

VIVIANE CONEGLIAN CARRILHO DE VASCONCELOS

**TRAMANDO REDES: PARENTESCO E CIRCULAÇÃO DE
CRIANÇAS GUARANI NO LITORAL DE SANTA CATARINA**

FLORIANÓPOLIS, 2011

VIVIANE CONEGLIAN CARRILHO DE VASCONCELOS

**TRAMANDO REDES: PARENTESCO E CIRCULAÇÃO DE
CRIANÇAS GUARANI NO LITORAL DE SANTA CATARINA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Antropologia.

Orientadora: PROF. DRA. ANTONELLA
TASSINARI

FLORIANÓPOLIS, 2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

V331t Vasconcelos, Viviane Coneglian Carrilho de
Tramando redes [dissertação] : parentesco e circulação
de crianças guarani no litoral do estado de Santa Catarina /
Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos ; orientadora,
Antonella Tassinari. - Florianópolis, SC, 2011.
190 p.: il., mapas

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

Inclui referências

1. Antropologia. 2. Índios Guarani - Crianças - Santa
Catarina. 3. Parentesco. 4. Índios Guarani - Vida e costumes
sociais - Santa Catarina. I. Tassinari, Antonella Maria
Imperatriz. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

CDU 391/397

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“Tramando Redes: Parentesco e Circulação de crianças Guarani no
litoral de Santa Catarina”**

Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos
Orientadora: Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores(as):

Prof^ª. Dr^ª. Antonella Maria Imperatriz Tassinari
(presidente da banca/PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Levi Pereira (UFGD)

Prof^ª. Dr^ª. Evelyn Martina Schuler Zea (PPGAS/UFSC)

Prof^ª. Dr^ª. Edviges Marta Ioris (PPGAS/UFSC)

Prof^ª. Dr^ª. Antonella Maria Imperatriz Tassinari
(coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 24 de novembro de 2011.

Ao (vô) Luiz (*in memoriam*) e aos Guarani,
por me ensinarem a ter a Alma leve.

AGRADECIMENTOS

Tão importante quanto o produto foi todo o processo percorrido para que esta Dissertação tomasse corpo. E para isso foi de fundamental importância as trocas realizadas. Primeiramente gostaria de agradecer aos Guarani pela acolhida, pela confiança e generosidade dispensadas, pois, seus ensinamentos extrapolam os limites dessa pesquisa, levados para minha vida. Mesmo porque a proximidade com as aldeias torna difícil separar o tênue limiar entre momentos de pesquisa e momentos pessoais. Por demonstrarem confiança e me permitirem tomar assento aos seus fogos de chão e compartilhar suas histórias, refeições, sentimentos, sensações e das Belas Palavras. E por toda admiração que sinto.

Agradeço aos Guarani de Morro dos Cavalos pela possibilidade de trabalhar e conhecer o cotidiano da aldeia ao longo de quatro anos de trabalhos anteriores, e especialmente à acolhida de Seu Teófilo e sua família, minha amiga Lúcia, Polaquinho e sua família, seu Adão, dona Ivete seus filhos e filhas, dona Julieta e seu Pedro Sanches, Jurema e sua família, Luciana e João Batista, Nice e Marquinhos, seu Darico, dona Doralina, Jurema, Elizete e Marcão de Maciambu e à todos da aldeia que não citei, mas que sempre me receberam em suas casas com alegria e a Alma leve dos Guarani.

Agradeço ao Adriano Morinico não somente pela amizade, pelas longas conversas sobre o modo de ser e a vida Guarani, mas por suas pacientes e animadas explicações diante das minhas enormes dúvidas. Agradeço à acolhida na aldeia de Morro Alto especialmente dona Tereza, Silvia, Ronaldo, Nailza, Priscila, Naeli, Luana, seu Marcílio e dona Juliana, Marinês e a todos da aldeia que não cito, mas fundamentais nesse processo.

Agradeço aos Guarani de M'Biguaçu especialmente seu Alcindo, dona Rosa, pela generosidade e acolhida em seu lar e seu fogo. Geraldo e Natália pelas pacientes e sempre enriquecedoras conversas, Sônia, Santa, Marcelina e Adriana sou grata pelas grandes lições de simplicidade que me ensinaram em suas pequenas/grandes atitudes. Myriam e Wanderley por todo carinho e amizade. Celita e Hyral pela confiança e contribuições.

Às crianças Guarani por me ensinarem muito mais do que pude aprender.

Agradeço à minha família, minha mãe Silvia por me proporcionar compartilhar não apenas dos saberes Guarani, mas dos seus. Ao meu pai Enéas e a minha irmã Lígia, pela convivência engrandecedora e pelo

interesse e entusiasmo em partilhar minhas descobertas e aprendizagens junto aos Guarani, tia Miriam e Robert pela força e pelos livros.

Agradeço também aos amigos que direta ou indiretamente estiveram envolvidos com esta pesquisa: Claire, pelas conversas à longa distância e pelos incentivos e livros recebidos. Carolina – por ouvir minhas longas histórias das idas as aldeias. Ao Nuno pelas ricas conversas, Bruno pelo mapa geográfico.

Aos colegas de turma de Mestrado: Maycon pelas longas conversas em busca de amenizar as angústias, pelas descobertas compartilhadas e pela amizade. João Carlos Almeida (Joca) pela parceria e pelas trocas de conhecimentos pelas questões indígenas e pelo sentimento de reciprocidade e ajudas mútuas (trocas de bens: livros e serviços: mapas genealógicos). Marcelo pelas constantes tentativas de passar as dificuldades na busca de caminhos ao menos mais divertidos. Ao companheiro de campo da aldeia de M'Biguaçu Diogo sou grata pelos ensinamentos e compartilhamentos e a boa surpresa que foi realizar campo com outro antropólogo. Tem muito de nossas conversas nessa Dissertação. Rogério e Marcelo profissionais da saúde indígena pela bela atuação junto aos povos indígenas, pelas conversas enriquecedoras e seus vastos conhecimentos sobre as comunidades pesquisadas e entrevistas concedidas.

Ana Lúcia Notzold por me introduzir nas questões indígenas e por seu trabalho sensível.

Aldo Litaiff e Dorothea por me acolherem no Laboratório de Etnologia do Museu e por seus ensinamentos sobre as questões indígenas que carrego até hoje. Maria Inês Ladeira pelas conversas, aprendizagens metodológicas e por compartilhar um pouco de seu vasto conhecimento sobre os Guarani. Isabelle Vidal Giannini pelos trabalhos realizados, pelos ensinamentos e sensibilidade na atuação com populações indígenas.

À Antonella Tassinari orientadora, por suas posturas sempre comprometidas com a questão indígena, por me possibilitar compartilhar de seu amplo conhecimento sobre Etnologia Indígena e por toda admiração que sinto.

Aos colegas do NEPI – Núcleo de Estudos de Populações Indígenas – UFSC, pelas trocas de conhecimentos.

Aos professores e secretárias do PPGAS.

Ao IBP – Instituto Brasil Plural, por permitir realizar os inúmeros deslocamentos entre aldeias distantes entre si. Fundamental para compreender mais aprofundadamente as redes em que se estabelecem a sociabilidade pesquisada neste trabalho.

A Capes/Reuni e CNPq pela concessão parcial de bolsa.
Tem muito de vocês na minha história.
Avete.

Tramando redes: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral do Estado de Santa Catarina. Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos. Mestrado em Antropologia Social. UFSC.

RESUMO

Esta dissertação tem seu foco nos casos de circulação de crianças entre os Guarani de Santa Catarina e suas relações com os processos de parentesco. Entendendo a circulação de crianças enquanto a transferência delas e sua criação entre e dentro das parentelas, buscou-se mapear as redes em que se movimentam ao mesmo tempo sociais e de parentesco, percebendo algumas recorrências e modos mais frequentes de relacionar-se e, principalmente, a importância atribuída aos avós na preferência pela criação delas. O campo foi realizado em três *tekoa* – aldeia – nas quais se podem perceber interligações sociais densas e considerável fluxo de transferências de crianças: *Itaty* – Morro dos Cavalos em Palhoça, *Yvyã Yvate* – Morro Alto em São Francisco do Sul, e *Yynn Moroty Whera* – M'Biguaçu em Biguaçu. Tendo como eixo central a importância da perpetuação das Palavras na cosmologia Guarani e o caráter divino atribuído à fala, a dissertação analisa as relações entre criança, construção da pessoa (e aquisição da fala), parentesco e circulação de crianças. Tendo como interlocutores adultos e crianças, observou-se que a decisão sobre o local de residência das crianças é negociada por todos os envolvidos, incluindo as crianças. Procura-se mostrar a importância desta prática, a circulação de crianças, para a perpetuação, manutenção e integridade do *tekó* – o modo de vida – Guarani e para a introdução de não-indígenas nas instituições e processos de parentesco nativos.

Palavras-chave: Criança Guarani, Parentesco e Circulação de Crianças.

Weaving webs: kinship and circulation of Guarani children on the coast of the state of Santa Catarina, Brazil. Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos. Master's Dissertation in Social Anthropology. UFSC.

ABSTRACT

Current dissertation focuses on the circulation of children among the Guarani of the state of Santa Catarina, Brazil, and their relation with kinship processes. Since the circulation of children may be defined as the transference of children and their upbringing among and within kinfolk, social and kinship webs through which children move are mapped. Recurrences, patterns and the importance attributed to the grandparents' preference for the children's upbringing are investigated. Research was carried out in three *tekoa* or villages, namely *Itaty* – Morro dos Cavalos in Palhoça, *Yvyã Yvate* – Morro Alto in São Francisco do Sul and *Yynn Moroty Whera* – M'Biguaçu in Biguaçu. Intense social interbindings were perceived and a high transference flow of children occurred in these villages. Since the dissertation has as its center the importance of the perpetuation of Words in Guarani cosmology and the divine character given to speech, the relationship between children, the construction of the individual (and the acquisition of speech), kinship and children circulation are analyzed. Decisions on children's abode are negotiated by all (adults and children as interlocutors) involved, including the children. Current investigation also deals with the importance of children's circulation for the perpetuation, maintenance and integrity of the Guarani *tekó*, or way of life, and for the presentation of non-Amerindians in the native institutions and processes of kinship.

Keywords: Guarani children; kinship; circulation of children.

LISTA DE FIGURAS

Foto 1	Dentro da <i>opy</i> – casa de reza – aldeia <i>Yynn Moroty Whera</i> – M’Biguaçu	55
Foto 2	Mulher produzindo artesanato para venda. <i>Mbarakamirim</i> (chocalho), aldeia Morro Alto	63
Foto 3	<i>Opy</i> da aldeia <i>Itaty</i> – Morro dos Cavalos	70
Foto 4	<i>Opy</i> da aldeia <i>Yvyã Ivate</i> – Morro Alto	74
Foto 5	Estrutura em meia-lua e desenho feito com a brasa do fogo no início de cada cerimônia – aldeia <i>Yynn Moroty Whera</i> – M’Biguaçu	76
Foto 6	<i>Kyringue</i> Guarani – criança Guarani brincando, aldeia M’Biguaçu	85
Foto 7	Criança com seu <i>ipuruãgue</i> , aldeia M’Biguaçu	96
Foto 8	O <i>ikuatcha</i> amarrado à barriga e aos joelhos, aldeia M’Biguaçu	97
Foto 9	Cozinhando no fogo de chão, aldeia Morro dos Cavalos	117
Foto 10	Dona Tereza e Cecília na cozinha deste fogo doméstico, aldeia Morro Alto	124
Foto 11	Disposição circular das casas do fogo doméstico da liderança em torno da cozinha central, aldeia Morro Alto	132

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Localização geográfica das aldeias pesquisadas	66
Mapa 2	Parentesco de pessoas citadas	125
Mapa 3	Circulação de crianças entre gerações alternadas	156
Mapa 4	Rede de circulação de crianças	159

LISTA DE SIGLAS

BR-101	Estrada Federal do Brasil
CEJA	Centro de Educação de Jovens e Adultos
CIESI	Comissão Interdisciplinar para Educação Superior Indígena – UFSC
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPq	Conselho Nacional de Pesquisas
DOU	Diário Oficial da União
Funai	Fundação Nacional do Índio
Funasa	Fundação Nacional de Saúde
IBP	Instituto Brasil Plural
ISA	Instituto Sócio-Ambiental
LEI	Laboratório de Etnologia Indígena – Museu Universitário Oswaldo Rodrigues Cabral – UFSC
NAVI	Núcleo de Antropologia Visual
NEPI	Núcleo de Estudos de Populações Indígenas – UFSC
PPGAS	Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
Sesai	Serviço de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
T.I.	Terra Indígena
TBAS	Terras Baixas da América do Sul
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	25
DA PRODUÇÃO DE DADOS À TEORIA: OU DA PRÁXIS ETNOGRÁFICA	29
DO CAMPO E DA PRODUÇÃO DE DADOS: PRIMEIROS PASSOS	29
DA TEORIA, SEUS PRESSUPOSTOS E PROCEDIMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	35
INTRODUÇÃO	39
CAPÍTULO 1 – O CONTEXTO GUARANI LITORÂNEO EM SANTA CATARINA	45
1.1 A LITERATURA ETNOGRÁFICA SOBRE OS GUARANI	45
1.2 A RELIGIOSIDADE GUARANI	53
1.3 AS ALDEIAS GUARANI E OS DESLOCAMENTOS	56
1.4 MODOS DE VIDA	63
1.5 TRÊS <i>TEKOA</i> , TRÊS <i>TEKÓ</i> , TRÊS <i>OPY</i> .	66
1.5.1 A aldeia Guarani <i>Itaty</i> de Morro dos Cavalos e a importância histórica	66
1.5.2 A aldeia Guarani <i>Yvyã Ivate</i> de Morro Alto e a persistência Guarani	71
1.5.3 A aldeia Guarani <i>Yynn Moroty Whera</i> de M’Biguaçu e as alianças	76
CAPÍTULO 2 – <i>KYRINGUE YVA PEGUA</i> – A CRIANÇA VEM DO CÉU	81
2.1 DEBATES EM TORNO DA ANTROPOLOGIA DA CRIANÇA	81
2.2 ANTROPOLOGIA DA CRIANÇA E ETNOLOGIA INDÍGENA	85
2.3 A CRIANÇA GUARANI NA LITERATURA ETNOLÓGICA	86
2.4 BREVES APONTAMENTOS ETNOGRÁFICOS SOBRE A <i>KYRINGUE</i> GUARANI NO LITORAL DE SANTA CATARINA	91
2.5 OS NOMES DE <i>NHE’É</i>	98
2.6 SOBRE OS GÊMEOS – <i>JOJIPE</i>	103
2.7 A CRIANÇA GUARANI E O <i>TCHERYMBA</i>	107
2.8 A IRREDUTIBILIDADE DA CRIANÇA GUARANI	108

CAPÍTULO 3 – EM BUSCA DE PARENTES – O PARENTESCO GUARANI	111
3.1 TEORIAS DE PARENTESCO	111
3.2 A DIMENSÃO SAGRADA DO PARENTESCO GUARANI	121
3.3 <i>AMBOAE TATAYPY</i> – “AQUELES QUE PERTENCEM A UM FOGO”	121
3.4 FRONTEIRAS ÉTNICAS E DE PARENTESCO: SER OU NÃO SER MBYA OU CHIRIPA	134
3.4.1 Índios “puros” ou “mestiços”	137
CAPÍTULO 4 – CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI	143
4.1 TEORIAS DE CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS	143
4.2 REDES SOCIAIS E DE PARENTESCO: CASOS DE CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI	148
4.2.1 Circulação de crianças dentro da mesma parentela	152
4.2.2 Circulação de crianças entre diferentes parentelas	162
4.3 O APADRINHAMENTO E A CIRCULAÇÃO SIMBÓLICA	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
REFERÊNCIAS	177
ANEXOS	185

APRESENTAÇÃO

Meu primeiro contato com os indígenas foi quando eu era muito pequena, por volta dos meus 6 ou 7 anos. Era dia do índio e, na escola, um indígena foi convidado a dar uma palestra. Fiquei muito entusiasmada, mas não percebi o mesmo interesse dos demais, aquilo ficou na minha memória. Foi mais tarde, na graduação, que nossos caminhos voltaram a se encontrar quando entrei no ano de 2003, no curso de História da UFSC com uma paixão já consolidada: o estudo de populações indígenas. No segundo ano de curso¹, visitei pela primeira vez uma aldeia indígena Kaingáng, no oeste do estado de Santa Catarina a T.I. Xapecó enquanto aluna de graduação e participante de projeto de extensão realizado pelo Laboratório de História Indígena – Labhin, coordenado pela Profa. Dra. Ana Lúcia Vulfe Nötzold, em que realizávamos entrevistas sobre as formas de partos realizados naquela aldeia. Saltou-me aos olhos seus diferentes modos de pensar e de se relacionar com o mundo.

Foi no ano de 2007 que conheci os Guarani, quando fui contemplada com uma bolsa de extensão para estagiar no Laboratório de Etnologia Indígena (LEI) do Museu Oswaldo Rodrigues Cabral da UFSC, no qual seus pesquisadores, Aldo Litaiff e Maria Dorothea Post Darella, realizam trabalhos juntamente aos Guarani². Aprendi desde questões teóricas até regras antropológicas e códigos de ética de conduta no que se refere à relação de trabalho com comunidades indígenas.

