

**Suzana Cavalheiro de Jesus**

**PESSOAS NA MEDIDA:  
PROCESSOS DE CIRCULAÇÃO DE SABERES SOBRE O  
*NHANDE REKO* GUARANI NA REGIÃO DAS MISSÕES**

Tese submetida ao Programa Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia Social.  
Orientador: Prof. Dr<sup>a</sup>. Antonella Maria Imperatriz Tassinari.

Florianópolis  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

de Jesus, Suzana Cavalheiro

Pessoas na medida : processos de circulação de saberes  
sobre o nhande reko guarani na região das missões / Suzana  
Cavalheiro de Jesus ; orientadora, Antonella Maria  
Imperatriz Tassinari - Florianópolis, SC, 2015.  
241 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Criar crianças e produzir  
pessoas. 3. Conhecimento. 4. Gênero. 5. Mbya-Guarani. I.  
Tassinari, Antonella Maria Imperatriz. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social. III. Título.

Suzana Cavalheiro de Jesus

**PESSOAS NA MEDIDA: PROCESSOS DE CIRCULAÇÃO DE  
SABERES SOBRE O *NHANDE REKO* GUARANI NA REGIÃO  
DAS MISSÕES**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora em Antropologia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa Pós-Graduação em Antropologia Social.

Local, 02 de julho de 2015.

---

Prof. Edviges Marta Ioris, Dr<sup>a</sup>.

Coordenadora do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof. José Antonio Kelly Luciani, Dr.

Presidente (Representando a Orientadora Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Antonella Maria Imperatriz Tassinari)

Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof<sup>a</sup>. Alicia Norma González de Castells, Dr<sup>a</sup>.

Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Rafael Victorino Devos, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof<sup>a</sup>. Deise Lucy Oliveira Montardo, Dr<sup>a</sup>.

Universidade Federal do Amazonas

---

Prof<sup>a</sup>. Ceres Karam Brum, Dr<sup>a</sup>.

Universidade Federal de Santa Maria

---

Prof. Sergio Baptista da Silva, Dr.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul



Aos Guarani que vivem e caminham  
até a *Tekoa Ko'enju*.



## AGRADECIMENTOS

Inserir Concluo esta etapa etnográfica com uma enorme gratidão pelos aprendizados vividos junto aos Mbya-Guarani da *Tekoa Ko'enju* e também da *Tekoa Kunhã Piru*, bem como a todas e todos que encontrei ao longo de suas caminhadas. Agradeço à Patrícia, Ariel, Jéssica, Rosana, Sandra, Ara Poty, Gustavo, Vera Ralf, Leo, Romy, Yoli, Gabriela, Cici, Leandro, Isabela, Luana, Aldo, Diego, Elsa Ortega, Elsa Chamorro, Santa, Dona Ângela, Sr. Solano, Maximiliana, Mariano, Papi enfim... todas/os que compartilharam seus dias no empreendimento de escrita desta tese...

À Elsa Ortega, Elsa Chamorro e Santa, agradeço especialmente a adoção amorosa, o alimento, os remédios, as palavras...

À Ara Poty, Vera Ralf, Ariel e Patrícia agradeço pelas palavras amigas, pelas risadas e pelos conselhos etnográficos. Patrícia ajudou-me ainda com as traduções, compartilhou das minhas dúvidas, inquietações e angustias... Muito obrigada por tudo Patri!

Agradeço a Walter Braga e Diego Vivian pelos diálogos acerca do Ponto de Memória Missioneira.

Agradeço também aos meus alunos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica: Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng. Agradeço aos colegas do curso, equipe de coordenação e docentes; e à Sandra Benites, pela escuta ao longo da caminhada de pesquisa, compartilhando temas e dúvidas sobre criar crianças.

Agradeço aos colegas do NEPI (Núcleo de Estudos de Povos Indígenas), pela interlocução, amparo e amizade durante esses quatro anos e meio de doutorado. Obrigada Emilene, Clarissa, Melissa, Marcos, José Nilton, Thaise, Denise, Tiago, Francine e Diógenes, pelas trocas de ideias, leituras e dúvidas. À Fran, um obrigada também pela parceria nas discussões sobre gênero, pela leitura dos meus escritos e por compartilhar comigo da organização dos Seminários de Estudos sobre Gênero e Povos Indígenas, no âmbito do NEPI. Meu agradecimento também à Miriam Grossi e à equipe do NIGS (Núcleo de Estudos de Identidade de Gênero e Subjetividades), nessa trajetória. Um obrigada especial à Virgínia pela leitura de partes desta tese e o incentivo ao diálogo com os estudos de gênero.

Agradeço ainda a Jurema Brites e à linha “Políticas da Intimidade” da Universidade Federal de Santa Maria pelos diálogos no âmbito dos estudos de gênero.

À Simone, Rudemar, Augusto, Dalva, Isis, Gabina, Nadia, Letícia, Fernanda e Dagoberto agradeço pela amizade que se estreitou ao longo de nossas trajetórias no PPGAS.

Agradeço também à Capes e ao CNPq pelas bolsas de estudos que possibilitaram-me cursar o doutoramento. Ao INCT Brasil Plural pelo apoio financeiro e à Rede dos Saberes, pelos diálogos sobre teorias indígenas do conhecimento.

Agradeço à Edviges Ioris e à Nicanor Rebolledo pelas considerações acerca da minha pesquisa ainda na qualificação do projeto de tese; e à Miriam Grossi e Deise Lucy Montardo pelas considerações feitas em minha banca de qualificação de tese, quando começava a delinear os primeiros capítulos.

Agradeço aos colegas e professores do PPGAS/UFSC, de modo muito especial à minha orientadora Antonella Tassinari: obrigada pelas leituras, pelas sugestões, pelo incentivo, pelo ensino, enfim... Obrigada pela orientação! Agradeço também a José Kelly por representá-la na banca, neste momento de afastamento para o pós-doutorado.

À Ceres Brum, Sergio Baptista, Deise Lucy Montardo, Alcía Castells, Rafael Devos, Flávia Motta e Maria Eugenia Dominguez, agradeço imensamente por terem aceitado o convite para compor minha banca de defesa, auxiliando-me no fechamento deste processo.

Aos meus pais, obrigada pela força sem igual... pelo “patrocínio” da construção da casinha na aldeia, pelas caronas, pouso, empréstimos de todos os tipos, mas principalmente pelos ensinamentos obtidos no doutoramento da vida. Ao meu irmão Willian agradeço pelo apoio e incentivo. Aos compadres Gelson e Elide, ao meu afilhado Gustavo e ao Cristian, agradeço pela acolhida de sempre, pela amizade e as risadas sinceras. À tia Marlene, agradeço pelas palavras doces e o cuidado de uma segunda mãe. À tia Glória, pela luz e por me conduzir nos esclarecimentos sobre as tantas formas de explicar o mundo.

Ao Anderson, pelas melhores afinidades, o compartilhar de dias, ausências, sonhos e caminhos, que só o amor consegue permitir...



Eu continuo sendo forte através dos *Nhe'é kuery* para continuar lutando pelas terras, olhando pelas aldeias. Então por isso vocês meus netos, meus parentes, tenham força para continuar lutando. Porque Nhamandu se levanta todos os dias e por isso também precisamos levantar e ter força.

(*Xejary* Laurinda, Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, Encontro Nacional da Comissão Mbya-Guarani *Yvy Rupa*, abril de 2013 – tradução de Patrícia Ferreira)



## RESUMO

Pensada a partir dos campos teóricos da etnologia indígena, buscando estreitar laços com o campo dos estudos de gênero, esta tese constitui-se em uma etnografia que privilegia a compreensão dos saberes que constituem o *nhande reko* Guarani, o modo tradicional de vida desses povos, amplamente discutido na literatura antropológica. Trata-se de uma pesquisa desenvolvida a partir da *Tekoa Ko'enju*, também conhecida como Reserva Indígena Inhacapetum, localizada no município de São Miguel das Missões, região das Missões, no estado brasileiro do Rio Grande do Sul: uma região imersa em políticas de patrimonialização de bens culturais que remetem ao passado de catequização de povos Guarani por Jesuítas da Companhia de Jesus. O objetivo foi compreender processos de produção, circulação e transformação de conhecimentos mbya-guarani que produzem o “*nhande reko*” e que derivam dos desafios contemporâneos de produzir pessoas “na medida”, ou seja, pessoas mbya que saibam dosar a alteridade advinda do mundo não indígena (*jurua*). Argumenta-se que tais aspectos organizam-se em torno dos modos de criar crianças, que por sua vez orientam-se a partir de representações de gênero, inscritas em dois âmbitos: 1) a produção feminina de corpos, desenvolvida através dos resguardos menstruais, dietas alimentares, cuidados pré e pós-parto e educação das crianças; e 2) a complementaridade feminina e masculina presente nas narrativas míticas e nos aconselhamentos recebidos por homens e mulheres adultos acerca das relações de conjugalidade e das implicações em torno da maternidade e paternidade, bem como no compartilhamento das responsabilidades dentro do grupo doméstico. Do mesmo modo, são analisadas as concepções mbya-guarani de conhecimento, formas de produção, circulação e transformação do saber que acontecem nos espaços do grupo doméstico, da escola e das vendas de artesanato na cidade, os quais se relacionam à adequada manipulação dos elementos do mundo *jurua*. Por fim, é realizada uma análise sobre novas formas de circulação de saberes sobre o *nhande reko*, vistas a partir das Mídias mbya-guarani, que na *Tekoa Ko'enju* vislumbram-se no trabalho do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias. Diante disso, esta tese procura mostrar os processos de circulação de saberes sobre o *nhande reko* Guarani necessários à produção social de pessoas e evidenciados nos modos de criar crianças, considerando os desafios que o cotidiano na região das missões impõe a esses Mbya.

**Palavras-chave:** Pessoa. Conhecimento. Crianças. Gênero. Patrimônio. Mbya-Guarani.

## ABSTRACT

Elaborated from theoretical fields of indigenous ethnology, trying to narrow some ties with the field of gender studies, this thesis constitutes itself in an ethnography that favors the understanding of knowledge that constitute the Guarani *nhande reko*, the traditional way of life of these people, widely discussed in the anthropological literature. It is a research developed from Tekoa Ko'enju, also known as Reserva Indígena Inhacapetum, located in São Miguel das Missões, região das Missões, in the Brazilian state of Rio Grande do Sul: a region immersed in patrimonialization of cultural goods that refer to the past of catechization of Guarani people by Jesuits from Society of Jesus. The goal was to understand the processes of production, distribution and transformation of Mbya-Guarani knowledge which produce “*nhande reko*” and which derive from the contemporary challenges of producing people “to the extent”, i.e., Mbya people who know how to the dose the otherness coming from a non-indigenous world (*jurua*). It is argued that such aspects are organized surrounding the ways of raising children, which are guided from representations of gender, applied in two areas: 1) the female production of bodies, developed through the menstrual guards, diets, prenatal and postpartum and Infant Education; and 2) the male and female complementarity present in mythical narratives and also in advice received by adult men and women about marital relationships and implications around the maternity and paternity, as well as the sharing of responsibilities within the domestic group. In the same way, Mbya-Guarani conceptions of knowledge are analyzed, as well as the forms of production, circulation and transformation of knowledge that happen in spaces inside the domestic group, the school and also in the handicraft sales in the city, which are related to the proper handling of *jurua*'s world elements. Finally, it is performed an analysis of new forms of circulation of knowledge about *nhande reko*, viewed from Mbya-Guarani Media, which, in Tekoa Ko'enju, glimpse themselves into the Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo in the village. Before that, this thesis seeks to show the knowledge circulation processes on the Guarani *nhande reko* necessary for social production of people and also highlighted in the ways of raising children, considering the challenges that daily life in the region of Missões impose to these Mbya.

**Keywords:** Person. Knowledge. Children. Gender. Heritage. Guarani-Mbya.



## RESUMÉ

Conçu à partir des champs théoriques de l'ethnologie, en cherchant des liens plus étroits avec le domaine des études de genre, cette thèse constitue une ethnographie qui favorise la compréhension des connaissances qui constituent le *nhande reko* Guarani, le mode de vie traditionnel de ces peuples, largement discuté dans la littérature anthropologique. La recherche a eu développé dans le Tekoa Ko'enju, aussi connu comme Inhacapetum, située dans la municipalité de São Miguel das Missões, dans l'Etat brésilien de Rio Grande do Sul. Une région imprégnée dans la politique du patrimoine de biens culturels en référence au passé de des Missions Jésuitiques, où les Guarani ont été catéchisés par les jésuites de la Compagnie de Jésus. L'objectif est de comprendre les processus de production, de distribution et de transformation des connaissances *mbya-guarani* qui produisent le "*nhande reko*" et que dérivent des défis contemporains de produire des gens "dans la mesure", , i.e. des gens *mbya* qui savent doser les connaissances provenant de du monde non-indigènes (*jurua*). Il est soutenu que ces aspects sont organisées autour des façons d'élever des enfants, qui sont à leur tour guidé des représentations de genre, inscrits dans deux domaines: 1) la production féminin de corps, développé à travers les gardes menstruels, régimes prénatals et post-partum et l'éducation des enfants; et 2) la complémentarité entre des hommes et des femmes présente dans les récits mythiques et des conseils reçus par les hommes et les femmes adultes sur les relations conjugales et les implications dans le congé de maternité et de paternité, ainsi que le partage des responsabilités au sein du groupe domestique. La thèse ensuite analyse les conceptions *mbya-guarani* de la connaissance, des formes de production, circulation et transformation des connaissances qui ont lieu dans le groupe domestique, à l'école et dans les espaces de vente de l'artisanat dans la ville, qui se rapportent à la manipulation correcte des éléments du monde *jurua*. Enfin, la thèse analyse des nouvelles formes de circulation des connaissances sur le *nhande reko*, vues depuis les médias *Mbya-Guarani*, qui à travers le travail du groupe Colevito *Mbya-Guarani* de Cinama/ Vidéo nas Aldeias. Par conséquent, cette thèse vise à montrer les processus de circulation des connaissances sur le *nhande reko* Guarani nécessaires à la production sociale des personnes, travers les façons d'élever des enfants, en face aux défis quotidiens que ces *Mbya* passent dans la région des missions.

**Mots-clé:** Personne. Connaissances. Enfants. Genre. Patrimoine  
Guarani-Mbya.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa com representação do Tratado de Tordesilhas, dos Sete Povos das Missões e da Colônia do Sacramento.....	53
Figura 2 - Mapa da Região das Missões – RS – Brasil .....	54
Figura 3 - Foto da entrada da Tekoa Ko'enju.....	58
Figura 4 - Foto da Tekoa Kunhã Piru.....	60
Figura 5 - Mapa de localização das Tekoa Ko'enju e Kunhã Piru .....	61
Figura 6 - Croqui da localização da residência ocupada durante a pesquisa .....	63
Figura 7 - Planta da Redução de São Miguel .....	72
Figura 8 - A Cruz Missioneira e as Ruínas da Igreja da Redução de São Miguel Arcanjo.....	74
Figura 9 - Museu das Missões.....	74
Figura 10 - Imagens da parte externa do Ponto de Memória Missioneiro89	
Figura 11 - Representação da Opy guarani no Ponto de Memória .....	91
Figura 12 - Tatarandê – Ponto de Memória Missioneiro.....	92
Figura 13- Mulheres de uma parentela que romperam casamentos e criaram filhos sem a presença de um companheiro.....	133
Figura 14 - Mulheres da mesma parentela que se apoiam mutuamente na tarefa de criar crianças.....	134
Figura 15 - As mães de Kerexu aos sete anos .....	146
Figura 16 - A mãe de Kerexu aos dez anos .....	147
Figura 17 - Abertura da Festa de Comemoração dos dez anos da escola da aldeia - boas vindas das professoras com o coral .....	152
Figura 18 - Abertura da Festa de Comemoração dos dez anos da escola da aldeia - boas vindas do Cacique com o coral.....	152
Figura 19 - Meninas conversando na Tekoa Ko'enju .....	156
Figura 20 - Meninos jogando Rebatida na Tekoa Ko'enju .....	156
Figura 21 - Meninos brincando no rio na Tekoa Kunhã Piru .....	157
Figura 22 - Menina mais nova brincando com meninos mais velhos na Tekoa Kunhã Piru.....	157
Figura 23 - Juancito - Mokoï Tekoa, Peteñ Jeguata – duas aldeias, uma caminhada.....	177
Figura 24 - Mariano Aguirre, seu neto e Emílio, morador de São Miguel, na Mata São Lourenço – Desterro Guarani.....	179
Figura 25 - Chegada dos participantes do Encontro Nacional da CGY nas Missões. ....	183
Figura 26 - Participantes do Encontro assistindo ao documentário no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. ....	186
Figura 27 - Karáí Solano – Bicicletas de Nhanderu. ....	192

Figura 28 - Palermo e Neneco – Bicletas de Nhanderu.....	194
Figura 29 - Livro Palermo e Neneco – Um dia na aldeia Mbya-Guarani.	194

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Discriminação das regiões tradicionalistas, número de municípios que as compõem e número de entidades tradicionalistas em cada região.....	81
Quadro 2 - Nomes guarani femininos e masculinos.....	119



## LISTA DE ANEXOS

Anexo 1 - Carta de Princípios do Movimento Tradicionalista Gaúcho.	218
Anexo 2 - Espetáculo Som e Luz – Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. ....	221
Anexo 3 - São Sepé – Canção folclórica, composta pelo tradicionalista Barbosa Lessa, incorporada como canto católico pela Diocese de Santo Ângelo, Região das Missões.....	231
Anexo 4 - Musica Karay Sepé – Coral Jeroky. ....	233
Anexo 5 - Musica De Guerreiro a Payador – Pedro Ortaça (cantor e compositor missioneiro). ....	234



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

**CGY** – Comissão Guarani Yvy Rupa  
**CTG** – Centro de Tradições Gaúchas  
**CTI** – Centro de Trabalho Indigenista  
**CTN** – Centro de Tradições Nativistas  
**DTG** – Departamento de Tradições Gaúchas  
**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio  
**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
**IBRAM** – Instituto Brasileiro de Museus  
**INDEC** – Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina  
**INRC** – Inventário Nacional de Referências Culturais  
**IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional  
**MST** – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra  
**MTG** – Movimento Tradicionalista Gaúcho  
**RBNI** – Registro de Bens de Natureza Imaterial  
**RT** – Regiões Tradicionalistas  
**SESAI** – Secretaria Especial de Saúde Indígena  
**SPI** – Serviço de Proteção ao Índio  
**UFRGS** – Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
**UFSC** – Universidade Federal de Santa Catarina  
**UNESCO** – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura  
**VnA** – Vídeo nas Aldeias



## NOTAS SOBRE A GRAFIA DAS PALAVRAS EM GUARANI

As palavras em Guaraní, escritas ao longo deste texto, seguem de modo geral a grafia do guaraní paraguaio, substituindo-se o *ñ* por *nh*. O *J* é utilizado como no inglês e o *h* é aspirado. Os termos foram revisados pela professora mbya-guaraní Patrícia Ferreira, da *Tekoa Ko'enju*/Reserva Indígena Inhacapetum, principal local de realização desta pesquisa.

Na ocasião de citação direta de outros autores, mantenho a grafia utilizada por estes, uma vez que remete a escrita vigente entre os grupos estudados.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>25</b>
NATUREZA, CULTURA, CONHECIMENTO E AGÊNCIA: IMPLICAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS .....	39
SUMARIZAÇÃO DA TESE .....	47
<b>CAPÍTULO I – OS MBYA-GUARANI E A REGIÃO DAS MISSÕES</b> .....	<b>51</b>
1.1. A <i>TEKOA KO'ENJU</i> .....	56
1.2. O SÍTIO ARQUEOLÓGICO DE SÃO MIGUEL ARCANJO ...	65
1.3. REPRESENTAÇÕES SOBRE O PASSADO GUARANI NA REGIÃO DAS MISSÕES .....	75
1.3.1. Patrimônio, gauchismo e catolicismo.....	76
1.3.2. O Ponto de Memória Missioneira e a herança indígena da região .....	87
1.3.3. O pertencimento “bugre” .....	94
1.3.4. Um patrimônio mbya-guarani .....	98
<b>CAPÍTULO II – COSMOLOGIA, GÊNERO E PESSOA NO NHANDE REKO GUARANI</b> .....	<b>105</b>
2.1. A NOÇÃO DE PESSOA MBYA-GUARANI .....	110
2.2. A PRODUÇÃO FEMININA DE CORPOS .....	123
2.3. A COMPLEMENTARIDADE FEMININA E MASCULINA..	129
<b>CAPÍTULO III – CRIAR CRIANÇAS, PRODUZIR PESSOAS NA MEDIDA: TEMPOS E ESPAÇOS DE CIRCULAÇÃO DE SABERES SOBRE O NHANDE REKO GUARANI</b> .....	<b>139</b>
3.1. NO GRUPO DOMÉSTICO .....	141
3.2. NA ESCOLA .....	149
3.3. NAS VENDAS DE ARTESANATO .....	160
<b>CAPÍTULO IV – AS MÍDIAS MBYA-GUARANI E A CIRCULAÇÃO DE SABERES SOBRE O NHANDE REKO NA REGIÃO DAS MISSÕES</b> .....	<b>167</b>
4.1. IMAGENS, LUGARES E REPRESENTAÇÕES DO PASSADO JESUÍTICO E GUARANI EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES .....	171

4.1. O PASSADO MISSIONEIRO E AS INTERFACES ENTRE PATRIMÔNIO, GAUCHISMO E CATOLICISMO .....	176
4.2. PRODUÇÃO DE PESSOAS, PROCESSOS DE CIRCULAÇÃO DE SABERES MBYA E A DOSE CERTA DO MUNDO JURUA.	188
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: O <i>NHANDE REKO</i> GUARANI NA REGIÃO DAS MISSÕES.....</b>	<b>198</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>205</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>217</b>



## INTRODUÇÃO

A literatura sobre povos Guarani é vasta, fortemente calcada no âmbito religioso, ressaltando as singularidades do *nhande reko* – traduzido como modo de vida guarani. Enfatiza-se, a partir da cosmologia nativa, estratégias, formas de conhecer e fazer que permitiram a manutenção de fronteiras, fortalecimento cultural e identitário frente a duros processos de colonização, projetos de catequização, pacificação e integração, historicamente promovidos por agentes não indígenas.

Nesta tese, o *nhande reko* Guarani é o eixo aglutinador de uma reflexão sobre conhecimentos e produção de pessoas entre os Mbya<sup>1</sup>, parcialidade com a qual dialoguei para a escrita deste trabalho. O objetivo da investigação etnográfica, aqui sistematizada, foi compreender processos de produção, circulação e transformação de conhecimentos mbya-guarani que constituem este modo de vida e que derivam dos desafios contemporâneos de produzir pessoas “na medida”, ou seja, pessoas mbya que saibam dosar a alteridade advinda do mundo não indígena (*jurua*). Ao longo da pesquisa, tais aspectos demonstraram

---

<sup>1</sup> As parcialidades são classificações utilizadas para diferenciar os vários grupos falantes de Guarani. São parcialidades conhecidas: Mbya; Nhandeva, Chiripa ou Ava-Guarani; e Paĩ-Tavyterã ou Kaiowa. Bartolomé (2009) pontua que o que chamamos de parcialidades poderia ser descrito como “povo” ou “grupo étnico”. Na antropologia, o debate sobre as parcialidades é amplo e diverge em vários aspectos. Não entrarei em tais questões de forma aprofundada por não ser este o foco desta tese. Ainda assim, cabe destacar que entre os Guarani o pertencimento a uma parcialidade está ligado a questões linguísticas e sociais, de modo que, para meus interlocutores, afirmar-se Mbya no sul do Brasil implica em diferenciar-se, por exemplo, dos Chiripa. Em outros contextos, como o caso de alguns Guarani ou Guarani Nhandeva, no Mato Grosso do Sul, implicaria em diferenciar-se dos Kaiowa. São diacríticos comumente acionados para tal diferenciação: a língua, a comida e determinados modos de agir. Cabe destacar ainda que no caso dos Kaiowa, por exemplo, a denominação da parcialidade difere, em alguns contextos, do etnonimo do grupo, dado que alguns Kaiowa autodenominam-se de Paĩ-Tavyterã. Porém, este também é um aspecto que não obedece consenso. Com base nisso, faço a escolha metodológica de descrever o grupo a partir da autodominação que este toma para si, sem adentrar em uma discussão sobre as parcialidades. No caso Mbya, o etnonimo acionado pelo grupo é também o nome da parcialidade descrita na antropologia. Para aprofundar uma reflexão sobre parcialidades Guarani ver Bartolomé (2009) e Melià (2011).

estar organizados em torno dos modos de criar crianças, que por sua vez orientam-se a partir de representações de gênero, inscritas em dois âmbitos: 1) a produção feminina de corpos, desenvolvida através dos resguardos menstruais, dietas alimentares, cuidados pré e pós-parto e educação das crianças; e 2) a complementaridade feminina e masculina presente nas narrativas míticas e nos aconselhamentos recebidos por homens e mulheres adultos acerca das relações de conjugalidade e das implicações em torno da maternidade e paternidade, bem como no compartilhamento das responsabilidades dentro do grupo doméstico.

A pesquisa foi desenvolvida a partir da *Tekoa Ko'enju*/Reserva Indígena Inhacapetum, localizada no município de São Miguel das Missões, noroeste do estado do Rio Grande do Sul, sul do Brasil. Adotei, para efeitos desta investigação, a ideia de etnografia trabalhada por Cardoso de Oliveira (2000), a partir da observação participante pautada nas ações de ver e ouvir; e da escrita, estruturada de forma interpretativa, ao mesmo tempo em que se busca dar vozes aos interlocutores. A fotografia integra essa perspectiva de escrita enquanto uma forma narrativa, nos termos descritos por Rocha (1995), configurando-se em um modo de dizer específico. Nesse sentido, os capítulos possuem epígrafes e trechos “escritos” por fotos. Para fins de formato da tese, tais imagens não constam da lista de figuras, dado que estão inseridas no trabalho enquanto uma narrativa etnográfica visual e não como um complemento ao texto. Também no campo metodológico, incorporo as reflexões oriundas da antropologia da criança (COHN, 2005) acerca da etnografia com crianças e da importância de trazer a questão das concepções indígenas de infância (TASSINARI, 2007), bem como da agência infantil para o âmbito da pesquisa.

Direcionado ao cotidiano (OVERING, 1999), este estudo comporta tanto o convívio com grupos domésticos na *Tekoa*, como visitas a parentes em outras aldeias, vendas de artesanato na cidade, o dia a dia escolar das crianças, o trabalho do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas aldeias, cuja maioria dos membros vive na *Tekoa Ko'enju* e a articulação política com outras aldeias. Neste último âmbito, destacarei a relação dos Guarani com a Região das Missões, a partir das deliberações ocorridas no contexto da Comissão Guarani Yvy Rupa<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> A Comissão Guarani Yvy Rupa é composta por lideranças de povos Guarani que vivem no Sul e no Sudeste Brasileiro, mas que dialogam com lideranças de aldeias de outras regiões, inclusive algumas localizadas na Argentina. O propósito fundametal da Comissão é articular nacionalmente a luta Guarani pela recuperação de seu território tradicional.

destacando sobretudo o Encontro Nacional acontecido em abril de 2013 na *Tekoa Ko'enju* e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, em São Miguel das Missões – RS.

A *Tekoa Ko'enju* localiza-se na área rural de São Miguel das Missões, há trinta quilômetros da cidade, onde se encontra o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, tombado como Patrimônio Nacional em 1937 pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN); como Patrimônio Cultural da Humanidade, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em 1986; e Registrado como Patrimônio Cultural Imaterial, Lugar de Referência Mbya-Guarani, também pelo IPHAN, em 2014.

A questão da patrimonialização permeia o cotidiano Guarani na região há muitos anos e ultrapassa as políticas de tombamento. Compõe a singularidade da região das Missões, como é conhecida no Rio Grande do Sul, por meio do entrelaçamento da história da evangelização guarani, acontecida no Período Colonial na Redução Jesuítica de São Miguel Arcanjo (hoje sítio arqueológico), ao imaginário não indígena local e regional (BRUM, 2006a). Este imaginário, alimentado pelo Catolicismo e pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho, exalta uma ancestralidade Guarani ou simplesmente uma ancestralidade “bugra”, como denominam os habitantes da região.

Durante a semana, famílias mbya que vivem na *Tekoa Ko'enju* vendem artesanato para turistas e visitantes no Sítio Arqueológico, inclusive para uma enorme gama de estudantes de ensino fundamental que fazem visitas de estudos, com vistas a aprofundar o que aprendem sobre a história da região e do Rio Grande do Sul. Tais visitas podem ser consideradas parte integrante dos currículos de escolas públicas, privadas e comunitárias de todo o estado.

Miriam Grossi, em minha banca de qualificação de tese, chamou-me atenção sobre como se aprende, nas escolas do Rio Grande do Sul, a ver os Jesuítas como benfeitores e os Guarani como dispostos a aprender. Contou ainda que quando criança fez uma dramatização sobre Sepé Tiaraju – o herói guarani, criado na Redução de São Miguel Arcanjo, que defendeu as terras Missioneiras por ocasião do Tratado de Madrid<sup>3</sup>. Na apresentação escolar Sepé tinha várias mulheres e todos os personagens indígenas estavam caracterizados com a pele pintada por uma mistura de óleo e argila. Destaca que eventos como estes, muito comuns nas escolas Rio Grandenses, contribuem para construções infantis acerca da poligamia, de como são os homens ou de como são as

---

<sup>3</sup> Ver Capítulo I desta tese.

mulheres. Pontuava ela que muito do que dramatizamos, ouvimos e experienciamos nestas visitas ao Sítio de São Miguel, influenciam de forma significativa nossas representações de gênero.

Seu adendo, leva-me também a abrir aqui um breve parênteses sobre minha relação com a região das Missões, dado que sou nativa desse lugar. Nasci e vivi até os 16 anos em Eugênio de Castro, município que faz limite com São Miguel das Missões. Aprendi na escola que indígenas eram exóticos, que mandioca era a união de *mani+oca* e significava oca de Mani, onde uma indiazinha com este nome fora enterrada e onde nasceu esta planta da qual nos alimentamos. Nunca soube diferenciar “índio” de “bugre”, mas sabia que em muitos contextos os bugres eram aqueles sem “origem”, pobres e relegados a uma condição inferior. Visitando o sítio de São Miguel, achava que as crianças indígenas que estavam ali não falavam português. Nas aulas de Ensino Religioso e de catequese aprendi a cantar o canto a São Sepé, um santo guarani, eternizado no cotidiano popular, porém não canonizado.

Com dezesseis anos passei a morar na cidade vizinha, de Santo Ângelo, local que também abrigou uma Redução, a de Santo Ângelo Custódio. Fazia Curso Normal em Nível Médio, também conhecido como Magistério, um ensino técnico direcionado à formação de professores para a educação infantil e séries iniciais do ensino fundamental. Passei a estudar com um pouco mais de atenção a história da região das Missões, dado que minha formação docente abrangia as séries iniciais do Ensino Fundamental e eu daria aula de Estudos Sociais. Inseri-me em outros espaços de aprendizagens como os eventos promovidos pelo Centro de Cultura Missioneira, conheci algumas discussões sobre etnohistória e comecei a desfazer uma série de visões estereotipadas que tinha acerca dos indígenas na região, a maioria advinda das experiências que havia tido na igreja e no tradicionalismo gaúcho, uma união bastante comum na vida dos moradores da região, conforme explicitarei no Capítulo I.

Assim, esta tese foi uma oportunidade de dar continuidade às pesquisas com Mbya-Guarani, que vinha desenvolvendo<sup>4</sup> e ao mesmo tempo dialogar com esse meu passado, reconhecendo a região das Missões como uma região singular para estudos da área da etnologia

---

<sup>4</sup> Minhas pesquisas com os Mbya-Guarani tiveram início em 2007, no período da graduação e estenderam-se para os cursos de especialização e mestrado, realizados na Universidade Federal de Santa Maria, em Santa Maria, RS: JESUS (2009) e JESUS (2011).

indígena: uma região na qual não se pode falar sobre a produção do *nhande reko* Guarani sem reconhecer que tais aspectos desenvolvem-se no convívio e na relação com as representações *jurua* (não indígenas) do passado missioneiro (BRUM, 2006a).

Busquei assim aprofundar alguns aspectos que havia discutido na minha dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. Tendo sido este trabalho direcionado para a relação entre territorialidade, educação e infância mbya-guarani, procurei privilegiar na pesquisa de tese uma análise voltada para produção de pessoas, a partir dos modos de criar crianças, bem como de produção, circulação e transformação de saberes.

Com a *Tekoá Ko'enju* como núcleo da pesquisa, vivenciei uma experiência de trabalhos de campo em *Kunhã Piru*, na região de Aristóbulo Del Valle, província de Misiones, Argentina. Uma oportunidade proporcionada por laços de parentesco que unem estas duas aldeias e interlocutoras com as quais pesquisei. Torna-se necessário esclarecer que tais laços abarcam, pelo menos, outras sete aldeias guarani distribuídas pela província de Misiones, na Argentina, e os estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Rio de Janeiro, sempre que possível visitadas por essas pessoas, na realização do *jeguata*<sup>5</sup>.

O período da pesquisa de tese coincidiu com um período em que atuei como docente colaboradora da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Por conta disso a pesquisa na *Tekoa Ko'enju* foi estruturada em muitas idas e vindas, tendo início em janeiro de 2012, quando fui visitar a aldeia e falar para Ariel, o cacique, das minhas intenções de pesquisa. Retornei em setembro e dali em diante, alternei períodos de trabalhos de campo na aldeia, com períodos de estágio docência, colaboração e pesquisa na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Também fiz um período de trabalhos de campo na cidade de São Miguel das Missões, junto ao Sítio Arqueológico, nas vendas de artesanato, no Ponto de Memória Missioneira e na Tekoa Kunhã Piru, na

---

<sup>5</sup> *Jeguata* é um substantivo traduzido como caminhada. Costuma também ser referenciado como verbo (*guata*), conjugado em terceira pessoa, *oguata*. Segundo os Mbya configura-se em um ensinamento que perpassa de geração em geração, que os mantém unidos, solidificando laços de parentesco. Esta mobilidade une não somente espaços territoriais, mas cosmológicos.

Argentina. Ao todo, foram pouco mais de seis meses de pesquisa de campo.

Havia planejado um estágio sanduíche acerca do tema da patrimonização a ser desenvolvido no México. No entanto, a dinâmica dos trabalhos de campo e a interlocução com a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, levaram-me a alterar este cronograma de modo que, em lugar desse estágio, desenvolvi três semanas de pesquisa bibliográfica e alguns trabalhos de campo em Oaxaca e na Cidade do México, a fim de compreender o desenvolvimento de projetos de preservação de bens culturais, no âmbito da gestão do patrimônio, desenvolvidos junto a comunidades Zapotecas.

Finalizados os trabalhos de campo e com o texto já estruturado, retornei para *Tekoa Ko'enju* em março de 2015, a fim de conversar com algumas pessoas da aldeia sobre o formato dado à escrita. Apresentei o material que havia escrito até o momento e ouvi as impressões dos meus principais interlocutores, bem como realizei a revisão da grafia dos termos em língua guarani, direcionando as escolhas finais relativas ao produto desta tese.

Conforme expressei acima, o *nhande reko* Guarani é um processo vinculado à produção de pessoas: só é possível viver do modo guarani, quando se é um bom guarani, o que demanda um longo processo de aprendizagem, que perdura todo o ciclo de vida das pessoas. Em tradução livre de alguns Guarani, *nhande reko*, significa “nosso jeito”. Nos textos etnológicos a tradução mais presente é “nosso modo de ser” (MELIÀ, [1986] 1993). *Nhande* é um pronome pessoal inclusivo que significa “nós” ou “todos nós”. A língua Guarani tem ainda outro pronome, que indica “nós”, porém um “nós” excludente. Trata-se do *ore*. Sua utilização designa que se está falando de “nós”, exceto “eles”, quando um grupo fala de si, excluindo outros sujeitos desta classificação. Quando falam entre si sobre quaisquer assuntos de interesse da coletividade e sobre seu modo de viver, os Mbya-Guarani usam a expressão *nhande reko*. *Ore reko* não possui este sentido de modo de ser da coletividade e talvez por isso não tenha se tornado um conceito no âmbito da etnologia guarani, tal qual o *nhande reko* se tornou. Alguns autores preferem utilizar expressões diferentes para fazer referência a este aspecto, como *Mbya reko* (CATAFESTO, 2009), demarcando a análise externa que está sendo feita sobre uma cultura específica e retirando-se do significado inclusivo que o termo “*nhande*” carrega. Nesta tese, optei pela expressão “*nhande reko* Guarani”, alinhando-me às reflexões de autores como Bartolomeu Melià,

considerando a historicidade desta discussão na etnologia guarani e o conteúdo semântico desta expressão para os Mbya, que remete a um modo de vida que lhes é próprio. Valho-me da definição de Melià (2011) acerca de o *nhande reko* ser composto, por três categorias de *teko* ou práticas culturais<sup>6</sup>: *teko porã*, o bem viver e ser um bom guarani; *teko katu*, as leis coletivas; e *teko marangatu*, o modo de ser religioso. São categorias que apenas existem se estiverem interligadas, de forma que o modo de vida dessas populações deve abarcar o respeito à regras sociais, o convívio em harmonia e a religião.

A cosmologia mbya é composta por diversas esferas que estão para além do mundo material. Esferas estas que atuam de modo interdependente, não sendo possível separar o mundo espiritual ou metafísico do mundo terreno. As narrativas de interlocutores e interlocutoras mbya, tem apontado que lugares sagrados existem de um modo muito próximo, apenas não são visíveis a todos, dada a condição de imperfeição desta terra (*teko achy*)<sup>7</sup>. Há pessoas que nasceram com propensão de saber mais a esse respeito, mas mesmo estes, precisam passar por um longo processo de aprendizado, disciplina e dedicação e talvez não cheguem a alcançar aquelas dimensões sagradas. O que se torna então primordial nesta relação que une humanos, não humanos, deuses, semi-deuses e demais categorias de “Outros” é a manutenção deste cosmos, enquanto unidade. Esta é uma tarefa complexa, cabendo às pessoas mbya uma série de responsabilidades que garantem a permanência do *nhande reko* neste contexto *teko achy*.

Fundamental para a manutenção do *nhande reko* Guarani é o processo de criar crianças, que implica em guiar *nhe'é kuery* (almas/duplos vindos de dimensões divinas) nesta terra. Para tanto,

---

<sup>6</sup> Melià (2011, com. pessoal) destaca que os primeiros registros dos significados atribuídos a *teko* aparecem nos escritos do Padre Jesuíta Montoya, no decorrer dos processos de catequização da América Espanhola. Em *Tesoro de la lengua Guarani*, Montoya apresenta dez páginas escritas, nas quais o termo é traduzido como hábito, costume, modo de ser, modo de estar, sistema, condição, entre outros. Com base em pesquisas linguísticas desenvolvidas junto a essas populações, Melià afirma que outra tradução possível seria cultura, em sua acepção antropológica.

<sup>7</sup> A expressão *teko achy* diz respeito à imperfeição terrena, que se estende a pessoas, plantas, animais, enfim, todos os seres que vivem sobre a terra. Tal compreensão advém da ideia de que o que existe nesta terra são reproduções imperfeitas de um mundo Mbya verdadeiro, situado no domínio dos pais e mães verdadeiros dos seres humanos, as chamadas moradas divinas. Narrativas acerca de tal compreensão estão registradas em Cadogan ([1959] 1997).

depende de uma adequada produção de corpos masculinos e femininos, cuja responsabilidade é em grande medida atribuída às mulheres. Do mesmo modo, conforme procurarei demonstrar no segundo capítulo, a complementaridade feminina e masculina é mencionada nas narrativas míticas como fator primordial para o êxito deste processo, sendo mencionada principalmente nos aconselhamentos acerca do modelo ideal de uniões matrimoniais. Apesar disto, no cotidiano da aldeia o idealismo encontra pouca ressonância e a tarefa de criar crianças, de produzir pessoas mbya dentro do *nhande reko* mostra-se como uma tarefa majoritariamente feminina.

A atribuição de criar crianças às mulheres não é um tema novo para a etnologia, mas ainda é pouco explorado, assim como a questão da complementaridade feminina e masculina – temas que surgem na maioria das vezes em estudos sobre parentesco, ancorados no caso das investigações sobre populações Guarani, à questão das migrações. Entre pesquisadores desse campo, informalmente denominado de “guaraniologia”, parece haver uma espécie de consenso – ou de constrangimento, como diria Ciccarone (2004) – que produziu e produz, modos de conhecer pautados no universo religioso. Para a autora, etnologia guarani desenvolveu-se a partir de “categorias hierarquizadas, dicotômicas e morais (sagrado/profano; vida extraordinária/vida ordinária; mente/corpo, masculino/feminino)” (Ibid., p 82). Predominou, segundo Ciccarone (2004), o encantamento pela cosmologia nativa, analisada fora da dimensão concreta da vida coletiva, produzindo a imagem de uma coletividade sem sujeitos. Embora etnografias recentes tenham demonstrado o que a autora denomina de efeitos do ocultamento, como a ideologização da categoria Terra sem Mal e o esvaziamento dos significados afirmativos políticos das migrações, ainda assim, parece haver uma falta de interesses sobre formas de sociabilidade mbya, o que resulta em pesquisas que lhes tratam como uma mitologia viva, marcada por uma perspectiva masculina (CICCARONE, 2004).

Pesquisas como a de Ciccarone (2004) e também de Montardo (2009) analisam trajetórias de mulheres guarani xamãs e suas práticas. Adentram na vida cotidiana através de suas interlocutoras e mostram como o mundo ordinário é também extraordinário. Porém, a compreensão do universo feminino e das relações de gênero ainda é pouco privilegiada na etnologia guarani. É possível que tal desenho advenha principalmente de três aspectos principais: 1) Da ênfase dada ao campo religioso, tal como trabalhada por Ciccarone (2004); 2) Da dificuldade de diálogo com mulheres e crianças, especialmente por parte

de pesquisadores homens; 3) Do escasso diálogo entre etnologia guarani e a área dos estudos de gênero.

Bartomeu Melià, em um esforço para mostrar a forma como os Guarani foram descritos pelos *outros* (colonizadores, missionários, viajantes e antropólogos) faz uma síntese dos principais nomes da etnologia guarani e suas obras: Curt Nimuendajú, León Cadogan, Alfred Métraux e Egon Schaden. Entre seus contemporâneos, destaca a obra de Miguel Bartolomé. Mitologia, xamanismo e a temática da religião da palavra são os eixos comuns de todos os teóricos citados – todos homens – cujos interlocutores privilegiados eram xamãs e lideranças políticas que são, em número demasiadamente elevado, também homens<sup>8</sup>. Eis o que nos convida a pensar sobre o segundo aspecto mencionado acima: o escasso diálogo com mulheres e crianças.

A interlocução com homens é muito mais acessível, por assim dizer, do que com as mulheres. Quando se chega a casa de uma família mbya, somos recebidas (os) de modo muito simpático. Oferecem-nos um banco e por vezes um chimarrão. Os diálogos estruturam-se lentamente<sup>9</sup>, com vários intervalos de silêncio – um modo que se tem para conhecer este outro que se aproxima. Na *Tekoa Ko'enju*, aprendi que é um modo de conhecer o outro, sentindo, mais que conversando.

Na grande maioria das vezes, são os homens que conversam mais demoradamente com visitantes não indígenas e isso também vale para antropólogas (os). Com o passar do tempo, adentramos no universo feminino, o que, não seria exagero afirmar, alcança maior plenitude quando somos antropólogas mulheres. O domínio da língua portuguesa ou do espanhol é mais expressivo entre os homens. Muitas mulheres falam apenas guarani, embora entendam e saibam falar um pouco de português. Com as crianças não é diferente. Ainda que estejam sempre próximas, não significa que nos acolham em seus assuntos ou grupos de brincadeiras. Elas mais observam, do que dialogam. Falam apenas em

---

<sup>8</sup> Reflexões em torno de lideranças guarani femininas são ainda pouco expressivas. Destaco neste campo a pesquisa recente de Dissertação de Mestrado, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, de Francine Pereira Rebelo, a qual dedicou-se a compreender as implicações da presença de mulheres cacicas nos espaços de discussão política entre os Guarani do Sul do país, bem como as implicações dessa participação feminina na luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais indígenas.

<sup>9</sup> Descrições acerca dos modos como os Guarani recebem seus visitantes não indígenas são encontradas em diversas etnografias, dentre as quais as de Mello (2006), Silveira (2011) e Melo (2014).

guarani, mas dominam a língua portuguesa. Muitas auxiliam as mães em momentos que se torna necessário falar ou ler em português.

Aqueles homens, que falam em nome de sua família para visitantes estrangeiros, também falam em nome de sua família em reuniões políticas, ou seja, ocupam um lugar de representatividade no espaço da aldeia. Talvez por isso a maior parte dos clássicos da etnologia indígena sejam estudos de uma geração de pesquisadores homens, que evidenciava olhares de homens indígenas, sobre as populações a que pertenciam.

É nesta constatação que de início, mas não exclusivamente, os estudos de gênero (o terceiro ponto) adquirem importância para esta pesquisa, pois nos mostram o quanto a etnologia é ainda um campo de estudos sobre sociedades indígenas “sem mulheres e sem crianças”. Não se trata de contestar a legitimidade daqueles estudos, muito menos de desvalorizar a constituição do campo de investigação com o qual mais tenho buscado dialogar ao longo da minha formação nas ciências sociais. Trata-se sim de reconhecer uma lacuna da produção etnológica, que é marcada por questões de gênero e geracionais.

Feitas essas ressalvas, é preciso dizer ainda que a importância do diálogo entre etnologia e estudos de gênero não está ancorada unicamente na desconstrução de um *bias* masculino. Ocorre que temas que permeiam os estudos sobre populações indígenas são debatidos também pelos estudos dedicados a compreender masculinidades e feminilidades. Se recorrermos às discussões do campo dos estudos de gênero, veremos que tanto a localização das mulheres como responsáveis pela criação das crianças, quanto o protagonismo político dos homens e o idioma da complementaridade feminina e masculina, são temas há muito debatidos por diversas pesquisadoras feministas. Porém, tais estudos estavam voltados, inicialmente, para a universalidade da subordinação da mulher, o que em alguma medida pode ter contribuído para afastar tais discussões do campo da etnologia guarani. Nos artigos publicados nos anos de 1970, na conhecida coletânea organizada por Michelle Rosaldo e Louise Lamphere, intitulada “*Woman, Culture & Society*” (“*A mulher, a cultura, a sociedade*”) todas as autoras associam a subordinação da mulher à maternidade. Questionando o que estava sendo entendido como natureza feminina, os trabalhos estavam voltados para a compreensão do lugar subalterno da mulher e imersos em um contexto de engajamento intelectual que procurava uma transformação desta realidade. Buscavam novas perspectivas, a partir de orientações teóricas e políticas distintas, mas que admitiam que a antropologia havia falhado no desenvolvimento

de perspectivas intelectuais que considerassem a mulher como agente social (ROSALDO & LAMPHERE, [1974] 1979).

Dentre os trabalhos publicados na referida coletânea, o texto “*Is female to male as nature is to culture?*” (“*Está a mulher para o homem, assim como a natureza para a cultura?*”), de Sherry B. Ortner, analisa a atribuição do espaço doméstico (feminino) à natureza e do espaço público (masculino) à cultura. Para a autora, tal atribuição advinda da ideia de que a cultura age sobre a natureza para transformá-la e, conseqüentemente, os homens atuariam de modo a subordinar as mulheres, era muito simplificada. Assim, o mais apropriado seria pensar que as mulheres são culturalmente consideradas mais próximas à natureza que os homens, devido principalmente a três aspectos: 1) O corpo da mulher e suas funções, envolvidas com a reprodução da vida, a colocaria mais próxima da natureza, ao mesmo tempo em que o corpo do homem o deixa livre para estar próximo à cultura; 2) O corpo feminino e suas funções conferiria à mulher papéis sociais inferiores aos dos homens, no processo cultural; 3) Os papéis sociais dariam à mulher uma estrutura psíquica específica, também mais aproximada da natureza, que da cultura. Do mesmo modo, as crianças, por conviverem mais próximas das mulheres, também estariam associadas à natureza.

A autora reconhece a existência da complementaridade feminina e masculina em diversas sociedades, mas argumenta que isto não contribuía para pensar o lugar subalterno da mulher. A fim de exemplificar, mostra que no taoísmo o princípio *yin* (feminilidade) possui o mesmo peso que o *yang* (masculinidade). Entretanto, a estrutura social mostra a marca da descendência patrilinear, a importância dos filhos varões e a absoluta autoridade do pai na família.

O texto, assim como a coletânea de que foi parte, foi bastante difundido no contexto acadêmico, tornando-se com o passar dos anos e das revisões de alguns conceitos antropológicos (dentre os quais de natureza e cultura), alvo de diversos questionamentos. Por conta disso, Ortner (1996) revisita seus argumentos, agradece as contribuições que recebera por meio de leituras analíticas feitas por diversas(os) antropólogas(os), comenta que foi seu segundo artigo profissional e que seguia uma orientação marxista ao defender a universalidade da dominação masculina. Não se propõe a responder as críticas, mesmo porque as questões levantadas naquele momento de sua escrita estavam diferentes das questões da publicação inicial, uma vez que haviam se passado mais de vinte anos do primeiro artigo. Discutindo os elementos que mais causaram questionamentos aos leitores, Ortner (1996) volta-se, em dado momento, à relação entre gênero, natureza e cultura. Destaca

que a diferença de gênero, somada à oposição natureza/cultura é uma equação poderosa, considerando que as relações de gênero sempre se situam em uma das linhas fronteiriças entre natureza e cultura: o corpo. Acrescenta que na maior parte das culturas, o gênero se converte em uma poderosa linguagem para falar das perguntas existenciais sobre natureza e cultura, ao passo que a linguagem natureza/cultura, se utilizada, pode ter um grande rendimento para falar de gênero, sexualidade e reprodução, por não mencionar poder e falta de defesa, atividade e passividade, entre outras coisas. A autora sublinha que as articulações específicas dessas relações variam enormemente de cultura para cultura, com rumos e alinhamentos inesperados, mas que a possibilidade de interconexão entre esses temas é significativa. Do mesmo modo, é muito provável que tal conexão seja assimétrica e que tanto “mulher” como “natureza” sejam as categorias mais problemáticas desta relação.

Para Ortner (1996) a relação entre cultura e natureza deve ser pensada, no âmbito das estruturas sociais, como a relação entre humanidade e aquilo que acontece sem agência social. Assim, a união dessas estruturas com quaisquer categorias sociais, como feminino/masculino, é um fenômeno cultural e politicamente construído.

Isto posto, olhando para clássicos da etnologia guarani e clássicos dos estudos de gênero, percebemos que na perspectiva dos estudos iniciais da antropologia feminista, a literatura sobre os Guarani poderia ser lida atribuindo o espaço privado/doméstico à mulher, aproximando-a da natureza; e o espaço público ao homem, aproximando-o da cultura, dado que conforme mencionei acima, a tarefa de falar com interlocutores externos e a resolução de assuntos políticos mostra-se como uma tarefa masculina, enquanto as mulheres estariam mais vinculadas ao processo de criar crianças, que se dá no âmbito privado. Obviamente esta seria uma visão bastante simplificada, que desconsideraria as revisões feitas pelas próprias teóricas feministas ao longo de sua trajetória intelectual, como as reflexões de Ortner (1996) trazidas acima. Do mesmo modo excluiria discussões contemporâneas advindas dos estudos pós-coloniais que atribuem o prestígio masculino às relações com agências produtoras e reprodutoras de colonialidade: tendo sido o homem ancestralmente responsável por parlamentar ou guerrear, quando as agências das administrações coloniais adentram na aldeia, são registradas nessa relação de com quem se parlamenta ou guerreia, ou em épocas recentes, de quem se obtêm recursos ou direitos (SEGATO, 2012).

Mas a insuficiência do argumento mulher-privado-natureza/homem-público-cultura estende-se ainda a outros aspectos. No caso Guarani é possível dizer que no cotidiano social, tanto o espaço privado invade o público, como o espaço público invade o privado<sup>10</sup>. Do mesmo modo, esferas culturais que teriam o objetivo de transformar a natureza, como ritual e cura são também espaços de domínio feminino.

Somado a isto, se entendermos natureza como aquilo que acontece sem agência (ORTNER, 1996), conseguimos também adentrar em uma reflexão mais aprofundada acerca da construção cultural da ideia de natureza em cada contexto social (DESCOLA, 2012). A dicotomia natureza/cultura, advinda da filosofia e objeto de constante debate na antropologia, necessita deste contínuo exercício reflexivo, que abarque a complexidade das realidades culturais, nas quais espaços públicos e privados mostram-se dinâmicos e interdependentes, produzidos nas relações humanas que envolvem gênero, poder e agência.

Chegamos assim a um ponto crucial para pensar as representações de gênero, natureza e cultura entre os Guarani: o meio ambiente é humanizado e muito do que a ideia eurocêntrica de natureza carrega, para os Guarani, é dotado de agência. Espíritos de árvores e animais agem e afetam as pessoas, a relação com a natureza é uma relação que envolve perigos, diálogos, regras e interdições. Miguel Bartolomé (2009) destaca que uma natureza humanizada é uma natureza sexualizada, em um sentido que abarca tanto uma distinção de gêneros entre os entes que a povoam até a possibilidade de que humanidade e entes da natureza tenham interesses sexuais compartilhados. Por conta disso, pessoas que se encontram em estados limiares (e portanto vulneráveis), como jovens que estão passando para a vida adulta, precisam obedecer certas restrições: o rapaz precisa evitar andar na floresta sozinho, a menina precisa estar reclusa na primeira menstruação, evitando despertar desejo de entidades da selva (Ibid.).

Nesse sentido, a etnologia guarani soma-se à crítica feminista, mostrando que se a natureza, para os Guarani, não é desprovida de agência, tanto masculinidades, quanto feminilidades são produzidas em

---

<sup>10</sup> Esta é uma discussão também utilizada para pensar contextos não indígenas. Analisando a questão do trabalho doméstico, Brites (2013) destaca que as noções de público e privado são ampliadas mediante os debates sobre provisão e externalização das tarefas reprodutivas, uma vez que articulam produção, reprodução, Estado e Mercado na conciliação dos universos da família e do trabalho.

relação à natureza – uma natureza que é também cultura. Isso significa não apenas repensar a associação mulher/natureza, mas reconsiderar uma ideia de natureza sem agência. Do mesmo modo, nos permite analisar o espaço doméstico e os modos de criar criança sob outro prisma, sem reduzi-los a uma esfera de subalternidade.

Na tentativa de colocar esses dois campos em diálogo, percebo que os simbolismos de gênero são fundamentais para pensar os modos guarani de ser e estar no mundo. Assim, alinhando-se a tais perspectivas, esta tese, analisa o *nhande reko* Guarani a partir de processos de produção de pessoas idealmente pautados na complementaridade feminina e masculina, a qual demanda uma produção de corpos guarani que se mostra, em grande medida, feminina. Destaco então que estou pensando corpo, enquanto idioma simbólico para a compreensão da noção de pessoa mbya-guarani, ou seja, estou trabalhando com um processo de produção social de corpos e de pessoas. Nesse contexto, produzir um corpo é um aprendizado que se estrutura na relação com uma ideia de natureza que incorpora noções específicas de gênero e sexualidade, marcadas pelo dimorfismo. Do mesmo modo, organização do cosmos se dá em uma dimensão feminina e uma dimensão masculina, envolvendo humanos e não humanos.

