir, ver e sentir o mundo, segundo os preceitos do *ethos* guarani em geral, ou de uma parentela em particular.

É para o fogo que muitas das atividades do cotidiano estão voltadas, seja para abastecê-lo, para mantê-lo aceso, para a produção de alimentos ou, ainda, para a produção de artesanato. Os homens se dedicam a ir buscar lenha nas matas baixas, denominadas por *ka'aguy carape*, “capoeira” ou “locais de mata baixa”, que servem preferencialmente à obtenção de lenha.

Em algumas aldeias guarani do estado de Santa Catarina pode-se notar a disposição circular das casas, em torno de uma cozinha central. A ausência de cozinhas dentro das casas guarani dessa região se deve ao hábito de compartilhamento de um fogo de chão de dentro da cozinha de um casal de anciãos, e são essas casas que, não por acaso, geralmente possuem cozinhas. Tal disposição das casas é sugestiva de uma sociabilidade<sup>18</sup> interna bastante específica das aldeias guarani do litoral do estado de Santa Catarina, em que as famílias nucleares vêm realizar suas refeições diárias nos fogos domésticos do casal de idosos, geralmente os chefes de família extensa. Desse modo, diferentes famílias nucleares de uma mesma parentela cozinham juntas, em uma mesma cozinha, em seu cotidiano, localizada dentro das habitações do casal de anciãos. Da cozinha saíam os alimentos oferecidos aos que vêm de fora, indígenas ou não indígenas, constituindo-se enquanto locus de poder e estabelecimento de alianças políticas, sociais e de parentesco, através do oferecimento e compartilhamento da comida. É ainda na cozinha que se conformam os corpos das crianças e dos que com elas compartilham suas refeições.

A utilização da expressão “fogo doméstico”, trazida por Pereira (2010) para se referir às famílias nucleares guarani e kaiowá, é bastante apropriada também para o contexto guarani litorâneo deste estado. A

---

<sup>17</sup> Utilizo o conceito de sociabilização enquanto “aprender cultura” (GOMES, 2007) e modos de transmissão de conhecimentos que incluem o empenho da própria pessoa para inserção em determinada cultura em particular.

<sup>18</sup> Utilizo o termo socialização segundo o conceito popularizado por Strathern (1988), no qual o foco se volta para as relações que emergem entre as pessoas e nas ativações (ou desativações) de laços entre os agentes envolvidos.

expressão “*tatapy*” (*tata* = fogo, *ypy* = lugar), ou “o lugar do fogo”, é recorrentemente empregada pelos Guarani para se referir aos locais onde foram, estão sendo ou serão acesos os fogos, por diferentes grupos de parentes. Não por acaso, a expressão guarani “*amboaè tatapy*”, que pode significar “aqueles daquele fogo”, ou ainda “aqueles que pertencem àquele fogo”, aponta a importância do fogo para a criação de identidades sociais e de parentesco para essa população indígena.

O compartilhar de um mesmo espaço físico (e social) cria um sentimento de pertença ao grupo de parentes, que os distinguem e delimitam as diferenças entre um fogo doméstico (ou grupo parental) e outro. Sendo assim, cada *tatapy*, ou fogo doméstico, é um universo de conhecimento particular, e é ao redor dele que muitas das trocas de saberes acontecem, em vários momentos do cotidiano.

O fogo possui importância material e transcendental. Alimenta corpo e espírito e é parte constituinte do ser e do corpo guarani. Como dizem, é “cheiro do Guarani”.<sup>19</sup> A fumaça – *tataxi* –, em seu caráter sagrado, ao envolver o corpo, protege-o de quaisquer influências maléficas; por isso, os Guarani gostam de andar, por assim dizer, “defumados”. O fogo é ainda local de memória e de trocas de sentimentos e sobre isso pode-se perceber que os locais onde foram acesos seus fogos fazem parte do grande *tatapy rupa* (“o leito dos fogos”). Ele é representativo para esses indígenas do próprio território guarani. Tal denominação aponta que o território indígena é pensado com base nos locais por onde passaram e onde foram acesos seus fogos de chão, ressaltando a importância do fogo na conformação territorial.

São as refeições cotidianas, as rodas de chimarrão, os sentimentos, as emoções, o compartilhamento de substâncias corporais, enfim, os compartilhamentos ao redor de um mesmo fogo de chão, que criam um sentimento de pertença a um grupo de parentes, os quais se identificam não apenas entre si, mas em relação aos demais grupos.

Como dito, as Palavras para os Guarani não se constituem apenas daquilo que é verbalizado, mas representam o próprio sopro

---

<sup>19</sup> A questão do cheiro do corpo é tema recorrente entre as mulheres guarani. Algumas afirmam que tiveram que mudar o cheiro do corpo de seus maridos, para aceitá-los como cônjuges. Aqueles que tinham hábitos muito ligados ao mundo *jurua* – não indígena – que tinham forte cheiro de alho e outros elementos tipicamente não indígenas, tiveram que ser investidos na modificação de seus hábitos alimentares. Sendo assim, entre outras, elas lhes solicitavam que ficassem mais tempo próximos ao fogo, fumando o *petyngua* – o cachimbo sagrado guarani, para que perdessem o “cheiro de *jurua*” e passassem a ter “cheiro de Guarani”, apontando grande importância desse tema na vida desses indígenas.

divino capaz de dar vida aos seres. É por esse sentido sagrado que os aconselhamentos – *nhemongueta* – são valorizados enquanto momentos sagrados. Nesses momentos, as gerações mais velhas investem na formação dos saberes das mais novas, através das trocas de Palavras. Os aconselhamentos são meio pelo qual as Palavras de deus podem chegar aos seres humanos para se viver uma vida de acordo com os preceitos do bom viver (*tekó porã*) guarani. Portanto, uma criança adotada, mesmo sem vínculos biológicos com a parentela, passa a compartilhar daquele comportamento e ideias típicas daquele grupo de parentes. Ainda vale lembrar que crianças, como seres portadores de memória (FONSECA, 2006), quando circulam, carregam consigo os conhecimentos tradicionais que poderão ser repassados às gerações futuras.

Diante disso, percebe-se que as trocas de Palavras são importantes constituintes da ideia de um compartilhamento típico de um grupo de parentes. Isso significa que as diferentes parentelas possuem diferentes modos de relacionar-se, tanto entre os indígenas quanto com não indígenas, que definem comportamentos que são considerados próprios de cada parentela. Enquanto alguns grupos de parentes se dedicam mais ao campo da educação, outros se dedicam mais ao campo político e outros, ainda, ao campo religioso.<sup>20</sup> Os compartilhamentos de Palavras e modos de vida ao redor de um fogo atuam como criadores de um sentimento de pertença do grupo doméstico que consolida laços de parentesco e movimentam toda a vida em sociedade guarani.

É ao redor do fogo que muitas das conversas, brincadeiras, alegrias, trocas de sentimentos e alianças políticas, mas também brigas e desavenças, acontecem. É ao redor dele que se comemoram os momentos de alegria e laços entre parentes através do compartilhamento das refeições. Mas o contrário também é válido, pois parentes, quando estão brigados, preferem não compartilhar refeições e, nesse caso, outro fogo de chão será aceso distante daquele em comum de seu próprio grupo familiar. Diante do exposto, não é difícil perceber que são justamente esses momentos ao redor do fogo os criadores de sentimentos de pertença a determinada parentela.

---

<sup>20</sup> Mesmo que uma parentela possa dedicar-se a mais de um campo ao mesmo tempo e estes não estejam eminentemente separados para os Guarani.

## Circulação de crianças dentro da mesma parentela

Foi percebendo a grande recorrência de mulheres e homens que entregaram seus filhos aos cuidados de suas mães, e que também ficaram em algum momento de suas vidas, geralmente por um longo período e desde muito cedo, aos cuidados de suas avós, que se indicou a abordagem desse tipo de movimentação de crianças como aquele que ocorre dentro da mesma parentela. Essa movimentação gera laços profundos entre as diversas fases geracionais de um mesmo fogo doméstico, designadas, por ora, como circulação de crianças dentro de uma mesma parentela.

Samanta<sup>21</sup> é responsável pela criação de sua neta Natália, fruto de relacionamento anterior de sua filha mais velha, Nanci. Foi após a separação conjugal que Nanci entregou sua filha Natália aos cuidados de sua mãe, porque estava se casando novamente.<sup>22</sup> Natália vive na casa da avó, onde dorme todos os dias e onde é cuidada. Samanta (a avó biológica) também assume os papéis rituais de mãe nos momentos cerimoniais. A função de segurar a criança ao colo no *apyka* – o banco cerimonial – quando se realiza a cerimônia de sua nomeação (geralmente a cargo da genitora), no caso de Natália, era de Samanta, a qual esteve sentada no banco segurando-a. Isso não quer dizer que Nanci, a genitora, não interfira nas decisões que digam respeito à menina. Elas residem na mesma aldeia e habitam casas muito próximas uma da outra, fazendo com que a relação entre Natália e Nanci não seja disruptiva, mas sim com convivência cotidiana.

Tal movimentação resulta em profundos laços entre “gerações alternadas”, que, para além das noções de parentesco em si, criam padrões culturais representativos do *tekó* (“modo de vida”) guarani, garantindo e perpetuando os ensinamentos de deus – *nhanderu* (“nosso pai”) – e, conseqüentemente, a manutenção do próprio sistema cultural guarani nesta terra. Tais padrões de circulação já foram, eles mesmos, colocados em prática anteriormente pelas avós, como se pode ver nas falas dos mais velhos.

A avó (G2 – geração 2) que recebe a criança G4 (geração 4) diz que já havia ela mesma entregado alguma de suas crianças G3 (geração 3)

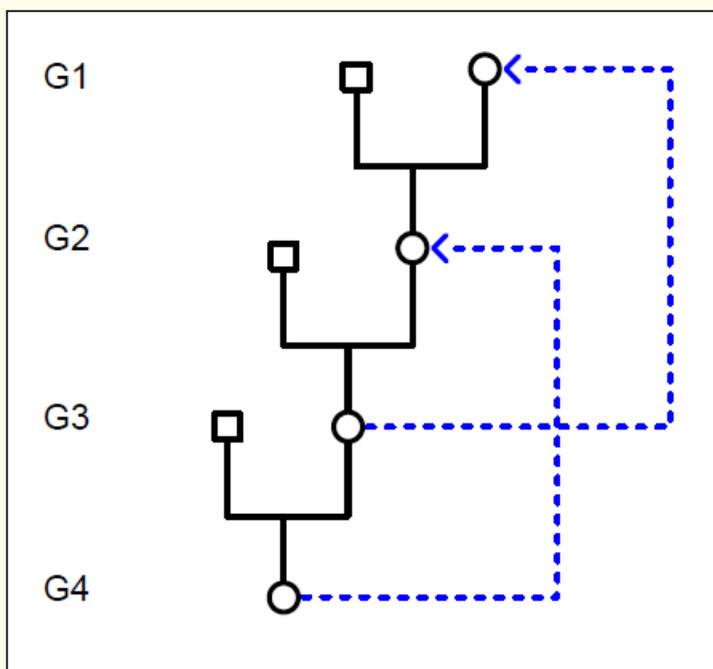
---

<sup>21</sup> Todos os nomes citados neste artigo foram alterados para garantir a privacidade dos envolvidos.

<sup>22</sup> É comum que nos casos de novos matrimônios as crianças do casamento anterior passem a residir com seus avós.

aos cuidados de sua mãe G1 (geração 1). Pode-se perceber que a geração 4 (G4) vai ser criada pela geração 2 (G2); isso porque a geração 3 (G3) também já havia sido criada pela geração 1 (G1), indicando padrões que se repetem dentro das formas de sociabilidade interna dos Guarani.

Figura 1 – Mapa de circulação de crianças entre gerações alternadas de uma mesma parentela



Fonte: Elaborada pela autora

É frequente se recorrer à distribuição das crianças entre as avós maternas, principalmente em casos de separações conjugais; isso porque quando as mães estabelecem nova relação conjugal, em geral não levam os filhos do casamento anterior, ou ao menos não todos. No caso em que os pais da criança representem lideranças indígenas de maior prestígio social, eles podem reivindicar seus cuidados para si e, sendo assim, nesses casos geralmente as crianças ficarão aos cuidados das avós paternas. Tais laços, longe de serem irreversíveis, autorizam a genitora a reivindicar a criação da criança a qualquer momento, mesmo que dificilmente a própria criança e aqueles sob a qual estão sob responsabilidade aceitarão o retorno.

Os recursos financeiros advindos da aposentadoria como trabalhadoras rurais garantem algum poder econômico às avós, que possuem condições econômico-financeiras melhores, considerando a comunidade em geral. Portanto, mães com dificuldades econômicas entregam suas crianças para as suas avós, para que tenham melhor acesso aos bens econômicos advindos de aposentadorias que garantem às crianças maior qualidade de vida. Foram recorrentes as falas que valorizaram a criação pelos avós, porque eles podem proporcionar melhores condições de vida às crianças e são estes os escolhidos pelas próprias crianças. Nesses casos, as crianças mais velhas geralmente são as escolhidas (e escolhem), pois, em muitos casos, as mães estão amamentando outro filho menor, deixando, assim, as mais velhas aos cuidados das avós.

Mas não apenas fatores econômicos estão envolvidos; os mais velhos<sup>23</sup> possuem um importante lugar social na cultura Guarani; em consideração à maior experiência de vida, são importantes detentores dos conhecimentos e fazem ser respeitadas suas palavras e cumpridas suas orientações. Ser criado pelos avós significa maior acesso aos conhecimentos, considerados por eles tradicionais.

Geralmente, nesses casos, as crianças referem-se às suas genitoras como “mães verdadeiras”. O termo “verdadeiro”, no mais das vezes nas falas dos Guarani, não se opõe a falso, uma vez que não é utilizado com esse sentido pelo indígena, como se pode observar em outros contextos em suas conversas; e a mãe de criação é tão “verdadeira” quanto a genitora. Vale lembrar que é com as avós que as crianças vão ao centro das cidades maiores da região para vender artesanato; são as avós que se dedicam à sua alimentação e cuidados e é na casa da avó que a criança reside, em tempo integral, mesmo que a casa de sua “mãe verdadeira” esteja a poucos metros dali.

Às avós, tais crianças se referem-se por: *hai* – mãe (como visto tão verdadeiras quanto às genitoras). Tal atitude é reveladora de sentidos e significados dados a elas em particular – mesmo que as crianças guarani se refiram à maioria das mulheres de sua parentela, e mesmo da aldeia, por mãe, demonstrando que as crianças consideram as avós suas mães sociais. Além de cozinhar em cozinhas centrais, as casas das mães e das avós das crianças estão muito próximas umas das outras e as

---

<sup>23</sup> Para se referir ao avô, os Guarani dizem *tcheramoi* (meu avô); e para a avó, *tchedjari* (minha avó), expressões também empregadas para se referirem às pessoas sábias, uma vez que experiência de vida é valorizada culturalmente como sabedoria.

responsabilidades com os cuidados da criança são compartilhadas entre ambas. Nesse caso, ao mesmo tempo que crianças consideram suas avós como verdadeiras mães, não há interrupção de convívio cotidiano com a genitora, gerando vínculos e redes de reciprocidades e de ajuda mútua entre as várias gerações de uma mesma parentela que perpetuam ao longo de suas vidas.