Logo na primeira semana de trabalho no LEI, soube do acontecimento do Segundo Encontro Continental Guarani em Porto Alegre – RS, e pedi permissão aos pesquisadores para participar desse evento. Diante da afirmativa, parti em um ônibus concedido pela Universidade Federal de Santa Catarina, em viagem organizada por estudantes de Engenharia Sanitária e Ambiental a pedido do cacique da aldeia de Maciambu, à época José Benites *Karai*, cujo um dos objetivos era levar as crianças do coral da aldeia para apresentação no Encontro. Segui a caminho daquilo que seria meu primeiro encontro com os Guarani. Com poucos conhecimentos teóricos e alguns aconselhamentos

¹ Cursando a disciplina de tópico especial intitulada: Índios: Cotidiano e Representação, ministrada pela Prof. Dra. Ana Lúcia Vulfe Nötzold. Foi através dela que tive a oportunidade de conhecer os Kaingáng da T.I. Xapecó, em Xanxerê – SC e a Escola Indígena Cacique Vankrê.

² Ao tempo em que cursei as disciplinas obrigatórias em Antropologia do curso de Ciências Sociais/UFSC: Introdução à Antropologia, Clássicos em Antropologia e Tendências Atuais em Antropologia.

que carrego até hoje dados pelos coordenadores do Laboratório, pus-me em busca de conhecer um pouco mais sobre as principais reivindicações territoriais, políticas, educacionais, entre outras, que fazem parte das muitas de suas lutas atuais. Foi lá, em plena praça Farroupilha onde algumas dezenas de barracas acampavam em meio aos prédios da capital do Rio Grande do Sul que iniciei minhas primeiras convivências com os Guarani.

Ainda naquele ano passei a assistir às aulas da professora Joana Mongelo, Guarani, graduada em Pedagogia pela UFSC, e atualmente mestranda no mesmo curso. Ela lecionava no CEJA – Centro de Educação de Jovens e Adultos – da Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Itaty* da aldeia de Morro dos Cavalos no período noturno. Segui acompanhando-a. Depois de algum tempo e de alguns laços estabelecidos, pedi permissão ao cacique (na época Marcelo Benites) para realizar pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em História, no qual busquei compreender as noções de tempo para os Guarani compreendido de outra maneira que não o historicizado, linear e num sentido único, voltado para o futuro e sem possibilidade de retorno, característico de sociedades ocidentalizadas³. Esta pesquisa foi orientada pela Prof. Dra. Antonella Imperatriz Tassinari do Departamento de Antropologia da UFSC.

A participação na CIESI – Comissão Interdisciplinar para Educação Superior Indígena – possibilitou-me aprofundar ainda mais minhas experiências com os indígenas. Através desse projeto realizei viagens entre as 5 T.I.⁴. Kaingáng do Oeste de Santa Catarina, além de possibilitar conhecer os Guarani de *Araça'i*, aldeia localizada dentro do Toldo Chimbanguê II e que vivem num litúgio antigo de luta pela Demarcação da Terra, estabelecidos neste local devido aos conflitos em sua região de origem em Cunha Porã município de Saudades – SC. A participação no projeto ampliou assim meu espectro de conhecimento das questões indígenas, possibilitando um diálogo maior e um conhecimento mais aprofundado da realidade vivida e principais reivindicações dos Guarani de outras regiões que não do litoral e que vivem dentro de Terras Indígenas de outros povos, tais como: Kaingáng e Xokleng.

³ VASCONCELOS, V. **Tempo Historicizado e Tempo Guarani**: um contraponto. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

⁴ Toldo Chimbanguê I e II, Pinhal, Embu, Kondá e T.I. Xapecó.

A participação em outro projeto de Extensão, desta vez ligado ao NEPI – Núcleo de Estudos de Populações Indígenas – do Departamento de Antropologia, coordenado pela Prof. Dra. Antonella Tassinari e intitulado: Articulando Saberes: possibilidades de diálogos na Escola *Itaty*, em parceria com Marliese Vicenzi, então estudante do curso de Ciências Sociais da UFSC, consolidou minhas incursões ao mundo da Antropologia. No período de dois anos, realizamos atividades, visando à realização de atividades que buscassem articulação de saberes nativos e saberes escolares em aulas, inicialmente do Ceja – Centro de Educação de Jovens e Adultos⁵, transferida para os alunos de ensino fundamental. Importante para ampliar e aprofundar meu conhecimento sobre teoria e prática antropológica e que teve como produto final a produção e publicação de um livro pelos alunos da escola da aldeia intitulado *Kyringue Arandua Rupiguare – As ideias das crianças*. Tão importante quanto o próprio livro foi todo o processo de construção, cuidadosamente preparado ao longo de três anos pelos seus autores: as crianças Guarani da Escola *Itaty* de Morro dos Cavalos.

Todo esse processo levou à minha inserção, no ano de 2009, como professora da escola indígena. Fui convidada pela comunidade para dar aulas de História para as séries finais do Ensino Fundamental (5ª a 7ª, pois nessa época não tinha 8ª série), onde lecionei durante esse ano letivo. Tendo os laços com a aldeia mais consolidados, passei a conhecer outras aldeias Guarani do litoral do estado, entre elas: Maciambu em Palhoça, *Yynn Moroty Whera* – M’Biguaçu em Biguaçu, *Yvyã Ivate* – Morro Alto em São Francisco do Sul, Conquista em Barra do Sul, *Pira’i* em Araquari e, *Yakã Porã* em Guaruva. E foi nesse mesmo ano de 2009 que entrei no curso de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS.

Durante a experiência como docente, meu olhar sempre se voltava para as crianças e suas interações nos momentos de sala de aula e dos intervalos. O modo como se relacionavam, como brincavam, já faziam parte das minhas inquietações teóricas, fomentadas pelos Ciclos de Discussões sobre Infância e Educação Indígenas, realizados no NEPI. E ainda, naquela época já percebia a recorrência de certas falas entre os Guarani e entre pesquisadores e teóricos sobre a questão de pertencimento étnico e a relação existente entre Mbya e Chiripa, sobre as quais me proponho a pensar, mesmo que brevemente, quando do estudo do parentesco Guarani. Pois, neste caso, limites entre questões

⁵ O Ceja – Centro de Educação de Jovens e Adultos é um projeto da Secretaria do Estado de Santa Catarina para Alfabetização e Escolarização de pessoas maiores de 18 anos.

étnicas e de parentesco caminham muito próximas. Todas essas experiências interdisciplinares me proporcionaram bases conceituais no trato antropológico apresentadas neste trabalho.

Portanto, o tema de pesquisa nasceu dessas observações e de percepções da maneira como os adultos se relacionavam com suas crianças e como as crianças se relacionavam entre si, incluindo outras questões como o estímulo a uma vida autônoma, sociabilização, socialização, questões étnicas e de parentesco, entre outras. Essas observações me instigaram a pensar mais sobre uma questão tão delicada e complexa, mas ainda pouco visitada: as crianças Guarani e o estabelecimento de relações sociais articuladas para e por elas que vem sendo definidas teoricamente e, em outros campos de conhecimento, por “circulação de crianças”. Este termo é utilizado para se referir e definir uma prática social descrita, entre outros por (FONSECA, 2006) que consiste na transferência de crianças entre diferentes famílias, considerando a especificidade cultural Guarani, tramando teias ao mesmo tempo sociais e de parentesco. Trata-se de uma abordagem utilizada para fins da pesquisa, já que a prática não é tratada dessa maneira pelos indígenas, posto que a criação de crianças gestadas por outras pessoas faz parte da sociabilidade e da própria conformação da vida social. Isso nos propõe repensar classificações naturalizadas de família nuclear em que cabem apenas relações entre pai, mãe e filhos biológicos. Percebendo ainda que essas movimentações acabavam por engendrar sociabilidades e redes que se articulavam entre si busquei compreender melhor o que eram essas circulações de crianças e quais as consequências e significados nas formas de relacionar-se Guarani. Articulando um fenômeno observado em campo com a literatura teórica busquei mapear e descrever as transferências de crianças e suas implicações para a sociabilidade Guarani mais ampla.

Para tanto realizei estudo etnográfico da circulação de crianças entre algumas aldeias guarani do litoral do estado de Santa Catarina, e as possíveis redes que se articulam, por conta das relações com suas crianças, considerando a capacidade de agência e autonomia desta, imersas em dimensões ao mesmo tempo de parentesco, sociais, políticas (internas e externas), econômicas, simbólicas, espirituais, entre outras, procurando algumas recorrências e modos de se relacionar mais evidentes nestas movimentações.

DA PRODUÇÃO DE DADOS À TEORIA: DA PRÁXIS ETNOGRÁFICA

DO CAMPO E DA PRODUÇÃO DE DADOS: PRIMEIROS PASSOS

Optar pelo estudo do tema de parentesco e circulação de crianças, cuja ênfase recai sobre as relações sociais, que extrapolam os limites de uma aldeia – *tekoa* – me colocou num *lôcus* de estudo justamente no espaço intersticial entre elas. Portanto, a pesquisa em mais de uma aldeia possibilitou-me ampliar a visão em rede que o tema suscita. Esta ocorreu nas quais percebi uma densa rede de relações entre pessoas e circulação de crianças. São elas: *Itaty* – Morro dos Cavalos – em Palhoça, *Yvyã Yvate* – Morro Alto em São Francisco do Sul, e *Yynn Moroty Whera* – M’Biguaçu em Biguaçu, todas localizadas na região litorânea do estado de Santa Catarina. Tal fato só foi consolidado, acredito, por já ter uma trajetória de pouco mais de quatro anos com os Guarani e algum grau de intimidade com estas aldeias através de contatos anteriores. A realização da pesquisa de campo se estendeu de outubro de 2010 a maio de 2011, alternadas por momentos em que pernoitava nas aldeias por dias ou semanas com momentos em que não pernoitava.

Se por um lado o fato de realizar a pesquisa em mais de uma aldeia, pode-se apresentar como um ganho para a pesquisa científica, por outro é mais delicado para o pesquisador. Não somente a entrada em uma comunidade é uma árdua e demorada tarefa, bem como, a consolidação e as obrigações que temos com elas após a pesquisa deve ser levada em conta na ética do pesquisador. Obtêm-se mais oportunidades de descobertas, mas por outro lado, devemos ter claro que nossas obrigações também aumentam e isso, se aplicado ao meu caso, triplica meus direitos, mas também os meus deveres.

Por conhecer algumas aldeias do litoral do estado e das relações que estabelecem entre si foi que percebi maior fluxo de pessoas entre as três aldeias pesquisadas e densas redes de sociabilidades, as quais me propus a estudar na pesquisa de campo. O trabalho inicial de produção dos mapeamentos das circulações de crianças, realizado através dos mapas genealógicos, foi anterior à pesquisa de campo propriamente dita, mas aperfeiçoado e ampliado ao longo desta.

Entendo que a ampliação do número de aldeias pesquisadas permitiu uma compreensão mais aprofundada da complexa rede de sociabilidade, ampliando a dimensão social, crucial para o entendimento e enriquecimento dos conhecimentos que ajudaram a compor a pesquisa

etnográfica. A visão em rede das conexões entre as aldeias, ficaria um tanto comprometida se esta se desse em apenas uma aldeia por conta relação entre a movimentação das crianças e a própria mobilidade Guarani levando-se em consideração a visão holística e integrada das terras de parentes. Através do mapeamento da movimentação das crianças entre famílias e aldeias, procurei identificar redes de circulação mais comuns articuladas entre parentelas e aldeias, percebendo um fluxo denso de trânsito, não somente de crianças, bem como de adultos, entre as aldeias de *Yvyã Ivate* – Morro Alto, *Itaty* – Morro dos Cavalos e *Yynn Moroty Whera* – M'Biguaçu.

Passadas as negociações iniciais para realização da pesquisa, dirigi-me primeiramente à aldeia *Yvyã Ivate* – Morro Alto, onde fiquei nos meses de outubro e novembro de 2010. Chegando à aldeia, em São Francisco do Sul, como de praxe levei presentes, alimentos, erva-mate, tabaco, e roupas, e, como de praxe, as roupas são logo apropriadas pelas crianças, vestidas, tiradas, colocadas ao contrário, calças, bermudas, saias, camisetas, blusas, bonés, gravatas, tudo é experimentado num momento que vira uma gostosa brincadeira para as crianças Guarani em diferentes aldeias que acompanho.

Surpresa fiquei ao descobrir que teria uma casa só para mim em estilo tradicional (de taquara e barro e teto de taquara batida) com uma fogueira aos pés para aquecer do frio. Pedi para ficar acompanhada por alguém ao qual o cacique colocou sua sobrinha, uma menina de aproximadamente 12 anos, Priscila, que ele sabia que eu me simpatizava. Era com a parentela do cacique que passava a maior parte de meus dias convivendo com alegrias e tensões que me escapavam quando das idas e voltas rápidas, sem pernoites na aldeia e sem caráter efetivo de pesquisa. Foi nesta aldeia que percebi a dimensão do parentesco imerso nas circulações de crianças e que as redes sociais pelas quais as crianças se movimentam são ao mesmo tempo redes de parentesco.

Já na aldeia *Itaty* de Morro dos Cavalos, a fase de campo, de dezembro de 2010 a meados de março de 2011, foi permeada por momentos em que pernoitava na aldeia, por dias seguidos, por outros em que não pernoitava. Nos dias em que lá ficava, era na casa Maristela Gonçalves, filha do cacique, seu Teófilo Gonçalves, que dormia, e foi nesse fogo doméstico que convivi mais aprofundadamente. Nesta aldeia percebi o caráter político da circulação de crianças e sua autonomia em tomadas de decisões que as incluem, relacionado a importância para a constituição da pessoa que se dá no trânsito de crianças entre e dentro das parentelas, através da análise dos casos etnografados.

Já na fase de campo na aldeia *Yynn Moroty Whera* – M'Biguaçu, de março a maio de 2011, pernoitava na *opy* – casa de reza – juntamente com dona Santa, filha de seu Alcindo, o *karai* da aldeia, e importante líder espiritual (e político), suas filhas e netas e ainda da presença do antropólogo Diogo Oliveira também aluno do PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na UFSC. Enriquecedor, pois compartilhamos muitas das descobertas fundamentais para a própria consolidação desta pesquisa e muitas dessas discussões que emergiram em campo aparecem neste trabalho. Foi nessa aldeia que incorporei a dimensão mais espiritual da circulação de crianças, incluindo sua forte conexão com *Yvy mara ey*⁶ – Terra sem Mal – e a própria importância da Palavra, parte constituinte fundamental para se pensar na circulação de crianças Guarani, advindas entre outras, através das minhas participações nas cerimônias de medicina tradicional, como se referem aos rituais de cura com a utilização da *ayahuasca*.

Então, esse foi o contexto em que se deram as aprendizagens e efetivação do trabalho de campo e do tratamento que daria às formas de produção de dados. Entrevistas (ou conversas) não dirigidas, ou não estruturadas, mas preocupadas com histórias de vida, com o tema das crianças e parentesco foram inicialmente realizadas. Posteriormente, as entrevistas foram tornando-se mais estruturadas e as perguntas antes mais gerais, foram tornando-se mais específicas abordando o tema da circulação de crianças, incluindo os significados para os envolvidos.

Entrevistas individuais geralmente aconteciam com mães (genitoras ou de criação) dos casos mapeados de circulação de crianças e alguns pais. Mas o desafio metodológico maior foi a realização das entrevistas coletivas, aquelas ditas com platéia⁷, não somente pela dificuldade, em alguns momentos, em organizá-las, mas pela própria dificuldade em saber como proceder. Sentimentos esses que uma vez superados percebe-se sua riqueza, pois, podemos vivenciar a interação entre os interlocutores, apreendendo uma dimensão mais ampla do social e de questões que emergem dos diálogos entre os indígenas que em entrevistas individuais não estão presentes. Estas entrevistas coletivas se caracterizam tanto por aquelas em que se reuniam muitas pessoas de um fogo doméstico (e estas eram as mais difíceis de

⁶ *Yvy mara ey* – a Terra sem mal, trazida ao conhecimento do mundo não-indígena por Nimuendaju (1987, [1914]).

⁷ Mello (2002) comenta sobre isso. Fonseca (1998) também fala da importância das entrevistas coletivas.

organizar) quanto aquelas em que se davam de forma quase espontânea pela própria curiosidade e interesse das pessoas ao chegarem-se para ver o que estava acontecendo acabando, muitas vezes por participar das entrevistas, seja na interlocução, ou apenas olhando. A maioria destas foi transcrita, pois, entendo que esse material nos leva as análises profundas e destacam aquilo que se tenta fazer em uma produção etnográfica que tenha intuito de realizar uma “descrição densa” (GEERTZ, 1978).

Por não ser estática, ao longo do processo, a pesquisa de campo se reorientou e se repensou em vários momentos e, como dito, as entrevistas que antes eram realizadas individualmente e somente com mulheres, tornaram-se coletivas e acabaram por incluir homens. Em outros casos entrevistei pessoas adultas que me contaram suas histórias de vida, em que em algum momento foram criadas por outras pessoas que não seus genitores e tentei, a partir disso, analisar as consequências desse trânsito de crianças dentro da cosmologia Guarani. Procurava tentar primeiramente compreender se a lógica da circulação estava relacionada de alguma forma com alguma outra lógica. Mas não uma lógica racional, em termos ocidentalizados, mas uma lógica, em termos dos quais postulam os Guarani, relacionada ao *logos*⁸, com um lugar de destaque na cosmo-lógica, ou como diria Meliá (1991) e Litaiff *teko*-lógica (1996) desse povo.