Tendo em vista tais configurações, a opção pela expressão criar crianças alinha-se a um esforço de não circunscrever tal processo apenas às relações de maternidade e paternidade decorrentes da concepção e da gestação. Além de haver uma prática bastante semelhante ao que Cláudia Fonseca denominou de “circulação de crianças”, em contextos não indígenas, junto a camadas populares da periferia de Porto Alegre-RS (FONSECA, 1995, 2006), que em contextos indígenas foi analisada também pelas pesquisas de Pereira (2008) sobre os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul e Vasconcelos (2011) sobre os Guarani em Santa Catarina, que demonstram que muitas crianças não são criadas por seus pais biológicos, há ainda o fato de que avós, tias e uma série de outros parentes próximos, também criam a criança.

Nesse sentido, as formulações de Tim Ingold são trazidas nesta tese com vistas a embasar a ideia de que criar crianças, assim como cultivar plantas e criar animais, é parte de um processo de produção que possibilita condições de crescimento e amadurecimento humano. Para o autor, a relação entre seres humanos e os animais e plantas dos quais sua vida dependem, deve ser considerada como um mesmo mundo, que se constitui social e natural ao mesmo tempo (INGOLD, 2002).

## NATUREZA, CULTURA, CONHECIMENTO E AGÊNCIA: IMPLICAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Se para os guarani a natureza é generificada e dotada de agência, pensar sobre elementos que dizem respeito à natureza e elementos que dizem respeito à cultura, enquanto âmbitos separados, não adquire sentido. Também não se trata de mostrar o quanto esta natureza possa ser humanizada, mas de reconhecer que tal divisão pode se tornar problemática frente a discussões envolvendo relações de gênero (ORTNER, 1996). Tomando ainda as reflexões de Ingold (2002) acerca das relações entre pessoas, plantas e animais que são constituintes de um mesmo mundo, escolho então analisar a produção de pessoas guarani a partir de feminilidades e masculinidades que organizam os modos de criar crianças e que podem ser descritos por meio das concepções de conhecimento e agência em um amplo contexto de relações com alteridades.

Com base nisto, pensar a produção de pessoas mbya-guarani na região das Missões implica também em trazer para o texto a relação dos Mbya com o contexto mais amplo das políticas de patrimonialização e com o imaginário social missioneiro, marcado pelas significações formuladas por habitantes não indígenas do entorno, as quais se relacionam com o passado Jesuítico e Guarani. Essa configuração, na qual o *nhande reko* Guarani é produzido, evidencia ainda a necessidade de ampliarmos as noções relativas às formas de produção, circulação e transformação de conhecimentos, a partir de uma análise que procure abarcar a relação com o universo não indígena (*jurua kuery*). Nesse sentido, tornam-se útil para esta reflexão as formulações de Barth (2000) acerca da produção de uma sociologia do conhecimento, delineada a partir das realidades Balinesas. O autor propõe trabalharmos substantivamente com a ideia de cultura, explorando graus e tipos de conexões vislumbradas em dados contextos sociais. Para Barth (2000) a teoria e os conceitos antropológicos devem ser testados na análise da vida social tal qual ela ocorre em determinado lugar do mundo, a partir de uma abordagem que consiga mostrar como as tradições de conhecimento são produzidas. Assim, uma sociologia do conhecimento orienta-se no sentido de mostrar como as tradições e suas partes são constituídas, na medida em que apresenta os processos que as geram. Segundo o autor “se vivemos em um mundo em que a realidade é culturalmente construída, temos que tentar mostrar como se geram socialmente as formas de cultura” (Ibid, p. 127).

De acordo com esta perspectiva, nossas questões devem então estar orientadas de modo a descobrir e mapear formas significativas de coerência na cultura, pela identificação de processos sociais e pela observação empírica de suas consequências. Isso implica, segundo o autor, em utilizar o conceito de cultura de maneira crítica, o que em sua opinião demanda algumas asserções, tais como:

a) O significado é uma relação entre uma configuração ou signo e um observador. Trata-se então de um produto que demanda estabelecer uma conexão entre um fragmento de cultura e um ator, localizando-os em um conjunto maior de experiências, conhecimentos e orientações desse/dessa ator/a.

b) No contexto da população estudada a cultura é distributiva, compartilhada por uns e não por outros. Assim, aquilo que pode ser apreendido como estrutura significativa de uma cultura não se centra apenas no que é compartilhado, mas na distribuição e nos padrões de não compartilhamento.

c) Os atores estão sempre posicionados e por mais que se busque não essencializar a voz dos nativos, é preciso deixar de enfatizar o diálogo do nativo conosco e dar mais atenção ao diálogo entre os nativos.

d) Eventos sempre se distanciam das intenções dos atores individuais, posto que resultam do jogo entre causalidade material e interação social. Por isso, torna-se importante incorporarmos ao modelo antropológico de produção de cultura uma visão dinâmica da criatividade, como resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo.

Comparando duas tradições distintas de conhecimento, expressas na tarefa do guru (a partir de pesquisas realizadas no sul e sudeste Asiático) e do iniciador (entre os povos Ok, do interior da Nova Guiné), o autor destaca que não está preocupado em demonstrar como os nativos “refletem” ou “representam” uma estrutura, nem em identificar maneiras alternativas de lidar com as necessidades funcionais da reprodução cultural. Afirmo que sua preocupação dirige-se a uma reflexão sobre os efeitos cumulativos da performance de diferentes atores sociais sobre as tradições que são transmitidas. Assim, busca explicitar fontes de duas economias informacionais distintas, através da identificação das

pressões que direcionam os esforços intelectuais daqueles que assumem esses dois papéis:

Em primeiro lugar, o iniciador. Os elementos de uma iniciação são compostos por objetos e atos fundamentais do ritual e da religião da comunidade, ou seja, o conhecimento sagrado essencial da cultura [...] O iniciador deve ter domínio sobre esse corpo de conhecimentos e saber quais os itens indicados para cada etapa do processo de iniciação que realiza. Sua tarefa, contudo, é por em ação esse conhecimento de modo a fazer com que os noviços sejam afetados por sua força, e não simplesmente explicá-lo a eles. Para isso, revela segredos através da manipulação de símbolos concretos e realiza algumas operações ocultas e ritos secretos antes e depois de suas sessões com os noviços para alcançar os resultados desejados (ver Barth 1975: Cap. 3-10 e 24). Mais do que simplesmente transmitir conhecimentos para os noviços, deve ser capaz de encenar uma performance hipnotizante [...] quanto aos iniciantes, espera-se deles que sejam transformados pelos ritos em si, e não pelo que lhes foi transmitido pelo conteúdo do rito.

Em contrapartida, a tarefa do guru no relacionamento com seu público é instruir, esclarecer e educar, de modo que seus discípulos aprendam com ele em uma relação pessoal e duradoura. Ao contrário do que ocorre com o iniciador, que pode manter uma oscilação permanente entre revelação e ocultamento, a tarefa do guru termina assim que ele consegue transmitir com sucesso sua mensagem. Por isso antes de mais nada é fundamental não ficar sem ter o que transmitir: um guru só se sustenta enquanto tem o que ensinar. (BARTH, 2000<sup>a</sup>, p. 146-147).

É ao privilegiar a sociologia das transações que envolvem o conhecimento, que para o autor, torna-se possível identificar a dinâmica que gera tais concepções, instituições e expressões. Em outro trabalho, intitulado “Uma antropologia do conhecimento” (*An Anthropology of*

*Knowledge*), Barth (2002) elenca três faces ou aspectos relativos a ideia de conhecimento, que existem de forma interligada, mas que podem ser distinguidos analiticamente. São estes: 1) qualquer tradição de conhecimento contém um corpus substantivo de afirmações e ideias sobre o mundo; 2) o conhecimento deve ser explicado e comunicado, por meios diversos, enquanto como uma série de representações parciais, vistas através de palavras, símbolos e gestos concretos que demonstram ações; 3) o conhecimento será distribuído, comunicado, empregado, e transmitido dentro de uma gama de relações sociais instituídas.

Barth (2002) argumenta que este não é um desenho abstrato que pretenda ser fragmentado e explicado, de um ponto de vista antropológico. Essas três faces do conhecimento aparecem juntas dos elementos da ação em todos os eventos da aplicação do conhecimento, em todas as transações que o envolvem e em cada performance dos atores sociais. A dependência mútua ocorre nesses momentos específicos, quando um determinado item substantivo de conhecimento é convertido em um meio de comunicação particular e aplicado em uma ação social por um ator posicionado em um determinado grupo.

Nesse sentido, são micro-circunstâncias específicas que determinam como as faces do conhecimento dialogam e influenciam-se mutuamente, o que assegura espaço para pensar agência (*agency*). É isso que nos conduz a dar a atenção necessária para os conhecedores e seus atos, dado que são as pessoas que detêm, aprendem, produzem e aplicam o conhecimento em suas várias atividades vividas.

Diante disso, a ideia de tradição de conhecimento cunhada por Barth (2000, 2002) interessa à esta análise sobre produção, circulação e transformação de conhecimentos que configuram o *nhande reko* Guarani, por seu caráter dinâmico e sua estreita relação com a ideia de agência. Pensar conhecimento nestes moldes permite-nos dimensionar as concepções guarani de conhecimento, analisar as formas cotidianas de sua transmissão e a incorporação de saberes externos que dão conta da ideia de apreender elementos do mundo *jurua* “na medida”.

Na tentativa de discutir a configuração das tradições de conhecimentos guarani, vejo a importância de reconsiderar a dinâmica entre agência, natureza e cultura e, para isso, dialogo com os trabalhos de Tim Ingold e de Miguel Bartolomé. O primeiro a partir da ideia de “ecologia da vida”, no sentido de mostrar bases comuns aos conhecimentos indígenas e conhecimentos científicos, através da relação entre organismo e ambiente (INGOLD, 2000); e o segundo por meio de

reflexões que conectam cosmologia, natureza e sociedade a partir de uma trajetória de pesquisa junto aos Mbya (BARTOLOMÉ, 2009).

Para nos apresentar suas reflexões acerca da ideia de “ecologia da vida”, Ingold (2000) parte de uma experiência de campo relativa à explicações sobre o comportamento de renas, na Finlândia. Destaca que quando uma rena percebe a presença de outro animal ou de uma pessoa, em vez de fugir ela fica parada, vira a cabeça e lhe olha diretamente no rosto. Segundo o autor, os biólogos explicaram este comportamento como uma adaptação à predação por lobos, pois quando as renas param, os lobos também param de perseguí-las. Por outro lado, se assim é possível escapar dos lobos, o mesmo não se pode dizer com relação a fuga de caçadores que utilizam armas de fogo. Pois para estes, o comportamento estático das renas, facilita a caçada.

Para esta situação, o povo Cree, caçadores nativos do nordeste do Canadá, têm uma explicação diferente. Segundo Ingold (2000), não se trata de uma facilidade de matar o animal, mas de uma oferta feita pela rena para o caçador. De forma deliberada e com espírito de boa vontade ou mesmo de amor, o animal doa-se ao caçador, que por sua vez não toma para si a substância do corpo da rena, mas a recebe. E é no momento do encontro, quando o animal está no seu terreno e olha o caçador no olho, que a oferta é feita.

Essa observação traz dois tipos de análise: uma das ciências biológicas e outra dos conhecimentos indígenas. Assim, a pergunta que Ingold (2000) põe em discussão é: como podemos compreender a relação entre esses saberes? Para respondê-la, Biologia e Antropologia se utilizariam de análises distintas, mas, segundo o autor, complementares. Ambas convergem em um vértice comum. A afirmação antropológica do relativismo, referente ao fato de que as pessoas de diferentes origens culturais percebem a realidade de formas diferentes, não põe em causa, mas na verdade reforça, a afirmação da ciência natural sobre como a natureza realmente funciona. Ambas as alegações, conforme Ingold (2000), são baseadas em um duplo desengajamento do observador do mundo, de forma que enquanto ciência natural define-se por uma divisão entre a humanidade e a natureza, a antropologia estabelece uma divisão dentro da humanidade, entre os nativos e suas “representações” e uma explicação antropológica sobre essas representações. Segundo Ingold (2000), a possibilidade de um relato objetivo dos recursos naturais como o comportamento das renas e do reconhecimento de um ponto de vista nativo, como o dos Cree, como parte de uma cosmologia particular, específica da cultura, dependem de um movimento em duas etapas de desprendimento, que

toma a natureza e a cultura, como objetos distintos de atenção. Considerando que a explicação científica é atribuída à observação e análise racional e a narrativa dos indígenas é atribuída à experiência subjetiva dentro de “convicções” de racionalidades questionáveis, o autor propõe substituir a conhecida dicotomia entre natureza e cultura, pela sinergia dinâmica de organismo e ambiente, a fim de recuperar uma ecologia da vida.

Para tanto, utiliza-se das formulações de Bateson, acerca da ideia de ecologia da mente, e de Lévi-Strauss, sobre os padrões interiores pelos quais a mente opera. Para estes dois teóricos a mente é um processador de informação, e esta informação consiste em padrões de diferença significativa. Porém, Lévi-Strauss, ao contrário de Bateson, ancora a mente no funcionamento do cérebro humano. Assim, a fixação, pela mente, de uma forma mais ou menos arbitrária, de determinados elementos ou características distintivas que lhe são apresentados, no ambiente ao redor, depende de um comportamento de caleidoscópio, fazendo-se em padrões cujas oposições e simetrias subjacentes refletem universais humanos. Já Bateson, não conta o processamento da informação como um refinamento passo a passo ou uma reembalagem de dados sensoriais já recebidos, mas sim como o desdobramento de todo o sistema de relações constituídas pela participação multissensorial do observador em seu ambiente. Assim, Lévi-Strauss trabalha com uma concepção da mente como decodificadora de informações e Bateson argumenta que as informações são compreendidas por um processo de revelação.

Nesta perspectiva, para dizer o que entende por uma “ecologia da vida”, Ingold (2000) argumenta que para a ecologia convencional, o organismo é especificado genotipicamente, antes da sua entrada no ambiente, e o ambiente é especificado como um conjunto de restrições físicas, antes que os organismos cheguem a preenchê-lo. Na verdade, segundo o autor, a “ecologia dos livros” pode ser considerada profundamente anti-ecológica, na medida em que configura o organismo e o meio como entidades mutuamente excludentes, um composto de duas coisas, e não uma totalidade indivisível. E para Ingold, essa totalidade não só deve ser reconhecida, mas compreendida como um sistema de desenvolvimento, cuja dinâmica é operada por uma ecologia da vida.

A partir destas reflexões, o autor faz três observações sobre o conceito de meio ambiente. Em primeiro lugar, destaca que “ambiente” é um termo relativo, ou seja, em relação com outros elementos. Logo, como não pode haver um organismo sem ambiente, também não pode

haver meio ambiente sem um organismo. Em segundo lugar, o ambiente nunca é completo, pois é forjado por meio das atividades dos seres vivos estando continuamente em construção. Por fim, o terceiro ponto decorre dos dois primeiros e refere-se a uma distinção entre meio ambiente e natureza. De acordo com Ingold (2000) o mundo visto como natureza pode existir apenas para um ser que não pertence àquele lugar, e que pode olhar para ele na forma de um cientista individual, a partir de uma distância tão segura que pode mesmo pensar que esse mundo não é afetado pela sua presença. Assim, a distinção entre ambiente e natureza corresponde à diferença de perspectiva entre nos vermos como seres dentro de um mundo e como seres sem este mundo. Além disso, há uma tendência de pensar a natureza como externa à história, desconsiderando que os ambientes passam a existir no processo de vida e se constituem também históricos (op.cit).

Informação, em si, afirma Ingold (2000), não é conhecimento, nem nós adquirimos conhecimento através da sua acumulação. Nossa cognoscibilidade consiste, antes, na capacidade de situar essas informações, e entender seu significado, no contexto de um envolvimento direto com a percepção de nossos ambientes. E nós desenvolvemos essa capacidade, conforme o autor, por nos terem mostrado as coisas sobre as quais aprendemos.

Formas, sensações e comunicação são as vias pelas quais, conforme Ingold apreendemos o mundo em nossa volta. Nessa perspectiva, retomando as observações de renas e caçadores, o autor diz que o caçador é um agente perceptualmente qualificado, que pode detectar os indícios sutis no ambiente que revelam a presença de animais, mas também é um agente capaz de narrar histórias de suas viagens de caça e de seus encontros com animais. Assim, quando o caçador fala de como a rena apresentou-se para ele, não significa que o faz para retratar o animal como um agente racional. Sua narrativa é uma performance e seu objetivo é dar forma ao sentimento humano – neste caso, o sentimento de proximidade viva da rena como um outro ser vivo.

Dessa forma, o conhecimento consiste nas habilidades, sensibilidades e orientações que se desenvolveram através da longa experiência de conduzir a própria vida em um ambiente particular. E neste ponto, outro elemento importante é a intuição. O autor sublinha que a compreensão intuitiva, não é contrária à ciência ou a ética, mas repousa nas habilidades de percepção que emergem, para cada ser, através de um processo de desenvolvimento em um ambiente historicamente específico. E essas habilidades fornecem uma base

necessária para qualquer sistema de ciência e ética, que trataria o ambiente como um objeto de sua preocupação (ibid).

No caso Guarani, Bartolomé (2009) destaca que a cosmologia nativa está profundamente vinculada com o mundo vegetal e animal da selva, da qual as pessoas também são parte. O autor pontua então que, com vistas a refletir sobre as cosmologias guarani, a etnologia tem registrado uma relação estreita entre a vida social e a vida religiosa como um fator comum entre todas as parciaisidades guarani. A religião nativa atua como referente sacralizado da vida coletiva, como um fundamento de ideologia social explícita que define a identidade social de seus portadores – âmbito no qual entendo que o *nhande reko* Guarani constitui-se. Para Bartolomé (2009) não se pode falar de uma única religião guarani, mas de um sistema cosmológico compartilhado, ainda que não idêntico, entre os diferentes grupos desta tradição cultural.

Partindo das formulações de Austin (1994) no contexto da mesoamérica, Bartolomé (2009) destaca que é possível falar sobre um “núcleo duro” da cultura guarani, enquanto algo que expressa similitude entre culturas, composto por um complexo articulado de elementos que resistem a mudanças. Nesse sentido, o “núcleo duro” da tradição guarani corresponderia a:

um conjunto de representações coletivas, altamente estruturadas, resultante de antigas experiências sociais e vitais, plasmadas em axiologias, conhecimentos e saberes, assim como de suas manifestações simbólicas desenvolvidas através da história, por parte dos membros de uma mesma tradição; conjunto que tende a permanecer e reproduzir-se graças a sua consistência, plasticidade e a capacidade de incorporar novas concepções a sua lógica e estrutura de sentidos. Sua presença implica então, também em um dinamismo interno e não somente em conservadorismo, que tende a sua reprodução inalterada (BARTOLOMÉ, 2009, p. 80-81, tradução minha)

Com esta definição, Bartolomé (2009) dedica-se a mostrar que a divisão entre um âmbito “sagrado” e “secular” não opera entre os Guarani. As esferas do “humano” e do “extrahumano” não são conceitualmente diferenciadas, mas sim compõem uma mesma experiência coletiva da realidade que nutre o sentido da vida. Por isso

também a divisão ocidentalizada que separa “natureza” e “cultura” não se torna pertinente, já que ambas são apreendidas em termos de categorizações assimiláveis umas às outras e manifestadas através da existência de sistemas classificatórios similares. Deste ponto de vista, na experiência existencial dos Guarani, o que chamamos de “cultural” e “natural” são aspectos de um sistema de relações socializantes e historicamente estruturadas, que expressam a convivência que envolve os seres humanos e o meio ambiente, representado pela mata, na qual a vida não é separada da vida em sociedade. Por isso o autor referencia os Guarani como “parientes de la selva”, dado que vivem uma relação com a mata que é uma relação de parentesco, como uma aliança fundamental que vincula os seres humanos a seu meio ambiente.

É este desenho teórico que articula esta tese, tomando conhecimento e agência como elementos que melhor situam as representações de gênero e os modos de criar crianças entre os Guarani, sem vincular tais práticas à clássica dicotomia entre natureza e cultura. Trata-se aqui menos de pensar sobre como a ideia de natureza é produzida no mundo ameríndio e como isso implicaria em uma natureza humanizada, do que perguntar se essa divisão natureza/cultura cabe de fato para pensar produção de pessoas e representações de gênero no âmbito dos modos de criar crianças. Considero que esta divisão natureza/cultura mostra-se insuficiente para pensar os modos guarani de ser e estar no mundo.

## SUMARIZAÇÃO DA TESE

A tese é composta por uma análise sobre o *nhande reko* Guarani a partir do processo de produzir pessoas “na medida”. Em sua configuração, os Capítulos I e II são direcionados à produção de corpos e modos de criar que crianças mbya-guarani na região das Missões, considerando os simbolismos de gênero como centrais para este entendimento. Os Capítulos III e IV, trazem reflexões sobre tempos e espaços de produção, circulação e transmissão de saberes que relacionam-se com a ideia de “saber dosar” a alteridade.

O primeiro capítulo, intitulado *Os Mbya-Guarani e a região das Missões*, descreve esta região e os lugares que originaram a pesquisa: a *Tekoa Ko'enju* e o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, informalmente denominado de ruínas. Situa o cotidiano mbya-guarani na região, o espaço da aldeia, as redes de mobilidade e parentesco, as vendas de artesanato no Sítio, os processos de patrimonialização e as

narrativas acerca do passado Guarani nesta região. Menciona especialmente a relação com a *Tekoa Kunhã Piru*, na Argentina, na qual desenvolvi alguns trabalhos de campo. Apresenta uma contextualização acerca da história da região e do imaginário social não indígena produzido a partir das narrativas oficiais sobre a evangelização dos povos Guarani, dos valores do gauchismo, do catolicismo e também da materialidade das ruínas da antiga Redução de São Miguel Arcanjo. Descreve a constituição do espaço do Ponto de Memória Missioneira, como um espaço fora da “rota do turismo patrimonial”, que busca mostrar a herança guarani da região e exaltar a ascendência indígena acionada por habitantes não indígenas do entorno. Por fim, aponta para um conjunto de ameaças ao *nhande reko* Guarani, que podem vir a tona quando não indígenas se utilizam de “palavras guarani”, sem conhecerem o sentido destes aspectos e portanto sem saberem manipular os elementos necessários para utiliza-los.

No Capítulo II, intitulado *Cosmologia, gênero e pessoa no nhande reko Guarani*, analiso os aspectos concernentes à criar crianças, a partir da noção de pessoa mbya-guarani, destacando duas perspectivas através das quais as representações de gênero mostram-se como princípios organizadores desse processo: a produção feminina de corpos e a complementaridade feminina e masculina. Descrevo narrativas cosmológicas e aconselhamentos relativos a produção de pessoas que relacionam-se à produção do corpo feminino, durante toda a vida fértil da mulher, e que influenciam na produção dos corpos dos filhos que esta irá criar. Pontuo que embora idealmente criar crianças dependa de uma relação de conjugalidade entre um homem e uma mulher, no cotidiano social, muitas mulheres criam crianças sozinhas, valendo-se de uma rede de parentes próximos, a qual articula, principalmente, outras mulheres.

O Capítulo III – *Criar crianças, produzir pessoas na medida: tempos e espaços de circulação de saberes sobre o nhande reko Guarani*, apresenta uma reflexão sobre a produção de pessoas por meio de aconselhamentos e formas de educar crianças no grupo doméstico. Do mesmo modo, discute os desafios postos na tarefa de manipular influências externas e aprender a ser um bom guarani no convívio com o universo *jurua kuery* (não indígena), no espaço escolar (dentro da aldeia) e nas vendas de artesanato no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. Busco também refletir sobre a categoria *jacore* (fingir) como uma estratégia de resistência, utilizada de formas diversas na relação cotidiana com não indígenas e mencionada em narrativas de alguns anciãos como elemento que teria contribuído para mander o modo guarani de viver desde o período das Reduções.

Por fim, o *Capítulo IV – As mídias Mbya-Guarani e a Circulação de Saberes sobre o nhande reko na região das Missões*, discute a circulação de saberes sobre o *nhande reko* a partir das Mídias mbya-guarani, destacando o trabalho do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias, cuja maioria dos membros vive na *Tekoa Ko'enju*. Analisa a produção audiovisual como uma forma contemporânea de produção de saberes, que busca refletir, dentre vários aspectos, sobre os temas que venho abordando na tese, quais sejam: a relação entre gauchismo, catolicismo e patrimônio presente na região, bem como sobre as ameaças que os modos de vida *jurua kuery* trazem para o *nhande reko* Guarani.

As considerações finais retomam os aspectos analisados em cada um dos capítulos, discutindo as particularidades que a região das missões impõe ao modo de vida mbya-guarani. Pontuam-se elementos concernentes aos atributos de masculinidades, feminilidades, geração e hierarquia, vislumbrados entre os Guarani, mas pouco visíveis em interações com não indígenas. Por fim, são feitas algumas ressalvas acerca dos diálogos entre etnologia indígena e estudos de gênero com vistas a enfatizar a importância de se pensar agência e conhecimento, no lugar da dicotomia natureza e cultura, quando se está analisando processos de produção de pessoas organizados a partir de representações de gênero.



## CAPÍTULO I – OS MBYA-GUARANI E A REGIÃO DAS MISSÕES



*Xondarovicha* conduzindo o ritual de recepção aos parentes (Agujuwete) em Encontro da Comissão Guarani Yvy Rupa no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo em São Miguel das Missões/RS – Acervo da Pesquisa – Suzana Cavalheiro de Jesus

A região das Missões, assim denominada no contexto brasileiro, corresponde à porção territorial localizada ao noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, região sul do Brasil, que abrigou, no período de colonização espanhola, sete das trinta Reduções Jesuíticas construídas ao sul da atual América Latina. Estes povoados foram organizados em duas fases, conhecidas como ciclos jesuíticos. Segundo Brum (2007), o primeiro período reducional aconteceu entre 1610 e 1640, priorizando o processo de conversão de populações ameríndias à fé católica. Privilegiou-se também a defesa dos interesses expansionistas hispânicos, por meio de ocupações de territórios realizadas com o auxílio dos nativos. A segunda fase tem início partir de 1682 com a criação dos chamados Sete Povos das Missões: São Borja, no ano de 1682; São Nicolau, São Miguel e São Luiz Gonzaga em 1687; São Lourenço em 1691; São João Batista no ano de 1697 e Santo Ângelo em 1706. Com estes empreendimentos alcançou-se o total de trinta povoados distribuídos pelo território espanhol, direcionando o objetivo das

Reduções para o enfrentamento da expansão Portuguesa na América Platina. Isso porque, conforme destaca Brum (2007), já se trabalhava com o pressuposto de que os nativos estavam Reduzidos.

No final do século XVII, as Missões se expandiam, ao passo que os portugueses adentravam cada vez mais em território espanhol. Isso criou enfrentamentos entre índios e jesuítas de ambas as colônias. Para pôr fim às disputas pelas terras, os reis das duas nações ibéricas assinaram, em 1750, o Tratado de Madrid. Esse documento traçava novos limites e responsabilidades políticas para Portugal e Espanha. Também redimensionou a função e o espaço das Missões na região, inserindo-as como elemento mantenedor da fronteira e cedendo os Sete Povos a Portugal, que, por sua vez, entregou a Colônia do Santíssimo Sacramento à Espanha (QUEVEDO, 2000; BRUM, 2006a). A proposta teria sido contestada por índios e jesuítas, resultando na guerra guaranítica (1754-1756) que levou à morte do Corregedor Sepé Tiaraju, na batalha de Caiboaté, antes do término do conflito e do triunfo das Coroas.

Figura 1 - Mapa com representação do Tratado de Tordesilhas, dos Sete Povos das Missões e da Colônia do Sacramento.



Fonte: MAGNOLI, Demétrio; OLIVEIRA, Giovana; MENEGOTTO, Ricardo. 2001. Cenário Gaúcho: representações históricas e geográficas. São Paulo: Moderna. Imagem utilizada a partir de SOUZA, Célia Ferraz de. 2000. Contrastes regionais e formações urbanas. Col. Síntese Rio-Grandense. Porto Alegre, Editora da UFRS.

Na atual região das Missões, composta por vinte e seis municípios, Sepé é narrado como santo e herói. Sua participação na guerra guaranítica é rememorada através da frase “esta terra tem dono”, a qual teria demarcado sua posição contrária às cláusulas do Tratado de Madrid. A população sul-rio-grandense, não apenas os residentes da região das missões, refere-se a essa expressão como “o grito de sepé” e a utiliza como marca de resistência. Destaca-se que este é um fenômeno transcrito nos mais diversos contextos: segundo Brum (2006a), no município gaúcho de São Gabriel, o chamado grito de Sepé é utilizado tanto pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), um movimento social que historicamente dedica-se a uma pauta de luta pela terra, pela reforma agrária e por redução de desigualdades sociais; quanto por ruralistas, que defendem seus direitos individuais à propriedade.

Figura 2 - Mapa da Região das Missões – RS – Brasil



Sepé Tiaraju é possivelmente o símbolo de ancestralidade guarani mais acionado na região e no estado do Rio Grande do Sul. Seu nascimento é localizado na antiga Redução de São Miguel Arcanjo, onde foi Corregedor; e sua morte na batalha de Caiboaté, realizada onde hoje é o município de São Gabriel-RS. Há um imaginário social que se nutre da história da evangelização jesuítica, da materialidade das ruínas das antigas Reduções, da história política do Rio Grande do Sul, dos valores do tradicionalismo gaúcho e do catolicismo, que compõem a singularidade da região das missões. Para os Mbya-Guarani que vivem na região Sepé Tiaraju é visto com glória, mas não a glória que os *jurua kuery* lhe atribuem. Mariano Aguirre, liderança da *Tekoa Ko'enju*, afirma que os *jurua* não entendem quem foi Sepé, que na verdade este não foi aliado dos jesuítas, mas sim soube enganá-los, lutando por seu povo. A ideia de enganar ou fingir (*jacore*) também apareceu de forma muito recorrente, porém não consensual, na produção do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema (sobre as quais dedico-me a falar no Capítulo IV), em filmes que buscaram registrar o significado que as ruínas possuem para os Guarani contemporâneos. Em linhas gerais, tais formulações dão conta de que os Guarani permaneceram sendo Guarani, ou seja, vivendo de acordo com o seu *nhande reko*, porque fingiram acreditar nos Jesuítas, quando em verdade mantinham-se ligados aos *karai* e *kunhã karai kuery* (xamãs) que viviam nas Reduções. De outro lado, há alguns guarani, de outras *Tekoa*, que percebem os *kesuíta* (Jesuítas) como *Nhanderu Mirim*, de forma semelhante ao descrito por Litaiff (2001):

Estes índios viam os jesuítas como chefes carismáticos que, como seus próprios líderes, também possuíam poderes mágicos excepcionais, generosidade e uma grande eloquência. Estes novos Xamãs simbolizavam a síntese do sistema guarani e da cultura cristã ocidental. Um dos elementos mais significativos que contribuíram para acelerar transformações sócio-culturais foi, sem dúvida alguma, a tenologia trazida aos índios pelos jesuítas, principalmente o ferro e a forja. Isto levou os Guarani a compararem os Jesuítas a Kuaray. Partindo da conhecida narrativa, o "Ciclo dos Irmãos", os Guarani atuais denominam de Kesuíta os antigos Jesuítas das missões, associados a Kuaray, o deus solar, irmão mais velho de Jacy, a lua. Kuaray dá a estes índios

Teko (literalmente, "hábitos"), ou seja, os princípios da sua cultura. (LITAIFF, 2001, p. 89-90)

Para este autor, o *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim*, presente nas narrativas de alguns guarani, é fruto da síntese do herói mítico *Kuaray* e dos Jesuítas das Missões, havendo o entendimento de que estes são “encantados”, seres invisíveis que quando humanos atingiram o estado de *agudje*, a “perfeição espiritual”. Por isso, alguns Mbya narram que após caminhar por este mundo e criar a nova terra, tendo a primeira sido destruída por um dilúvio, *Kuaray* partiu para *Yvy Kesuíta py* – a terra ou o lugar do *Kesuíta*.

Entre os Mbya-Guarani que vivem na *Tekoa Ko'enju* a figura do Kesuíta não é narrada nestes termos. Os jesuítas tendem a ser descritos como padres que tentaram enganar os Guarani, obrigando-os a trabalhar para a Igreja. Ao mesmo tempo integram um conjunto de questionamentos acerca de quais razões levaram os Guarani a sujeitarem-se a esta situação que seria opressiva. O imaginário regional não indígena adentra também nestas representações, uma vez que os *jurua kuery* do entorno exaltam o protagonismo desbravador dos jesuítas e os benefícios das Reduções nos campos da religião católica, da educação, da música e das artes – uma exaltação de valores de uma tradição de pensamento eurocentrada, com a qual os Mbya não se identificam.

### 1.1. A TEKOA KO'ENJU

A expressão *tekoa*, traduzida por Leon Cadogan como “povoado”, é também utilizada como sinônimo de “aldeia guarani”. Carrega o sentido de “lugar onde se vive”, onde se possa exercer os modos de ser guarani – o *nhande reko*. Em minha dissertação de mestrado descrevi *tekoa*, como o lugar de onde brotam ou emergem estes modos de ser, argumentando que todos os processos de aprendizagem estão interligados à terra.

No caso desta investigação, a *Tekoa Ko'enju* foi o coração dos trabalhos de campo. Local conhecido como aldeia Alvorecer, é formado por uma extensão de 236 hectares de terras, compradas pelo governo do estado do Rio Grande do Sul, no início dos anos 2000 e destinadas à algumas famílias mbya-guarani que haviam estabelecido acampamento no município de São Miguel das Missões-RS, próximo à chamada Fonte

Missioneira – uma fonte de água que, provavelmente, abastecia a antiga Redução de São Miguel Arcanjo.

O acampamento, como tantos que são erguidos no Rio Grande do Sul e em outros estados brasileiros<sup>11</sup>, não era o primeiro acampamento guarani na região de São Miguel e demarcava a importância deste espaço para as redes de mobilidade desse povo. A decisão do governo do Estado em comprar terras para “assentar” as famílias esteve relacionada a propiciar um espaço mais adequado às mesmas. A área adquirida localiza-se há 30 km do antigo acampamento e segundo dados do Instituto Sócio-ambiental, passa a ser reconhecida como Reserva Indígena Inhacapetum<sup>12</sup>, através do Decreto 40.483 publicado em 30/11/2000.

Atualmente a comunidade é composta por cerca de 200 pessoas e a maioria das casas, onde residem as famílias, foram construídas pelo governo do estado. Tais residências seguem um mesmo padrão, feitas com tábuas de madeira não plainadas, que conservam a forma arredondada do tronco – as chamadas costaneiras. Algumas janelas são feitas com madeira plana. Na frente da maioria das residências há uma varanda coberta – espaço de socialização das famílias. A disposição das casas segue uma estrada principal que dá acesso à escola, ao lugar onde estava construída a Ogà-Tatu<sup>13</sup> e ao posto de saúde – edificações dispostas uma ao lado da outra, tendo em frente o salão de eventos da comunidade. Este espaço, chamado pelos Guarani de “campo”<sup>14</sup>, pode ser considerado um “pátio central”, a partir de onde acessamos outras pequenas estradas e trilhos, que conduzem às casas mais afastadas da

---

<sup>11</sup> Historicamente, os acampamentos indígenas no sul do Brasil são erguidos, em sua maioria, às margens de Rodovias, em áreas sob a responsabilidade dos departamentos de trânsito - espaços que separam as Rodovias das propriedades privadas. Esta apropriação do espaço visa retomar territórios e reivindicar a demarcação dos mesmos, junto ao Governo Brasileiro. Situação semelhante acontece em outros estados do Brasil, como o Mato Grosso do Sul, região centro-oeste do país, com os chamados assentamentos de corredor (PEREIRA, 2006).

<sup>12</sup> Referência a um rio, de mesmo nome, próximo a estas terras.

<sup>13</sup> A Ogà Tatu foi um espaço de convivência e de recepção de visitantes, também utilizado para edições de vídeo da ONG Vídeo nas Aldeias. Era uma construção de madeira com o telhado no formato de um casco de tatu, coberto de capim. Em abril de 2015, um incêndio, ocasionado provavelmente por um curto circuito na instalação elétrica, acabou consumindo este espaço, deixando a comunidade bastante consternada.

<sup>14</sup> Referência a um campo de futebol estruturado ao lado do salão de eventos.

entrada da aldeia e também aos roçados. No mesmo pátio das residências construídas pelo governo do Estado, onde vivem famílias extensas, foram construídas as cozinhas – pequenas casas de barro, cobertas com capim, onde é aceso o fogo para o chimarrão e para o preparo dos alimentos. Algumas pessoas, principalmente anciãos ou jovens casais, também vivem em casas deste tipo próximos aos parentes de seu núcleo familiar.

É comum que jovens casais construam casas de barro no mesmo pátio da casa dos pais de um dos cônjuges. Tanto quanto possível, vivem próximo à família da mulher e fazem suas refeições com sogros e cunhados. Mesmo nos casos em que as residências da parentela estão alocadas em pátios diferentes, ainda há proximidade física entre a casa do casal e dos pais de um deles.

Figura 3 - Foto da entrada da Tekoa Ko'enju



Nas terras pertencentes à aldeia passa o rio Inhacapetum, que inspirou sua nomenclatura como Reserva Indígena. Em função disto há uma área de mata ciliar, rodeada por capoeiral. Há muitas lavouras e áreas de criação de gado no entorno da aldeia, mas o pouco espaço de mata permite a retirada de lenha e caças com armadilhas. O rio é também alternativa de pesca. Projetos do Centro de Trabalho Indigenista – CTI, na área de manejo ambiental, introduziram mudas de *pindo*

(palmeira) e árvores frutíferas, com vistas à revitalização de matas nativas. Também a Universidade Federal do Rio Grande do Sul tem desenvolvido projetos de pesquisa no âmbito da etnobotânica e agrofloresta. Algumas mulheres, mais recentemente, tem se dedicado ao cultivo de pequenas hortas de temperos e verduras, além das plantações de batata, milho, mandioca, amendoim e melancia, que os núcleos familiares já costumavam desenvolver. Quase não observei a presença de milho mbya, o milho que se costuma chamar de crioulo e que os Guarani denominam de *abati ete*, (milho verdadeiro). São poucos os que ainda cultivam e possuem as sementes, sendo que estes costumam falar da dificuldade de cultivo desta variedade em uma terra que já não é mais adequada para tal, que teve a mata retirada e sofreu com a utilização de agrotóxicos.

Durante os períodos em que estive na *Tekoa Ko'enju* fiquei hospedada por pouco mais de uma semana na casa de Ariel e Patrícia – ele cacique da aldeia, ela professora e ambos cineastas do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias. Depois, mudei-me para minha “casinha”, como se costuma chamar o lugar onde dormia, cozinhava, escrevia diários de campo, etc. Trata-se de uma construção “meia-água”<sup>15</sup> de 8 m<sup>2</sup>, construída de madeira, com uma porta e nenhuma janela. Quem arquitetou e executou a “obra” foi meu pai, com a ajuda de um colega de trabalho, no período de férias dos dois. Teve a ideia quando lhe falei que pretendia fazer de quatro a seis meses de trabalhos de campo. Ele achou muito tempo: eu ficaria em uma única casa todos estes meses? E se viessem visitas? A Ogà-tatu estava ocupada em setembro de 2012, quando eu iniciaria meu “campo”... Pretendia eu ficar acampada todo este período? Disse-lhe que não era necessário, mas, ele não se convencia de que eu não iria atrapalhar ou que, quando houvesse visitas na *Tekoa*, eu encontraria um lugar para ficar mesmo assim<sup>16</sup>. Somado a isto, estava seu entusiasmo paterno em desenvolver o pequeno empreendimento e assim o fez.

Por conta de alguns dias de chuva, a casinha levou pouco mais de uma semana para ficar pronta, integrando-se à *Tekoa Ko'enju*. Recebi

---

<sup>15</sup> Metade do telhado de uma casa comum. Nestas construções, de baixo custo, toda a água da chuva, que cai sobre o telhado, escorre para uma mesma direção.

<sup>16</sup> Devido ao alto custo dos serviços de taxi em São Miguel das Missões, solicitei ao meu pai que vive em Eugênio de Castro, município vizinho, que exercesse a função de “motorista” na minha primeira ida até a *Tekoa Ko'enju*. Chegando lá, ficou ele impressionado com a quantidade de visitas na aldeia. Talvez ainda não entenda direito como pode haver “lugar para todos”.

visitas, cozinhei para alguns amigos que moravam perto e com os quais convivi mais diretamente. Patrícia conta que em períodos de minha ausência, algumas pessoas que chegavam para visitá-los perguntavam sobre aquela peça e achavam estranho não ter janelas. Achavam mais estranho ainda quando ela explicava que era onde ficava uma antropóloga e que se tratava de um quarto, cozinha e escritório. Atualmente a casinha, que já recebeu melhorias, é utilizada para hospedar visitas de outras aldeias, pesquisadores e membros da Equipe da ONG Vídeo nas Aldeias (VnA). Foi neste espaço que vivi durante a maior parte da pesquisa! A partir dali novas redes foram se formando. Percebi, abandonei e recuperei aspectos que seriam explorados na tese, elementos que, durante esse tempo, mostraram-se significativos para os Guarani da *Tekoa Ko'enju* e de outras aldeias. Convivi com muitas pessoas que vinham de *Kunhã Piru* para visitar os parentes da *Ko'enju* e vender artesanato em São Miguel. Até que chegou o momento de conhecer esta aldeia e outras de seu entorno<sup>17</sup>.

Figura 4 - Foto da Tekoa Kunhã Piru



---

<sup>17</sup> *Tekoa Pocitos e Tekoa Kauã Miri Rupa.*

A *tekoa Kunhã Piru* localiza-se no noroeste da Argentina, no município de Aristóbulo Del Valle, em Misiones. Esta província, possui seus limites norte e leste com o Brasil, oeste com o Paraguai, sul com a Província de Corrientes e também com o Brasil. Conforme o Censo de 2010, publicado pelo Instituto Nacional de Estatística e Censo (INDEC), Misiones apresentava uma população total de 1.101.593 pessoas. Seu território também fez parte das Missões Jesuíticas na América Espanhola, abrigando os sítios arqueológicos de *San Ignacio Miní*, *Santa Ana*, *Santa María La Mayor* e de *Nuestra Señora de Loreto*, também declarados Patrimônios da Humanidade, pela Unesco, em 1984.

Figura 5 - Mapa de localização das Tekoa Ko'enju e Kunhã Piru



Minha estada em *Kunhã Piru* não foi longa, durou uma semana, mas colocou-me no cotidiano de aprendizagem feminina, de preparos de alimentos e cuidados infantis, com a *Xejary'i*<sup>18</sup> Santa, avó de Patrícia, com quem ainda não havia encontrado oportunidade de conviver por um período maior de tempo. Santa, vive em *Kunhã Piru* com as netas Romyna e Gabriela e com o bisneto Siane, filho de Gabriela. Um de seus filhos, Laurito, é cacique da *Tekoa*. Também possui outra filha (Célia) e outra neta (Yoli) que vivem na mesma aldeia. Esta última, com esposo e três filhas pequenas. Na *Tekoa Ko'enju*, vivem sua filha Elza, que é mãe de Patrícia, sogra de Ariel e avó de Jéssica.

Gabriela, Romyna e Yoli são irmãs e escolheram viver com a avó, Santa. Yoli casou-se e continuou a viver próxima da avó e das irmãs. Todas as mulheres deste núcleo familiar optaram por viver próximas às mulheres que as criaram. Conviver com elas, ao longo da etnografia possibilitou delinear os rumos desta pesquisa e perceber a importância das representações de gênero para o processo de criar crianças, na construção da pessoa mbya. Foi a partir desta parentela, encabeçada por Santa, que desenhei as demais relações na *Tekoa Ko'enju*. Patrícia, cujo nome mbya é *Para Yxapy*, que assim como suas primas também viveu por algum tempo com sua avó em *Kunhã Piru*, casou-se com Ariel, que vivia na *Tekoa Verá Guassu/Aldeia Tamanduá*, igualmente localizada na província de Misiones. O casal também morou na *Tekoa* de Salto do Jacuí, ao norte do Rio Grande do Sul, antes de mudar-se para a *Tekoa Ko'enju*. Mais tarde, a mãe, três irmãos e um sobrinho de Ariel também foram viver na região das Missões e Ariel foi eleito cacique.

Ariel também foi um dos primeiros cineastas guarani a compor o coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias. Em seguida, Patrícia passou a fazer parte do projeto que hoje já possui cerca de oito membros em sua composição, incluindo Leonardo e Vera Ralf, irmãos de Ariel; e Aldo Ferreira, irmão de Patrícia. Há época da pesquisa o casal e a filha Jéssica viviam em uma casa próxima às residências de suas mães, ambas separadas de seus cônjuges, dividindo sua casa com os filhos solteiros e parentes que as visitam ou escolhem viver um tempo próximo a elas. As duas também possuem o mesmo nome *jurua*: Elsa. Assim, ao longo do texto, vou referenciá-las como Elsa Chamorro (filha de Santa e mãe de Patrícia) e Elsa Ortega (mãe de Ariel, Ara Poty, Vera Ralf e Leandro<sup>19</sup>).

---

<sup>18</sup> A mulher mais velha, avó.

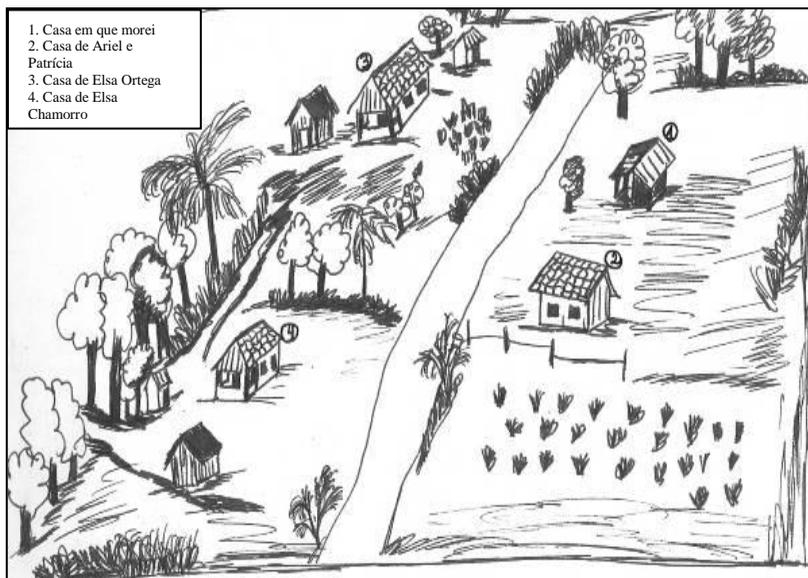
<sup>19</sup> Elsa possui onze filhos, dos quais estes quatro vivem na *Tekoa Ko'enju*.

Na casa de Elsa Chamorro, além de seu filho Aldo, também viviam seu sobrinho Jonatan, a esposa Norma e seu filhinho Denis, de aproximadamente dois anos de idade. Quando Santa; Gabriela e Siane; Romyna; Yoli, suas filhas pequenas e seu esposo, visitam a *Tekoa Ko'enju* em geral também se hospedavam lá. Se havia muitos visitantes, alguns dormiam na Oca Tatu. Em 2014, Leandro, irmão de Elsa, e duas filhas pequenas, Luana e Isabela, que estavam vivendo em uma aldeia do Rio de Janeiro, também passaram a viver na casa dela, sendo que Jonatan, Norma e Denis foram para *Kunhã Piru*. Elsa então passou a auxiliar Leandro na criação das meninas.

Na casa de Elsa Ortega, viviam seus filhos Vera Ralf, Leonardo e Ara Poty, bem como o neto Gustavo, que é filho de Ara Poty. Ela também recebe muitas visitas, principalmente dos outros filhos e netos que vivem nas *Tekoa* de Lomba do Pinheiro (região metropolitana de Porto Alegre/RS/Brasil), Tamanduá/Vera Guassu e Kauã Miri Rupa (Misiones/Argentina).

Tendo em vista que minha casa foi construída ao lado da casa de Patrícia e Ariel, e próxima às casas de Elsa Ortega e Elsa Chamorro, parte considerável dos dados da pesquisa teve origem nos diálogos com esta parentela que apresentei brevemente.

Figura 6 - Croqui da localização da residência ocupada durante a pesquisa



Ao longo da pesquisa de campo, dialoguei também com outras pessoas, de outras parentelas. Um interlocutor importante foi sem dúvida Mariano Aguirre, ex-cacique da *Tekoa Ko'enju*, homem sábio e respeitado por sua posição de liderança e pela bagagem de conhecimentos que possui. Mariano foi interlocutor de diversos pesquisadores, assim como Patrícia, Ariel, Vera Ralf, Ara Poty e as Elsas. Também tem sido um personagem fundamental dos filmes produzidos pelo coletivo Mbya-Guarani de Cinema/VnA, tais como “*Mokoi Tekoá Petei Jeguatá* - duas aldeias, uma caminhada”, “Desterro Guarani” e “Tava: a casa de pedra”.

No cotidiano da aldeia, todas as famílias estão envolvidas na produção de artesanato. Elsa Chamorro, Elsa Ortega e Norma deslocavam-se com frequência para a cidade de São Miguel, a fim de vender as peças que produziam. Em estadias mais longas de parentes vindos de outras aldeias, estes as acompanhavam. No contexto da *Tekoa* há dois grupos de artesãos que se dividem, a cada semana, para estar em São Miguel. Saem da aldeia na segunda ou na terça e retornam no final de semana. Esta espécie de revezamento existe para que todos possam ocupar o espaço da casa de passagem, construída por meio de uma parceria entre FUNAI, IPHAN e Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões, nas proximidades do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo com espaço para abrigar, aproximadamente, quinze famílias. A casa tornou-se necessária devido à distância entre a aldeia e o Sítio Arqueológico e a ausência de transporte diário para a aldeia, uma vez que a empresa de ônibus que opera na cidade e região disponibiliza linhas que atendem a *Tekoa Ko'enju* apenas nas terças e quintas-feiras.

Esses ônibus, que levam à cidade de São Miguel, passam na aldeia por volta das 7h da manhã. No geral, seguem para a realização das vendas um número maior de mulheres, dado que na aldeia há diversas mulheres que vivem sozinhas e deslocam-se para as vendas na companhia dos filhos, muitos ainda crianças; outras são acompanhadas de alguma sobrinha ou sobrinho, nora ou algum parente que tenha vindo visita-las. Também casais com filhos pequenos costumam viajar juntos. Levam consigo roupas, algum suprimento necessário e muitos artesanatos: arcos e flechas, esculturas zoomórficas, espadas e adagas de madeira (corticeira); colares, pulseiras e brincos de sementes e miçangas; chaveiros e miniaturas da cruz missioneira ou da igreja de São Miguel Arcanjo com a inscrição “lembrança das Missões”. As espadas ou adagas também recebem a inscrição “Mbya-Guarani”.

## 1.2. O SÍTIO ARQUEOLÓGICO DE SÃO MIGUEL ARCANJO

O sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo, as “ruínas”, conforme mencionei acima, configura-se em remanescentes de um dos povoados construídos com o intuito de catequizar as populações nativas da América Espanhola, no período colonial. Esses espaços abrigavam uma grande igreja com a frente voltada para um pátio central e cercada por prédios onde funcionavam oficinas, escola, a casa dos padres e o *cotiguaçu*, local conhecido como casa das recolhidas, que abrigava mulheres solteiras, viúvas e crianças órfãs. Havia também um cemitério e espaços para atividades agrícolas e pecuária. Esta área é denominada de área jesuítica e foi construída separadamente das casas dos indígenas. Lúcio Costa descreveu a arquitetura dos blocos de habitação dos nativos como espécies de quarteirões. Nestes, “os primeiros blocos construídos eram os que formavam a praça; depois, à medida que o povo crescia, novos blocos eram edificados paralelamente aos primeiros, surgindo dessa forma, entre eles, numerosas ruas, todas em esquadro à moda espanhola” (COSTA, 2010 [1941], s/p)<sup>20</sup>.

Nesta estrutura, segundo Baptista (2009), o claustro era o primeiro lugar a ser edificado, de forma um tanto improvisada, desconfortável e mesmo perigosa. Em suas habitações, os jesuítas possuíam utensílios simples, altar portátil e poucas roupas para as celebrações sagradas. Os primeiros missionários, segundo o autor, sofreram os impactos da solidão, de doenças e da fome. Sua situação contrasta com o modo de vida dos claustros surgidos do final do século XVII, monumentais, com todo o conforto possível e isolados dos demais espaços da Redução, sem o caráter multifuncional que detinham as primeiras habitações.

A igreja era um cenário fundamental da vida missional, cujo processo de socialização pretendia-se acontecer de forma sacralizada (MELIÀ, 1993). O cemitério situava-se ao lado da igreja, o que se vislumbra, segundo Baptista (2009), apenas no início do século XVIII. No período anterior, segundo indica o autor, os sepultamentos eram feitos nas igrejas, provavelmente pelas dificuldades encontradas pelos jesuítas para transformar os rituais fúnebres dos nativos. Aliás, analisando a documentação jesuítica o autor conclui que o cemitério

---

<sup>20</sup> Texto em formato HTML, sem numeração de páginas, disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-53202010000200009&script=sci\\_arttext&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-53202010000200009&script=sci_arttext&lng=pt)

nunca chegou a ser uma opção privilegiada pelos nativos para sepultar seus mortos.

As oficinas, que estariam localizadas ao lado do claustro, em verdade parecem ter ocupado uma multiplicidade de lugares, configurando-se, na área jesuítica, um espaço predominantemente masculino. Conforme Baptista (2010) inicialmente o termo *oficina* é utilizado para referenciar o local de abate de gado, realizado, geralmente no pátio da casa dos padres. Em verdade claustro e oficina eram considerados como um único espaço, que abrangia ainda “a escola dos meninos e o setor destinado aos músicos, além de incluir, eventualmente, olarias ou qualquer lugar onde se esteja produzindo algo” (BAPTISTA, 2010, p 57). Existiam assim várias oficinas, em espaços diversos, mas o que se considerava como produção, por parte dos jesuítas, era apenas aquilo que fosse feito conforme formas e técnicas europeias. Assim, em seus relatórios, a produção de cerâmica por exemplo, era mencionada a partir da contagem de peças produzidas à moda europeia, desconsiderando peças produzidas com as técnicas ameríndias. Destaque-se ainda que o objetivo das oficinas estava atrelado menos a uma demanda de mercado do que à formação de personalidades individuais e identidades sociais.

Embora as crianças em geral (meninos e meninas) fossem o foco do ensino da doutrina, a escola nem sempre foi para todos. As primeiras iniciativas visavam sim atender o maior número de crianças possível, sem separação entre aprendizagens da leitura, canto e dança. No entanto, com o desenvolvimento das estruturas, a escola passou a ser espaço de filhos dos indígenas que ocupavam lugares de prestígio dentro da Missão. Eram instaladas próximo aos aposentos dos padres, com fins de facilitar a vigilância pelos mesmos. O ensino era direcionado aos meninos, sendo que em algumas aulas, era expressamente indesejável a presença feminina (BAPTISTA, 2010).