O termo antigo (e, portanto, sagrado)<sup>24</sup> para se referir à mãe é *tchemocambyare'i*, expressão cujos possíveis significados incluem “aquela que me amamentou” ou ainda “aquela que me alimentou” que remetem à importância da alimentação na conformação do corpo ao mesmo tempo social. Considerando toda a simbologia da comida para os indígenas apontada na etnologia, já ouvi uma avó dizer para seus netos criados como filhos: – “Eu te criei na papinha de arroz!”. O significativo ato de alimentar, não por acaso, é referenciado em ambas as expressões, remetendo a importância simbólica desse ato na conformação do ser e suas implicações na vida social indígena.

Para se referir ao pai é utilizado o termo *tchemboguedjiare*, cujos possíveis significados podem ser: “aquele que me trouxe”, ou ainda “aquele que me fabricou”. O pai alimenta a mãe, que alimenta o filho no ventre. Também é o pai que alimenta a criança quando alimenta a mãe em fase de amamentação. O sentido da primeira expressão remete-se ao caráter sagrado da criança e sua morada em *yvy mara ey*, a terra sem mal. A criança deve ser trazida à terra (através de rezas) e pelo empenho dos pais deve ser convencida a permanecer nela. A segunda expressão refere-se à consubstancialidade entre o corpo do pai e do filho, incluindo a responsabilidade paterna na própria constituição do corpo da criança, dada através das inúmeras relações sexuais enquanto a mulher está grávida, uma vez que, na compreensão Guarani, o pai é responsável pela criação do corpo da criança no ventre da mãe através das sucessivas eliminações dos líquidos seminais.<sup>25</sup>

## Circulação de crianças entre diferentes parentelas

Outro caso de circulação de crianças refere-se àquelas transferências entre diferentes parentelas. Aqui se nota a importância da

<sup>24</sup> A relação entre “tempo antigo” – *ara yma* – e “tempo sagrado” é recorrentemente marcada nas falas Guarani.

<sup>25</sup> Tal noção é relatada em outros contextos indígenas em etnologia.

cosmologia e das diferenças étnicas entre as diferentes parciaisidades Guarani, Mbya e Chiripá, em correspondência com diferenças nos modos de lidar e de compreender suas crianças. Isso porque, na mitologia Chiripá, os irmãos míticos *Kuaray* e *Jacy* são gêmeos (*djodjipe*) e são eles, os Chiripá, que geralmente aceitam a criação conjunta dessas crianças, não as separando nos casos desses nascimentos nas aldeias. Por sua vez, na mitologia Mbya, os irmãos míticos não são gêmeos, mas apenas irmãos, em que *Kuaray* é o irmão mais velho e aquele quem criou seu irmão mais novo, *Jacy*. O nascimento de crianças gêmeas na aldeia é, para os Mbya, compreendido como falha na comunicação com os deuses, e esses grupos evitam que crianças gêmeas sejam criadas juntas.

Para evitar o nascimento de crianças gêmeas, as mulheres grávidas mbya seguem alguns preceitos, tais como: evitar deixar objetos iguais próximos um ao outro, como duas panelas de igual tamanho sobre o fogo de chão, entre outras associações que possam atrair a gemelaridade na gestação. Nesses casos, os Mbya se furtam de criar os gêmeos nas mesmas parentelas, por entenderem que tal atitude pode trazer mau agouro a todos os parentes. Sendo assim, no caso desses nascimentos, os Mbya logo os separam através da escolha de uma das crianças que será transferida para outras parentelas, geralmente da parcialidade Chiripá, as quais aceitam a gemelaridade com mais facilidade. Tal decisão, bastante difícil para a mãe, constitui-se, desse modo, em um sacrifício individual em favor do social.

Os Chiripá não têm maiores problemas na criação das crianças gêmeas em conjunto, e eram eles que mantinham essas crianças criadas juntas nos casos de seus nascimentos em suas parentelas em tempos antigos. Por isso, nos recorrentes casos observados de movimentações de crianças entre diferentes parentelas, percebi que elas partiam de grupos familiares Mbya para Chiripá.

Diante do exposto, poder-se-ia dizer que tal atitude se aproximaria da adoção informal nos termos de sociedade ocidentalizada, com transferência total das responsabilidades e guarda, mas sem formalização em órgãos oficiais do governo. Vale lembrar que se trata de uma região com especificidades que incluem uma proximidade mais visível do que em outras aldeias Guarani de outros estados e mesmo de outros países, das relações internas entre os Mbya e Chiripá. As parentelas Chiripá, geralmente de maior *status* e condições socioeconômicas na região, são privilegiadas nas escolhas para a criação das crianças. Além disso, para os Mbya, tal fato representa a garantia de que as crianças estarão separadas, haja vista que essas parciaisidades guarani se mantêm

em alguma aproximação, mas com certa distância social em seus relacionamentos.

As mulheres mbya relatam que antigamente, ao tomarem conhecimento da gemelaridade na gestação através das consultas com os pajés, essas mães já não investiam nos cuidados necessários, desde a gravidez, para a conformação do Ser, dentro do que seja considerado humano por esse povo. Assim, essas crianças não eram consideradas humanas desde muito antes do nascimento e, em tempo anteriores, não as deixavam para que pudessem viver. O fato de existir atualmente um controle estatal por meio dos órgãos de saúde indígenas, estes, ao diagnosticarem a gestação de gêmeos, impedem que essas mulheres recorram às práticas culturais antigas pelo receio de serem criminalizadas.

Tento, nestes relatos, apontar a complexidade e as implicações das movimentações de crianças na sociabilidade guarani. Mesmo que breves e limitadas, essas histórias apontam para a entremeada trama de redes sociais que orientam a própria vida indígena, ampliando a compreensão sobre elas.

Suzana cria um menino chamado Eduardo desde quando ele era bebê de colo. Há alguns anos, agentes do órgão de saúde,<sup>26</sup> deixaram o menino aos cuidados dessa senhora, de outra parentela guarani, de outra aldeia, ela chiripá e ele filho de casal mbya, para que fosse criado por eles. Eduardo tinha um irmão gêmeo e, ao contrário do irmão, sua mãe não investia em seus cuidados. Fraco, desnutrido e com graves problemas pulmonares, Suzana, ao adotá-lo, tratou dos cuidados corporais e também espirituais de Eduardo. O processo de negociação com a mãe biológica do menino para entrega à outra parentela foi longo e demorado e envolveu muita sensibilidade daqueles agentes de saúde que mediarão a negociação, tendo mesmo um deles se comprometido com as responsabilidades nos investimentos dos cuidados da criança a quem, juntamente com sua esposa, veio a apadrinhar mais tarde.

Não apenas nesse, mas em muitos casos, os principais mediadores dessas transferências de crianças entre diferentes parentelas foram os próprios profissionais do órgão de saúde indígena. Isso aponta alguns dos fatores externos à sociedade guarani que devem ser considerados quando se trata do tema da circulação de crianças. Tais transferências, impulsionadas pelos agentes de saúde, acabavam por criar laços entre indígenas e não indígenas, pois estes, ao realizar a mediação, deveriam

---

<sup>26</sup> Na época Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e atualmente Secretaria de Saúde Indígena (SESAI).

também se dedicar aos cuidados das crianças, consolidados pelos apadrinhamentos nos cerimoniais de batismo – o *nhemongarai*.

## A circulação simbólica de crianças

Leinaweaver (2008) fala sobre a prática de *compadrazgo* enquanto circulação simbólica realizada através dos apadrinhamentos, em que não ocorrem transferências totais, mas parciais das responsabilidades das crianças, pois estas seguem morando com os pais, mas passam a ter maior convívio com os padrinhos, geralmente um casal, que possuem, a partir desse momento, responsabilidades sobre seus cuidados. O casal de padrinhos tem a responsabilidade explícita de auxiliar na educação, na obtenção de materiais escolares e mesmo de gêneros básicos alimentícios, além zelar pela sua integridade no campo espiritual, realizando rezos<sup>27</sup> de proteção à criança apadrinhada.

Além disso, como observa a mesma autora, o *status* econômico e social da família que recebe a criança deve ser maior do que aquele da família donatária. Portanto, ao receber uma criança, dádiva divina, os padrinhos têm obrigação de retribuir a troca, segundo a lógica do dom (MAUSS, 1974) e da reciprocidade, que nesse caso deve se dar através da retribuição com bens econômicos.

A circulação simbólica é tão efetiva quanto qualquer outra, mesmo que não ocorra a transferência total das responsabilidades pela criança que segue morando com os pais. É nos momentos dos batizados que a circulação simbólica se efetiva, quando madrinha e padrinho confirmam socialmente suas responsabilidades a partir daquele momento sobre a criança.

Quando batizei uma criança guarani, eu mesma fui colocada na rede a que me propunha pesquisar. Isso me fez pensar a circulação de uma perspectiva de quem também é agente desses processos. Se batizar uma criança amplia direitos e acessos a conhecimentos da cultura, por outro lado, a família indígena da criança apadrinhada também exige deveres em contrapartida. Como dito, tais práticas acabam por incorporar não indígenas em instituições indígenas (LEINAWEAVER, 2008). Isso não é novidade no caso dos Guarani, em que uma das formas de incorporação de não indígenas ocorre, e geralmente ocorreu ao longo da história do contato, através de instituições ligadas aos processos de parentesco, tal

---

<sup>27</sup> Como se referem às suas rezas tradicionais.

como o cunhadismo.<sup>28</sup> Também, nesse caso, é através do parentesco que não indígenas são incorporados às instituições indígenas, que, mediadas pela criança, criam redes de relações entre indígenas e não indígenas, não possíveis, ou dificilmente possíveis, de outra forma.

## Considerações finais

Tentou-se apontar, neste artigo, como a construção da Pessoa e todos os investimentos dispensados à criança, por todos os envolvidos nas responsabilidades pela sua criação, a transformam em um Ser Guarani. São esses investimentos que garantem a perpetuação dos ensinamentos, tendo como meio principal de propagação nos aconselhamentos – *nhemongueta*, que garantem a manutenção, perpetuação e integridade do *tekó* (o modo de vida), fundamentais para a conformação do sistema social indígena e para perpetuação dos saberes tradicionais que permitem a vida em sociedade. Aliada a isso, a circulação de crianças cria uma densa rede de relações articuladas que dificilmente se consolidaria se não fosse mediada pelas crianças.

Pelos relatos e análises sobre abordagens de casos de circulações de crianças guarani nas aldeias do litoral catarinense, percebe-se que a valorização da autonomia da criança indígena leva conseqüentemente à formação de lideranças por meio de uma maior circulação entre os diferentes fogos domésticos (ou grupos familiares) e acessos aos mais diversos conhecimentos de cada um deles. Tais conhecimentos, cuja transmissão é competência dos mais velhos, conformam as próprias lideranças indígenas que atuam hoje em dia. Agindo dessa maneira, os Guarani estão garantindo a perpetuação dos seus saberes, considerados por eles tradicionais, aliados à maior profundidade no diálogo com o mundo não indígena.

A questão das diversidades entre as parentelas aponta para a importância do compartilhamento de Palavras nos processos de parentesco e sociabilização que têm como um de seus lócus principais o fogo. Em seu entorno se criam sentimentos de grupo e de diversidades comportamentais definidos em termos de identidades (coletivas e individuais), que o tornam meio por excelência para pensar a sociabilidade guarani.

---

<sup>28</sup> O termo se refere às alianças conjugais entre os Guarani e não indígenas, à época do contato. Ainda hoje, a ideia das alianças é importante conformadora da vida social desse povo indígena.

Considerando o sentido que a Palavra possui na cosmologia guarani, enquanto constituinte do ser e da criação das identidades e estilos comportamentais típicos de cada parentela, os diferentes *teko laja* – comportamento típico de um grupo de parentes –, pode-se conceber a criança como a força motriz da perpetuação das Palavras Divinas deixadas pelos deuses aos humanos. É nesse sentido que a circulação de crianças representa a expressão máxima da circulação das Palavras de deus na terra, propagadas e compartilhadas ao redor do fogo, garantindo assim a reprodução cultural e propagação do *teko* – o modo de vida.

## Referências

- BENITES, T. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- CADOGAN, L. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbya-Guaraníes del Guairá*. *Boletim da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas*, São Paulo, USP, n. 227, 1953.
- FONSECA, C. Orphanages, foundlings, and foster mothers: the sistem of child circulation in a brazilian squatter settlement. *Anthropological Quarterly*, v. 59, n. 1, p. 15-27, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 1995.
- \_\_\_\_\_. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. *Cadernos Pagu*, n. 26, p. 11-43, jan.-jun. 2006.
- GOMES, A. M. Aprender a cultura. Conferência. In: SEMINÁRIO DE AÇÃO EDUCATIVA. *Cultura e educação: parceria que faz a história*. Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: Mazza Edições; Instituto Cultural Flávio Gutierrez/ MAO, 2007.
- LALLEMAND, S. *La Circulation des enfants en société traditionnelle: prêt, don, échange*. Paris, Editions Harmattan, 1993.
- LARRICQ, M. *Ipytuma: construcción de la persona entre los Mbya Guarani*. Misiones: Ed. Universitária Universidad Nacional de Misiones, 1993.
- LEINAWEAVER, J. *The Circulation of children: kinship, adoption and morality in Andean Peru*. London: Duke University Press, 2008.
- SILVA, A. L. da. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: SILVA, A. L. de; MACEDO, A. V. L. S.; NUNES, A. (Org.). *Crianças indígenas*. São Paulo: Global, 2002, p. 37-63. (Ensaio Antropológico).

- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Edusp, 1974.
- MELIÀ, B. S. J. *El Guarani conquistado y reducido*: ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986. v. 5.
- MODELL, J. Rights to the children: foster care and social reproduction in Hawai'i. In: FRANKLIN, S.; RAGONÉ, H. (Org.). *Reproducing reproduction: kinship, power and technological innovation*. Pensilvania: University of Pensilvania Press, 1997.
- PEREIRA, L. M. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, A. L. da; MACEDO, A. V. L. S.; NUNES, A. (Org.). *Crianças indígenas*. São Paulo: Global, 2002, p. 168-187. (Ensaaios Antropológicos).
- \_\_\_\_\_. *A socialização da criança kaiowá e guarani: formas de socialidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida*. 2010. No prelo.
- PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. 2006. 366 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2006.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: Univ. of California Press, 1988, 245 p.
- VASCONCELOS, V. *Tramando redes: parentesco e circulação de crianças guarani no litoral do estado de Santa Catarina*. 2011. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

# Práticas corporais no cotidiano de crianças guarani: ensino e aprendizagem a partir de brincadeiras

Eliton Clayton Rufino Seára  
Suzana Cavalheiro de Jesus

A proposta deste texto é refletir sobre processos de ensino-aprendizagem, entre os guarani, que acontecem a partir de práticas corporais, mais especificamente de brincadeiras infantis. Para tanto, utilizamo-nos de nossas experiências de pesquisa e diálogos mantidos junto ao Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI) da Universidade Federal de Santa Catarina. Destacamos as análises de Jesus (2011), em pesquisa desenvolvida em um acampamento mbya-guarani na região central do estado do Rio Grande do Sul, e de Seára (2012), em investigação realizada na aldeia de M'Biguaçu, em Santa Catarina.

Percebemos como ponto comum dessas experiências a dimensão da corporalidade nos processos de ensino-aprendizagem nativos, a partir das brincadeiras desenvolvidas pelas crianças. Por isso, apresentamos aqui reflexões oriundas desses dois contextos de pesquisas, entendendo o brincar e o brinquedo como parte do processo de produção de corpos dos *kiryngue* (crianças).