Há uma recorrência de um discurso biológico, que valoriza a consanguinidade, sobre a questão da paternidade e filiação e noções de parentesco indígenas, e muitos afirmam que crianças têm que ficar com os genitores. Isso de alguma maneira, me autorizou a considerar circulação de crianças enquanto daquelas que não moram e/ou não estão sob responsabilidade de algum de seus genitores. O fato de que o rompimento do laço conjugal pode levar, em muitos casos, ao rompimento dos laços de paternidade/maternidade/filiação, é o que faz com que muitas crianças acabem sendo criadas também pelas avós, tias, ou outros parentes, geralmente mulheres, ou casais e dificilmente homens sozinhos. Os fatores que levam a acionar um parente e não o outro, o porquê de aceitar cuidar de uma criança (um ato de extrema responsabilidade) ou não, considerando a qualidade agenciadora dos envolvidos são alguns dos questionamentos ora apresentados.

Foi no início de 2010 participando do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental da Duplicação da BR-101 no trecho de Morro dos Cavalos coordenado pela antropóloga Isabelle Vidal

⁸ Viveiros de Castro (1986).

Gianinni com a participação de Maria Inês Ladeira (antropóloga responsável pela realização do Relatório de Identificação da Terra Indígena de Morro dos Cavalos), que aprendi como proceder à construção de um mapa genealógico, desde o modo de abordagem metodológica até o modo de materializá-lo.

A construção de um mapa genealógico das aldeias foi de grande utilidade, pois a partir dele questões que eu estava refletindo ou observando na prática se tornavam claras com a visualização do mapa, tais como: as relações de parentesco e de sociabilidade que se estabelecem entre as pessoas e como isso se apresenta no cotidiano. Além disso, geralmente, as pessoas ficavam bastante entusiasmadas em contribuir para a construção do mapa, o que me aproximava ainda mais delas, se tornando uma forma de estabelecer contatos iniciais com parentelas até então desconhecidas por mim. Há críticas sobre a utilização dos mapas genealógicos como única forma de conceber a comunidade, ou que este possa congelar ou engessar o parentesco em termos genealógicos, mas o considero uma fonte de informação útil ao pesquisador, já que ele explica muito das relações sociais estabelecidas não somente dentro, mas entre as aldeias, além de apresentar uma visão expandida e materializada dessas relações, que se tomadas com o devido cuidado (visto que alguns parentes mesmo consanguíneos podem não se reconhecer enquanto tal por total falta de laços construídos entre eles) são materiais valiosos ao pesquisador.

Como as relações de parentesco (consanguinidade e afinidade) perpassam as fronteiras das aldeias, busquei registrar aquelas pessoas que não moravam necessariamente nas aldeias pesquisadas, incluindo-as no mapa e identificando as aldeias em que habitam ou habitavam a época de sua construção e citadas pelos parentes. Essa é uma forma de integrar, no mapa, a própria territorialidade e a noção de *tekoa*, vista como a complexa rede de interligações entre as diferentes aldeias, já que estas não existem isoladamente, mas sim interdependentes umas das outras.

Além disso, ele é válido por ajudar a compreender mais aprofundadamente, o que significa ser parente para os Guarani, além de ter sido o principal instrumento de mapeamento dos casos ora estudados de circulação de crianças e as redes de sociabilidade que para as crianças são construídas e que elas estão construindo por si mesmas. Ainda a sistematização foi fundamental tanto no processo de construção da pesquisa em si e quanto na construção do texto etnográfico propriamente dito.

Em campo percebi uma quantidade bem maior do que minha hipótese inicial, de histórias de indígenas que foram em algum momento de suas vidas, geralmente bem cedo e por um longo período, criados por outras pessoas que não seus genitores. Essas histórias muitas vezes se repetem e as crianças mais velhas, em contraposição as que ainda estão sendo amamentadas são as que, geralmente, ficaram em outros cuidados. Isso não quer dizer que há ruptura dos laços e futuramente essa criança poderá buscar novamente seus familiares, ficando esses laços, pois, latentes. Uma recorrência de casos apontou para uma predominância de poder e grande influência sobre o destino da criança pelas mulheres mais velhas (geralmente avós, maternas e paternas, das crianças) e elas possuem de certa forma, um lugar de poder, legitimado socialmente na escolha e na própria criação desta.

Gostaria ainda de problematizar o fato de ter ficado em campo predominantemente nas casas de fogos domésticos de caciques. Se por um lado, isso me deu uma visão de apenas uma parcela do contexto social Guarani, por outro me proporcionou estabelecer os vínculos que estas em particular estabelecem entre si formando uma rede de sociabilidade que me permitiu chegar às análises ora apresentadas. Mesmo reconhecendo que tal fato pode trazer algumas limitações, vale lembrar que uma visão total do grupo estudado é, digamos, uma ilusão etnográfica (THORNTON, 1988). Mas o mais importante foi perceber que ao mapear uma rede (dentre tantas outras que existem) percebi outras questões que vão muito além das relações estabelecidas pela circulação de crianças entrando em outros temas que incluem etnicidade, questões identitárias e cosmológicas tratados no decorrer do trabalho.

O fato de ter sido convidada a batizar uma criança Guarani não poderia passar sem menção, pois acredito que isso ajuda a compreender muito da cosmologia, e de uma simbólica do parentesco que entendi como pertinente nesse estudo antropológico. Isso acabou por me fazer pensar no tema de uma perspectiva de quem também é agente desses processos de sociabilização que envolvem não-indígenas, da rede de sociabilização ao qual me propunha a estudar.

O batizado se realizou no dia 05 de janeiro de 2011 quando da cerimônia de medicina tradicional organizada na aldeia de *Yvyã Ivate* – Morro Alto. Realizamos uma filmagem sobre o ritual de cura realizado pelo *karai* de M'Biguaçu, seu Alcindo em que também aconteceu o batismo. Este se deu em uma parceria NEPI, coordenado pela prof. Dra. Antonella Tassinari representado por mim e NAVI, coordenado pela prof. Dra. Carmem Rial e representado por Maycon Mello, mestrando em Antropologia Social pela UFSC e colega de turma, em que

realizamos a produção e edição de uma filmagem que acabou por tratar do tema da *ayahuasca* e sua importância no fortalecimento da cultura e da espiritualidade Guarani intitulado (provisoriamente): *Tarova – Os cantos da opy*. Essa filmagem configurou-se como um catalisador de relações, já que acelerou meus poucos contatos com os indígenas da aldeia de M'Biguaçu, especialmente com o casal de *karai*⁹ – seu Alcindo Moreira *Whera Tupã* e dona Rosa Mariani *Poty Dja*.

DA TEORIA, SEUS PRESSUPOSTOS E PROCEDIMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Escrevo Guarani no singular e não no plural, em concordância com a Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais, realizada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia em 1953 no Rio de Janeiro, acordado com o objetivo de uniformizar o modo de escrever nomes de povos indígenas em língua portuguesa. Em acordo com Meliá (1991) e Pissolato (2006), escrevo as palavras em Guarani sem acento oxítono, por serem maioria na língua Guarani, com exceção da palavra *teko*, que para Meliá é uma exceção. A opção por grafar Chiripa, com ch e não com x, está em acordo com a Convenção dos professores bilíngues Guarani do Sul e Sudeste do Brasil (MELLO, 2006).

Sobre os nomes dos indígenas escrevi-os o nome em português, mudando apenas os nomes dos casos descritos de circulação de crianças para resguardar a identidade das pessoas que me concederam entrevistas sobre suas histórias de vida.

Meu entendimento sobre a língua diz respeito ao que aprendi em campo ao longo de quatro anos de trabalhos. Não realizei um estudo sistemático através de aulas e tenho conhecimento básico da língua Guarani.

O objetivo inicial desta Dissertação foi mapear a movimentação de crianças entre as mesmas e entre diferentes parentelas, dentro e entre algumas aldeias Guarani do litoral do estado de Santa Catarina, a partir das redes de sociabilidade criadas para e pela criança considerando sua capacidade de agência marcadas por relações que perpassam os limites de parentesco e extrapolam os limites da sociedade Guarani, incluindo o mundo não-indígena. Essas movimentações, entre os Guarani, foram observadas em minhas experiências iniciais e já vinham sendo observadas por autores como Pereira (2002).

⁹ *Karai* é o modo como os Guarani designam o xamã da aldeia.

As análises são resultados da articulação entre o mapeamento dos casos abordados, seguidas das entrevistas com os envolvidos, gravadas e transcritas em que procurei entrelaçar temas presentes nas entrevistas com aqueles debatidos na literatura etnológica sobre os Guarani. Somente possíveis após cuidadosas investigações das histórias de vida dos interlocutores e os significados simbólicos envolvidos, procurando “evitar relações causais precipitadas” (FONSECA, 1999).

Entrelaçando a experiência em campo com as entrevistas e a literatura etnológica Guarani, a centralidade da Palavra, em seu caráter sagrado, foi ficando cada vez mais evidente. Aliando-a ao caráter sagrado da criança, apontada como dádiva, compreendidas como meios para a continuação dos ensinamentos dados por *Nhanderu*, o deus, aos homens, e para a perpetuação das Palavras Sagradas – *Ayvu Rapita*. Palavras são a força poiética que estabelecem ainda os laços de parentesco entre as pessoas. A perpetuação das Palavras – entendidas como o sopro de vida, inscrita no corpo, condição de humanidade e um presente de deus aos humanos – deve ainda ser considerada em seu caráter criativo e dinâmico, não enquanto ensinamentos estanques, pois esses são buscados, mas também transformados pelos seres humanos.

Se este estudo propõe mapear redes de sociabilidade estabelecidas para e pelas crianças, ou seja, redes sociais que se construíram para elas e também por elas que extrapolam os limites da aldeia, incluindo mesmo o mundo *jurua*, através das trocas estabelecidas de reciprocidade, seja por casamento, por crianças, ou outras, esta pesquisa também ficaria limitada se realizada em apenas em uma aldeia. Para tentar expandir a complexidade de teias vivenciadas pelos envolvidos, tentei incluir nos mapas relações de parentesco com pessoas de outras aldeias, respeitando a lógica da reciprocidade, da mobilidade e das relações com não-indígenas e a própria noção de *tekoa* como um complexo em rede em que as aldeias fazem parte. Portanto, o mapa genealógico possui uma legenda de aldeias citadas que permite além do conhecimento do local de residência da pessoa entrevistada (à época da construção deste) visualizar ainda relações estabelecidas com outras aldeias dos parentes citados, respeitando a noção de *tekoa* como um complexo de rede de relações ativas com outras aldeias.

Tentei ainda, explicitar a circulação de crianças marcando em azul os casos observados, colocando a ênfase na relação, e não no indivíduo, através da ilustração em linha contígua e em azul em contraposição à linha preta e sólida que marca filhos biológicos. Alguns mapas estão incorporados no corpo do texto atentando por facilitar a discussão e compreensão e por serem modelos que guiam as discussões, pois

ilustram as análises e permitem que o leitor, além de visualizar a rede mapeada possa estabelecer e compreender outras relações de parentesco.

Já os mapas completos, com todos os habitantes de cada aldeia, ficam em anexo para fins de compreensão mais alargada das relações e contemplam ainda a questão identitária em que procurei registrar o modo como cada pessoa se autodenomina enquanto Mbya e/ou Chiripa e outras denominações que apareceram. Vale lembrar que alguns se identificam enquanto Mbya e Chiripa ao mesmo tempo por terem pais que se reconhecem por algumas das diferentes categorizações étnicas. Esses aparecem com duas cores representativas de cada grupo étnico, lembrando que essas categorizações foram embasadas nas auto-denominações. As inclusões desses dados acabaram por enriquecer os debates, pois, as pessoas apresentavam suas opiniões e argumentações sobre questões de etnicidade, mostrando sua relação com questões de parentesco, considerando a recorrência do entendimento dessas diferenciações relacionadas às diversas famílias Guarani e as diferenças comportamentais entre elas que se articula com o conceito de *teko laja* – o comportamento típico de uma família – trazido por Pereira (2010) a partir dos estudos do antropólogo Kaiowa Tônico Benites (2009). Por isso, entendo ser relevante, no capítulo 3, tratar – mesmo que brevemente – sobre a relação entre teorias de etnicidade e parentesco, apontando uma imbricação dos termos e sua significância apontando uma interação entre as duas, como também o apontam outros teóricos. Ou seja, diferentes grupos étnicos enquanto diferentes parentelas, segundo os indígenas apontam.

Sobre a questão da diferenciação entre os termos socialização e sociabilização estou usando o primeiro – socialização – como ligado ao “aprender cultura” (GOMES, 2007) e os modos de transmissão de conhecimentos, e os esforços da própria pessoa (tanto quanto das outras pessoas) para sua inserção em uma sociedade e cultura em particular. Quanto ao termo sociabilização, no sentido popularizado por Sthratern (1996), o foco está nas relações que emergem entre as pessoas e nas ativações ou desativações de laços entre os agentes.

Buscando considerar as críticas atuais em teorias de parentesco sobre a utilização dos termos família nuclear e extensa (utilizados em etnologia) e sobre a problemática que apontam em não corresponder às noções nativas, frequentemente marcados em sua qualidade inata do parentesco, opto por utilizar o termo proposto por Pereria (2010) de “fogo doméstico” para se referir ao que se costuma designar por famílias extensas e/ou nucleares, entendendo que o termo é tão significativo no contexto dos estudos de Parentesco Guarani que ele não se restringe a

substituir um ou outro termo, e explicarei com mais detalhes no capítulo 3. Pereira (2002), utiliza-se deste termo para se referir às famílias nucleares Guarani e Kaiowa e ao significativo compartilhamento de um espaço físico e social, aspectos importantes para a construção e (re)ativação constante dos laços de parentesco. Entendendo que os limites entre famílias extensas e nucleares, nos modos de relacionar-se observados nas aldeias do litoral do estado, são tênues, utilizo o termo em referência a ambas.

INTRODUÇÃO

*PALAVRA... O mesmo que: A Pá que Lavra.
A pá que lavra a terra é a mesma pá que
lavra a mente.*

Mário Baldani

Se um dos propósitos da antropologia é buscar o sentido que os seres humanos atribuem aos seus atos, no caso guarani, isto toma uma dimensão mais ampla e faz mais sentido. A busca de sentido da qual falo refere-se ao próprio verbo sentir, daquilo que é sentido em sua acepção mais profunda, pois ser um Guarani é antes sentir o mundo de um modo diferente. Assim, e neste sentido, qualquer um que se dedique a tentar sentir o mundo como um Guarani sente, pode, quem sabe, um dia, tornar-se Guarani. Os Guarani estão a todo o momento chamando a atenção para a importância de saber sentir o mundo, através dos 5 sentidos, através da contemplação da natureza e dos atos cotidianos. E foi com este princípio em mente que me lancei no desafio de realizar esta pesquisa.

Este estudo nasceu de observações dos frequentes casos de crianças que, a princípio, eu entendia como adotadas e suas relações com processos de parentesco. Não apenas aquelas transferidas de uma parentela à outra, mas também dentro das mesmas, tanto por vontade dos pais quanto das próprias crianças. A partir das observações em campo e da busca da leitura de trabalhos antropológicos, em outros contextos etnográficos, sobre o tema, conhecido no campo teórico por “circulação de crianças”, busquei verificar se existiam modos de relacionar-se mais frequentes, como se davam as negociações sobre o destino da criança incluindo sua autonomia na tomada das decisões de ficar em uma aldeia ou não, com alguns familiares e não outros, entre outras questões. Para esse estudo, utilizei conceitos de análises antropológicas sobre crianças, construção da pessoa, parentesco e cosmologia. Este último tema ganhou importância central ao longo da pesquisa, com ênfase na importância da Palavra considerada em seu caráter divino e, portanto, sagrado para os Guarani.

Realizado em três aldeias: *Itaty* conhecida pelos não-indígenas por Morro dos Cavalos – Palhoça, *Yvyã Ivate* – Morro Alto em São Francisco do Sul e *Yynn Moroty Whera* – conhecida por M’Biguaçu em Biguaçu, todas na região litorânea de Santa Catarina, por perceber um fluxo de inter-relações densas entre elas, envolvendo um complexo que abarca dinâmicas de reciprocidades e trocas de bens e serviços que

incluem fatores econômico-financeiros, políticos, de parentesco, simbólicos, espirituais, entre outros, imersos na noção de *tekoa*¹⁰ (que em sentido *strictu* designa a aldeia), busquei realizar o mapeamento da movimentação das crianças dentro e entre parentelas, e identificar redes de circulação mais comuns entre elas.

Teorias sobre circulação de crianças foram descritas por Lallemand (1993), Fonseca (1995; 2006) e Leinaweaver (2008) e, nos últimos anos, estudos antropológicos nessa área vêm crescendo. Um dos trabalhos mais antigos que citam o termo “circulação de crianças” é o de Cláudia Fonseca intitulado: *Orphanages, Foundlings, and Foster Mothers: The Sistem of Child Circulation in a Brazilian Squatter Settlement*, de 1986, em que a autora analisa a decisão de mães em colocar suas crianças na FEBEM – algo que representava para elas uma acomodação temporária. Quando voltavam para buscar suas crianças descobriam que estas haviam sido institucionalizadas e encaminhadas para a adoção.

Partindo dos estudos de práticas sociais de transferências de crianças entre diferentes famílias, em caráter temporário, ela mostra como a colocação de crianças na FEBEM estava de acordo com a lógica relacionada com uma prática antiga das camadas médias e baixas rurais brasileiras de que crianças podem ser acomodadas temporariamente, entre outras famílias, e serem buscadas, posteriormente, por suas genitoras. Em trabalho posterior a autora apresenta o conceito de circulação, referindo-se à “transferência de uma criança entre uma família e outra” (FONSECA, 2006, p.13, em nota de rodapé), desdobrando-se em relações que acabam por estabelecer densas redes sociais.