As oficinas destinadas aos homens e as escolas aos meninos tinham também o propósito de afastar as mulheres da área jesuítica. Segundo Baptista (2010), as mulheres eram responsabilizadas, por parte dos Jesuítas, pelos supostos deslizos carnavais dos povos americanos. Assim como na Europa moderna, em que “bruxas” eram acusadas, também as nativas eram perseguidas pelos padres, a fim de serem excluídas da sociedade construída no contexto das Reduções. No entanto, tal projeto nunca foi de fato concretizado, muito provavelmente em função de que as mulheres indígenas desempenhavam papéis fundamentais nos grupos domésticos, bastante distantes de imagens pecaminosas. As atividades femininas no contexto ameríndio eram de

suma importância para a organização social de seus grupos, cabendo-lhes o cultivo ou coleta de alimentos, cuidados e educação de crianças, produção de cerâmica, manifestações de fecundidade e o estabelecimento de redes de parentesco através de acordos de casamentos (*Ibid.*).

Analisando o espaço do *cotiguaçu*, por meio de um olhar da etnohistória, Baptista (2010, p 77) diz que é recorrente nos escritos jesuíticos, a menção às tentações sofridas pelos padres através do que consideram “fêmeas vorazes”. No entanto, essa postura feminina, interpretada como um convite ao pecado, parecia ser incentivada por suas famílias, com vistas ao estabelecimento de alianças com os jesuítas. Nos escritos de Montoya, o autor identifica relatos sobre a insistência de caciques em lhes oferecer mulheres, sob a justificativa de que a ocupação do trabalho doméstico, por parte dos homens, seria alguma coisa contrária à natureza.

Decorrem destas situações a inserção de conceitos sobre castidade sacerdotal (caso do substantivo *Abaré*, traduzido como castidade) e proibições de posturas tidas como exibicionistas que envolviam a exposição do corpo em danças e festas. Do mesmo modo, foram impostas restrições à presença feminina no claustro e nos colégios (espaços masculinos) ou mesmo na igreja, dado que para se confessar ou conversar com um padre, as mulheres deveriam ser observadas por uma terceira pessoa, um fiscal ou um homem jovem de confiança (BAPTISTA, 2010).

Evidentemente não bastava proteger os padres da “conduta lasciva das mulheres”, era preciso proteger todos os homens. Por conta disso, conforme o autor, foi introduzido o modelo de casamento ocidental, iniciou-se um combate à poligamia e órfãs e viúvas viram-se impedidas em adentrar em novas famílias. Do mesmo modo, as jovens amancebadas foram separadas de seus companheiros. Tais fatores somam-se com outros fatos, tais como: 1) muitas mulheres ficavam solteiras com facilidade por conta da inconstância das uniões; 2) outras tantas ficavam “sobrando” em número nas Reduções, por não participarem de guerras e trabalhos coloniais; e 3) outras ainda eram resgatadas pelos padres ou optavam por viver próximas a estes em troca, provavelmente, de proteção. Como resultado, os jesuítas percebem-se obrigados a incluir a população feminina em sua própria área.

A Redução de São Miguel Arcanjo possuía em 1716 o número de 247 mulheres sem homens. Analisando a quantidade de mulheres com este perfil, Baptista (2010) diz que é provável que nem todas tenham vivido na casa das recolhidas/*cotiguaçu*. Sob a tutela dos padres, seus

“novos senhores”, introduzem também um conteúdo poligâmico na área jesuítica, porém sob novas formas. O autor sublinha que do mesmo modo que os homens nas oficinas e os meninos nas escolas, as mulheres, no *cotiguaçu*, exerciam práticas e regulamentos que se diferenciavam daqueles dos demais integrantes dos povoados.

Baptista (2010) conclui então que o espaço do *cotiguaçu* ou casa das recolhidas (mulheres viúvas, sem marido e crianças órfãs), dentro da área Jesuítica, fora antes um espaço reivindicado pelas mulheres dentro do domínio missional, do que uma segregação proposta pelos padres. Se o ideal da sociedade monástica era uma sociedade sem mulheres, o objetivo seria anulá-las de tomadas de decisões no contexto das missões. O ideal de mulher seria aquele narrado a partir da imagem cristã de pureza e resignação, que em última instancia significava submissão à autoridade do esposo e da igreja. Mas o *cotiguaçu* distanciava-se deste ideal. Embora permitisse o controle de corpos e a proibição da poligamia, era um espaço representativo da área jesuítica, que demandou um mapeamento das singularidades femininas. Uma das mulheres assume a função de diretora do *cotiguaçu*, devendo acompanhar as tuteladas sob sua responsabilidade quando saíssem pelo povoado, bem como garantir que estivessem presentes em todos os ritos missionais.

Essas mulheres auxiliam, segundo Baptista (2010), no controle da população e na propagação dos discursos jesuíticos na área da missão. Produziam os tecidos para as vestes, atuando no cumprimento dos padrões de moralidade. Também ajudavam a controlar as mulheres tidas como “delinquentes”, que viviam no *cotiguaçu*, mas que quando saíam pelo povoado, andavam com as mãos amarradas e vez ou outra, conforme identifica o autor nas descrições dos documentos Jesuíticos, recebiam castigos físicos da diretora ou de outras tuteladas.

Com isso, Baptista entende que as mulheres assumem lugares de liderança e integram de forma sólida a área jesuítica. Sobre o controle que missionários e diretoras buscavam estabelecer, o autor destaca que nunca se efetivou por completo. Vez ou outra surgiam novos relatos sobre visões de índias velhas que precisavam ser ignoradas, sobre comportamentos tidos como impúdicos e inimizadas entre as tuteladas, bem como acerca de eventuais fugas (*Ibid*).

Essa leitura de Baptista sobre o *cotiguaçu* diferencia-se substancialmente da forma como guias de turismo narram este espaço para turistas e visitantes. Por ser um lugar de mulheres, junto da área jesuítica, há uma ênfase posta na “natureza materna” e na imagem da mulher frágil que necessita da proteção e do apoio da Missão para

sobreviver. Baptista (2010) mostra, contudo, que as mulheres não concordavam com a forma com que a vida missional era organizada e recusavam-se a encaixar-se nos padrões delineados pela igreja. Criar uma “casa das recolhidas” parece ter sido uma decisão dos padres para controlá-las, mas demandou alguma divisão de poder com aquelas mulheres. Mesmo assim, o controle sobre os corpos femininos parece nunca ter sido efetivado. No entanto, esta ainda é uma leitura sobre o *cotiguaçu* que pouco contempla a agência feminina, uma vez que coloca as mulheres como aquelas que “sobraram” e que não poderiam encaixar-se no modelo de família monogâmica. Mesmo quando se fala em distribuição de poder, remete-se a um modelo político masculino, advindo dos jesuítas, ou seja, de outra mulher, mais velha, que regula a vida das mais novas.

Entendo que um olhar mais atento às feminilidades guarani contemporâneas, possa também contribuir com essa perspectiva de mostrar o protagonismo das mulheres do *cotiguaçu*, que Baptista (2010) vem procurando delinear. Nesse sentido, esta etnografia levanta aspectos que podem dialogar com a etnohistória, no sentido de propor uma reflexão acerca de como tantas mulheres podem ter aceitado viver “recolhidas”. Procurarei demonstrar, no capítulo II, que o relativo isolamento das guarani na esfera doméstica, relaciona-se a modos femininos de manipular conhecimentos advindos da alteridade. Do mesmo modo, as visões narradas por algumas velhas, que os padres recomendavam que fossem ignoradas, possivelmente estivessem ligadas à sabedoria de anciãs, oriundas de formas de conhecer guarani, ligadas a prática de *ojapichaka*, termo traduzido como reza ou meditação. A pesquisa de Ciccarone (2004), por exemplo, descreve a formação da aldeia guarani de Boa Esperança, no Espírito Santo, a partir da visão de Tatati Yva Rete, conhecida também como Dona Maria, que guiou seus parentes até o litoral do sudeste brasileiro a partir de sonhos e visões.

Desse modo também é possível pensar sobre formas de “dosar” a relação com os jesuítas que se propagavam nos espaços das “casas dos índios”, uma vez que estas eram separadas da área jesuítica e encontravam-se sobre o domínio dos cacicados, relativamente distante dos olhares dos padres, onde homens, mulheres e anciãos guarani poderiam continuar a compartilhar saberes de seu povo. Baptista (2010) afirma que eram a partir destes espaços que as cosmologias nativas mantinham-se vivas, no contexto das Reduções, sendo que a pouca interferência jesuítica tinha como propósito atribuir alguma autoridade aos caciques. É neste âmbito que surge a ficura de Sepé Tiaraju, Corregedor que atuava como líder do Cabildo, uma espécie de Conselho

de cada Redução (NEUMANN, 2004), que tinha como função mediar o convívio entre os diferentes cacicados que compunham a área das “casas dos índios”. Retornarei a estas questões no próximo capítulo.

Melià (1993) destaca que nas reduções os cacicados formavam espécies de bairros e embora as casas familiares estivessem individualizadas, mantinham-se próximas. Isso permitia a manutenção do poder do cacique, que a depender de seus interesses, poderia fazer-se valer dos missionários como espécies de aliados. Os jesuítas pretendiam construir um lugar de liberdade para os Guarani, em um espaço urbano, sem outras intromissões coloniais, o que acabou por se tornar um Estado dentro do Estado, algo que não poderia ser comportado no mundo colonial e que corroborou para a expulsão dos jesuítas em 1768 (*Ibid*).

Destaque-se que embora se tenha no senso comum que as Reduções eram um espaço de evangelização de indígenas Guarani, aqueles que foram assim nomeados pelos conquistadores não compunham um único povo. Melià (1993) mostra que esse nome fora inicialmente atribuído aos nativos que no Paraguai se chamavam Cariós; na costa atlântica Carijós; nas ilhas de Guarani e no litoral paranaense de Chandules. Havia entre estes e outros que encontraram nas confluências dos Rios Paraguai e Paraná, uma unidade linguística e cultural, percebida também em outras regiões sob seu domínio. Tendo os primeiros contatos sido feitos com grupos que se denominavam Guarani, no Rio da Prata, assim chamaram todos os demais. No entanto, Melià pontua que se tratavam de coletividades com semelhanças linguísticas, mas que viviam em nucleações diferentes, e mesmo inimigas, que os espanhóis chamaram de províncias, muitas vezes identificadas com um cacique principal.

Essa classificação genérica foi utilizada, mais tarde, quando da constituição das Reduções, que congregavam populações de diferentes cacicados com vistas a facilitar o processo de conversão. Ainda assim, faz-se necessário destacar que as missões jesuíticas não eram direcionadas apenas aos povos que os espanhóis classificavam como Guarani. Pesquisas pautadas na etnohistória demonstram também a existência de grupos Jê e Pampianos<sup>21</sup> nesses espaços, cujas características linguísticas e culturais não se assemelhavam às dos Guarani (BAPTISTA, 2010).

O cotidiano missional, segundo Melià (1993), era completamente ritualizado, visando um total aproveitamento do tempo. A ritualização

---

<sup>21</sup> Termo utilizado para denominar de forma genérica grupos Charrua, Yaró e Guenoa (BAPTISTA, 2010).

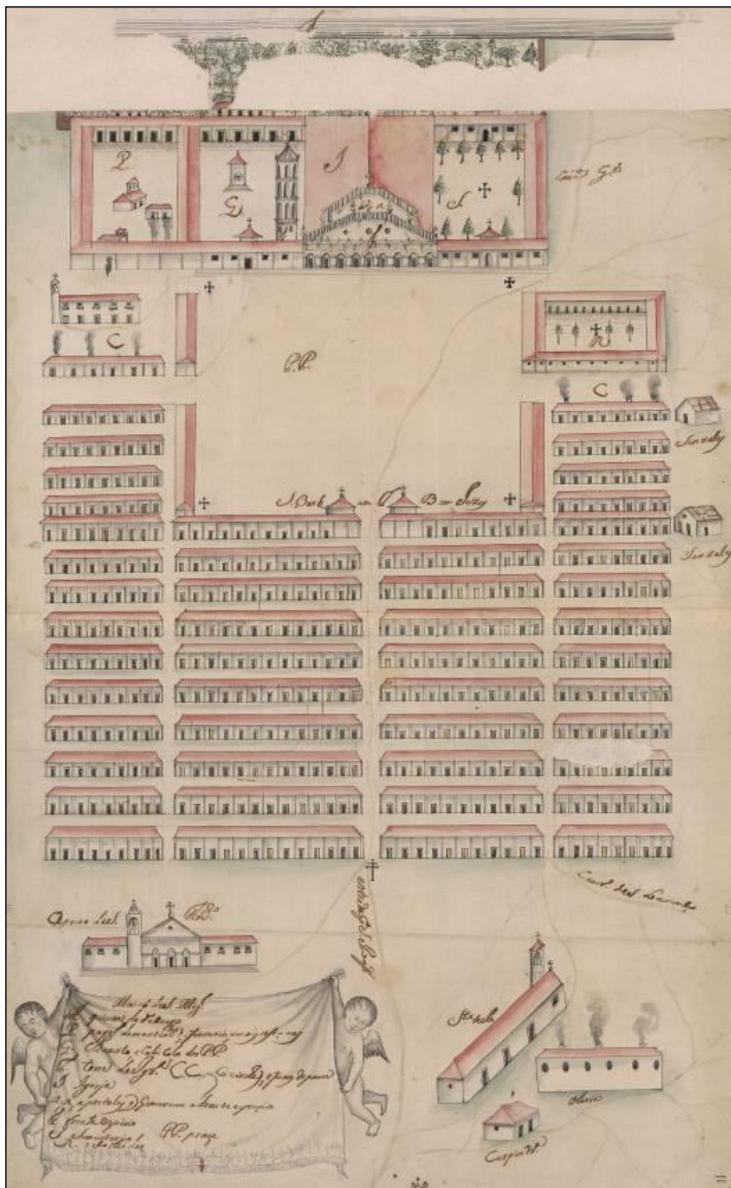
estava presente nas celebrações, nos cantos demorados e nas repetições dos ensinamentos da doutrina, mas também estava posta no trabalho, nas refeições e no lazer.

O autor sublinha que há muito se discute acerca dos modelos utópicos que teriam orientado o projeto jesuítico. No entanto, afirma entender as missões como uma práxis da igreja, em um momento em que a igreja ainda não era somente sacristias e em que havia um Estado regido pela teologia e pelo direito. Neste contexto, os Guarani teriam integrado as missões segundo seus interesses, mantendo-se contra a política europeia, sendo a guerra guaraníca a expressão de poder dos cacicados, mesmo após 140 anos de missão. O episódio evidenciou sim, o despertar de um sentido histórico para os acontecimentos e uma consciência de nação guarani. Um processo que, segundo o autor, expressa-se em cartas que são dadas como monumentos históricos da literatura indígena pretensamente aculturada e que hoje integram o acervo do Arquivo Histórico Nacional de Madrid. Quanto às atuais ruínas, das reduções, Melià (1993, p. 209) lembra que não são um lugar de vida guarani, mas uma utopia que o visitante tenta reorganizar idealmente, ainda que com dificuldade, em função dos seus elementos tão fragmentados quanto “pedras dispersas em campos de solidão”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Tradução minha.

Figura 7 - Planta da Redução de São Miguel



Fonte: Biblioteca Nacional – Missão S. Miguel.

Com a atual delimitação de fronteiras nacionais, os trinta povos erguidos por iniciativa Jesuítica estariam localizados em territórios do Brasil, Paraguai e Argentina, sendo que o alcance das Missões Espanholas abrangia ainda espaços que hoje pertencem ao Uruguai. Conforme assinaléi acima, em território brasileiro ficaram as últimas sete construções realizadas no segundo ciclo jesuítico, os Sete Povos das Missões. Porém, destas, apenas quatro conservam remanescentes arqueológicos que não foram encobertos por processos de urbanização, abertura de estradas, etc. Tratam-se dos atuais Sítios Arqueológicos de São Miguel Arcanjo, São Nicolau, São Lourenço Mártir e São João Batista, tombados pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1937.

A patrimonialização impulsionou visitas realizadas por moradores da região, escolas e pessoas vindas de diversos lugares do país que se dirigiam, principalmente, ao Sítio de São Miguel, o maior e mais bem conservado. Em 1940 foi criado o Museu das Missões, projetado pelo arquiteto Lúcio Costa, abrigando peças de arte sacra em madeira policromada e pedra, bem como sinos, pias batismais e uma série de fragmentos arquitetônicos das antigas Reduções. Sua localização encontra-se nas proximidades das ruínas da antiga Igreja da redução de São Miguel Arcanjo, cartão postal do sítio<sup>23</sup>.

É no alpendre do Museu, no interior do Sítio, que mulheres, homens e crianças guarani, costumam permanecer atualmente com seus artesanatos expostos para a venda, seja sob toalhas ou lençóis dispostos no chão ou em bancas montadas no início da manhã e desmontadas no final da tarde. Turistas e grupos de estudantes acompanhados de guia, em geral, encerram a visita na venda de artesanatos, momento em que podem apreciar as peças com mais calma e, se assim desejarem, adquiri-las. A clientela que mais gasta com artesanatos são crianças e o item mais requisitado é arco e flecha. Assim que compram correm pelo espaço do Sítio Arqueológico atirando flechas para todos os lados. Diferente dos adultos que compram uma ou outra peça, as crianças compram itens para si e para presentear os pais ou outras pessoas que

---

<sup>23</sup> Em 1983, a Unesco declara o Sítio de São Miguel como Patrimônio da Humanidade. No ano seguinte, a Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), com sede no município de Santo Ângelo, cria o Centro de Cultura Missioneira (CCM), com acervos documentais sobre as Missões Jesuíticas. Com isso, crescem também os números de pesquisas históricas e arqueológicas sobre a relação Jesuítico-Guarani na região.

não vieram ao passeio. A maioria traz consigo um valor “X” para gastar com lembranças e costuma utilizá-lo por completo. É significativa também a diferença das compras feitas por estudantes de escolas públicas e de escolas particulares, com maior poder aquisitivo. De qualquer forma, dias em que as vendas são melhor sucedidas são dias em que há mais excursões escolares.

Figura 8 - A Cruz Missioneira e as Ruínas da Igreja da Redução de São Miguel Arcanjo



Figura 9 - Museu das Missões



### 1.3. REPRESENTAÇÕES SOBRE O PASSADO GUARANI NA REGIÃO DAS MISSÕES

As ruínas da antiga Redução de São Miguel Arcanjo são sem dúvida o marco material que para os não indígenas da região, melhor representa o passado jesuítico-guarani. No entanto, as narrativas que dali emergem, através dos projetos turísticos e de educação patrimonial situam um protagonismo desbravador dos padres e atenuam qualquer agência guarani, que não seja a de Sepé Tiaraju, apresentado como um índio que aprendeu a ser europeu. A produção deste apagamento do protagonismo indígena vincula-se ao imaginário missioneiro, nutrido por uma estreita relação entre patrimônio, gauchismo e catolicismo, mas não se constitui na única forma em que o passado guarani é representado na região. Isso porque não é apenas Sepé que congrega os sentimentos de pertencimento indígena por parte dos *jurua kuery*. É muito comum, especialmente entre pessoas de origem camponesa, a menção a uma ancestralidade bugra/indígena, localizada em um passado mais recente, de avós e bisavós “bugres”<sup>24</sup>, que seriam, provavelmente guarani, mas que não se tem certeza, porque não se costumava utilizar etnonimos no contexto familiar. Em São Miguel, Walter Braga, morador do município, que se identifica com este pertencimento, estruturou ao longo dos anos um lugar de memória com peças que remontam ao passado jesuítico-guarani, fundando mais tarde, com o apoio do IBRAM (Instituto Brasileiro de Museus), o Ponto de Memória Missioneira, um espaço, fora da rota turística, e portanto menos divulgado, que tem buscado representar a presença guarani nas Missões, no passado e no presente.

Do mesmo modo, o próprio IPHAN tem buscado, nos últimos anos, compreender os significados das Reduções para os Guarani a fim de reconhecer e valorizar suas narrativas acerca do passado colonial. Tal postura integra um processo de revisão pelo qual as políticas de patrimonialização têm passado, na tentativa de aproximarem-se do cotidiano dos grupos sociais, trazendo-os de volta aos espaços de patrimônio, o que paradoxalmente as primeiras políticas de tombamento

---

<sup>24</sup> Termo genérico utilizado na região como sinônimo de indígena. Carrega também o sentido de referencia àqueles que não são dados a diálogos com estranhos ou que não possuem uma vida social mais expressiva. No linguajar popular, a pessoa “abugrada” é uma pessoa quieta, reservada, que não costuma falar muito e não desenvolve muitas relações interpessoais.

acabavam impedindo. Com o discurso da preservação, tomar um bem cultural implicava em cercá-lo e afastá-lo da aproximação “descontrolada” das pessoas. Os espaços de patrimônio tornaram-se assim espaços vigiados, regrados, sem vida social. Com uma revisão de tais consequências, por meio do trabalho de Organizações, pesquisadores e de diálogos diversos com segmentos da sociedade civil, bem como da valorização dos patrimônios culturais vista a partir de políticas públicas voltadas à garantia de direitos, órgãos de gestão do patrimônio passam a rever suas ações e complexificar suas formas de atuação. No Brasil, conforme destacam Souza et.all. (2012) isto é significativamente impulsionado pela Constituição de 1988, que dentre outros aspectos, reformula a concepção de indigenismo e abre espaço para o diálogo entre IPHAN e coletivos indígenas.

Diante disso, passarei brevemente a considerações acerca das singularidades da região das Missões produzidas a partir do entrelaçamento entre patrimônio, gauchismo e catolicismo; da ancestralidade guarani no cotidiano popular, vista a partir do Ponto de Memória Missioneiro; e das políticas recentes voltadas ao reconhecimento do patrimônio guarani na região.

### **1.3.1. Patrimônio, gauchismo e catolicismo**

O Rio Grande do Sul é fortemente marcado por um fenômeno que denominamos de gauchismo, que por sua vez acentua uma identidade regionalista. No contexto brasileiro representa certa contraposição com o resto do país e frequentemente é mencionado por seus habitantes como um território diferenciado e mesmo outra nação. É este “espírito” de diferenciação que move o gauchismo, definido por Maciel (2005) como manifestações e práticas culturais centradas na figura do gaúcho, que possuem um núcleo comum: o Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG).

Neste contexto, o gaúcho é um tipo social ligado ao trabalho do campo. Tal nomenclatura, conforme destaca Oliven (2006), fazia inicialmente referência ao vagabundo ou ladrão de gado, passando posteriormente a ser utilizada para designar peão de estância, sendo sempre associada a figura do cavaleiro. Atualmente é ainda adjetivo pátrio que identifica os habitantes do estado do Rio Grande do Sul.

Movido pela valoração do trabalho campeiro, o MTG ganha força, segundo Oliven (2006), no final da década de 1970 e início da década de 1980. Frente à modernização conservadora proposta pelo regime militar e a crescente industrialização e urbanização do Rio

Grande do Sul, pensava-se que não haveria mais espaço para a figura do gaúcho, ligada a vida no campo. Alastrando-se pelos diversos cantos do Rio Grande do Sul e para outros espaços do Brasil e do Mundo, o gauchismo tornou-se uma bandeira defendida por sujeitos de classe média, que pouco conheciam sobre a “lida campeira”, fomentando, conforme Oliven (2006, p 11) um mercado de bens simbólicos e materiais<sup>25</sup> e um campo de debate intelectual.

Para Oliven (2006) o regionalismo sul-rio-grandense está atrelado tanto à história política e econômica do estado, como à sua localização geográfica. Situado no extremo sul brasileiro, o Rio Grande do Sul faz limite ao norte com o estado de Santa Catarina; a leste com o oceano atlântico; a oeste e sul com as fronteiras Argentina e Uruguai, respectivamente. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) possui uma extensão de 281.730,223 km<sup>2</sup>, apresentando em 2010, uma população de 10.693.929 pessoas.

Conforme Oliven (2006), o difícil acesso ao território que constitui o Rio Grande do Sul contribuiu para que o mesmo fosse tardiamente integrado ao restante do país. Tardou mais de um século para que tal processo tivesse início. Foi então com a preia<sup>26</sup> de gado xucro, por Buenos Aires ou Sacramento, com fins de exportação de couro para a Europa, que o Rio Grande do Sul aparece como importante região econômica. No entanto, o interesse neste cenário visava ainda povoar o sul de São Vicente até a Colônia de Sacramento, por meio da distribuição de sesmarias, no começo do século XVIII, aos “tropiceros que se sedentarizaram e aos militares que se afazendaram, criando-se assim as estâncias de gado” (OLIVEN, 2006, p. 63). O autor destaca ainda a crescente militarização da região por conta dos conflitos em torno da Colônia do Sacramento e disputas quanto a delimitações de fronteiras. Tais desenhos conferiram ao Rio Grande do Sul uma localização de área limítrofe, que tanto poderia compor o Brasil como poderia integrar outros países, a depender as forças históricas (*Ibid*).

Estas peculiaridades contribuíram para a produção de um sentimento regionalista extremamente forte. A frase “o sul é meu país” é um jargão comumente escutado. Um dos humoristas mais famosos do estado, Jair Kobe, através do seu personagem “Guri de Uruguiana”

---

<sup>25</sup> através de centros de tradições gaúchas, “festivais de músicas nativistas, rodeios, programas de rádio e televisão, colunas de jornais, livros, editoras especializadas, etc” (OLIVEN, 2006, p 11).

<sup>26</sup> Preia é o nome dado ao processo de captura do gado solto nos campos, não domado ou domesticado.

satirizou a derrota da seleção brasileira de 7x1 para a Alemanha, na última Copa do Mundo, da seguinte maneira: “Tchê! Ainda bem que sou gaúcho, porque se eu fosse brasileiro, ficaria com uma baita vergonha desse resultado”. A postagem, que teve repercussão significativa nas redes sociais, é um exemplo bem humorado da exaltação da região contrapondo à nação. Nuances desta perspectiva espalham-se também por outras esferas da vida social, inclusive aquelas cheias de protocolos, como formaturas. Entre os gaúchos não há quem não conheça, por exemplo, o hino do estado, entoado em diversas solenidades, logo após o hino nacional. Este hino é inspirado na Revolução Farroupilha e segundo dados do Movimento Tradicionalista Gaúcho, teve três versões desde 1838, até 1966, quando a Lei 5213, de 05 de janeiro daquele ano<sup>27</sup>, oficializou o atual formato. Sua letra exalta a Revolução e a data de 20 de setembro como marcas de resistência de um único *povo gaúcho*.

A Revolução Farroupilha é um dos acontecimentos mais valorizados no âmbito do gauchismo, sendo comemorada de 14 a 20 de setembro de cada ano, período que demarca a Semana Farroupilha. Esse confronto fora levantado contra o Império de 1835 a 1845, devido a:

insatisfação de estancieiros do Rio Grande do Sul em relação à excessiva centralização política imposta pelo governo central e no sentimento que a província era explorada economicamente pelo resto do Brasil. Os estancieiros sentiram-se particularmente revoltados com o tratamento tributário conferido ao couro e ao charque gaúcho, principal produto de exportação para o resto do país. A revolta contra a qual o império jogou mais da metade do exército nacional, durou quase dez anos e só terminou com a anistia dos revoltosos. (OLIVEN, 2006, p. 62)

A data de 20 de setembro, que encerra os festejos, ficou marcada como o início daquela Revolução, sendo também feriado estadual, denominado de “dia do gaúcho”. Durante as comemorações, há municípios que realizam as festividades de forma integrada, sendo que cada noite, um dos Centros de Tradições Gaúchas (CTG) acolhe aos demais. Em outros e em geral nos muitos municípios menores ou

---

<sup>27</sup> Lei estadual que dispõe sobre a forma e a apresentação dos símbolos do Rio Grande do Sul.

comunidades rurais do interior, onde há apenas um ou dois Centros de Tradições, as atividades são realizadas em cada CTG, todos os dias. Estes servem almoços e jantares com cardápios considerados típicos (churrasco, arroz carreteiro, etc), sendo os jantares animados com música nativista. Seja qual for o caso, via de regra há pelo menos um dia de baile oficial, no qual somente podem participar indivíduos que estejam trajados, conforme as Diretrizes para “pilcha gaúcha” do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG): indumentária masculina composta por bombacha, camisa, bota, colete ou paletó, guaiaca (cinto), lenço no pescoço e chapéu, sendo faixa, pala, esporas (apenas em apresentações artísticas) e facas (para adultos), itens opcionais; e indumentária feminina composta por saia e blusa/bata, saia e casaquinho ou vestido (prendas mirins, de até 6 anos de idade devem usar sempre vestido), além de saia de armação, bombachinha, meias longas que não deixem suas pernas expostas, sapatos ou botinhas e sapatilha (para prendas mirins), penteado, acessórios e maquiagem discretas e “adequados à idade”, sendo que meninas pequenas não devem usar maquiagem e o cabelo preso em forma de coque pode ser usado apenas por mulheres adultas. Como as exigências são muitas, os CTG’s também permitem a entrada de pessoas com “traje social”, composto por peças formais, em tese mais acessível a quem queira participar dos bailes oficiais.

Além dos fandangos diários e do baile oficial, a semana farroupilha ainda conta com a *Missa Crioula* em sua programação. Trata-se de uma missa católica, adaptada com autorização do Vaticano, na qual as orações e cantos foram adequados ao vocabulário gaúcho – Deus é referenciado como “patrão santo” e Jesus Cristo como “divino tropeiro”. Na missa tem lugar uma cruz de madeira, na qual dois homens amarram cada um o seu lenço, um vermelho e outro branco, em homenagem e agradecimento aos maragatos e chimangos - duas facções políticas que lutaram na Revolução Federalista de 1893 a 1895, tido como um episódio de batalhas violentas levantadas entre elites gaúchas. O lenço vermelho simboliza os Maragatos (Federalistas) e o lenço branco os Chimangos (Republicanos)<sup>28</sup>. Em anos mais recentes, tem-se também colocado sobre a cruz um lenço preto, em nome daqueles que já que morreram.

Alguns CTG’s também realizam cultos evangélicos e celebrações ecumênicas, sem contudo deixar de celebrar a Missa Crioula. No

---

<sup>28</sup> Uma análise sobre as trajetórias e bases doutrinárias das duas facções pode ser lida em Pereira (2006).

entanto, ao longo da pesquisa de campo na região das Missões me deparei com relatos que dão conta de uma atual dificuldade de se encontrar padres que façam essa celebração. O padre João Luiz Marchry, que rezou a missa que assisti, esteve a frente de outras três, em diferentes municípios, ao longo da mesma semana.

Embora a semana farroupilha mobilize praticamente todo o estado, há uma série de outros eventos que ao longo de todo o ano são desenvolvidos pelas entidades tradicionalistas. Concursos artísticos e concursos para escolha de peões e prendas que representam seus CTG's (entrevero de peões e ciranda de prendas) são desenvolvidos em nível regional e estadual. Além destes, há cavalgadas, rodeios, bailes, entre outros eventos que preenchem o ano dos tradicionalistas. Estes eventos e demais aspectos que dão forma ao gauchismo foram analisados com mais fôlego por antropólogos como Oliven (1992, 2006), Maciel (1994) e Brum (2006a, 2014).

Para Oliven (2006), no Brasil, o nacional passa pelo regional. Deste modo, o fortalecimento da cultura gaúcha deve ser entendido no bojo das afirmações regionais como uma resposta à homogeneização econômica, política e cultural; e como forma de salientar diferenças culturais. Para se ter uma ideia da dimensão que esses elementos ocupam em nível estadual, podemos tomar os números do MTG.

Quadro 1 - Discriminação das regiões tradicionalistas, número de municípios que as compõem e número de entidades tradicionalistas em cada região.

<b>Região Tradicionalista</b>	<b>Municípios que integram a região</b>	<b>Entidades Tradicionalistas</b>
1º RT	11	117
2º RT	8	40
3º RT	41	73
4º RT	4	30
5º RT	15	65
6º RT	4	27
7º RT	42	99
8º RT	16	39
9º RT	22	65
10º RT	12	113
11º RT	24	39
12º RT	5	46
13º RT	17	83
14º RT	26	86
15º RT	23	65
16º RT	9	16
17º RT	15	23
18º RT	12	77
19º RT	34	57
20º RT	29	33
21º RT	9	27
22º RT	6	16
23º RT	23	78
24º RT	34	59
25º RT	6	108

26° RT	5	20
27° RT	7	87
28° RT	14	18
29° RT	11	24
30° RT	12	28

Fonte: Quadro elaborado a partir de dados do Movimento Tradicionalista Gaúcho, disponíveis em <http://www.mtg.org.br/>. Acesso em outubro de 2014.

Este quadro sintetiza a organização feita pelo MTG, que divide os 497 municípios do estado do Rio Grande do Sul, em 30 Regiões Tradicionalistas (RT), as quais possuem juntas um total de 1.658 entidades, contabilizados os CTG's, DTG's (Departamentos de Tradições Gaúchas) e Piquetes de Laçadores. Tais entidades caracterizam-se, conforme o Regulamento Geral do MTG, como sociedade civil, de fins não econômicos, com um número mínimo de sócios, a depender do perfil da entidade, e estruturada “de acordo com a forma adotada nas origens do Movimento Tradicionalista Gaúcho”, aplicando em seu âmbito associativo e na sua área de influência (região tradicionalista) os princípios e objetivos do Movimento, descritos na chamada “Carta de Princípios” (Anexo 1) e que relacionam-se com os valores regionais, com padrões de moralidade e com a produção de uma “unidade psicológica” a partir das entidades (MTG, 1961).

Ao longo desta pesquisa, percebi que os números atuais do MTG mostram-se superiores àqueles observados por Oliven em 2004. Porém isso não significa que em nível regional houve aumento de entidades. No caso da região das Missões, que integra a 3ª Região Tradicionalista (RT) e abrigava, em 2014, 55 das 73 entidades registradas pelo MTG nessa subdivisão, Oliven havia vislumbrado há 11 anos, um total de 94 entidades. Mas isso também não significa que as entidades deixaram de existir, indica sim, que estão fora do quadro do MTG, por razões diversas, previstas no Regulamento Geral do Movimento, dentre as quais a mais comumente mencionada pelos filiados suspensos é o débito com taxas de anuidade.

Assim, se seguirmos os dados do Movimento Tradicionalista Gaúcho, a região das Missões possui em média duas entidades por município. No entanto, este número aumenta se olharmos para as entidades que estão em funcionamento, mas que não constam na listagem do MTG. Inseridas ou não nos números oficiais, o que não se

pode deixar de mencionar aqui é o forte impacto do gauchismo na região, cujo habitante denomina-se e é reconhecido como “gaúcho missioneiro”, exaltando como parte do seu *ethos* a valoração de uma ancestralidade indígena. Sepé Tiaraju é o símbolo desta ancestralidade, considerado o primeiro caudilho<sup>29</sup> do Rio Grande (BRUM, 2006a). Essas representações, enraizadas no MTG são amplamente difundidas no Rio Grande do Sul, mas adquirem contornos muito singulares a depender da região do estado em que é evocada. Do mesmo modo, o gauchismo vivido na cidade não é o mesmo gauchismo vivido no campo, tampouco se processa de modo homogêneo entre ricos, pobres e pessoas classe média; ou entre grandes proprietários de terras, pequenos agricultores e aqueles que não possuem propriedade alguma, como os peões de granja<sup>30</sup>. Por conseguinte, possui significados distintos a depender da etnia, do gênero e da orientação sexual do sujeito. Existe o MTG, existem as diversas entidades (CTG, DTG, Piquetes de Laçadores, etc), e dentro de cada entidade existe uma multiplicidade de atores, com distintas possibilidades de agência. Do mesmo modo, existem aqueles que não participam dessas entidades, mas cujos valores cunhados pelo gauchismo povoam suas vidas através da educação escolar, dos meios de comunicação, da música, da comida, etc.

Deste modo, na região das Missões, a relação dos Mbya-Guarani com os *jurua kuery* gaúchos não é uma relação que possui apenas dois lados. É uma experiência múltipla, de negociação com as diversas representações que compõem a Memória Missioneira, nutrida pela materialidade dos sítios arqueológicos das antigas Reduções e entrelaçada aos valores do gauchismo.

Nesse processo, educação patrimonial e turismo cultural são elementos também importantes que caracterizam a região das Missões. A atração mais antiga é o espetáculo denominado de *Som e Luz* (Anexo 2), realizado desde 1978, ao entardecer, no interior do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, que narra a história da Redução e a figura de Sepé Tiaraju na defesa das terras missioneiras. A retórica do espetáculo remonta a obras como “A República Comunista Cristã dos Guarani”, de Clóvis Lugon (1977) e “O Uruguai” de Basílio da Gama,

---

<sup>29</sup> Líder político e militar.

<sup>30</sup> O termo granja, tomado de empréstimo do espanhol, é utilizado para fazer referência a fazendas. Os peões são homens que dedicam-se ao trabalho rural, seja cultivo de grãos (especialmente a soja), pecuária, etc. Alguns vivem nas fazendas com suas famílias, em casa de propriedade de seus patrões, construída para esses funcionários.

aspectos também mencionados por Brum (2006a) em suas análises sobre essa narrativa. São personagens do espetáculo, a terra missioneira, a catedral (remanescente arqueológico mas bem conservado da antiga Redução) e os homens que protagonizaram a história: Pe. Antonio Sepp, responsável pelo empreendimento da catequização naquele espaço; Gian Batista Primoli, arquiteto que projetou a Igreja; Giuseppe Bressanelli, artista que trabalhou em seu interior; o Comissário espanhol Marquês de Valdélrios; o General português Gomes Freire de Andrade; e o Corregedor Sepé Tiaraju, que liderou as tropas indígenas contra os exércitos de Espanha e Portugal, na Guerra Guaranítica. Ao escurecer, o público assiste a projeções de luzes que demarcam a fala dos personagens, gravadas nas vozes de atores brasileiros bastante conhecidos<sup>31</sup>. Sepé Tiaraju, interpretado pelo ator Lima Duarte apresenta um sotaque sulino e faz uso de expressões regionalistas, de um modo bastante aproximado aos personagens gaúchos que este ator interpretou em filmes nacionais. Destaque-se aqui termos correntes no contexto do gauchismo, como a afirmação de que São Miguel é a **querência**<sup>32</sup> dos Guarani. Em entrevista que o ator concedeu a Mariana Trigo, para o site Terra<sup>33</sup>, Lima Duarte afirmou que muito de sua inspiração para aqueles personagens do cinema, advinham de seu amigo Barbosa Lessa – o mesmo que foi protagonista na fundação do Movimento Tradicionalista Gaúcho e que escreveu a canção folclórica e também hino católico “São Sepé”.

Na narrativa do “Som e Luz”, a guerra guaranítica foi uma decisão dos Guarani, liderados por Sepé, algo que os jesuítas não puderam evitar. Mesmo após sua morte, consumada tanto por um espanhol, quanto por um português, as batalhas seguiram sob o comando

---

<sup>31</sup> Maria Fernanda (personagem terra); Fernanda Montenegro (personagem Catedral); Paulo Gracindo (personagem Pe. Antonio Sepp); Juca de Oliveira (personagens Gian Batista Primoli e Giuseppe); Armando Bógus (personagens General Gomes Freire de Andrade e Marques de Valdélrios); Rolando Boldrin (personagem do Emissário José Joaquim Viana); Lima Duarte (personagem Sepé Tiaraju).

<sup>32</sup> Querência é uma palavra que indica pertencimento a um lugar e pode ser lido como lar ou terra natal. Diz-se de alguém que veio de outra cidade e que busca adaptar-se ao novo contexto, que a pessoa está se aquerenciando.

<sup>33</sup> TRIGO, Mariana. *Lima Duarte diz que relembra suas origens em 'Araguaia'*. Entrevista publicada em 09 de janeiro de 2011. Disponível em <<http://diversao.terra.com.br/tv/novelas/lima-duarte-diz-que-relembra-suas-origens-em-39araguaia39,d349c63c8b15a310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>>

de Nicolau Languiru, deixando marcas profundas naquilo que pretensamente estaria sendo consolidada como a nação dos Guarani. O término do espetáculo, é feito em tom romantizado, exaltando a liberdade e aquelas que teriam sido as últimas palavras de Sepé: *“terra, que circula em nossos corpos, é teu o nosso trabalho. Ventos claros, rios prateados, independência natural, esposa comum. Liberdade... é por ti a nossa luta e toda a nossa lealdade!”*.

Somados a este espetáculo estão os programas “Caminho das Missões” e “Rota Missões”. O primeiro foi criado no ano de 2001 com inspiração no Caminho de Santiago de Compostela<sup>34</sup>. Oferece uma série de pacotes turísticos com caminhadas e trilhas feitas com bicicletas, que se propõem a levar os peregrinos pelas antigas estradas que ligavam as Reduções e por caminhos que originalmente teriam sido construídos por indígenas Guarani, mas que hoje foram modificados por propriedades privadas. Ao pesquisar o Caminho das Missões, Brum (2005) encontrou diferentes motivações que levaram turistas/peregrinos à região missioneira. Segundo a autora, o que move estas pessoas é o interesse na história dos povoados jesuítico-guarani, na diversidade cultural da região e a situação dos índios a serem visitados durante a caminhada. Somado a isto, existe uma busca de se reviver o passado missioneiro, questionar e debater sobre a história das Missões, visitar sítios arqueológicos e estar em contato com os costumes e as peculiaridades culturais da região missioneira e do sul do Brasil, apresentadas pelas pessoas que recebem esses turistas, hospedando-lhes em sua residência no decorrer dos dias de peregrinação.

Já o Rota missões, criado em 2006, abarca todos os municípios da região Missioneira, no noroeste do estado do Rio Grande do Sul e é administrado pela Fundação dos Municípios das Missões<sup>35</sup>, entidade criada para promoção do desenvolvimento econômico dessas localidades. Trata-se de um roteiro que se propõe a apresentar a história das missões, a culinária missioneira e as paisagens regionais.

O que tende a ser comum à maioria dos turistas e estudantes em excursões escolares são as visitas guiadas, que encerram-se nas vendas de artesanato guarani, junto ao Museu das Missões. Aqueles que fizerem a opção e realizarem agendamento com antecedência junto às lideranças,

---

<sup>34</sup> O caminho de Santiago de Compostela, na Espanha, é uma “rota de peregrinação iniciada no século IX ao lugar onde se acredita estarem enterrados os restos de São Tiago” (BRUM, 2008, p 04).

<sup>35</sup> A criação do programa contou com apoio do SEBRAE (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas).

também possuem a possibilidade de visitar a *Tekoa Ko'enju*. Estas são visitas realizadas em número menos expressivo que aquelas ao sítio arqueológico e no geral são feitas por escolas.

De acordo com Brum (2006b), a ênfase do turismo missioneiro ocorre mesmo em torno da mensagem evangelizadora que teria sido herdada de uma civilização Jesuítico-Guarani. Um dos símbolos correntes é a Cruz Missioneira, construída nos trevos de entrada de alguns municípios, como São Miguel das Missões e Santo Ângelo e entregue aos peregrinos do “Caminho das Missões”, representando, conforme a autora, um elo entre o passado e o presente. Da mesma forma, o espetáculo *Som e Luz* objetivaria patrimonializar e sacralizar a terra, os sujeitos históricos e o espaço missioneiro, produzindo mitos a serem cultuados dentro e fora das Missões (*Ibid*).

Nesse sentido, *gauchismo* e *patrimônio* dialogam de forma bastante aproximada, entrelaçando-se ainda a um terceiro contexto, a *igreja católica*. Para além da Missa Crioula nos CTG's, recorro, por exemplo, o canto a São Sepé (Anexo 3) que fazia parte do livro de cânticos da Diocese e que cantávamos na catequese e nas aulas de ensino religioso da escola. O mesmo canto é também propagado na Romaria da Terra<sup>36</sup> – peregrinação Católica direcionada para disputas políticas em torno da propriedade territorial, no Rio Grande do Sul – e fora escrito por Barbosa Lessa, um dos fundadores e idealizadores do Movimento Tradicionalista Gaúcho.

Assim, o imaginário missioneiro, produzido naquela região, onde a *Tekoa Ko'enju* está localizada, é uma esfera onde cabem todos os tempos históricos, onde a linguagem do patrimônio mescla-se aos conflitos entre fazendeiros e indígenas, à “pertença bugra” de alguns não indígenas e à resistência mbya-guarani. São temas que povoam as relações cotidianas, que se dão entre Mbya, população local, turistas e visitantes. Em meio a este contexto, o *nhande reko* Guarani pode estar ameaçado de diversas formas, advindas do mundo *jurua kuery*. Saber manipular esses elementos externos, saber distanciar-se daquilo que lhes faz mal são aprendizagens fundamentais à pessoa guarani. Passarei a discutir tais questões a partir do Capítulo II.

---

<sup>36</sup> Para uma análise acerca das narrativas sobre Sepé Tiaraju na Romaria da Terra, ver Aydos (2004).

### **1.3.2. O Ponto de Memória Missioneira e a herança indígena da região**

Para moradores do entorno, identificados como gaúchos missioneiros, o espaço das Ruínas demarca, de alguma forma, o passado indígena. É ainda um lugar envolto em mistérios: conta-se que existem ali muitos tesouros escondidos. Há inclusive narrativas que dão conta da existência de uma igreja igual àquela que está em ruínas, construída no subsolo do sítio arqueológico, toda feita em ouro. São histórias que se entrelaçam com a imensa gama de narrativas sobre panelas de barro ou vasos que teriam sido avistadas por caçadores ou viajantes e que brilhavam ao longe – as chamadas panelas de ouro, que algum antepassado teria enterrado no mato. É também parte da mística, a forma como tais tesouros seriam encontrados, sempre ao acaso, como se fossem revelados por alguma força sobrenatural ou fantasma, provável dono do ouro. O suspense e tom amedrontador acompanham o repertório de quem fala sobre os tais episódios, pois o brilho, muito antes de significar possível riqueza a vista, quer dizer proximidade com assombrações. Quando crianças, esse era o tipo de história que ponha medo em qualquer um/uma de nós, ainda mais por serem no geral contadas à noite. Brum (2006a) e Baptista (2010) são alguns dos pesquisadores que se depararam com as histórias de tesouros em suas pesquisas. A primeira analisou narrativas contadas na região que dão conta de um índio-bugre que vigia um tesouro no mato e engana os cães de caçadores de tatu, bem como de pessoas estranhas que buscavam tesouros em terras missioneiras. O segundo apresenta uma descrição de mapas que chegaram a circular após a expulsão dos jesuítas, demarcando locais onde estariam enterradas suas fortunas e que atraíram todo o tipo de viajantes que ali chegaram com vistas a enriquecer.

Evidentemente, a relação mantida com as ruínas vai além dessas narrativas. As casas de muitos moradores estão repletas de remanescentes arqueológicos da antiga Redução. Há inclusive uma política do escritório local do Instituto Brasileiro de Museus – IBRAM, que incentiva a população a doar peças encontradas para o Museu das Missões. No entanto, conforme Diego Vivian, funcionário do IBRAM em São Miguel, as pessoas parecem não se identificar com este espaço, pois tais doações são muito raras. A população tem doado sim para o acervo de Walter Braga, morador do município que teve sua coleção transformada em Ponto de Memória, um acontecimento que fez com que as doações fossem ainda mais expressivas.

O Ponto de Memória Missioneiro não é um espaço tão conhecido como o Sítio Arqueológico e o Museu das Missões. Recebe grupos de escolas locais, de pesquisadores e poucos visitantes externos, pois não está no mapa do turismo. Conheci este espaço ao acaso e só então procurei mais informações junto ao IBRAM. Andando por São Miguel passei por uma casa com um jardim frontal que comportava uma cruz missioneira e réplicas de anjos feitas em estilo barroco. Decidi observar mais de perto no dia seguinte e me deparei com uma situação bastante inusitada no campo da preservação patrimonial: nenhum tipo de restrição que visasse a segurança do acervo. O lugar estava vazio e com as portas abertas. Janelas inacabadas, nenhum vigia ou mesmo funcionário que pudesse me atender. Impressionou-me a riqueza das exposições, especialmente o espaço dado para representações da cosmologia guarani, algo absolutamente inédito em São Miguel das Missões, onde tudo gira em torno da materialidade do legado jesuíta. A venda de artesanato ao lado do Museu das Missões tinha sido o único elemento guarani de que havia tido notícias.

Mais tarde conheci a pessoa de Walter Braga, idealizador deste espaço, benzedor e funcionário da Secretaria de Turismo Desenvolvimento e Cultura de São Miguel. Braga comprou um terreno, nas imediações do Sítio Arqueológico, que ainda possuía remanescentes arqueológicos das “casas dos índios”, da Redução de São Miguel Arcanjo. Iniciou a construção de uma casa na qual iria residir, mas acabou transformando o local em um Lugar de Memória que, doze anos depois foi reconhecido pelo IBRAM como Ponto de Memória. Segundo Braga, o reconhecimento como Museu não aconteceu devido ao acervo voltado para aspectos místicos da cultura missioneira, como elementos da *Opy* guarani (casa de rezas) e benzimentos realizados por membros da população miguelina, inclusive o próprio Braga. O acervo comporta ainda um espaço organizado ao ar livre, com uma exposição de ferramentas agrícolas, de trabalho com gado, carpintaria, utensílios domésticos, etc. Possui alguns objetos, guardados em uma sala com chave, oriundos das antigas construções jesuíticas, como cravos (espécies de pregos) e ponteiros de lanças de formatos e tamanhos distintos, que foram encontradas por moradores. O espaço do jardim é também ornado com réplicas de querubins, São Miguel Arcanjo e a própria cruz missioneira, feitas por Braga.

Figura 10 - Imagens da parte externa do Ponto de Memória Missioneiro



O Ponto de Memória foi organizado em uma casa de dois andares, construída com tijolo a vista, janelas venezianas de madeira envernizada e uma porta de madeira, que permanece aberta o dia todo. Há ainda na parte frontal duas aberturas, completamente desprotegidas, sem vidros ou janelas. Na parte de cima, à esquerda da porta de entrada está uma exposição de elementos da cosmologia guarani, com uma pequena reprodução da *Opy*, feita por Braga a partir do que os guarani lhe permitiram observar da Casa de reza. Neste espaço, Walter realiza um ritual de benzimento, com aqueles que visitam o Ponto de Memória e desejam realizá-lo.

Braga explica que este ritual é realizado por famílias miguelinas, descendentes de Guarani e assemelha-se aos realizados pelos Guarani, na *Opy*, que envolvem erva mate. Conta que ele próprio é neto de uma

guarani que casou-se com um argentino não-índio e devido à sua trajetória como benzedor (de pessoas e de criação/animais) e seu interesse pela cultura guarani, foi autorizado pelo grupo, na época pelo Cacique Mariano Aguirre, a reproduzir o ritual no Ponto de Memória para aqueles que se dispusessem a fazê-lo.

Neste espaço há um pilão de erva-mate (feito de pedra de grês) no centro, sob chão de terra batida emoldurado por um piso de concreto que dá a esse chão um formato de ferradura. Em volta há peças de cerâmica jesuítica, uma escultura do sagrado coração de Jesus esculpida em pedra de arenito e uma série de fragmentos arquitetônicos feitos dessa pedra, como pilastras, pilões e vasilhames. Compartilhando deste mesmo espaço tem-se objetos dos Guarani contemporâneos como um mbaraka<sup>37</sup>, feito de madeira, cordas de linha de pesca e revestida com casco de tatu; dois chocalhos<sup>38</sup> feitos com taquara, casco de tatu e adornados com penas coloridas e uma taquara, que cumpre a função de cajado. Estão também expostas telhas feitas em cacho de coqueiro que eram utilizadas nas construções jesuítico-guarani. Em uma das paredes estão entalhados desenhos de pés de erva-mate, milho e mandioca, com sua nomenclatura em guarani, ou seja, *Caá*, *Abati* e *Mandiógeté*, respectivamente. Abaixo de cada desenho há o elemento natural que representam, dispostos nos pilões de arenito ou pedra de grês. No canto direito, próximo à rabeça ou mbaraká ficam as lascas de rama (mandioca), no canto esquerdo, próximo à porta de entrada ficam galhos secos de erva-mate e, no centro, espigas e grãos de milho. Entre cada um dos pilões foram colocados os chocalhos guarani, telhas de barro, ramos de palmeira cica (símbolos atribuídos a São Miguel Arcanjo) e vasilhames de arenito - um com água (entre o milho e a mandioca) e outro com folhas de cipreste (entre a erva-mate e o milho). À frente de cada vasilhame, no chão, estão duas latas com carvão e óleo, acesos no momento do ritual para representar o fogo.

---

<sup>37</sup> Instrumento semelhante ao violão. Quando não se tem a possibilidade de acessá-lo ou produzi-lo, os guarani costumam adaptá-lo a partir do violão convencional. Alguns guarani também denominam de mbaraka, o chocalho feito com porongo e ornado com penas e grafismos.

<sup>38</sup> O chocalho em questão mostra-se diferente daquele feito com porongo e denominado de *mabaraka mirim*, produzido no formato fino e comprido da taquara.

Figura 11 - Representação da Opy guarani no Ponto de Memória



Acompanhei e participei de um ritual de benzimento realizado por uma visitante, em setembro de 2012, a qual veio ao Ponto de Memória por conta da realização de um documentário sobre as Missões, a fim de estimular turistas a conhecerem outros aspectos da região para além do Sítio Arqueológico e do acervo de arte sacra do Museu das Missões. Braga demonstrou como ela deveria proceder durante o ritual e convidou-me a participar, dizendo que assim fazia por conta do respeito que tenho pela cultura guarani, a ponto de ter escolhido esta profissão e me dedicado a compreender este universo. Orientou-me para que eu colocasse ao redor do seu pescoço o colar guarani, símbolo que lhe confere a autoridade de realizar o ritual. Em seguida entregou o cajado para a mulher que seria benzida. Ela então deveria andar pelo piso de terra batida, em volta do pilão de erva-mate e bater com o cajado no piso de concreto, em frente ao fogo do lado direito. Em seguida, dar outra volta em torno do pilão central, pegar um pouco de erva-mate, dirigir-se em frente ao fogo, mentalizar todas as coisas negativas das quais quer estar livre, bater novamente com o cajado e queimar erva que traz em sua mão. Na sequência, dar outra volta ao redor do pilão, pegar mais um pouco de erva-mate, mentalizar as coisas boas que deseja atrair, bater com o cajado e dirigir-se para o fogo localizado à esquerda e queimar a erva mate. Por fim, dá-se mais uma volta, vai-se até o pilão com *abati*, pega-se um pouco da semente (considerada, conforme Braga, um patuá

de sorte) e percorre-se a última volta, batendo três vezes com o cajado em frente ao fogo da direita, onde teve início o ritual.