A fim de compor a análise, apresentamos inicialmente os lugares em que as investigações foram desenvolvidas. Em seguida, passamos a uma discussão sobre a noção de práticas corporais, sobre o conceito de infância e sobre os aspectos que envolvem a produção do corpo

guarani. Por fim, descrevemos algumas brincadeiras desenvolvidas pelas crianças, procurando analisá-las enquanto espaços e tempos da pedagogia nativa que privilegiam o “estar junto”, bem como a vivência de regras e valores próprios das culturas desses grupos.

## Os contextos das pesquisas

A pesquisa de Jesus (2011) foi desenvolvida entre os anos de 2007 e 2009 no acampamento guarani, que se localizava às margens da BR-392, próximo ao perímetro urbano do município de Santa Maria-RS. Naquele período, os Guarani reivindicavam a demarcação de terras nessa região próxima ao acampamento. Com a demora na abertura de Grupo de Trabalho para iniciar o processo de identificação, o estado do Rio Grande do Sul cedeu, em 2012, por determinação de ordem judicial, um total de 77 hectares de terras estaduais, provisoriamente ocupadas pelas famílias Mbya, no Distrito Industrial de Santa Maria. Esse espaço os guarani nomearam de *tekoa Guaviraty Porã*.

Uma atividade que se prolonga desde a época do acampamento é a venda de artesanatos no centro da cidade de Santa Maria, no espaço do calçadão, o qual se constitui em ampla calçada por onde circulam apenas pedestres, reunindo uma série de lojas, cafés, agência bancária, entre outros espaços de comércio e serviços. Os Guarani, em maioria mulheres e crianças, expõem seus artesanatos no chão da calçada, em frente aos estabelecimentos ali localizados. Nesse contexto, tanto o acampamento como o calçadão mostraram-se espaços apropriados pelas crianças mbya através de processos lúdicos de produção de corpos e de pertencimento a uma coletividade, expressos em suas brincadeiras.

Já a investigação desenvolvida por Seára (2012) teve como referência o cotidiano de crianças guarani que vivem na aldeia de M'Biguaçu,<sup>1</sup> também denominada de *Tekoá Yynn Moronti Wherá* (Reflexo de água cristalina) – território demarcado em 1995 e homologado como terra indígena em 5 de maio de 2003, com 58 hectares. Essa aldeia está localizada no município de Biguaçu-SC e situa-se, no km 190 da BR-101, Distrito de São Miguel. Encontra-se a cinco quilômetros do centro

---

<sup>1</sup> O nome M'Biguaçu faz referência à localização da aldeia no município de Biguaçu. A utilização da letra M inicial foi adotada para aproximar essa nomenclatura da língua guarani, que não possui palavras iniciadas pela letra B. Conforme Geraldo Moreira, professor da escola da aldeia, isso permite aproximá-la da pronúncia de palavras como: *mborai, mbaraka, mbya* etc.

da cidade de Biguaçu e a vinte quilômetros de Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina.

Ao chegar à aldeia, observa-se um emaranhado de árvores e uma longa subida. Para quem não conhece, ou não avista a placa a cerca de 500 metros no sentido norte-sul, informando que ali é a aldeia, o local pode passar despercebido. A referência é uma casa de venda de artesanatos localizada no início da estrada que dá acesso à comunidade.

No decorrer do caminho, vão se avistando casas de alvenaria, outras de madeira, e algumas construídas com ambos os materiais. Mais adiante há uma descida que leva à casa dos *Karai e Kunhã Karai* (líderes espirituais) da aldeia, conhecidos como Seu Alcindo e de Dona Rosa, sua esposa. Observa-se, ainda, ao subir pela estrada da aldeia, o Posto de Saúde e o pátio (*oky*), no qual as crianças sempre estão brincando dentro dos morros de areia e nas árvores.

Com vistas a uma investigação que privilegiava as práticas corporais guarani, Seára (2012) observa também o lugar da brincadeira enquanto forma de apreensão e expressão de símbolos atrelados a seus modos de ser – *nhande reko*. Da mesma maneira, as reflexões de Jesus (2011) apontaram para uma interface que privilegiava no interior de uma pedagogia guarani a relação entre territorialidade e os processos de circulação de conhecimentos, entre estes a brincadeira, marcados pelo fortalecimento desse modo de vida. Dessa forma, destacamos o brincar como um processo de ensino-aprendizagem pautado na produção de corpos a partir da descoberta, da autonomia e da produção de sentidos acerca do espaço onde se vive, por parte das crianças.

## Sobre a noção de práticas corporais

Um dos primeiros teóricos a fazer referência à noção de práticas corporais foi o antropólogo francês Marcel Mauss, no ano de 1934, em uma comunicação apresentada à Sociedade de Psicologia e publicada pela primeira vez no ano seguinte no *Journal de Psychologie*. Nesse texto, o autor define as chamadas técnicas corporais enquanto “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (MAUSS, 1974, p. 211).

No contexto das sociedades indígenas sul-americanas, Seeger, DaMatta e Castro (1979) apontam para a centralidade do corpo no processo de produção social de pessoas, destacando que a corporalidade:

Não é vista como experiência infrassociológica, o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento. (SEEGER; DAMATTA; CASTRO, 1979, p. 11).

Do mesmo modo, Almeida et al. (2010) destacam que, estando a cosmologia nativa orientada para o *modus vivendi* e para a visão de mundo das sociedades indígenas, as práticas corporais se conformam, na realidade, de maneiras diversas, inclusive através de jogos e brincadeiras. Estas, por sua vez, podem constituir-se em formas de apreensão da realidade e produção identitária, a partir de sentidos e significados próprios de cada cultura.

No texto “Práticas corporais indígenas em espaços interculturais: entre o ritual, o trabalho e o esporte”, Antonella Tassinari (2014) traz à tona discussões sobre o olhar fragmentado através do qual a tradição eurodescendente classifica as práticas corporais: o que é ritual não é trabalho nem esporte e vice-versa. Essa visão, como a própria autora menciona, só faz sentido em contextos urbanos e não indígenas, impulsionada pelo pensamento científico que tende a separar as “coisas” do corpo e do intelecto. Daí decorrem algumas categorias tais como: os tempos e espaços do lazer e do trabalho, do sagrado e do profano, da produção e da diversão, da aprendizagem e da prática profissional.

O próprio termo categoria remete a essa forma de facetar, de separar, de desagregar as dimensões observáveis daquilo que na Antropologia vai ser chamado de cultura e que, para as populações indígenas, pode ser visto como “tudo aquilo que pertence à vida de seu povo”. Se pensarmos nas categorias contemporâneas acerca do tempo,<sup>2</sup> por exemplo, podemos notar que essa separação dos tipos de tempo emana para uma vida urbana completamente regrada e que uma ação de trabalho ocorre no trabalho, uma diversão, no lazer etc.

Ainda nesse processo de reflexão, em uma passagem do texto, Tassinari descreve que, ao estar assistindo à televisão (mais especificamente a uma novela) com os Galibi-Marworno, quando entre os quais estava hospedada, na aldeia de Kumarumã, ao ser indagada sobre por que aquelas pessoas faziam ginástica em uma academia,<sup>3</sup> a

<sup>2</sup> Tempo de trabalho, tempo de não trabalho e tempo de lazer.

<sup>3</sup> Pedalando sem sair do lugar, andando na esteira. Essas foram algumas das explicações que a autora teve que dar para os Galibi-Marworno, inclusive sobre o significado daquelas práticas do corpo “físico”.

autora relata que logo percebeu estar envolvida por aquilo que Roy Wagner chama de “Antropologia Reversa”; ou seja, por um movimento nativo de voltar-se à alteridade (no caso, à alteridade do antropólogo) como fonte investigativa e de conhecimento, sendo uma forma de (re) pensar suas próprias condições de existência em sua “própria” cultura.

Partindo por esse caminho de olhar criticamente para essa visão fragmentada dos aspectos sociais não indígenas, a autora evidencia uma visão contrária a esta. Ao citar sua pesquisa entre os Karipuna, Tassinari (2014, p. 167) relata perceber que:

Cada festa tinha início um ano antes de sua realização, quando começavam os preparativos, especialmente o plantio das roças. A clássica distinção entre vida sagrada e vida profana não funcionava no contexto Karipuna. O plantio e os cuidados com as roças, a caça, a pesca estavam envolvidas em histórias de contatos com bichos/gente, a ponto de não ser possível defini-los somente como “profanos”.

Em suma, nas reflexões propiciadas pela autora, nota-se que muitos aspectos separados e distintos na cultura eurodescendente apresentam-se como parte de uma mesma unidade, nos contextos indígenas. Observados a partir de uma ótica indígena, aspectos próprios do trabalho, do ritual e do esporte se diluem, se imbricam e, por consequência, se interpenetram.

## Sobre o corpo e a infância guarani

Entre os Guarani, a produção de corpos envolve uma série de aspectos físicos, fisiológicos, sociais e cosmológicos que se diferenciam, principalmente, conforme o gênero e a fase do ciclo de vida. Os ossos, sangue e carne, enquanto elementos físicos, são próprios desta terra, parte de um contexto *teko achy kue*, imperfeito. São sustentados por um princípio vital a que alguns denominam de *ãa*, outros de *ãngue* ou alma telúrica (CADOGAN, 2011), responsável por orientar as pessoas aos desejos imediatos, comportamentos egoístas, voltados para necessidades mundanas. O que garante aos seres humanos a possibilidade de viver bem é outro princípio vital, oriundo de um plano divino, comumente chamado de *nhêê*, termo que os Guarani traduzem como alma e que a etnologia convencionou denominar de alma-palavra.<sup>4</sup> Diz-se que é praticamente

<sup>4</sup> Os guarani classificam duas formas de falar, chegando a afirmar que existem duas línguas guarani: uma falada no cotidiano e outra falada na casa de reza. Na linguagem xamânica, a

impossível alguém permanecer vivo sem o *nhéé*; por isso este é mais importante e sobressai-se com relação às características *teko achy kue*.

Ao debruçar-se sobre a construção social e simbólica do corpo guarani, Chamorro (2009) analisou as categorias culturais que compõem o corpo físico. Assim, buscou nos escritos de Montoya os léxicos que conduziram o processo de controle de corpos nos contextos das reduções jesuíticas, bem como os processos de reação guarani a esse controle. Nessa perspectiva, situou a infância (*mitãekoha*) como o lugar e o tempo a partir dos quais se expressa o modo de ser das crianças. Do mesmo modo, classificou essa etapa da vida a partir da cerimônia de nomeação, a qual muitos traduzem como batizado – *nhemongarai*.

A autora faz referência à categoria *mitãekoha*, a partir dos termos *mitãng* e *mitãgi* que são utilizados para nomear meninos e meninas até os 10 anos de idade, nos contextos em que pesquisou. Nossa experiência de pesquisa com populações guarani no Sul do Brasil mostra que *mitã* ou *mitã'i* são termos utilizados para referenciar crianças pequenas, recém-nascidas, que ainda não falam, não passaram pela cerimônia de nomeação nem deram seus primeiros passos. É mais um termo genérico, pois no cotidiano usa-se referenciar os *ava'i* (meninos pequenos) e as *kunhã'i* (meninas pequenas). Crianças maiores, que já possuem seus nomes guarani, que não necessitam de cuidados permanentes de pais e avós, por exemplo, que já saem e acompanham brincadeiras de crianças maiores, o que se pode situar entre aproximadamente 3 e 10 ou 11 anos de idade, são denominadas de *Kyringue*, traduzido simplesmente como criança.

A classificação do início da infância a partir do *nhemongarai* é uma escolha teórica e metodológica de muitos autores, como Chamorro (2009) e Mello (2006), porque, para os Guarani, é nesse momento que o *nhéé* (alma) da criança toma assento no corpo físico, orientando-a em sua vida nesta terra. O *nhéé* procede de uma das quatro moradas originais dos deuses guarani: de *Nhamandu Ru Ete*, *Karai Ru Ete*, *Jakairá Ru Ete* e *Tupã Ru Ete*. O nome da criança lhe é conferido através da cerimônia de nomeação, realizada próximo a um ano de idade, após o fechamento da moleira e quando a linguagem verbal se manifesta. Isso porque se entende que o *nhéé* toma assento no corpo através da moleira e manifesta-se através da linguagem.

---

expressão *nhéé porã* significa belas palavras, palavras ditas com/pela alma. No cotidiano usa-se *ayvu* para designar palavra e *nhéé* para designar alma. A associação entre alma e palavra, presente também em narrativas cosmológicas que tratam do *nhéé* como o princípio divino que o deus *Nhamandu Tenondegua* conferiu aos seres humanos e que se manifesta através da linguagem, deu origem à expressão alma-palavra nas análises etnológicas.

Até esse período, tendo em vista que a terra é imperfeita, e o *nhéé* puro (divino), é preciso cativá-lo a permanecer junto da família, no corpo daquela criança. Por isso, evita-se que ela se assuste ou chore muito. Enquanto cresce, já tendo recebido o nome, conversa-se bastante com ela, procurando lhe fazer rir e interagir com crianças mais velhas e adultos. Cada palavra dita é recebida com entusiasmo, de modo que o estímulo da linguagem verbal é também um estímulo ao fortalecimento da alma e, portanto, da pessoa.

Neste texto, optamos por não circunscrever o início da infância ao *nhemongaraí*, pois, para os interlocutores de nossas pesquisas, a criança é esperada e cuidada em todo o período de gestação e nos meses que antecedem essa cerimônia. Enfatiza-se, ainda, por parte das mulheres, que os cuidados com produção de corpos precisam ser observados a partir da primeira menstruação da menina, que futuramente irá gerar ou criar uma criança (JESUS, 2014). Somado a isso, existe o fato de que, antes do *nhemongaraí*, a alma sempre esteve ligada ao corpo do bebê; apenas não estava fixa.

Do mesmo modo, é necessário pensarmos que o conceito de infância, enquanto uma etapa inicial de vida do ser humano, foi produzido no século XVIII, com o nascimento do Estado moderno europeu (ARIËS, 1981). Portanto, classificá-lo em termos guarani torna-se complexo. Questionamentos sobre a existência ou não de infância, em todas as sociedades, foram bastante recorrentes nos debates da área da antropologia da criança, abrindo espaço para reflexões sobre diferentes concepções de infâncias e ainda diferentes concepções indígenas de infância (TASSINARI, 2007). Partindo dessas discussões, para fins dessa reflexão, consideramos infância como um período vivido por atores sociais que são compreendidos, no interior do grupo onde vivem, como crianças. Assim, destacamos que doravante chamaremos de crianças guarani aquelas denominadas *kiryngue*. De um modo sintético, é possível esquematizar as etapas do ciclo de vida guarani da seguinte maneira:

Note-se que as especificidades na nomenclatura e também nas aprendizagens dos atores sociais começam a se diferenciar, conforme o gênero, depois da infância;<sup>5</sup> porém, isso não significa que os *Kiryngue* não observem e vivenciem tais diferenças. Em geral, os grupos de brincadeiras são divididos entre meninas e meninos. Os irmãos mais novos acompanham os grupos dos irmãos mais velhos. Assim, é mais comum ver, por exemplo,

---

<sup>5</sup> Para outras discussões sobre categorias de idade e infância guarani, ver Oliveira (2005, p. 75-89).

um menino pequeno brincando com meninas maiores, quando entre estas está sua irmã mais velha. Desse modo, o tipo de brincadeira de meninos e meninas difere menos do que os espaços ocupados por seus grupos. Por exemplo, se há meninos jogando bola em um espaço da aldeia, no geral as meninas não participam. Não porque jogar bola não seja brincadeira de menina, mas porque ali está um grupo com o qual não costumam brincar. Contudo, as divisões não são apenas de gênero, incluindo, em alguns casos, classificações de parentesco. Comumente se brinca com crianças que vivem próximas e que pertencem a uma mesma parentela.