São várias as práticas que podem ser inclusas no termo circulação, e prefiro utilizá-lo, ao invés de adoção ou doação, pois nestes a ênfase está respectivamente na família que recebe ou que doa, e não nas relações entre os envolvidos, que podem até mesmo acabar por estabelecer criações compartilhadas entre adultos. Possibilita abarcar ainda outros pontos de vista, incluindo o da criança.

Os poucos estudos científicos sobre circulação de crianças, segundo Lallemand (1993), são decorrentes do que ela entende como o “escândalo” da circulação, vista pela sociedade ocidentalizada como uma forma de rejeição à criança e que acaba por dificultar enxergar

¹⁰ Em sentido lato, *tekoa* se refere às noções acima descritas, além de uma rede social que extrapola os limites da aldeia propriamente dita, incluindo o meio ambiente, a territorialidade, enfim toda uma complexa rede de relações humanas e não-humanas.

outras formas de sociabilidade e parentesco possíveis, não considerando a visão da criança enquanto dádiva, enquanto um bem de valor – não em sentido capitalista, de bens econômicos propriamente, mas no sentido do dom, incluídos na lógica da reciprocidade, descritos por Mauss (1974).

O recorte dessa pesquisa considerou as redes identificadas de circulação de crianças e as dinâmicas de interações entre os Guarani, considerando-se a grande mobilidade inter-aldeias, e as relações que se estabelecem entre elas, entendendo essa prática como importante mantenedora do *tekó*, o modo de vida Guarani. Além dos laços de parentesco que unem as aldeias de Morro dos Cavalos, Morro Alto e M'Biguaçu, há um grande fluxo de pessoas destas duas primeiras até M'Biguaçu para participar da cerimônia de medicina tradicional¹¹.

Vinculando parentesco, cosmologia e circulação de crianças, pretendo compreendê-los à luz de abordagens antropológicas. Para tanto, no capítulo 1, aponto noções e conceitualizações em literatura sobre Etnologia Indígena Guarani, relevantes para uma compreensão mais aprofundada sobre este povo que, mesmo possuindo uma vasta literatura etnográfica, muito ainda se tem para dizer de sua complexidade. Trato das conceitualizações que fazem parte das discussões de pesquisadores da área e incluem críticas e reatualizações contemporâneas, novas problemáticas e abordagens sobre temas importantes para o conhecimento mais aprofundado sobre os Guarani atualmente. Abordo ainda diferenças entre as designações étnicas: Mbya e Chiripa, no que se refere aos mitos dos irmãos Sol e Lua – *Kuaray* e *Jacy* – apontando questões mitológicas que também giram em torno da prática de circulação de crianças.

A busca de *Yvy mara ey* – Terra sem Mal – tema recorrente na cosmologia, vêm sendo revista sob outros ângulos e outros pontos de vista, que incluem as noções de *tekó*, *tekoa*, e os frequentes deslocamentos. Vista anteriormente como a busca de um paraíso mítico extra-terreno, vem-se apontando seu caráter dual, ao mesmo tempo terreno e mítico, extremamente importante para a compreensão não somente da cosmologia, bem como, da territorialidade Guarani.

Além disso, comento sobre a questão da importância da Palavra para os Guarani, com seu caráter sagrado, dado por *Nhanderu*¹² – deus – aos humanos. O termo a que se referem à Palavra – *Ayvu* cujo significado pode remeter ao mesmo tempo a Palavra e Alma ressalta o

¹¹ Como já dito, é o modo como os Guarani estão chamando as cerimônias com utilização de *ayahuasca*.

¹² *Nhanderu*, *nhande* = nosso, *ru* = pai, nosso pai, o Deus.

relevante caráter sagrado de ambas. Não considerando Palavra somente enquanto aquilo que é verbalizado através de palavras, mas sim, enquanto o sopro de vida, toda energia que é colocada no momento da fala ou mesmo no momento de silêncio. Esta possui importância fundamental para a compreensão do próprio Ser Guarani, além de representar um dos constituintes mais relevantes de marca de humanidade Guarani, calcado, na fala.

Por fim, realizo uma breve descrição etnográfica de cada uma das três aldeias pesquisadas, apontando semelhanças e diferenças entre elas, incluindo o contexto da *opy* – casa de reza – fundamental para se compreender a (polêmica) questão da utilização cerimonial da *ayahwasca*, atualmente, entre os Guarani, celebradas nas aldeias de Morro Alto e M'Biguaçu. Não por acaso, as que identifiquei ainda maiores laços de alianças de parentesco, políticas, econômicas e espirituais.

Discuto no capítulo 2 noções e questões teórico-metodológicas atuais nos estudos sobre antropologia da criança e sobre crianças indígenas que ajudaram a considerar e compreender o seu ponto de vista nos processos de negociação que as dizem respeito. A partir de dados etnográficos sobre os cuidados investidos ao corpo da criança, tento apontar como esta, ao nascer, ainda não é considerada em seu estatuto ontológico de humano, consolidado somente após uma série de precauções, cuidados e investimentos (investidos à ela e aos pais – e ao pai principalmente devido à ligação consubstancial entre o seu corpo e o do bebê) que a tornam um Ser social, uma Pessoa Guarani, um humano, pois antes disso ela é um ser divino, efetivado após o *nhemongarai* – o batismo – momento em que será nomeada, realizado à mesma época em que esta inicia a fala e momento em que as duas almas – *nhe'é* e *angue* – adentram o corpo tomando acento no coração e recebem estatuto de humano. Apontando mais uma vez, a importância da Palavra para a constituição da humanidade.

Portanto, a dimensão sagrada da criança Guarani não pode passar despercebida. Por vir diretamente de *Yvy mara ey* – Terra sem mal – ela é importante mediadora entre o cosmos divino e terreno. Essa condição da criança e sua conexão com o mundo espiritual – que faz com que seus pais tenham cuidado em convencê-la a ficar neste mundo (mesmo que imperfeito e dependente da própria vontade dela em continuar), mostra que não por acaso, gerar uma criança é uma das condições para se atingir o *aguydje* – o estado de iluminação espiritual.

No capítulo 3, discuto sobre algumas noções de parentesco Guarani, considerando noções de consubstancialidade

(compartilhamento de substâncias, não somente fluidos corporais, bem como, a troca de alimentos em torno do fogo de chão) e, principalmente, a importância das trocas de Palavras para a constituição daquilo que se define enquanto o sentimento de pertencimento a uma determinada parentela. É através dos aconselhamentos – *nhemongueta* – em torno do fogo (e aqui a ideia de fogo é de vital importância) que estão imbuídas muitas das noções e dos investimentos de incorporação de hábitos e formas de agir, sentir e ver o mundo que estejam de acordo com preceitos de um *ethos* Guarani em geral, e de uma parentela em particular, criada e relacionada a determinado fogo doméstico. Ou seja, o compartilhamento das Belas Palavras – *Ayvu Rapita* – é uma condição importante para se pensar o parentesco Guarani. É através da trocas de Palavras, ocorrido, entre outros, nos momentos de aconselhamentos, que o modo de vida Guarani, de acordo com as regras consideradas moralmente dignas, torna-se capaz de se perpetuar. Portanto, todo o investimento em criar uma criança passa pelos conselhos despendidos a ela que permitirão a perpetuação da vida e cultura guarani nesta terra.

A partir do conceito nativo de *teko laja* descrito pelo antropólogo Guarani Tunico Benites (2009) citado por Pereira (2010) no qual os Guarani e Kaiowa de Mato Grosso utilizam para designar o comportamento de uma parentela, tento pensá-lo em relação às aldeias pesquisadas. Vale lembrar que a ideia de um estilo comportamental típico de um grupo de parentes também se faz presente entre os Guarani do litoral de Santa Catarina. Mesmo não havendo um termo específico para defini-lo, ele é importante para pensar na questão de que esse estilo é criado e perpetuado a partir do compartilhamento de Palavras ao redor do fogo de chão. Aliado a isto refiro-me, como citado acima ao conceito trazido por Pereira (2010): “fogo doméstico” para se referir ao grupo de parentes que compartilham de um mesmo fogo de chão, seja para os momentos de refeição, seja para momentos de sociabilização e socialização.

É justamente em volta do fogo doméstico que se dão muito dos compartilhamentos, não somente de substâncias, mas principalmente de Palavras, importantes para a criação e estabelecimento de laços de parentesco. Nesse sentido, retomo o conceito nativo de *tataypy* que designa um grupo de parentes próximos e/ou mesmo para outras aldeias inteiras. *Tataypy*, se traduzido literalmente *tata* = fogo, *ypy* = pessoas unidas em torno de algo, carrega mesmo o sentido de um grupo de pessoas unidas por um fogo em comum, entendendo a ideia de fogo como fundamental para se compreender o parentesco Guarani.

Finalmente, no capítulo 4, apresento algumas das discussões teóricas sobre circulação de crianças, trazendo à luz dados etnográficos que apontam sua recorrência entre os Guarani. Busco assim mapear uma rede, dentre outras, de circulação de crianças, dentro da mesma e entre parentelas diferentes, apontando como, no segundo caso, há uma maior habilidade e conhecimento em lidar com questões culturais próprias, pois muito adultos lideranças atuais, foram crianças que circularam entre os diversos conhecimentos de diversos fogos domésticos. Além disso, tratei sobre o fato de poderem escolher e fazer parte das negociações em que elas são foco. Busquei compreender, ainda, se essas circulações são vistas como “criações compartilhadas” e o seu significado, estabelecido através de outras sociabilidades, incluindo a ideia de reciprocidade. Ou seja, compreender a circulação das crianças enquanto parte do *ethos* Guarani e relacionado à perpetuação das Palavras divinas.

Para concluir, e articulando os capítulos anteriores, busco discutir sobre como a questão da criança enquanto dádiva e os enormes investimentos despendidos a ela – que a tornarão humana – são empreitados, entre outros, através da Palavra, compartilhada ao redor do fogo de chão em comum, garantindo assim a manutenção, perpetuação e integridade do *tekó*, fundamentais para a própria conformação de seu sistema cultural, de seus saberes, capaz de perpetuar a Palavra de *Nhanderu* na Terra que permitirão a vida em comunidade Guarani.

CAPÍTULO 1 – CONTEXTO GUARANI LITORÂNEO EM SANTA CATARINA

1.1 – A LITERATURA ETNOGRÁFICA SOBRE OS GUARANI

Neste capítulo, trago de início uma breve revisão de discussões teóricas acerca da Etnologia Guarani articulando algumas noções etno-históricas, arqueológicas, linguísticas e etnográficas, no que diz respeito não somente as suas especificidades, mas seus pontos em comum a outros povos indígenas. Além disso, vale iniciar a discussão trazendo algumas noções e temas fundamentais do arsenal cosmológico Guarani para um melhor entendimento do seu contexto no litoral do estado de Santa Catarina. Mesmo que breves e um tanto superficiais dada sua enorme complexidade, essas informações têm o objetivo de facilitar o entendimento das questões ligadas aos processos de parentesco e sua relação com a circulação de crianças.

Grosso modo, existem duas grandes subdivisões dos povos indígenas propostas pela Etnologia Brasileira das terras baixas da América do Sul, são elas: a dos povos Tupi e Macro Jê¹³. Tais denominações podem referir-se tanto as questões linguísticas quanto culturais e explicam muitas das continuidades e descontinuidades apontadas em etnografias sobre tais povos. Além disso, aponta diferenciações não apenas na estrutura social, bem como, cosmovisão desses grupos indígenas.

O Guarani, enquanto língua, é classificado como pertencente ao Tronco linguístico Tupi, e como parte integrante da família linguística Tupi-Guarani (com hífen) (MONTSERRAT, 1992), (RODRIGUES, 2006). Já tupiguarani (sem hífen) refere-se à cultura material, podendo-se falar em tradição ou cultura tupiguarani, quando se quer referir aos achados arqueológicos dos grupos indígenas que aqui viveram (PROUS, p.371, 1992). Tanto a língua quanto a cultura e/ou cosmovisão mantêm certas especificidades, homogeneidades e relações entre si apontando continuidades entre os diversos povos que compartilham características desse fundo cultural comum. Portanto, ao se falar Tupi, não significa que estes representavam um povo homogêneo que se reconhecia como tal, mas antes uma classificação científica com o propósito de ordenar especificidades.

¹³ Em referência não somente aos troncos linguísticos, mas em relação à cultura, cosmologia e a estrutura social indígena.

Os Tupi, segundo Prous (1992) a partir de estudos arqueológicos, tinham por preferência habitar florestas tropicais e subtropicais, e preferiam as baixadas e encostas de rios, ocupando mais frequentemente, as matas fechadas. No que se refere às questões hipsométricas procuravam por locais de até, no máximo, aproximadamente, 400 metros de altitude. No mapa Etnohistórico de Nimuendaju (IBGE, 1981) pode-se perceber que a enorme distribuição de ocupação Tupi, no Brasil, apresenta-se em forma de arco o qual, segundo a hipótese de Laraia (1986, p.43-53), à época do contato, devia fechar-se num anel, envolvendo todo o Altiplano do país, e confirmando a preferência pelo habitat florestal, pois as matas que cobrem as encostas dos grandes rios, juntamente com aquelas do entorno do Planalto Brasileiro, estavam presentes também no litoral (MELATTI, 1970) de ocupação Tupi. Em contraposição às sociedades Jê que se distribuíam preferencialmente pelos locais de altitude dos Planaltos coincidentes com as regiões centrais do Brasil, como o mapa também aponta.

A principal corrente de explicação arqueológica da dispersão Tupi e mais amplamente compartilhada pelos pesquisadores, amparada em evidências de cultura material (como cerâmica, materiais líticos, e outros) e aliada às evidências linguísticas, deriva da hipótese de um centro de origem de dispersão comum na região da Amazônia Central, mais especificamente, na bacia dos rios Madeira-Guaporé (PROUS, 1992). Resumidamente, dali teria se dividido dois grupos, um seguindo pelo litoral do país, ficando conhecido posteriormente pelos pesquisadores como o grupo Tupi e o outro adentrado pelos rios interioranos dos sistemas Paraná-Paraguai, conhecido atualmente como Guarani, chegando ao litoral meridional Atlântico do continente.

Á época da chegada dos europeus o espaço territorial ocupado pelos Guarani, estendia-se (e estende-se) muito além dos limites e fronteiras delimitados pela sociedade nacional, incluindo a região do Chaco até o litoral fluminense e do rio da Prata até (o que corresponderia hoje) o estado do Mato Grosso do Sul, de modo não exclusivo, pois que compartilhado com outros povos (MONTEIRO, 1992). As grandes extensões de terras de ocupação e domínio Guarani eram conhecidas por guáras e funcionavam como uma unidade sócio-político-territorial entre as diversas aldeias (BRIGHENTI, 2001). Nas regiões Sul do Brasil também ocupavam a região de matas evidenciando o compartilhamento de um modo de vida comum e evitando adentrar nas áreas de domínios

Jê – habitantes dos Planaltos de altitude meridionais – de climas mais frios, abundantes em araucárias¹⁴ (*Araucaria angustifolia*).

Considerando a enorme quantidade e distribuição espaço-temporal, os Guarani compreendem atualmente os grupos denominados Chiriguanos na Bolívia, Pain e Ava na Argentina, Mbya, Chiripa, Nhandéva e Kaiowa no Brasil e Paraguai (MELIÁ, 1993), (PEREIRA, 2002). A presença e ocupação de indígenas dos atuais grupos Mbya e Chiripa habitantes das aldeias Guarani do litoral do estado de Santa Catarina, é, teoricamente, e em geral, um tanto consensual. Ladeira (1992), Litaiff (1996), Brighenti (2001) e autores clássicos como: Nimuendaju (1987 [1914]), Cadogan (1952 [1922]), Métraux (1958), Schaden (1974), já apontavam essas subdivisões Guarani. Mas, o assunto é motivo de polêmicas entre os próprios indígenas, por acharem que muitas denominações foram “inventadas” por pesquisadores e que outras questões deveriam ter sido consideradas para se pensar o tema considerando-se que a ideia de subdivisões étnicas ou mesmo de povo não eram conceitos com correlações nativas e muitos povos indígenas quando questionados sobre sua pertença étnica respondiam com expressões que designavam simplesmente “nós” não sendo diferente com os Guarani. *Nhandéva*, explicam, quer dizer “nós”, “um dos nossos”, *mbya* quer dizer “índio”, “gente” não representativo de marcas de distinções étnicas. São os Guarani na contemporaneidade também responsáveis pelos novos rumos na reatualização e ampliação de conceitualizações teóricas antropológicas.

Apresentarei, por ora, concepções de fundamentações teóricas que se referem às similaridades e diferenças étnicas, linguísticas, entre outras, deste povo ao mesmo tempo tão homogêneo e heterogêneo, considerando questões historiográficas. Segundo Silvia Carvalho (1992, p.350) os Guarani litorâneos, à época do contato, eram conhecidos, pelos europeus, por Cario ou Carijó, e passaram a ser chamados de Guarani após a grande batalha de *Yta* à época das Guerras Guaraníticas (1754-1756). Brighenti (2001, p.11), diz que o nome Guarani já havia sido registrado em 1528 em carta de Luiz Ramires, tripulante do navio de Sebastião Caboto, em expedição ao Rio da Prata entre 1526 e 1530.