O ritual congrega elementos ligados às cerimônias guarani, como milho e erva mate, presentes, por exemplo, nos rituais de nomeação, *Nhemongaraí*. Também abarca elementos como água e fogo, associados aos pais verdadeiros Tupã e Karaí, no panteão cosmológico guarani. Braga também explica que Mariano ao lhe possibilitar conhecer um pouco da cultura mbya, havia lhe dito que os Guarani associavam as extremidades da cruz missioneira à terra, ao ar, à água, ao sol e à lua – símbolos importantes para este povo. O fogo ocupa ainda outro lugar de destaque no Ponto de Memória através do “tatarandê”, uma tocha acesa no jardim, que representa um elemento comum entre missioneiros e Guarani, qual seja, a adoração do fogo. Trata-se da tradução efetuada por Braga a partir de conversas que teve com Mariano, nas quais este lhe teria explicado que o mesmo poder que tem a cruz missioneira para os *jurua*, tem o fogo para os Guarani – é símbolo de cura e purificação.

Figura 12 - Tatarandê – Ponto de Memória Missioneiro



O nome “tatarandê”, segundo Braga, designava o fogo alimentado com gordura animal que iluminava a entrada das fontes de

água que abasteciam as Reduções e configurava-se em elemento de comunicação, organizado a partir de 10 tochas, através das quais eram enviadas determinadas mensagens. Segundo Braga, três tochas levantadas significavam que haviam pessoas adoecidas e que se necessitava de um pajé, cinco colocavam em alerta acerca da presença de bandeirantes.

O *tatarandê* tornou-se o símbolo da logomarca do Ponto de Memória e seu acendimento acabou por integrar momentos solenes de diversos eventos. Conforme Vivian (2012, p. 1206):

Durante a Semana Farroupilha o Tatarandê é cortejado por cavalarianos ligados a Centros de Tradições Nativistas (CTN) e Centros de Tradições Gaúchas (CTG), que cruzam os caminhos de São Miguel das Missões e do Ponto de Memória Missioneira em busca da Chama Crioula. Na programação do Gaitaço Missioneiro, o Tatarandê é aceso para marcar a abertura oficial do evento, momento em que o fogo representa a união dos artistas em torno da Pira Cultural.

Esse evento, denominado de Gaitaço Missioneiro, compõe o calendário oficial de eventos do município de São Miguel das Missões e realiza-se em alusão ao Dia do Músico e à Santa Cecília, sua padroeira segundo a tradição católica (VIVIAN, 2012). Trata-se de um dentre muitos eventos regionais que carrega o entrelaçamento das esferas do patrimônio, do gauchismo e do catolicismo.

Braga mostrou-me muitas fotos de eventos acontecidos no Ponto de Memória que tiveram participação Guarani e disse que durante algum tempo algumas famílias vinham tomar banho, fazer fogo e mesmo preparar alimentos ali no Ponto de Memória. Porém, estas eram práticas difíceis de serem mantidas, dado que o lugar não teria estrutura e ele trabalha durante o dia todo, inclusive parte do turno da noite.

Das poucas conversas que mantive com os miguelinos sobre o ponto de memória ouvi que apreciam o lugar, que é bonito e tem muitas coisas relativas à história. Alguns comentam que achavam o hábito de guardar objetos, cultivado por Braga, como alguma coisa estranha, mas que resultou em um bom trabalho. São pessoas que vivem formas se relacionar com os bens que compõem o patrimônio cultural de um modo muito distinto daquele posto pelas políticas de salvaguarda ou do consumo turístico. Muitos, por mais que cruzem quase que diariamente com turistas na cidade de São Miguel das Missões, nunca tiveram a

experiência de viajar para um lugar distante e conhecer patrimônios da humanidade. Dentre estes, também uma parcela significativa desconhece o modo de vida guarani, percebendo-os como uma camada populacional rural, que ainda não “aprendeu a plantar” para tirar sustento da terra. De outro lado, há os missioneiros que se sentem de fato “descendentes de guarani” ou “descendentes de bugres” e que se orgulham da presença guarani na região.

### 1.3.3. O pertencimento “bugre”

O pertencimento que impulsionou Braga na produção do Ponto de Memória Missioneiro é vislumbrado em diversos outros contextos, em que habitantes não indígenas da região acionam uma ascendência “indígena” ou “bugre”, afirmando-se, em alguns casos, como netos ou bisnetos de guarani. Estes sujeitos, quase que em sua totalidade, são pertencentes às camadas menos abastadas da população, como pequenos agricultores, trabalhadores assalariados e funcionários públicos que ocupam cargos de baixa escolaridade. Dentre pessoas pertencentes a camadas populacionais consideradas ricas, é mais comum encontrarmos o apego a um ancestral indígena remoto, produzido no âmbito do gauchismo e representado pela bravura de Sepé.

São Miguel das Missões é um município de grande área rural, estando a *Tekoa Ko'enju* localizada entre dois assentamentos do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), o Assentamento da Barra e o Assentamento Pessegueiro, próxima ainda do Assentamento Santa Helena, também do MST. A base econômica do município é a agropecuária, gerida por grandes proprietários de terras, para os quais a presença indígena, ao longo dos anos, nunca esteve próxima do orgulho com o qual a imagem do guerreiro Sepé Tiaraju é narrada na região. Souza et.all (2012) destacam que há anos atrás, por volta da década de 1970, fazendeiros da região tratavam os Guarani como mendigos. Havia quem lhes confundissem com bandidos, sujeitos de quem se deveria suspeitar, ao mesmo tempo em que havia aqueles que os respeitavam por sua origem. Os autores pontuam que nesse período, anterior aos direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988, os Guarani eram tratados como caso de polícia em São Miguel, sendo que o próprio SPI (Serviço de Proteção ao Índio) reprimia o trânsito indígena na região. Somado a isto, destacam que:

Nem todos os fazendeiros e posseiros foram benevolentes com o trânsito das famílias Mbyá

pelas matas da região, havendo informações orais (obtidas com muito constrangimento por parte dos depoentes não indígenas) sobre casos de chacinas praticadas contra os Mbyá-Guarani, como foi relatada ocorrência na região da Mata São Lourenço (*kaaguy Miri*), outro lugar de importância cultural desses índios, localizado a cinco quilômetros da atual cidade de São Miguel. (SOUZA et.all, 2012, p 137)

A Mata São Lourenço, marcada como um lugar de represália não é mais habitada por Guarani, mas compõe suas demandas por demarcação de terras na região das Missões e voltarei a isto no capítulo IV. Neste espaço o que gostaria de destacar é que, embora Sepé seja mencionado por tradicionalistas como o primeiro caudilho do Rio Grande, os Guarani contemporâneos sofreram e ainda sofrem severa discriminação. A maioria das pessoas que nutrem respeito pelos Guarani possuem em comum o pertencimento a uma origem indígena ou, como se costuma dizer, “bugra” e são pessoas que não estão vinculadas ao estatuto de proprietárias de terras – elemento de disputa na região.

Na região das Missões o pertencimento “bugre” se dá na intersecção de classe e etnia, no sentido de que aqueles não indígenas que tomam para si o pertencimento a uma origem comum (indígena) que é distinta da origem comum dos imigrantes, são também pessoas de classes sociais mais pobres. Aqui “bugre” é sinônimo de indígena e ao contrário de outras regiões do país, na qual o termo é extremamente pejorativo, adquire outra roupagem e é muitas vezes exaltado. Há muitas narrativas que localizam estes sujeitos como netos ou bisnetos de indígenas, os quais são classificados por seus descendentes como Guarani, através de elementos que buscam na história da colonização da região. Uma explicação para a valorização do termo bugre enquanto resistência pode ser buscada a partir das pesquisas de Nonenmacher (2000), que identifica nos documentos indigenistas do século XIX, na província do Rio Grande do Sul, a utilização deste termo relacionado aos nativos não dispostos a ingressar nos Projetos Reduccionais. Segundo a autora:

Quando são feitas referências aos índios para que se adaptem às reduções e adotem as ordens dos “civilizadores” são estes chamados simplesmente de “índios” e de criaturas “infantis”, que precisam de alguém que lhes ensine a trabalhar e “seguir o

bom caminho da civilização”. Isso é feito a partir da catequização. Os padres desempenham portanto um papel importante neste intento.

Já os grupos que não se adaptavam a essa organização, que fugiam para os matos eram caracterizados como “selvagens”, “bugres”, “gentios”. Para limitar a ação dos “selvagens” é frequente o pedido de uma ação de pedestres para contê-los.

Há uma crescente preocupação com a segurança pública e principalmente com as reduções indígenas. Enfatiza-se que é preciso socorrê-los, tanto religiosamente, quanto com as “clarezas da civilização”, pois são braços úteis e menos dispendiosos do que os africanos que têm de ser importados. (NONENMACHER, 2000, p. 9)

Tal configuração parece ter contribuído para que no cotidiano popular, bugre passasse a ser empregado como sinônimo de indígena que vive no mato e que pouco se relaciona com outros grupos sociais. Em São Miguel das Missões, uma das expressões que mais exaltou este pertencimento foi a construção do “Rancho guarani”, pelo falecido cantor e compositor nativista Cenair Maicá. Ao lado de outros artistas – Noel Guarany, Jayme Caetano Braun e Pedro Ortaça – que em suas composições exaltam seu orgulho de ser Missioneiro e o legado de Sepé, Maicá, que em 1973 passou a administrar um antigo restaurante, próximo ao Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, onde hoje funciona o Escritório Técnico do IPHAN, construiu um galpão, batizado de “Rancho guarani”, mas também conhecido pela população local como “galpão dos bugres” (ARNT, 2010). A finalidade era abrigar os Mbya-Guarani, que ali pernoitavam e preparavam seus alimentos. Era também um espaço de inspiração para esse artista, mas que não durou por muito tempo. Em 1978 o galpão foi queimado e os Guarani deixaram a cidade, ou como sublinham Souza et.all (2012), foram expulsos de São Miguel.

Dentre os artistas que apoiaram o Rancho, o único que ainda vive é Pedro Ortaça. Há alguns anos, com intuito de render homenagem aos Guarani missioneiros, convidou um coral guarani para participar da gravação de um DVD, no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. No audiovisual, o cantor introduz as imagens deste encontro apresentando as ruínas e falando que ali foi fundada a “República Comunista Cristã dos Guarani”, fazendo alusão à obra de Clovis Lugon

(1977), assim intitulada<sup>39</sup>. O cantor explica que jesuítas e guarani produziram uma riqueza “de alma”, um convívio de fraternidade e igualdade, todos plantavam e semeavam a terra, colhiam e dividiam entre si. Na sequência surgem as imagens do interior da igreja, com o coral no centro, cantando a música *karay Sepé* (Anexo 4). Pedro Ortaça e seus filhos (também músicos) aparecem ao lado esquerdo, sentados e assistindo a performance. Quando os Guarani acabam de cantar, Floriano, que coordenava o coral, e Ortaça andam um em direção ao outro e cumprimentam-se. O tradicionalista diz que são irmãos, elogia o coral e diz que são “gente nossa, raiz da terra, da pampa e dos sete povos”. Convida a todos para sentarem-se junto a ele e os demais músicos, que cantam a canção “*De guerreiro a payador*” (Anexo 5). Na letra, critica o valor dado à “carcaça de um templo quase no chão”, referindo-se às ruínas e a patrimonialização, enquanto os Guarani, “descendentes da raça”, caminham em busca de sobrevivência em condições que não lhes são dignas. Questiona também a procura deste lugar por pesquisadores, que, em sua concepção, parecem não dar devida atenção aos Guarani. Afirma-se ainda como descendente de Sepé, que não luta com lança, mas com guitarra, algo que ele consegue comprovar “na estampa”, ou seja, nos traços físicos, no fenótipo.

Cabe destacar aqui que embora o passado nas Reduções seja evocado como formador de um *ethos* missioneiro, entre os habitantes não indígenas da região das missões, não se pode desconsiderar que este pertencimento está ligado também a um passado de conflitos étnicos na região. Ao passado Missional, acrescenta-se também um passado de imigração alemã, italiana e polonesa, posterior à Conquista, que igualmente enche de orgulho alguns habitantes da região. Descendentes de imigrantes, quaisquer que sejam, são denominados de “pessoas de origem”, enquanto negros e mestiços são chamados de “pelo duro” e aqueles com possível ascendência indígena de “bugres”. Sepé Tiaraju, no entanto, conforme observou Brum (2006a), também adquire feições

---

<sup>39</sup> Este livro de Clovis Lugon foi originalmente publicado na França em 1949. Percebe a Redução como uma república “comunista demais para os cristãos burgueses e cristã demais para os comunistas da época burguesa” (*Ibid.* p 05). Cita o pouco sucesso da URSS em realizar o comunismo, dificuldade também encontrada pelo império Inca e comunidades de base religiosa da América do Norte. Destaca então que a República dos Guarani, diferencia-se destas experiências por ter sido uma sociedade organizada a partir de preceitos cristãos, na qual a fraternidade estava inscrita na estrutura social, no regime de propriedade, nos modos de produção e distribuição e nas instituições.

brancas nas representações que se faz do passado e torna-se motivo de orgulho para todos os pertencimentos étnicos.

Muito tem se debatido sobre os segmentos étnicos que compõem o gauchismo (OLIVEN, 1992, 2006), bem como o racismo manifesto nos Centros de Tradições Gaúchas (KAISER, 1996). Não é minha intenção adentrar em tais aspectos neste capítulo, mas sim destacar o quanto a ideia de “origem” é importante para os habitantes da região das missões. Como consequência, há de se considerar o quanto uma origem branca possui muito mais prestígio que uma origem negra ou “bugra”, bem como o quanto a ideia de “origem” (neste caso, étnica) encontra-se em uma relação de intersecção com a ideia de classe.

Ao mesmo tempo dentre alguns não indígenas, o pertencimento “bugre” é um marcador das relações com os Mbya, que os situa como aliados, em um contexto bastante conflituoso. Neste âmbito, o discurso democrático do MTG, aliado a imagem do povo gaúcho que é único, mas pluriétnico, é utilizado em poesias e canções regionais, como nas letras de Ortaça, de modo a promover a agência daqueles vistos como pertencentes a uma “origem” considerada inferior.

Apesar de serem descritos como aqueles que ergueram as construções da Redução de São Miguel Arcanjo e que, portanto, estão localizados no passado remoto daquele lugar, percebemos que os Mbya já sofreram muitas represálias e ainda lutam pela demarcação de terras em São Miguel das Missões. O modo como são representados no imaginário regional une gauchismo, catolicismo e patrimônio, esferas absolutamente imbricadas quando se fala da região Missões, mas distanciadas da vida guarani. Tal contexto tem sofrido pequenas transformações nos anos recentes, por meio de iniciativas que buscam compreender os significados das antigas Reduções para os Guarani contemporâneos e que nos auxiliam na compreensão de formas de circulação de saberes e processos de resistência Guarani, no passado e no presente desta região.

### **1.3.4. Um patrimônio mbya-guarani**

A partir da declaração do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo como Patrimônio Cultural da Humanidade, impulsionada pelos objetivos defendidos na *Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural*, da UNESCO de 1972, da qual o Brasil é signatário, novas formas de valorizar os bens culturais foram sendo formuladas. Incluem-se aí os elementos postos na *Convenção para a Proteção do Patrimônio Subaquático* (2001) e na *Convenção para a*

*Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (2003). Destas a que mais diretamente diz respeito aos Mbya-Guarani que vivem na região das Missões é a Convenção de 2003, que embasa processos de salvaguarda do patrimônio direcionados para um olhar mais atento, por parte do IPHAN, para os sentidos que a população Guarani atribui às ruínas.

É neste campo que surge o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, através do qual o IPHAN desenvolve projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural. Integram este Programa o “Inventário Nacional de Referências Culturais” (INRC), que documenta bens culturais e o “Registro dos Bens de Natureza Imaterial” (RBNI) que reconhece oficialmente estes bens, por meio de categorias que integram os seguintes Livros de Registro:

Livro de Registro dos Saberes – Onde são inscritos os conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

Livro de Registro das Celebrações – Onde são inscritos os rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

Livro de Registro das Formas de Expressão – Onde são registradas as manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; e

Livro de Registro dos Lugares – Destinado à inscrição de espaços como mercados, feiras, praças e santuários, onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (BRASIL, 2000, p 01)

No decorrer da pesquisa desta tese, o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo encontrava-se em processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial Mbya-Guarani, o que veio a acontecer em dezembro de 2014. Tal processo contou com a participação de uma equipe de pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), coordenada pelo antropólogo e etnoarqueólogo José Otavio Catafesto de Souza, do Vídeo nas Aldeias e do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema, nas fases de Inventário; e do Centro de Trabalho Indigenista – CTI, na fase de Registro.

O trabalho desenvolvido pela equipe da UFRGS diz respeito ao “Inventário de Referências Culturais *Comunidade Mbyá-Guarani*”,

iniciado em São Miguel das Missões no ano de 2004. O objetivo dessa metodologia, desenvolvida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, é documentar bens culturais em parceria com grupos e comunidades que compartilham dessas referências. No caso da população mbya, o estudo começou na *tekoá Ko'enju* e estendeu-se para outros lugares, tais como o Caaró (em Caibaté/RS); Terra Indígena Salto do Jacuí (Salto do Jacuí/RS); Terra Indígena Lomba do Pinheiro (Porto Alegre/RS) e Terra Indígena Capivari (Palmares do Sul/RS). Deste trabalho, resultou uma publicação denominada “*Tava Miri* São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os *Mbyá-Guarani* nas Missões”, a qual traz o sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo como um espaço sagrado para os mbya: “*Tava Mirim*” ou “sagrada aldeia de pedra”.

Essa documentação do INRC foi publicada em três partes. A primeira situa a presença Mbya-Guarani nas Missões, seu deslocamento invisível e a repressão sofrida pelo indigenismo brasileiro em períodos anteriores à 1988, descrevendo ainda o contexto atual em que estão vendendo artesanato sob o alpendre do museu das Missões. Explica quem são os Guarani, fala das parcialidades, de dados históricos e pesquisas arqueológicas que contribuem para a compreensão de um passado remoto destes povos na América do Sul. Destaca que são diferentes das imagens propagadas pelo nativismo gaúcho, descreve como são constituídas as aldeias e oferece um panorama da população mbya que vive no Brasil. Reserva espaço para falar de como os Guarani percebem Sepé Tiaraju de um modo completamente outro daquele visto no tradicionalismo gaúcho e entre diversos segmentos da população não indígena no Rio Grande do Sul. Sugere ainda que o leitor escute a música *Karái Sepé* no CD que acompanha esse livro. Finalizando a sessão, é posta uma contextualização acerca da aplicação do INRC junto aos Mbya-Guarani em São Miguel das Missões.

A segunda parte do livro é dedicada às referências culturais. Aqui são apresentadas algumas adequações do INRC que foram necessárias diante do fato de que o modo de vida mbya contempla uma série de práticas coletivas integradas e concomitantes. Por isso, saberes, lugares, formas de expressão e celebrações foram analisadas a partir da ideia de *Tekoa*, o lugar que reúne todas estas práticas, tendo sido elencadas seis *Tekoa*<sup>40</sup>. Em seguida são descritas algumas narrativas, em uma sessão

---

<sup>40</sup> *Tekoá Ko'enju*/Reserva Indígena Inhacapetum (São Miguel das Missões/RS); Caaró (em Caibaté/RS); Terra Indígena Salto do Jacuí (Salto do Jacuí/RS); Terra Indígena Lomba do Pinheiro (Porto Alegre/RS) e Terra Indígena Capivari (Palmares do Sul/RS).

denominada “Cosmologia e mito-filosofia Mbya”. Do mesmo modo, são mencionados elementos que compõem uma “Cosmo-ecologia continental dos Guarani”, na qual são abordados conhecimentos que detêm sobre a paisagem, ciclos astronômicos, climáticos e meteorológicos. Adentra-se em explicações sobre a mobilidade mbya e posterior descrição das *Tekoa* pesquisadas e de São Miguel como um Lugar de Referência para os Mbya-Guarani, abordando a imagem do jesuíta como herói civilizador (*kesuit*) que ajudava os mbya a sobreviver nesta terra dotada de imperfeições. Todas as reflexões são intercaladas por sugestões de canções, presentes no CD.

A terceira e última parte é destinada aos aspectos de reconhecimento e valorização, indicando três parâmetros de reconhecimento das referências culturais mbya-guarani: *natureza livre*, designando a importância de áreas naturais preservadas em seus ciclos próprios de reprodução; *transito livre*, referenciando a mobilidade mbya; e *respeito ao segredo*, que corresponde aos limites que impõem ao revelar aspectos de sua cultura. Destacam como bens culturais indicados para Registro: o *Nhemongarái* (cerimônia de nomeação), no Livro das Celebrações; e *Tava Miri São Miguel Arcanjo*, no Livro dos Lugares. Está expresso também que o programa de Salvaguarda é acompanhado de expectativas de que possa projetar questões relacionadas à terra, sustentabilidade, saúde, educação e patrimônio.

Somado a este trabalho, está a parceria desenvolvida entre o IPHAN e a ONG Vídeo nas Aldeias, para a produção do documentário “Tava: a casa de pedra”, produzido por Ariel Ortega<sup>41</sup>, Patrícia Ferreira<sup>42</sup>, Ernesto de Carvalho<sup>43</sup> e Vincent Carelli<sup>44</sup>. Neste documentário a equipe percorreu diversas aldeias, localizadas nos estados brasileiros do Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro. Além de aldeias situadas em território argentino, bem como o cotidiano de visitação e venda de artesanato no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, no Rio Grande do Sul e San Ignacio, em Misiones, Argentina. O objetivo foi ouvir pessoas guarani que vivem em diferentes lugares do

---

<sup>41</sup> Cineasta do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias e Cacique da *tekoa Ko'enju*.

<sup>42</sup> Cineasta do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias e professora da Escola Igíneo Romeu *Ko'enju*, localizada na *tekoa Ko'enju*.

<sup>43</sup> Antropólogo, documentarista e fotógrafo. Coordenador de oficinas de formação e edição de vídeo no âmbito da Vídeo nas Aldeias.

<sup>44</sup> Secretário executivo da ONG Vídeo nas Aldeias em Olinda, formador de realizadores indígenas e produtor de seus filmes.

país e fora do país, mas em regiões que foram espaço de Missões, sobre a importância das Ruínas e sua relação com as Tavas, termo traduzido como casa de pedra, presentes na cosmologia guarani. Retornarei ao conteúdo deste filme no capítulo IV, de modo que o menciono neste espaço para pontuar a percepção de que tanto este documentário, quanto a publicação originada das pesquisas da equipe da UFRGS demonstram o quanto o tema do passado guarani nas missões é visto de formas diversificadas entre as várias comunidades que participaram desses debates.

Ao falar de *Tava Miri*<sup>45</sup>, a equipe da UFRGS apresenta uma ideia das ruínas como sendo um lugar sagrado para os guarani, enquanto no filme, os realizadores indígenas e equipe VnA formulam uma narrativa que mostra que para alguns guarani, as ruínas da antiga Redução não são um espaço sagrado – daí a escolha de falar apenas em *Tava* e não *Tava Mirim*. Diferenças com relação à sacralidade do lugar estão relacionadas às diferentes versões que os Mbya atribuem para as casas de pedra que hoje são patrimônios nacionais e patrimônios da humanidade. Segundo Patrícia, há descendentes de mbya que fugiram das Reduções e que carregam consigo, nas histórias contadas de geração em geração, que as “ruínas” não são tavas sagradas. De outro lado, há ainda descendentes de mbya reduzidos que aprenderam que os jesuítas eram *Nhanderu Mirim*, semi-deuses por assim dizer. E estas pessoas consideram as “ruínas” *Tava Mirim*, um lugar sagrado.

Para José Otávio Catafesto de Souza (2013, com. pessoal)<sup>46</sup>, é preciso considerar ainda a complexidade de definir se um lugar é ou não sagrado. Por isso, a forma mais adequada de se pensar sobre o sítio arqueológico, seria nos termos de *tava ta'anga*. Retomarei mais adiante as narrativas míticas que tratam da ideia de imagens terrenas (*a'anga* ou *ta'anga*), elementos importantes da cosmologia guarani, que expressam

---

<sup>45</sup> Utilizo aqui a grafia “Miri”, sem a letra “m” no final, por ser o formato de escrita adotado pela equipe da UFRGS.

<sup>46</sup> Estas duas interpretações foram debatidas na Mesa Redonda “Versões de História”, realizada no II Seminário Internacional de Educação Indígena, na Universidade Federal de Santa Maria e que tive a oportunidade de ser mediadora. Na ocasião, Patrícia Ferreira, Aldo Ferreira e Ralf Ortega, do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema falaram sobre o documentário e sobre os diferentes sentidos que os guarani das aldeias visitadas atribuem às ruínas de São Miguel Arcanjo. Na mesma oportunidade, José Otávio Catafesto de Souza também falou sobre os resultados do relatório feito para o IPHAN e sobre as concepções divergentes em torno da sacralidade do local.

que as criações divinas encontradas nesta terra são apenas imagens das criações verdadeiras que encontram-se na morada de *Nhamandu Tenondegua*, o Deus que as criou. Nesta perspectiva, defendida pela equipe de pesquisa do Inventário de Referências Culturais, as ruínas são imagens terrenas (*ta'anga*), dos *amba* ou moradas divinas, que são *tava mirim* - casas de pedra - no mundo dos deuses. Assim, o que se vê no sítio arqueológico pode ser lido, por alguns guarani, somente como *tava* (sem atribuição de lugar sagrado) por ser uma imagem de *tava mirim*, a verdadeira casa de pedra sagrada, que não se encontra neste mundo<sup>47</sup>.

Esse desenho da região das Missões caracteriza um contexto de outramento bastante específico, com o qual o *nhande reko* Guarani precisa dialogar. Os elementos do mundo *jurua* tanto buscam diferenciar-se, quanto aproximarem-se do mundo *mbya*, por meio das diversas representações acerca do passado colonial. Assim, um dos fatores que torna essa região singular na vida dos Mbya contemporâneos é o modo como a história de seus antepassados e referências às suas narrativas míticas são constantemente acionadas por atores não indígenas, que muitas vezes desconhecem a importância destes aspectos na vida Guarani. Isso complexifica as ameaças externas que se aproximam da *Tekoa*, juntamente com outros elementos não indígenas passíveis de transformar a pessoa *mbya*.

A imagem do Guarani catequizado, que adotou a religião católica vinda com os Jesuítas e as muitas narrativas sobre Sepé nos moldes de um jovem europeu bem sucedido desagradam os Mbya, tanto pelo apagamento da agência de seus antepassados no período colonial, quanto pela incorporação de “palavras guarani” pelos não indígenas. Veremos que para este povo, cada pessoa é também palavra e que a linguagem humana complexifica-se ao longo do ciclo de vida, a ponto de ser a fala dos mais velhos, uma fala completamente distinta da fala dos mais jovens. Este é tido como um saber próprio dos *Xeramoin* (homens anciãos) e das *Xejary* (mulheres anciãs), que dominam as *belas palavras* e que conseguem transmiti-las às gerações mais novas através de narrativas dotadas de poder. A inserção de tais palavras em narrativas de pessoas que não dominam esse saber/poder, caso de alguns não indígenas na região das Missões, pode então tornar-se perigoso, dado que não sabem dialogar com outros entes que habitam o cosmo.

Para compreendermos estes desafios e suas relações com a produção do *nhande reko* Guarani, faz-se necessário adentrarmos em aspectos da cosmologia nativa que denotam a importância da palavra na

---

<sup>47</sup> Ver também Souza e Morinico (2012).

constituição da pessoa mbya. São estes elementos que buscarei apresentar no próximo capítulo por meio de uma discussão sobre produção de corpos. Conforme veremos essa produção organiza-se a partir representações de gênero e perpassa os modos de criar crianças, direcionando também formas de circulação de saberes.

## CAPITULO II – COSMOLOGIA, GÊNERO E PESSOA NO *NHANDE REKO* GUARANI



Meninos mbya-guarani brincando de caçar tatu na *Tekoa Ko'enju* – Acervo da pesquisa – Suzana Cavalheiro de Jesus.

A compreensão do *nhande reko* Guarani que perpassa esta tese está ancorada na conceitualização de Bartomeu Melià, já citada na introdução, na qual o bem viver (*teko porã*) mostra-se como um fator preponderante na produção de um “jeito guarani”, como alguns mbya costumam dizer ou modo tradicional de vida, como a antropologia convencionou descrever. Corroboro ainda com Melià (1993) quando este diz que desde os primeiros esforços para compreender o *nhande reko* Guarani, tem-se a questão de que este “modo de ser” é explicitado na confrontação com outros modos de ser. Para o autor, as formulações mais explícitas do “modo de ser guarani” surgem em situações críticas, nas quais esses indígenas sentem-se ameaçados em sua própria identidade. Embora a relação com os jesuítas constitua-se em apenas uma destas variantes, Melià pontua que é no momento em que estão para ser Reduzidos, que mais se demonstram irredutíveis e acionam as características de seu modo de ser, de sua cultura específica.

As formulações de Melià são caras também para a compreensão acerca das situações que levam os Guarani contemporâneos a afirmarem as especificidades de seu modo de ser na região das Missões, atualmente. Para estes tem sido fundamental esclarecer que vivem de

um modo muito diferente daquele narrado na região (seja pela história oficial, pelos projetos turísticos, etc) acerca dos Guarani reduzidos.

Entendo que os Guarani demonstram que vivem de um modo diferente por que constituem-se em pessoas diferentes – um aspecto de sua cultura que passa portanto pela produção social de pessoas. Assim sendo, compreendendo o processo de criar crianças como o âmbito da construção da pessoa mbya que estrutura-se a partir de uma circulação de saberes entre gerações distintas, envolvendo pais, avós, crianças e demais pessoas (casadas ou solteiras) que compõem o grupo doméstico, destaco neste capítulo as representações de gênero que podem ser consideradas centrais para esta dinâmica.

Cabe destacar que estou entendendo noção de pessoa, nos termos trabalhados por Seeger, Viveiros de Castro e Da Matta no texto já clássico “A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. O argumento dos autores é de que a elaboração da noção de pessoa relaciona-se com a corporalidade de modo que, compreender os processos de produção de corpos, nos permite também compreender a organização social e a cosmologia destas populações. É central, para esta análise, a ideia de que as sociedades indígenas americanas se estruturam em termos de idiomas simbólicos, sendo um destes, a corporalidade. À época da escrita do texto, os autores sugeriram também uma relação entre análise sobre o corpo e ciclo de vida:

Sabemos que o corpo é destotalizado nas sociedades tribais da América do Sul, com atribuição de valores mais ou menos sociais a certas partes ou órgãos do corpo que estão servindo aqui como um idioma francamente social. Assim, os meninos, prestes a se tornarem homens (seres sociais), devem ter seus lábios e orelhas furados. É essa penetração gráfica, física, da sociedade no corpo que cria as condições para engendrar o espaço da corporalidade que é a um só tempo individual e coletivo, social e natural. Quando tal trabalho se completa, o homem está completo, sintetizando os ideais coletivos de manter a individualidade, tal como nós a concebemos, reforçando a coletividade e a complementariedade com ela. (SEEGER, VIVEIROS DE CASTRO, DA MATTA, 1986).

O contexto da escrita nos leva a entender também que apenas ao tornarem-se homens adultos, os meninos viriam a ser considerados seres sociais. Tal perspectiva conduz a uma ressalva importante para esta pesquisa: apoiando-me nas discussões da antropologia da criança, trabalho nesta tese com a concepção de que meninas e meninos são seres sociais, dado que a cada etapa do ciclo de vida existem aprendizagens específicas que visam deixá-lo cada vez mais completo. No caso das meninas, por exemplo, as mesmas estão inseridas em um conjunto de aprendizagens para a produção de seus corpos que interferem, ao mesmo tempo, na produção dos corpos de seus futuros filhos, sejam estes biológicos ou adotivos.

Somado a isto, observa-se na proposta dos autores, uma série de exemplos acerca de uma produção masculina de corpos, semelhante à menção do menino que se torna homem. Dizem eles, que a corporalidade permite compreender papéis sociais como bruxo, xamã, cantador, os quais se configuram em espaços de atuação para que os sujeitos que detenham tais papéis possam refletir sobre o grupo de um lugar distinto, que lhes permite modificá-lo ou guiá-lo. Sublinhe-se que todos os papéis citados são masculinos e que processos de produção feminina de corpos não são mencionados.

Não quero adentrar aqui em um debate acerca de um *bias* masculino que tenha direcionado esta escrita, mesmo porque trata-se de um texto breve e seu caráter sucinto, por si só, poderia explicar tais lacunas. Somado a isto, a referida publicação integra um conjunto de textos publicados no Boletim do Museu Nacional, dentre os quais há dois escritos por mulheres, que também enfatizam exemplos do universo masculino – elementos que caracterizam uma forma de fazer antropologia que está para além de um viés adotado pelo lugar dos pesquisadores no campo. No conjunto das análises que tratam da fabricação do corpo, na coletânea, Viveiros de Castro aborda a fabricação do corpo yawalapiti ligada a repetidas relações que o homem mantém com a mulher e às quais se refere dizendo estar “fazendo o filho”, enquanto a mãe diria “estamos fazendo”. O autor mostra ainda que detinha poucas informações sobre o papel da mãe e sugere o trabalho de Bastos (1978) como uma análise que teria essa contribuição mais detalhada. Viertler (1986), também autora do seminário, fala sobre a noção de pessoa entre os Bororo e explica que estar apto a usar o estojo peniano faz do homem apto para fazer o filho. Baseada no dualismo presente neste grupo, a autora destaca a oposição masculino/feminino e afirma que, do ponto de vista das narrativas rituais, o controle da procriação é um poder masculino.

Isto posto, o que demarco a partir desta coletânea de textos é a ideia do corpo enquanto idioma simbólico para pensar a produção de pessoas, ao passo que identifico uma particularidade presente nos exemplos dados: são exemplos que atribuem a concepção a uma agência masculina. Abordagens semelhantes aparecem em textos de Lea (1999) acerca da parentalidade múltipla entre os Mëbêngokre e Ferreira (2013) sobre parto entre os Mbya. Conforme Lea (1999), a produção do corpo mëbêngokre se dá pelo sêmen masculino, havendo neste processo a contribuição de todos os homens que tiveram relações sexuais com a mulher grávida. A mulher é um receptáculo, mas sua dieta alimentar também exerce influência sobre o feto. Ferreira (2013) também descreve o ato da concepção atribuído ao homem, por vontade divina, em um processo que a mulher participa passivamente. Acrescenta ainda os cuidados que se tem em manter a purificação das substancias corporais – sangue, sêmen, leite<sup>48</sup> – de modo que não sejam contaminados por substancias do mundo *jurua*.

Partindo deste cenário, esse capítulo aborda um entendimento sobre concepção/fabricação do corpo a partir de um diálogo estabelecido principalmente com mulheres, o que possibilitou pensar na dimensão da produção feminina de corpos, como parte da ideia de criar crianças. Sublinho que este não é um aspecto que esgota a compreensão dos processos de produção da pessoa, mas antes aponta para a agência feminina na produção de corpos, um fenômeno que como veremos adiante não está necessariamente ligado à gestação. Do mesmo modo, a complementaridade feminina e masculina também é abordada aqui como parte deste processo, considerando as representações de gênero

---

<sup>48</sup> Interessante notar ainda que a etnologia tem tratado como substancias corporais primordialmente: sangue, sêmen e leite, direcionando um modo de ver a concepção enquanto ato em que a presença do sêmen possui potencial criador. Abro este parêntese apenas para questionar em que medida não estamos aplicando aqui parâmetros do campo da sexualidade, que consideram o sêmen como o único fluido corporal da relação sexual entre um homem e uma mulher. Ejaculação feminina é um tema não explorado e embora configure-se em assunto recente para o mundo não indígena eurodescendente, Chamorro (2009) identifica alusões a este aspecto nos escritos de Montoya sobre a língua guarani, no período colonial. Segundo a autora “eyacular em cuanto ‘derramar, tener polución y tener destilación no es exclusiva al hombre (V I, 3000). *Typytimbo* se toma por ‘polución de la mujer’, pero también por ‘entubiar el sêmen y echarlo’ (T, 393)”. (Ibid., p. 240).

fundamentais para pensarmos a produção de pessoas mbya e conseqüentemente, a produção/manutenção do *nhande reko* Guarani.

Para tanto, utilizo-me da definição de gênero proposta por Joan Scott, a qual se constitui através da conexão de duas proposições, a seguir explicitadas:

1) “O gênero é um elemento constitutivo de relações sociais, baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos”. (SCOTT, 1995, p. 86): este aspecto articula quatro elementos principais, a saber – símbolos culturalmente disponíveis; conceitos normativos baseados nesses símbolos; influência das instituições e da organização social; e a identidade subjetiva. Nesse contexto, por exemplo, Eva e Maria, são símbolos da mulher, oriundos da tradição cristã ocidental, que evocam determinadas representações simbólicas (inclusive contraditórias), como purificação e poluição. Tais símbolos são interpretados de modo a limitar ou conter outras possibilidades metafóricas, sendo expressos de forma fixa por doutrinas religiosas, educativas, científicas, etc. Disso emerge uma posição dominante, defendida por instituições sociais e legitimadas por modelos de organização social que atribuem ao lugar subjugado da mulher, um espaço que aparentemente foi produzido em consenso, sem qualquer tipo de contestação, como algo natural.

2) “Gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 84): a autora refere-se aqui a uma produção discursiva que possibilitou a produção de poder no ocidente, principalmente nas tradições judaico-cristãs e islâmicas. Segundo Scott (1995), este não é um argumento normativo, pois os conceitos de poder, embora se baseiem no gênero, nem sempre se referem ao gênero em si mesmo. Citando Pierre Bourdieu, destaca o modo como as diferenças biológicas são utilizadas para classificar a divisão do trabalho de procriação e reprodução. Dessa forma, nos diz que esses discursos produzem relações de poder, no que tange ao acesso e controle diferenciados de recursos e materiais simbólicos, sendo o gênero a base da concepção e da construção do próprio poder.

Assim, gênero, tomado como categoria de análise no conjunto dos processos de produção de pessoa mbya-guarani, possibilita olhar

para a realidade social de modo a perceber como o dimorfismo integra e constitui as relações que organizam a vida mbya nesta terra.

## 2.1. A NOÇÃO DE PESSOA MBYA-GUARANI

No que tange à noção de pessoa mbya, o corpo é percebido como o receptáculo de uma alma/espírito/duplo, o *nhe'é*<sup>49</sup>, que vem à terra

---

<sup>49</sup> Ao longo do texto, farei a opção de utilizar o termo em guarani “*nhe'é*”, sem fazer menção à tradução que normalmente utilizo de “alma”. Acostumei-me a traduzir como alma porque é esta tradução que meus interlocutores guarani utilizam. No entanto, ao longo da pesquisa de tese, conforme assinei na introdução, tive a oportunidade de atuar como docente colaboradora da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, na Universidade Federal de Santa Catarina. No curso, discutindo aspectos relacionados à produção de pessoas guarani (incluindo diversas parcialidades), alguns alunos levantaram a questão de que a tradução mais adequada para *nhe'é*, seria “espírito” e não “alma”. Este aliás foi um tema levantado por Sandra Benites, professora Guarani Nhandeva, no seu Trabalho de Conclusão de Curso. Também fora pauta mencionada por Eunice Antunes, acadêmica do Curso, em encontro do Seminário Gênero e Povos Indígenas, realizado no âmbito do Núcleo de Estudos de Populações indígenas (NEPI) e do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), no segundo semestre de 2014. Os questionamentos dos acadêmicos embasavam-se em uma concepção de que alma seria um duplo que acompanha o corpo, que para os guarani é *mbogua* ou *anguẽ* (variando em alguns contextos), e que espírito seria um duplo que integra o corpo - ao menos seria assim que os *jurua kuery* pareciam classificar. No contexto do debate, conversamos sobre o quanto a tradução por vezes pode se tornar uma “traição”, modificando completamente o sentido daquilo que estamos traduzindo. Comentou-se inclusive que há *jurua* que possa diferenciar alma de espírito, como há *jurua* que entenda que se tratam de sinônimos, existindo ainda pessoas para quem “alma” e “espírito” sejam expressões sem grande valor. Do mesmo modo, foi debatido que provavelmente, aquilo que os *jurua* denominam de alma ou de espírito pode não possuir os mesmos significados e sentidos do que os Guarani denominam de *nhe'é*. Na Tekoa Ko'enju, Mariano recomendou que eu escrevesse que o Guarani Mbya é formado apenas pelo *nhe'é*, pois *anguẽ* ou *mbogua* (expressões que ele traduz como fantasma), ficam nesta terra quando o corpo morre, enquanto o *nhe'é* volta para a morada de onde veio e pode retornar à terra em outro momento. Assim, nenhuma pessoa é *anguẽ*, as pessoas são *nhe'é kuery*. Desses diálogos, com pessoas mais velhas na aldeia e com os acadêmicos Guarani na UFSC, opto então por utilizar, sempre que possível, somente a expressão *nhe'é*, em um exercício de atentar para as traduções que nos acostumamos a desenvolver na

para aprender e cumprir determinadas tarefas. Deste modo, parentesco, mobilidade, territorialidade e transmissão de saberes e práticas são aspectos que não podem ser analisados sem uma reflexão sobre produção, transformação e destruição de corpos.

Para os Guarani, as esferas terrestres ou materiais estão ligadas à esferas divinas ou metafísicas e cada guarani está ligado a uma morada divina de onde veio seu *nhe'é*. Este se manifesta através das palavras – pequenas porções de divindade, presentes em cada ser humano. Para melhor compreender essa construção, faz-se necessário retomar as narrativas sobre o surgimento dos deuses, criação da terra, plantas, seres humanos e animais, as quais formam um encadeamento de situações que fundamentam conhecimentos e práticas sociais voltadas para a noção de pessoa mbya.

Farei isto tomando como fio condutor uma narrativa de Vera Ralf Ortega a este respeito, aqui analisada à luz de dados etnográficos e dos registros e reflexões de Leon Cadogan (1959) na obra *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní Del Guairá*. Vera também é leitor de Cadogan e afirma que este fora o pesquisador que, até hoje, melhor soube falar a respeito dos Guarani. Os registros da linguagem xamanica e seus significados impressiona muitos Mbya. Há ainda muitos relatos e comentários sobre como Cadogan conseguia ouvir, memorizar e transcrever palavras que somente são ditas na *Opy* (Casa de Reza). Sobre a criação do universo, Vera Ralf explica:

*Nhamandu foi o primeiro Deus, que criou tudo, o mundo que conhecemos. Depois ele criou mais três deuses, para cuidar deste mundo, dividir as responsabilidades. Tupã, que cuida da chuva, do vento; Karai, que é a cura; Jakaira que é como purificação, conhecimento. São estes e Nhamandu, que a gente chama Nhamandu de coração grande, que cuida do dia, do sol.*

*Esses deuses tiveram filhos, se multiplicaram, são eles que cuidam de tudo. Por exemplo, minha mãe dizia quando iria*

---

escrita etnográfica, mas com as quais nem sempre os povos com os quais dialogamos (na aldeia ou na universidade) irão se identificar.

*chover, por causa do vento, da chuva, que eram os tupã kuery, tipo os filhos de tupã. Nhamandu também fez deusas, mulheres, para casar com os deuses que ele criou. Eles tiveram filhos. Nós somos filhos deles. Nós viemos da morada desses deuses, mas alguns deuses não têm enviado mais pessoas para este mundo. Os karai<sup>50</sup> têm dito... o mundo está muito imperfeito e a tendência é piorar. Jakaira já não envia mais seus filhos para cá. São almas muito puras, pessoas muito puras que não iriam sobreviver por muito tempo, porque o mundo está muito imperfeito. Também tendem a diminuir almas vindas de Nhamandu e de Karai Ru Ete. Daqui há algum tempo terão muito mais pessoas ou só pessoas vindos de Tupã, que são mais fortes, resistem às imperfeições do mundo.*

O fragmento do mito de criação do mundo, narrado por Vera Ralf, condensa diversos acontecimentos míticos a que se tem acesso sempre de forma entrecortada e transmitidos juntamente com traduções que os Mbya costumam fazer, a fim de que nosso pensamento eurodescendente, com forte influencia do cristianismo, possa entender aquilo que estão nos contando. Um exemplo deste exercício de tradução é a ideia de “Deus”, que em guarani significa “Pai” e/ou “Mãe”. Vera explica que nunca se costuma rezar para um Deus, mas para “nosso pai e nossa mãe verdadeiros”<sup>51</sup>. Aquele que ele chama de primeiro Deus, é *Nhamandu Ru Ete Tenondegua*, que em tradução direta significa o primeiro e verdadeiro pai *Nhamandu*. Na *Tekoa Ko’enju*, assim como em falas de entrevistados que aparecem nos filmes do Coletivo Mbya-Guarani/VnA, alguns guarani referem-se a este primeiro Pai como *Papa*

---

<sup>50</sup> Referindo-se aos Xamãs.

<sup>51</sup> Percebo também que quando se explica sobre a vontade dos pais verdadeiros para não indígenas, os guarani costumam fazer referência a *Nhanderu*, ao pai. Por exemplo, “*Nhanderu* não gostou daquilo que foi feito”. Quando estão reunidos para algum assunto de importância coletiva, como uma reunião política e falando em guarani, fazem referência aos pais e às mães verdadeiros – *Nhanderu* e *Nhandetxy kuery*.



Yvy oiko'eÿre,  
 pytũ yma mbytére,  
 mba'e jekuaa'eÿre,  
 ayvu rapytarã i oguerojera,  
 ogueroyvára Ñamandu Ru Ete  
 tenondegua.

3  
 Ayvu rapytarã i oikuaámavy ojeupe,  
 oyvápapy mba'ekuaágui,  
 okuaararávyma  
 mborayu rapytarã i oikuaa ojeupe.  
 Yvy oiko'eÿre,  
 pytũ yma mbytére,  
 mba'e jekuaa'eÿre,  
 okuaararávyma  
 mborayu rapytarã i oikuaa  
 ojeupe(...).

De la sabiduría contenida en su propia  
 divinidad,  
 y en virtud de su sabiduría creadora,  
 creó nuestro Padre el fundamento del  
 lenguaje humano  
 e hizo que formara parte de su propia  
 divinidad.

Antes de existir la tierra,  
 em médio de las tinieblas primigenias,  
 antes de tenerse conocimiento de las  
 cosas,  
 creó aquello que sería el fundamento del  
 lenguaje humano  
 e hizo el verdadero Primer Padre  
 Ñamandú que formara parte de su propia  
 divinidad.

3  
 Habiendo concebido el origen del futuro  
 lenguaje humano,  
 de la sabiduría contenida en su propia  
 divinidad,  
 y en virtud de su sabiduría creadora,  
 concibió el fundamento del amor.  
 Antes de existir la tierra,  
 en médio de las tinieblas primigenias,  
 antes de tenerse conocimiento de las  
 cosas,  
 y en virtud de su sabiduría creadora,  
 el origen del amor lo concibió (...).  
 (CADOGAN, 1997 [1959], p 32 – 35)

*Nhamandu Tenonde* criou *Karai*, *Tupã* e *Jakairá* e suas companheiras femininas, a fim de ter com quem compartilhar as palavras que compunham o canto sagrado e a consciência da divindade (CADOGAN [1959] 1997). Fez o mesmo com a futura mãe das futuras almas-palavras, sua companheira feminina. Compartilhou com estes seres um canto composto de palavras sem nenhuma forma de mal, palavras que não podem ser destruídas e que existem em plenitude na morada de cada pai e mãe verdadeiros – são aquelas que a etnologia guarani convencionou denominar de *belas palavras*.

A origem da palavra encontra-se no coração de *Nhamandu Ru Ete Tenondegua*, que foi a primeira fonte de luz, de onde provém a luz do sol (filho deste primeiro Pai), criada por *Nhamandu* para que tudo nesta terra possa ser visto por ele. Também é parte deste Pai a *kuaarara*, a sabedoria divina acerca de tudo o que existe.

Retornando à Narrativa de Vera Ralf, há ainda a questão da imperfeição, um tema importante da cosmologia mbya e que está relacionado com a destruição desta terra cuja a criação, resumi brevemente acima. A terra criada por *Nhamandu Ru Ete Tenondegua* ou *Papa Mirĩ* é chamada de *Yvy Tenonde*, ou seja, a primeira terra. Os seres humanos que passaram a viver nela de forma boa e bela, mantendo-se conectados com seus pais verdadeiros, alcançaram a perfeição e partiram para outra morada, onde vivem divindades menores, os *Nhanderu Mirim e Nhandetxy Mirim*, que vivem em *Tava kuery*, casas de pedra. Por terem tido, em algum momento, forma humana, alguns mbya traduzem a condição atribuída a essas divindades de “semi-deuses”.

Mas se alguns tornaram-se *Nhanderu Mirim e Nhandetxy Mirim*, muitos que não agiram de forma boa e bela, enquanto viviam em *Yvy Tenonde*, não alcançaram a perfeição e transformaram-se em animais. Um homem cometeu incesto com sua tia paterna, o que foi uma afronta para os pais verdadeiros, que mandaram água a esta terra. O homem e a mulher salvaram-se com canto e reza, conseguindo abrigo em uma *pindo* (palmeira) e por fim, quando conseguiram atingir a perfeição, após rezar e cantar muito, foram para a terra dos *Nhanderu Mirim kuery*.

A água enviada causara um “dilúvio” pondo fim à *Yvy Tenonde*. Era preciso criar outra terra, uma terra em que os seres humanos não afrontassem seus pais verdadeiros. É nesta terra que se vive hoje, na *Yvy Pyau* ou Nova Terra. Esta foi criada pelo primeiro Pai e povoada não por seres verdadeiros, mas por imagens (*a'anga* ou *ta'anga*) dos seres que haviam habitado *Yvy Tenonde*. Decorre daí a condição de imperfeição desta terra com a qual é preciso conviver. Findada a criação ainda haveria coisas a fazer, mas o Primeiro Pai precisava voltar para sua morada. No entanto, ao retornar levava consigo a luz em seu peito. Para não deixar aqueles que viviam nesta terra na escuridão, *Nhamandu Tenonde* enviou seu filho *Kuaray* (sol), que andou por esta terra, criou seu irmão mais novo *Jachy* (lua), fez muitas coisas boas, mas também encontrou seu opositor *Chariã*<sup>52</sup>, que criava coisas ruins. Quando entendia que seu trabalho estava feito, retornou para sua morada, mas

---

<sup>52</sup> Também referenciado como Anhã.

levanta-se todos os dias para iluminar esta terra e dar força às pessoas que aqui vivem. A ele também chamam de *Nhamandu Ru Ete*, o filho de *Nhamandu Ru Ete Tenontegua*, que andou por esta terra. Por isso costuma-se dizer que o panteão cosmológico guarani é composto pela morada do primeiro pai e da primeira mãe e mais quatro moradas de pais e mães verdadeiros, de onde provêm os *nhe'é kuery* que vêm para esta terra: morada de Nhamandu, morada de Karáí, morada de Jakaira e morada de Tupã.

Deste modo, a verdadeira morada dos *nhe'é kuery* é a morada de seus pais verdadeiros. Quando veem à terra tomam acento em corpos que precisam ser preparados para recebê-los. Assim, crianças nascem porque novos *nhe'é* chegam à terra. Estas almas possuem já um caminho a seguir, tarefas a desempenhar. Às vezes vêm para o corpo de uma criança que tem um tio que precisa de ajuda. Foi enviada por seu *Nhanderu* para ajudar esse tio e talvez nem fique vivendo com seus pais por muito tempo. A relação sexual e a gravidez dizem muito pouco sobre a concepção de um bebê. Segundo uma das minhas interlocutoras: “um filho não é fruto de um orgasmo”! Se a gravidez tiver que acontecer, ela acontecerá, não pela mulher ou pelo casal, mas porque aquela alma precisa vir para a terra. Criar crianças é algo que alegra os pais verdadeiros e impede que a imperfeição se sobressaia.

Por estar o *nhe'é* conectado às suas origens divinas, a linguagem é o elemento que aproxima as pessoas de seus pais e mães verdadeiros (divindades) e lhes traz sabedoria. Por esta razão os aconselhamentos (*nhemongueta*) configuram-se na base de uma educação mbya que garanta o fortalecimento deste vínculo ao longo da vida do indivíduo. Embora existam ênfases em alguns aconselhamentos em períodos que demarcam mudanças no lugar social de meninos e meninas, moças e rapazes, tal como os ritos de passagem, há mães e irmãs mais velhas que estão cotidianamente falando com as crianças sobre postura, alimentação e afazeres que precisam ser aperfeiçoados. São processos de transmissão de saberes que se dão ao longo do ciclo de vida e que tem início no período da infância.

Aqui cabe destacar que algumas pesquisas, como a de Mello (2006) e Chamorro (2009) situaram a cerimonia de nomeação, o *nhemongarai*, como o marco que define o início da infância guarani, quando a criança é completamente humana e está inteiramente nesta terra. Para fins desta tese, opto por não utilizar esta divisão, por duas razões. A primeira é relativa ao fato de o *nhemongarai* não ser realizado na *tekoa Ko'enju* e em diversas aldeias no Rio Grande do Sul, seja pela ausência de xamãs, seja por falta de recursos ecológicos para plantio do

milho verdadeiro (*avaxi ete*) e da erva mate (*ka'a*), utilizados nas cerimônias<sup>53</sup>. Aqueles que mantêm relações de parentesco com aldeias que realizam a cerimônia (caso de Vera Ralf, que é neto de um casal de *karaí* e *kunhã karaí*), levam os filhos até estes locais para receberem os nomes, porém nem sempre isso é possível. A segunda razão decorre do fato de que as mulheres narram os cuidados com os filhos reportando-se ao período da gestação. Para estas, desde que o corpo está formado, o *nhe'e* está presente ali presente, apenas não está fixo – uma concepção que ouvi também entre estudantes do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.

O recém-nascido é denominado de *mitã* ou *mitã'i*<sup>54</sup>, até que tenha de um a dois anos de idade. Estando muito próximo da esfera divina (*amba*) de onde veio seu *nhe'é* é considerado frágil (Ser divino em terra imperfeita) e necessita estar próximo dos pais. O fechamento da calota craniana (moleira) e o desenvolvimento da linguagem verbal são indicativos de que o *nhe'é* está tomando assento no corpo e de que é possível realizar a cerimônia de nomeação (*nhemongaraí*).

Não há data precisa para se realizar o *nhemongaraí*, mas, conforme assinaléi acima, deve ser em época de *ara pyau*. As crianças que recebem o nome já terão por volta de um ano de idade, a moleira já estará se fechando e a linguagem oral começa a se desenvolver. Isso indica que o *nhé'e* está pronto para permanecer neste mundo, tomando assento no corpo da criança, tendo vindo da morada de um dos pais verdadeiros: ou de *Nhamandu Ru Ete*, ou *Karaí Ru Ete*, ou de *Jakairá Ru Ete*, ou ainda de *Tupã Ru Ete*. Quem descobre sua origem e seu nome é o *karaí*<sup>55</sup> ou a *kunhã karaí*<sup>56</sup>, através de sonhos ou visões que alcançam no interior da *Opy* (casa de reza), com a fumaça do *petyngua* (cachimbo).

Na *Tekoa Ko'enju*, há época da pesquisa, não era feito *nhemongaraí*, pois não havia *karaí* apto a realizar as cerimônias. O *karaí* da aldeia dedicava-se à cura, sabia “tirar pedra”, como se costuma dizer. A pedra é a doença ou o mal que se materializa para fora do corpo

---

<sup>53</sup> Para uma análise acerca do milho na alimentação e cosmologia mbya ver Silveira (2011).