Quadro 1 – Etapas do ciclo de vida guarani

Fase da vida	Características
<i>Mitã ou mitã'i</i>	Recém-nascido até por volta de 1 a 2 anos de idade. É considerado bastante frágil e muito próximo do universo divino, dado que seu espírito ( <i>nhéé</i> ) ainda mantém ligação com o lugar sagrado de onde veio. Com o fechamento da calota craniana (moleira) e manifestação da linguagem verbal, por volta de um ano da criança, esse espírito fixa-se no corpo e revela-se com mais clareza ao <i>karaí</i> ou <i>kunhã karaí</i> (xamãs), que realizam a cerimônia de nomeação ( <i>nhemongaraí</i> ).
<i>Kiryngue</i>	Crianças em geral, tanto meninas quanto meninos, de cerca de 3 anos até aproximadamente 10 ou 11 anos de idade. Já não necessitam de cuidados permanentes de pais, avós ou parentes próximos com os quais vivem. Percorrem os diferentes espaços da aldeia e brincam com outras crianças da mesma faixa etária. As mais velhas cuidam das mais novas e, se necessário, lhes dão colo no decorrer desses percursos. Também auxiliam em atividades de confecção de artesanato, preparo de alguns alimentos, coleta de lenha, de frutas etc.
<i>Kunhã'tai</i>	Moça, que já tenha passado pela menarca e se insere em um universo de aprendizagens mais específico para a vida adulta. Dedicar-se mais à confecção e venda de artesanato, ao preparo de alimentos e, no geral, frequenta a escola.
<i>Guaimy</i>	Mulher adulta, que possui “mais força”, aguenta o trabalho e está preparada para as responsabilidades que envolvem criar crianças, plantar alguns alimentos e gerenciar uma casa separadamente da casa de sua mãe. Algumas poucas exercem empregos remunerados e a maioria já saiu da escola, ou porque concluiu seus estudos ou por opção de dedicar-se à sua vida na aldeia.

<b><i>Guaimy'i</i></b>	Idosa ou mulher que já não menstrua. Possui um papel fundamental na educação dos netos ou filhos de sobrinhos. Manipula com mais propriedade o preparo de chás e remédios produzidos com ervas e utilizados para cura de enfermidades que tenham atingido seus familiares. Também se dedica ao artesanato, preparo de alimentos etc.
<b><i>Nhengochu</i></b>	Menino cuja voz tenha ficado mais grave e que se prepara para as responsabilidades de um homem adulto.
<b><i>Ava</i></b>	Homem adulto, que no geral exerce a função de prover sua família com alimentos que não são plantados na aldeia. Havendo a possibilidade de trabalho remunerado, é ele que exerce tais atividades com mais frequência. Eventualmente, quando as condições ecológicas permitem, assume a responsabilidade por caçar e pescar. É também aquele que exerce cargos de liderança e dialoga com não indígenas.
<b><i>Tuja</i></b>	Idoso. No geral ocupa um lugar de respeito em sua família e, em muitos casos, na comunidade. Confere conselhos e manifesta-se em nome de sua família. Também manipula plantas medicinais, assim como as mulheres consideradas idosas.

Fonte: Elaborado pelos autores

## As crianças e suas brincadeiras

Os *kiryngue*, conforme assinalamos acima, caracterizam-se por uma autonomia significativa com relação às *mitã'i kuery*. Já brincam com outras crianças e percorrem diferentes espaços da aldeia sozinhas ou na companhia de irmãos e primos de sua faixa etária. Também executam atividades no âmbito do cotidiano familiar, como ajudar a cuidar dos irmãos, comprar alimentos quando saem com as mães para vender artesanato na cidade, auxiliar na produção de um ou outro artesanato que lhes despertem interesse, buscar lenha etc.

A liberdade conferida às crianças foi abordada desde os primeiros estudos antropológicos, como por exemplo nas análises de Egon Schaden (1962). Mais recentemente, as abordagens que se dedicaram a compreender as concepções indígenas de infância enfatizam a observação e o aprender em conjunto como elementos centrais do processo de ensino-aprendizagem entre as crianças guarani (OLIVEIRA, 2005; JESUS 2011).

Assim, as crianças possuem a liberdade de percorrer diferentes espaços porque necessitam aprender sobre o mundo à sua volta. Mesmo longe dos olhos da mãe, em geral estão próximas dos olhos de outros

adultos ou irmãos mais velhos que a vigiam, que cuidam delas. Assim, também aprendem o que pode ser ou não perigoso. Ouvem os conselhos e ganham autonomia para brincar, observar e aprender. É importante que estejam junto na confecção do artesanato, para perceber como se faz o trabalho, que materiais se utilizam e o tempo que se deve empenhar na tarefa. Há crianças pequenas, por exemplo, que manipulam facas sem fio nos períodos de confecção das peças e aproximam-se de compradores da cidade, no momento de venda, familiarizando-se com tais práticas. Sempre que demonstram interesse sobre alguma atividade, pais, irmãos e parentes próximos lhes falam sobre aquilo, incentivam-nas e as advertem sobre cuidados a serem tomados.

Embora o brincar seja descrito como elemento quase exclusivo da infância em diferentes contextos sociais, destacamos aqui a função da brincadeira como esfera de circulação de conhecimentos e produção identitária entre crianças guarani, pontuando o aspecto da coletividade. Ao descrever as brincadeiras das crianças Mbya nos espaços do acampamento, Jesus (2010) menciona processos de confecção de brinquedos. Jogos com bola, inclusive o futebol, que na época era praticado pelas crianças no espaço de uma propriedade particular que fazia divisa com o acampamento, tinham como instrumento principal, além de bolas de couro ou de plástico industrializadas, também bolas de sacolas plásticas e de meias, confeccionadas pelas próprias crianças. Fazer o brinquedo era tão parte da brincadeira quanto se utilizar de quaisquer materiais ou elementos disponíveis para criar situações lúdicas e divertidas.

Um tatu encontrado no acampamento ou um folheto de loja do calçadão transformado em origami de avião eram utilizados como brinquedo tanto quanto um carrinho ou qualquer brinquedo industrializado a que se tinha acesso (JESUS, 2010). Somados a isso, o brincar juntos, dividir brinquedos pensados para serem de uso individual, como velocípede e bicicleta, envolver crianças mais jovens em jogos que eram iniciados por crianças mais velhas, demonstram oportunidades de compartilhamento de regras e valores considerados fundamentais pela coletividade. Aprender a ouvir, a entender o outro e a compartilhar são elementos centrais ao modo de vida guarani, os quais são constantemente vividos pelas crianças, dado que dificilmente se brinca isolado.

Seára (2012) também observou que entre os Guarani de M'Biguaçu, o brincar constitui-se como um processo de extrema importância no desenvolvimento da criança. É a partir do brincar que

muitas expressões culturais emanam e se fortalecem. Em M'Biguaçu, uma das brincadeiras mais praticadas era a de subir em árvores, embora a finalidade do ato de brincar não fosse somente essa. Muitas vezes iniciava-se com um pega-pega, por meio do qual as fugas levavam até a copa de uma árvore, em uma espécie de “refúgio” daqueles que não gostariam de serem alcançados. Era também um bom lugar para brincar de macaco (*Kaí*), imitando seus movimentos, giros, balançar e saída de um galho para outro. Muitas crianças, enquanto brincavam de correr, aproveitavam para juntar sementes do chão, a fim de utilizá-las na confecção de colares, posteriormente.<sup>6</sup>

Uma brincadeira bastante presente era a da mandioca (*Mādji'o*), que se constitui da seguinte forma: uma criança senta-se no chão, representando a mandioca plantada, enquanto uma ou duas outras fazem a colheita e, assim, devem puxar o braço da mandioca (criança) até que esta saia do chão. Também é realizada de outra maneira, utilizando as árvores: reúnem-se perto de uma árvore e fazem fila, todas agachadas, com as mãos nos ombros daquela que está à frente. Caminham dessa forma até a árvore e sentam-se no chão. A primeira da fila se agarra na árvore e as de trás seguram umas nas outras pelos braços e pernas. Uma criança (geralmente mais forte) é encarregada de “arrancar” as mandiocas – que são as próprias crianças. A primeira da fila, aquela que está agarrada à árvore, é a “dona da roça de mandiocas”, é ela quem dá permissão para que sejam retiradas uma a uma as “crianças-mandiocas” da fila. E assim, começa o trabalho de soltar cada criança com toda a força. Notou-se que vale usar de várias estratégias para conseguir soltar as crianças, como, por exemplo, fazer cócegas, puxar pelas pernas ou pedir ajuda para quem já saiu da fila. Pode-se notar que além de liberdade, de ludicidade e de diversão, nas falas de vários Guarani, essa brincadeira propicia subsídios e saberes em relação à colheita e, com isso, é notória a relação que se imprime com a vida social desses sujeitos.

Brincar de ser e colher mandioca relaciona-se diretamente com as ações realizadas pelos adultos, as quais as crianças acompanham na roça da aldeia. No outro lado da BR-101, há um campo que muitos Guarani chamam de campo de futebol, mas que se constitui também em um espaço para plantio, a alguns metros de onde são praticados

---

<sup>6</sup> Observação semelhante também foi feita por Oliveira (2005, p. 11), em saídas das crianças para apresentações com o coral: “às vezes aproveitam para coletar pequenas sementes que caem das árvores, guardando-as em seus bolsos para utilizá-las na confecção de colares”.

os jogos. As crianças pequenas não participam dessa colheita, nem mesmo da plantação; no entanto, acompanham seus pais e irmãos mais velhos nessas atividades, observando o trabalho, “ficando junto”, como costumam dizer os Guarani.

Outra brincadeira que mantém vínculo com as atividades produtivas, em M’Biguaçu, é a brincadeira da abelha (*Eiruparu*). Em diálogo com Dona Fátima, filha de seu Alcindo, o *Karaí* da aldeia, na mesa do refeitório da escola, Seára lhe questiona sobre a corrida das crianças que ali estavam, perguntando se era pega-pega. Dona Fátima disse então que as crianças representavam as abelhas e que quando a colmeia era atacada, as abelhas deveriam correr atrás de quem a atacou, que nesse caso, seria o colhedor de mel. A brincadeira transcorre mais ou menos desta maneira:<sup>7</sup>

As crianças ficam sentadas uma ao lado da outra. Uma fica em pé, que é o colhedor de mel, e a outra é o chefe.

- Tem mel? [colhedor]
- Não! Tem filhote, volta daqui um mês. [chefe]
- Tem mel? [colhedor]
- Vai lá ver se tem! [chefe]
- Não, ainda não tem. [colhedor]
- Então volta daqui a dois meses. [chefe]
- Tem mel? [colhedor]
- Tem, pode pegar. [chefe]

E assim o colhedor de mel carrega criança por criança, mas...

- Quando o colhedor chegar, ataquem ele. [chefe]

Quando eles conseguem pegar o colhedor, a brincadeira acaba.

Pode-se notar que essa brincadeira está atrelada aos costumes atuais de colher mel na aldeia, atividade que acontece no “campo” e

<sup>7</sup> Descrição contida no livro *Dja’anhanevanga: vamos brincar*, 2005, p. 7, produzido em parceria entre o Colégio de Aplicação da UFSC e a Escola Indígena Wherá Tupã- Poty Djá, obra não publicada, encontrada no acervo da biblioteca da Escola Indígena em Biguaçu. Texto em guarani: *Eiruparu – Kyringueoguapyokuapy petei jovaire oi, petei opuãddjoporavoamboamãuvitcha. E’i oi pá. Ndaipoitayreteri petei djajyriremaedjudjy. E’i oi pá. Tereokatuemae oi pá. Ndaipoiteri. Mokoijajyrireedjeydjy. E’i oi pá.oitereokatuenoé. Peitchaetuoporavo ei joguerapetei-teiKyringue. Ei renoe a oujave já jopy. Opa apymã ei renoeapeomonhaojopypeveojopymãvy opa onhevangãa.*

na trilha ecológica.<sup>8</sup> Nessa relação, as crianças vão vivenciando e se apropriando dos elementos da cultura de seu povo. Aprender e ensinar adquirem contornos experienciais, pautados no convívio coletivo e na agência infantil.

## Considerações finais: corpo, ensino e aprendizagem

Diante disso, percebemos que o brincar, comumente entendido como tarefa espontânea e pouco sistemática, carrega consigo processos de produção de corpos imersos em uma noção social de pessoa pautada no fortalecimento coletivo. Entre os Guarani, as brincadeiras direcionam-se para a aprendizagem de conviver e estar junto, de observar os mais velhos e cuidar dos mais novos; não se desvinculam da cosmologia nativa que embasa regras sociais e valores necessários para se viver bem, viver de acordo com o “jeito guarani” ou *nhande reco*.

Do mesmo modo, o instrumento através do qual a brincadeira toma forma não necessariamente constitui-se materialmente como brinquedo. A apropriação simbólica do espaço permite tanto o desenvolvimento de jogos com bola quanto um pega-pega que encontra refúgio na copa das árvores. Optar pela confecção do brinquedo também se configura como processo de tomada de decisão acerca dos recursos disponíveis, a qual se destina a ser compartilhada com as demais crianças. Na mesma perspectiva, brincadeiras que remetem a atividades produtivas como colheita de mel e cultivo de mandioca demonstram uma relação com plantas e animais próprias da cosmovisão guarani, através da qual pede-se autorização para os donos ou guardiões (*idja*) das plantas e dos animais, antes de colhê-las ou caçá-los – princípios que orientam a subsistência de muitas famílias.

Assim, a brincadeira, nos contextos guarani aqui analisados, apresenta-se como prática corporal vivida e ressignificada pelas crianças, mas com vistas a um modo de vida coletivo. Inclui manipulação e transformação da realidade, ao passo que as insere nas questões sociais mais amplas como uso da terra, relação com plantas e animais, venda de artesanatos, entre outras.

---

<sup>8</sup> Em 2008, foi elaborada, na aldeia, o que os Guarani chamam de trilha ecológica, a qual foi denominada *Tape Poty* (caminho florido). A trilha contou com o apoio da Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina (EPAGRI), vinculada à Secretária de Estado de Agricultura e Desenvolvimento Rural e do Projeto Microbacias 2.