Alguns autores atuais (MELLO, 2002), (LADEIRA, 2007) defendem que os atuais indígenas Mbya e Chiripa eram habitantes da costa brasileira – dos grupos Cario – que por pressões do contato deslocaram-se para oeste, adentrando nos interiores do Continente sul-americano, nas protegidas matas da Argentina e do Paraguai tendo seus

¹⁴ Seu nome conhecido pelos Guarani é *kury'i*.

descendentes realizado movimentos de retorno às terras litorâneas nos séculos XIX e XX. Mas a estratégia de relação com os não-indígenas aliada ao fato dos Guarani manterem-se “invisíveis” à sociedade nacional pode apontar que em verdade eles nunca saíram de fato da região litorânea. Aliada a própria questão da mobilidade, os indígenas se deslocavam entre essas matas e o litoral inúmeras vezes, como muitos apontam em suas falas.

Fundamental nesse processo histórico são as relações estabelecidas no tocante à política interna indígena, e, principalmente, no que se refere à articulação de alianças através dos casamentos entre mulheres, filhas de grandes chefes, com os viajantes europeus. Estas eram vantajosas tanto para os Guarani quanto para não-indígenas. Para os Guarani elas eram importantes para sua política interna de guerras com os outros povos vizinhos, principalmente nas lutas contra seus inimigos históricos: os Jê, e para a obtenção de objetos europeus tais como: machados de ferro, armas de fogo, entre outros de importância material e simbólica. Por outro lado, a mobilização de guerreiros para luta com outros grupos, a obtenção de víveres para a subsistência dos povoados coloniais e a exploração da mão de obra indígena, eram algumas vantagens para os europeus garantida pelos sustentos dos parentes da esposa. Foram ainda esses casamentos com mulheres índias que culminaram com a formação de uma população mestiça local que acabou por consolidar a formação da Colônia (MONTEIRO, 1992).

Mas essas alianças estavam longe de apresentarem-se estáveis e duradouras, porque a intensa exploração da mão-de-obra indígena terminava, pois, na desarticulação das mesmas. Essa exploração vinha, geralmente, na forma de *encomiendas*¹⁵ e mesmo sendo proibido pela Coroa esse serviço obrigatório foi extensamente praticado. Tal prática de casamentos com não-indígenas, já bastante conhecida, foi mote de discussão do mecanismo de integração dos europeus através da aparentamento, descrito por Darcy Ribeiro (2008) como cunhadismo e possui valor antropológico por apontar regras de parentalidade Guarani. Conformador não apenas da dinâmica social num passado distante, atualmente a prática do cunhadismo é fundamental para se pensar sobre a própria estrutura social Guarani.

¹⁵ A *encomienda* foi a primeira das instituições comandadas pelos espanhóis para arremeter mão-de-obra indígena. Ela desenvolveu-se nas Índias Ocidentais e inicialmente estava previsto que os espanhóis deveriam pagar pelos serviços prestados por grupos indígenas. Assim serviria como substituição ou como um meio-termo entre a escravidão e o trabalho livre. Era ainda dependente do excedente da produção agrícola das comunidades indígenas.

As correntes historiográficas que frequentemente apontaram a “facilidade” da catequização indígena e a posterior redução em Missões vem sendo contestada por parecer um tanto superficial, e por esconder uma capacidade de escolha e a opção dos Guarani frente às instituições espanholas. Pois, em certa medida, as Missões, representavam uma proteção à ameaça das inclusões bandeirantes que faziam com que os indígenas vissem nelas uma boa maneira de garantir sua liberdade e sobrevivência, sendo antes um “acordo político” com os padres do que uma conversão fácil e total (MONTEIRO, 1992). Apesar da grande influência dos Guarani nas relações coloniais e na própria consolidação desta, a historiografia costuma “esquecer” da importância indígena para a formação das colônias portuguesas e espanholas nas Américas. Aprofundaremos agora alguns pontos ligados à etnografia Guarani.

Não tratar a sociedade Guarani como algo monolítico ou como uma imagem de um grupo homogêneo é o primeiro passo para nos permitir uma visão mais aprofundada, uma vez que existe uma enorme heterogeneidade temporal e espacial que não pode deixar de ser considerada. Mas esta é a denominação mais amplamente utilizada pelos estudiosos e pelos próprios indígenas e importante nas relações com o Estado, entre outras coisas, pelas garantias de seus direitos.

No Brasil, existem aproximadamente vinte línguas derivadas da família linguística Tupi-Guarani, com aproximadamente 28.000 falantes¹⁶. As línguas faladas pelos Mbya, Chiripa e Kaiowa são consideradas derivadas do Guarani antigo (MELIÁ, SAUL e MURARO, 1987). Para os indígenas, uma pessoa é identificada enquanto pertencente à determinada parcialidade quando fala exatamente a mesma língua desta. Esta diferenciação está atrelada às questões de identidade, pois o modo pelo qual se fala conta uma história, e é marca de um *teko* ou “modo de ser”¹⁷ do indivíduo e/ou do grupo, com uma forte conotação histórica, posto que, diferenças no modo como se fala são vistas como diferentes histórias vividas e que marcam, portanto, modos diferentes de viver o ser Guarani tão diversificado e homogêneo ao mesmo tempo (MELLO, 2002) de cada grupo específico. Para os Guarani as diferenças linguísticas são

¹⁶ ISA – Instituto Sócio-Ambiental. Povos Indígenas no Brasil. 2001-2005 (2006).

¹⁷ Atente-se à diferença entre modo de ser e modo de viver, pois os Guarani dizem que mesmo tendo um modo de vida parecido com o do não-indígena, o modo de ser e sentir o mundo é totalmente diferente.

diferenças que *Nhanderu* colocou, sendo a língua um dado e não um fato¹⁸.

Além disso, devo considerar que as histórias de vida não existem independentemente da mitologia, pois, muitas das explicações de suas vidas trazem evidentes recorrências míticas cujo eixo central é a relação de consanguinidade com *Nhanderu*. Ou seja, a mitologia explica muito do que se vive atualmente e não se remete apenas a um passado distante. É, pois, do encontro entre a história vivida e a história mitológica que o Guarani se compreende num mundo terreno, réplica do cosmos mítico.

Em geral, os homens falam mais o português – utilizado nos contatos com órgãos governamentais, e com a sociedade envolvente¹⁹ – mulheres e crianças pouco ou quase nada. No caso Chiripa homens e mulheres, um pouco mais frequentemente, falam as duas línguas. Sobre os subgrupos Guarani que vivem hoje no sul do Brasil, como dito, muitos pesquisadores não discordam das diferenças que se apresentam entre Mbya e Chiripa, sejam elas, desde hábitos e modos de viver e de ser, passando pelas diferenças linguísticas, de histórias vividas e cosmomitológicas. Mas como lembra Mello (2002) essas autodenominações não são estanques e podem mudar conforme o contexto.

O termo Mbya é considerado um etnônimo, ou seja, uma denominação externa ao grupo, e significa, genericamente: “índio” ou “gente” (como já dito). Cadogan (1952) aponta que o grupo atualmente denominado por Mbya se autodenominavam antigamente por: *Jeguakáva* que poderia apresentar dois significados: tanto “adorno de plumas” quanto “homem”, derivada da expressão *Jeguakáva Tenonde Porãgue i* traduzido por “*los primeros hombres escogidos que llevaron el adorno de plumas*”. Levar adorno de plumas era a marca do Ser Guarani e, portanto, da qualidade de humano verdadeiro. Com o tempo, o termo passou a ser utilizado tanto para auto-identificação quanto para identificá-los em suas relações com a sociedade envolvente (DARELLA, GARLET e ASSIS, 2000). Atualmente entre os Guarani, muitos apontaram a identificação para essa denominação em termos nativos por *Tambeope*. Portanto, vale frisar que fermentam questões para se pensar sobre o tema da etnicidade e sua reconfiguração na atualidade. Os Guarani explicam que *tambeope* refere-se a um tipo de vestimenta, uma espécie de calção utilizada antigamente por esse grupo

¹⁸ Em referências às discussões teóricas de Wagner (2010). Sobre isso tratarei com maior cuidado mais adiante nesse capítulo.

¹⁹ Santos (1973).

específico. Já o termo *chiripa* também refere-se a um tipo de vestimenta, mas agora uma espécie de bombacha mais curta, utilizada por esse grupo Guarani no passado. Essas teriam sido então, marcas apontadas pelos não-indígenas para caracterizar os diversos grupos Guarani.

Os sinais diacríticos mais apontados pelos estudiosos e mais evidentes das diferenças entre os diversos grupos Guarani, referem-se às questões de relações com as sociedades do seu entorno social. Tais diferenças étnicas não representam apenas questões étnicas de atribuição, mas sim uma diferença sentida e vivida pelos indígenas (LADEIRA, 2007). Métraux (1958) aponta que, se para os Mbya a relação com os não-indígenas era um problema, não era para os Chiripa e eram eles que estabeleciam mais frequentemente contatos e alianças com os não-indígenas, seja sob formas políticas, econômicas ou mesmo de parentesco – através dos enlaces matrimoniais.

Segundo Litaiff (1996), os Guarani com quem entrou em contato definem-se como Mbya e são criteriosos quanto à relação de contato e proibição de casamentos com não-indígenas incluindo mesmo outras parcialidades Guarani, pois dizem que estes tipos de casamentos os deixam fracos e doentes e acabam levando à morte. Os Chiripa, por sua vez, aceitam com mais frequência essas relações e ainda conhecem melhor e se movimentam com mais facilidade no mundo *jurua*²⁰. Para os Guarani, como dito antes, essa questão é um tanto polêmica e causa de intensas discussões, pois, muitos alegam que essas distinções foram definidas por estudiosos à revelia de suas opiniões sobre o assunto tendo sido ignoradas as distinções regionais e as diferenças entre as parentelas, que aliás explicam muito das diferenciações étnicas. Mas, se por um lado, estas diferenças atualmente estão se dissolvendo, antigamente elas eram mais evidentes, e uma das marcas dessa diferença repousava, entre outros fatores, no modo de alimentação e alimentos permitidos ou proibidos dos diferentes grupos de Guarani que habitavam diferentes localidades, abordado com mais detalhes no capítulo 3.

Se *mbya* é o termo ao qual os Guarani referem-se à índio, e é o termo ao qual se referiam e referem-se entre si, em algum momento ele passou a ser utilizado como etnônimo e característico de um subgrupo Guarani em particular, muito provavelmente em decorrência do contexto (político) do contato com os não-indígenas. O termo pode ter sido forjado neste contexto, mas com base nas diferenciações anteriormente

²⁰ *Jurua* é o modo como os Guarani referem-se aos não-indígenas. Se traduzido em versão literal quer dizer boca com cabelo, em referência ao bigode dos europeus à época do contato (LADEIRA, 2007), mas também faz referência ao ato de falar.

existentes entre os indígenas, não somente “invenção” do antropólogo, mas denominações de grupos ou parcialidades que os Guarani também apontam existir. Ou seja, que seriam três grandes grupos Guarani: *Paim*, *Chiripa* e *Tambeope* (Mbya), que Meliá (1991) denomina *Pay Teviterã*, *Ava Katu Ete* e *Jeguakáva*.

Dependendo da interlocução estes termos têm eficácia maior ou menor. As denominações étnicas funcionam bem quando das esferas da relação com o Estado, para criar a “visão de povo”, legitimando sua presença nos territórios nacionais e na luta por direitos políticos, mas pode funcionar menos ao lidar com o contexto indígena em si mesmo e tocaremos nesse ponto mais adiante no capítulo 3. Em todo caso, é interessante notar como essas divisões étnicas moldam políticas públicas e, por outro lado, como políticas públicas moldam questões de identidade e etnicidade atualmente.

Em relação ao casamento, os Guarani são considerados endogâmicos, por escolherem preferencialmente casar-se com indivíduos da mesma parcialidade, (DARELLA, GARLET e ASSIS, 2000), principalmente no que se refere aos Mbya esse não apenas é um ideal matrimonial, mas um modo frequente de casamentos observados, geralmente entre pessoas de aldeias diferentes, mas da mesma parcialidade (e por isso endogâmicos). Esses casamentos são em geral, temporariamente uxorilocais²¹ considerados ainda matrilocais²², “com exceção de pais com grande prestígio político, religioso ou por morar em boa terra que, então, observa-se patrilocalidade” (DARELLA, GARLET e ASSIS, 2000). Diz-se temporariamente uxorilocais, porque espera-se até que a esposa se acostume com o marido, para caso decidam habitar outra aldeia, possam mudar-se. Nesses momentos em que o genro habita a aldeia da sogra e do sogro ele tem por obrigação (moral) servi-los durante um tempo e a relação é marcada pelo extremo respeito dispensado aos pais de sua esposa.

Referências a casamentos poligâmicos (*omoirũ*) podem ser encontrados em Monteiro (1992)²³, mostrando que estes não eram praticados por qualquer pessoa do grupo, mas sim por aquelas alta posição social (geralmente um grande *karai* – xamã) lhes conferindo ainda mais status, aliado ao fato de que para isso o marido deveria prover todas as esposas e mais os filhos que tivesse com elas. Esses casamentos são praticados na atualidade e muitas vezes os Guarani os

²¹ O marido é quem vai morar na parentela ou na aldeia de sua esposa.

²² Quer dizer que o jovem casal permanece no local de moradia da mãe.

²³ Motivo de divergências com os missionários por reprovarem tal prática.

escondem por saber estranhos aos *jurua*. Pode-se encontrar um considerável número de casos de casamentos poligâmicos (de um homem com duas ou mais mulheres ou de mulher com dois, ou mais homens ao mesmo tempo). Além de ter ouvido sobre muitos casos conheci dois casamentos poligâmicos. Um caso entre um homem e duas mulheres, primas-irmãs, sendo que uma veio a falecer, mas suas crianças são criadas pela outra esposa (que só me foi revelado após muitas conversas por conta da construção do mapa genealógico para entender porque essas crianças tinham idades intercaladas sendo de mães diferentes, mas de mesmo pai) e outro entre uma mãe e uma filha com um homem, que não era o pai desta menina, mas seu padrasto.

Cada comunidade apresenta somente uma liderança religiosa e política. Se houver caso de duas lideranças na aldeia esta, geralmente, acaba por dividir-se. Duas lideranças políticas ou religiosas pode evidenciar disputas ou oposições entre parentelas. Geralmente aldeias com duas ou mais *opy* – casa de reza – evidenciam a existência de mais de uma liderança religiosa e uma tendência à disrupção. Mas como já dito, deve-se tomar cuidado com a visão monolítica de uma “nação” Guarani e as mesmas fontes que apontam a enorme unidade cultural e linguística alertam também para a enorme diversidade no que se refere à organização política e territorial e é com base nessas preocupações que podemos pensar em alguns aspectos culturais Guarani.

1.2 – A RELIGIOSIDADE GUARANI

Um ponto que parece não apresentar tanta controvérsia está em apontar a religião enquanto elemento comum e fator de identidade e unidade deste povo. Este tema ocupa posição privilegiada nas obras de autores clássicos que pesquisaram a fundo os Guarani como Nimuendaju (1987 [1914]), Cadogan (1959), Métraux (1958), Schaden (1974), Clastres (1978), unânimes em focar a religiosidade como orientadora da visão de mundo Guarani. É ainda a visão holística da religião, condição fundamental para compreensão mais aprofundada do tema, pois, como eles mesmos dizem: “a *opy* – casa de reza – é a igreja, o hospital e a universidade dos Guarani”, por isso ela é parte central da vida em comunidade”. O limiar que separa religião e medicina é muito tênue, e por isso, é importante considerá-los em conjunto (LITAIFF, 1996).

A *opy* é uma construção estruturada em madeira e taquara, revestida com barro e cobertura feita de taquara batida²⁴ de forma a ficarem as suas fibras secas que protegem enormemente da chuva e do vento²⁵. Vale ressaltar o seu caráter térmico, fresco no verão, e quente no inverno. Possui apenas uma porta voltada para oeste, como se pode observar nas aldeias *Yynn Moroty Whera* – M’Biguaçu e *Itaty* – Morro dos Cavalos possuindo ainda um altar – *amba*²⁶ – voltado à leste, mesmo ponto em que se voltam para rezar. A casa de reza pode possuir duas portas, voltadas uma para oeste e outra para leste, esse é o caso da *opy* da aldeia *Yvyã Ivate* – Morro Alto e a explicação é a seguinte: quando da nomeação e da vinda da alma ao corpo da criança esta entra por uma porta, ou seja, a voltada para oeste, já quando da morte da pessoa, velada na *opy*, sua alma precisa sair, mas não pela mesma porta ao qual entrou e sim por outra porta, ou seja, à leste, não obstante, direção do caminho que leva à *Yvy mara ey* – a Terra sem mal – lembrando que essa não é a regra geral e uma porta apenas é mais frequentemente observada.

À noite, um tronco grosso em brasa, alimenta o fogo para aquecer a água para o *ka’ay* – o chimarrão – e também para espantar os mosquitos na aura escura da ausência da luz elétrica, e de algumas poucas velas acesas, mareado de fumaça num clima muito agradável. No *amba* são colocados os instrumentos musicais como o *rave* (ou rabeca, o violino de três cordas), o *mbaraka* (violão Guaraní de cinco cordas, afinado de forma específica) o *mbaraka-mirim* (chocalho), *popygua* (instrumento masculino, formado por duas pequenas varas de madeira unidas por um cordão que batidas uma a outra, bem rapidamente, produzem um som cujo propósito é criar um campo magnético apropriado para momentos rituais), o *petyngua*²⁷ (o cachimbo) e o *takuapu* o instrumento exclusivamente feminino, feito de bambu, furado na parte de dentro dos

²⁴ Em algumas regiões também usa-se da folhagem seca de palmeira (LITAIFF, 1996).