<sup>54</sup> Uma análise sobre as fases de desenvolvimento e categorias de idade entre os guarani, bem como cuidados e processos de aprendizagens concernentes a cada etapa do ciclo de vida, foi realizada por Oliveira (2004), em pesquisa na aldeia de M'biguaçu/SC.

<sup>55</sup> Xamã masculino.

<sup>56</sup> Xamã feminina.

de quem está doente e cuja enfermidade não se solucione com ervas medicinais. Trata-se de um estado de doença grave ou que, mesmo sendo tratada, agrava-se cada dia mais. Em alguns casos se relaciona, com um olhar negativo<sup>57</sup> ou aproximação, por razões diversas, dos espíritos que vivem em nosso entorno (nas árvores, na água, etc).

Assim, as crianças que vivem na *Tekoa Ko'enju* necessitam ser levadas para outras aldeias para receberem seus nomes, onde exista *karai* que saiba realizar a cerimônia. Vera Ralf fez a nomeação de seu filho em Tamandua, Misiones, conduzida pelo *karai* Dionísio e a *kunhã karai* Aurora, que também são seus avós. O *nhemongarai* acontece na *Opy*, para onde os pais de meninos levam folhas de *ka'a* (erva mate) e os pais de meninas levam *mbojape* (pequeno bolo de milho). O *karai* usa o *petyngua* (cachimbo) para defumar os *ca'a* e os *mbojape*. Assim, o *nhe'e* se revela e fala aos *karai*, que por sua vez dizem aos pais o nome de seus filhos. Em seguida, o *ka'a* e o *mbojape* são nomeados pelos pais com o mesmo nome da criança e deixados na *Opy*.

O nome *mbya* não apenas identifica a pessoa, mas é parte desta. Fortalece seu *nhe'é* e sua personalidade, pois, como Vera Ralf já destacava na narrativa exposta linhas acima, cada ser humano vem da morada de um pai e de uma mãe verdadeiros e cada uma destas divindades domina um conjunto específico de conhecimentos e habilidades, que são conferidas aos *nhé'é* que chegam à terra. Aqueles vindos de *Tupã* são fortes, guerreiros/as; vindas de *Karai* são ágeis e conhecedores/as; de *Jakairá* carregam a habilidade de ver através da

---

<sup>57</sup> Fala-se com certa recorrência sobre o olhar de seres metafísicos que possuem o poder de transformar corpos: “*Nhanderu* olhou para três meninas que não ficavam quietas na casa de reza e elas transformaram-se em estrelas”; “um espírito da floresta pode te olhar de um jeito diferente e você pode ficar doente”. As narrativas sobre este tipo de olhar são acompanhadas de uma performance que incorpora um olhar desconfiado, dirigido ao canto dos olhos.

Uma das minhas interlocutoras na *Tekoa Ko'enju* conta que sempre se fala que não é bom banhar-se no rio ao entardecer porque há espíritos nas árvores, na água, nas pedras. Eles não gostam de nossa presença quando o sol está se pondo. Há um tempo atrás, mesmo sabendo disso, ela entrou no rio um pouco mais tarde e se sentiu muito mal, não conseguia respirar, nem andar. Teve de ser carregada até sua casa, para onde também chamaram o *karai* Solano. Foi ele que tirou a pedra e possibilitou que ela melhorasse gradativamente.

Estar com pedra no corpo é estar com doença de espíritos. Às vezes, pode haver mais de uma pedra ou outros elementos como folhas ou fios de cabelo. Nestes casos não são doenças de espíritos, mas sinais de feitiçaria.

fumaça do *petyngua*, são almas puras e destinadas a trabalhar com xamanismo; e as vindas de *Nhamandu* carregam a sabedoria. Todas estas forças são fundamentais para que exista harmonia. É comum se ouvir que pessoas com nomes da morada de *Tupã* tendem a ser mais irritadas, brabas; aquelas da morada de *Karáí* tendem a ser emotivas; de *Jakairá* e *Nhamandu* são as mais calmas. Todas porém, precisam lidar com as imperfeições desta terra e ampliar seus conhecimentos. São corpos imperfeitos, por nascerem nesta terra que é também imperfeita, mas que são constituídos de *nhe' é* bons e experientes, que ensinam aos que aqui vivem.

No geral os nomes mbya são compostos, o primeiro nome diz a origem da pessoa e o segundo especifica suas características. Por exemplo, *Kuaray* é um nome masculino, de uma alma vinda da morada de *Nhamandu*, faz referência ao sol. Pode estar composto com *Poty*, por exemplo. Neste caso, *Kuaray Poty* terá o significado de raios de sol. Haverá muitos *Kuaray*, mas poucos *Kuaray Poty*. São exemplos de nomes atribuídos à homens e mulheres, conforme a morada divina da qual procedem:

Quadro 2 - Nomes guarani femininos e masculinos<sup>58</sup>

<b>Nhamandu Ru Ete e Nhamandu Txy Ete</b>	
<b>Nome masculino</b>	<b>Nome feminino</b>
Kuaray	Jachuka
	Ara
<b>Karáí Ru Ete e Karáí Txy Ete</b>	
<b>Nome masculino</b>	<b>Nome feminino</b>
Karáí	Kerechu

<sup>58</sup> Outras descrições sobre composição de nomes femininos e nomes masculinos mbya-guarani podem ser lidas em Melo (2006) e Ladeira (2007).

<b>Jakaira Ru Ete<sup>59</sup> e Jakaira Txy Ete</b>	
<b>Nome masculino</b>	<b>Nome feminino</b>
Jeguaka*	Ywá*
Atâtchi*	Tatâtchi*
	Jera
<b>Tupã Ru Ete e Tupã Txy Ete</b>	
<b>Nome masculino</b>	<b>Nome feminino</b>
Verá	Para
Tupã	

Pode ainda haver trocas de nomes, ao longo da vida de uma pessoa. Mariano explica que os pais precisam sempre estar atentos ao comportamento da criança. Se chora muito ou não brinca, parece abatida, pode ter acontecido de ter recebido o nome errado. Neste caso, será preciso levá-la até outro *karaí* para ver se consegue falar com o *nhe'é* e dar o nome correto. Situação parecida pode acontecer com adultos que venham a sentir-se mal com frequência, desconfortáveis, demasiadamente tristes ou irritados.

Essa troca de nomes pode ser resultado também da atuação de *Chariã*. Ocorre com alguns *karaí* ou com *kunhã karaí*, semelhante ao que ocorre com a mulher grávida ou mãe de recém nascido e homens no período da couvade – estando próximos a domínios sagrados, estão também expostos a perigos, cercados de Seres que tentam enganá-los. A aprendizagem xamanica, envolve a manipulação de uma linguagem sagrada e domínio de forças espirituais tanto do bem, quanto do mal. Este processo é visto também como uma espécie de “teste”, pois se a pessoa sabe distinguir o bem e o mal e não se deixa influenciar por pensamentos ruins e maus hábitos, saberá ouvir os bons espíritos, afastar

<sup>59</sup> Os nomes atribuídos à Jakaira são pouco referenciados pelos interlocutores pesquisados e entre estes, nenhum veio dessa morada. Assim, os nomes expressos aqui, marcados com asterisco (\*) derivam das pesquisas de Mello (2006, p 161) e Ladeira (2007, p. 125-126) entre os Mbya e visam completar essa “lacuna” nesta tese.

os maus e evidentemente reconhecer as *nhe'é pyau kuery* – almas novas, chegadas à terra. Aprendiz de xamã que não consegue dominar este conjunto de saberes podem ser acusados de feitiçaria.

Ter recebido o nome é o que garante ao ser humano seu fortalecimento para viver nesta terra imperfeita. O *nhe'é* está agora fixo ao corpo da criança e precisa ser guiado por seus parentes. As crianças do sexo masculino são denominadas *ava'i* e do sexo feminino, *kunhã'i*. Quando referem-se às crianças no sentido genérico, os guarani usam o termo *kiryngue*. Por volta dos três anos de idade em diante, quando já tenha recebido o nome e já caminhe com firmeza, deixa-se de ser *mitã* e passa-se a ser considerado *kiryngue*, o que estende-se até os onze anos, aproximadamente. Não necessitam de cuidados permanentes de mães e parentes próximos e já percorrem diferentes espaços da aldeia acompanhando irmãos ou primos mais velhos. Aos poucos na medida em que crescem, inserem-se em grupos de brincadeiras, no geral divididos por gênero: meninos brincam com meninos e meninas brincam com meninas. A presença de um menino brincando com meninas às vezes se percebe quando este possui uma irmã mais velha naquele grupo de brincadeira. O contrário também acontece, de haver uma menina pequena que acompanha um irmão mais velho em algumas dessas situações. As *kiryngue* mais velhas cuidam das *kiryngue* mais novas, frequentam a escola a partir dos cinco anos de idade e auxiliam em atividades de confecção de artesanato, preparo de alguns alimentos, coleta de lenha, de frutas, etc.

O período posterior à infância, para as meninas, é marcado pelo *iêngue*, primeira menstruação, quando esta passa a ser reconhecida como *Kunhã'tai* (moça). Vivenciam um período de resguardo, que acompanha o *iêngue*, abandonam as brincadeiras e dedicam-se mais à confecção e venda de artesanato, ao preparo de alimentos e no geral seguem frequentando a escola. Os meninos cuja voz tenha ficado mais grave também mudam de lugar social e passam a ser reconhecidos como *Nhengochu*. Trata-se de um momento marcado pela iniciação que envolve perfurar o lábio inferior para uso do *tembeta*, adorno de madeira. Este é um ritual pouco praticado atualmente, sendo que na *Tekoa Ko'enju* há meninos que passam por esta perfuração, realizada pelo *karai* Solano, mas que não utilizam o *tembeta* no seu cotidiano.

Nas fases seguintes do ciclo de vida, a mulher adulta, que possui “mais força”, aguenta o trabalho e está preparada para as responsabilidades que envolvem criar crianças, plantar alimentos e gerenciar uma casa separadamente da casa de sua mãe é denominada de *Guaimy*. 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. *Guaimy'i* é a expressão utilizada para fazer referência à mulher idosa, que já não menstrua. Possuem um papel fundamental na educação dos netos ou filhos de sobrinhos. Manipulam com mais propriedade o preparo de chás e remédios produzidos a partir de ervas e utilizados para cura de enfermidades que tenham atingido seus familiares. Também se dedicam ao artesanato, preparo de alimentos, etc.

O homem adulto é *Ava*. No geral exerce a função de prover sua família com alimento, dedicando-se a roçados e à confecção de artesanatos ou dedicando-se ao trabalho remunerado, quando há esta possibilidade. Eventualmente, quando as condições ecológicas permitem, assumem a responsabilidade por caçar e pescar. São também aqueles que exercem cargos de liderança e dialogam com não indígenas. Ao envelhecer, passa a ser reconhecido como *Tuja*, ancião, os quais comumente ocupam lugares de respeito em sua família e na comunidade<sup>60</sup>. Conferem conselhos e manifestam-se em nome do grupo doméstico em reuniões. Também manipulam plantas medicinais, assim como as mulheres consideradas idosas.

Para cada uma dessas fases que compõem o ciclo de vida mbya existem aprendizagens específicas, muitas das quais ligadas à construção de pessoas. No que tange ao processo de produção feminina de corpos, tais conhecimentos começam a fazer parte do cotidiano feminino a partir da primeira menstruação. É neste período que a mulher começa a aprender sobre a produção do corpo da criança que irá criar<sup>61</sup>. Note-se que isto ocorre antes mesmo da possibilidade de uma gestação ou de um casamento. Essa produção feminina de corpos, a qual, em

---

<sup>60</sup> Os mais velhos também são chamados pelos termos de parentesco *Xeramoin*, para homens velhos, e *Xejary* para mulheres velhas, os quais designam, respectivamente, avô e avó. São termos através dos quais qualquer pessoa, e não apenas os netos, podem lhes chamar, devido ao lugar de respeito que possuem enquanto anciãos.

<sup>61</sup> Relação semelhante entre a menarca e a produção de corpos dos filhos que serão criados pelas mulheres ao longo da vida, aparece na pesquisa de Raquel Dias-Scopel junto aos Munduruku, que resultou em sua tese de doutorado. A autora destaca que o resguardo da primeira menstruação é compreendido como período privilegiado para o aprendizado de habilidades e qualidades necessárias para as etapas seguintes do ciclo de vida da mulher Munduruku, incluindo outros tipos de *resguardos*, como aqueles necessários à gestação, ao parto e ao pós-parto (DIAS-SCOPEL, 2014).

termos ideais, deve ser complementada por processos masculinos, que iniciam quando a mulher engravida ou quando a criança pequena é entregue ao casal, no caso de pais adotivos. Desenvolverei cada um destes aspectos nos intens seguintes.

## 2.2. A PRODUÇÃO FEMININA DE CORPOS

No período do *iêngue* (menarca) tem início uma dieta alimentar mais rigorosa. De modo geral, não é desejável que as meninas comam alguns alimentos como abóbora moranga, alimentos com muito sal ou com muito açúcar ainda quando crianças, mas a fase da primeira menstruação é considerada ainda mais delicada. Não podem ingerir raízes ou frutas que estejam grudadas, caso das chamadas “bananas gêmeas”, que nascem juntas dentro de uma mesma casca. Nas palavras de Patrícia, nenhum alimento que era para ser um e tenha nascido no formato de dois deve ser consumido. Trata-se de um cuidado importante para se evitar o nascimento de crianças gêmeas, compreendidas, na cosmovisão mbya como um desafio divino ou mesmo um castigo. Segundo Cadogan (1997 [1959]), o nascimento de gêmeos lhe fora narrado como resultado de uma união que desagrade os deuses. Entendia-se que as crianças gêmeas portam espíritos do mal e como consequência, nenhuma *kunhã* ou *kunhã tâ’i*, deve escutar seu choro, vê-las ou tocá-las.

Muitos desafios enfrentados pela mulher em idade fértil visam evitar o nascimento de gêmeos e de crianças com deficiência física e encontram explicações em narrativas cosmológicas, especialmente no chamado *mito dos gêmeos*, descrito por Cadogan ([1959] 1997), como um elemento básico da religião guarani. Em Cadogan ([1959] 1997) a mãe de *Pa’i Rete Kuaray* (sol) é narrada como uma mulher terrena que prendeu uma coruja, encontrada no mato, como um animal doméstico. Deixou esta coruja sobre a cabeceira de sua cama e enquanto dormia, a ave lhe tocava a cabeça com a ponta das asas, o que a deixou grávida. A coruja toma forma de *Papá Mirĩ*<sup>62</sup> e convida a mulher para partirem para sua morada eterna, mas ela recusa e ele parte sem sua companhia. Depois de ficar sozinha, decidiu também partir para a morada de *Papá Mirĩ*, seguiu seus passos e perguntou ao filho que estava em seu ventre, por onde deveria andar. Chegou assim à casa dos *Mba’e Ypy*, seres

---

<sup>62</sup> Segundo Cadogan (1997 [1959]) *Papá Mirĩ* também era mencionado como sendo *Nhamandu*. Na Tekoa Ko’enuj *Papá Mirĩ* é referenciado como *Nhamandu* de coração grande, enquanto seu filho *Kuaray* é referenciado como *Nhamandu*.

primitivos (jaguares) e encontrou a avó destas criaturas. A anciã disse-lhe que retornasse pois seus netos eram maus. A mãe de *Pa'i Rete Kuaray* não quis retornar, a avó destes seres a escondeu, mas os mesmos sentiram seu cheiro e ela acabou devorada pelos *Mba'e Ypy*. Porém, estes não conseguiram devorar *Pa'i Rete Kuaray*; seu corpo ficou impenetrável, seus ossos inquebráveis. Sobreviveu e criou, a partir de uma folha, seu irmão, *Jachy* - lua.

*Pa'i Rete Kuaray* (sol) criou seu irmão menor, *Jachyrã* (futura lua). Ambos seguiram em uma jornada para matar os *Mba'e Ypy* (seres primitivos) que tiraram a vida de sua mãe. Ao longo da saga, Sol ensina para Lua que frutos podem ser comidos e como saber aquilo que se pode comer. O sol consegue exterminar os *Mba'e Ypy* machos e, prepara, juntamente com seu irmão, uma emboscada para matar as fêmeas. Porém, Lua fracassa na ação que precisa desempenhar, as fêmeas sobrevivem e *Pa'i Rete Kuaray* as transforma em jaguares. Após este episódio, os dois seguiram em aventuras e encontraram *Chariã*<sup>63</sup> pescando. *Kuaray* então mergulhou e retirou o peixe do anzol por várias vezes. Lua quis fazer a mesma coisa, mas foi pescado e devorado por *Chariã*. *Kuaray* o ressuscitou, a partir de seus ossos.

Em outro momento, 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 suas mãos de resina e passou no rosto do desconhecido. Assim, saberia quem fora quando visse quem estava com o rosto manchado. Lua tentou limpar, mas apenas conseguiu manchar ainda mais sua face. Então, Sol lhe recomendou que subisse ao céu e fizesse chover para eliminar as manchas de seu rosto. Para tanto, sugeriu que o mesmo 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 Lua subiu, Sol retirou as flechas, deixando o irmão menor no céu e Lua fez chover. Sua face ainda é manchada para lembrar às pessoas sobre a conduta incorreta, mas na lua nova, quando faz chover, sua face se limpa (CADOGAN [1959] 1997).

Embora percebidos como gêmeos, sol e lua não nasceram da mesma gestação, um criou o outro, por isso um é parte do outro e ambos possuem algo de seus pais. A proximidade de ambos gerou muitas consequências negativas que ameaçavam o bem viver na terra e para as

---

<sup>63</sup> Ser Mitológico que nas narrativas guarani aparece como opositor de Nhamandu.

quais o afastamento dos irmãos aparece como uma solução encontrada para que se pudesse alcançar harmonia.

Com base nisso, a fabricação de mais de um corpo em uma única gestação é compreendida como uma consequência não desejada. Tanto a semelhança das características que se poderá notar em gêmeos, quando a diferença corporal percebida em alguma deficiência física são indicativos de falhas nos processos de produção de corpos, as quais geram diferenças na produção de pessoas. Este pode ter ocorrido tanto no período da primeira menstruação da mulher, quanto na sua gestação, quanto nos cuidados que deveriam ter sido tomados pelo casal (incluindo a couvade) para com o recém-nascido, até o primeiro ano de idade, aproximadamente.

Em parceria com Sandra Benites, professora guarani nhandeva, caracterizamos essa classificação através da ideia de corpos distintos, no sentido de propor uma reflexão acerca de processos de ensino e aprendizagem de crianças guarani com deficiência, que se diferenciam das propostas de educação inclusiva vigentes na legislação educacional brasileira. Identificamos 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 e também de crianças gêmeas. Do mesmo modo, percebemos a recorrência de relatos que mencionavam o fato de que “não é bom” que pessoas com estas constituições venham a nascer nesta terra.

Fundamental para que se possa evitar a fabricação de corpos com essas características é o fortalecimento da jovem mulher, por meio de uma preparação para o papel que assumirá quando adulta, especialmente ao engravidar ou criar crianças. A primeira menstruação demarca um período de resguardo, em que a menina fica recolhida dentro de casa, sem fazer grandes esforços, dedicando-se ao artesanato ou costurando, conforme exemplifica Patrícia. O sangue a deixa exposta, sensível e vulnerável, podendo atrair olhares de diferentes Seres, por isso é bom não sair de casa, pelo menos enquanto o sangramento perdurar. Algumas mulheres mencionam que o ideal seria permanecer um mês de resguardo e contam que antigamente o período era inclusive maior. Nos ciclos seguintes, denominados de *jachy py*, ou seja, estar como a lua, também é importante que a mulher obedeça a um resguardo, repouse e evite sair de

casa – cuidado que deveria seguir-se até não menstruar mais, mas que nem sempre lhes é possível cumprir<sup>64</sup>.

No período da menarca, a menina tem seu cabelo cortado, pela mãe ou avó, o que expressa fisicamente sua nova posição social. A alimentação, mais restrita, cumpre a função de produzir tanto o corpo feminino, quanto o corpo das crianças que ela futuramente venha a criar. Trata-se, obviamente, de um grande desafio, dado que em espaços fora do grupo doméstico, como na escola, nas vendas de artesanato na cidade ou nas viagens para visitar parentes, os alimentos que se tem a disposição podem não ser os mais adequados. Assim, se for comer algo que não é recomendado, a moça (e mesmo mulheres adultas) precisam fazê-lo em silêncio, sem buscar justificar-se com ninguém ou lembrar do ensinamento, sem de fato cumpri-lo. O silêncio indica um respeito mínimo ao que fora ensinado, uma vez que falar sobre a conduta equivocada indicaria estar desmerecendo este conhecimento, o que desagrada as divindades.

A concepção é descrita como um ato feminino e masculino, que envolve não apenas a relação sexual, mas a harmonia entre o casal. Se o homem e a mulher não estiverem bem, não é possível receber um *nhe'é* entre eles, sendo que em muitos casos, a vinda do *nhe'é* acontece justamente para que o casal possa unir-se. O primeiro filho tende a ser descrito como uma decisão divina e o último, como uma decisão dos pais e principalmente da mulher, que a partir do momento em que decide que não deseja mais engravidar deverá procurar uma mulher mais velha ou uma *kunhã karai* que lhe ensine um remédio contraceptivo.

A gravidez é considerada um período em que a mulher estará muito mais suscetível a influências de espíritos do mal e à atuação de *Chariã*, o opositor de *Nhamandu*, mencionado nas narrativas mbya-guarani. A sensibilidade feminina a deixa exposta e lhe apresenta uma nova etapa de aprendizagem. Aquelas forças negativas tendem a deixar

---

<sup>64</sup> Foi o que Melo (2014) observou em sua Tese de Doutorado, sobre a experiência Guarani na Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC. A autora descreve os desafios enfrentados pelas acadêmicas mulheres em seguir os cuidados necessários no período menstrual estando na Universidade e atuando como docentes. Uma vez que estejam em sala de aula, na busca de desenvolver práticas pedagógicas pautadas na interculturalidade, que respeitem as concepções guarani de saúde, precisam agir de forma muitas vezes contraditória, pois ao mesmo tempo em que esforçam-se para legitimar os saberes nativos e orientar suas alunas, percebem-se tendo que ir trabalhar no período menstrual sem conseguir fazer o repouso recomendado.

a mulher mais egoísta, sem querer dividir o alimento, com vontade de trair seu companheiro, sendo que o mesmo pode acontecer com o homem. Neste período, o casal precisa unir-se para passar por tais desafios e fortalecer-se. É preciso estar constantemente atento aos seus pensamentos e atitudes, sem descuidar da dieta alimentar, principalmente da abstenção do consumo de carne.

Patrícia também fala que a mulher pode sentir vontade de comer algo que não há como conseguir. Se isso acontecer, ela precisa entender a situação, refletir e não ficar com raiva. Todo o pensamento e sentimento negativo pode atrair entidades que fazem mal à criança, que afastam seu *nhe'é*.

Os primeiros dias de vida de uma criança tendem ser acompanhados por parentes próximos, sem que a mesma saia de casa e sem receber muitas visitas. Todos da família precisam seguir uma dieta que não recomenda a ingestão de carne. Quando o pai ou irmãos forem sair, precisam conversar com a criança, explicando que logo retornarão e que ela ficará com a mãe. Isso se faz necessário porque o *nhe'é* é bastante sábio, experiente, autônomo e pode querer acompanhar aqueles que saem de casa, uma vez que ainda não está fixo no corpo da criança.

Na medida em que a criança vai crescendo é importante que seu corpo seja aquecido, para que o sangue circule melhor e ela mantenha-se saudável. Esta é uma das funções do banho com chás de ervas, feito pela mãe ou pela avó. O chá é tanto um remédio, do ponto de vista fisiológico, quanto uma proteção, do ponto de vista da relação com outros seres que habitam a terra. Na *Tekoa Kunhã Piru*, Santa e Gabriela costumavam banhar Siane, quando este era *mitã*, com uma planta denominada de *ka'arẽ*, abundante no mato e popularmente conhecida, entre os não indígenas, que também a utilizam em chás para crianças, por “*erva de santa maria*”<sup>65</sup>. A mesma erva é utilizada por mulheres no período da menstruação – *jachy py* – a fim de que o sangue desça por completo. Para crianças, cumpre ainda a função de vermífugo.

---

<sup>65</sup> Para mais informações sobre as propriedades desta planta, à luz da botânica não guarani, ver:

SANTOS, Simone Gualberto; CORREA, Ronan Xavier. Diversidade genética de *Chenopodium ambrosioides* da região cacauceira da Bahia com base em marcadores RAPD. **Pesq. agropec. bras.**, Brasília, v. 41, n. 1, Jan. 2006. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-204X2006000100022&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-204X2006000100022&lng=en&nrm=iso)>. access on 19 Nov. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-204X2006000100022>.

Cuidar de crianças é uma tarefa, principalmente, feminina. São as mães que alimentam, inicialmente com leite e depois com comida. São elas que mais estimulam a linguagem da criança e aconselham sobre o que comer, como se comportar, como brincar ou conversar. Porém, não é somente a mãe que cria a criança. O que as mbya-guarani mostram é que muitas mulheres criam uma criança. Por isso também as avós e mulheres mais velhas são tão importantes: uma mulher que já criou crianças ensina aquelas que estão aprendendo sobre como criá-las e todas se empenham juntas nesta tarefa. Se entre mães e avós não indígenas é comum que estas discordem e atribuam conselhos ou demonstrem atitudes diferentes frente à criança, entre as mbya isto não é aceitável. Não há representações do tipo “avós estragam crianças”, “avós são mais boazinhas” ou “o que a mãe não deixa a avó deixa”, como existe entre os não indígenas. A avó em nenhum momento desautoriza a mãe, ainda que pense de modo distinto. Quando a mãe aconselha, a avó reforça o conselho da mãe, e vive-versa. Desde pequenos, é importante que as crianças ouçam recomendações adequadas, saibam o que é certo e o que é errado. Se prestarmos atenção, os conselhos dados às crianças pequenas não são muito diferentes dos conselhos dados às crianças maiores. A diferença, dizem algumas mães, está no modo como a criança vai compreendendo enquanto cresce. É como se, desde pequenas, fossem acostumando-se às regras e padrões sociais, por meio do conselho.

Corpos guarani são assim constituídos por substancias (seja sangue, leite ou comida) e palavras. Idealmente, são produzidos por corpos femininos adequados, que tenham observado as restrições alimentares, resguardos e condutas necessárias para receber um *nhe'é*, através da gravidez. A formação fisiológica do corpo depende da presença masculina, que se une à mulher também no sentido de que ambos estejam fortalecidos, a fim de que o *nhe'é* enviado à terra possa ser cativado e afastado dos perigos que este lugar de imperfeição oferece.

Estando com a criança em seu ventre, a mulher também está próxima da esfera divina, em uma situação limiar, que lhe oferece perigo. O homem tem a função de vigiar o perigo e de ajudá-la a proteger-se dos seres que podem lhe afetar de modo negativo, nesta terra. É aqui que, no processo de produção de pessoas mbya-guarani, a complementaridade feminina e masculina adquire lugar substancial.

### 2.3. A COMPLEMENTARIDADE FEMININA E MASCULINA

A questão da complementaridade feminina e masculina é vislumbrada tanto em narrativas cosmológicas, como aquela sobre a criação dos demais Pais Verdadeiros e suas companheiras femininas por *Nhamandu Ru Ete Tenontegua*, quando nas narrativas acerca dos processos nativos de transmissão de conhecimentos e relações de parentesco. A harmonia do cosmos parece depender de uma relação complementar entre feminilidades e masculinidades, tanto nas esferas divinas, como no xamanismo e no cotidiano dos grupos domésticos. Trata-se de um tema presente em diversas etnografias sobre povos Guarani, incluindo as pesquisas de Mello (2006); Pissolato (2007); Pereira (2008); Seraguza (2013). É também recorrente em reflexões sobre outros povos ameríndios, tais como as de Hugh-Jones ([1979] 2011); Lea (1999), McCallum (1999) e Lasmar (2005).

No campo do xamanismo dos povos Guarani, o trabalho de Mello (2006) entre os Mbya e Chiripá, analisa processos de aprendizagem de homens e mulheres xamãs - *karai* e *kunhã karai* – dentre os quais destaca a trajetória do casal Rosa Pereira e Alcindo Moreira da aldeia de M'biguaçu, em Santa Catarina. A autora explora seus protagonismos no ato de intermediar relações entre humanos e outros seres, salvando seus parentes humanos da consubstancialização e consequente transformação.

As pesquisas de Oliveira (2004) sobre infância guarani; de Vasconcelos (2011), sobre processos de circulação de crianças; de Oliveira (2011) sobre botânica e ecologia; e Melo (2014) sobre estudantes guarani no ensino superior, reportam-se à importância deste casal no contexto da aldeia e por entre suas redes de parentesco. São anciãos de prestígio político e reconhecido poder xamânico. Conforme Darella (2004), permanecem no litoral de Santa Catarina há várias décadas, inseridos nas discussões acerca dos processos demarcatórios dos territórios guarani do litoral.

Em sua tese de doutorado, Mello (2006) explica que Rosa é reconhecida no campo dos saberes das “mulheres antigas”, o que incluem, dentre outros elementos, o domínio acerca de plantas, animais, divindades (*nhanderukuery*) ligadas às mulheres, conhecimentos sobre crianças e *nhe'e*. Destaca ainda que o casamento dela com Alcindo é uma configuração rara, posto que se estende pela vida toda. Fora casamento arranjado por seus pais, sendo que ambos são primos paralelos e considerados parentes próximos. No entanto, a autora aponta que há uma faixa de negociação acerca do casamento consanguíneo de

pessoas de uma mesma geração, sendo a atuação dos xamãs de suma importância para a segurança das uniões estabelecidas neste limite. Assim, esta fora uma união que agradara os deuses, tanto que o *nhe'e* de um dos filhos do casal, veio do mesmo *amba* que o pai de Rosa, tendo sido enviado em um momento crítico, quando a família estava sendo expulsa de uma das aldeias em que viviam. Em sonho, o pai de Rosa reconheceu o *nhe'e* da criança e soube que ele iria aprender com o pai as atividades ligadas à cura. Tanto Rosa, quanto Alcindo perceberam que desde o nascimento deste filho, seus poderes aumentaram de forma significativa.

Na *Tekoa Ko'enju*, o *karaí* Solano, com reconhecido poder em atividades de cura também tinha seu prestígio atrelado aos saberes de sua esposa Ângela, quem dominava conhecimentos sobre mulheres, gestação e parto. Cura e doença são aspectos que recebem a atenção dos mais velhos, independente de terem reconhecida trajetória no xamanismo. Do mesmo modo, o conhecimento refinado e o alcance da sabedoria necessária para diferenciar o bem e o mal que circulam neste universo, desenvolvendo a boa reza ou meditação (*japychaka*), torna-se possível com a velhice. Quanto mais se vive, mais conhecimento se adquire e embora isto pareça algo idealmente “dado” em todas as sociedades, para os Guarani ocupa um lugar central na hierarquia social.

No filme “bicicletas de *Nhanderu*”, os realizadores do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema mostram o processo de construção da *Opy*, na *Tekoa Ko'enju*, por vontade do *karaí*. Solano explica que decidiu pela construção na esperança de que algum jovem queira ser *karaí*. Afirma que está velho e que ninguém envelhece por acaso, por isso necessita de *japychaka*. No entanto, diz passar por muitos conflitos durante os processos de aprendizagens do mundo espiritual, pois bebe e joga cartas, atividades impróprias a quem precisa purificar-se. Ângela aparece em poucos momentos de fala, avalia os aspectos das filmagens, diz que tem idade avançada e que, mesmo gostando de jogos de cartas, se alegrava com a conclusão da construção da *Opy*, pois será importante para seus netos. Aprofundarei as descrições deste filme no quarto capítulo, no qual retornarão as questões da complementaridade, a partir da produção do Coletivo Mbya-Guarani de cinema.

Outro casal de *karaí* e *kunhã karaí*, que possuem poder reconhecido na *Tekoa Ko'enju* são Dionísio e Aurora, avós paternos de Ariel, Ara Poty, Vera Ralf e Leonardo, que vivem na aldeia Tamanduí/Vera Guaçu na Província de Misiones, Argentina. Também a estes são atribuídos poderes de cura e conhecimentos que se diferenciam quanto ao homem e à mulher. Ele mencionado como um homem

detentor da sabedoria da palavra e reconhecido líder político, ela como exímia conhecedora de remédios e uso do cachimbo. A sabedoria de ambos é descrita também em pesquisas como as de Mordo (2000) sobre o artesanato guarani, que teve em Sr. Dionísio um importante interlocutor; e de Friedrich (2012) sobre educação e xamanismo, na qual dialogou com D. Aurora.

Através das figuras dos xamãs e/ou dos mais velhos com os quais se convive, os mais jovens recebem os aconselhamentos sobre conjugalidade, concepção e nascimento de uma criança, os quais são dirigidos sobretudo aos novos casais. Neste processo a complementaridade visa a adequada recepção de um *nhe'e* – uma tarefa que ao mesmo tempo empodera e desafia mulheres e homens adultos(as), colocando-os em outra esfera de relações com *Outros*, ainda mais importante e perigosa, no qual necessitam estar unidos. Sabemos que quando a criança nasce, o seu *nhe'e* não está totalmente preso em seu corpo e como esta terra é imperfeita, mas a “alma” é pura e sábia, existe o perigo de não se sentir bem e querer voltar para sua morada original. Por isso, os pais precisam continuar com restrições alimentares e devem evitar qualquer sentimento ruim. É preciso afastar o recém-nascido do perigo, não deixar que se assuste ou chore muito. Ara Poty e Patrícia mencionam a importância de se ter animais, principalmente cachorros. É uma recomendação dos mais velhos, pois os cachorros resistem aos espíritos do mal e absorvem sua influência. Ara Poty conta que quando seu filho era pequeno, teve vários cachorros e muitos morreram, mas que isto era um bom sinal, pois o menino cresceu saudável. Segundo os mais velhos, os cães absorveram o mal que se destinava a ele.

Durante a gravidez, por estar a mulher vulnerável à ação de outros seres e próxima da esfera divina, o homem cumpre a tarefa de protegê-la e proteger o bebê. Necessita estar atento aos barulhos estranhos ao seu redor, às ações que pratica e aos sentimentos. A conjugalidade cumpre-se como uma condição de união que garante o afastamento de tudo o que não possibilita “estar bem”, tal como raiva, tristeza, egoísmo e traição, dado que estes são sentimentos que podem inclusive permitir que *Chariã* atue, afaste o *nhe'e* e insira no corpo da criança uma alma que não é boa.

Força e proteção são atributos de masculinidades que se estendem do grupo doméstico aos contextos mais amplos da vida social e ritual. A figura do *Xondaro*, entre os Guarani é forjada a partir destas características. Traduzido como “guerreiro” ou “guarda”, o termo *Xondaro* designa o guardião da coletividade social, que protege e

fortalece a *Tekoa*. A dança do *Xondaro*, protagonizada por homens, mas acompanhada por mulheres<sup>66</sup>, possui o caráter de um treinamento físico e espiritual, com vistas a fortalecê-los nessa tarefa de proteção dos outros humanos. No cotidiano da aldeia, os *Xondaro* são homens que dialogam com pessoas estranhas, que falam aos demais em alguma situação nova ou de dificuldade e que se assumem lideranças políticas.

Nas situações em que o casal se separa antes do nascimento da criança ou naqueles em que mulheres engravidam sem estarem em um casamento, as gestantes, não podendo contar com a vigilância masculina, costumam receber apoio de seus parentes próximos para os cuidados com o bebê. Em verdade, casamentos que perduram por toda a vida podem ser considerados raros entre os Mbya, pois não se vive com alguém que não lhe possibilite estar feliz, estar bem. A conjugalidade é parte dos desafios postos em viver nesta terra imperfeita, em aperfeiçoar-se, em alcançar a grandeza de coração. Por isso também, o rompimento, apesar de comum, não é uma tarefa fácil, nem para o casal, nem para seus parentes próximos. Em muitos casos, uma das soluções encontradas é passar um tempo distante ou mudar-se para outra aldeia. Ao investigar os casamentos mbya, Pissolato (2007) destacou que era comum ouvir de suas interlocutoras relatos sobre relacionamentos passados que foram desfeitos com a saída do marido de casa, sem retornar e sem lhes dar qualquer explicação. Algumas atribuíam à conduta masculina uma espécie de reprodução da forma de agir do deus criador, que deixou a mulher grávida porque tiveram uma divergência de opiniões, de modo que este exemplo influenciaria alguns homens<sup>67</sup>.

De forma geral, a falta de harmonia e a impossibilidade de estar bem em um casamento é o elemento que causa as separações ou afastamentos temporários dos casais, de modo que tanto o homem pode

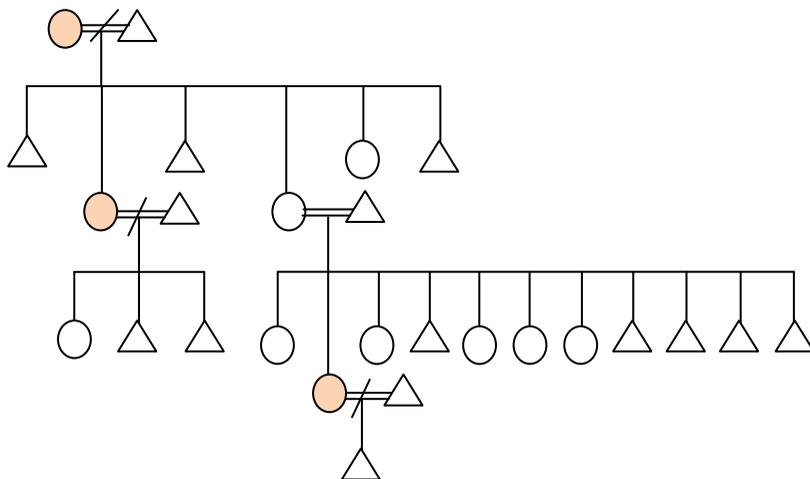
---

<sup>66</sup> Na *Tekoa Ko'enju* conta-se que há tempos atrás se dançava o *Xondaro* diariamente, mas que atualmente esta prática tem sido mais rara, especialmente porque não se costuma frequentar a Casa de Rezas, como se fazia antigamente. Assim, a dança é praticada nos pátios de algumas casas e em encontros que reúnem parentes de outras aldeias. Os homens dançam em círculo, guiados pelo *Xondarovicha*, o mestre do *Xondaro*, que carrega os *yvyraí* ou *popygua*. Este instrumento feito com duas pequenas varas de madeira indicam a direção dos movimentos, saltos, esquivadas, etc. As mulheres dançam por fora do círculo, com movimentos menos intensos. Descrições sobre a dança do *Xondaro* podem ser lidas em Montardo (1999), Oliveira (2004) e Seára (2012).

<sup>67</sup> Referência ao chamado “mito dos gêmeos”, acima descrito, em que Papa Mirĩ deixa a mulher grávida de *Pa'i Rete Kuaray*.

partir, quanto a mulher pode deixá-lo. Com isso é muito comum mulheres criarem filhos e mesmo optarem por viver sozinhas. Porém, o mesmo não se observa entre os homens, que tendem ou a retornar para a casa da mãe, avó ou outra parente feminina. Casos de homens que vivem sozinhos são raros e narrados como referência a homens que trabalham fora das aldeias. No decorrer dos trabalhos de campo, meu interesse por estudar processos de produção de pessoas, a escolha de desenvolver uma etnografia que contemplasse o ciclo de vida Mbya e que incluísse as crianças, bem como minha condição de mulher, colocavam-me diante de tempos e espaços femininos. Aos poucos ficava cada vez mais claro que a noção de pessoa guarani envolvia um longo processo de produção feminina de corpos tanto masculinos, quanto femininos. Somado a isto, a etnografia foi possibilitando que eu permanecesse, durante o desenvolvimento da pesquisa, vinculada a uma rede de parentesco específica, a qual liga mulheres que, em algum momento de suas vidas, criaram seus filhos sozinhas, apoiando-se mutuamente. Isso inclui tanto mulheres que já criaram crianças e que são mães e/ou avós, quanto mulheres solteiras, que auxiliam irmãs e primas com o cuidado de seus filhos.

Figura 13- Mulheres de uma parentela que romperam casamentos e criaram filhos sem a presença de um companheiro





Percebi, estando entre estas mulheres, que apesar de a complementaridade ser, idealmente, a chave para um adequado processo de produção de pessoas, no cotidiano da aldeia, criar crianças é uma tarefa, na maioria das vezes, feminina. Não significa ser uma tarefa solitária, pois conforme mencionei em páginas anteriores, muitas mulheres criam uma criança e não raro, quando crescem, essas crianças escolhem viver perto das mulheres que as criaram, ampliando esta rede para outras gerações.

Um exemplo particular dos cuidados com uma gestante que não possui um companheiro e que articula uma rede de outras mulheres, na tekoa Ko'enju, advém de uma experiência de figuração que a comunidade teve no filme “O tempo e o vento”. As filmagens aconteceram no primeiro semestre de 2012, na cidade de Bagé, região da Campanha gaúcha, no sudoeste do Rio Grande do Sul. Compondo a figuração das cenas sobre a Redução de São Miguel Arcanjo, onde teria sido criado o personagem Pedro Missioneiro, uma das figurantes guarani, que atuou como a mãe de Pedro, viajou grávida, já no final da gestação. Para assegurar que pudesse participar sem oferecer riscos ao bebê, além de uma enfermeira da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), a mesma foi acompanhada por parentes próximas, que lhe auxiliavam nos cuidados pré-natais. Dentre as impressões ouvidas acerca do filme, quando este fora lançado, estavam a beleza da cena em que ela aparece e a importância destes cuidados para que a gestante “estivesse bem”. As mulheres mencionam que vê-la grávida no filme é emocionante, ainda mais por terem ficado todo o tempo cuidando dela.

A ideia de cuidado aqui parece estar mais ligada à relação estabelecida com quem está próximo. Não é a presença de outras mulheres que assegura o bem estar da gestante e da criança, assim como não parece ser a presença do marido que garante esse aspecto. É antes a harmonia, o estar bem, o apoio que homem deve prestar a esposa ou o apoio que outras mulheres podem prestar a uma parente grávida que se encontra sozinha na tarefa de criar uma criança.

Tudo leva a crer que há uma dimensão feminina que engloba uma dimensão masculina. Até o momento da chegada da criança, seja através de uma gravidez, seja através da adoção, é a mulher quem, desde a menarca, vem produzindo o seu corpo e o corpo desta criança que irá criar. Embora as narrativas dos atores demonstrem a importância do homem nesse processo, na vida social o que se percebe é que são as mulheres que seguem protagonizando tais tarefas, seja por estarem a maior parte do tempo no espaço do grupo doméstico, seja por serem elas a criar a criança quando o casal se separa.

Aqui torna-se necessário esclarecer que criar crianças não pode ser lida como opressão feminina entre os Mbya, tal qual possa parecer em contextos não indígenas, apontados pela crítica feminista desde os trabalhos pioneiros da década de 1970. No âmbito da aldeia a solidez do grupo doméstico confere prestígio à parentela, sendo que homens e mulheres dialogam no mesmo patamar político. O mesmo se percebe no campo do xamanismo, no qual *karai* e *kunhã karai* possuem as mesmas possibilidades de agência e poder. Assim também o conselho de uma *Xejary* é tão respeitado, quanto de um *Xeramoin*. A hierarquia, pensada do ponto de vista político, estabelece-se pela geração e não pelas diferenças de gênero.

São estas configurações que podem também contribuir para uma releitura acerca dos espaços do *cotiguaçu* e das “casas dos índios” no campo da etnohistória, conforme havia mencionado no Capítulo I. Entre as guarani contemporâneas criar crianças sem a presença masculina não decorre de situações extraordinárias, tal como “sobrar” em um cálculo onde não se pode obter casamento, pode ser simplesmente uma opção. Do mesmo modo, refletir sobre uma adoção de valores que situa o aspecto geracional como fator de distribuição de poder, nos auxilia também a compreender as reflexões de Baptista (2010) sobre ser a casa dos índios, os lugares onde as cosmologias nativas mantinham-se vivas. Veremos também, no capítulo IV, narrativas de Sr. Adolvo, *Xeramoin* entrevistado pelo Coletivo Mbya-Guarani de Cinema, que falam sobre a presença de um *karai* e uma *kunhã karai* que aconselhavam os Guarani que viviam nas Reduções, compondo uma estratégia maior de resistência no período colonial.

Ainda sobre possíveis releituras sobre o *cotiguaçu* e/ou olhares sobre a postura quieta e afastada das mulheres, que percebemos hoje nas aldeias, faz-se necessário destacar que tal característica configura-se em um atributo de feminilidade, ao mesmo tempo em que a abertura ao diálogo e defesa dos interesses da coletividade junto aos não indígenas, configuram-se em atributos de masculinidades. Porém, isso não significa que no espaço da aldeia, os Mbya percebam uma superioridade masculina e uma inferioridade feminina. Também não significa que sejam relações isentas de conflitos ou tensões.

O que desejo afirmar é que o gênero organiza a vida social em aspectos distintos dos que possam aparecer nas sociedades não indígenas, herdeiras de tradições de conhecimento eurodescendentes, nas quais a dimensão masculina tende a englobar a dimensão feminina. Assim, na análise sobre produção de pessoas mbya-guarani, que interessa a este trabalho, o que se tem é uma relação que, embora

narrada como complementar, mostra-se no cotidiano da *Tekoa Ko'enju* como englobante, mas de um modo inverso àquele criticado pela antropologia feminista. Entre os Guarani é a dimensão feminina que engloba a masculina. Retomando aqui as ressalvas de Brites (2013) acerca de como o público invade o privado e vice-versa, destaco que entre os Guarani o âmbito doméstico é um âmbito de poder, gerenciado na grande maioria das vezes, por mulheres.

Aqui cabe rememorar Dumont (1992) quando este diz que a igualdade de poder é uma criação da sociedade moderna e por isso mostra-se artificial, uma vez que a vida em sociedade implica em hierarquia. Neste caso, hierarquizar significa adotar um valor, e um determinado consenso sobre os valores. Segundo o autor “uma hierarquia de ideias, das coisas e das pessoas é indispensável a vida social” (DUMONT, 1992). A hierarquia engloba os agentes e as categorias sociais e embora abarque a distribuição do poder, não se esgota neste aspecto.

Isso posto entendo que, no contexto mais amplo das hierarquias, os grupos domésticos apresentam-se como esferas de fundamental importância para compreensão dos processos de circulação de saberes sobre o *nhande reko* Guarani. É a partir destes espaços que os aconselhamentos são fortalecidos e que o perigo presente em elementos externos ao mundo Mbya pode ser controlado. Daqui emergem as aprendizagens necessárias para se saber dosar aquilo que se apreende de fora e que, no cotidiano da aldeia, tende a ser mais expressivo na relação com a educação escolar e com os não indígenas nas vendas de artesanato.



### CAPÍTULO III – CRIAR CRIANÇAS, PRODUZIR PESSOAS NA MEDIDA: TEMPOS E ESPAÇOS DE CIRCULAÇÃO DE SABERES SOBRE O *NHANDE REKO* GUARANI



Crianças mbya-guarani brincando no espaço do grupo doméstico – Acervo da pesquisa – Suzana Cavalheiro de Jesus.

Procurei demonstrar no capítulo anterior que os ensinamentos que permeiam o *nhande reko* Guarani são fundamentos do processo de criar crianças, que iniciam no grupo doméstico, mas que se estendem para outros espaços de aprendizagem. Neste capítulo tomo para análise três espaços que constituem o cotidiano mbya-guarani na região das Missões, a saber: o grupo doméstico, a escola da aldeia e vendas de artesanato no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, a fim de descrever formas de ensinar e aprender a ser mbya-guarani, por meio dos conselhos dos mais velhos, da alimentação e da manipulação adequada dos elementos pertencentes ao mundo *jurua*.

Ariel explica que *arandu*, termo que expressa sabedoria do ser humano, é uma palavra composta, na qual a partícula *ara* significa dia. *Arandu* seria saber entender o dia, resultado de estar em um estado que ele traduz como de meditação, que em guarani expressa-se através da palavra *japychaka*. Cadogan (2011, p. 60) havia registrado esta

expressão, conforme diferentes contextos de fala, das seguintes maneiras:

***Japychaka*** – escutar, prestar atención;

***Ojapychaka porá i va'e*** – El que escucha bien; El que se dedica com devoción a orar;

***Mba'e Porákuéry mbaraete rekorá mba'e i uka ño japychaka porangue i*** - los dioses hacen decir numerosas palabras para su fortaleza a quienes prestan atención;

O corpo apresenta-se como instrumento de conhecimento e os sentidos são vias que possibilitam a compreensão de belas palavras. Não apenas no ato de saber escutar, mas de sentir. Alguns guarani gostam de destacar o lugar do conhecimento como sendo o coração, um entedimento que se vislumbra nas narrativas míticas que falam da sabedoria do primeiro Deus, Papa Mirĩ, advindo da luz do seu coração. Assim, entender o dia também envolve a sensação de tudo o que se passa ao redor, o calor do sol, o vento, etc. Trata-se de um saber localizado em um patamar avançado, alcançado por poucos.

O conhecimento mais refinado é então composto por palavras boas, indestrutíveis, sendo que cada pessoa é parte palavra, pois é parte *nhe'é*. H. Clastres (1978), destacou que o *nhe'é* 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.

Tomar conhecimento de algo, no cotidiano, é uma ação expressa pelo termo *kuaa*. É aqui que se insere aquilo que se aprende na escola. Conhecer, para os Mbya, é um fenômeno sensorial, corpóreo, antes de ser um fenômeno mental de assimilação e acomodação de informações. O conhecimento é o que produz, move e transforma as pessoas e por isso não é estático e não possui uma única fonte. Assim a adequada manipulação de elementos externos, especificamente aqueles oriundos do mundo *jurua*, é vista como uma importante habilidade que também garante a manutenção do *nhande reko* Guarani.

Quando se fala a este respeito chama atenção a ideia de “dosagem”, de “estar na medida”, mencionadas pelos Mbya ao se referirem sobre como utilizam aspectos do modo de vida não guarani. Para estes, as transformações no mundo, causadas principalmente pelos modos de ser dos *jurua kuery*, aproximam-se da aldeia de diversas

formas, principalmente através da escola. Tais mudanças, para os *mbya kuery* não ocorrem somente no mundo terreno ou material, mas envolvem todo o universo cosmológico. Logo, é preciso desenvolver competências que permitam a manipulação de novos conhecimentos, incorporando-os com cuidado ao cotidiano da comunidade.

### 3.1. NO GRUPO DOMÉSTICO

O grupo doméstico é o espaço de produção da pessoa mbya por excelência, dado que é dali que saem os principais aconselhamentos e se vive a comensalidade. É também a partir deste espaço que a criança mbya começa a vivenciar as aprendizagens dos simbolismos de gênero, que lhes dizem o que é adequado a meninas e meninos, o que cabe ao universo feminino e o que cabe ao universo masculino.

No que tange à subsistência das famílias, o artesanato configura-se como uma das principais fontes de renda, desenvolvida tanto por homens, quanto por mulheres nesses espaços. Não há trabalho assalariado desenvolvido fora da *Tekoa Ko'enju*. As poucas vagas existentes dentro da aldeia abarcam dois cargos de agentes de saúde e um de agente sanitário, ocupados por homens. As mulheres assalariadas também são três: as duas professoras mbya da escola; e uma moça que realiza a limpeza do posto de saúde. Os cineastas que fazem parte do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema também recebem pela realização dos filmes<sup>68</sup>, sendo a maioria homens.

Além da produção do artesanato, as famílias dedicam-se ao cultivo de alimentos como milho, melancia, amendoim e mandioca, em pequenos roçados. O preparo das refeições é tarefa feminina, o que tem sido apontado em diversas etnografias, tais como as pesquisas de Tempass (2008) e Silveira (2011)<sup>69</sup>. Os homens dedicam-se ainda a

---

<sup>68</sup> Há época da pesquisa, a divisão dos valores arrecadados pelos filmes era feita da seguinte maneira: 35% para o VnA, 35% para a comunidade e 30% para os realizadores.

<sup>69</sup> Silveira (2011), em estudo realizado junto aos Mbya-Guarani da *Tekoa Marangatu*, em Santa Catarina, identifica que o conhecimento sobre o preparo de alimentos circula tanto entre mulheres mbya, quanto entre estas e mulheres não guarani – aspecto que a autora situa a partir de uma rede de relações que os Mbya desta aldeia mantêm não apenas com aldeias guarani, mas também com o entorno local e regional. De modo análogo, Tempass (2008) destaca o poder feminino sobre as escolhas alimentares do grupo, tanto no plantio, quanto no preparo de alimentos. Pontua que embora a alimentação não possa ser vista como um âmbito exclusivo das mulheres – posto que os homens contribuem por

atividades de caça e pesca, apesar de as condições ecológicas não serem as ideais. Também são quem mais se pronunciam em reuniões e em diálogos, quaisquer que sejam, junto aos *jurua*. Representam a opinião e os interesses de seu núcleo familiar e, em alguns casos, de toda a parentela. Em assuntos de interesse da comunidade, são os homens que realizam as negociações necessárias. A maioria das mulheres fala português muito pouco, apenas quando é necessário, como nas vendas de artesanato. Algumas possuem um vocabulário bem restrito e por isso quando precisam conversar com não índios, o que em geral se dá nos contextos de vendas de artesanato ou em estabelecimentos comerciais na cidade, levam consigo seus filhos (tanto meninas, quanto meninos) e/ou esposo. Por outro lado, mesmo as mulheres que vivem sozinhas e que não possuem maiores dificuldades com a língua portuguesa, em geral expressam-se pouco (verbalmente) fora do espaço doméstico.

Durante meus trabalhos de campo, quando o diálogo era demasiado restrito com a maioria das mulheres, Patrícia tentava me explicar que elas falavam pouco porque não me conheciam e que a conversa nas visitas era o menos importante. Dizia ela:

*Vai visitar elas, mesmo que elas conversem pouco e que você não tenha perguntas. Eu sei que o tempo das pesquisas de vocês é curto, mas vai lá. Talvez elas não digam uma palavra, mas deixa elas te sentirem (...) Não é porque você é de fora. As vezes as mulheres não falam com a gente também. É porque ela precisa ficar mais quieta, porque não se sente bem, porque aconteceu alguma coisa, porque está sentindo alguma coisa diferente. Ou alguma coisa só dela ou com relação ao marido. As mulheres são assim.*

Conhecer por meio do sentir e saber sentir para “viver bem” é uma habilidade descrita como propriamente guarani: “os guarani sentem” ou “eu sei porque eu sinto” são ideias que se propagam com certa frequência. Do mesmo modo, a sensibilidade feminina descrita por Patrícia parece ser um aspecto central no modo como as mulheres

---

meio da caça, da pesca e atividades de coleta – o trabalho de transformação dos alimentos em comida é um trabalho feminino.

conduzem práticas ensino e aprendizagem no contexto do grupo doméstico. A elas cabe a tarefa de educar no sentido de esclarecer o que é importante em termos do alimento adequado, de posturas, de valores e de relações sociais. Isso se estende tanto para os filhos, quanto para o marido. Problemas entre o casal, dizem elas, devem ser resolvidos entre eles e parece ser a mulher que conduz esse tipo de bem estar doméstico.