## Referências

- ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC; Livros Técnicos e Científicos, 1981.
- ALMEIDA, A. J. M. de; ALMEIDA, D. M. F. de; GRANDO, B. S. As práticas corporais e a educação do corpo indígena: a contribuição do esporte nos jogos dos povos indígenas. *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*, Florianópolis, v. 32, n. 2-4, p. 59-74, dez. 2010.
- CADOGAN, L. *Diccionario Mbya-guarani-Castellano*. Assunção: Fundação León Cadogan; CEADUC-CEPAG, 2011. v. 3.
- CHAMORRO, G. *Decir el cuerpo: historia y etnografía del cuerpo em los pueblos guarani*. Asunción: Tiempo de historia; Fondec, 2009.
- CRÉPEAU, R. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? *Recherches Amérindiennes au Québec*, Québec, v. 27, n. 3-4, 1997.
- JESUS, S. C. de. Brincadeiras de crianças Mbya-guarani no urbano: reflexões acerca da antropologia e da psicologia da educação. *Educação*, Santa Maria, v. 35, n. 1, p. 111-124, jan.-abr. 2010.
- JESUS, S. C. de. *No campo da educação escolar indígena: uma etnografia sobre territorialidade, educação e infância na perspectiva Mbya-guarani*. 2011. 134 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011.
- JESUS, Suzana Cavalheiro de. Doses de conhecimentos através da escola: sobre humanos, deuses e transformações no mundo, na perspectiva mbya. In: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; ALMEIDA, José Nilton de; REBOLLEDO, Nicanor. *Diversidade, educação e infância: reflexões antropológicas*. Florianópolis: EdUFSC, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale II*. Paris: Librairie Plon, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962.
- MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974. v. 2. Com introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss.
- MELLO, F. C. de. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os chiripá e Mbya guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 2006.
- OLIVEIRA, M. S. *Nhanhemboê: infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu*, SC. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 75-89, 2005.

RORTY, R. Relativismo: encontrar e fabricar. In: CÍCERO, A.; SALOMÃO, W. (Org.). *O Relativismo enquanto visão do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994

SAVARD, R. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Québec: Les Éditions de l'Hexagone, 1977.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani – corpo e alma do Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SEÁRA, E. C. R. *Movimentos e diálogos interculturais: um estudo da dança Tchondaro dos Guarani da aldeia M'Biguaçu*. 2012. 167 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; CASTRO, E. V. de. A construção das pessoas nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 10-11, 1979. (Nova série Antropologia).

TASSINARI, A. M. I. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.

TASSINARI, A. M. I. Práticas corporais indígenas em espaços interculturais: entre o ritual, o trabalho e o esporte. TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; ALMEIDA, José Nilton de; REBOLLEDO, Nicanor. *Diversidade, educação e infância: reflexões antropológicas*. Florianópolis: EdUFSC, 2014.



# Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão?

Aldo Litaiff

## Introdução

Um dos principais fatores de reforço aos estereótipos etnocêntricos ocidentais contra as populações indígenas é o desconhecimento de sua história e características atuais. Paradoxalmente, o Guarani é considerado “o índio clássico”, símbolo nacional, imagem do nativo brasileiro, tema de óperas e de literatura. O pesquisador paraguaio Léon Cadogan (1946) insistiu sobre o fato de que esses índios são aparentemente tão conhecidos, que estudá-los pareceria supérfluo. Segundo o notório antropólogo Egon Schaden, natural da cidade catarinense de São Bonifácio, com o intuito de evitar generalizações reducionistas é fundamental fomentar pesquisas de campo que abordem contextos específicos, pois, “é necessário insistir sobre a urgência de se retomar os estudos desta cultura com referência às suas variantes regionais” (SCHADEN, 1963, p. 83). Décadas depois, o Guarani, assim como todos os outros índios, ainda é visto pelo branco como vagabundo, preguiçoso, bêbado, feio, sujo e ladrão, à margem da população brasileira. Segundo Schaden (1963, p. 83), para alguns, esses índios “não são nem mesmo brasileiros”, não tendo, portanto, nenhum direito a qualquer reivindicação. Isso se deve principalmente ao fato de se recusarem a ser “civilizados”. Por outro lado, contrariamente aos

índios da região do Xingu, por exemplo, o Guarani carrega consigo a imagem do nativo integrado, portando roupas ocidentais e falando português.

Considerando os mais de quinhentos anos de contato, os Guarani constituem um exemplo de sociedade que conseguiu sobreviver, preservando aspectos considerados por eles os mais importantes de sua cultura, como a religião, organização social, língua, mito e ritual. Os Guarani formam uma das sociedades indígenas brasileiras mais numerosas. Atualmente existem quatro grupos guarani: *Chiriguano*s, na Bolívia; *Kayowa*, *Chiripá* ou *Nhandeva*<sup>1</sup> e Mbya, distribuídos no Centro-Oeste, Sul e Sudeste do Brasil, no Paraguai, Argentina e Uruguai. Os Guarani atuais chegaram ao litoral do Brasil no final do século XIX, provenientes do interior da América do Sul (Paraguai, Argentina e estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), forçados pela invasão de suas terras por colonizadores e em busca de *Yvy mara ey*, a “Terra sem Mal”, um paraíso mítico além-mar.

No litoral sul e sudeste brasileiro, encontra-se uma grande concentração de Mbya e de Chiripá, habitando o território onde viveram os Carijó, seus ancestrais históricos. Esses lugares são importantes pontos de referência étnica para o deslocamento dessas populações, uma vez que eles ainda possuem nomes guarani, e essa nomenclatura se refere à topografia local, demonstrando grande conhecimento sobre as características ecológicas dessa região. Esses Guarani continuam então fiéis ao seu território, procurando se estabelecer nos mesmos *amba* “lugares ou espaços criados e deixados por ‘Deus’ para serem ocupados por eles”. Ressaltamos que esses *amba* estão localizados nos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas na época da conquista (LITAIFF, 1999).

Diante deste quadro, foi extremamente importante realizarmos nossos trabalhos junto às comunidades guarani, em detrimento de pesquisas que possam reduzir as características de cada contexto a uma visão generalizadora desse povo. Pesquisamos, então, durante 22 anos, todas as aldeias dos índios Mbya-guarani das regiões Sul e Sudeste do Brasil, especificamente no estado de Santa Catarina, com o objetivo de constituir uma etnografia centrada na relação entre discurso mítico e práticas sociais, especialmente sobre a ligação entre o mito de *Yvy mara ey* (“Terra sem Mal”) e a mobilidade, aspectos fundamentais da

---

<sup>1</sup> O povo Chiripá é o resultado da fusão de três grupos de culturas diferentes: os Apapocuva, os Oguauiva e os Taningua (NIMUENDAJU, 1987).

cultura guarani. Em função do trabalho realizado pelo Laboratório de Etnologia Indígena do Museu da UFSC, percebemos um expressivo aumento da quantidade, tamanho e qualidade das terras ocupadas pelos Guarani em Santa Catarina (de apenas duas áreas até 1994, para 20 em 2014). Conseqüentemente, constatamos um significativo crescimento populacional e maior visibilidade no cenário sociopolítico regional, o que possibilitou a negociação do atendimento de antigas reivindicações como, além de boas terras, postos de saúde e escolas diferenciadas, apoio às atividades agrícolas, fundamentais para sua sobrevivência, e um importante aumento de informações bibliográficas.

Quase todos os autores da área, entre eles Melià (1987), concordam sobre a importância fundamental do conceito de *teko* “costumes, hábitos”, e sobre o fato que os Guarani circulam sobre o litoral principalmente por causa do mito de *Yvy mara ey*, a Terra sem Mal. Conseqüentemente, em nossas pesquisas utilizamos dados etnográficos como campo de demonstração de hipóteses concernentes à relação entre o discurso mítico e as práticas sociais indígenas. Para tanto, analisam-se os encontros e desencontros entre a epistemologia ocidental e o pensamento guarani, através dos conceitos de “hábito” (PEIRCE, 1878-1879) ou “*habitus*” (BOURDIEU, 1972), buscando contribuir para melhor e mais ampla compreensão das características específicas dessa cultura e sociedade.

Este artigo nasceu de diálogos abertos e francos que ocorreram durante as aulas de Mitologia guarani, Discurso científico e Mitologia comparada, que compõem o quadro das disciplinas da Licenciatura Intercultural Indígena, da Universidade federal de Santa Catarina. Nessas ocasiões, os índios expuseram dúvidas, críticas e sugestões quanto à capacidade de a ciência ocidental dar conta do conhecimento nativo. Dialogou-se especificamente sobre o corte epistemológico que fundamenta os nossos conhecimentos e suas conseqüências; sobre a maioria das questões de fundo que permeiam não só a abordagem antropológica como toda a nossa ciência, como a divisão do mundo entre sensível e inteligível, natureza e cultura, mente e corpo, pensamento e prática etc. Essas questões são do conhecimento dos nossos alunos indígenas, pois foram largamente comentadas, discutidas e desenvolvidas em sala de aula. Logo, não devemos menosprezar a capacidade de entendimento de nossos interlocutores nativos, que em 2014 terão um diploma de nível superior, devendo dominar esse conhecimento apropriado e adaptado por eles ao seu pensamento e discurso.

Para os nossos alunos indígenas, as diferenças de base existentes

entre a ciência ocidental e o saber autóctone são grandes empecilhos para o entendimento mútuo, tornando quase impossível o diálogo entre as duas instâncias. Segundo a fala de Marcos, um de nossos alunos guarani, confirmada pelos alunos das outras duas etnias presentes na disciplina “Mitologia Comparada”:

*[...] o saber contido em nossas histórias de origem [como eles preferem chamar os mitos] é falado e sempre total, pois ele liga todas as partes do nosso sistema [cultura], ele não divide nada, tudo está em relação. Já a ciência do branco é escrita e toda dividida, isto torna difícil para nós compreender ela, assim como fica quase impossível para os brancos compreender a nossa cultura. São diferenças muito grandes, como resolver este problema?*

Percebemos então a importância dessas questões não só para a Antropologia, mas também para todas as disciplinas oferecidas na Licenciatura Intercultural Indígena, que poderia se configurar como um fórum de discussão sobre esses importantes problemas de base epistemológica constantemente apontados por nossos alunos.

## Os estudos sobre mito

Nos cursos que ministramos, o mito foi definido como um tipo de discurso de caráter ideológico, fonte de crenças consideradas verdadeiras por sua comunidade de origem. São narrativas que tratam da origem e destino de todas as coisas, definindo o lugar do ser humano, animais, vegetais, corpos celestes e equipamentos tecnológicos como objetos rituais (ex.: *mbaraka*, ou chocalho), edificações etc. Segundo Peirce (1878-1879), Bourdieu (1994) e Crépeau (1996), as crenças coletivas geram hábitos de ação, sendo os seus significados negociados no interior da comunidade de origem. Essa é a grande importância atual dos mitos que ainda circulam entre as comunidades autóctones, organizando, orientando e identificando seu pensamento, discurso e práticas, formando assim sua fisionomia.

Os estudos mais importantes sobre a mitologia das populações indígenas são certamente os do antropólogo belga Claude Lévi-Strauss. Os conceitos centrais na análise mitológica de Lévi-Strauss foram herdados da Escola Sociológica Francesa (Durkheim e Mauss), da linguística (Saussure e Jakobson – o conceito de estrutura) e da psicanálise (a noção de transformação). Assim, o conceito de transformação e o de estrutura formam o centro da análise lévi-straussiana do mito. Lévi-Strauss, que

inicialmente tinha um projeto essencialmente filosófico, toma a etnologia como campo de demonstração empírica de suas hipóteses sobre o apriorismo e o universalismo do “Espírito Humano”. Ele buscava os princípios das leis mentais humanas, e assim sua problemática se aproxima da do filósofo I. Kant (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 18-21; KANT, 1974, p. 23-28). Seguindo Platão e Descartes, Kant estabelece uma oposição radical e irredutível entre as noções de sensível e inteligível. Os objetos da experiência seriam inacessíveis às categorias do entendimento; assim, conheceríamos somente representações desses objetos. Entretanto, seguindo outro caminho, Lévi-Strauss (1964) tenta abolir essa heterogeneidade entre sensível e inteligível, propondo sua continuidade, pois, um dos objetivos de seu estruturalismo era o de lançar pontes entre o pensamento e o mundo.

Lévi-Strauss utiliza a noção de “esquema conceitual”, que mediará a relação entre as duas categorias kantianas. Esse esquema comandaria e definiria as práticas humanas:

[...] acreditamos que entre práxis e práticas se intercala sempre um mediador, o esquema conceitual, que, pela sua operação, uma matéria e uma forma, uma e outra desprovidas de existência independente, se realizam como estruturas, isto é, como seres empíricos e inteligíveis ao mesmo tempo [...] O espírito vai, assim, da diversidade empírica à simplicidade conceitual, em seguida da simplicidade conceitual à síntese significativa (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 173-174).

A partir do conceito de signo, Lévi-Strauss (1964, p. 22) coloca o inteligível no interior do sensível, anulando assim, pensava ele, a heterogeneidade radical entre eles. Seguindo Durkheim, Lévi-Strauss afirma que sendo “o Espírito” impessoal, esta seria então a condição necessária da universalidade da verdade:

nos colocando em busca de condições às quais os sistemas de verdade se tornam mutuamente conversíveis, podendo então ser percebidos simultaneamente por vários sujeitos, o conjunto destas condições adquirem o caráter de objeto dotado de uma realidade própria e independente de todos os sujeitos. (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 22).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> P. Ricoeur (apud LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 20) qualifica a filosofia de Lévi-Strauss de “[...] kantismo sem sujeito transcendental”, acrescentando, em nota de rodapé, que a concepção de inconsciente para ele é “[...] antes um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial sem referência a um sujeito pensante [...]”

Munido desses pressupostos e de seus estudos sobre mito, a partir de um “mito de referência” e de outros mitos de várias sociedades indígenas da América do Norte e da América do Sul, Lévi-Strauss compara e combina motivos ou versões de mito em “pacotes de relações”, para buscar a significação dos *mitemas* (ou unidades de significação), que constituem o mito. Como vimos acima, o autor pretende demonstrar a unidade ou a universalidade do Espírito Humano afirmando que o mito não é um tipo de narrativa sobre a origem das coisas, mas uma categoria fundamental e original do Espírito, à qual corresponde um pensamento abstrato e lógico, o pensamento mítico. A característica essencial desse tipo de pensamento é a transformação, relacionada necessariamente ao processo de interpretação. Mesmo com algumas contradições em suas análises estruturais, como a definição imprecisa do conceito de transformação, Lévi-Strauss determinou princípios de operação bem precisos.<sup>3</sup> A partir do código binário e da homologia (metáfora), as transformações são efetuadas. Esse método permite ordenar um conjunto de mitos em uma série, formando um grupo.

Sobre a relação entre mito e ação, conforme Pouillon (1993, p. 50), existiriam inúmeras narrativas míticas em que o comportamento dos heróis ilustra regras sociais opostas àquelas em vigor na sociedade, e elas são construídas para responder às indagações metafísicas ou ideológicas, ou seja, para explicar o mundo. Todavia, por que os personagens mitológicos apresentam práticas sociais invertidas? Por que os índios iriam “explicar o mundo” por meio dessas narrativas que reproduzem justamente comportamentos antissociais? Se seguirmos a argumentação de Lévi-Strauss (1973) a respeito dos índios *Tsimshian*, o mito pode expor um sistema de ideias invertidas, como uma imagem no espelho ou em um aparelho fotográfico, que pode se referir às instituições reais:

[...] a relação entre mito e os dados é certa, mas não sob a forma de *representação*. Ela é de natureza dialética [...] as instituições descritas nos mitos podem ser inversas às instituições reais [...] o mito busca exprimir uma verdade negativa. Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade restringe, sem dúvida, a utilização do primeiro como fonte documental [...] renunciando a procurar no mito um quadro sempre fiel da realidade etnográfica, nós ganhamos um meio de acesso, algumas vezes, às categorias inconscientes [...] uma das orientações (do mito)

---

homólogo à natureza [...]” ou impessoal.