²⁵ O fato de serem construídas com elementos da natureza e, portanto, sagrados e dados por *Nhanderu*, faz com que estas, na visão indígena, sejam mais protegidas, que as casas de alvenaria ou de madeira. Então quando dos ventos e chuvas fortes e inundações dizem que as suas não são atingidas e não se destroem não apenas por serem fortes em sua estrutura, mas por serem protegidas por *Nhanderu*, sagradas e, portanto não teria sentido serem destruídas pelos outros deuses – da chuva ou do vento em referência aos desastres ambientais que afetam o Estado de Santa Catarina.

²⁶ Estruturado em bambu dizem representar um portal por onde entram energias necessárias para a plena realização cerimonial.

²⁷ *Petyngua* (*pety* = fumo, *gua* = o local por excelência), é o nome do cachimbo característico guaraní com caráter religioso é um instrumento para expansão do pensamento e do conhecimento e importante para a concentração (*-djapitchaka*). Segundo seu Alcindo no vídeo, *Nhande Reko* (2006) do Projeto Microbacias 2, o *petyngua* é sua Bíblia.

nós, que batido ao chão em tom rítmico produz-se um som surdo que acompanha as batidas do tambor e estremece o chão.

Nos rituais usa-se muito fumar o *petyngua*. A fumaça do cachimbo (*petytchimbo*) representa a união, a comunicação com o sagrado e com *Nhanderu* – o Deus Criador e Primeiro Pai de todos os Guarani – além de ser um importante instrumento para a concentração (*-djapitchaka*) – condição fundamental para se iniciar uma reza. Muitas vezes para se referir ao seu uso, nos momentos de consagração, utilizam-se da expressão “rezar o *petyngua*” ou ainda “fazer um rezo”, apontando para o caráter sagrado e religioso deste. Pode ser confeccionado de madeira ou de barro, o segundo mais apreciado, e com caráter mais sagrado, pelo fato do barro vir da Terra (e, portanto sagrada) apesar de quebrar mais facilmente. Por isso, também utilizam frequentemente o de madeira (nó de pinho). Possui um formato bastante característico e um comprido cano de bambu que pitam sem tragar. Sua utilização é diária, e deve-se respeitar a recomendação de cuspir a cada pitada. Cospe-se em qualquer lugar, dentro da sala de aula, ou mesmo dentro de casa, pois o ato de cuspir significa a expulsão dos males internos, tendo uma conotação espiritual e uma eficácia simbólica, em momento algum, tendo a conotação negativa que aquela dada pela sociedade ocidentalizada.



Foto 1 - Dentro da *opy* – casa de reza – aldeia *Yynn Moroty Whera* – M’Biguaçu (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

Nos rituais de cura o *karai*, se utiliza muito do *petyngua* e fuma em torno da pessoa em tratamento, soltando fumaça em seu corpo em um processo que consiste em sugar do corpo a doença e depois cuspir – parece mesmo “escarrar” – tamanha a força e barulho – os males, retirando a doença – ou ainda a magia ou feitiçaria. Esses males sugados materializam-se de variadas formas desde insetos até pedrinhas²⁸ e isso pode ser observado em todos os rituais de cura. Não é raro crianças fumar. Elas pitam e seguem a recomendação de cuspir. Fumar o *petyngua* desde cedo é considerado um valor para os Guarani e muitas vezes para se referir àquelas aldeias que “estão perdendo a cultura” dizem que as crianças não fumam mais o *petyngua*. Se fumar é um ato exclusivamente adulto para a sociedade ocidentalizada, para os Guarani de forma alguma ele é proibido às crianças.

1.3 – AS ALDEIAS GUARANI E OS DESLOCAMENTOS

As aldeias Guarani têm algumas particularidade se comparadas às de outros povos indígenas e mesmo se comparadas aos dois outros povos indígenas do estado de Santa Catarina, falantes de línguas da família Jê: os Kaingang e os Xokleng. Estes vivem em áreas demarcadas, há algumas décadas, em decorrência dos empreendimentos realizados pelo SPI²⁹ que confinou-os em Terras Indígenas compostas por várias aldeias em seu interior. A espacialidade Guarani se dá de forma diferente e cada aldeia mantém certa distância umas das outras, de aproximadamente 20 a 50 km, não fazendo parte da mesma Terra Indígena. É como se cada aldeia fosse uma Terra Indígena independente. Ladeira (1984) as chamou de “aldeias livres”, pois não tinham o controle da Funai, justamente por não serem demarcadas. Processo este bastante recente, que se iniciou a partir dos anos 90, conseqüentemente, muitas Terras Indígenas Guarani ainda se encontram em processo de regularização fundiária. São numerosas as aldeias Guarani do litoral do estado, mas com uma população flutuante variando cerca de 50 a 100 pessoas, no máximo³⁰.

²⁸ Aquilo que Claude Lévi-Strauss chamou de “Eficácia Instrumental”. Para tanto ver: A Eficácia Simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 215-236.

²⁹ Serviço de Proteção ao Índio. Criado em 1910, nasceu depois de muitos debates sobre qual o “destino” que deveria ser dado aos indígenas. Considerava, a partir de enfoques positivistas, que o índio deveria ser protegido e tutelado pelo Estado (SANTOS, 1973).

³⁰ Diferente da situação de outras aldeias Guarani de outras regiões, principalmente São Paulo e Mato Grosso, mais populosas.

O contexto histórico Guarani explica muito dessa configuração atual, pois durante muito tempo utilizaram a estratégia de “fugir” dos brancos para áreas de mata sendo eles mesmos, durante muito tempo, contra os processos de demarcação de terras por entenderem que ficar restritos em uma área previamente demarcada era uma ameaça ao seu modo de vida amparado nos deslocamentos. Esta configuração sócio-espaçial também está intimamente relacionada com aspectos da cosmologia, e garante a unidade, mas também a independência das aldeias. Enfático em sua fala José Benite *Karai Tataendi*³¹ diz: “Cada aldeia Guarani é um país diferente!” devido às realidades tão díspares que cada uma apresenta, incluído regras e modos de vida variados.

Esse aspecto das aldeias tem relação com a grande mobilidade e as andanças essencial para a compreensão do Ser Guarani (Pissolato, 2006). Impulsionadas tanto por procura de novas terras, incluindo questões cosmológicas e visões xamânicas, quanto pela busca de parentes. Os caminhos percorridos historicamente, pelos Guarani, fazem parte do arsenal cosmológico representando os caminhos também percorridos pelos irmãos míticos *Kuaray* e *Jacy* quando estiveram nessa terra.

O estudo de Mello (2002) sobre os deslocamentos Guarani aponta, para efeitos analíticos, que estes podem ser divididos em duas categorias, são elas de: migração e mobilidade. O primeiro está, geralmente ligado a questões de rupturas internas de um grupo ou a busca por melhores terras para a manutenção do seu *teko*, modo de vida, aliado à busca de *Yvy mara ey* – Terra sem mal – e o segundo ligado à mobilidade inter-aldeias considerado “algo desejável para uma pessoa Guarani, pois lhe permite ‘conhecer’ mais ‘terras de parentes’, permitindo ainda a comunicação e inter-relação entre as aldeias” (Idem, p.141). Ainda segundo a autora (Idem, p.141) “para os Guarani visitar, conviver e estabelecer casamentos inter-aldeias é algo agradável, associado a um cumprimento dos preceitos divinos de conduta”. Portanto, os deslocamentos garantem a manutenção do *tekó* se afigurando enquanto forma de liberdade e resistência cultural, intimamente relacionado ao *ethos* guarani, em que o deslocamento faz parte do cotidiano e da formação da própria Pessoa. Assim considerado, os limites entre a experiência do deslocamento e a experiência do cotidiano, são tênues, vista ela mesma, como um constante caminhar.

³¹ Em entrevista realizada por Cotterreau (2007) ele é o cacique desta aldeia cujo antigo nome *Kuri'y* (Pinheiro) há pouco tempo foi mudado para *Mymba Roka*.

Ou seja, os deslocamentos são antes modos de “sentir, querer e fazer” (PISSOLATO, 2006) com valor ontológico.

Vale fazer uma importante ressalva conceitual aqui. Em língua Guarani existe o “nosso” pronome possessivo da primeira pessoa do plural inclusivo e o exclusivo. O “nosso” inclusivo denominado por “*nhande*” inclui o interlocutor, e outro designado por “*ore*” que o exclui. Portanto quando dizem *nhande reko* estão querendo se referir à cultura incluindo o interlocutor e por isso traduzido por “nossa cultura”, considerando que o interlocutor é Guarani. Ou seja, tanto a pessoa falante quanto o ouvinte são Guarani. Já o termo para se referir à cultura quando das interlocuções com os não-indígenas é *tekó* que exclui o interlocutor, este geralmente um *jurua* ou pertencente a outro povo indígena. Estes dois termos têm o mesmo sentido de cultura, modo de vida, comportamento, cosmologia, etc., mas *tekó* exclui a pessoa para quem se fala, que não um Guarani. Portanto, quando se fala em “*nhande reko*” os Guarani dizem achar engraçado, pois a pessoa estaria incluída na cultura, vivendo daquela cultura também e que, portanto o melhor termo para que o pesquisador se refira à cultura em Guarani seria *tekó*, uma vez que ele não está incluído nela.

Voltando aos deslocamentos de migração e as buscas por *Yvy mara ey*, Meliá (1988) sugere um importante elo entre a constante procura por novas terras para aldeias e roças e a migração de inspiração profética. Segundo o autor, os movimentos inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à manutenção e recriação de um modo de vida autenticamente Guarani, quer pela renovação do local de assentamento, pela procura por uma terra adequada para se viver de acordo com o *tekó*, ou ainda pelo reencontro com uma terra mítica, reconhecendo a dificuldade de alcançá-la, e procurando viver bem com aquela que possuem. Mas as movimentações, segundo os próprios Guarani, em grande parte, têm o objetivo de visitar (*djopou*) os parentes (*tcheretarã*), lembrando ainda que o próprio sentido de *djopou* remete-se não somente a visitas, mas visitas aos parentes.

Em revisão dos estudos em Etnologia Guarani, Meliá (1988) defende uma descontinuidade entre o significado de *Yvy mara ey*, interpretado atualmente como Terra sem mal, e o mesmo termo no Dicionário de Montoya do século XVII³² enquanto “solo intacto, que não foi modificado, portanto, solo virgem”. Para o autor o uso do termo deve ser utilizado com cautela, uma vez que há uma enorme distância

³² MONTOYA, Ruiz de. **Tesoro de la Lengua Guarani**. Viena-Paris, 1876.

entre o “solo intacto” dos séculos XVI e XVII e a “Terra sem mal” dos séculos XIX e XX, ambas *Yvy mara ey*³³.

Terra sem mal, atualmente, é abordada muito em seu sentido cósmico, como um lugar somente atingido após a morte. Mas muitos estudos atuais apontam que esta pode ser atingida também em vida. Nele se pode levar o corpo junto consigo, como no caso de grandes líderes espirituais, que através de limpezas corporais e mentais, cantos, rezas e danças conseguem, atingir o *aguydje* – o estado de iluminação espiritual – que leva diretamente a *Yvy mara ey* (CLASTRES, 1978), e no caso de morte, não precisa passar pelo fatídico processo de putrefação e decomposição do corpo³⁴.

O tema do apodrecimento do corpo é recorrente entre os Guaraní que lamentam o mal que o consumo de alimentos de *jurua* faz ao organismo atribuindo o fato de que atualmente seus corpos, após a morte, cheiram muito mal, às inúmeras impurezas que ingerem, pois antigamente os corpos quando em decomposição não cheiravam mal, mesmo muitos dias após a morte, posto que era comum esperarem até uma semana, ou mais, para a realização do enterro. O interessante – e que amplia a dimensão do entendimento de *Yvy mara ey* – é que ela pode ser atingida também em vida, é um local, materializado, e não uma terra etérea, possível se respeitadas os preceitos para se atingir o *aguydje*. Esses preceitos incluem algumas atitudes, tais como: não ingerir carne, não fazer uso abusivo de álcool, rezar diariamente através do uso do *petyngua*, e respeitar todo um cuidado com o corpo para que ele fique leve para que possa ascender.

Geralmente quem consegue com mais facilidade atingir *Yvy mara ey* – ou *Yvy dju*³⁵ – (voando ou flutuando sobre as águas do mar – *paragaçu*) são os *karai* e as *kunhã karai* (a mulher-xamã ou a mulher do xamã, já que geralmente mulheres-xamã são mulheres *de* xamãs)³⁶ em

³³ Quando os indígenas falam da Terra sem Mal, dentro da *opy*, utilizam-se do termo *Yvy dju*, mas observei que esse termo também é falado recorrente mesmo fora do contexto da *opy* – casa de reza, ao menos em M’Biguaçu.

³⁴ Florestan Fernandes (1970) em sua análise sobre os rituais de antropofagia Tupinambá defende, entre outras coisas, que este era um meio ao qual o guerreiro não precisaria passar pelo fatídico processo de apodrecimento da carne, chegando ao estado de eternidade de forma extremamente honrosa.

³⁵ Vale lembrar que *Yvy dju* se traduzido literalmente significa Terra dourada, pois a cor dourada, assim como o azul (*oyu*), cor do mar e do céu, são consideradas sagradas, por serem o Sol, o mar e o céu sagrados.

³⁶ Utilizo o termo xamã para diferenciá-lo de feiticeiro. Evito o termo pajé, também usado na literatura como sinônimo de xamã, pois o termo guarani *ipadje* refere-se ao feiticeiro, aquele que sabe e faz magias e feitiçarias. Já o *karai*, ou xamã, é o líder espiritual da aldeia, quem guia os cerimoniais religiosos e curador oficial inclusive das magias e feitiçarias realizadas pelos

momentos cerimoniais. Muitas são as histórias que ouvi dos antigos *karai* que levaram a *opy* inteira para a Terra sem mal, voltando depois (ou não). No que se refere à localização de *Yvy dju*, devemos considerar as diferenças cosmológicas entre os diferentes subgrupos Guarani no tempo e no espaço, pois são diferentes os locais apontados da localização desta. Mas o local mais recorrentemente apontado atualmente é ao leste, em direção ao Sol nascente, localizando-se atrás deste.

As almas das crianças, quando da sua morte, atingem mais rapidamente *Yvy mara ey*, por serem consideradas sagradas, pois elas conseguem levá-los ambos (corpos e ossos) consigo de volta à *Yvy mara ey*, seu lugar de origem (mesmo não sendo obrigatório, levar os ossos é um dos fatores para se atingir *Yvy mara ey*)³⁷. Diferentemente dos corpos dos adultos que deixam sua ossada nesta terra, os ossos das crianças desaparecem. É como se as crianças vivessem numa espécie de um estado de *aguydje*.

Frequentemente, os Guarani fazem menção às suas idas até esta Terra Sagrada, principalmente, em momentos cerimoniais, e em sonhos. Mesmo que *Yvy mara ey* localize-se à leste, depois e atrás do Sol, ela pode ser aqui e agora também, pois que a aldeia terrena é um *continuum* em relação com a aldeia divina de *Yvy mara ey* e este lugar faz parte do mundo vivido pelos Guarani. Uma aldeia que não oferece condições dignas de moradia como terra boa para plantio, água boa para ser consumida e caça e pesca suficiente, entre outras demandas, é causa de muitos problemas e de tristeza para eles, pois não se aproxima da Terra sem mal. Mesmo que a criatividade com que procuram novas formas de viver, nas terras que cuidam, seja notável, isto os desagrada.

Essa terra imperfeita – *Yvy va'i* – onde existe muito mal, na qual vivemos, é uma réplica da terra perfeita de *Yvy mara ey* e de tudo o que se faz nela antes da vinda para esse plano terreno. Tudo o que se come nessa vida já foi antecipadamente plantado em *Yvy mara ey*, com trabalho prévio. As relações sociais estabelecidas aqui são relações que já estavam lá consolidadas, e em verdade a pessoa pede para vir como irmão, ou como pai, ou mãe, de outra, mas lá todos são irmãos e filhos de *Nhanderu* e *Nhandecy*³⁸. Os animais lá plantam os alimentos que

feiticeiros. O xamã, todos sabem quem é, o feiticeiro não. Mesmo não se tendo certeza de quem seja feiticeiro, há sempre uma desconfiança e o próprio *karai*, por vezes, o descobre e as suas atividades. Fazer feitiçaria não é algo visto com bons olhos e mesmo o *karai* tendo alguns conhecimentos de feitiçaria evita-o fazer.

³⁷ Martins (2007) também comenta tal fato e comentarei mais detalhadamente mais adiante.

³⁸ *Nhandecy* = nossa, *cy* = mãe.

consomem aqui, mas lá eles não são animais, e sim pessoas, eles apenas usam a roupa de bichos nesta terra. Dona Rosa Mariani *Poty Dja*, esposa de seu Alcindo Moreira *Whera Tupã*, líderes espirituais e importantes donos de parentela da aldeia de M'Biguaçu, disse, em nossas conversas, que quando comemos carne animal, estamos em verdade, comendo carne humana (realizando, portanto, antropofagia). Se os bichos são pessoas e se também vivem em *Yvy mara ey*, como nossos irmãos então eles também são nossos parentes ficando estabelecida assim uma relação de parentesco entre pessoas-gente e pessoas-animal³⁹.