Quando chegava à aldeia, em diversos momentos, muitas mulheres perguntavam pelo meu companheiro, queriam saber se ele estava bem. Expressões como “coitado”, “pobre homem” ou “pobre marido” eram recorrentes. Quando os intervalos que estabelecia entre os trabalhos de campo eram maiores, algumas delas contavam que haviam imaginado que meu marido deveria estar cansado de ficar sozinho e estaria me impedindo de voltar para a aldeia com mais frequência. Uma atenção ao cônjuge é tida como fundamental, de modo que a mulher é descrita, por estas interlocutoras, como a inteligência emocional do núcleo familiar, quem mantém a casa em equilíbrio.

Levi Marques Pereira, em texto no prelo, com previsão de publicação em 2015, fala sobre a importância das mulheres Kaiowa e Guarani para a solidez do fogo doméstico<sup>70</sup>, inclusive no que tange à administração do dinheiro. Cuidam e controlam todos os acontecimentos importantes na vida do marido e dos filhos, que são os integrantes de seu fogo. Os laços de afetividade e proteção que estabelecem com seus filhos pequenos tendem a ficar mais brandos com o passar dos anos, enquanto os filhos vão adquirindo autonomia e assumindo as atribuições de gênero que são associadas a cada sexo (PEREIRA, 2014, no prelo).

De modo semelhante às descrições deste autor, as mulheres mbya assumem o papel de manter o equilíbrio dos elementos que compõem o espaço doméstico, como educação dos filhos, comensalidade e o bem estar das relações de afetividade. Demonstram o que Melià (2011) descreve como a busca pelo *teko porã*, através da educação das crianças. Para este autor, quando os Guarani educam uma criança, o fazem com

---

<sup>70</sup> O fogo doméstico é descrito pelo autor como um módulo organizacional que corresponde à família nuclear, tal qual é conhecida na sociedade brasileira. Em pesquisas anteriores, Pereira (1999) detalha a ideia de fogo doméstico a partir de constatações que faz acerca da construção da pessoa no grupo de parentes, entendendo como parentelas as unidades de relações de consanguinidade, afinidade e alianças políticas e rituais. O que autor traduz como “fogo” é referido pelos kaiowá, através da expressão *che ypyky kuera*, que designa o grupo de parentes próximos, sendo o pertencimento a um fogo a pré-condição da existência humana.

um objetivo mais pedagógico do que o pretendido pelo não indígena: enquanto os *jurua* criam um filho para que tenha sucesso como um futuro engenheiro ou em qualquer outra profissão de prestígio; os Guaraní criam os filhos para serem bons guarani. Este propósito está relacionado a uma boa produção e um bom uso de recursos. Relaciona-se assim ao mundo econômico, um mundo com muita comida, no qual se possa convidar os outros para comer junto.

No grupo doméstico, as crianças pequenas, ainda *mitã*, ficam próximas aos adultos que ali estão, sentadas ou engatinhando. Tanto quanto conseguem segurar objetos, são incentivadas a utilizar a colher para alimentarem-se sozinhas; a deixar as fraldas e a participar do dia a dia familiar de forma ativa. O interesse infantil por qualquer elemento cotidiano, seja o artesanato ou preparo de alimentos é sempre incentivado com explicações e conselhos. A criança é assim levada a entender que o fogo pode queimar, que a faca pode cortar, que determinado alimento faz bem e outro pode fazer mal, etc. Assim ensina-se também sobre comportamentos, o que se pode e não se pode fazer na presença de visitas e quando se sai para vender artesanato.

Choros considerados “choros de manha” tendem a ser ignorados ou menosprezados, não no sentido irônico, mas com palavras breves e postura firme dos adultos, a fim de que a criança entenda que chorar ou ficar braba não é um comportamento adequado para se conseguir o que quer. É importante que a criança adquira a postura de conversar, explicar o que deseja, a fim também de que tenha controle sobre seus sentimentos. Não é bom que uma criança cresça manhosa ou braba, pois isso também a deixa vulnerável. Do mesmo modo, sempre que a criança quer contar algo é ouvida com atenção. Por ser a linguagem a manifestação do *nhe'ê*, toda a expressão verbal, desde os balbucios, são recebidos com alegria e repeditos por quem está próximo, estimulando a fala e cativando o *nhe'ê*.

Punições por ações erradas, que rompem a dinâmica de conversas e conselhos, tendem ser raras de se observar. Às vezes escutam-se as mães chamarem as crianças em tom de voz mais alto, que não é habitual, seguida de uma recomendação, o que já causa mudança no comportamento da criança. Vez ou outra, a mãe pode colocar a criança sentada, afastada das demais e falar “firme” com a mesma. Ao mesmo tempo, irmãos e pessoas que estão próximas tendem a permanecer quietas, sem interferir, criando uma situação em que a criança entende que agiu de forma errada. Pode chorar, ficar braba ou indiferente, mas sempre o comportamento daqueles que a cercam reforça a autoridade da mãe.

Limites são aprendidos nesta relação que situa a autoridade da geração acima da sua e um lugar de poder de mães e avós. Aquele protagonismo feminino no processo de produção de pessoas torna a aparecer nos processos de transmissão de saberes no grupo doméstico. Ensinar (*mbo'e*) a ser um bom guarani mostra-se também como uma tarefa que é em grande medida feminina.

Mariano disse certa vez que os pais precisam saber *omongueta kyringue*, ou seja, aconselhar as crianças para que possam agir adequadamente frente ao mundo *jurua kuery* e procurar não se assemelhar aos não índios, pois do contrário as consequências para o mundo espiritual e material dos Mbya, seriam catastróficas (JESUS, 2014). Nas palavras de Mariano:

*Se fica igual a jurua, os Guarani acabam. E se acabam os Guarani, acabam também os deuses.*

A falta de habilidade em manipular elementos do mundo *jurua* pode implicar no abandono do corpo pelo *nhe'é*. Se assim for, conforme Mariano, a pessoa virá a morrer rapidamente. Também Patrícia, mencionou em nossas conversas, que quando o *nhe'é* deixa uma pessoa, dependendo das razões, ela até pode continuar viva por um tempo, mas irá sofrer muito, vindo a falecer por motivos banais. Sublinha que é mais comum casos de crianças em que o *nhe'é* lhes deixou, pois é a fase da vida em que a alma ainda não está totalmente neste mundo, mantendo uma ligação forte com sua origem divina. Por isso, se não forem mantidos os devidos cuidados, como evitar que a criança chore muito, evitar que se assuste e seguir devidamente as dietas alimentares, o *nhe'é* pode voltar à morada de onde veio (JESUS, 2014).

Também se vislumbra, segundo dizem os Mbya, que a morte de uma pessoa mais velha, tende a ser seguida de mortes de outros anciãos. Sempre que isso acontece, é porque eram *nhe'é kuery* vindos do mesmo *amba*, da mesma morada divina. Por terem vindo à terra, mais ou menos na mesma época, quando um vai os demais sentem que precisam voltar para casa também.

No período dos meus trabalhos de campo, conheci um rapaz que estava visitando a *Tekoa Ko'enju* que relatou ter passado por momentos difíceis e seu *nhe'é* quase tinha lhe deixado. Contou ainda que teve muita sorte, pois um *karai* conseguiu trazê-lo de volta, que era muito agradecido à *Nhanderu* e ao *xamã* por conta disso.

Esse perigo a que estão expostos os atores sociais também nos conduz a uma reflexão acerca da produção social do corpo como o processo que garante o vínculo de cada Mbya com sua morada divina. E neste contexto é importante lembrar, que todos os cuidados que envolvem a produção do corpo feminino desde a infância e que são enfatizados no período do *iêngue*, visam a produção de um corpo que irá ajudar a produzir um outro corpo. No entanto, estamos falando da produção social da corporalidade, não somente orgânica, fisiológica. Assim, os tabus alimentares, resguardos e vigilância acerca de sua própria conduta não se limitam apenas à mãe que engravidou e deu a luz a uma criança, mas a todas as mulheres que criam crianças.

Criar crianças que nasceram em outros núcleos familiares, filhos biológicos que podem ser ou não filhos de parentes é uma prática comum entre os Guarani. Kerexu, uma das meninas com quem convivi na *Tekoa Ko'enju*, explicava-me certa vez, aos seus sete anos de idade, como ela tinha até três mães: “tinha uma mamãe de quem ela nascera que ela não conhecia; a mamãe que a trouxe para aquela aldeia e lhe deu para sua filha, que ficou sendo sua mamãe dali em diante”. Assim, a mãe que lhe trouxe era também sua avó. Complicado? Não para Kerexu, que com o passar dos anos, passou a chamar a mulher que a trouxe de sua mãe biológica apenas de *Xejary* (avó), reconhecendo como mãe, a filha desta mulher, que é quem a está criando.

Figura 15 - As mães de Kerexu aos sete anos

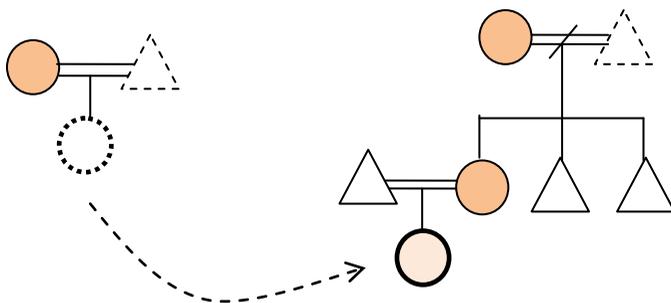
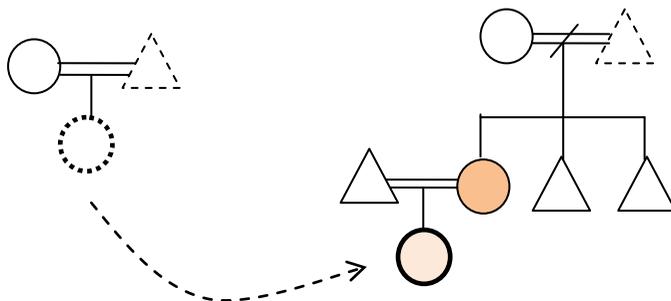


Figura 16 - A mãe de Kerexu aos dez anos



Este sistema de criar crianças que não sejam seus filhos biológicos, conforme já mencionado, foi observado por Pereira (2008) entre os Kaiowa e Guarani, no Mato Grosso do Sul e por Vasconcelos (2011), entre os Mbya e Chiripa, em Santa Catarina. Pereira (2008) destaca o número significativo de crianças que circulam entre os fogos domésticos em função de casamentos desfeitos, em que os filhos são absorvidos pela parentela de um dos cônjuges e estes partem para uma nova relação, sem a presença de filhos. Nesse contexto, surge a figura do *guacho*, que ocupa um lugar de filho adotivo, assumindo uma outra identidade social (a de *guacho*), que é distinta daquela dos filhos biológicos. Seu *status* varia a depender da distancia que mantêm com o grupo que o adotou, mas em geral assume uma posição subalterna na estrutura de prestígio e poder. Embora o *guacho* seja apresentado, às pessoas de fora, como um consanguíneo, a distribuição de tarefas no interior da parentela lhe situa em outra posição, de modo que sua classificação como parente próximo é demonstrada mais no nível do discurso. Em termos ideológicos, os Kaiowá não costumavam usar o termo *guacho* para se referir ao filho de criação, pois era considerado pejorativo. Pereira (1999) pontua que preferiam dizer *che ra'y amongakua'a* (filho que estou fazendo crescer) ou *che ra'y raanga* (a imagem de meu filho) – formas consideradas mais adequadas.

Pereira (1999) explica ainda que quando um casal se separava a mãe costumava ficar apenas com os filhos pequenos (de até dois anos de idade), que ainda amamentava. Muitas crianças eram entregues ao capitão, liderança política que assumia a responsabilidade de alocá-la

em definitivo em nova família. Havia, no entanto, formas de adoção que eram privilegiadas – aquelas feitas pelas avós ou pelas tias. O ideal é que a criança seja criada pela avó (materna ou paterna), vista como uma espécie de segunda mãe, que além de possuir possibilidades financeiras<sup>71</sup> de criar a criança (muitas vezes é aposentada como trabalhadora rural), irá educá-la de modo exemplar. Isso porque as avós não exigiam que as crianças trabalhassem em demasia, não lhes aplicavam castigos físicos e as matriculavam na escola – os *guachos* não frequentavam a escola. Aqueles criados pelas tias possuem um tratamento um pouco mais rigoroso, dado que sempre serão distintos dos filhos biológicos. De qualquer forma, o autor vislumbrava que os laços de consanguinidade interferem na relação de adoção, de modo que a entrega a parentes mais distantes ou não parentes, tenderia a ser evitada.

Ao pesquisar a dinâmica de circulação de crianças entre os Mbya e Chiripa, em Santa Catarina, Vasconcelos (2011) também identifica as avós como “mães adotivas” preferenciais, nos casos em que a circulação acontece dentro da parentela. A autora pontua ainda que não encontrou filhos de criação que aproximem-se das descrições dos *guacho*. Do mesmo modo, destaca que casos de circulação de crianças fora da parentela são raros e parecem estar ligados a questões cosmológicas. É o caso de crianças gêmeas, nascidas em famílias mbya, que são criadas por famílias chiripa, haja vista que o nascimento de gêmeos, como vimos, é percebido pelos mbya como espécie de mau agouro, inscrito nas narrativas míticas, mencionadas em páginas anteriores.

Entre as mbya, na *Tekoa Ko'enju*, mulheres adultas que não são casadas ou mesmo mulheres casadas, que não engravidaram, falam a respeito de “pegar uma criança” ou procurar “alguém que queira dar uma criança”. Estas mulheres serão chamadas de mães e caso o filho ou filha adotivo(a) seja recém nascido, também deverão passar pela dieta e cuidados pelo qual uma mulher que tenha dado a luz passa. São cuidados necessários para que aquele *nhe'é* permaneça entre eles, na terra. Mães, biológicas ou adotivas, ensinam a falar, cativam o *nhe'é* da criança e a aconselham, ensinando o que se pode comer e como se deve agir, enfim, produzem pessoas mbya.

---

<sup>71</sup> Somente criam *guachos* aqueles que possuem condições econômicas favoráveis. Em alguns casos, a circulação de crianças significava aproximar parentes de status elevados que residiam na mesma localidade, configurando-se em reforço nos laços de consanguinidade ou afinidade que unem os adultos relacionados (PEREIRA, 1999).

Fora do grupo doméstico, as crianças precisam demonstrar que sabem manipular elementos externos ao mundo mbya, tanto na relação com outros seres que povoam o cosmos, quanto na relação com elementos do mundo *jurua kuery*. Nesse contexto, a escola, situada dentro da *Tekoa*, mas pensada a partir de realidades não indígenas, situa-se nos limites deste trajeto e inclui alguns dos perigos que podem ameaçar o *nhande reko*, com os quais meninas e meninos convivem diariamente. Se a primeira vista isso implicaria em evitações, o que os Mbya-Guarani nos mostram é que isto implica, antes de qualquer coisa, em uma oportunidade de aprender a “estar na medida”.

### 3.2. NA ESCOLA

A escola da aldeia, denominada de Egídeo Romeu Ko'enju, completa em 2015 treze anos de atividade, atendendo alunos da Educação Infantil até o Quinto ano do Ensino Fundamental. Do sexto ao nono ano, os estudantes passam a frequentar a escola de uma comunidade próxima, na zona rural de São Miguel das Missões. O Ensino Médio é cursado na escola da cidade. Na *Tekoa Ko'enju* há uma concepção da educação escolar como um elemento estrangeiro, constantemente questionado e avaliado, mas necessário. É estrangeiro porque ensina, na maioria das vezes, aquilo que é ensinado para crianças *jurua*, não apenas em termos de conteúdos, mas de posturas. E evidentemente nem tudo o que os *jurua kuery* consideram como bom no modo de agir, os *mbya kuery* também consideram. A merenda escolar, a cantina e as concepções daquilo que seja uma boa alimentação também diferem. Do mesmo modo, a ampliação da educação básica e a criação da modalidade de Educação de Jovens e Adultos geram controvérsias. Reporto-me aqui à uma fala de Mariano Aguirre, alertando sobre a tarefa importante de saber dosar aquilo que se incorpora do mundo *jurua*, dizendo que há uma série de coisas boas, mas também uma série de coisas ruins. Há uma medida certa de elementos a serem incorporados e, quando se trata do consumo de bens culturais a escola tem uma responsabilidade importante. Mariano entende a escola como um espaço para se aprender coisas diferentes e úteis, mas não um lugar que transforme o seu jeito de viver. Citou, como exemplo, o projeto de implementação da Educação de Jovens e Adultos. Segundo ele, tem muita gente interessada, mas ele prefere ficar de fora, afinal:

*Qual a vantagem de voltar estudar? Facilita para arrumar emprego? Isso é coisa de*

*jurua, eu vivo aqui, os Guarani vivem diferente.*

A preocupação de Mariano, compartilhada por diversos homens e mulheres mais velhos refere-se ao fato de que a escola não é apenas um lugar em que se conhecem outros modos de explicar o mundo, mas é também um lugar que pode modificar modos de ser. Procurei demonstrar em páginas anteriores que para os Mbya o conhecimento não é um fenômeno produzido, transformado e absorvido apenas no nível da abstração mental. É antes um fenômeno sensorial, corporal, que se prolonga ao longo de todo o ciclo de vida e que envolve uma gama de saberes manipulados por meninos, meninas, homens e mulheres.

Não há consenso quando se trata de educação escolar, mas há uma concepção compartilhada por grande parte da comunidade, de que é importante. Por ser um produto do mundo *jurua*, a escola é um espaço do qual se deve absorver apenas o necessário aos Mbya. Todo o conhecimento externo deve ser apropriado com cuidado, “na medida certa”. Entender como esse processo acontece é também importante para refletirmos sobre os distintos modos de aprender, bem como sobre definições daquilo que pode ser descrito como conhecimento pelos Guarani – tanto o conhecimento cotidiano (*kuaa*), quanto o conhecimento mais refinado, alcançado pelos mais velhos (*arandu*).

Nesse contexto, a ideia de apropriar-se de elementos não indígenas “na medida” demonstra que os Guarani situam a escola em um lugar de fronteira (TASSINARI, 2001). Localiza-se no espaço da aldeia, onde os conhecimentos mbya circulam, mas traz em seu formato modos de ser e conhecer que dizem respeito aos *jurua*. Logo, apreender deste universo aquilo que pode de alguma forma ser útil, torna-se uma escolha e uma habilidade propriamente guarani. Assim, a ideia de “estar na medida” aproxima-se da definição de escolas indígenas como fronteira, trabalhada por Antonella Tassinari, no sentido de que, além de conceber a escolarização como um núcleo de intercâmbio de saberes, os Guarani percebem a escola como

um espaço de encontro entre dois mundos, duas formas de saber ou, ainda, múltiplas formas de conhecer e pensar o mundo: as tradições de pensamento ocidentais, que geraram o próprio processo educativo nos moldes escolares, e as tradições indígenas, que atualmente demandam a escola. Por tais características, que colocam a

escola indígena em situações intersticiais, sugiro ser fértil considerá-la, teoricamente, como “fronteira”, o que poderá ser extremamente útil para compreender melhor seu funcionamento, suas dificuldades e os impasses provocados pelas propostas de “educação diferenciada” (TASSINARI, 2001, p. 47)

Para a autora, compreender a escola como fronteira envolve tanto o reconhecimento das possibilidades de troca e intercâmbio de conhecimentos, quanto situações de interdição desta troca. Para os Mbya manter-se “na medida” significa dizer que há elementos trazidos pela escola que não correspondem às aprendizagens necessárias ao *nhande reko* Guarani e que portanto precisam ser questionadas e mesmo ignoradas. Trata-se de uma estratégia própria da dinâmica de produção e circulação de saberes nativos, na qual a alteridade mostra-se necessária, mas nunca a ponto de se atingir a completa transformação do ser humano.

Figura 17 - Abertura da Festa de Comemoração dos dez anos da escola da aldeia  
- boas vindas das professoras com o coral



Figura 18 - Abertura da Festa de Comemoração dos dez anos da escola da aldeia  
- boas vindas do Cacique com o coral



A escola traz para o espaço da aldeia não apenas o acesso ao letramento em língua portuguesa e às explicações do mundo chamadas científicas, oriundas de tradições eurodescendentes. Traz também uma produção de corpos diferenciada<sup>72</sup>. Não apenas pela questão da disciplina, da arquitetura da sala de aula, mas pela alimentação. Mesmo alguns vegetais, considerados saudáveis pelo *jurua kuery*, e por isso, cultivados despreziosamente na horta da escola, podem compor o rol de interdições alimentares mbya.

Um dos alimentos servidos na merenda, por exemplo, era moranga caramelada, que além de saborosa, é considerada fonte de vitaminas pelos conceitos vigentes de nutrição. No entanto, uma de minhas interlocutoras adultas destaca que as meninas não podem comer este alimento, pois futuramente podem ter complicações no parto. Ainda sobre a alimentação oferecida na escola, relata que crianças, cuja mãe acaba de ganhar bebê, assim como seu pai e irmãos, não devem comer carne, pelo menos até que o recém-nascido tenha cerca de um mês de vida<sup>73</sup>. Trata-se, conforme assinali em páginas anteriores, de um dos cuidados considerados essenciais para que o *nhe'é*, recém-chegado de uma morada divina, queira permanecer na terra, junto daquela família.

Lideranças, homens e mulheres adultos, de maneira geral, questionam o fato de serem servidos esses alimentos para todos os alunos, inclusive para aqueles que não poderiam comê-los. Uma das professoras mbya já levou ao conhecimento da direção e das funcionárias *tinhora* (não indígenas), que algumas crianças não podem comer certos alimentos. Somado a isto estão os pastéis, cachorros-quentes e refrigerantes comercializados na cantina, os quais integram o conjunto de restrições devido ao excesso de sal e açúcar.

Segundo lideranças, uma das vantagens de morar longe da cidade é que as pessoas só acessam esses alimentos de vez em quando. O problema é que, quando comercializados na escola, estimula o consumo com maior frequência, não somente por parte das crianças, mas da comunidade em geral. Por isso trata-se de um assunto sobre o qual é necessário conversar, manter atenção. As pessoas precisam saber, ter

---

<sup>72</sup> Perspectiva que aparece também nos trabalhos de Limulja (2007) e Melo (2008).

<sup>73</sup> O período da dieta alimentar varia. Há pessoas que enfatizam a necessidade de um intervalo de tempo maior, chegando a um ano de idade da criança. Alguns dizem que hoje em dia é que as pessoas fazem a dieta por um tempo menor. Outros apontam para o período necessário ao fechamento da moleira ou calota craniana, como o período em que se deve evitar alimentar-se de carne.

clareza das consequências que a ingestão contínua desses alimentos pode trazer.

Faz-se necessário destacar que o consumo de alimentos industrializados já é uma realidade e foi incorporado no cotidiano da aldeia há muito tempo. Porém, a preocupação das lideranças e de muitas pessoas da comunidade, sejam homens, mulheres ou crianças, é com a falta de controle acerca dos alimentos que chegam através da cantina da escola. Há uma diferença entre ir até a cidade e comprar ou consumir uma quantidade determinada desses alimentos, e entre tê-los todos os dias. No primeiro caso, você escolhe, com intervalos de tempo, quando e quais desses elementos quer para si, ao lado de uma rotina alimentar que se considera adequada. No segundo caso, os mesmos estão incorporados no seu cotidiano e podem modificar hábitos considerados fundamentais para a produção de corpos saudáveis.

Mesmo assim, é possível perceber entre as próprias crianças, um cuidado com os alimentos ingeridos. Em um sábado ensolarado, estávamos sentadas, algumas meninas (entre sete e nove anos) e eu, em frente à escola, no parquinho com gangorras, balanços, gira-gira e uma casinha com escorregador. Não havia aula, estávamos conversando, enquanto outros brincavam. Algumas crianças estavam comendo doces e dividindo umas com as outras. Uma das meninas chamou a atenção das outras que estavam compartilhando as “guloseimas”, alertando para a quantidade de açúcar. Em seguida olhou para mim e disse, em português, que aquilo não estava certo:

*Ela não pode comer muito doce, minha mãe sempre diz que quando estamos perto de virar mocinhas não pode comer doce, nem subir em árvore, nem andar de bicicleta.*

Em outro momento, uma das minhas interlocutoras mulheres, narrou um fato que presenciou na escola, no momento da merenda. Um menininho, provavelmente da educação infantil, pediu para não comer carne, pois há pouco tempo sua mãe teria passado pelo parto do seu irmãozinho. Ela então enfatizou a beleza da atitude e sublinhou o quanto é bom perceber que as crianças estão atentas para isso, sabem da importância de comer alimentos adequados e recusar aqueles que podem lhes fazer mal.

Percebe-se que a alimentação é pauta das conversas das crianças, assim como as possíveis interdições matrimoniais. Ouvia as meninas comentando sobre os namorados das irmãs mais velhas que viviam em

outras aldeias ou de namorados e namoradas de outras moças e rapazes cujos namoros envolviam estar longe por algum tempo até que o casamento fosse possível. Diziam que quem ficava provavelmente estaria triste e comentavam como seria quando acontecesse com elas. Mantinham uma distancia relativa dos meninos de sua faixa etária, criticando-os muitas vezes. O mesmo acontecia da parte dos meninos, o que integra uma forma de convivência entre as crianças que separa os grupos de brincadeiras por gênero, tal como descrevi no capítulo II. Meninas não brincam nos mesmos espaços dos meninos (Figuras 19, 20, 21), mas 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 se costuma brincar. Contudo, as divisões não são apenas de gênero, incluindo, em alguns casos, classificações de parentesco. Via de regra brinca-se com crianças que vivem próximas e que pertencem a uma mesma parentela. Neste caso, é comum vermos meninas pequenas junto a um grupo de meninos maiores (Figura 22) ou meninos mais novos entre meninos mais velhos. Isso indica no geral uma relação de parentes próximos, na qual os irmãos ou primos pequenos acompanham brincadeiras de irmãos ou primos mais velhos.

Figura 19 - Meninas conversando na Tekoa Ko'enju



Figura 20 - Meninos jogando Rebatida na Tekoa Ko'enju



Figura 21 - Meninos brincando no rio na Tekoa Kunhã Piru



Figura 22 - Menina mais nova brincando com meninos mais velhos na Tekoa Kunhã Piru



Mencionei em uma passagem acima a preocupação de mulheres e meninas da aldeia com a alimentação das crianças, especialmente no que tange aos alimentos acessados na escola. Neste espaço, falarei um pouco sobre aquelas mulheres que fazem parte do cotidiano escolar não apenas como pessoas da comunidade, mas como docentes. O cargo de professora não é necessariamente ocupado por mulheres nos contextos indígenas, mas o caso da *Tekoa Ko'enju*, no auxilia a pensar sobre os muitos desafios que as professoras mbya enfrentam ao ensinar seus alunos. Isso porque suas responsabilidades docentes, somam-se aquelas aprendidas enquanto filhas, irmãs e mães, no contexto dos conhecimentos femininos considerados fundamentais para a construção da pessoa mbya.

As referidas professoras são Patrícia e Ara Poty, nascidas na aldeia *Tamanduá*, localizada na Província de Misiones, na Argentina. Ambas já moraram em outras aldeias e hoje vivem na *Tekoa Ko'enju*. Conforme destaquei na introdução, as duas são cunhadas. Patrícia é casada com Ariel, irmão de Ara Poty e também atua, ao lado do marido, no coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias. cursou o Magistério indígena, juntamente com outros guarani que vivem em diferentes aldeias do sul e do sudeste brasileiro.

Patrícia conta sobre sua trajetória escolar e ri de suas dificuldades iniciais com a língua portuguesa e com os diversos “dialetos guarani” presentes na mesma turma de magistério. Também relata sentir saudades das amizades construídas. Os ex-colegas contam que ela falava muito pouco e que era muito tímida para apresentar trabalhos. Hoje a timidez não é tão acentuada e Patrícia rememora sua formação de educadora, ao lado de sua formação como mulher, pontuando vários aspectos imbricados na educação mbya que passam despercebidos pelo modelo de educação escolar que conhecemos. Uma de suas grandes preocupações é com o fato de que as explicações trazidas pelo conhecimento escolar ou científico são muito diferentes das visões de mundo mbya. O que tem acontecido, segundo ela, é que, em muitos contextos, as crianças não conseguem refletir sobre essas diferenças. Para exemplificar, Patrícia usa o fenômeno de formação da chuva. A escola ensina que é devido a um processo de condensação de água. Os Guarani explicam que se trata da chegada dos *Tupã Kuery*<sup>74</sup>. Mas no dia a dia escolar, as crianças não falam sobre esses ensinamentos, de modo

---

<sup>74</sup> Traduzido como filhos de *Tupã Ru Ete* (verdadeiro pai Tupã) e *Tupã Txy Ete* (verdadeira mãe Tupã), que carregam o vento, a chuva, os relâmpagos e raios.

que existe uma probabilidade de legitimarem a explicação científica e não refletirem de forma adequada sobre as explicações guarani.

Conta-se sobre um fato ocorrido em outra Aldeia, em que um rapaz passou no vestibular para engenharia. Estava chovendo e trovoando e seus pais falaram sobre os *Tupã Kuery*. Ele teria começado a rir e dito algo do tipo: “que *tupã kuery*, o quê? Isso são descargas elétricas!”. Quando acabou de falar um raio entrou pela janela e o atingiu. Fato este que é narrado como um alerta sobre consequências que podem vir a acontecer, se um guarani deixa influenciar-se por completo por ideias externas.

Ara Poty também demonstra preocupação para com o lugar da educação no futuro das crianças. Ela própria conta que gostaria de voltar a estudar, fazer magistério, pois ainda não possui formação específica para o exercício docente. Para isso, seria preciso retornar ao ensino médio, pois a Secretaria de Educação não validou os anos cursados na Argentina. Analisando os limites e as possibilidades de voltar aos estudos, a partir de sua experiência, Ara Poty diz que há dias em que fica procurando entender por que os Guarani pensam de um jeito tão diferente, parece que ninguém tem ambição. Poucos possuem o desejo de estudar, trabalhar. Desse jeito, se tem a sensação de que nunca irão conseguir ter uma casa boa e bela ou melhorar de vida. Cada vez que se questiona a respeito, Ara Poty diz que chega às mesmas respostas:

*Penso isso e sempre que penso, acabo chegando na mesma conclusão: os Guarani estão no caminho certo. Adquirem as coisas necessárias, plantam o necessário, possuem a ambição na medida certa.*

Estar na medida certa, avaliar a necessidade de estudar ou de ingressar no mercado de trabalho são preocupações que aparecem nas falas de Ara Poty e de outras pessoas da aldeia, como um desafio de saber usar adequadamente um conhecimento externo. O que se aprende de fora, inclusive do mundo *jurua kuery* precisa ser dosado para que não venha a modificar completamente o modo de ser mbya.

Nota-se assim que os desafios relatados por Ara Poty e Patrícia, acerca do lugar da escola e da escolarização no rol de saberes mbya, não compõem apenas suas preocupações enquanto docentes, mas também seus questionamentos enquanto mulheres, dado que são detentoras de conhecimentos e responsabilidades fundamentais para o bem estar de suas famílias. Sendo as mulheres responsáveis pela manipulação de um

conjunto de conhecimentos que permitem a integridade física e espiritual de seus filhos (biológicos ou adotivos), possuem também uma grande responsabilidade para com o bem estar de toda a aldeia.

### 3.3. NAS VENDAS DE ARTESANATO

O ritmo de vendas no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo é ditado pela presença de turistas e visitantes. Em dias de chuva muitas excursões são canceladas e as vendas diminuem. Quando os ônibus estacionam do lado de fora, todos ficam atentos e quando os turistas encerram as visitas e chegam aos artesanatos, aproximam-se de suas peças, fornecem preço, negociam se for o caso, embalam as peças vendidas e entregam ao comprador. Aos indecisos, oferecem: “bichinho, cruz missioneira, arco e flecha...” Ao final do dia, especialmente se for sexta-feira e se estiver voltando para a aldeia, são feitas diversas promoções. Arcos e flechas vendidos a quinze reais, por exemplo, recebem abatimento de preços e são oferecidos por dez ou oito reais, se o cliente levar mais de um. Nestes momentos, vende mais, o artesão que fizer a melhor oferta aos seus clientes.

As vendas são realizadas pelos adultos, mas há crianças que queiram ajudar a mostrar o artesanato aos turistas e visitantes. Participar das vendas possibilita às crianças classificar aqueles *jurua* que podem e aqueles que não podem ser considerados aliados, criando redes de reciprocidade e aprendendo a conviver com visões de mundo não indígena. Acompanhar os pais até a cidade é um aprendizado muitas vezes difícil, especialmente para crianças pequenas, dado que podem se sentir cansadas, tendo que ficar expostas ao calor ou ao frio, sem muito espaço para brincar ou descansar. As mães ficam atentas a tais dificuldades, procurando conversar com a criança, escolhendo um lugar de venda que lhes possibilite maior mobilidade e também descanso, a fim de que as mesmas possam ir acostumando-se aos poucos.

O dinheiro das vendas é muito importante para a renda familiar. Integra o saldo para as compras mensais e artigos de vestuário, mas também possibilita o custeio dos deslocamentos para visitar parentes ou retornar para sua aldeia de origem após um período de visita em São Miguel das Missões. Há dias em que se vende pouco ou que os artigos vendidos são de uma artesã ou artesão que ficou na aldeia e não conseguiu vir à cidade. Mas também há dias em que se consegue vender bastante. Porém, isto implica também em fazer algumas promoções aos turistas. Depende da negociação e, evidentemente, do quanto de dinheiro o vendedor ou vendedora está precisando adquirir naquela data.

É comum também jovens solteiros irem até o sítio arqueológico com suas mães ou avós para vender peças que fizeram a fim de arrecadar uma quantia específica. Por exemplo, se o jovem percebe que necessita comprar algo para si ou decide visitar alguma outra aldeia, mas que não dispõe do valor necessário para a compra do artigo ou gastos com deslocamentos, dedica-se a fazer algumas peças específicas e leva para vender na cidade ou então envia por algum parente, que, em vendendo as peças, lhe traz o dinheiro quando retornar para a aldeia. Situação análoga pode acontecer com uma ou outra peça feita por crianças, a depender do interesse das mesmas.

Ara Poty fala sobre a importância de incentivar estas posturas, seja de crianças ou de jovens, pois precisam entender o lugar do dinheiro. Aprendem assim que querer alguma coisa comprada, implica em dispor de um valor para pagar por este querer e em função disto precisam trabalhar. É bastante positivo que tenham seu próprio dinheiro, quando começam a se interessar por trocas que envolvam quantias monetárias. Saber o valor de bens materiais e todo o processo que envolve ganhar dinheiro através do artesanato guarani são percebidos como competências importantes para a autonomia de jovens e crianças.

Quando acompanham pais e avós, as crianças não se envolvem tanto nas vendas, a menos que desejem. Em geral, aproximam-se das peças expostas, apenas quando há turistas por perto. Alguns meninos ensinam a atirar com arcos e flechas, fazendo demonstrações aos possíveis clientes. As demais ficam por perto, observando e informando o preço quando lhes é solicitado. Se não há potenciais compradores, utilizam o espaço do sítio para brincar. As brincadeiras são diversificadas envolvem jogos de cartas, subir em árvores, dar cambalhotas e brincar de pega-pega. Também há espaço para improvisações de brinquedos. Já observei meninas pequenas, de dois e três anos de idade, enrolando suas blusas e segurando nos braços como se fosse uma boneca. Suas mães amarravam partes de blusões e casacos, para formar a cabeça e os braços no “bebê”. Em agasalhos com capuz, as amarras formavam cabeças com toucas, o que diferenciava a boneca e agradava as meninas. Diversão também para suas mães que as observavam fazerem as bonecas dormir, performatarem momentos de amamentação e passeio, além de conversarem e exigirem nosso silêncio, pois o barulho incomodava suas “filhinhas”.

Frequentemente as crianças são questionadas sobre a possibilidade de posarem para uma foto. A resposta para a maioria dessas propostas é sempre positiva, mas, após o *flash*, fazem uma solicitação de “troquinho”. Nem todos os turistas recebem o pedido com

tranquilidade e alguns costumam dar alguma fruta ou doce, no lugar do dinheiro. Esta prática de pedir algum dinheiro aos não índios, descrita por Ferreira (2009) sob a denominação de *poraró*, pode ser compreendida como parte do sistema de reciprocidade das populações Guaraní na contemporaneidade. Segundo a autora, essa forma de pedir está ligada ao modo tradicional de vida mbya (o *nhande reko*), podendo ser traduzida como “esperar troquinho” (*pó* = mão + *aró* = esperar). Nesse caso, o estender a mão faz parte da forma de viver a economia de reciprocidade e difere do ato de pedir esmola, uma vez que não se quer obrigar alguém a dar, mas se espera que este alguém queira compartilhar algo (FERREIRA, 2009).

Alguns adultos também se recusam a posar para fotos gratuitamente. O que lhes incomoda com relação às câmeras é que a maioria das pessoas aproxima-se, olham o artesanato, não compram nada, mas sempre tiram foto. Por isso, começaram a condicionar a foto à compra de algum artesanato. Da mesma forma que o pedido de “troquinho” das crianças desaponta os turistas, a proposta de se comprar um artesanato em troca da foto gera desagrado a esses sujeitos no Sítio Arqueológico. A maioria se recusa a negociar – situação que não acontece com o pedido de troquinho das crianças.

Muito provavelmente, a concepção de infância dos turistas é bastante distinta da concepção guarani. Por conta disso, a presença das crianças nas vendas tende a não ser vista como processo de aprendizagem, nem o pedido de troquinho é tomado como elemento de negociação ou relação política. É mais comum a percepção de que se está diante de crianças muito “frágeis”, que podem estar “passando necessidades”, o que faz com que dificilmente exerçam recusa em atendê-las. Atitude esta que pode ser descrita como parte das relações de reciprocidade da sociedade moderna (GODBOUT, 1998): quem doa encontra contrapartida no reconhecimento desse “gesto nobre”, por parte de seus pares.

A postura de turistas e visitantes nem sempre é a mais cordial. Há adultos que falam sobre como parece difícil a situação atual “desses índios” na presença dos artesãos guarani, como se ali não estivessem ou não entendessem o que estão dizendo. Mas posteriormente perguntam o preço, em português obviamente, o que demonstra que sabem que podem dialogar com os Guaraní e que todos os comentários pejorativos e por vezes ofensivos, estão sendo ouvidos e compreendidos.

É comum ainda, crianças ou adolescentes que aprenderam alguma palavra em guarani nos livros de história e que chegam em frente aos Mbya e repetem a palavra aprendida, a fim de verificar se podem

estabelecer algum diálogo. Em geral são ignoradas, mesmo porque muitas pronúncias não fazem sentido e são acompanhadas de risos ou comentários pejorativos.

No entanto, a falta de cortesia de alguns visitantes, acaba sendo reformulada na forma de piadas, o que não ameniza o fato e não quer dizer que não sintam a discriminação. Assim, por vezes se ouve em um contexto de produção de artesanato, por exemplo, frases como “Ah... interessante...isso é feito por índio?” ou então “olha, são os guarani que fazem?”. Expressões como estas, ditas com tom de surpresa, gera muitos risos e engloba outras que tratam do preço, da recusa da compra por achar a peça cara, etc.

Durante o encontro da Comissão *Yvy Rupa*, em 2013, nas ruínas, não havia ninguém vendendo, pois todos os Guarani estavam participando das reuniões. Antes do início das atividades, alguns homens foram para o alpendre do Museu das Missões, onde normalmente se comercializa o artesanato e começaram a encenar relações típicas com os turistas. Um perguntava e o outro respondia. O diálogo processou-se mais ou menos assim:

*Personagem do turista: Vocês são índios?*

*Personagem do guarani: Sim!*

*Personagem do turista: E onde os índios vivem?*

*Personagem do guarani: na mata.*

*Personagem do turista: e o que eles comem?*

*Personagem do guarani: eles comem raiz.*

Cenas como estas geram muitos risos e comentários acerca da falta de conhecimento dos *jurua* e repetem-se em diferentes contextos. Há um comportamento *jurua* típico que é criticado, analisado e ironizado nestas situações. O humor é um elemento marcante que muitos classificam como uma característica guarani, pois entendem que pode haver seriedade e brincadeira na grande maioria das ocasiões, mesmo naquelas consideradas formais, como uma reunião política. Como não poderia deixar de ser diferente há muitas piadas críticas envolvendo antropólogos. Assim como há aquelas que falam de governantes, empresários, etc.

Sabendo como os *jurua kuery* as percebem, as crianças observam a aproximação “estrangeira” e negociam os momentos em que podem praticar o *poraro*. No meu caso, quando comecei os trabalhos de campo no Sítio Arqueológico, percebi que uma menininha perguntou à sua mãe

se ela poderia pedir alguma coisa para mim. Devido à distância e ao fato de que ela falava rapidamente (em guarani) não consegui entender o que ela queria me pedir, mas percebi que a mãe havia respondido que não. Mais tarde, ela repetiu a pergunta para a irmã mais velha, que respondeu, em tom de voz mais alto, que eu havia dividido comida com elas e que por isso não era para pedir nada.

Classificações semelhantes acerca dos *jurua* a quem se pode ou não dirigir o *poraró* encontrei durante a minha pesquisa de mestrado junto a crianças mbya, no município de Santa Maria, região central do Rio Grande do Sul. Lá, vender artesanato para os *jurua* da cidade era uma atividade comumente realizada por mulheres e crianças. Vez ou outra os homens acompanhavam, mas dificilmente expunham as peças ou recebiam o dinheiro da venda, apenas observavam. Durante o período que permaneciam no Calçadão<sup>75</sup>, no centro da cidade, possíveis clientes eram presença constante, mas poucos costumavam comprar, sendo que a maioria alegava que os preços eram muito elevados. Porém, havia quem tentasse barganhar e conseguisse um bom desconto. Outros ainda, tentavam trocar o artesanato por doações de roupas ou alimentos.

Eram as mulheres quem conduziam a maior parte das negociações, mas quando se ausentavam para providenciar o almoço, ir ao banheiro ou conversar com outra guarani que estava vendendo em outro lugar do Calçadão, eram as crianças que assumiam a venda. Também recebiam as doações, faziam as trocas e, quando a negociação era bem sucedida, recebiam o dinheiro, entregando-o posteriormente às mulheres. Caso algum homem estivesse lhes acompanhando no centro da cidade, o valor no geral era entregue a ele – tanto pelas crianças, quanto pelas mulheres. Enquanto elas cuidavam do artesanato, o homem reunia valores para comprar alimentos e demais artigos que fossem necessários, em algum supermercado ou padaria da cidade, dado que possuem maior domínio da língua portuguesa.

---

<sup>75</sup> O Calçadão, onde vendem artesanato, é o núcleo do comércio santamariense. Reúne lojas de roupas, de calçados, livrarias, bazares, mercado, cafeterias, sorveterias, restaurantes, lotéricas e agências bancárias. Trata-se de uma longa e larga calçada, cujo centro é ornado com canteiros de flores rodeados por bancos, postes de jardim e placas indicando locais importantes do centro da cidade. Em um dos extremos, vislumbra-se a praça Saldanha Marinho, em outro, a rua Floriano Peixoto, sendo que nas laterais estão os prédios onde funcionam os estabelecimentos comerciais (JESUS, 2009). Os guarani ocupam o espaço da calçada, onde dispõem seus colares, maracás e esculturas de corticeira sobre um lençol ou outro pedaço de tecido estendido no chão.

A presença masculina nas vendas não é regra. Há mulheres que viajam para cidades mais ou menos distantes com outras mulheres e suas crianças, a fim de vender artesanato. No entanto, precisam tomar alguns cuidados como dormir em locais mais protegidos, como albergues ou alojamentos comunitários, principalmente por questões de segurança, por receio das diversas formas de violência urbana. Quando há possibilidade de um homem lhes acompanhar, podem optar em levantar algum acampamento temporário, em local próximo de onde tenham conseguido vender mais peças.

Em Santa Maria, quando não estavam vendendo, as crianças costumavam pedir moedas ou troquinho – o que Ferreira (2009) descreve como *poraro*. Circulavam por diversos espaços do Calçadão com um dos braços erguidos, segurando um pequeno cesto na mão que está no alto. Esse movimento faz com que os adultos *jurua* que passam por ali, vejam o seu ato de estender a mão, já que as crianças não costumam estar em seus campos de visão. No primeiro momento, não há critérios de para quem se está pedindo, mas é possível dizer que tal prática é destinada a pessoas que não compartilham com elas de outra relação de reciprocidade.

Durante a pesquisa em Santa Maria, por mais de uma vez em que passava pelo Calçadão, um desses cestos aparecia na minha frente. Olhava para baixo e cumprimentava a criança que o segurava. Quando percebiam que se tratava da minha pessoa, imediatamente recolhiam o objeto e sorriam com certo ar de timidez, como se estivessem envergonhadas. Conversávamos por alguns instantes, nos despedíamos e elas continuavam sua jornada. Com isso, compreendi que eu estava inserida em outra relação de dar-receber-retribuir que não era o *poraro*. E esta era uma decisão política das crianças.

Assim como as crianças guarani que participavam das vendas no Calçadão de Santa Maria, aquelas que estão no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo falam guarani na maior parte do tempo e conversam pouco com seus “clientes”, ainda que saibam português. Os diálogos são entre elas, comentando sobre a presença “estrangeira”. Aprendem assim a *jacore*, estratégia bastante difundida nas vendas, principalmente por mulheres e crianças. Uma das traduções aplicadas à *jacore* é enganar ou fingir, o que se torna extremamente útil para afastar de pessoas estranhas, que chegam com perguntas carregadas de estigmas e preconceitos, câmeras fotográficas desautorizadas ou comportamentos discriminatórios. Diante da situação percebida como desagradável, direciona-se o olhar para o horizonte, como se estivesse distraída(o), olha-se para o chão ou demonstra-se ares de simpatia, sem dizer uma

palavra, o que leva a pessoa a concluir que não está sendo compreendida, afastando-se dali. Há mulheres que respondem aos insultos de forma irônica, em guarani, o que gera risos discretos daquelas que estão próximas. Por exemplo, se um turista desmerece o artesanato dizendo algo como “*olha só, vinte reais por isto aqui...*”, uma das mulheres pode comentar, em tom de ironia, olhando para o chão ou para outra direção, que não a de seu “potencial cliente”, frases como “*se você não tem dinheiro, pode ir saindo daqui*”.

Esse fingir é um fingir muito específico, que muitos guarani preferem não traduzir para o português, dizendo apenas “fazer *jacore*”. Diz respeito a um fingimento feito a estranhos, que visa evitar conflitos, levando o outro a acreditar que sua opinião, postura ou ensinamento foi aceito, a fim de que se possa manter um bom convívio. É utilizado também em outras situações de fala. Alguns estudantes guarani aplicam-na para situações de sala de aula ou uma palestra longa em que as pessoas ficam sentadas, ouvindo e acenando com a cabeça em sinal de concordância.

Entendo que “fazer *jacore*” torna-se, no cotidiano mbya, uma aprendizagem que evita a aproximação de elementos que possam contaminar o *nhande reco* Guarani. Trata-se de um constituinte de resistência, que prioriza os saberes nativos e também viabiliza a condição de “estar na medida”, uma vez que permite a aproximação do universo *jurua kuery* e proporciona extrair dali apenas o que interessa aos guarani.

O saber cotidiano, que se apreende nas vendas de artesanato, na escola, no convívio com parentes da aldeia em que se vive e nas aldeias que visitam é um saber que entrelaça narrativas cosmológicas, aconselhamentos e relações com diversas categorias de *Outros*. Incluem-se nesta última descrição desde entidades que habitam o cosmos, que não são visíveis aos humanos, até o Estado, a patrimonialização, os turistas e visitantes, etc. A visão de mundo mbya é holística e as esferas da vida social não podem ser compreendidas de forma fragmentada. As aprendizagens concernentes ao *nhande reko* Guarani integram este todo e distribuem-se de forma distinta entre meninas e meninos, mulheres e homens, por meio de aprendizagens que visam garantir o fortalecimento de seus *nhe'ê* nesta terra imperfeita.

## CAPÍTULO IV – AS MÍDIAS MBYA-GUARANI E A CIRCULAÇÃO DE SABERES SOBRE O *NHANDE REKO* NA REGIÃO DAS MISSÕES



DVD Cineastas Indígenas Mbya-Guarani – Vídeo nas Aldeias - Reprodução

Procurei mostrar, nos capítulos anteriores, que criar crianças mbya-guarani envolve um amplo processo de produção de corpos que perpassa o ciclo de vida feminino, alinha-se à maturidade masculina e desenvolve-se a partir do grupo doméstico, orientando-se por meio de redes de mobilidade, parentesco e aliança. No cotidiano dos Mbya na região das Missões, destaquei a escola e a venda de artesanatos como espaços de ensino e aprendizagem que envolvem a manipulação de elementos externos, nos quais é possível obter “doses certas” de alteridade. Na esteira dessa reflexão, destaco neste quarto capítulo a produção de filmes realizada pelo Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias como uma forma contemporânea de circulação de saberes guarani, o qual se insere no processo de produção de pessoas como um elemento externo que lhes possibilita “estar na medida”. A realização audiovisual é aqui compreendida como esfera de reflexão sobre cosmologia, sobre relações com Estados Nacionais e sobre modos como são percebidos pelos *jurua kuery* de forma geral.

Destacando interfaces entre etnologia e cinema, Piauxt (2000) afirmou que ambos participaram de uma descoberta comum de

identificação, apropriação e, talvez, de absorção e assimilação do mundo e de suas histórias. Nessa perspectiva, para os Guarani, os filmes mostram-se ainda como forma de questionamento do mundo. Câmeras, microfones e a realização de mostras audiovisuais – tanto de vídeos provenientes de oficinas de filmagens, quanto filmes já lançados ou em vias de conclusão – são parte da paisagem da *Tekoa Ko'enju* e configuram o cenário produzido a partir do trabalho desenvolvido pela ONG Vídeo nas Aldeias (VnA), junto ao Coletivo Mbya-Guarani de Cinema, que lhes apresentei brevemente na introdução.

Os chamados *Coletivos Indígenas*, organizados a partir das oficinas desenvolvidas pela ONG Vídeo nas Aldeias, são compostos por realizadores indígenas, que recebem da equipe VnA suporte técnico e financeiro para suas produções audiovisuais. A base do trabalho são as oficinas de formação, realizadas nas aldeias, que envolvem captação de imagens, análise do que foi filmado e fotografado, e orientações técnicas recebidas por parte dos coordenadores das oficinas. A partir deste processo, os membros dos Coletivos apresentam projetos de realização que serão desenvolvidos na sede da VnA, em Olinda/PE. Os filmes finalizados, além de integrar o acervo das comunidades e associações indígenas, são levados a Festivais, Centros Culturais, Televisões públicas, instâncias ligadas aos Sistemas de Ensino, etc.

O primeiro filme realizado pelo Coletivo Mbya-Guarani foi “*Mokoï Tekoa Peteñ Jeguata* - Duas Aldeias, uma caminhada”, o qual apresenta o cotidiano das aldeias *Anhetenguá* também conhecida como Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre/RS; e *Ko'enju*, em São Miguel das Missões/RS. Realizado entre 2007 e 2008, contava com cineastas mbya-guarani de ambas as aldeias, tendo muitas de suas imagens condensadas em um Curta denominado “Nós e a Cidade” com uma narrativa que foca especificamente na relação com o urbano, através das vendas de artesanato, tanto no centro de Porto Alegre, quanto no Museu das Missões, em São Miguel. Parte dos recursos para a realização do filme veio do IPHAN, a partir das iniciativas concernentes aos processos de Inventário e Registro de bens culturais, descritos no Capítulo I.

A partir desse primeiro filme, que pretendia mostrar a caminhada guarani (*jeguata*), como vivem os Mbya-Guarani contemporâneos e a importância das vendas de artesanato para a subsistência das famílias, outras produções foram sendo executadas, a partir de novas oficinas de formação. A sistemática de trabalho é organizada a partir das imagens produzidas pelos cineastas que compõem o Coletivo, sem haver roteiro predefinido. Estabelece-se o lugar e as pessoas que serão filmadas, a partir de algo do cotidiano mbya-guarani que se queira mostrar, como

por exemplo, a produção de artesanato. Neste caso, acompanha-se a pessoa da coleta de material (taquara, corticeira, etc) até a finalização da peça, filmando e conversando com a mesma. Os membros do Coletivo dividem-se durante um turno ou uma manhã inteira e parte da tarde para a realização destas imagens. Depois se reúnem para assistir o que foi filmado e ouvir as orientações técnicas da equipe VnA, as quais dizem respeito à enquadramento, foco, luz, áudio, etc.

A partir desse material, discutem-se os diálogos e acontecimentos filmados e estrutura-se a proposta de realização audiovisual. É neste momento que o roteiro começa a tomar forma, pois são definidos outros elementos que necessitam ser incorporados à narrativa, para que a mesma adquira sentido. Com todas as filmagens concluídas e analisadas, passa-se à fase de tradução, na qual são elaboradas as legendas. Posteriormente, o roteiro é fechado e são desenvolvidas as oficinas de edição, na sede do VnA. O filme finalizado é então exposto a todos da aldeia e ainda pode sofrer alterações, dependendo da recepção que obter, e só então entra no circuito de divulgação.

Durante todo esse processo da produção dos filmes que se vive na aldeia – desde a captação de imagens e entrevistas, perpassando os momentos em que essas gravações são assistidas, até o filme pronto apresentado em sessões específicas à comunidade – ficam bastante nítidas as reflexões feitas acerca das dificuldades que os Mbya-Guarani encontram para a manutenção de seu modo de vida – *nhande reko*. Alinha-se aqui a destituição de suas terras e a invisibilidade mbya na região. O filme, além de difundir as visões de mundo desse povo, lhes permite ampliar análises sobre essas condições nas quais se percebem, dialogando com outras aldeias, através das tecnologias de comunicação e informação. Feitos na língua nativa, as legendas são produzidas de modo que os expectadores entendam o assunto que está sendo tratado e a importância do mesmo para os Guarani – trata-se de uma linguagem simplificada para facilitar o entendimento por parte dos não guarani. De outro lado, os Guarani identificam a “palavra” dos mais velhos, comparam as narrativas dos filmes com aquelas que ouviram quando criança, trocam entre si percepções acerca dos conselhos que receberam ao longo da vida, fortalecem-se como povo frente às dificuldades que enfrentam na relação com o Estado e, por que não dizer, empoderam-se. Deste modo, os audiovisuais tornam-se uma importante forma contemporânea de circulação de saberes nativos. Dominique Gallois e

Vicent Carelli em um texto publicado em 1995, fizeram menção aos efeitos do trabalho do Vídeo nas Aldeias<sup>76</sup>, até aquele momento:

Constata-se, em primeiro lugar, que o acesso ao vídeo amplia as possibilidades de comunicação, internas e externas, entre grupos indígenas. A experiência do projeto Vídeo nas Aldeias mostra que, quando colocados sob o controle dos índios, os registros em vídeo são principalmente utilizados em duas direções complementares: para preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando-se aquelas que desejam transmitir às futuras gerações e difundir entre aldeias e povos diferentes; para testemunhar e divulgar ações empreendidas por cada comunidade para recuperar seus direitos territoriais e impor suas reivindicações. No entanto, a experiência também comprova que a apropriação do vídeo pelos povos indígenas extrapola a função instrumental da comunicação. Os resultados obtidos estão menos na maior circulação de informações entre os povos do que na forma inovadora como esses grupos se apropriam delas. Tecnicamente, o vídeo modifica substancialmente a produção e a transmissão de conhecimentos. Comparado com outros instrumentos de comunicação utilizados em programas de “resgate” cultural, a inovação que o vídeo representa tem uma dupla vantagem: sua apreciação passa pela imagem, sua apropriação é coletiva (GALLOIS & CARELLI, 1995, p 63).