<sup>3</sup> Para uma crítica do estruturalismo, ver Bourdieu (1994, p. 19-24).

corresponde em um sentido, a uma “leitura” direta das suas instituições, em outro, ao sentido oposto. (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 208-209).

Como exemplo, analisando o mito de *Kamikwakushit* entre os índios “*Montagnais*” do Canadá, o antropólogo Savard (1977) faz uma reflexão sobre o rir indígena. O autor aborda o problema das inversões míticas através de histórias que tratam de personagens maléficos ou cômicos, que seriam exemplos de comportamentos antissociais. Assim, *Kamikwakushit* simbolizaria o anti-herói, pois suas ações seriam antiexemplos, que provocariam o rir junto a esses índios. Para Lévi-Strauss (1968, p. 227-256), o pensamento mítico é constitutivo de oposições e de repetições, em que a função seria a de manifestar a estrutura do mito. Partindo dessas concepções, enquanto reflexão ou teoria sobre a realidade, o mito é um tipo de ideologia. Dessa forma, o mito é fundador da ordem social no sentido ideológico, compreendendo a ideologia como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica. Podemos, então, ver o mito como um tipo de “teoria oral da prática” (LITAIFF, 1999). Entretanto, existiria uma espécie de “antilógica”<sup>4</sup> no pensamento mítico? A nosso ver, a “contradição” vislumbrada entre pensamento mítico e prática social é uma consequência da qualidade temporal da realidade humana; sendo essa realidade dinâmica, o mito – que, como vimos, pode ser uma orientação invertida – indica um modelo que necessita ser reinterpretado e adaptado pelos indivíduos em suas sociedades. Assim, existiria um desacordo aparente entre esse tipo de pensamento e práticas sociais. Não obstante, com a atribuição de sentido ao mito pela comunidade de origem, essa divergência desaparece. Para Lévi-Strauss (1973, p. 212, 223), esse é o aspecto fundamental da filosofia indígena: “[...] quando um esquema mítico passa de uma população à outra [...] o mito começa por se empobrecer e se torna confuso. Mas podemos empreender uma passagem no limite onde [...] o mito se inverte e ganha de novo uma parte de sua precisão [...]”.

Sabemos que o mito tem uma importante função comunicacional. A comunicação se desenvolve entre pessoas que compartilham a mesma cultura, isto é, “uma maneira comum de pensar” (POUILLON, 1993, p. 40). Assim, o mito pode ser visto como uma:

[...] história anônima que circula [...] porque ela ainda “fala”,

<sup>4</sup> Segundo Durkheim (1991, p. 162-248), o mito é “uma doença do pensamento” ou “o escândalo lógico”.

faz sempre sentido, para aqueles que a transmitem [...] o mito é inseparável do triângulo pragmático (Eu, Tu, Ele) no qual se articulam uma série de instruções que permitem a circulação do saber narrativo [...] Esse dispositivo ternário, narrado/narrativa/narrador, se insere no local exato da versatilidade do discurso [...] para fixá-lo. Todo novo ato de recitação da história, toda atualização do discurso, colocará o novo narrador (ex-ouvinte) na mesma cadeia recorrente da transmissão do discurso. O tu que se dirige a mim [...] tem, desta forma, um valor fundamental no processo de comunicação [...] A propriedade primeira do mito é, então, a de ser um evento do anúncio que atravessa a grande cadeia dos seres de um grupo social, e que faz circular uma história que não diz respeito a ninguém especificamente, mas que faz sentido para todos. (LITAIFF, 1999, p. 52-54).

## Teorias da crença e da verdade

Vimos, acima, que nos estudos sobre os mitos, uma das questões que ainda provoca muita polêmica entre os autores é a relação entre mito e ação. A fim de melhor compreender esse problema, estabelecemos como ponto de partida abordar a teoria do conhecimento de Kant, a teoria sociológica de Émile Durkheim, assim como as críticas das noções de crença, verdade e realidade formuladas pelo pragmatismo (DURKHEIM, 1981), intimamente relacionadas ao conceito de hábito.

A dicotomia “pensamento/mundo” é uma herança da tradição platônico-aristotélica, trazida ao centro do pensamento moderno por Descartes e, posteriormente, pelo pensador prussiano Kant (1974). Conforme Kant, partindo da dicotomia platônica forma/conteúdo, cara ao estruturalismo, a “verdade” deve ser vista como uma correspondência entre mente e objeto, questionando-se sobre qual é o princípio geral da verdade e do conhecimento. De acordo com o filósofo, a lógica como regra universal e necessária do pensamento, deveria fornecer esse princípio. Todavia, um conhecimento pode estar correto em relação à sua forma, mas estar em contradição com o seu objeto. Se a lógica não pode descobrir os erros do conteúdo, ela seria então insuficiente para construir uma verdade material. Logo, não se pode afirmar a verdade dos objetos da realidade sem ter informações sobre eles. Segundo o autor, os julgamentos “sintéticos *a priori*” (a combinação das categorias *a priori* do racionalismo com as sintéticas do empirismo) seriam os princípios de verdade da “doutrina” que Kant denomina “A Crítica da

Razão Pura” (KANT, 1974), que fundaria as crenças do saber filosófico e científico ocidental.

Durante suas últimas aulas ministradas na Sorbonne (realizadas entre 1913 e 1914),<sup>5</sup> Émile Durkheim buscou renovar o racionalismo francês através de uma apresentação crítica do pragmatismo, principalmente o de Willian James (1968). A partir de sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912),<sup>6</sup> o fundador da Escola Francesa de Sociologia analisa os conceitos de verdade, realidade e representação. Durkheim opôs a teoria ontológica do conhecimento, na qual a razão seria uma faculdade rígida e imutável, a uma teoria sociológica do conhecimento segundo a qual a razão, assim como a verdade, está ligada, necessariamente, à história e à vida humana. Seguindo o método cartesiano, Durkheim sustenta que as categorias aristotélicas do espírito são universais e que as principais têm sua origem nas crenças religiosas “primitivas”. Entretanto, conforme o autor, se a religião é “uma coisa social”, conseqüentemente, as representações religiosas são representações coletivas. Logo, as categorias que seriam a essência de nosso saber são de origem religiosa, e, dessa maneira, devem ser também coisas sociais, impessoais, produtos do pensamento coletivo (DURKHEIM, 1991, p. 51-53). Em suma, para o eminente sociólogo francês, a fonte e o fundamento do conhecimento é a sociedade, sendo ela a garantia da verdade e, conseqüentemente, da realidade.

Todavia, consideramos que a divisão entre pensamento e ação é conceitual; conseqüentemente, não existe fracionamento, mas relação. Com a teoria da continuidade e da causalidade, o abismo entre o pensamento e o mundo, o “salto mortal” do conhecimento, desaparece. Para que o saber seja possível, deve haver um parentesco entre o real e o pensamento, isto é, um monismo, pois, para esses autores, o “real” é a base do conceito (DURKHEIM, 1981, p. 93). De acordo com os pragmatistas: 1) os conceitos são recursos para o saber, porque eles

---

<sup>5</sup> Esse curso foi publicado postumamente, após o apelo de Marcel Mauss, sob o título *Pragmatisme et Sociologie* ([1955] 1981 – traduzido para o português por Aldo Litaiff em 2004). Como sublinha Crépeau (1996, p. 18, grifo do autor): “O curso de Durkheim na Sorbonne (1913) que Mauss (1925) qualifica de ‘coroamento da obra filosófica de Durkheim’, reconstituído por A. Cuvillier a partir de notas de dois estudantes e publicado pela primeira vez em 1955, é ainda mais interessante porque se segue ao aparecimento, em 1912, da obra mestre de Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, onde ele retoma essencialmente as conclusões formuladas em 1901-1902 sobre a questão das classificações”.

<sup>6</sup> Nessa obra, Durkheim (1991) expõe sua teoria sociológica do conhecimento.

têm também uma função prática, eles orientam nossas ações; 2) o conhecimento é um meio de lidar com a realidade. As consequências desses pontos de vista são a continuidade entre o sujeito e o objeto, forma e conteúdo e a similaridade entre o pensamento e o mundo.

A partir de uma abordagem darwiniana das características dos seres humanos, os pragmatistas observam que as palavras são instrumentos de integração dos indivíduos ao seu meio, e não uma tentativa de representar a natureza. O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce (1878-1879, p. 130) completa essa visão com a definição de crença como um hábito da ação. De acordo com o autor, a teoria da “verdade como cópia da natureza” produziria uma visão fragmentada do mundo, pois ela separa pensamento e realidade. Ao contrário, segundo Peirce (1878-1879, p. 130), numa visão holista, o que caracteriza a realidade das coisas é o tecido de influências causais que elas exercem umas sobre as outras. O conceito de “hábito”<sup>7</sup> de Peirce ou “*habitus*” do sociólogo francês Pierre Bourdieu tem importância central para a compreensão da questão das crenças e das ações humanas, auxiliando na análise da relação entre mitologia e práticas sociais dos índios Guarani. Vimos que, de acordo com Peirce, o caráter essencial da crença é o de estabelecer hábitos de ação, regras de conduta, ou seja, estar pronto a agir de certa maneira em dadas circunstâncias e quando aí se é impelido por algo que leva à ação, isto é um hábito, e o hábito deliberado ou autocontrolado é precisamente uma crença. Os hábitos são o sentido de um pensamento, e esse sentido se encontra na ação (PEIRCE, 1977, p. 195). Os hábitos seriam então em si mesmo tendências à ação resultantes das experiências anteriores de uma pessoa. De acordo com Peirce (1977, p. 261) a atribuição de uma significação a um signo e a relação deste com o seu objeto são estabelecidas pelo sujeito através de seus hábitos.

Segundo Bourdieu (1972, p. 174-175), a prática é

[...] o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, entendido como um sistema de disposições duráveis [...], que, integrando todas as experiências passadas, funciona, a cada momento, como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações [...] Princípio gerador duravelmente montado de improvisações reguladas [...], o *habitus* produz práticas que, [...] não se deixam deduzir diretamente nem das condições objetivas, [...] nem das condições que produziram o princípio durável

<sup>7</sup> Segundo Durkheim (1991, p. 720): “[...] nos indivíduos, pelo simples efeito da repetição, maneiras de agir ou de pensar se fixam e se cristalizam sob a forma de hábitos”.

de sua produção: só se pode então considerar estas práticas à condição de relacioná-las com a *estrutura* objetiva, definindo as condições sociais de produção do *habitus* que as engendrou com as condições de elaboração desses *habitus*, isto é, a conjuntura [...]. (BOURDIEU, 1972, p. 178-179, grifo do autor).

Em sua *praxéologie*, Bourdieu (1972, p. 9-10) considera que a ação humana é a condição primeira de um saber científico do mundo social, colocando-a, dessa maneira, no centro da teoria do conhecimento. O *habitus* estaria então na origem da produção da ordem e da construção da teoria da prática, ou o princípio de unificação das práticas e das representações. O *habitus* é o fundamento de uma espécie de consenso sobre o conjunto de evidências compartilhadas (ou crenças), que são constitutivas do senso comum (BOURDIEU, 1972, p. 126). O *habitus* seria então o princípio produtor e organizador da atividade prática voluntária.

Todavia, o conceito de *habitus* apresenta algumas características que devem ser adaptadas à problemática indígena. Essa noção tão geral parece eficaz para analisar as sociedades complexas necessariamente ligadas à de “campo”, espaço social que fornece a uma sociedade humana um modelo de ação que a caracteriza. A autonomia e a impermeabilidade dos diferentes campos de uma mesma comunidade são características inadequadas para compreender as sociedades indígenas. Entretanto, podemos ver as sociedades indígenas como campos da sociedade nacional, com fronteiras bem definidas (LITAIFF, 1999).

O filósofo norte-americano Richard Rorty (1979) critica a concepção de conhecimento da filosofia tradicional cartesiana e kantiana afirmando que o vocabulário oriundo do século XVII, presente na ciência moderna, é ineficaz para resolver os problemas de hoje, devendo então ser substituído. Em sua tese relativista e historicista, ele segue a concepção de Peirce (1977) de conhecimento como crença e de Wittgenstein (1975) da linguagem como instrumento; não como espelho da natureza, ou seja, uma tentativa de refletir de forma acurada os objetos do mundo. De acordo com essa concepção, o conhecimento é uma questão de conversação e de prática social, pois, compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social das crenças nele contidas; em consequência, não se deve vê-lo necessariamente como uma cópia da realidade.

O aspecto social da linguagem, sublinha o filósofo norte-americano Donald Davidson (1994b, p. 1-16), é o elemento essencial (mais que a significação) no processo de comunicação. Esse autor

aborda a relação entre nosso conhecimento da mente dos outros seres humanos, em particular de suas crenças, e do nosso conhecimento de eventos, estados e objetos físicos. Ele sustenta que o sentido emerge da intenção do sujeito de se comunicar e que este não é necessariamente predeterminado. Assim, quando há consenso entre duas pessoas no processo de comunicação, existe acordo de opiniões, a dúvida é eliminada.<sup>8</sup> Davidson (1994a) propõe um modelo de “triangulação”<sup>9</sup> que liga o locutor e o intérprete aos objetos do mundo, em que esses três elementos ocupam os três vértices do triângulo:

Existem três tipos de conhecimento correspondendo aos três vértices do triângulo: o conhecimento de nossas próprias mentes, o conhecimento de outras mentes, e o conhecimento do mundo compartilhado. Contrariamente ao empirismo tradicional, o primeiro desses saberes é o menos importante, pois se nós o temos, temos também os outros. (DAVIDSON, 1994a, p. 48)

Assim, para Davidson, a ideia de que o conhecimento deveria ter um fundamento é absurda. Em síntese, ele sustenta que

[...] existe uma diferença fundamental entre o meu conhecimento de outra mente e aquela do mundo físico compartilhado. A comunicação, e o conhecimento de outras mentes que ela pressupõe, é a base do nosso conceito de objetividade, de nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e crença falsa [...] A comunicação com outros seres humanos é a base do conhecimento [...]. (DAVIDSON, 1994a, p. 49).

## Da teoria à prática

Sobre os mitos cosmológicos ameríndios, o antropólogo canadense Robert R. Crépeau (1997, p. 8) declara que estes continuam essencialmente abertos à circulação de um domínio a outro e escapam, em consequência, à dicotomização ou ao diadismo que a epistemologia estabeleceu como um ideal. Para Crépeau (1996, p. 27), os mitos descrevem fronteiras topológicas entre domínios e as interações entre

<sup>8</sup> Para Durkheim (1991, p. 719), a conversação é um ato social que consiste em uma “troca de conceitos”.

<sup>9</sup> A “triangulação” é o paradigma do “jogo de linguagem”, no sentido que o dá L. Wittgenstein (1975).

seus elementos humanos e não humanos. O autor observa então que a ideia de representação é a resposta dada à questão do tipo, “o que torna verdadeira uma proposição?” Essa interrogação decorre do corte cartesiano-kantiano entre o sujeito e o mundo, entre a realidade e a aparência, sobre o qual funda a epistemologia, que caracteriza o conhecimento ocidental:

[...] a ciência ocidental enrijeceu o dualismo da realidade e da aparência (talvez em reação aos ataques religiosos de que ela foi objeto) até torná-lo dicotômico, isolando um domínio interno (a natureza intrínseca do objeto, o objeto em si mesmo), que escaparia ao domínio externo das aparências (aquele de suas representações). (CRÉPEAU, 1996, p. 27).