Percebe-se que a interligação entre as duas terras, e as duas aldeias (terrena e divina) não é apenas cosmológica, mas, também, material e efetiva. Como dito, para se atingir o *aguydje* são necessários respeitar alguns preceitos. Esses preceitos serão transmitidos e conhecidos através das Palavras, ou melhor, das Belas Palavras – *Nhe' é Porã* ou *Ayvu Rapyta* e serão através deles que se realizam as práticas para elevar o espírito.

As Palavras para os Guarani estão carregadas de uma conotação sagrada e por isso costuma-se escrevê-la com maiúscula. Foi Cadogan (1953), na década de 40, quem apresentou a *Ayvu Rapita* ao mundo não-indígena, representado pelos textos sagrados orais indígenas em forma de poesia, através dos quais os Guarani explicam a criação do mundo – criado através das Palavras de *Nhanderu*. A importância dada às Palavras está no reconhecimento de que elas têm poder, o poder de criar (*ombodjera*) o mundo em que vivemos, e de transformá-lo em um mundo melhor ou pior. É o poder de materialização da Palavra que está em jogo. Belas Palavras criam um mundo bom, más palavras não.

As Palavras são dadas por deus aos homens, uma dádiva divina e, portanto, devem propagar-se, para assim se propagar a presença de deus na Terra. Foi através da Palavra que *Nhanderu* criou *Yvy Tenonde* – a Primeira Terra – que termina com um grande incêndio, seguido da criação de *Yvy Piau* – a segunda Terra – que um grande dilúvio acabou por separá-la em duas, criando *Yvy mara ey* e *Yvy va'i* (esta terra imperfeita em que vivemos). Só se anda nesta Terra com conselhos – *nhemongueta* – forma por excelência ao qual se propagam as Palavras de deus, mantenedoras da ordem cósmica e capazes de levar de volta à Terra sem mal. Palavra sem propósito não é Palavra, é palavra. Palavra não representa apenas o que é verbalizado, pois, *Ayvu* significa Palavra, mas também Alma, que também designam por sopro divino. A Palavra

³⁹ É recorrente, nas falas e mitologias Guarani a relação de parentesco com os animais, e frequentemente se referem a eles por “nosso parente”.

não é só palavra, mas é toda a intenção e energia e de todo o sopro divino colocado nela, capaz de criar e transformar o mundo à nossa volta. Ela é um canal de conexão com deus. É através das Palavras nos momentos de aconselhamentos, ao redor do fogo, que se aprendem os bons ensinamentos (do corpo e do espírito) capazes de levar ao estado de iluminação espiritual (*aguydje*) que levará de volta à Terra sem mal.

Há ainda uma consideração importante a fazer sobre a importância da Palavra como constituinte de humanidade. Essa em seu caráter sagrado e considerado o “sopro” ou “o que vem de dentro” e ligado à Alma tem relação com o termo *mbya*, pois *mby* tem o sentido do “sopro interior”, “do que vem de dentro”. E ainda se *gua*, *gue* e *a*, podem ser considerados, em língua Guarani, como “o local por excelência” e nessa lógica, *petyngua* (cachimbo) seria o local por excelência do *pety* (o tabaco), o *kaangua* (cuia de chimarrão) o local por excelência do *kaa* (a erva-mate), *tekoa* (aldeia) como o local por excelência do *tekó* (o modo de vida, ou a cultura), isto indica que *mbya* seria o local por excelência do *mby* o “sopro interior”, ou ainda “do sopro divino” apontando que realmente o que faz esses humanos, humanos de verdade é o dom da fala, e mais especificamente, a fala em Guarani. Pessoas são, portanto, o local por excelência do sopro interior, ou seja, da fala, da Palavra.

Podem-se distinguir as Palavras antigas, das inventadas, das emprestadas. As antigas são as sagradas e dadas por deus, as *Ayvu Rapita*. Já as palavras inventadas são designadas por *nhe'enga* – em suas explicações fizeram referência ao *nheengatu*⁴⁰, língua geral falada durante muitos séculos no Brasil, uma espécie de “língua inventada” em virtude das relações de contato. Já em relação às emprestadas, se referem aos estrangeirismos em língua portuguesa e também frequentes no vocabulário Guarani designadas por *Ayvu djopara*⁴¹. Ao longo do trabalho apresentarei as diferenças apontadas pelos indígenas e, mais adiante, tratarei do conceito nativo que consideraram emprestado de: *teko laja*.

Considere-se ainda a importância da Palavra escrita e a habilidade de escrever em seu caráter sagrado. Em que as escolas e os cursos de Magistério e Licenciatura Indígena são valorizados por representarem uma forma de dominar capacidades e conhecimentos potencialmente perigosos e aquelas relacionadas à escrita, isso é ouvido nas falas dos

⁴⁰ *Nheengatu*, ou “língua geral”, era a linguagem predominantemente utilizada durante séculos no Brasil (RODRIGUES, 2006).

⁴¹ *Djopara* é um prato muito apreciado em que se mistura feijão com canjica. Também faz referência a uma variedade de milho híbrido que designam por *avatchi para*, ou seja, um milho misturado.

mais velhos que se orgulham do fato dos mais novos estarem aprendendo esta habilidade e a lidar com esse saber divino.

1.4 – MODOS DE VIDA

Os Guarani, tradicionalmente, são agricultores, mas devido às configurações históricas atuais aliadas à falta de terras adequadas ao para plantio e em quantidade suficiente, se dedicam atualmente à confecção de artesanato para obtenção de recursos econômico-financeiros. Sua produção e venda nas cidades inclui os bichinhos em madeira, (preferencialmente de cedro rosa, mas podem substituir pela caixeta), balaios ou cestarias, e adornos como: brincos, colares, pulseiras feitos de penas de pássaros, sementes e miçangas, além de objetos da cultura material indígena vendidos como peças decorativas, tais como arcos e flechas, *mbaraka mirim* (chocalho), entre outros em grandes cidades como Florianópolis, Biguaçu, Palhoça e São Francisco.



Foto 2 - Mulher produzindo artesanato para venda. *Mbaraka-mirim* (chocalho) (foto: Viviane Vasconcelos, aldeia Morro Alto, 2010).

Mesmo com todas as dificuldades em relação à terra e à obtenção das sementes nativas, os Guarani plantam algumas variedades próprias de milho (*avatchi*), passadas por várias gerações. Plantam também

amendoim (*manduvi*), mandioca (*mandjio*), melancia (*tchandjau*)⁴², feijão (*comanda*), abóbora (*andai*), entre outras. O milho, além de ser, assim como todos, um alimento sagrado tem grande importância simbólica⁴³ tema recorrente nas mitologias e dado por *Nhanderu* aos Guarani. Caça e coleta são atividades secundárias atualmente, mas praticadas com certa frequência. Caçam pequenos mamíferos como: gambá (*mbyku*), quati (*tchy'i*), tatu (*tatu*), e algumas aves como tucano (*tukã*), aracuã (*arakuã*), entre outras, é motivo de orgulho para aquele que obtém a caça. Coletam ainda frutas como coquinhos de palmeiras para fazer um apreciado suco grosso que se come de colher.

A falta de terras apropriadas para o plantio é um dos fatores que faz com que os Guarani não as considerem boas para a manutenção do *tekó* e, conseqüentemente, não são consideradas um bom lugar para viver. Por isso a ideia de *tekoa* traduzida apenas por aldeia é motivo de críticas em debates em Etnografias Guarani, pois esta não abarca o amplo significado que os indígenas contemplam no termo. “Sem *tekoa* não há *tekó*” a conhecida máxima Guarani trazida por Bartolomeu Meliá traduz bem essa discussão. Sem *tekoa* (aldeia no sentido *stricto*) não há possibilidade da manutenção do modo de vida, do costume, da cultura, do *tekó* que inclui não apenas a terra, mas uma série de outras relações estabelecidas com esta (seja com o meio-ambiente ou as relações pessoais) e também com outras aldeias (terrenas e/ou divinas). Sendo assim, o *tekoa* é o “lugar por excelência” onde o *tekó* pode se realizar plenamente.

A ideia de um todo que forma um grande complexo que se mexido em uma parte afetará outras partes cabe na noção de *tekoa*. *Tekoa* visto assim é também, a ampla rede que une aldeias e pessoas. O termo *tekoa* vem sendo rediscutido e ampliado, pois que e extravasa os limites de uma única aldeia interligando-se com as outras aldeias através das relações de reciprocidade e de obrigações mútuas que elas estabelecem entre si também por meio de laços de parentesco, políticos, espirituais, entre outros, que será mais bem visualizada à medida que se desenrolar as análises das três aldeias pesquisadas.

Se uma aldeia terrena é a imagem ou reflexo da aldeia divina de *Yvy mara ey*, então esta deve ter condições adequadas para ser um bom lugar para se viver aqui na terra também, um lugar adequado para que as

⁴² Há uma espécie própria de semente que dá uma variedade de fruto menor, de casca mais fina e de cor amarelada muito apreciada por eles.

⁴³ Sobre isso ver pesquisa de Silveira (2011).

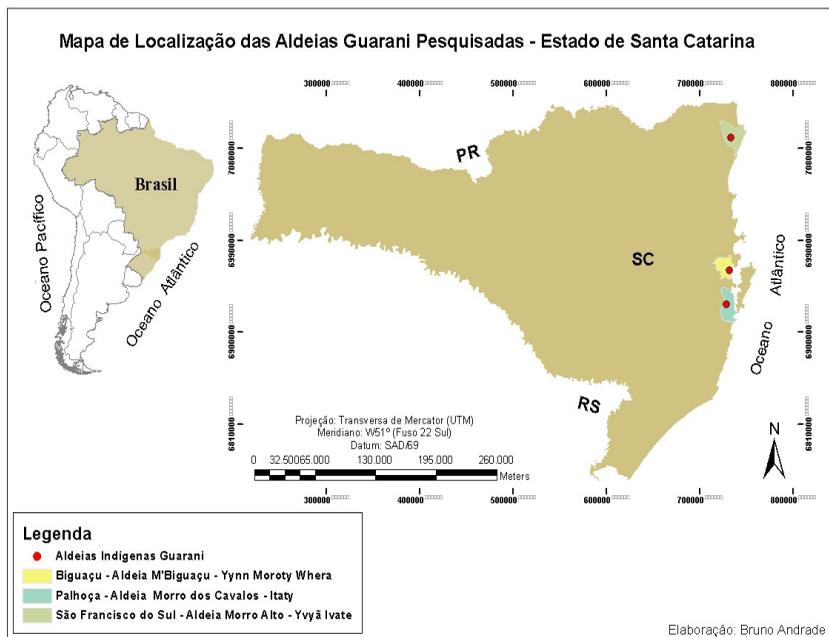
crianças, jovens, adultos e velhos cresçam e vivam felizes e saudáveis⁴⁴. Se *tekoa* é o lugar por excelência do *tekó* e onde ele pode se realizar com efetividade, então o *tekó* representa a expressão do conjunto de conhecimentos, base da vida social, que postos em prática apresentam da melhor forma o *nhande reko* Guarani. *Reko* dentre alguns de seus significados pode referir-se à circulação, o que nos leva a crer que o próprio sistema Guarani é calcado no movimento, na circulação, expressa, entre outras, nos deslocamentos entre aldeias, e que se refere ao movimento da própria vida. Circulação, segundo eles, é um termo que remete ao fato de que sempre acabam uma hora ou outra, voltando para os mesmos lugares por que passaram anteriormente.

Uma evidência da enorme interligação entre as aldeias guarani na atualidade é expressa no funcionamento da Comissão *Nhemongueta*⁴⁵ que tem a função de articular os laços políticos entre as diversas aldeias do litoral do estado de Santa Catarina. Nesse Conselho de Caciques são discutidos acontecimentos que afetam as aldeias Guarani desta região, incluindo questões demarcatórias e/ou projetos de empreendimentos desenvolvimentistas que venham sobrepor-se e afetar suas Terras Indígenas, tais como: construções de estradas de ferro, duplicações de rodovias, linhas de transmissão elétrica, entre outros. Todas essas questões são discutidas em conjunto visando à articulação em rede das aldeias Guarani que partem da prerrogativa de que uma aldeia afetada acaba por afetar todas as outras aldeias, entrelaçadas num complexo em rede, considerada a relevância da mobilidade inter-aldeia.

⁴⁴ Muitos são os casos de mudanças ou abandonos de lugares considerados impróprios para viver pelo fato de haverem ocorrido mortes de crianças, com frequência maior do que o normal.

⁴⁵ *Nhemongueta*, palavra que se refere ao conselho, no sentido de aconselhamentos.

1.5 – TRÊS *TEKOA*, TRÊS *TEKÓ*, TRÊS *OPY*



Mapa 1 - Localização geográfica das aldeias pesquisadas.

1.5.1 – A aldeia Guarani *Itaty* – Morro dos Cavalos e a importância histórica

A Terra Indígena de Morro dos Cavalos localiza-se na região central do litoral do estado de Santa Catarina, município de Palhoça – SC, próximo à área do Parque do Tabuleiro⁴⁶. Sobre a situação fundiária teve sua Portaria Declaratória de nº 771 no dia 18 de abril de 2008 assinada pelo Ministro de Estado da Justiça, à época, Tarso Genro. Com 1997 hectares, representou uma vitória no que se refere às lutas por Terras

⁴⁶ “É a maior unidade de conservação no Estado. Ocupa aproximadamente 1% do território de Santa Catarina, com uma extensão de 87.405 hectares. Foi criado através do Decreto nº 1.260/75 e abrange áreas de nove municípios: Florianópolis, Palhoça, Santo Amaro da Imperatriz, Águas Mornas, São Bonifácio, São Martinho, Imaruí, Garopaba e Paulo Lopes. Engloba também as ilhas de Fortaleza/Araçatuba, Ilha do Andrade, Papagaio Pequeno, Três Irmãs, Moleques do Sul, Siriú, Coral, dos Cardos e a ponta sul da ilha de Santa Catarina”. Disponível em: <http://www.fatma.sc.gov.br/educacao_ambiental/tabuleiro.htm> Acesso em 25 jun. 2011.

Indígenas⁴⁷. Nas palavras de Leonardo *Whera Tupã*, líder político Guarani⁴⁸

É uma alegria porque a assinatura do Ministro significa uma conquista de todos. Porque se o Morro dos Cavalos não for demarcado, então nenhuma terra vai ser demarcada. O Morro dos Cavalos é uma questão central na política e aí se o Morro dos Cavalos demarca, então outras áreas vai seguindo o mesmo caminho.

Ligada aos deslocamentos de seu Júlio Moreira e dona Julina desde, pelo menos, a década de 30, ao menos do que se tem documentado (pois pode ser bem anterior a isto), a região do Morro dos Cavalos vem sendo ocupada e apresenta posição estratégica no que se refere à articulação entre as aldeias Guarani localizadas à oeste, norte e sul e foi ainda à partir dela que se iniciaram os processos que levaram à fundação de outras aldeias tais como: Maciambu, Cambirela, Praia de Fora, M'Biguaçu (MELLO, 2002). O local onde hoje está localizada a aldeia do Morro dos Cavalos é apenas parte da área habitada anteriormente à abertura da BR-101, nos anos 60, que acabou por dividi-la (DARELLA, GARLET e ASSIS, 2000), trazendo inúmeros transtornos para a comunidade indígena que habitava o local não somente à época, bem como, hoje em dia. Dois grupos Guarani convivem nesta aldeia: Mbya e Chiripa⁴⁹.

Possui uma escola de Ensino Fundamental, de mesmo nome da aldeia: *Itaty*. Ela conta com uma estrutura de três salas de aulas, em alvenaria, e mais uma construção coberta que contém secretaria, espaço para refeição com mesas grandes e uma cozinha. As salas de aula possuem boa infra-estrutura, mas o grande barulho da BR-101 atrapalha, em muito, os momentos de aulas.

Conta com um diretor não-indígena, Paulo, e um coordenador indígena Marcos Moreira – que também é professor das séries iniciais. A escola *Itaty* é bilíngue e nas Séries Iniciais do Ensino Fundamental (1^a a 4^a) a ênfase está na alfabetização em Guarani. Aqui, como em muitas escolas Guarani do estado de Santa Catarina os professores, residentes na comunidade e conhecedores da realidade de seus alunos, lecionam

⁴⁷ No mesmo momento em que acontecia o evento Terra Livre, em Brasília, que reuniu povos indígenas de todo o país em prol de suas lutas e reivindicações.

⁴⁸ Em entrevista concedida à Claire Couterrau (2007). Ele ocupa atualmente um cargo representativo e administrativo na Funai. É um grande líder Guarani e importante articulador na luta pela demarcação das Terras Indígenas.

⁴⁹ Ver mapa genealógico 1 em anexo.

em parceria com professores não-indígenas, de forma que nas aulas prezam o diálogo entre os saberes indígenas com os não-indígenas.

Conta com 4 professores Guarani que atuam nas Séries Iniciais do Ensino Fundamental – 1ª a 4ª séries, três deles residem na aldeia: Adão Antunes *Karai Tataendy*, Eunice Antunes *Para'í*, Marcos Moreira, João Batista Gonçalves *Kuaray Mirim*, e Joana Vangelista Mongelô, graduada em Pedagogia pela UFSC e mestranda nessa mesma área na mesma Universidade, não residente na aldeia. É na escola que acontecem desde as reuniões coletivas para os diversos assuntos de interesse da comunidade até as festividades. Ou seja, a escola representa um locus multifuncional em que se realizam variadas atividades sociais. Conta com um Posto de Saúde em que semanalmente recebe a visita do médico, dentista e enfermeiros da Sesai para os cuidados.