Tais aspectos são constantemente acionados no trabalho desenvolvido pelo Coletivo Mbya-Guarani de Cinema. Os vídeos não são apenas modos de sistematizar saberes nativos, mas de aprender e refletir coletivamente sobre a história mbya, sobre os modos como os não indígenas relacionam-se com o passado missioneiro e os elementos que ameaçam o *nhande reko* Guarani. São oportunidades de perceber recorrências nas narrativas dos mais velhos, esclarecer dúvidas e comparar tais perspectivas com as experiências vividas – ações que

---

<sup>76</sup> Nesse período o Vídeo nas Aldeias integrava o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Atualmente configura-se em uma ONG independente.

extrapolam o trabalho do coletivo e que se disseminam no cotidiano da aldeia e nos eventos políticos nos quais se assiste e se conversa sobre esses filmes.

Tais elementos inserem-se no cotidiano social e embasam o diálogo com os *jurua kuery* em muitos aspectos, especialmente no campo dos direitos territoriais. Mostrar os caminhos que produziram a invisibilidade guarani por meio da produção de documentários tem sido uma estratégia mbya para tornarem-se visíveis e mais ainda: para legitimarem sua presença e suas reivindicações por demarcação de terras, na região das Missões.

Essa “guaranização” do audiovisual desenvolve-se a partir da realização de filmes que destacam a produção cotidiana do modo de vida guarani e apontam, dentre vários aspectos, para elementos que venho discutindo nesta tese acerca da noção de pessoa mbya e relação com a alteridade: as representações acerca do passado guarani e jesuítico na região das Missões, vividas por meio da interrelação entre patrimônio, gauchismo e catolicismo, mencionadas no Capítulo I desta tese; e a produção de corpos e os desafios de incorporar as influências do universo *jurua* na dosagem apropriada, descritas nos Capítulos II e III. Discutirei tais aspectos nos itens seguintes, a partir dos filmes produzidos na *Tekoa Ko'enju*.

#### 4.1. IMAGENS, LUGARES E REPRESENTAÇÕES DO PASSADO JESUÍTICO E GUARANI EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

Retomando aqui os aspectos discutidos no Capítulo I, exponho na sequencia exemplos dos modos como o passado guarani e jesuítico são evocados na cidade de São Miguel das Missões por instancias ligadas ao gauchismo/catolicismo e ao turismo. São imagens que se propagam pela cidade acionando o passado colonial, mas dialogando muito pouco com os Guarani contemporâneos.









Dessa forma, conseguimos compreender os modos como o passado guarani é representado em São Miguel das Missões, por meio de atividades ligadas ao MTG e ao turismo. O apagamento dos Guarani contemporâneos é um dos fatores que demonstra ter impulsionado a articulação do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/VnA na produção de filmes que mostrassem a versão guarani da história, dialogando com estas representações não indígenas e com o uso que se faz da “palavra guarani” nesses contextos.

#### 4.1. O PASSADO MISSIONEIRO E AS INTERFACES ENTRE PATRIMÔNIO, GAUCHISMO E CATOLICISMO

O Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo e as narrativas acerca do passado missioneiro são objeto de reflexão de todos os filmes produzidos pelo Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/Vídeo nas Aldeias, na região das Missões. Do lugar das vendas de artesanato no cotidiano mbya, às formas como os Guarani são representados no modo como os/as guias de turismo, o cinema e a história oficial narram a experiência das Missões Jesuíticas, há um esforço para compreender esse passado e significar o presente. Tal empreendimento surge tanto no questionamento de como o cristianismo teria adentrado na vida guarani e quais os alcances da catequização, quanto na reflexão sobre como esse processo levou à destituição de suas terras, inserindo a venda de artesanato dentre as atividades econômicas das famílias mbya e trazendo o tema da patrimonialização para as pautas de negociação frente o Estado Brasileiro.

No primeiro filme realizado, “*Mokoĩ Tekoa, Peteĩ Jeguata* – duas aldeias, uma caminhada” há intenção de se falar sobre como o modo de vida mbya-guarani foi transformando-se frente à circunscrição territorial, causada pela proliferação da propriedade privada, devastação florestal e conflitos em torno das questões de demarcação de terras. Mostra o dia a dia dos Guarani que vivem na *Tekoa Anhentenguá* (Aldeia Verdadeira) também conhecida como Lomba do Pinheiro, na periferia de Porto Alegre e a *Tekoa Ko'enju*, em São Miguel das Missões. Na primeira, enfatizam o quanto o artesanato tornou-se importante para a subsistência, posto que a aldeia possui apenas 10 hectares, as roças são pequenas e o mato escasso. As condições ecológicas mostram-se tão insuficientes que para fabricar as esculturas zoomórficas faz-se necessário retirar madeira de propriedades privadas do entorno, o que em última instância caracterizaria roubo. Na segunda, as dificuldades de se produzir roçados de acordo com as formas de

cultivo guarani mostram-se também acentuadas. O milho que fora plantado sofrera com frio afetando negativamente a colheita. As armadilhas de tatu estavam cada vez mais vazias e como não se tinha nem milho, nem caça frequente, o artesanato tornava-se a alternativa econômica mais viável.

O filme traz narrativas de Juancito, *xondarovicha*<sup>77</sup> que vivia na *Tekoa Anhentengua*, quem faz menção às questões cosmológicas em torno do desmatamento, explicando como a escassez de mata afeta a subsistência mbya. Explicava ele que os alimentos são dados pelos Nhanderu Mirim e que assim como os humanos possuem pais verdadeiros, que vivem em moradas fora desta terra, os animais também possuem. Assim, se os Guarani mentalizarem/rezarem (*ojapichaka*) para os verdadeiros pais do Javali, por exemplo, este permitirá que um javali pise na armadilha para alimentar o Guarani. No entanto, contemporaneamente isso se torna praticamente impossível, pois não há terra para os Javali, dado que não há mato. Não se consegue nem colocar armadilha (*mondeu*) para tatu, tampouco se conseguirá pegar animais maiores, se não há lugar onde os mesmos possam viver.

Figura 23 - Juancito - Mokoĩ Tekoa, Peteĩ Jeguata – duas aldeias, uma caminhada.




---

<sup>77</sup> Líder ou mestre dos Xondaro. Guia os homens na dança, utilizando os *yvyraí*, pequenas varas de madeira, também denominadas de *popygua*, que neste caso denotam o poder do *Xondarovicha*, mas que também são associados a curadores. Com os *yvyraí* em mãos, ensina os movimentos e desafia os aprendizes a aperfeiçoá-los.

O filme mostra ainda a vinda de duas mulheres com crianças da *Tekoa Anhentenguá* para a *Tekoa Ko'enju*, bem como seu deslocamento para vender artesanato no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. Na aldeia, visitam parentes, preparam o artesanato para venda e planejam os preços, analisando a possibilidade de os *jurua* interpretarem como caros ou acessíveis. Comentam que *Nhanderu kuery* já sabiam que as matas iriam acabar e por isso conferiram aos Mbya a possibilidade de encantar os *jurua* com “bichinhos de madeira”, evitando assim que viessem a passar fome.

No Sítio Arqueológico, surgem as diversas narrativas sobre a catequização promovida pelos Jesuítas e as imagens estigmatizadas acerca dos Guarani contemporâneos. As guias de turismo narram a imagem do guarani dócil e aberto à evangelização, o desenvolvimento das Missões e a revolta que originou a Guerra Guaranítica. Os turistas finalizam a visita, tiram muitas fotos, questionam os Guarani sobre a “tribo” a que pertencem, não compram o artesanato e criticam aqueles que cobram pela fotografia. Um dos visitantes comenta que os alunos, em excursão escolar, ficam tristes ao ver aqueles “índios sujos”, desenvolvendo um tipo particular de comércio ao pedir dinheiro para a fotografia. Os Guarani comentam que são muitas fotos e nenhum artesanato, lamentando as poucas vendas.

As primeiras narrativas de Mariano Aguirre sobre as Missões, que se estendem depois para outros filmes, também surgem nesse contexto. De seu lugar de homem sábio e liderança da *Tekoa Ko'enju*, Mariano explica que as fronteiras inventadas pelos *jurua*, que transformaram este espaço em Brasil, Argentina e Paraguai, nunca foram reconhecidas pelos antepassados dos Guarani. Nas outras produções, “Desterro Guarani” e “Tava: a casa de Pedra”, Mariano torna a falar sobre como as fronteiras guarani são outras e que diante dos conflitos com os *jurua kuery* os Mbya ainda seguem caminhando pelos caminhos que continuam abertos para eles. Em visita à Mata São Lourenço, terra que reivindicam demarcação, em São Miguel, diz que tem o sonho de morar ali, pois é um lugar onde há muito mato e árvores das quais se pode obter frutas.

Figura 24 - Mariano Aguirre, seu neto e Emílio, morador de São Miguel, na Mata São Lourenço – Desterro Guarani.



Nas filmagens realizadas para esses audiovisuais, Mariano levou consigo seu neto, de aproximadamente onze anos de idade, a fim de que escutasse as histórias que iria contar, nos espaços por onde iriam percorrer. Assim, o menino os acompanhou, por exemplo, na pedreira de onde foram levadas as pedras para a construção da antiga Redução de São Miguel Arcanjo e na Mata São Lourenço (Figura 22), que reivindicam como Terra Guarani a ser demarcada. Enquanto estão na pedreira (cena que se vê em “Tava: a casa de pedra”), Mariano e Ariel conversam sobre as razões que levaram os Guarani a trabalharem tanto para os Jesuítas e aceitarem o projeto das Missões. Mariano diz que é possível que tivessem trabalhado por vontade própria, com reza dos *karaí* para que as pedras fossem leves.

Questionamentos deste tipo retornam em outros momentos e demonstram o quanto esta era uma forte inquietação dos membros do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema. Pertencentes a parentelas de *karaí e kunhã karaí kuery* (xamãs), bem como de lideranças importantes que vivem em diferentes aldeias, não vivenciaram em suas trajetórias de vida qualquer tipo de valorização à figura dos Jesuítas, tendo aprendido que as ruínas eram *tava teko achy*, casas de pedra imperfeitas, não relacionadas às *Tava Mirim*, moradas dos *Nhanderu Mirim*, humanos

que viveram na primeira terra (*Yvy Tenonde*) e que alcançaram a perfeição.

A proliferação das narrativas com as quais se deparam cotidianamente no sítio arqueológico e que dão conta de um passado guarani isento de conflitos para com os Jesuítas também não era algo que pudesse estar próximo das narrativas dos mais velhos mbya-guarani. A espiritualidade, como Ariel costuma explicar, tão importante para os Mbya, era apagada desta forma de narrar a história, dando a entender que os guarani das Reduções aceitaram o Deus Cristão, sendo fundamental, do ponto de vista do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema, mostrar a versão guarani sobre essa história.

Nesse processo, algumas cenas tornaram-se recorrentes, trazendo sempre a questão da religião para o centro das reflexões. Durante a pesquisa para a realização de “Desterro Guarani” e “Tava: a casa de Pedra”, foi projetado na aldeia o filme *The Mission*, com título em português de *A Missão*, produção britânica dirigida por Roland Joffé que aborda o trabalho dos jesuítas da Companhia de Jesus e o contexto da Guerra Guaranítica. Partes do filme integram as produções do Coletivo, que questiona uma cena em que crianças guarani estão dentro da igreja, cantando em “louvor ao Deus Cristão”, tal qual se aprende na história oficial, ensinada na escola. A cena lhes aponta uma incoerência, algo que não cabe no modo guarani de compreender a história: como poderiam os Guarani, que prezam tanto pela espiritualidade que lhes mantêm ligados aos seus pais e mães verdadeiras, aceitarem a divindade católica?

Ao longo da realização do filme conversam com anciãos guarani que vivem em diferentes aldeias no Brasil e na Argentina e ouvem diferentes interpretações acerca das *tava kuery*. Procuram pelo *Xeramoin* Augusto e pela *Xejary* Florentina, na aldeia Cantagalo, região metropolitana de Porto Alegre, que lhes dizem que os Jesuítas eram *Nhanderu Mirim* e deixaram a *Tava* nesta terra como um símbolo para os Guarani, afirmando que as ruínas são lugares sagrados – *Tava Mirim*. Conversam também com o Sr. Dionísio, avô de Ariel, na aldeia Tamandua, Argentina, e ouvem uma outra forma de contar a história: o *karai* destaca que *Tava Mirim* não é uma palavra de *jurua* e que se a *tava* de São Miguel fosse de fato *Tava Mirim*, os *Nhanderu Mirim* estariam lá até hoje. O fato porém, é que os padres fizeram mal aos Guarani, muitos morreram e o Sítio Arqueológico mostra-se apenas como uma grande construção de pedra que recebe muitas visitas.

Em Varzinha o *Xeramoin* Adolfo, sempre presente nas reuniões guarani, lhes diz que aqueles que viveram nas Missões tinham medo de

serem escravizados e aproximaram-se dos jesuítas porque não queriam sair daquela terra. Para isso, fingiram que acreditaram no Deus dos *jurua*, mas continuaram a ouvir um *karaí* e uma *kunhã karaí* que viviam na Redução de São Miguel e que detinham grande poder. Estes quando a Guerra começara, fugiram por um túnel subterrâneo e foram até o Paraguai, fazendo com que os *jurua* acreditassem que teriam sido mortos. Dentre os mais velhos que vivem na *Tekoa Ko'enju*, Mariano diz entender que *Tava Mirim* não fica nesta terra, mas sim no espaço onde se avistam os raios, por isso o Sítio Arqueológico não pode ser *Tava Mirim*. Quanto à figura de Sepé Tiaraju, todos reconhecem como tendo sido de um grande guerreiro, alguém que conforme Mariano conseguiu alcançar a terra sagrada, visão compartilhada também por Augusto e Florentina.

Somadas às questões acerca de como os *jurua* narram a história, estão as questões de como os *jurua* percebem os Guarani contemporâneos: como aqueles que não plantam e que não possuem mais cultura. Inserem-se neste campo as visões dos turistas muito calcadas na representação do índio exótico, que aprendeu com os Jesuítas, tal qual a imagem Sepé Tiaraju propagada em algumas visitas guiadas e nas narrativas vinculadas ao gauchismo. Procurando dialogar com tais representações presentes no senso comum, Patrícia e Ariel decidem conversar com não indígenas que estiveram presentes nos capítulos recentes da história dos Mbya no Rio Grande do Sul. Entrevistam então Olívio Dutra, político ligado ao gauchismo, que quando governador do Estado, realizou a compra das terras onde hoje é a *Tekoa Ko'enju*; Emílio, morador de São Miguel e funcionário do IPHAN; e Inácio Kunkel, filho de colonos alemães da região de São Miguel, que trabalhou por muitos anos na Saúde Indígena – entrevistas que constam em “Desterro Guarani”.

Olívio Dutra lhes conta que pertence a uma família que não possuía terras, seus avós eram agregados e por isso tinham uma relação próxima com famílias indígenas que andavam pela região, a qual ele descreve como sendo de compreensão e de solidariedade, na pobreza. Emílio diz que seu avô casou com guarani e que a bisavó de sua esposa também era guarani. Conta que se lembra de seu pai falando sobre os “bugres” que frequentemente passavam perto de onde moravam. Destaca que ninguém os denominava de guarani por falta de conhecimento e por isso os chamavam de bugres, afirmando que embora tenha quem diga que os Guarani abandonaram a região, o fato é que sempre estavam próximos, indo às vezes para a Argentina, mas sempre retornando. Inácio rememora o tempo em que trabalhou na Saúde

Indígena e dos acampamentos que atendia em um determinado dia, mas que na semana seguinte já não existiam mais, por conta de repesálias realizadas por fazendeiros da região.

Para Ariel, diretor e narrador do filme, foi assim que os Guarani foram tornando-se invisíveis na região. Com a proliferação das lavouras e das propriedades privadas cresceram os acampamentos a beira de rodovia, que trouxeram fome e acidentes. Por isso começaram a lutar por demarcação, reivindicando os espaços que ainda estão livres para eles, uma vez que para seus antepassados todo o território do Brasil, da Argentina e do Paraguai era como uma grande aldeia, na qual a terra era de todos.

Tanto “Desterro Guarani”, quanto “Tava: a casa de pedra” e “*Mokoï tekoa, peteĩ jeguata* - Duas aldeias, uma caminhada” são filmes que demonstram a tensão entre o modo de vida guarani e as representações do passado missioneiro. Se igreja, patrimônio e gauchismo entrelaçam-se na produção de um orgulho *jurua* e uma pertença missioneira, esses filmes mostram que, no cotidiano guarani, são produtores de uma dura realidade de destituição de terras e de práticas discriminatórias vividas com frequência nas vendas de artesanato na cidade.

Diante disso não surpreende que nos primeiros trabalhos de campo que realizei na *Tekoa Ko'enju*, nem todos os Mbya externavam apreço por questões que dissessem respeito ao passado jesuítico e guarani. O assunto tornou-se mais cotidiano, por assim dizer, em função das políticas de patrimonialização, discutidas na realização dos filmes, mas principalmente em reuniões políticas envolvendo diversas aldeias e inclusive parcialidades Guarani. Destaco aqui o Encontro Nacional da Comissão Mbya-Guarani *Yvy Rupa* (CGY), de 2013, em São Miguel das Missões. A maior parte das reuniões aconteceram na *Tekoa Ko'enju*, mas um dos dias do encontro, quando se discutiu o registro do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo como patrimônio cultural mbya-guarani, os debates aconteceram no interior das ruínas.

Naquele dia, enquanto nos deslocávamos à cidade de São Miguel, Marcos Tupã, coordenador *tenonde* (coordenador principal) da Comissão *Yvy Rupa*, falava de como estava contente em poder ir até as ruínas, que era um lugar importante para ele que vive na aldeia *krukutu*, em São Paulo. Contou-me que teve a oportunidade de ir ao Rio Grande do Sul há alguns anos, juntamente com outros guarani e assistiram ao espetáculo de som e luz. O espetáculo em si não lhe pareceu interessante, devido à ênfase posta no passado. O que de fato lhe marcou foi a chegada do grupo que o acompanhava: justamente no momento em

que a voz da Fernanda Montenegro narrava que índios guarani ali viviam, naquela época... referenciando um passado remoto. Marcos diz ter vivido um momento bastante emocionante, pois da perspectiva em que se colocou para assistir ao Som e Luz, observava uma espécie de retomada, de afirmação. Assim como aquela voz dizia que os Guarani do passado viviam ali, muitos Guarani de hoje, entravam naquele lugar, como a dizer que ainda estavam ali, que voltavam.

Figura 25 - Chegada dos participantes do Encontro Nacional da CGY nas Missões.



Quando entramos nas ruínas, nos dirigimos para o espaço do interior da antiga igreja. Muitos paravam no caminho para fazer uma foto em frente ao que restou da fachada. Ariel então começou a falar sobre o que esse lugar significa na história dos Guarani. Um a um, lideranças e xamãs, de diversas aldeias foram ocupando o centro da roda e falando aos demais sobre como vivem os guarani (o *nhande reko*), sobre aquelas ruínas, sobre Tava, sobre a relação com os *jurua kuery*, guerras do passado e conflitos do presente. Tudo dito, obviamente, em guarani, com algumas variações, dado que ali havia guarani de lugares diferentes, com trajetórias diferentes.

Destaco aqui a fala da *Xejary Laurinda*, direcionada às gerações mais novas:

*As pessoas que falam deste jeito hoje em dia é muito mais difícil achar entre os parentes... quem nos dê força e coragem através das falas*

*Para todos vocês: essas coisas não sabemos mais hoje em dia! Essas coisas que se precisa, por isso eu vim aqui, por isso caminhei, vim aqui para falar um pouquinho. Estamos onde os Nhanderu estavam, que tenhamos força meus parentes, meus netos. Que sempre os Nhanderu nos dê força. Que tenhamos pensamentos que nos fortaleçam meus parentes. Por mais que as coisas estejam hoje difíceis, muito difíceis, espero que sempre sejamos fortes. Que os Nhee sempre nos cuidem, nos protejam. Que os Nhanderu kuery se alegrem de nos ver todos juntos aqui.*

*É verdade que existe alguém, que cada um de nós lembra dos Nhanderu kuery e por isso eles estão alegres.*

*Os Nhamandu kuery esperamos que deem forças para todos nós, para vocês, para que tenham palavras para os brancos, sobre a terra onde nós estamos, quem deixou a terra foi Nhanderu. Nós já estamos onde eles (guarani das antigas Reduções) estavam. Por isso espero que tenhamos força. Estamos onde os brancos estão se apossando deste lugar. Porque sempre estão na luta os meus netos, meus parentes, meus caciques, lutando contra os brancos pela terra.*

*Faz muito tempo que os brancos se apossam dos lugares, mas a terra não é deles. Não querem dar mais para a gente fazer nossa fogueira. Mas mesmo assim vamos falar com coragem meus caciques. Porque tem quem sempre fortalece na Opy, ejapichaka. Por isso estou falando essas coisas, mesmo que não saiba como expressar, aconselhar vocês. Eu sempre falo desse jeito. Não dá mais para caminharmos, por causa dos brancos. Mas mesmo assim, o que criou a terra pode fazer com que a devolvam para nós.*

*Eu também estou aqui onde nossos parentes fazem suas fogueiras. Eu sinto tristeza por eles estarem onde nossos antepassados estavam. Que os Nhee kuery nos de força, para todos nós, para mim, para vocês... Nhanderu vai dar palavras para vocês, por isso vão conseguir falar contra os brancos.*  
(tradução de Patrícia Ferreira)

As palavras da *Xejary* trazem conselhos para os mais novos e rezas que podem guiar e fortalecer as lideranças no diálogo com os não indígenas. Demarca seu lugar de anciã e a língua diferenciada que é falada pelos mais velhos e entendida por aqueles que buscam o conhecimento mais elevado, o *arandu*, expresso através de boas e belas palavras.

Após os pronunciamentos, almoçamos na cidade, retornando à tarde para exposição do filme “Tava, a casa de pedra” e o debate sobre o registro do sítio arqueológico como patrimônio imaterial mbya-guarani. Chegara o momento de conversar com os *jurua*... Beatriz Freire, do IPHAN, explicou aos participantes de que se tratava o processo de Registro, dando exemplos de outros lugares, objetos e manifestações culturais que foram registradas como patrimônio, junto ao Instituto. A equipe do IPHAN destacou ainda que o registro constitui-se como instrumento para que as comunidades possam proteger seu patrimônio, reivindicando mudanças nas áreas da cultura, da educação e outras que decidirem ser pertinentes.

Feita esta introdução, passou-se para apreciação e debate sobre o filme. Muitos ali presentes também haviam participado das filmagens, realizadas em oito aldeias diferentes, captando diferentes visões guarani acerca das *tava kuery*.

Figura 26 - Participantes do Encontro assistindo ao documentário no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.



Após o filme, novamente vários guarani pronunciaram-se sobre o significado das ruínas em suas trajetórias. Suas falas faziam menção ao panteão cosmológico guarani e ao fato de que aquele espaço também lhes pertencia. Essas reflexões que o encontro proporcionou foram fundamentais não apenas no contexto da *Tekoa Ko'enju*, mas de outras aldeias que enviaram seus representantes. Foi eleita uma comissão com membros pertencentes a aldeias do sul e sudeste brasileiros, que iriam dialogar junto ao IPHAN sobre o processo de Registro. Também representantes da *Tekoa Kunhã Piru*, que participaram do evento, tomariam parte destas discussões. Deste modo, seria possível esclarecer que grau de importância o Registro de um sítio arqueológico como patrimônio cultural mbya-guarani poderia adquirir no contexto das reivindicações que estavam em pauta, as quais eram: demarcações de terras, o impacto de grandes empreendimentos nas Terras Indígenas e a Saúde Indígena. Para cada um destes temas foi redigido um documento oficial do encontro, endereçado à presidência da FUNAI, com cópia para o Ministério Público Federal. Os documentos assinados foram entregues no último dia do evento aos funcionários da FUNAI que se fizeram presentes.

Após o encerramento do encontro, conversava com Vera Ralf, na *Tekoa Ko'enju*, sobre os acontecimentos recentes e sobre como havia

sido a primeira vez que tive a oportunidade de conviver com tantos guarani, de tantas aldeias diferentes e de perceber o quanto aquelas ruínas eram importantes para eles. O tema da patrimonialização, que até então não ocuparia espaço significativo na tese, teria de ser de alguma forma ampliado, pois o encontro havia feito eu mudar de perspectiva. Ele riu e respondeu que assim como eu, ele também havia mudado sua forma de olhar para a história das Missões. Contou-me então que nunca entendeu de fato por que os Guarani se sujeitaram a construir aquele lugar para os jesuítas, de um jeito obrigado e submisso. Mas que quando ouviu os Guarani falando, naquele dia nas ruínas, começou a entender melhor. Quando retornou, teve a oportunidade de conversar com Roberto, um Mbya que vive na aldeia do Saldo do Jacuí. Disse que a conversa foi esclarecedora porque Roberto é filho de *karaí* e tudo o que sabe sobre *Tava*, aprendeu com o pai dele.

Roberto havia dito a Vera que os Guarani foram guiados para a construção das ruínas por um ser, meio humana e meia deusa, uma *Nhandetxy Mirim*. Vera Ralf ainda frisou: “era uma *Nhandetxy* e não *Nhanderu Mirim*. Era uma mulher”. Foi ela que explicou a eles como deveriam proceder na construção das casas de pedras, orientou-os de por onde andar nessa região do Paraguai, da Argentina e aqui em São Miguel. Guiou-lhes através de tuneis, por baixo da terra, inclusive por de baixo dos rios, caminhos que os Jesuítas desconheciam. Os Guarani então não construíram a *tava* por determinação dos padres, pensando que estes eram *Nhanderu Mirim*, mas sim porque meditaram, porque *Nhanderu* falou com eles e porque foram guiados pela *Nhandetxy Mirim*.

O fato de narrativas como estas terem brotado durante e após o evento no sítio arqueológico fez também com que outros guarani da aldeia comessem a falar sobre as *tava*, procurando compreender aspectos narrados na história oficial que lhes pareciam duvidosos. Disseram que sabiam que as construções foram feitas por Guarani, mas assim como Vera Ralf, questionavam-se acerca do que teria levado tantos guarani a concordarem com o empreendimento dos Jesuítas. Sabiam também que ali foi um lugar de conflitos e que por conta da catequização muitos haviam morrido.

Patrícia fala que para muitos ali aconteceu o que acontecera em sua infância: ninguém falava das ruínas como *Tava Mirim*. Seus avós nunca lhe falaram sobre os Jesuítas, parecia que ninguém achava que eles fossem *Nhanderu Mirim kuery*. Diz ainda que provavelmente ela descende de Guarani que fugiram das Reduções. Mesmo tendo pesquisado sobre o tema para a realização do filme, ainda perguntava-se

porque tantos permaneceram nas Reduções, se muitos outros fugiram. Do mesmo modo, aprendera que *Tava Mirim* é um lugar que não se pode ver nesta terra, está próximo, mas não ao alcance. O *karai* Dionísio, avô de Ariel, que vive na aldeia de Tamanduá/*Tekoa Verá Guassu*, em Misiones, também lhes contou sobre a *tava* desta forma. Por isso, segundo ela, são muitas as dúvidas que aparecem quando se quer comparar a *tava* (ruínas) com *Tava Mirim*.

Dentre os elementos que ameaçam o *nhande reko* Guarani, é possível que as narrativas acerca da adoção do modo de ser religioso dos *jurua*, configurem-se nas representações que mais causam desconforto aos realizadores do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema. São aspectos que descaracterizam a cosmologia de seu povo e que entendem que não podem ser alimentados pelos Guarani contemporâneos. Assim, aquilo que mais se preocupam em mostrar como parte do modo de vida mbya é o *jeguata*, ou seja, a caminhada que liga aldeias e pessoas em um território ao mesmo tempo físico e cosmológico, onde estão em relação com uma diversidade de *Outros*.

Desse modo, a guaranização do audiovisual, ou seja, a apropriação desta forma narrativa e sua transformação em instrumento de conhecimento guarani, dá-se, em grande medida, no sentido de mostrar aos *jurua* que os Guarani não percebem as Reduções do modo como a história oficial narra e que seu modo de ser religioso é diferente do catolicismo tão valorado na região das Missões. Da mesma forma, procuram difundir narrativas guarani a este respeito entre os próprios Guarani, refletindo sobre os conflitos relacionados à ocupação territorial, que advêm de uma situação de colonização, mas que também perpassam períodos de coerção sofridos por parte de fazendeiros da região. Por fim, vislumbram nas políticas de patrimonialização oportunidades de legitimar as narrativas dos mais velhos, de visibilizar essa presença Mbya em São Miguel e embasar suas negociações sobre demarcação de terras frente ao Estado Brasileiro.

#### 4.2. PRODUÇÃO DE PESSOAS, PROCESSOS DE CIRCULAÇÃO DE SABERES MBYA E A DOSE CERTA DO MUNDO JURUA

A possibilidade de narrar a história das Missões de um ponto de vista guarani e a abertura dada pelas políticas de patrimonialização para o reconhecimento do patrimônio cultural imaterial, são tomadas pelos Mbya-Guarani da *Tekoa Ko'enju* como tempos e espaços de circulação de conhecimentos nativos, nos quais é possível legitimar, frente ao Estado e aos *jurua kuery* de modo geral, a palavra dos mais velhos e os

elementos que compõem seu modo tradicional de vida. Mostram que na região missioneira o *nhande reko* Guarani encontra-se ameaçado de diversas formas: pela circunscrição territorial, pela mata escassa, pelas narrativas que deslegitimam a cosmologia guarani e que trazem a tona elementos muito doloridos para as pessoas, arraigados em uma história de morte e destruição que afeta de forma muito negativa o viver bem (*teko porã*) guarani.

Na coletânea de filmes produzidos pelo coletivo e difundidos pelo Vídeo nas Aldeias por meio da Coleção Cineastas Indígenas, Ariel Ortega demonstra essa relação em uma entrevista publicada no encarte que acompanha o DVD. Falando sobre a experiência de fazer o primeiro filme e o modo como os demais Mbya que viviam nas *Tekoa Anhetenguá* e *Ko'enju* foram se relacionando com a produção audiovisual, destaca as dificuldades encontradas para formular a narrativa por meio das imagens. Não se sabia ao certo como as oficinas funcionavam, o que deveriam mostrar e em que momento filmar. Sabia contudo que era uma oportunidade de mostrar o mundo guarani de um modo diferente, no tempo certo das conversas, quando boas palavras surgissem, nos momentos do mate da manhã e no entardecer. Reportava-se às experiências de produção de vídeo que observara em Tamandua, onde havia crescido, nas quais pesquisadores pareciam querer criar situações de conversas em que os Guarani eram coagidos a falar. Através do Coletivo era possível imprimir um outro ritmo, uma outra forma de diálogo que envolvesse todas as pessoas da aldeia. Por isso no início das oficinas, fizeram uma reunião com a comunidade, explicando a importância do documentário e esclarecendo que cada um poderia ficar a vontade para falar o que quisesse falar e mostrar aquilo que considerasse importante. Nos diálogos dessa reunião e, depois, nos momentos em que assistiam conjuntamente aquilo que fora filmado, muitos elementos foram surgindo para compor o roteiro e dar o formato do filme. Sobre o impacto que este processo trouxe para a *Tekoa Ko'enju*, especificamente, Ariel entende que as pessoas da aldeia:

Começaram a perceber a importância do vídeo quando assistiram às sequências ali das ruínas de São Miguel das Missões e lá da Lomba do Pinheiro, na periferia de Porto Alegre. Quando passa o começo, o pessoal roubando madeira, essas coisas marcam. São coisas que os guarani não gostam muito de falar, uma coisa triste, mas eu sinto... Eu sou Guarani, e eu sei quando as

peessoas sentem e não querem falar. Algumas vezes eu acho que eu sou um pouco... não digo pessimista, mas realista mesmo. As pessoas sabem que é triste e preferem ficar quieto do que ficar falando ou lembrando, porque eles vão se sentir mal. Mas isso na Lomba eles ficaram um pouquinho quando as pessoas vendo as imagens da Lomba, que só tem 10 hectares, e aqui tem mais de 200 e poucos hectares, e quando assistiram, e vieram de lá para cá. Quando assistiram isso eu senti um pouco disso. Viram mesmo a importância... As pessoas quando viram ali no centro de Porto Alegre, uma situação bem diferente daqui, se chocaram muito. E ficaram muito triste. (CINEASTAS INDÍGENAS MBYA-GUARANI – VÍDEO NAS ALDEIAS, 2011, p. 10)

A fala de Ariel traz de volta a questão do sentir como um elemento importante para entender o mundo e conseguir melhor explicá-lo. Mostra ainda como a tristeza afeta as pessoas e as ameaça, contrariando os ensinamentos presentes na visão cosmogônica mbya de buscar sempre estar bem, mesmo vivendo em uma terra que é imperfeita.

As ameaças ao *nhande reko* Guarani que carregam consigo o perigo da transformação impõem uma condição humana de constante dosagem da alteridade, vivida na relação com o universo *jurua kuery*. Inserem-se aqui as narrativas acerca dos desafios de produzir e produzir-se *peessoas na medida* – um tema abordado em “Bicicletas de Nhanderu”, um dos filmes mais vistos e premiado do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema/VnA. A metáfora da bicicleta é mencionada pelo *karaí* Solano, um dos principais personagens do filme, que explica a relação com os *Nhanderu kuery* a partir de um processo em que o corpo é guiado por estes Seres, tal como alguém guia uma bicicleta. Em dado momento do filme, Solano explica também a trajetória de seu *nhe’ê*, através do seu nome mbya:

*Eu sou Karaí Tataendy e tenho esse nome porque venho da morada de Karaí. Apesar de eu meditar pouco e cometer alguns erros, de alguma forma os nhanderu kuery me dão outra chance. As vezes se enfurecem comigo,*

*mas não querem me fazer mal. Nhandedja  
Tupã é o mais piedoso dos deuses*

Adentrando na cosmologia guarani vista a partir do cotidiano, “Bicicletas de *Nhanderu*”, captura uma série de narrativas formuladas acerca de um raio que acabara de cair na aldeia, arrancando o galho de uma árvore. O raio é parte da caminhada dos *Tupã kuery*, que segundo nos conta o *karai* Solano, protegem os seres humanos dos seres invisíveis que habitam a terra e que podem lhes fazer mal. Emanam daqui uma série de outras narrativas acerca da relação com a alteridade e das dificuldades de permanecer Mbya diante dos elementos do mundo *jurua* que adentram na aldeia.

No filme, Solano conta que Nhanderu falou com ele e por isso decidiu construir uma *Opy* (Casa de Rezas) na *Tekoa Ko'enju*, na esperança de que algum jovem queira se tornar rezador. Afirma que não esquece aqueles que lhe enviaram (Nhanderu Ete e Nhandexy Ete - pai e mãe verdadeiros), mas que é difícil seguir os ensinamentos e agir de forma correta quando se é uma pessoa cheia de imperfeições. Por isso também, não conseguindo cumprir aquilo que lhes cabe, alguns *karai* estão passando por impasses. Precisam seguir aqueles que lhes guiam, que são os *karai kuery* e as *kunhã karai kuery*, aqueles que usam a fumaça por todos os Mbya e que possuem muito conhecimento. Ao mesmo tempo possuem muitos desafios que advêm, por exemplo, da bebida alcoólica, das festas em formato de “festa *jurua*” e de jogos de cartas que prejudicam e impedem que as aprendizagens necessárias aos mais velhos possam ser de fato cumpridas.

Solano explica que ser *karai* é algo muito difícil, pois caso sinta vontade de matar, de manter relações sexuais, comer demais ou comer muita carne, pode *ojepota* (virar onça). Diz que são muitas as tentações que cercam os *karai* e que inclusive aqueles que são bons podem acabar em um caminho ruim, dizendo mentiras, levando seu trabalho para um lado prejudicial. É o que parece ter acontecido em algumas aldeias com *karai kuery* que ajudam no parto e que estão cobrando por seu trabalho, aderindo a uma prática que não existe entre os Guarani. Entende que por viverem em um mundo de imperfeições, nunca ficarão completamente puros e por isso precisam das danças (*jeroky*) na Casa de Rezas, as quais trazem suor e permitem retirar as impurezas do corpo. Para Solano, viver nesta terra é um desafio muito complexo e o conjunto de posturas inadequadas que se aproxima dos *karai* dificulta ainda mais o alcance da terra sagrada. Sublinha, aliás, não ter conhecido nenhum Guarani que chegava a realizar tal feito, talvez ninguém, nem mesmo pessoas da

geração do Sr. Dionísio, avô de Ariel, conseguiram ver um Guarani alcançar a terra sagrada.

Figura 27 - Karáí Solano – Bicicletas de Nhanderu.



Os desafios postos na fala do *karáí* Solano surgem nas cenas seguintes que mostram uma festa na aldeia. Há música, cerveja, jogos de cartas e pessoas dançando. Do mesmo modo, são mencionados em uma conversa entre Ariel e Mariano, sobre um sonho que o jovem cineasta e cacique tivera. Ariel sonhara que alguns guarani da aldeia estavam bebendo em um bar, junto com homens *jurua*. Lhes traziam pratos com comida, pareciam sanduiches, mas eram facas. Ofereciam aqueles pratos para os Guarani brigarem e estes comiam sangue no meio do sanduiche. Lembra-se que o sonho acabava com todos brigando e ele e Patrícia fugindo.

Mariano diz que é sinal que estavam querendo controlá-los, que é preciso ficar atento. Questiona-se sobre as razões do sonho, pois é indicativo de que não está bem. Ariel lhe diz que não concordava com as festas na aldeia, mas a maioria concorda. Entende que são espaços para que alguma coisa ruim venha a acontecer e que não adiantaria ele proibir, pois mesmo que ficasse um ano ou dois sem acontecerem festas, as mesmas voltariam em seguida. Mariano então diz que se o cacique gosta, pode participar, sem problemas. Então Papi, filho de Mariano,

que escuta a conversa, levanta-se e diz que os *karai* estavam ali para lhe ajudar, para ninguém se machucar, pois não estão sozinhos.

Há um esforço do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema em mostrar as transformações que vêm acontecendo no cotidiano mbya, os perigos destas transformações e as formas de controlá-las, através do aprendizado do sonho, dos aconselhamentos, das regras estabelecidas na aldeia e mesmo da construção da Casa de Rezas. Mostram ainda o modo como as crianças se relacionam com estas questões, pois estão presentes nas festas, aprendem a jogar cartas e convivem com todas essas influências. Buscam lenha para além das cercas que delimitam as terras guarani e sentem desde cedo o impacto das propriedades privadas que circundam a aldeia, bem como a escassez de mata.

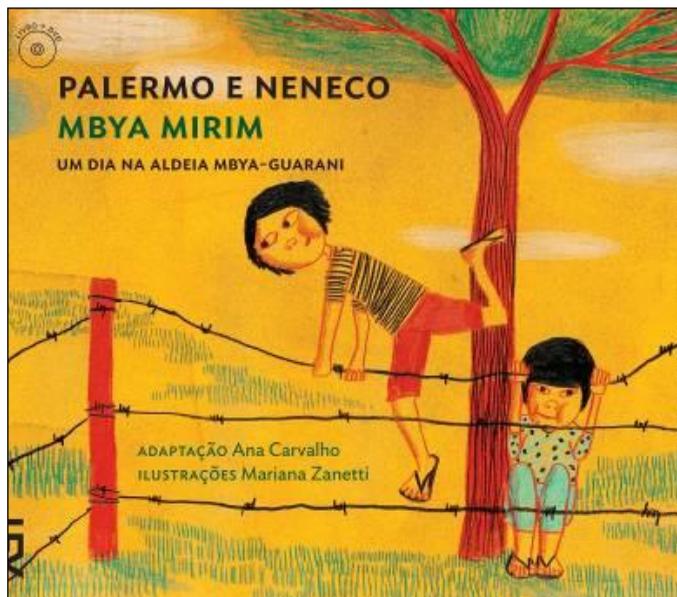
Em “Bicicletas de Nhanderu” o dia a dia dos irmãos Palermo e Neneco (Figura 26), na época com cerca de onze e nove anos, respectivamente, que estavam na *Tekoa Ko'enju* visitando parentes, mostra um pouco desses desafios. Os dois avaliam o artesanato que Elsa Chamorro estava fazendo e comentam que nem os *jurua*, nem seus filhos irão pagar aquilo que ela está cobrando. Depois saem pelo mato conferindo as armadilhas postas por Palermo, que ao constatar que não capturara nada diz que em função do desmatamento provocado pelos *jurua*, os passarinhos mudaram-se para outro mundo e estavam extintos.

As cenas em que os irmãos aparecem mostraram-se tão ricas em significado que o Coletivo produziu um curta-metragem, intitulado de “Mbya Mirim”, que veio a integrar os materiais da Coleção Cineastas Indígenas para Jovens e Crianças. Pensado para ser veiculado entre crianças e jovens, o curta possui tanto uma versão legendada, quanto uma versão dublada, destinada a crianças não alfabetizadas. A ideia é contribuir com as discussões em torno da implementação da Lei 11.645/2008, que dispõe sobre o ensino de história e cultura indígena nas instituições de ensino. Do curta foi produzido também um livro de literatura infantil, adaptado por Ana Carvalho e publicado pela Editora Cosac Naify, como parte da Coleção Infantil “Um dia na aldeia” e intitulado “Palermo e Neneco – Um dia na aldeia Mbya-Guarani” (Figura 27).

Figura 28 - Palermo e Neneco – Bicicletas de Nhanderu.



Figura 29 - Livro Palermo e Neneco – Um dia na aldeia Mbya-Guarani.



Como parte do mesmo objetivo de ensinar crianças não indígenas sobre como vivem as crianças mbya-guarani foi desenvolvido o curta-metragem “Mario”, menos conhecido que os materiais sobre Palermo e Neneco. O projeto inicial era um filme que pudesse dar conta de mostrar a realidade das crianças mbya-guarani através do cotidiano de uma menina (Rosana) e de um menino (Mario). No entanto, ao concluírem os trabalhos de edição, os realizadores perceberam que havia mais imagens do menino, que interagiu com a câmera e mostrava-se mais a vontade quando filmado, do que da menina, ainda muito tímida. Por conta disso, começaram a trabalhar no material do personagem masculino e finalizaram o curta que levou o nome do menino. O objetivo foi mostrar os diversos elementos que permeiam a infância guarani hoje. Assim, mostram Mario na aldeia, com seus irmãos e amigos; na escola; vendendo artesanato em São Miguel e usando o dinheiro para jogar vídeo game em uma *lan house* da cidade.

No entanto, na primeira Mostra, realizada em um festival de cinema em Belo Horizonte, em 2013, o Coletivo deparou-se com diversos questionamentos acerca dos critérios adotados para mostrar apenas o menino. Outras críticas deram conta de que a narrativa cinematográfica não conseguia atingir o universo infantil por completo, que faltava um personagem feminino. Esse retorno foi importante para o Coletivo mbya, que deverá dar continuidade à narrativas que visibilizem a infância em suas produções. Da parte desta pesquisa, destaco que Mario não é “qualquer criança” e que seu protagonismo no curta reflete seu protagonismo no contexto da aldeia. Há época da pesquisa tinha cerca de onze anos e era o mais velho dos filhos homens que residem com sua mãe. Moram no mesmo pátio dos avós maternos, seu pai foi embora da aldeia há algum tempo. Ele por vezes assume o lugar de autoridade masculina dentro de casa, cuida com bastante dedicação dos irmãos menores e sua mãe por vezes lhe consulta sobre decisões a serem tomadas. Somado a isto, exerce uma posição de liderança junto aos seus amigos, em jogos de futebol ou rebatida e mesmo nos vídeo games. Nas vendas de artesanato é o menino que mais efetivamente participa das negociações junto a turistas e visitantes e talvez a única criança que se disponha a vender. Propõe ofertas, reduz preço e assume as vendas de arco e flecha, enquanto sua mãe vende esculturas zoomórficas, chaveiros, colares, etc.

Mario não era a regra, mesmo assim seu protagonismo não surpreendia e ele continuava sendo visto como criança. As responsabilidades que adquiriu para si não lhe fizeram adulto antes do tempo, mas sim uma criança autônoma, desenvolta, talvez uma futura

liderança. As aprendizagens que vivenciou e vivencia não diferem muito daquelas experienciadas por outros meninos, como Palermo e Neneco. Deste modo, o desafio do Coletivo Mbya-Guarani de cinema não foi apenas contar com a disponibilidade e interação de Rosana para com a câmera. Foi antes, apreender parte das aprendizagens femininas que ficam mais restritas ao grupo doméstico e que, diferente das aprendizagens masculinas, não envolvem aspectos interpessoais como desenvoltura no diálogo com não parentes ou não indígenas.

O fato de existirem mais imagens de Mario que de Rosana merece aqui uma ressalva: não quer dizer que o Coletivo privilegiou filmar o menino. Durante as oficinas, diariamente, as filmagens de Mario duravam o mesmo período que as de Rosana. Na primeira versão do filme ela aparecia brincando, ajudando na construção da casa do tio, (feita de barro), brincando com o barro da construção e depois lavando sua roupa no rio, juntamente com sua irmã mais velha, que lhe chamava a atenção: “você é quase uma moça e fica se esfregando no chão feito uma lesma”. Mario por sua vez aparecia junto aos amigos, vendendo artesanato, conversando, etc. Havia mais interação social nas cenas de Mario, que nas cenas de Rosana – um elemento que distingue aprendizagens femininas de aprendizagens masculinas. A fala de Patrícia que mencionei no Capítulo III, recomendando que eu visitasse as mulheres e entendesse que estar recolhida e ser dada a poucos diálogos era o jeito delas, torna-se também elucidativa para pensar os desafios de mostrar determinadas habilidades femininas através do vídeo. Sendo esse filme direcionado a crianças não indígenas, tinha-se a sensação de que era preciso mostrar algum tipo de interação que era mais expressiva no universo masculino, daí a escolha da equipe VnA e do Coletivo em fazer um curta apenas com o menino.

Trazer a questão das aprendizagens específicas que se organizam a partir das diferenças de gênero tem sido uma questão nova, que tem retornado diversas vezes às preocupações do Coletivo, pois muitos elementos do universo feminino são mais difíceis de serem transmitidos nos formatos de documentário. Um dos filmes mais recentes, ainda em fase de produção e dirigido por Patrícia Ferreira, busca também trabalhar com estas questões abordando a trajetória de vida de Elsa Chamorro, seu cotidiano na *Teko Ko'enju*, seu cuidado para com o grupo doméstico, o trabalho com o artesanato e o *jeguata*.

De diversas formas, os filmes tem proporcionado reflexões importantes sobre o *nhande reko* Guarani e os desafios em torno da correta manipulação dos elementos do mundo *jurua kuery*. Mostram como estes aspectos surgem no cotidiano social e afetam tanto adultos,

como crianças, sem contudo transformá-los. Há um esforço em mostrar, por exemplo, que Solano, apesar de gostar de jogos de cartas e de bebida alcoólica, dedica-se à cura e tomou frente para a construção da *Opy* na aldeia. Do mesmo modo, percebe-se importante mostrar que Palermo e Neneco dançam Michael Jackson, ajudam em casa e brincam como qualquer criança, mas analisam a situação da destituição de terras mbya, conflitos com fazendeiros e o impacto da mata escassa em seus cotidianos. Tanto nos desafios enfrentados por Solano, quanto aqueles que surgem para Palermo e Neneco, há preocupações de apreender a alteridade com cuidado, tomando consciência dos elementos bons e dos elementos ruins que advêm do modo de vida *jurua*. Por fim, trazer estes aspectos para a reflexão tanto de expectadores não indígenas, quanto de outros guarani, mostra um esforço do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema de mostrar os desafios encontrados para evitar a transformação, também utilizando o audiovisual “na medida”, de um modo “guaranicizado”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: O *NHANDE REKO* GUARANI NA REGIÃO DAS MISSÕES.

O *nhande reko* Guarani na região das Missões, visto a partir do cotidiano Mbya, mostra-se como um aprendizado constante, ameaçado pelo esgotamento da terra e da mata, bem como por representações que, no dia a dia dos *jurua kuery* propagam o apagamento do protagonismo guarani e da religião deste povo, em um território no qual vivem desde antes da chegada dos colonizadores. Assim, manter-se bem, conforme se busca através da ideia de *teko porã*, mostra-se como um dos principais desafios dos Mbya-Guarani que vivem na região. Suas narrativas e modos de olhar para a sofrida história de seus antepassados entram em diálogo com elementos oriundos do imaginário missioneiro, da patrimonialização, do turismo cultural, do gauchismo e do catolicismo.

Para os Guarani que vivem e caminham (*oguata*) pela região, de um lado tem-se o sentimento de que esta é uma história que carrega tristeza, pois foram muitos guarani que morreram e outros parecem terem sido enganados pelos Jesuítas, sendo que até hoje seus descendentes chamariam os padres da Companhia de Jesus de *Nhanderu Mirim*. Por outro lado, diversos guarani que vivem em aldeias mais distantes, no sudeste brasileiro, por exemplo, percebem na história das Missões, uma história de protagonismo de seus antepassados e situam as ruínas da antiga redução de São Miguel Arcanjo em um âmbito muito próximo de esferas divinas.

Como vimos a vida social guarani é uma vida sacralizada, na qual esferas cotidianas e sagradas encontram-se imbricadas. Nesse âmbito o *nhande reko* Guarani, enquanto um modo de vida caracterizado por uma cultura específica e por um senso de identidade, mostra-se como um complexo de trocas e interdições, nutridas pela alteridade e pelo aprendizado da “palavra guarani”. A palavra é entendida como aquilo que fortalece a pessoa ao longo de todo o ciclo de vida, estreitando o vínculo entre os humanos que vivem nesta terra imperfeita e as moradas de onde originalmente seus *nhe'é* foram enviados por seus pais e suas mães verdadeiras.

Destaque-se que este modo de ser não é apenas reproduzido de uma maneira fixa, dado que está sempre em diálogo com a alteridade e portanto possui um dinamismo próprio. Daí a importância de pensar o *nhande reko* a partir de processos de produção, circulação e transformação de saberes. Do momento em que as mulheres começam a atuar no sentido de produzir o corpo das crianças que irão criar e/ou ajudar a criar, passando o esforço para cativar o *nhe'é* que chega a

esta terra, as dietas alimentares, o estímulo da linguagem do bebê e a nomeação, até a passagem para a vida adulta e o momento de assumir a tarefa de criar uma criança em seu grupo doméstico, está-se também aprendendo a dosar elementos externos e a saber usar a palavra Guarani. Nesse sentido, a velhice é o período da vida em que melhor se domina o uso da Palavra e que mais próximos dos seus pais e mães verdadeiros, os Mbya se encontram.

Assim, quando o *karai* Dionísio explica aos jovens que compõem o Coletivo Mbya-Guarani de Cinema que *Tava Mirim* não é palavra de *jurua*, está alertando para os perigos que emanam do poder da palavra, que os não indígenas desconhecem. Preocupação semelhante percebo nas conversas que tive com Mariano Aguirre ao longo desta pesquisa, nas quais ele sublinha que os brancos não sabem o quanto Sepé é sagrado para os Guarani e acabam confundindo a história.

Tanto a ideia de *Tava Mirim* quanto a figura de Sepé Tiaraju são narradas a partir da “palavra dos mais velhos”, uma linguagem composta de *ayvu porã*, de belas palavras, palavras que não são ditas em qualquer momento e sem propósito. No entanto, na região das Missões, as representações que emanam do mundo não indígena por meio da patrimonialização, do gauchismo e do catolicismo, trazem estas palavras para contextos em que as pessoas não compreendem seus sentidos e não dominam o saber necessário para utilizá-las. Isso pode tornar-se perigoso, na medida em que pode desagradar os pais e mães verdadeiros dos Mbya.

É o domínio sobre o conhecimento da palavra que no mundo guarani é tomado como valor de hierarquia. Nesse sentido, são os *Xeramoin* (homens mais velhos) e as *Xejary* (mulheres mais velhas) que no espaço da *Tekoa* são percebidos como aqueles que detêm o saber mais elevado e, portanto, o poder. São também pessoas que possuem ampla experiência voltada a criar crianças. Ninguém é chamado de *Xeramoin* ou de *Xejary* se não tenha criado filhos e ajudado a criar netos. Destaco aqui, que este criar netos significa tanto criar filhos de seus filhos, como filhos de sobrinhos ou outras crianças que fazem parte da família extensa, haja vista que, como venho procurando demonstrar ao longo desta tese, criar crianças é uma tarefa coletiva.

Nesse contexto, a produção de pessoas mbya-guarani, enquanto o processo que permite a manutenção de seu modo de vida é permeada por processos de circulação de saberes que se vinculam à tarefa de criar crianças e que se desenvolvem nos espaços dos grupos domésticos, da escola da aldeia e das vendas de artesanato. Abrange todo o ciclo de vida Mbya, compreendendo um amplo processo de produção feminina

de corpos, que não inicia e tampouco se encerra com chegada da criança (através da gravidez ou da adoção), mas que se complexifica, necessitando, pelo menos idealmente, da presença masculina. Essa relação de complementaridade traz a tona representações de força e resistência associadas aos homens e que lhes possibilitam proteger a mulher e a criança da presença de não humanos que tendem a ser atraídos pela liminaridade em que mãe e o bebê se encontram, demasiadamente vinculados a esfera divina. Destaque-se que a produção feminina de corpos é uma produção social, que abrange toda a vida fértil da mulher - processo este que tem início no período do *iêngue*, da primeira menstruação, quando deixa-se de ser considerada *kunhã'i*, menina, e passa-se a ser reconhecida como *kunhã tã'i*, moça.

Por outro lado, se as narrativas mbya e os aconselhamentos dos mais velhos retratam a importância da complementaridade feminina e masculina para um adequado processo de produção de pessoas, no cotidiano da aldeia é muito comum vermos mulheres que criam seus filhos sem a presença de um companheiro. Para tanto, contam com a ajuda de parentes próximos, principalmente de outras mulheres, como mães, tias e primas, com quem se compartilha conhecimentos sobre a educação das crianças.

Conselhos e comida podem ser descritos como os elementos fundamentais desse processo, os quais permitem o fortalecimento da criança, que significa também a boa condução do *nhe'é* nesta terra. O êxito de tal tarefa é muito importante para que as outras etapas do ciclo de vida da criança sejam também bem sucedidas, sendo que será na passagem da infância para a juventude que as aprendizagens concernentes à vida adulta começarão a surgir. O resguardo da primeira menstruação e o corte de cabelo podem ser lidos como o início dos cuidados que a moça terá com as crianças que irá criar no futuro. Do mesmo modo, para os rapazes, a perfuração labial pode ser compreendida como uma forma de aprender a dosar as palavras e utilizá-las adequadamente, o que também poderá refletir nas suas ações futuras, enquanto homem casado e pai.