Seguindo o filósofo Donald Davidson (1994a), Crépeau (1996, p. 26) assinala que a linguagem é um meio de ligar os objetos entre eles e de atribuir-lhes propriedades relacionais. Segundo Crépeau (1996, p. 27), por exemplo, o que torna verdadeiramente vermelho um objeto vermelho são as relações dos interlocutores emitindo uma frase considerada verídica a seu respeito, do tipo: “isto é vermelho”. O que torna verdadeira essa proposição é, então, “a interação comunicacional entre humanos emitindo proposições verídicas a seu respeito, que, conseqüentemente, chegam a um entendimento sobre o uso contextual da proposição” (CRÉPEAU, 1996, p. 27). Assim, diz o autor, a “evidência do vermelho” ou sua objetividade designará a facilidade com a qual os interlocutores chegarão a um consenso a seu respeito, através de um acordo entre eles. Então, “tornar verdadeiro” se efetua em um nível que não pode ser o da representação de um dado sensorial externo ao indivíduo ou à cultura, pois esse nível é plenamente social, no sentido de que ele implica a interação comunicacional de ao menos dois indivíduos. Uma interação constituindo o contexto proposicional de um mundo necessariamente compartilhado pelos atores sociais que, somente dessa forma, são capazes de “triangular” seu sentido. Para Crépeau (1996), a triangulação não se efetua entre o sujeito e o mundo, mas entre indivíduos no interior de um contexto de comunicação. De acordo com o autor, o nosso conhecimento do mundo está intimamente vinculado ao contexto social e histórico de sua aquisição.

Entretanto, seguindo Kant, para Durkheim e seus sucessores, as representações coletivas constituem um esquema conceitual, que organiza os dados do mundo sensível, inacessível em si:

O mundo sensível e as representações coletivas, a natureza e a cultura, o conteúdo e o esquema, em síntese, a realidade e seus desdobramentos são polos ou domínios que fundamentam a epistemologia científica, na qual participa a antropologia. Nesse quadro, por definição o real escapa à apreensão direta, pois ele é percebido através da representação. (CRÉPEAU, 1997, p. 7-8).

Conceitos como o de “representações coletivas” situam o humano fora da natureza, sendo necessário, seguindo o que apontaram os nossos alunos indígenas, substituí-los pela ideia de interação entre diversos domínios (humano e não humano etc.) concebidos como as partes da totalidade (vista aqui apenas como circunscrição), que constitui o meio compartilhado. e em relação às quais esses domínios têm apenas o *status* de serem partes desse todo. Dito de outra forma, é necessário abandonar o atomismo do representacionismo e adotar uma perspectiva holista, que permita nos aproximar do pensamento das sociedades que estudamos (CRÉPEAU, 1997, p. 15-16). Essa incompatibilidade entre o holismo do pensamento indígena e o atomismo que caracteriza quase todos os campos do conhecimento ocidental pode se apresentar em diversos momentos como uma barreira para o diálogo intercultural, impedindo os esforços no sentido de compreender o pensamento, discurso e práticas indígenas. Aqui não se trata mais de uma visão representacionista em que o sujeito se torna um espectador contemplativo, mas de uma concepção interacionista na qual o ator é um sujeito ativo. Seguindo Davidson, Crépeau (1997, p. 8-9) assinala que cada vez mais a etnologia afirma que as proposições dos nossos colaboradores indígenas não podem ser reduzidas a enunciados que não contenham em grande parte essas mesmas proposições, assim como suas referências contextuais:

Em consequência, os contextos de enunciação e de interação subjacente a essas proposições tornam-se centrais [...] Ora, uma das importantes contribuições aos debates atuais, do meu ponto de vista, é a ideia de que o que funda a verdade de nossas proposições são outras proposições, constituindo um tecido de proposições inextricavelmente ligadas entre elas [...] eu adicionaria que o que valida um comportamento é outro comportamento que pode ser descrito sob forma proposicional (de vários modos ou sob diversos ângulos ou segundo diversos pontos de vista), sem que se possa, no entanto, reduzi-lo a uma só dessas descrições. Nesse sentido, podemos dizer que a relação existente entre as condutas ideais (normas, estruturas etc.) e as condutas ou comportamentos reais é análoga àquela

que existe entre o mental e o físico e que Davidson descreveu como estado de sucessão; o que nos remete a dizer que o mental depende estreitamente de seu suporte físico, mas que não se pode, entretanto, reduzi-lo a isso [...]. Enfim, entre o que se diz que se faz e o que se faz, não há nenhum corte epistemológico. (CRÉPEAU, 1997, p. 8-9).

Considerando as críticas aqui apresentadas e nossos dados colhidos durante 22 anos de trabalho de campo entre os Guarani do Brasil, constatamos que as teorias da ação, o conceito de “triangulação” e o princípio holista contribuem de maneira decisiva para melhor compreendermos a relação entre mito e prática. A partir dessas noções, entendemos que o sentido que os índios atribuem ao mito é negociado no interior de sua(s) comunidade(s), mediante a “busca” de um consenso social. Os Mbya interpretam os mitos de acordo com seus modelos de conduta, que são crenças efetivamente compartilhadas pela maioria desses índios, sem que, entretanto, haja sempre uma correspondência direta entre pensamento e ação. Em sua comunidade de origem, e em consonância com o contexto sócio-histórico, os indivíduos buscam um consenso sobre o sentido do mito, na maioria das vezes de forma tácita. Vimos, anteriormente, que a procura desse consenso coletivo, que constitui o “senso comum”, é fundamental para “fixar um hábito”, pois é através dele que os conceitos (incluindo os do discurso mitológico) podem justificar e orientar ações individuais e coletivas. No caso guarani, o conceito de *teko*, similar às noções de hábito, delimita, por exemplo, as fronteiras étnicas entre eles e a sociedade envolvente.

A título de recurso heurístico, em nossas pesquisas seguimos o modelo unificador da teoria da significação e da ação, sugerido por Rorty e Davidson. De acordo com esse ponto de vista, a verdade é percebida como consequência da atitude proposicional (frases trocadas pelos indivíduos em uma dada sociedade, no decorrer da conversação) dos indivíduos de uma sociedade, em detrimento de uma teoria de representações, presente em autores como Durkheim e seus seguidores. Nesse prisma, aquilo que é considerado verdadeiro será definido através do processo de triangulação, enquanto um tipo de adaptação contextual e não pela capacidade de uma “Razão Pura” em refletir o “mundo real”. Assim as crenças mitológicas consideradas verdadeiras emergem de um contexto interativo entre os membros da comunidade. Em oposição aos modelos clássicos, sustentamos que é a compreensão que dá sentido ao fato e não o contrário; assim, é no processo de triangulação,

quando o interlocutor percebe o propósito do locutor, que o sentido emerge. Como o conceito de representações coletivas situa o humano no exterior da realidade empírica, propomos então: a) substituí-lo pela ideia de interação entre domínios humanos e não humanos; b) abandonar o atomismo, aderindo a uma lógica de conexões causais não representacionais, constituídas pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes linguísticos, que possibilita o cancelamento do diadismo metafísico, do tipo: homem-mundo, ideologia-atitude, forma-conteúdo; e c) adotar uma perspectiva holista que nos permita aproximar do pensamento e da prática indígenas.

Como vimos acima, mito é considerado aqui como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica: “Nesse sentido, o mito utiliza como material o recorte linguístico do mundo... (as classificações dos animais, por exemplo) para fornecer uma reflexão sobre o sistema das relações humanas em um discurso de natureza ideológica” (CRÉPEAU, 1993, p. 81). Assim, os astros, as espécies animais e vegetais ou taxonomias em geral são utilizados pelos índios como conceitos que fazem referência ao mundo social. Essas sociedades não podem conceber que exista uma descontinuidade entre os diversos níveis de classificação cosmológica, pois, para elas, estas são etapas ou momentos de uma transição contínua. Nesse contexto, os animais, por exemplo, aparecem nos mitos como um instrumento conceitual “para des-totalizar e re-totalizar qualquer domínio, situado na sincronia ou na diacronia, o concreto ou o abstrato, a natureza ou a cultura. Esse sistema (por meio de um animal e não o próprio animal) constitui o objeto de pensamento que fornece o instrumento conceitual” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 195).<sup>10</sup> Nessa “ciência do concreto”, uma grade preconcebida é então aplicada a todas as situações empíricas, com as quais ela tem afinidades suficientes para que os elementos obtidos em todas as circunstâncias preservem certas propriedades gerais. Em consequência, o inventário zoológico e botânico fundado sobre a tradição oral é utilizado pelos índios como “suportes ideográficos” de um pensamento que possui “dimensão realmente filosófica” (BOCHET apud LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 204). Esses suportes ideográficos são o resultado da organização conceitual do meio natural. Eles são, portanto, sistemas arbitrários forjados para

---

<sup>10</sup> Lévi-Strauss (1962) cita a título de exemplo: “Nós não cremos”, explica um *Osage*, que, como dizem as lendas, nossos ancestrais realmente eram quadrúpedes, pássaros etc. Essas coisas são somente [...] (símbolos) de alguma coisa mais alta” (Dorsey apud Lévi-Strauss, 1962, p. 195, nota 196).

introduzir neles mesmos elementos tomados de fora: “Quando não é possível manter as interpretações tradicionais, elaboram-se outras [...] os informantes concebem o esquema dualista sobre o modelo de oposição ou de semelhanças entre espécies naturais [...] e buscam formular regras de equivalência [...]”, destaca Lévi-Strauss (1962, p. 178-211).

Todavia, para compreender os mitos é necessário conhecer o contexto de enunciação e a realidade etnográfica de origem. Em uma aldeia guarani observávamos duas crianças pequenas que brincavam. Em determinado momento, o mais velho colheu um fruto mostrando ao menor a maneira correta de descascá-lo e comê-lo, fazendo uma analogia a um episódio do mito dos irmãos, no qual *Kuaray*, o sol, mostra alguns frutos a seu irmão, *Jacy*, a lua. Leonardo Verá, índio Mbya que nos acompanhava na ocasião, confirmou que mesmo não sabendo narrar o mito, as crianças se comportam de acordo com suas premissas:

*Antigamente, as crianças não tinham tanta necessidade da orientação dos mais velhos, pois viver nossa cultura, nossas rezas e o contato com a natureza, tudo isto era misturado. Então, praticando nhande reko [nossos hábitos], não têm necessidade de conhecer estas histórias na teoria porque sem se darem conta elas já as seguem. A explicação que tudo confirma já está nas rezas e nas palavras dos opygua [xamã guarani]. Minha avó dizia que a criança de cem anos atrás vivia mais estas histórias na prática, que não conhecia na teoria, enquanto que hoje, vivendo de acordo com o teko [hábitos], a criança compreende melhor. Esse conhecimento é muito importante porque ele reforça toda regra de nossa comunidade para os mais jovens. Assim, as crianças veem os outros fazerem e fazem a mesma coisa, mais tarde eles saberão por quê! Quando eu era criança, eu já sabia fazer muitas coisas, mas agora, compreender o mundo e conhecer a origem da nossa cultura se tornou mais e mais importante para mim. Hoje em dia eu sei um pouco mais como contar estas histórias, porque agora eu vejo que a gente deve saber bem tudo isto. Antes, eu sabia, mas isto servia mais para a minha vida prática. Quando eu vou a uma reunião, eu falo destas histórias do jeito que eu as conheço, não toda a história, mas as coisas mais importantes para mim e explicar nossa vida. Mas eu compreendo melhor estas histórias com o meu comportamento que com a minha cabeça.*

Ressaltamos aqui que mesmo se os índios mais jovens não sejam capazes de reproduzir os mitos, eles conhecem bem suas “unidades mínimas” (LITAIFF, 1999), ou as “praticam” em suas atividades diárias.

De acordo com as ideias de Maurice Bloch (1995), existe uma grande diferença entre os conceitos e as palavras, pois, segundo ele, pode haver conceitos que não são verbalizados. Para esse autor, os conceitos são “protótipos” ou “ocorrências ideais típicas”, aos quais os fenômenos empíricos corresponderiam mais ou menos. O autor ressalta, portanto, a existência de conceitos não verbalizados pelos informantes, que participam das práticas sem se darem conta, e é justamente assim que o sistema é incorporado e transmitido: “pratica-se o parentesco antes mesmo de se conhecer seus princípios”,<sup>11</sup> exemplifica Bloch (1995, p. 23). É através de sua própria atividade corporal que a criança guarani descobre e integra os conceitos transmitidos por *teko*. As “unidades mínimas” (ou *mítemas*) do mito são noções que não são verbalizados que os jovens guarani não têm necessidade de dizer, pois eles já as praticam. Esses conceitos (as unidades mínimas) constituem assim verdadeiras unidades do pensamento guarani. Logo que eles são interrogados sobre um aspecto cultural considerado importante, quase todos os Guarani das comunidades que visitamos recorrem aos mitos em busca de uma explicação plausível para a realidade ou como fonte de orientação de suas ações. Ao mesmo tempo que a história oral é lembrada no cotidiano, essas narrativas constituem a própria história da sociedade e não somente uma explicação para a realidade. Assim, o mito é uma história que postula os fundamentos, mas que pode também construir o novo em outras bases.

## Considerações finais

Em nossas pesquisas e em nossas aulas na Licenciatura Intercultural Indígena, tentamos inferir alguns conceitos fundamentais do pensamento guarani a partir da análise da relação entre seus mitos e a realidade concreta. Essa abordagem nos permitiu, sobretudo, compreender que essas noções de que supomos a existência se encontram no quadro elaborado por homens e mulheres, principalmente a partir das narrativas míticas, visando a uma atitude efetiva. É assim que, por exemplo, *teko*, os hábitos guarani, enquanto modelo de comportamento, serve como medida de ações individuais e coletivas. Todavia, segundo o

---

<sup>11</sup> Isto é o inverso do princípio kantiano (e durkheimiano), que postula que as categorias vêm sempre em primeiro com relação às práticas. Lembramos aqui a visão de Bourdieu (1994), que fala da incorporação do *habitus* e a de Peirce (1878-1879, p. 130-138), que aproxima o hábito à criança.

contexto, algumas partes do discurso podem ser vistas pela comunidade como verdades canônicas ou, ao contrário, questionáveis. Com o objetivo de adaptar certas crenças ao contexto sócio-histórico, algumas verdades poderão ser questionadas, enquanto outras não. Se considerarmos que em uma sociedade estamos sempre em relação proposicional uns com os outros, durante as discussões, os Guarani negociam o sentido do mito em um contexto de justificação visando convencer os participantes. Vimos que, através das narrativas míticas, esses índios circulam de um contínuo mítico inicial em direção ao descontínuo sociocultural e histórico. Direta ou indiretamente ligado à realidade empírica, o mito é um modelo algoritmo que fornece os instrumentos conceituais necessários para vislumbrar o real de maneira provisória. Sobre uma base que se pretende imutável (uma estrutura “permanente”), o mito é uma fonte de crenças individuais e coletivas, que busca fixar hábitos de ações.