Percebemos que os atributos de masculinidades e feminilidades são produzidos na relação com uma série de outras entidades que habitam o cosmos. Assim, o homem mbya enquanto aquele que está menos exposto a ação negativa de humanos e não humanos, coloca-se em uma situação de protagonismo político também nas relações com o Estado e com os *jurua kuery* de um modo geral. Já a mulher, por sua proximidade com seres invisíveis durante toda sua vida fértil (enquanto continua a menstruar e a estar *jachy py*), tende a evitar a aproximação

com pessoas desconhecidas, de diferentes maneiras. Porém, esta evitação não significa isolamento, sendo antes uma forma de manipular influências externas, por meio de um relativo afastamento. No cotidiano da aldeia, homens e mulheres compartilham praticamente das mesmas atividades (roçados, produção e venda de artesanato). No grupo doméstico, ambos possuem autoridade, sendo a mulher quem gerencia o bem estar familiar e, na maioria das vezes, responsabiliza-se pelo preparo da comida. Como muitas atividades masculinas, tais como pescar e buscar lenha, demandam o afastamento do grupo doméstico, as crianças tendem a ficar a maior parte do tempo com as mães, o que faz das mulheres responsáveis pelos cuidados infantis.

Logo, o recolhimento feminino, que muito facilmente pode ser lido como posição subalterna por uma crítica feminista mais radical, necessita ser contextualizado no âmbito mais amplo da vida social, o qual nos mostra que o restrito diálogo com pessoas de fora envolve formas particulares de manipulação de conhecimentos, configurando feminilidades singulares. Assim, a expressividade das interações masculinas, em contextos de diálogos com sujeitos não indígenas, não possui relação com a ideia de que homens guarani possuem mais possibilidade de agência do que as mulheres. Significa antes, que homens dominam um dado conjunto de conhecimentos, diferente do conjunto de conhecimentos manipulado por mulheres.

É neste sentido também que venho apontando a necessidade de investirmos em reflexões sobre feminilidades e masculinidades guarani, advindas de pesquisas etnográficas, que possam dialogar com outras áreas, como a etnohistória. Trata-se de uma perspectiva que na região das Missões tende contribuir, por exemplo, para novas leituras sobre o espaço do cotiguaçu e das casas dos índios, os quais podem ter sido não apenas espaços de dominação jesuítica, mas antes lugares apropriados pelos Guarani, e demais povos que compunham a Missão, a partir da definição de espaços de masculinidades e feminilidades.

Somado a isto, faz-se necessário atentar para o fato de que a maioria dos líderes políticos ou Xondaro, são jovens. Os *Xeramoin* e as *Xejary* também dialogam pouco com instancias ligadas ao Estado e com os não indígenas de modo geral. A presença dos mais velhos é mais expressiva em reunião políticas entre os Guarani, nas quais procuram aconselhar as gerações mais novas. Deste modo, o patamar mais alto da hierarquia guarani, no que tange a distribuição do poder, é um espaço de agência de homens e mulheres mais velhos, que pouco aparece na relação com os não indígenas. Entendo que este é um tipo de diálogo que também se estabelece “na medida” e que a fala da *Xejary* Laurinda,

no Encontro Nacional da Comissão Guarani Yvy Rupa, é bastante elucidativa: quando ela fala aos mais jovens e conversa com os *Nhanderu kuery*, pedindo que confirmem palavras aos seus netos e seus caciques para que estes saibam dialogar com os *jurua kuery*, coloca as lideranças políticas na condição de intermediários, sujeitos que fazem a mediação entre os interesses guarani e os interesses dos não indígenas.

Na tentativa de estreitar laços entre a etnologia guarani e o campo dos estudos de gênero, escolhi falar sobre masculinidades e feminilidades, procurando mostrar que as aprendizagens exigidas de um bom guarani, dentro do *nhande reko*, retomando aqui as reflexões de Melià (2011), são aprendizagens que dizem respeito a um processo de tornar-se uma boa mulher guarani e um bom homem guarani. Nesse contexto, optei por falar de masculinidades e feminilidades a partir de processos de produção, circulação e transformação de saberes, os quais envolvem a noção de agência. Tal escolha vem principalmente do diálogo que procurei estabelecer com os estudos de gênero, a partir das reflexões de Ortner (1974, 1996), que buscando reler a clássica atribuição das mulheres ao âmbito da natureza e dos homens ao âmbito da cultura, define cultura como o espaço da agência social e natureza como aquilo que acontece sem agência. Entendendo que esta é uma divisão que não opera no mundo guarani, no qual a natureza também possui agência e é genericada (BARTOLOMÉ, 2009), procurei mostrar aqui como as representações de gênero organizam os modos de criar crianças, que por sua vez garantem a manutenção do *nhande reko* Guarani. É nas possibilidades de agência, de mulheres e homens, que as tradições de conhecimento guarani configuram este modo de vida distinto ou este “núcleo duro” da cultura, tal como definiu Bartolomé (2009). Assim, pensar sobre a produção feminina de corpos, não é pensar em uma subordinação feminina derivada do corpo feminino e suas funções. É antes refletir sobre a produção de uma agência social associada a um conjunto de conhecimentos específicos sobre criar crianças, possibilitar o crescimento e o amadurecimento humano situado em um ambiente particular, que é tanto natureza, como cultura.

Essa configuração permitiu ainda uma análise que pudesse estar direcionada para ideia de produção feminina de corpos, enquanto um processo evidenciado a partir de aprendizagens que perpassam todo o ciclo de vida da mulher mbya. Mais que isso, que se configuram em formas de cuidados que influenciam na produção do corpo e da saúde das crianças que esta virá ajudar a criar, sejam seus filhos, netos ou outras crianças que venham a viver em seu grupo doméstico.

Como vimos, a ideia de produção feminina de corpos permeia o período considerado como de vida fértil da mulher, enquanto a produção masculina, no contexto da relação de complementaridade, começa na concepção. Separar a produção feminina de corpos da produção advinda da complementaridade feminina e masculina foi uma escolha metodológica necessária, sobretudo para demonstrar o quanto a ideia de fabricação de corpos também foi sendo produzida, ao longo da história da etnologia, como uma compreensão organizada por meio de categorias que diziam respeito a uma produção masculina de corpos. Neste sentido, ao se elencar substâncias corporais envolvidas na fabricação do corpo como sendo sangue e sêmen, e sendo o sêmen uma substância masculina, a ideia de concepção volta-se exclusivamente à fecundação e direciona-se para os simbolismos envoltos no protagonismo masculino. No entanto, o que os processos de fabricação do corpo mbya-guarani mostram é que a concepção não está vinculada exclusivamente à relação sexual e que o protagonismo masculino, nesta fase da produção de corpos, advém menos do sêmen, do que do fortalecimento humano necessário para proteger a vinda de um *nhe'ê* para este mundo.

Procurei mostrar ainda que muitas mulheres criam uma criança, o que pode abarcar também parentes que vivem em outras aldeias e que aproximam-se através do *jeguata*. Do mesmo modo, os processos de ensino e aprendizagem que circundam o constituir-se em “bom/boa guarani”, envolvem uma adequada manipulação de elementos do universo *jurua kuery*, o que inicialmente se alcança por meio da escola e das vendas de artesanato e que envolvem desafios de produzir pessoas “na medida”. Através destas experiências de diálogos, de observação e de formação de redes de reciprocidade, aprende-se a dosar a alteridade e utilizar aquilo considerado do *Outro*, na medida certa. Implicam-se aqui algumas estratégias de resistência, descritas como muito antigas na relação entre os Guarani e os *jurua*, e que dão conta de uma postura conhecida como fazer *jacore* ou fingir com vistas a evitar conflitos e conseguir “viver bem”.

Esse conjunto de saberes, difundido no cotidiano e nutrido pela palavra dos mais velhos, tem encontrado, contemporaneamente, outras formas de circulação e promovido diálogos ainda mais amplos, por meio das Mídias mbya-guarani. O trabalho do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema com o VnA é uma forte expressão desse fenômeno, que tem o passado missioneiro e a vida dos guarani, na região das missões, como um de seus principais focos. Os filmes expressam uma história de resistência, através da qual o *nhande reko* Guarani foi constituindo-se por meio da religião da palavra, da atuação dos karaí e kunhã karaí, dos

conselhos, da comensalidade, da mobilidade e do parentesco. Desenvolvem uma análise crítica em torno das narrativas da história oficial e das representações presentes no imaginário não indígena, que demonstram uma exaltação do passado jesuítico e guarani, em um lugar no qual os Mbya-Guarani contemporâneos vêm seus direitos territoriais apagados.

Com tais questões procurei mostrar processos de circulação de saberes sobre o *nhande reko* Guarani que se vislumbram no cotidiano mbya na região das Missões, atentando para as relações entre produção e transformação de conhecimentos que permeiam a tarefa de produzir e produzir-se pessoas “na medida”. Para tanto, escolhi falar desses aspectos no âmbito do criar crianças e tornar-se um bom homem e uma boa mulher mbya.

## REFERÊNCIAS

ARNT, Mônica de Andrade. *Mediações musicais e direitos autorais entre grupos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

AYDOS, Valéria. 2004. “A Invenção do Mito de Sepé Tiaraju na Romaria da Terra”. *Debates do NER*, Ano 5, nº 5, p. 31-56, Porto Alegre, Junho.

BAPTISTA, Jean. 2010. *O Temporal – Dossiê Missões – Volume I*. São Miguel das Missões: Museu das Missões.

BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

\_\_\_\_\_. 2002. “An Anthropology of Knowledge”. In *Current Anthropology*, Volume 43, Number 1, February.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2009. *Parientes de La Selva*. Asunción Del Paraguay: CEADUC.

BENITES, S. JESUS, S.C. 2014. “Sobre aqueles corpos que se distinguem: noção de pessoa e educação inclusiva em contextos guarani”. In HEUSI, N.; Melo, C. R.; JESUS, S. C. (org). *Compreensões Antropológicas sobre Conhecimentos Guarani e Vice-versa*. No prelo.

BRASIL/IPHAN.1937. *Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937* – Organiza a Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

BRASIL. Biblioteca Nacional. *Planta da Missão de São Miguel*. Disponível em <<http://www.isbn.bn.br/website/>> Acesso em novembro de 2014.

BRITES, Jurema Gorski. 2013. Trabalho Doméstico: questões, leituras e políticas. *Cadernos de Pesquisa*, V.43, n.149, p.422-451, maio/ago.

BRUM, Ceres Karam. 2006a. *Esta terra tem dono: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul*. Santa Maria: Editora UFSM.

\_\_\_\_\_. 2006b. *Sepé Tiaraju missioneiro: um mito gaúcho*. Santa Maria: Editora UFSM.

\_\_\_\_\_. 2007. Turismo, arqueologia e literatura: análise antropológica da construção da memória coletiva em São Nicolau, Rio Grande do Sul. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo* v. 1, n.1, p. 54-83.

\_\_\_\_\_. 2008. *A caminho das Missões passando por Santiago de Compostela Etnografia comparada da peregrinação no Caminho das Missões – RS/Br e a Santiago de Compostela – Es*. Revista Nures nº 8 – Janeiro/Abril.

\_\_\_\_\_. 2009. “Sepé Tiaraju. O índio que os gaúchos querem viver. Representações, identidades e educação”. In: PENNA, R. S. ; CARNEIRO, L. C ; SILVA, G. F.. (Org.). *RS Índio: cartografias sobre a produção do conhecimento*. 1 ed. Porto Alegre: Edipucrs - Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

CADOGAN, Léon. 1997 [1959]. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní Del Guairá*. Edición preparada por Bartolomeu Melià. 3ª Ed. Asunción Del Paraguay: CEADUC.

CADOGAN, Léon. 2001. *Diccionario mbya-guarani/Castellano*. Edición preparada por Friedl Grünberg – bajo la dirección de Bartolomeu Melià. 2ª Ed. Asunción Del Paraguay: CEADUC.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. *O trabalho do Antropólogo*. 2 Ed. Basília: Paralelo 15; São Paulo Editora UNESP.

CHAMORRO, G. 2009. *Decir El Cuerpo – Historia y etnografía Del cuerpo em los pueblos guarani*. Asunción: Tiempo de historia, Fondec.

CICCARONE, Celeste. 2004. “Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá”. *Revista de Indias*, vol. LXIV, núm. 230 Págs. 81-96. Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil.

CLASTRES, Pierre. 1990 [1974]. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus.

CLASTRES, Hélène. [1978]. *Terra Sem Mal: profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense.

COSTA, Lúcio. 2010 [1941]. *A arquitetura dos jesuítas no Brasil*. ARS (São Paulo) vol.8 no.16, São Paulo.

COHN, Clarice. 2005. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades”. In PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: editora Marco Zero.

DESCOLA, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. 2014. *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

DUMONT, Louis. 1992. *Homo Hierarchicus: os sistemas das castas e suas implicações*. São Paulo: EdUSP.

ECKERT, C. STEIL, C. A. “Apresentação”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 9-15, jul./dez. 2010

FERREIRA, Luciane Ouriques. *A prática Mbyá de ‘esperar troquinho’ e a indigenização do Centro de Porto Alegre: a emergência de novos locais de cultura e a questão da cidadania indígena*. In Reunião de Antropologia do Mercosul, RAM 2009, Buenos Aires: UNSAM, 2009.

**Anais...** Disponível em [www.ram2009.unsam.edu.ar/.../GT11-Ponencia\(Ouriques%20Ferreira\).pdf](http://www.ram2009.unsam.edu.ar/.../GT11-Ponencia(Ouriques%20Ferreira).pdf) e CD ROM RAM/2009.

\_\_\_\_\_. 2013. “Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(4):1151-1159.

FONSECA, Claudia. 1995. *Caminhos da Adoção*. São Paulo: Cortez.

FONSECA, Claudia. 2006. “Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse”, *Cadernos PAGU* (26), p.11-43.

GALLOIS, Dominique e CARELLI, Vincent. 1995. “Vídeo e Diálogo Cultural – Experiência do Projeto Vídeo nas Aldeias”. *Revista Horizontes Antropológicos* n.2 – PPGAS / UFRGS.

GODBOUT, J. T. 1998. *Introdução à Dádiva*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 13, n. 38, São Paulo.

GONÇALVES, Marco Antônio. *O Real Imaginado – etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

GOOGLE MAPS BRASIL. *Mapas - INEGI, Geosistemas*. Disponível em <<https://www.google.com.br/maps>>.

GROSSI, M. P.; MOTTA, A; CAVIGNAC, J. (Org.) . *Antropologia Francesa no Século XX*. Recife: Massangana, 2006. v. 1. 350 p.

HUGH-JONES, Christine. 2011. *Desde el río de leche - Procesos espacio-temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Ediciones Universidad Central. [From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. Cambridge University Press, 1979]

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

JESUS, Suzana Cavalheiro de . 2009. *Kuatia: políticas públicas de educação indígena*. 2009. 70f. Monografia (Especialização em Gestão Educacional) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

JESUS, Suzana Cavalheiro de. 2011. *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.

\_\_\_\_\_. *Brincadeiras de crianças Mbyá-Guarani no urbano: reflexões acerca da Antropologia e da Psicologia da Educação*. Educação (UFSM), v. 35, p. 111/nº 1-124.

\_\_\_\_\_. 2011. *No Campo Da Educação Escolar Indígena: uma etnografia sobre Territorialidade, Educação e Infância na perspectiva Mbyá-Guarani*. 2011. 134 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

\_\_\_\_\_. 2014. *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.

KAISER, Jaksam. 1996. *CTG de Negros: o racismo no tradicionalismo gaúcho*. In LEITE, Ilka Boaventura (Org). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

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

LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: Edunesp/ISA/NuTI.

LEA, Vanessa Rosemary. “Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbengôkre”. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 1999, vol.07, n.01-02 , pp. 176-194 .

LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. 2007. *Uma etnografia da Escola Indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças kaingang e guarani*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

LITAIFF, Aldo. “*Kesuita, uma memória mítico-histórica*”. *Revista Ilha*, Florianópolis, vol. 3, n. 1, novembro, p. 87-100.

LUGON, Clovis. 1977. *A República Comunista Cristã dos Guarani*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MCCALLUM, Cecília. 1999. “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá”. *Revista Estudos Feministas - Dossiê Mulheres Indígenas*, Vol. 7, No 1 e 2 - Número duplo.

MACIEL, Maria Eunice. 1994. *Le gaucho brésilien: identité culturelle dans le sud Du Brésil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Université Paris V, Paris.

MACIEL, Maria Eunice. 2005. “Patrimônio, Tradição e Tradicionalismo: o caso do gauchismo no Rio Grande do Sul”. *Mnene Revista de Humanidades*. V. 07. N. 18, out./nov.

MAGNOLI, Demétrio; OLIVEIRA, Giovana; MENEGOTTO, Ricardo. 2001. *Cenário Gaúcho: representações históricas e geográficas*. São Paulo: Moderna.

MELLO, Flávia Cristina de. 2006. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã. Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

MELO, Clarissa Rocha de. 2008. *Corpos que falam em silêncio: escola, corpo e tempo entre os Guarani*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

\_\_\_\_\_. 2014. *Da Universidade à Casa de Rezas Guarani e viceversa: reflexões sobre a presença indígena no Ensino Superior a partir da experiência dos guarani na Licenciatura Intercultural Indígena Do Sul Da Mata Atlântica/UFSC*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

MELIÀ, Bartolomeu. 1993. *El Guaraní Conquistado y Reducido: ensaios de etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/Centro de Estudios Antropológicos.

MELIÀ, Bartolomeu. 2011. *Mundo Guaraní*. Asunción: BID.

MELIÀ, Bartolomeu. 2011. “Teko Porã: formas do bem viver Guarani, memória e futuro”. In *Seminário Compreensões antropológicas sobre conhecimentos Guarani e vice-versa*. Palestra. NEPI/NESSI - UFSC.

MELIÀ, Bartolomeu; MURARO, Valmir Francisco; SAUL, Marcos Vinícios de Almeida. 1987. *O Guarani: Uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Fundação Nacional próMemória/ FUNDAMES.

MONTARDO, D. L. O. 1999. ÑANDE REKO ARANDU: memória viva guarani. Direção geral: Antônio Maurício Fonseca. Gravação: José Henrique Mano Penna. Duração: 73:39 min. CD MGV 2001.13326/98. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre , v. 5, n. 11, p. 203-205, Oct.

MONTARDO, D. L. O. 2008. “A mulher e a música guarani”. In *Anais do Fazendo Gênero 8 – corpo, violência e poder - ST 22 – Música e dança: percepções sobre as práticas musicais e/ou de dança e suas relações de gênero*.

MONTARDO, D. L. O. *Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP, 2009.

MORAES, Carlos Eduardo Neves de. 2010. *A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbyá-Guarani nas Missões/RS, Brasil*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

NEUMANN, Eduardo. 2004. “Mientras volaban correos por los pueblos”: autogoverno e práticas letradas nas Missões Guarani – Século XVIII. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 93-119, jul./dez.

NONENMACHER, Marisa Schineider. 2000. *Aldeamentos Kaingang no Rio grande do Sul – século XIX*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

NIMUENDAJU, Curt. 1924. *Os Índios Parintintin do Rio Madeira*. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 16, 1924. pp. 201-278.

NUNES, Angela. “O lugar da criança nos textos das sociedades indígenas brasileiras”. In SILVA, A. L. da; NUNES, A.; MACEDO A. V. L. da S. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

OLIVEIRA, Melissa Santana. 2005. *Nhanhembo 'é: infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC*. Cadernos de Campo, N 13, 75-89.

OLIVEN, Ruben George. 1992. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil* nação. 1ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2006. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil* nação. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

ORTEGA, Ariel et.al. 2008. *Mokoĩ Tekoa, Peteĩ Jeguata – Duas Aldeias, uma caminhada*. Vídeo nas Aldeias. DVD.

\_\_\_\_\_. 2009. *Nós e a Cidade*. Vídeo nas Aldeias. DVD.

\_\_\_\_\_. 2011. *Bicicletas de Nhanderú*. Vídeo nas Aldeias. DVD.

\_\_\_\_\_. 2011. *Desterro Guarani*. Vídeo nas Aldeias. DVD.

\_\_\_\_\_. 2011. *Tava: a casa de pedra*. Vídeo nas Aldeias. DVD.

ORTNER, Sherry B. 1979. Está a mulher para o homem, assim como a natureza para a cultura? In ROSALDO, Michelle e LAMPHRE, Louise. *A Mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. [Women, Culture and Society, Stanford, Stanford University Press, 1974.]

\_\_\_\_\_. 1996. *Making Gender – The politics and erotics of culture*. Boston, Beacon Press.

OVERING, Joana. 1999. “Elogio do Cotidiano: a Confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, 5(1):81-107.

PEREIRA, Ledir de Paula. 2006. O Positivismo e o Liberalismo como base doutrinária das facções políticas gaúchas na Revolução Federalista de 1893-1895 e entre Maragatos e Chimangos de 1923. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PEREIRA, L. M. 2014. "Levantadores de Parentela Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: *agency* e atualização de saberes na produção da socialidade". In HEUSI, N.; Melo, C. R.; JESUS, S. C. (org). *Compreensões contemporâneas sobre os Guarani*. No prelo.

PIAULT, Marc Henri. 2000. *Anthropologie et cinéma*. Paris: Nathan.

PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

QUEVEDO, Júlio. 2000. *Guerreiros e jesuítas na utopia do prata*. Bauru, São Paulo: EDUSC.

ROCHA, A.L.C. 1995. "Antropologia das formas sensíveis; entre o visível e o invisível, a floração de símbolos". In: *Horizontes Antropológicos*, Antropologia Visual, Ano 1, vol 2, 1995.

RIO GRANDE DO SUL. *Atlas socioeconômico - Conselhos Regionais de Desenvolvimento*. Mapa. Disponível em <[http://www.scp.rs.gov.br/atlas/conteudo.asp?cod\\_menu\\_filho=793&cod\\_menu=790&tipo\\_menu=APRESENTACAO&cod\\_conteudo=1340](http://www.scp.rs.gov.br/atlas/conteudo.asp?cod_menu_filho=793&cod_menu=790&tipo_menu=APRESENTACAO&cod_conteudo=1340)> Acesso em novembro de 2014.

ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise. 1979. *A Mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. [Women, Culture and Society, Stanford, Stanford University Press, 1974.]

RUBIN, Gayle. 1993. *O tráfico de mulheres: notas sobre a Economia Política do sexo*. Recife: SOS Corpo.

SACCHI, Ângela Célia. 2006. *União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira*. Tese

(Doutorado em Antropologia Social). 245 fl. Universidade Federal de Pernambuco.

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.

SCHADEN, E. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani – corpo e alma do Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

SILVEIRA, Nadia Heusi. 2011. *Imagens de abundancia e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

SCAVONE, L. 2008. “Estudos de gênero: uma sociologia feminista?”. In *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16(1): 288, janeiro-abril.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SEGATO, Rita Laura. 2012. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. *e-cadernos ces*, 18, Dezembro de 2012 - Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical, 106-131.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. 2009. “Os Mbyá-Guarani e os Impasses das Políticas Indigenistas no sul do Brasil”. In *VIII Reunião de Antropologia do Mercosul “Diversidade e Poder na América Latina”*. Buenos Aires, Argentina: GT 12 – Indigenismos e Políticas Indigenistas nas Américas. Para uma Análise Comparativa das Relações entre Povos Indígenas e Estados nos séculos XX e XXI.

SOUZA, José Otávio Catafesto de; ARNT, Mônica; MORAES, Carlos Eduardo de; PIRES, Daniele; LEWKOWICZ, Rita. 2012. Dimensões imateriais da Tava Mirĩ São Miguel no discurso Mbyá-Guarani contemporâneo. In LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela (org). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre Missões Jesuíticas. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.

SOUZA, José Otávio Catafesto de; MORINICO, José Cirilo Pires. 2012. *Ta'angá Tava Mirĩ*: São Miguel (RS/Brasil) enquanto Espectro da Morada dos deuses aos Mbyá-Guarani. In LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela (org). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre Missões Jesuíticas. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.

SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DA MATTA, Roberto. 1986. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: editora Marco Zero.

SERAGUZA, Lauriene. 2013. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani – de Aña à Kuña*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2001. “Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação”. In: SILVA, A. L.; FERREIRA, M. K. L. (orgs). *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. 2. ed. São Paulo: Global.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2007. *Concepções indígenas de infância no Brasil*. *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 11-25, out.

TEMPAS, Martín César. “Comida e gênero entre os Mbyá-Guarani”. 2008. *Caderno Espaço Feminino*, v.19, n.01, Jan./Jul.

UNESCO. 1972. *Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural*. Paris: UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

UNESCO. 2002. *Declaração Universal da Diversidade Cultural*. Paris: UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

UNESCO. 2003. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Paris: UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

UNESCO. 2005. *Convenção sobre a proteção e promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Paris: UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

VASCONCELOS, Viviane. 2011. *Tramando redes: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina.

VIERTLER, Renate B. “A noção de pessoa entre os Bororo”. In PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: editora Marco Zero.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “A Fabricação do Corpo na sociedade Xinguana”. In PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: editora Marco Zero.

VIVIAN, Diego Luiz. “Ponto de Memória Missioneira: iniciativas comunitárias e populares de preservação e promoção do patrimônio cultural em São Miguel das Missões (RS)”. Anais eletrônicos do XI *Encontro Estadual de História – História, Memória, Patrimônio*. Rio Grande, RS: anpuhrs.

## **ANEXOS**

## **Anexo 1 - Carta de Princípios do Movimento Tradicionalista Gaúcho.**

A "Carta de Princípios" atualmente em vigor foi aprovada no VIII Congresso Tradicionalista, levado a efeito no período de 20 a 23 de julho de 1961, no CTG "O Fogão Gaúcho" em Taquara, e fixa os seguintes objetivos do Movimento Tradicionalista Gaúcho:

I - Auxiliar o Estado na solução dos seus problemas fundamentais e na conquista do bem coletivo.

II - Cultuar e difundir nossa História, nossa formação social, nosso folclore, enfim, nossa Tradição, como substância basilar da nacionalidade.

III - Promover, no meio do nosso povo, uma retomada de consciência dos valores morais do gaúcho.

IV - Facilitar e cooperar com a evolução e o progresso, buscando a harmonia social, criando a consciência do valor coletivo, combatendo o enfraquecimento da cultura comum e a desagregação que daí resulta.

V - Criar barreiras aos fatores e idéias que nos vem pelos veículos normais de propaganda e que sejam diametralmente opostos ou antagônicos aos costumes e pendores naturais do nosso povo.

VI - Preservar o nosso patrimônio sociológico representado, principalmente, pelo linguajar, vestimenta, arte culinária, forma de lides e artes populares.

VII - Fazer de cada CTG um núcleo transmissor da herança social e através da prática e divulgação dos hábitos locais, noção de valores, princípios morais, reações emocionais, etc.; criar em nossos grupos sociais uma unidade psicológica, com modos de agir e pensar coletivamente, valorizando e ajustando o homem ao meio, para a reação em conjunto frente aos problemas comuns.

VIII - Estimular e incentivar o processo aculturativo do elemento imigrante e seus descendentes.

IX - Lutar pelos direitos humanos de Liberdade, Igualdade e Humanidade.

X - Respeitar e fazer respeitar seus postulados iniciais, que têm como característica essencial a absoluta independência de sectarismos político, religioso e racial.

XI - Acatar e respeitar as leis e poderes públicos legalmente constituídos, enquanto se mantiverem dentro dos princípios do regime democrático vigente.

XII - Evitar todas as formas de vaidade e personalismo que buscam no Movimento Tradicionalista veículo para projeção em proveito próprio.

XIII - Evitar toda e qualquer manifestação individual ou coletiva, movida por interesses subterrâneos de natureza política, religiosa ou financeira.

XIV - Evitar atitudes pessoais ou coletivas que deslustrem e venham em detrimento dos princípios da formação moral do gaúcho.

XV - Evitar que núcleos tradicionalistas adotem nomes de pessoas vivas.

XVI - Repudiar todas as manifestações e formas negativas de exploração direta ou indireta do Movimento Tradicionalista.

XVII - Prestigiar e estimular quaisquer iniciativas que, sincera e honestamente, queiram perseguir objetivos correlatos com os do tradicionalismo.

XVIII - Incentivar, em todas as formas de divulgação e propaganda, o uso sadio dos autênticos motivos regionais.

XIX - Influir na literatura, artes clássicas e populares e outras formas de expressão espiritual de nossa gente, no sentido de que se voltem para os temas nativistas.

XX - Zelar pela pureza e fidelidade dos nossos costumes autênticos, combatendo todas as manifestações individuais ou coletivas, que artificializem ou descaracterizem as nossas coisas tradicionais.

XXI - Estimular e amparar as células que fazem parte de seu organismo social.

XXII - Procurar penetrar e atuar nas instituições públicas e privadas, principalmente nos colégios e no seio do povo, buscando conquistar para o Movimento Tradicionalista Gaúcho a boa vontade e a participação dos representantes de todas as classes e profissões dignas.

XXIII - Comemorar e respeitar as datas, efemérides e vultos nacionais e, particularmente o dia 20 de setembro, como data máxima do Rio Grande do Sul.

XXIV - Lutar para que seja instituído, oficialmente, o Dia do Gaúcho, em paridade de condições com o Dia do Colono e outros "Dias" respeitados publicamente.

XXV - Pugnar pela independência psicológica e ideológica do nosso povo.

XXVI - Revalidar e reafirmar os valores fundamentais da nossa formação, apontando às novas gerações rumos definidos de cultura, civismo e nacionalidade.

XXVII - Procurar o despertamento da consciência para o espírito cívico de unidade e amor à Pátria.

XXVIII - Pugnar pela fraternidade e maior aproximação dos povos americanos.

XXIX - Buscar, finalmente, a conquista de um estágio de força social que lhe dê ressonância nos Poderes Públicos e nas Classes Rio-grandenses para atuar real, poderosa e eficientemente, no levantamento dos padrões de moral e de vida do nosso Estado, rumando, fortalecido, para o campo e homem rural, suas raízes primordiais, cumprindo, assim, sua alta destinação histórica em nossa Pátria.

Disponível em: < [http://www.mtg.org.br/pag\\_cartadeprincipios.php](http://www.mtg.org.br/pag_cartadeprincipios.php) >

## Anexo 2 - Espetáculo Som e Luz – Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.



Neste espetáculo, terra<sup>78</sup> e ruínas<sup>79</sup> começam a contar a história das da antiga Redução, sendo a terra inicialmente representada com rebeldia, marcada pela violência e perda de seus filhos. Convencida pela igreja em ser mais contida em seus sentimentos, invoca os homens que fizeram a história, posto que é preciso falar sobre o acontecido, com vistas a contar o que foi feito para os guarani, aos estranhos que ali caminham – turistas e visitantes.

Em uma primeira tentativa de narrar o acontecido, a terra, caracterizada pela iluminação do lado esquerdo das ruínas da catedral, diz que em si palpita um casamento encerrado entre os reinos de Portugal e Espanha, por meio do Tratado de Madrid, resultando em lutas assassinas. De imediato é interrompida pela Igreja (momento em que se ilumina a fachada das ruínas da catedral) que declara não desejar que a história seja contada desta forma, sendo necessário ser mais branda com os estranhos, tomando cuidado com “tigre da vingança”, que por meio das palavras, pode trair a verdade.

A terra questiona então o pedido para ser branda, uma vez que guarda sofrimento, e que viu ser destruída a própria “cria”. A Igreja responde, afirmando compartilhar de sua dor, pois estão ligadas a tudo que ali fora feito, tendo amado e acalentado a nação dos guaranis, sentido o *cheiro acre de sua luta cotidiana* e o *perfume de um milhão de pães na hora das refeições, igualmente divididos*. Por ali correrá o gado,

---

<sup>78</sup> Na voz da atriz Maria Fernanda

<sup>79</sup> Na voz da atriz Fernanda Montenegro

ergueram-se as paredes com quais foram protegidas suas vidas, cavalgaram em seus cavalos, tiveram dias de festa e trabalho.

A narrativa é então enaltecida com música barroca, quando a Igreja segue a tecer metáforas sobre a vida guarani que ali habitava, convidando a terra para que sejam novamente apenas palco. A terra manifesta-se dizendo que começa a compreender as intenções da igreja e recomeça a contar, falando do *fluir mortífero daqueles dias de 1756, o golpe fatal desferido contra o povo guarani na batalha de Caiboaté, a vitória dos bandidos, a morte do índio Sepé.*

Novamente é interrompida pela Igreja que, desta vez concordando, grita:

**Igreja** – *é isso que quero e [abrandando a voz] vos digo que para melhor apresentar este passado amortecido, ao estranho que escutai e estiver nos assistindo, é melhor deixar falar os HOMENS que viveram naquele tempo, invocai-os e tireis já de dentro de vós adormecidos, invocai-os a tona, que venham todos aqui reunidos.*

**Terra** – *deveis compreender o coração humano, pois por ele fostes construída, quanto a mim, sou MÃE e sempre primitiva matéria prima, sei da substância, do interior do universo. Já tenho tudo dito, montanhas e planícies, para falar aos seres vivos há de ser mestre em superfície.*

**Igreja** – *invocai aqueles homens, invocai aqueles homens, invocai aqueles homens, invocai aqueles homens...*

Som de tambor

**Terra** – *[apela pela volta de tais homens] – amantes do movimento natural, homens brancos de pele avermelhada, vozes sonâmbulas pela noite espalhadas, eu vos chamo, eu vos chamo...*

Aumenta o som de tambores e gritos festivos

**Terra** – *Venham os homens que reuniram as tribos guarani sem corromper sua existência, os jesuítas que convivendo com a cultura nativa, enriqueceram-na com a sua. Do meu peito saíam também os mestres da traição e da inveja: saíam portugueses e espanhóis daquele tempo, que de todos os que pagam, ao menos um aqui esteja.*

**Pe Antonio Sepp**<sup>80</sup> – *Que vento há esta noite! [ilumina-se uma árvore à direita da igreja].*

**Igreja** – *seja bem vindo Pe Antonio Sepp!*

---

<sup>80</sup> Na voz do ator Paulo Gracindo

**Terra** – *filho meu Antonio Sepp, liberte sua lembrança, as ruínas sugeriram que a palavra certa, alcança contra aqueles que nos feriram, a mais rápida vingança.*

Musica barroca

**Pe Antonio Sepp** – *belas músicas tocando, lá na praça onde afogou nossa agonia, ouvi, estás ouvindo a melodia? Quem poderia ser violento para si e com os outros, se dentro de si trouxesse a mais sublime harmonia. Sim eu vos falo, mas dos guarani dos meus dias, a morte veio depois, quando eu já não existia, que dela vos falem seus autores...Deixai vossos olhos correrem pelo o que agora é ruína, vede que ainda há beleza mesmo depois da chacina. Libertai vossos olhares! Deixai-me conduzir os vossos olhos e enriquecer vossas visões...Andemos pelas ruas, sem o menor constrangimento... estás ouvindo estas músicas? Pois cá foi feito o instrumento [ilumina o espaço das oficinas] os guaranis os fazem todos, violoncelos, violinos, violas, órgãos, flautas e até uma espécie de harpa que eu próprio inventei. E agora ouçam o coral dos MENINOS [coro de vozes e luzes apagadas]. Mas vamos deixá-los e seguir pela cidade, podemos andar por estes telhados sem pegar sereno. Os avarandados cobrem todas as ruas. De dia fazem sombra e também protegem da chuva.*

Som de crianças brincando

**Pe Antonio Sepp** [continuando] - *Ali está a escola e os MENINOS aprendendo a ler e escrever, enquanto as MENINAS se educam no bordado em tecido (...). Escutem novamente os cantores, estão afinando a voz. Ah...agora estão dançando...mas vamos continuando. Ali está a padaria e a escola de instrumentos, mais lá embaixo a olaria. Ao construir encaixamos tijolos, não usamos cimento. Lá o moinho, aqui a oficina dos escultores, quase pegada a ela está o atelier dos pintores. Ao longe está o matadouro, onde lidam os carneadores.*

Segue falando dos espaços e destaca um aspecto que julga importante sobre o que entende ser a natureza dos guarani:

**Pe Antonio Sepp** - *a natureza musical dos guarani lhes deixa pouco propícios a crimes, mas quando um fato do tipo acontece, se reúne um conselho de ÍNDIOS, que tudo logo esclarece. O próprio governo é um conselho de índios que exerce, do qual também fazemos parte. A este governo se obedece, as ideias somam-se em um só conjunto e NÃO HÁ*

*PARTIDOS. Se eu estivesse vivo diria: “aquí não existe sequer burocracia”. O que os torna assim tão hábeis e lhes traz tanta harmonia é o instinto incomparável de vida em companhia. O trabalho já é um fim, realiza-se em si próprio. São Miguel crescia tanto que decidimos fundar outra redução nas cercanias. Partimos então e junto comigo os primogênitos de quase oitocentas famílias [som de patas de cavalo, gado, carroças e conversas].*

A igreja vai iluminando-se e diz que as reduções acrescentaram prosperidade aos povos guarani, dos quais a companhia de Jesus orgulhava-se de ser apenas pastora, fundindo sua cultura artística e política com a habilidade dos índios, que se desdobravam com os frutos de sua união. Fala sobre o crescimento dos sete povos e o lugar de São Miguel como sua capital, quando é interrompida pela terra, que lhe diz que há um cavalheiro ansioso para falar aos estranhos que assistem. A igreja pede que o mesmo se apresente e a terra diz: é o senhor Gian Battista Primoli, o arquiteto que vos edificou.

**Igreja** [imprimindo sotaque italiano]: *Senhor Giovanni!*

**Gian Battista Primoli**<sup>81</sup> – *sim, sim, vamos logo com isso. É preciso que todos saibam como é esta minha obra prima, hoje quase toda destruída. Dez anos de trabalho contínuo e sempre junto comigo, dipostos e tão bonitos 100 operários índios [voz alegre, empolgada].*

Pede a todos que observem as linhas e paredes de sua grande realização. Diz que em 1753 estava concluído o início, mas que depois se passaram mais dois anos de lenta ornamentação. Na torre maior, à direita um campanário, a torre da esquerda que seria construída, seria um observatório astronômico. Destaca também a beleza interna, o que arranca comentários encabulados da igreja:

**Igreja** [tímida]: *Senhor Giovanni!*

**Gian Battista Primoli** – *Sobre isso pode falar melhor o artista Giuseppe Bressanelli! Vem Giuseppe, venha contar aos estranhos a história de suas esculturas!*

**Giuseppe**<sup>82</sup> – *no, no, amigo Giovanni [sotaque italiano] o que eu tinha a dizer já foi dito. Quem quiser saber, que aprenda a ouvir com os olhos o que disseram minhas mãos. E ouçam também a melodia das formas talhadas pelos índios. E o silêncio que encanto vossos sentidos.*

---

<sup>81</sup> Na voz do ator Juca de Oliveira

<sup>82</sup> Também na voz do ator Juca de Oliveira

Musica, órgão, cordas

Pausa na musica e ênfase em um badalar de sinos

**Igreja** – *Em 1750, os embaixadores de Portugal e Espanha reuniram-se em sigilo na cidade de Madrid.*

Som de marchas militares

Uma árvore é iluminada em um canto do sítio, com todo o resto na escuridão e em voz masculina posta em tom de ordem militar são lidas as ordens do Tratado de Madrid, trocando a Colônia de sacramento, fundada ao sul da colônia de São Pedro do Rio Grande pelos Sete Povos das Missões, localizados na leste do Rio Uruguai. Seguiam-se recomendações para que os habitantes índios e missionários, pegassem apenas seus bens móveis e semoventes e realizassem a mudança.

**Igreja** – *O tratado de Madrid varreu a nação dos guarani como um vento gelado, os índios não acreditavam que o mesmo rei da Espanha, que sete anos antes havia lhes reconhecido o papel de servidores fiéis, lhes entregara diplomas e condecorações, tornando-se amigo, estivesse agora manipulando suas terras e suas vidas, sem a menor consideração pelo que haviam construído. Os jesuítas por sua vez tentaram evitar a guerra pressentida, com palavras tentaram inutilmente abrandar a revolta dos oprimidos e atenuar a pressa dos colonialistas.*

Uma árvore se ilumina

**Padre Jesuíta** – *senhor Marques de Valdelírios, executor deste tratado, devo confessá-lo o meu espanto...*

**Marquês**<sup>83</sup> [ilumina-se uma árvore próxima] – *sua benção padre! E que deus abençoe o rei de Espanha enquanto ele estiver do lado dele. Com o que então estás espantado? [voz irônica e soberba] com o tratado de Madrid? Ah...devo crer que vossa vivencia com nosso senhor Jesus Cristo não lhe deixou tempo bastante para educa-lo nas artes da nossa [pausa] sinuosa política...*

O Padre lhe diz que este é um assunto que não domina, tal qual não compreende as razões do Tratado. Com voz clara, objetiva e sem ironias, continua:

**Padre** – *nessas missões só tem legado à coroa espanhola, riquezas, orgulho e trabalho. Os índios tem sido amigos e mesmo fiéis vassalos [tom de persuasão], lutando como*

---

<sup>83</sup> Na voz do ator Armando Bógus

*soldados nas guerras que vós espanhóis criais com vossas palavras. Os sete povos tem espantado a todos que os visitam e estudam. Foram na França exaltados por Voltaire e Montesquieu<sup>84</sup>. Tem sido um terreno fecundo... por que trocá-las [em tom de humildade] pela colônia de sacramento, lusitana a tanto tempo e sem o menor esplendor.*

**Marquês** – *logo vejo que há exageros ao elogio a vossos índios. Os jesuítas confundem ruídos e gritos com música e poesia... [em tom perverso] para exercer o poder, é preciso picardia...Então não sabeis que os portugueses tem feito do roubo a industria que lhes dá mais rendimento? Contrabandeando riquezas pela Colônia de Sacramento?*

**Padre** – *neste caso senhor, conscientes do que eles fazem, não podem os espanhóis evitar a ladroagem?*

**Marquês** – *aqui vos falta caro padre, a malícia necessária. Pense um pouco e deixe-me fazer uma observação...devo prevenir-lhe do perigo que fazem certas companhias.*

**Padre** – *não sei qual companhia tem assim me ameaçado.*

**Marquês** – *a companhia poética, caro irmão jesuíta, de um cavalheiro antigo e jovem, de origem semita.*

**Padre** – *falais de cristo?*

O Marquês confirma e alerta que o padre pode ter o mesmo fim. Retornando ao assunto inicial diz:

**Marquês** – *com a vossa permissão voltemos àquele assunto. A bacia do prata é o ponto final de três rios e inicial de mil conquistas, de norte a sul podem ser nossa. Se os portugueses fazem fortunas em sacramento, mudando de cor a colônia, mudam de cor os proventos.*

**Padre** – *vossas palavras, me fazem duvidar do meu entendimento. Quereis dizer que o contrabando continuará a ser feito, mas por mãos espanholas roubando colônias portuguesas.*

**Marquês** – *cuidado irmão, há perigo em deixar em tão claro, verdades discretas. Certas atitudes são melhor sucedidas quando não explicadas... a visão crítica, o esclarecimento, causam na execução do poder muito aborrecimento.*

---

<sup>84</sup> Discussões a respeito de tais interpretações podem ser lidas em: DOMINGUES, Beatriz Helena. “As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração”. *História*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 44-69, 2006.

**Padre** – *eu entendo, Sr. Marquês, a sutileza... venho no entanto, em nome da minha irmandade, pedir-lhes mais algum tempo, a fim de proceder a mudança. São mais de 30.000 índios, apegados a sua querência há 130 anos. É preciso convencer-lhes de que devem deslocar-se. Além do mais, é preciso trabalhar a nova terra, construir as moradias, isso tudo leva tempo e o prazo determinado para que tudo isso aconteça não chega a inteirar um ano. Pedimos, portanto, paciência e o tempo de mais três anos.*

**Marquês** – *admito que seja assim difícil a transferência, aumentarei o dito prazo. No entanto, três anos é muito tempo. Vós sabeis tão bem quanto eu que pela sagrada escritura, o bom Deus criou o mundo em apenas seis dias. Sendo vós, companheiro de Cristo, algumas orações ajudarão na transferência... prorrogarei o prazo em...seis dias.*

Musica barroca

**Terra** - *os guaranis não admitiram o tratado de Madrid!*

**Igreja** – *Portugal e Espanha enviaram para conter os rebeldes, demarcadores de terras armados com um exército com soldados dos dois países.*

**Terra** - *Em 1754, chegaram eles a Coxilha de Santa Tecla. No comando dos portugueses estava o general Gomes Freire de Andrade; os espanhóis eram liderados por José Joaquim Viana, governador de Montevideo.*

**José Joaquim Viana**<sup>85</sup> – *são belas estas paragens, não me agrada saber que vamos trocá-las pela Colônia de Sacramento.*

**Gomes Freire de Andrade**<sup>86</sup> – *bem, devo considerar sua falta de motivação responsável pela nossa ineficiência na luta. Com canhões e artilharia temos conseguido bem menos do que este bando de selvagens, armados de arcos e flechas.*

**José Joaquim Viana** – *o senhor está subestimando o poder dos nossos adversários. Esquece que nossos soldados lutam mais pelo salário, ao passo que os guarani defendem seus territórios, conhecem bem o terreno, sabem onde atocaiar-se, preparam boas armadilhas. Além de tudo são mestres na arte das guerrilhas.*

---

<sup>85</sup> Na voz do ator Rolando Boldrin

<sup>86</sup> Também na voz do ator Armando Bógus

**Gomes Freire de Andrade** – *bárbaros! No pior sentido. Queimam seus povoados quando os têm perdidos. Lutam como feras feridas, cavalgando sempre aos berros, sem pudor.*

**José Joaquim Viana** – *oh General Gomes Freire de Andrade, estamos em plena guerra, ensopados de sangue até os olhos e o senhor fala em pudor com tanta dignidade!*

**Gomes Freire de Andrade** – *pois preservo minhas virtudes Sr. Joaquim Viana. Tanto nas batalhas de campo, quanto naquelas de cama.*

**José Joaquim Viana** – *Freire de Andrade, chega de tanto cinismo! Sejamos ao menos honestos, dentro da nossa...maldade!*

**Gomes Freire de Andrade** – *se quer chamar assim... não esqueça todavia, a nossa cumplicidade.*

*Patas de cavalo- gritos-escuridão*

**Igreja** – *a luta prosseguia, favorecendo algumas vezes os guarani que estavam solidamente unidos [gritos de batalha], sob a chefia do índio Sepé Tiaraju.*

*Iluminam-se quatro árvores do sítio*

**Sepé Tiaraju**<sup>87</sup> [imprimindo sotaque gaúcho] – *companheiros! Temos freiado o inimigo, é preciso continuar lutando sempre, unidos, defendendo a nossa querência e acima de tudo a nossa vida independente.*

*Sepé Tiaraju chama o pelotão de lança*

**Pelotão de lança** – *sempre firme!*

**Sepé Tiaraju** – *então avançamos! Viva a nação dos guaranis!*

**Índigena na multidão** – *e viva o nosso líder Sepé.*

**Sepé Tiaraju** – *independência, liberdade é por ti a nossa luta e toda a nossa lealdade – fala como um tom tão imponente quanto aquele atribuído a D. Pedro às margens do Ipiranga.*

*Árvores se iluminam em dois lados opostos – gritos de batalha*

**Sepé Tiaraju** - [gritando] *Viver a liberdade!*

**Índigena** – *guerreiro Sepé, lá vem o soldado português com uma bandeira branca.*

*Patas de cavalo, relincho*

**Soldado** – *venho em nome do General Gomes Freire de Andrade, ele quer lhe conceder uma conversa amigável.*

---

<sup>87</sup> Na voz do ator Lima Duarte.

**Sepé Tiaraju** – *são muito de palavras esses nossos invasores. Se dela fizessem bom uso, não seriam traidores.*

**Soldado** – *o general lhe garante toda a segurança possível e lhes entrega até soldados como reféns até sua volta*

**Sepé Tiaraju** – *eu sei, já sei. É a vigésima vez que me vêm esta semana. Desta vez aceito. Vamos até o general.*

**Gomes Freire de Andrade** – *ora, ora [tom de deboche]... então é esse o grande chefe... é... tão jovem e tão despojado de defesa. Agora não usa sequer camisa, o pobre bárbaro.*

**Sepé Tiaraju** – *me chamaste aqui general de mercenários! Invadiram nossas terras, assassinaram nossos irmãos. És um intruso, mais do que eu, tu és um bárbaro.*

**Gomes Freire de Andrade** – *indígena insolente. Mas mesmo assim, Sepé Tiaraju eu te perdoo. Ande vá apea do teu cavalo, podes beijar minha mão fidalga. Agradece por minha piedade em nome do rei de Portugal, verdadeiro dono destas terras.*

**Sepé Tiaraju** - *esta terra já tem dono! Deus e São Miguel a entregaram aos animais que a tem povoado. Portanto general assalariado ajoelha-te tu e beija os cascos do meu cavalo.*

Gritos de batalha e euforia como que a longe. Árvores do lado oposto se iluminam, bem como o espaço que demarca as falas da personagem “terra”.

**Igreja** – *as batalhas continuavam. A cada dia mais flores de sangue começavam a brotar.*

Luzes nas árvores

A fachada da igreja se ilumina

**Igreja** – *no dia 07 de fevereiro de 1756, um esquadrão espano-lusitano chefiado pelo governador espanhol de Montevideo, José Joaquim Viana, defrontou-se com Sepé Tiaraju e alguns outros índios.*

Igreja se apaga

José Joaquim Viana identifica Sepé e pede aos soldados que avancem contra ele. Do outro lado, Sepé diz:

**Sepé Tiaraju** – *sempre em frente companheiros, lutemos em nome desta terra, da nossa liberdade.*

**Igreja** – *um soldado português atingiu Sepé, cravando-lhe uma lança nas costas.*

**Sepé Tiaraju** – *deixem-me, me recupero. Nicolau Languiru<sup>88</sup> assume o comando.*

---

<sup>88</sup> Também Cacique

**José Joaquim Viana** - *Sepé, Sepé Tiaraju ainda está vivo?*

**Sepé Tiaraju** – *Nunca, sempre.*

**José Joaquim Viana** - *Ah...está delirando.*

**Sepé Tiaraju** – *fora daqui, destruidores, assassinos...*

**José Joaquim Viana** – *Sepé, sou teu inimigo, antes de morrer ouça...*

**Sepé Tiaraju** – *fora daqui, morrer impossível.*

**José Joaquim Viana** – *me senti honrado em ter alguém tão bravo como inimigo, preciso matá-lo agora.*

**Sepé Tiaraju** – *fora daqui, maldade cínica, assassinos. [grito] Eu quero viver!*

**José Joaquim Viana** – *you não pode viver Sepé, não posso deixá-lo vivo. A lança que está encravada é portuguesa, aqui vai o tiro da Espanha.*

Som de tiro, canhão, gritos e escuridão

**Terra** – *três dias depois travou-se a maior batalha daquela guerra.*

Som de tiros

**Igreja** – *iniciava-se assim a destruição da nação dos guarani...*

**Terra** – *basta! Aos estranhos que vos ouvem catedral de vento, é eloquente o bastante a imagem de vossa ruína.*

**Igreja** – *as estrelas seguem no céu, quer se vejam ou não, assim seguirá a luta do cacique de São Miguel e de seus irmãos assassinados. Enquanto sobreviver no coração do homem o desejo infinito de ser livre, de lutar contra a opressão, há de se ouvir no dia a dia o grito do índio Sepé.*

Escuridão e um só grito.

Ilumina parte da igreja e árvores

**Sepé Tiaraju** – *terra, que circula em nossos corpos, é teu o nosso trabalho. Ventos claros, rios prateados, independência natural, esposa comum. Liberdade... é por ti a nossa luta e toda a nossa lealdade!*

Som de órgão

Ilumina-se toda a fachada da igreja – apagam-se todas as luzes. Acende-se a fachada novamente e por fim apaga-se em definitivo. Aos poucos, na completa escuridão, os espectadores dirigem-se para a saída.

**Anexo 3 - São Sepé – Canção folclórica, composta pelo tradicionalista Barbosa Lessa, incorporada como canto católico pela Diocese de Santo Ângelo, Região das Missões.**

*São Sepé*

*Nas missões de Sete Povos  
Nasceu um dia Sepé  
Trazendo uma cruz na testa  
Cicatriz sinal da fé  
Quando o sol batia nele  
Essa cruz resplandecia  
Por isso lhe deram o nome  
Tiaraju, a luz do dia.*

*Quando o exército de Espanha  
E Portugal, chegou aqui  
Para expulsar os Sete Povos  
Toda gente Guarani  
Tiaraju que era cacique  
Reuniu os seus guerreiros  
E sem medo dos canhões  
Atacou só com lanceiros.*

*Tiaraju morreu peleando  
No arroio Caiboaté  
Mas depois noutro combate  
Todos viram São Sepé  
Que vinha morrer de novo  
Junto à gente Guarani  
Pra embeber seu sangue todo  
Neste chão onde nasci.*

*Mais um valente guerreiro  
A morrer pelo seu pago  
É por isso que seu nome  
Pro Rio Grande é sagrado  
São Sepé subiu pro céu  
E sua cruz ficou no azul  
Cai a noite ela rebrilha*

*Ele é Cruzeiro do Sul.*

*Sepé Tiaraju*  
*Sepé Tiaraju*

**Anexo 4 - Musica Karay Sepé – Coral Jeroky.**

*Karai Sepé*  
*Oreretarã Karai Sepé*  
*Nderakykuerupy ore ju roiko*  
*Rejejuka nhande yvyre raka'e*  
*Rejejuka nhande ka'guyre raka'e*  
*Nderakukue rupy ore 'jevy*

\*\*\*

Nosso parente *Karai Sepé*  
Depois de você nós estamos aqui  
Morreste pela nossa terra  
Morreste pela nossa terra  
Depois de você nós de novo

**Anexo 5 - Musica De Guerreiro a Payador – Pedro Ortaça (cantor e compositor missioneiro).**

*De Guerreiro a Payador*

*Sou o que os historiadores  
 Procuram lá nas ruínas  
 Mas não sabem os doutores  
 Que esta saga não termina  
 Que ainda restam descendentes  
 Da terra dos sete santos  
 E o passado está presente  
 Em tudo aquilo que canto*

*Não sabem que a esses escombros  
 Ainda sirvo de escora  
 E que carrego no ombros  
 Trezentos anos de história  
 Podem pensar que sou louco  
 Mas eu comprovo na estampa  
 O que hoje somos poucos  
 Os fósseis vivos da pampa*

*Sou filho dos sete povos  
 Tenho sangue de Sepé  
 E tudo que digo eu provo  
 Com juramento de fé  
 O meu legado é tanto  
 Nem carece explicações  
 E até no canto que canto  
 Ecoa a voz das missões*

*Guarany fui batizado  
 E agora pago minhas penas  
 Sob o símbolo sagrado  
 Da velha Cruz De Lorena  
 Porém não sabe que nada  
 A história do vencedor  
 Que a lança fez-se guitarra  
 E o guerreiro payador*

*Pra manter viva a memória  
As pedras ganharam nome  
E transformaram em história  
O que resta desses homens  
Pois mais vale a carcaça  
De um templo quase no chão  
Que os descendentes da raça  
Que ragam changuiando pão.*