O mito se “transforma” – no sentido freudiano (LÉVI-STRAUSS, 1964) – em prática, a partir do contexto histórico, e no diálogo, buscando o consenso, em sua sociedade de origem. Assim, o pensamento guarani sai do domínio mítico em direção à diacronia, ou seja, à história a partir da operação, que Bourdieu (1994, p. 9) denomina “*philosophie dispositionnelle*” ou “filosofia da ação”. Esse princípio está contraposto ao que denominamos “fetichismo da mitologia pura”, em que um mito é transformado através da interferência de outro mito ou fragmento, como em Lévi-Strauss. A nosso ver, um mito não modifica outro mito, mas é transformado em sua comunidade de origem, através das atividades comunicacionais e das práticas cotidianas efetivas, o que denominamos “intersubjetividade disposicional”. Dessa forma, o contexto histórico se reintroduz no pensamento mítico pela intervenção dos agentes sociais.

A maioria das comunidades guarani atuais foram construídas sobre antigas aldeias guarani, ruínas das missões religiosas, ou outras edificações históricas, ou em suas proximidades. Como as missões jesuíticas, cidades como Buenos Aires, Assunção, São Vicente, entre outras, também foram erguidas sobre espaços anteriormente ocupadas pelos Guarani.<sup>12</sup> Como os mitos (que possuem uma base que se *pretende* imutável), todas as sociedades e culturas humanas estão em

---

<sup>12</sup> Dados arqueológicos (LITAIFF, 1999) atestam que os Guarani já estavam presentes na região Sul e Sudeste do Brasil desde 1400 a.C.; não 750 d.C., como se afirma correntemente. Essas informações confirmam que esses autóctones ocupam essas terras há mais tempo que se pensava, atestando a continuidade de sua presença também sobre a costa brasileira.

constante mudança. Considerando a extrema capacidade de adaptação desenvolvida pelos Guarani no decorrer dos séculos de contato, acreditamos que, a partir dos dispositivos internos que garantem a continuidade do seu modo de ser, eles permanecerão resistindo diante dos constantes assaltos da sociedade envolvente. Os mitos hoje fazem parte de um verdadeiro “arsenal” cultural de resistência étnica. Nessa perspectiva, o discurso sobre a questão da tradição, o conceito de *Yvy mara ey* e outras crenças, constituem categorias emergentes de uma teoria autóctone do contato e da etnicidade.

Sabemos que o texto escrito pode fazer abstração do mito, isolando-o do contexto das práticas de sua enunciação, que, muitas vezes, são indeterminadas e ambíguas. O pensamento científico se apresenta como uma forma de ideologia paralela a outros tipos de discursos, como o mítico e o religioso. Concordamos com o filósofo alemão Nietzsche (apud RORTY 1994, p. 115), quando afirma que as verdades que a ciência anuncia são imanentes a uma dada sociedade e a um determinado tempo. Assim, o pensamento científico não detém “o”, mas sim “um” modo de buscar “verdades”. Entretanto, como evitar as atitudes reducionistas adjacentes a certas formas de atividade intelectual? Crépeau (1996) responde que é através do holismo, da consideração do contexto de enunciação dos mitos e de ação, e do abandono da noção de representação: “esses elementos me parecem ser essenciais para pensar de maneira não reducionista a etnologia das sociedades que visitamos. Essa nova formulação permite uma aproximação lógica, pragmática e retórica no sentido que percebia Peirce no início do século XX” (CRÉPEAU, 1996).

O discurso mítico guarani é como um tipo de “filosofia” fundamentada na continuidade entre pensamento e ação, desta forma, esses autóctones recusam a possibilidade de uma “Razão pura”, universal e necessária, distante da realidade empírica. Um de nossos colaboradores mbya afirma:

*[...] para nós, teko é tekoram, quer dizer que também é orientado para o futuro, porque essa é nossa maneira de agir. Assim, o nhande rekoram idjypy [mitos] é muito mais que uma história, ele nos mostra a boa maneira de viver. Então, para nós, o mais importante é praticá-lo, não basta tê-lo somente na cabeça, porque teko é nossa vida.*

O pensamento guarani é holista, pois estabelece que todas as partes do seu sistema sociocultural e cosmológico estão integradas.

Assim, para eles, elementos como a *poaraei* (rezas noturnas), o ritual do “culto aos ossos” (LITAIFF, 1999), a mobilidade, a reciprocidade etc., só farão sentido se relacionados à totalidade que os engloba, ou seja, *teko*, a cultura. Partindo de nossa análise e da afirmação de Lévi-Strauss (1971, p. 605), que proclama a unidade do pensamento e do mundo (guardando as devidas diferenças vistas acima): “o pensamento e o mundo [...] são duas manifestações correlatas de uma mesma realidade”, concluímos que ideologia e atitudes, vistas aqui como a totalidade das atividades humanas, podem ser antagônicas, mas necessariamente relacionais. Assim, é fundamental apontar que a divisão entre esses dois domínios pode ser vista como resíduo inerente ao método analítico característico do pensamento ocidental. Sublinhamos, finalmente, que as Licenciaturas Interculturais Indígenas existentes atualmente em quase todo o país, podem contribuir de forma decisiva no fomento do diálogo entre brancos e índios, buscando superar os problemas de ordem epistemológica acima apontados, que impedem a imprescindível “compreensão” intercultural, no sentido dado por Michel Maffesoli (2010).

## Referências

- BLOCH, Maurice. Le cognitif et l'ethnographique. *Gradhiva*, Paris, n. 17, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Librairie Droz, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- CADOGAN, Léon. Las tradiciones religiosas de los Mbya-guarani del Guaira. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, v. 2, n. 1, 1946.
- \_\_\_\_\_. Avvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana). *Revista do Museu Antropológico*, São Paulo, v. 1-2, 1953-1954.
- CRÉPEAU, R. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? *Recherches Amérindiennes au Québec*, Québec, v. 27, n. 3-4, 1997.
- \_\_\_\_\_. Mythe et rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional. *Religiogiques*, Québec, UQAM, n. 10, 1994.
- \_\_\_\_\_. Une écologie de la connaissance est-elle possible? *Anthropologie et Sociétés*, Québec, v. 20, n. 3, 1996.

- DAVIDSON, Donald. The social aspect of language. In: McGuinness, Brian; Oliveri, Gianluigi. *The Philosophy of Michael Dummett*. Boston: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994b.
- DAVIDSON, Donald. La mesure du mental. In: ENGEL, Pascal; DAVIDSON, Lire. *Interpretation et holisme*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1994a.
- DURKHEIM, Émile. *Pragmatisme et sociologie*. Paris: Vrin, 1981.
- DURKHEIM, Émile. Pragmatismo e sociologia. Tradução de Aldo Litaiff. Tubarão; Florianópolis: Editora da Unisul; EdUFSC, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Générale Française, 1991.
- JAKOBSON, R. Le langage commun des linguistes et anthropologues. \_\_\_\_\_. *Essais de linguistique générale*. Paris: Éd. de Minuit, 1963. v. 2.
- KANT, Immanuel. *Critica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques I: le cru et le cuit*. Paris: Librairie Plon, 1964.
- \_\_\_\_\_. *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Mythologiques II: du miel aux cendres*. Paris: Librairie Plon, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Mythologiques III: l'origine des manières de table*. Paris: Librairie Plon, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Mythologiques IV: l'homme nu*. Paris: Librairie Plon, 1971.
- LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: representações étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro*. Florianópolis: EdUFSC, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens mbya-guarani du littoral du Brésil*. 1999. Thèse (Philosophie Doctor em Anthropologie) – Université de Montréal, Québec, 1999.
- MAFFESOLI, M. *Saturação*. São Paulo: Luminuras, 2010.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- MELIÀ, Bartomeu. *O Guarani: uma bibliografia etnográfica*. Santo Ângelo: FUNDAMES; FISA, 1987.
- NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- PLATÃO. *A República*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.
- PEIRCE, Charles S. La Logique de la science. *Revue Philosophique*, Paris, tome 6-7, 1878-1879.

- PEIRCE, Charles S. *Sémiotica*. São Paulo: Perspectiva, 1977. (The Collected Papers).
- POUILLON, Jean. La fonction mythique. In: \_\_\_\_\_. *Le cru et le su*. Paris: Librairie XXe siècle, Ed. Seuil, 1993.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- SAVARD, R. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Québec: Les Éditions de l'Hexagone, 1977.
- SCHADEN, Egon. Características específicas da cultura mbya-guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 11, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1974.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores, v. 46).



## Sobre os autores

### Aldo Litaiff

Doutor em Antropologia Cultural pela Université de Montréal, Canadá (1999); possui pós-doutorado pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, França (2005); mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1991); graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1986); professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina; professor da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina; pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas (NEPI/UFSC). Tem experiência nas áreas de Antropologia, Comunicação e Filosofia, com ênfase em Estudos Interétnicos, Etnologia Guarani, Mitologia Guarani, Teoria Antropológica, Filosofia da Linguagem, Semiótica e Epistemologia.

### Antonella Tassinari

Doutora em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1998); possui pós-doutorado na Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne na França (2005) e estágio-sênior em andamento na Universidade de Montréal, Canadá. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1990). É Professora Associada da Universidade Federal de Santa Catarina, onde desenvolve projetos de pesquisa e extensão vinculados ao Núcleo de Estudos de Povos Indígenas, NEPI/UFSC. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: povos indígenas, infância e educação indígenas, identidade étnica, diversidade cultural e educação escolar.

### Bartomeu Melià

É Jesuíta. Doutor em Ciências Religiosas pela Universidade de Estrasburgo (1969). Reeditou toda a obra linguística de Antonio Ruiz de Montoya em quatro volumes. Professor e pesquisador da Universidade Católica Nuestra Señora de la Asunción e do Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch (CEPAG). Publicações recentes: *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*,

2003; *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, 2004; *Mundo guaraní*, 2011; *Otras historias de la Independencia* (Coordenador), 2011; *La tercera Lengua del Paraguay y otros ensayos* Asunción, 2013. Recebeu o prêmio Bartolomé de las Casas em 2011.

### Clarissa Rocha de Melo

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); pesquisadora do NEPI-UFSC em temas relacionados a conhecimentos indígenas, ensino superior e licenciaturas interculturais indígenas. Atua como colaboradora do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC).

### Diógenes Egídio Cariaga

Doutor em Antropologia Social no PPGAS/UFSC; pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI/PPGAS/UFSC); mestre pela linha de pesquisa em História Indígena no PPGH/UFGD; bacharel em Ciências Sociais pela UFMS. Possui pesquisas associadas aos grupos: Gênero e Geração em sociedades indígenas (UFGD/CNPq) e ao Laboratório de Estudos e Pesquisas em Antropologia da Criança (LEPAC/UFSCar). Tem experiência na área de Etnologia Sul-Americana e História Indígena. Atua nos seguintes temas: socialidade, convivialidade, regimes de conhecimento, geracionalidade e políticas públicas entre os Kaiowá e o Guarani no Mato Grosso do Sul.

### Eliton Clayton Rufino Seára

Mestre em Educação (linha Educação e Movimentos Sociais) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); licenciado em Educação Física pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI); professor na Faculdade Avantis e na Faculdade Porto das Águas (FAPAG); professor de Educação Física (Educação infantil) no município de Itajaí; palestrante do tema: A Temática indígena no âmbito escolar; membro pesquisador do Grupo NEPI/UFSC, que trata de assuntos relacionados às populações indígenas no Brasil.

### Eunice Kerexu Yxapyry Antunes

Professora na escola Itaty; formada em Magistério Específico Guarani; graduanda do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC); cacique da Terra Indígena Morro dos Cavalos.

### Levi Marques Pereira

Doutor em Antropologia (USP); mestre em Antropologia Social (UNICAMP); especialista em História da América Latina (UFMS); graduado e licenciado em Ciências Sociais pela PUCCAMP; professor associado da Universidade Federal da Grande Dourados, onde leciona na Faculdade Intercultural Indígena e participa dos programas de Pós-graduação em Antropologia e Pós-graduação em História. Tem experiência

na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Sul-Americana, atuando principalmente nos seguintes temas: parentesco e organização social, educação indígena, antropologia da religião, infância e gênero, história indígena, terras indígenas e movimento social. Realizou perícias para a justiça (estadual e federal), trabalhos técnicos para governos, UNICEF e UNESCO e também atuou em estudos de licenciamento ambiental.

### Nádia Heusi Silveira

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina com a tese *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Trabalha e faz pesquisas em etnologia indígena, com ênfase no campo da saúde. Associada ao Núcleo de Saberes e Saúde Indígena (NESSI/UFSC).

### Sandra Benites

Professora de séries iniciais formada no Magistério Guarani Kuaa Mboê – Protocolo Sul/Sudeste e licenciada com ênfase em linguagens pela Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Possui experiência como docente da educação escolar indígena na rede municipal de ensino de Aracruz/ES, tendo atuado como alfabetizadora na aldeia Três Palmeiras, de 2004 a 2012. Atualmente é pesquisadora bolsista do Observatório de Educação Escolar Indígena (UFMG), orientada pelo Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (UNIRIO). Temas de interesse: educação e infância guarani.

### Suzana Cavalheiro de Jesus

Professora da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA); doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina; mestre em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Santa Maria; licenciada em Educação Especial e em Sociologia; especialista em Gestão Educacional pela Universidade Federal de Santa Maria. É pesquisadora vinculada ao Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI) e colaboradora da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC). Temas de interesse: etnologia, educação, infância e gênero.

### Valéria Barros

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina; professora do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal da Fronteira Sul. Realiza pesquisas na área de etnologia indígena junto a grupos guarani desde 1999, dedicando-se a temas tais como cosmologia, parentesco, mito, etno-história, conversão, relações de alteridade e territorialização.

### Valmir Francisco Muraro

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo, com Pós-Doutorado na Universidade Nova Lisboa, em Portugal; professor e

orientador no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Atua nos seguintes temas: Vieira, Messianismo, História Ibérica, Quinto Império, Brasil Colônia. Publicou os livros *Padre Antônio Vieira: retórica e Utopia*; *O Guarani: uma bibliografia etnográfica* (com Bartomeu Melià e Marcos Saul) e *História de Santa Catarina para ler e contar*.

### Viviane Vasconcelos

Mestre em Antropologia Social pela UFSC; graduada e licenciada em História (UFSC). Possui experiência nas áreas de Etnologia e Infância Indígena, com participação acadêmica ligada às atividades do Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI/UFSC). Atuou em projetos ligados a licenciamentos realizados no âmbito de obras de empreendimentos. Realizou trabalhos de regularização fundiária e perícia judicial, ambos referentes à demarcação de terras indígenas.



Este livro foi editorado com a fonte Minion Pro e Asul. Miolo em papel pólen *soft* 80 g; capa em cartão supremo 250 g. Impresso na Gráfica e Editora Copiart em sistema de impressão *offset*.

A Coleção Brasil Plural tem como objetivo dar visibilidade às pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural (INCT/CNPq). Busca retratar as diferentes realidades brasileiras em toda a sua complexidade e contribuir para a elaboração de políticas sociais que levem em consideração as perspectivas das populações e comunidades estudadas. Além disso, visa formar pesquisadores e profissionais que atuem com essas populações.



Instituto Nacional de Pesquisa  
**BRASIL PLURAL**

**MCTI**

Ministério da Ciência,  
Tecnologia e Inovação

GOVERNO FEDERAL  
**BRASIL**  
2003 2004 2005 2006 2007 2008

**CNPq**  
Conselho Nacional de Desenvolvimento  
Científico e Tecnológico

**CAPES**

**UFSC**

**UFAM**

**FAPESC**  
Fundação de Amparo à Pesquisa e  
Inovação do Estado de Santa Catarina

**FAPEAM**  
Fundação de Amparo à Pesquisa e  
Inovação do Estado do Amazonas