A proximidade com a aldeia de Maciambu facilita⁵⁰ a ligação entre elas, que não se dá somente pela questão espacial, mas sim porque elas estão ligadas, entre outras, por relações de parentesco. O cacique de Maciambu Marcos (Marcão) é casado com Elizete Antunes, filha de seu Adão Antunes, pai de Eunice Antunes, dois professores da escola *Itaty*⁵¹. Durante muito tempo, seu Adão, lecionou em conjunto na escola de Morro dos Cavalos e na escola da aldeia de Maciambu, chamada *Pira Rupã* – uma extensão da escola *Itaty* de Morro dos Cavalos até pouco tempo atrás. Além desses laços existem outros de parentesco e o trânsito de pessoas entre as aldeias é intenso, principalmente aos finais de semana – seja para a participação em festas, jogos de futebol, reuniões políticas ou mesmo para um banho no rio próximo à aldeia de Maciambu.

O cacique de Morro dos Cavalos, seu Teófilo Gonçalves de nome Guarani *Karai*, assumiu esta posição no ano de 2009 após a saída do antigo cacique Agostinho Moreira, genro de seu Arthur Benites chefe de uma grande e importante parentela Guarani que após a implantação da medida mitigadora por conta da duplicação da BR-101 e a aquisição de terra localizada no município de Major Gercino, mudou-se com toda sua parentela para esta nova aldeia, chamada *Vy'a Porã* – Aldeia Feliz. Nessa ocasião houve a transferência do cargo de cacique para seu Teófilo, que já tinha experiência anterior por ter sido cacique por 8 anos da aldeia de Cantagalo – conhecida pelos Guarani por *Djateity* – no Rio

⁵⁰ Utilizo esse termo, pois não é a proximidade que cria as relações, mas sim que facilita, aldeias mais próximas, muitas vezes, não estabelecem tantas relações sociais quanto entre aldeias mais distantes.

⁵¹ Mapa genealógico 1 em anexo.

Grande do Sul. Em Morro dos Cavalos vivem muitos dos seus parentes e logo que assumiu a liderança trouxe outros para ali morarem.

A aldeia possui uma *opy* – casa de reza. Mesmo não possuindo um *karai*, as pessoas ocupam-na para suas curas e rezos individuais. Não participei de rituais coletivos nessa casa de reza, e estas acontecem diferentemente das aldeias de M'Biguaçu e Morro Alto, sem utilização cerimonial de *ayahuasca* e a participação de não-indígenas não é permitida. Existe uma questão interessante com a casa de reza. Ao mesmo tempo que esta tem um pertencimento público, ela deve ter um responsável, encarregado da manutenção e com poder de decisão sobre os acontecimentos que a envolvam. Mesmo sendo da comunidade ela tem um “dono” que aparentemente não é difícil identificar. Quando seu Artur e sua parentela residiam em Morro dos Cavalos a *opy* era de sua responsabilidade, ou seja, ele se encarregou dos procedimentos e da organização para construí-la, e por ser um *karai* esta casa era sua não somente pelo fato dele ser o *karai*, mas porque a liderança política da aldeia se localizava em sua parentela na forma de cacicado ele era o responsável por ela. Nessa antiga *opy* me foi permitido entrar, mas não em momentos de cura e sim apenas de cantos de agradecimentos. Dallanhol (2002) faz alusão ao fato de não ter entrado na casa de reza, de Morro dos Cavalos, por não ter sido convidada, pelo mesmo *karai*. Na casa de reza de M'Biguaçu, não apenas a presença de não-indígenas é permitida nas cerimônias, bem como, eles são participantes ativos auxiliando o *karai* seu Alcindo nos momentos de cura. Vale lembrar que o uso de *ayahuasca* não é consenso entre os Guarani e alvo de acusações, posto que alguns dizem “não ser coisa de Guarani” e, portanto não podendo ser utilizada.



Foto 3 - *Opy* da aldeia *Itaty* – Morro dos Cavalos (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

O perceptível caráter político de Morro dos Cavalos transparece nas frequentes reuniões organizadas pela comunidade, em que se discutem desde questões pessoais e conjugais até questões políticas e demarcatórias. Nestas pode-se perceber instabilidades nas relações entre índios considerados “puros” e “mestiços”. O mesmo também se pode observar na aldeia de M’Biguaçu. Se essas instabilidades são bem marcadas num primeiro olhar, um olhar mais aprofundado aponta que ela não é tão estática e nem tão cristalizada, pois que existem muitas alianças (de casamentos e outras) entre “puros” e “mestiços”, e estas relações serão abordadas com o devido cuidado no capítulo 3.

Existe considerável fluxo de pessoas entre Morro dos Cavalos e M’Biguaçu dentre elas, seu Dário (Darico) e sua esposa dona Doralina (Dora) são irmãos, respectivamente, do casal seu Alcindo e dona Rosa⁵². Luciana, casada com João Batista professor da escola *Itaty*, é neta de seu Alcindo, reside em Morro dos Cavalos, e transita entre as duas aldeias com frequência. Sua mãe, dona Sônia, a principal ajudante de seu Alcindo, é quem prepara os medicamentos e quem passa os óleos de massagens após as seções de curas e benzimentos, vive em M’Biguaçu e reside na mesma casa do casal de *karai*.

⁵² Ver mapa genealógico 1 em anexo.

Eunice Antunes *Para'i* e Marcos Moreira, filho de seu Darico e sobrinho de seu Alcindo, professores e importantes lideranças da aldeia também visitam frequentemente a aldeia de M'Biguaçu por terem morado lá por muitos anos, lecionado na escola dessa aldeia e por participarem das cerimônias de medicina. Além disso, outros moradores dessa aldeia também já residiram por algum tempo em M'Biguaçu e mantêm relações entre si. As três aldeias pesquisadas articulam laços, muitas vezes, mais íntimos do que outras aldeias mais próximas, com alianças de parentesco, econômicas, políticas e espirituais; marcas das imbricações entre as aldeias e da já comentada marca característica de um *tekoa* (aldeia), incluídas na rede maior de sociabilidade Guarani.

1.5.2 – A aldeia Guarani *Yvyã Ivate* – Morro Alto e a persistência Guarani

Morro Alto é uma das nove aldeias Guarani do litoral norte do estado de Santa Catarina⁵³, que assim como as demais, se encontra em processo de regularização fundiária. Localizada dentro da ilha de São Francisco do Sul, nas proximidades da Baía da Babitonga é considerado um local agradável para se viver e sem os problemas advindo da proximidade com uma rodovia federal como no caso das duas outras aldeias pesquisadas. Dentro dela se localiza um morro alto, pontiagudo, de aproximadamente 300 metros de altura que dá o nome à aldeia: *Yvyã Ivate* que em Guarani significa o mesmo nome em português: Morro Alto⁵⁴.

Em termos de situação fundiária, foi declarada pelo Ministério da Justiça como Terra Indígena através da Portaria nº 2.813, de 21.08.2009, com aproximadamente 893 hectares. Apresenta-se como a aldeia com maior número de indígenas da região contando com aproximadamente 73 habitantes. Tem seu histórico atrelado aos deslocamentos do casal: seu Benito Oliveira e dona Etelvina e de sua parentela a partir de sua fixação, durante muito tempo, na aldeia da Tapera – terra que constituiu-se num importante território de ocupação, fundamental no reconhecimento da presença histórica dos Guarani na região. Um dos filhos do casal, Oswaldo, cacique da aldeia *Yvy Dju* – conhecida como

⁵³ As nove aldeias da região norte são: *Yvyã Ivate* – Morro Alto – e *Yvy Dju* – Reta – na ilha de São Francisco do Sul, Conquista em Balneário Barra do Sul, *Pirai*, *Tarumã*, *Pindoty*, Jaboticabeira e *Yvapuru*, no município de Araquari, e *Yakã Porã* em Garuva.

⁵⁴ Geralmente as aldeias têm dois nomes, em língua portuguesa e em língua Guarani, nem sempre uma a tradução da outra.

aldeia da Reta – e dois de seus netos: Nilton e Adriano⁵⁵ são caciques das aldeias de *Pindoty* e Morro Alto respectivamente⁵⁶, dando provas da perseverança e continuidade Guarani na região apesar de alvo das inúmeras disputas territoriais que enfrentaram e enfrentam atualmente.

Diferentemente das duas outras aldeias pesquisadas essa possui relevo mais plano, sem declives acentuados, com uma parte mais alta e outra mais baixa. Não por acaso, nestas duas partes localizam duas parentelas distintas. A parentela do cacique coabita no espaço localizado na parte mais alta da aldeia em contraposição à parte mais baixa, e referem-se tanto espacial quanto socialmente àqueles que residem na parte baixa como: “lá em baixo” ou “o pessoal de baixo”. O contrário também é válido e as pessoas de baixo referem-se àqueles que habitam a parte mais alta da aldeia como “lá em cima” ou “o pessoal de cima”. A parentela “de cima” corresponde àquela da liderança, do cacique Adriano, ou ainda “dos Morinico”⁵⁷. Já a “de baixo”, à parentela “dos Gonçalves” e tem por “donos” o casal seu Marcílio Gonçalves e dona Juliana Euzébio⁵⁸.

A disposição das casas da parentela liderança ou “de cima”, apresenta-se de forma circular distribuindo-se em torno de uma cozinha doméstica central na qual, ao redor do fogo de chão, são compartilhados muito dos acontecimentos, das conversas e do tempo. Tal fato é bastante ilustrativo da noção de fogo doméstico trazido por Pereira (2010) e que trago à luz no capítulo sobre o parentesco. É no encontro entre este conceito ético com o conceito êmico de *tatapy rupa* – pessoas unidas em torno de um fogo em comum – que compreendo a importância da ideia de fogo não apenas para a formação do Ser Guarani, bem como, ideias e noções e laços de parentesco.

Nessa parte mais alta, onde localiza-se a entrada da aldeia, pode-se avistar a escola indígena *Nhembo'e Arandu* que atende as crianças Guarani até as séries iniciais do Ensino Fundamental, e alunos do Ceja, com aproximadamente 23 alunos ao total. O Ensino Regular é oferecido apenas até a 5ª série, após isso os alunos devem estudar na escola não-indígena estadual mais próxima, Claurenice Caldeira Vieira. Marinês Moreira é a professora Guarani da escola da aldeia e conta com a

⁵⁵ Adriano ficou na posição de cacique durante mais de 15 anos e é considerado um importante conhecedor das políticas não-indígenas e das relações com os *jurua*, um importante líder Guarani.

⁵⁶ Ver mapa genealógico 2 em anexo.

⁵⁷ Mello (2002, 2006) trata parentelas por sobrenomes e o cacique Adriano utilizou-se desta expressão para explicar os diferentes fogos domésticos da aldeia.

⁵⁸ Ver mapa genealógico 3 em anexo.

parceria de uma professora não-indígena. Essa escola não possui diretor e apenas coordenadores pedagógicos não-indígenas.

A estrutura da escola é formada por uma construção única composta por uma sala de aula, dois banheiros e uma cozinha, todos anexos à grande sala de aula feita de madeira. Vale ressaltar aqui também o caráter multifuncional da escola onde podem acontecer desde reuniões políticas (apesar de menos frequentes se em relação à Morro dos Cavalos e geralmente feitas próximo a uma construção abrigada perto da casa do cacique) até os momentos sociabilizadores que as festas promovem. É ainda ao lado da escola que avista-se o estabelecimento do Posto de Saúde em que acontecem os atendimentos médicos e odontológicos.

A *opy* em estilo tradicional, estruturada em madeira, barro e bambu, e possui duas portas, apesar de menos frequente. Ao final da tarde após tomar café com *chipa* (que pode variar para *mbodjape*⁵⁹, ou *reviro*, uma farofa de farinha de trigo com óleo, mexida por muito tempo em panela, ou ainda *rora*, um *reviro* de farinha de milho), todos se dirigem à *opy*, para cantar e rezar para *Nhanderu*. A *opy* é utilizada diariamente e mais frequentemente, mas não exclusivamente, pela parentela ou fogo doméstico do cacique⁶⁰ tanto para as rezas quanto para rituais de cura medicinais, lavações de pés, ou defumações com o *petyngua*, em concordância com o dito Guarani que diz que a *opy* representa a religião, mas também a medicina guarani, além de congregar ainda outras funções. Fica-se ali até, aproximadamente às 22:00 horas quando, então, todos retiram-se para suas casas para dormir.

⁵⁹ Pãozinho de farinha de trigo assado na cinza da brasa de um fogo de chão.

⁶⁰ Sobre esses conceitos discutirei mais aprofundadamente no capítulo 3, sobre o parentesco Guarani.



Foto 4 - *Opy* da aldeia *Yvyã Ivate* – Morro Alto (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

Um *tekoa*, como dito anteriormente, não é uma unidade social que se basta em si, pois que, ela não existe sem que se estabeleçam relações, sejam de parentesco, políticas, religiosas ou outras formas de alianças com diversas outras aldeias. Morro Alto possui relações bastante densas com a aldeia de M’Biguaçu. Natália, irmã do cacique Adriano, é casada com Geraldo, filho de seu Alcindo e seguidor mais importante dos passos do pai em sua função de *karai*. Não por acaso Morro Alto é, atualmente, a única aldeia em que as cerimônias de medicina de *ayahuasca* vêm acontecendo mais frequentemente, estreitando ainda mais os laços entre essas duas aldeias⁶¹. Além disso, Marinês Moreira, professora da escola, neta de seu Alcindo é casada com um filho de seu Marcílio dono da parentela dos Gonçalves, e importante *tcheramoï*⁶². Há também uma neta de seu Alcindo; Marcelina, moradora da aldeia de M’Biguaçu casada com um neto de seu Marcílio, Osmair⁶³, que também

⁶¹ No final de minha pesquisa de campo acompanhei um novo movimento de expansão das cerimônias para outra aldeia: a de Amâncio, município de Biguaçu, ao qual também possui densas ligações sociais e de parentesco com a aldeia de M’Biguaçu. Digo novo, pois aconteceram outros anteriormente, mas não levados a diante.

⁶² *Tcheramoï* refere-se a avô, mas esse termo também cabem outras relações como que refere-se ao sábio, representando respeito em deferência a outras pessoa de status social, de sabedoria e de mais idade.

⁶³ Ver mapa genealógico 3.

promovem a constante manutenção e articulação das alianças entre outras. Ou seja, as duas grandes famílias extensas de Morro Alto: a dos Morinico e a dos Gonçalves possuem alianças de casamentos com os Moreira; parentela liderança da aldeia de M'Biguaçu, mas não possuem entre si.

É, portanto, dentro da *opy* que muito dessas articulações inter-aldeias acontecem de fato. Se a cerimônia vem acontecendo atualmente apenas nas aldeias de Morro Alto e M'Biguaçu isso nos diz muito sobre a dinâmica de relações e reciprocidades estabelecidas. Em Morro Alto, a estruturação da cerimônia se diferencia um pouco em relação à aldeia de M'Biguaçu. A começar pelo fato de que nessa *opy* não se observam alguns dos elementos materiais da aliança com o fogo sagrado⁶⁴, tais como: a disposição, ao chão, próxima ao fogo de uma estrutura feita de barro com forma de ferradura e abertura para leste e para a fogueira, chamada meia-lua⁶⁵ e algumas diferenças nas disposições das danças. Sem a estrutura em meia-lua aliado ao fato de que essa *opy*, em relação à de M'Biguaçu, é bem menor, não são realizadas as danças em torno do fogo, mas sim em fileiras e voltada para o *amba*, forma como a maioria dos Guarani realizam seus cantos/rezos, em que o cantador/rezador com seu *mbaraka* (violão), sempre em posição vertical, e usando apenas um braço para apoiá-lo e o outro para tocá-lo – pois, os Guarani tocam o violão com apenas uma mão – fica posicionado seguido de uma fileira de homens que tocam o *mbaraka mirim* – chocalho – seguido da fileira de mulheres que cantam/rezam juntas com passos característicos e tocando o *takuapu*.

Em relação à estrutura cerimonial de M'Biguaçu acredito essa ser essa uma das poucas diferenças, pois no geral a estrutura e os cantos são os mesmos e com a utilização da *ayahuasca*. A disposição da fogueira obedece à regra geral da aldeia de M'Biguaçu que é a forma de V apontada para a porta de entrada a oeste que no caso de M'Biguaçu fica também apontada para o ápice da meia-lua (de forma que, sentado atrás do bastão que está no ápice da meia-lua encontra-se o líder espiritual. Ou seja, *karai*, bastão e ponta da flecha alinhados).

⁶⁴ O movimento religioso ao qual os Guarani de M'Biguaçu participam. Para maiores informações sobre as cerimônias ver Oliveira (2009) e Rose (2010).

⁶⁵ Que dizem representar os cabelos da mãe Terra.



Foto 5 - Estrutura em meia-lua e desenho feito com a brasa do fogo no início de cada cerimônia – aldeia *Yynn Moroty Whera* – M’Biguaçu. (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

Não são convidados não-indígenas da região para participar e os que estão presentes são os convidados de seu Alcindo que ajudam tanto nos deslocamentos até essa aldeia, quanto nas curas e cerimoniais. Mas basicamente a *opy* desta aldeia é mais frequentada pela parentela da liderança. Não por acaso foi construída pelo cacique, localiza-se dentro da espacialidade deste fogo doméstico e está sob sua responsabilidade. Vale lembrar que não é consenso dentro dessa mesma aldeia o uso cerimonial da *ayahuasca*, e nem todas as pessoas “de baixo” participam (e mesmo que a maioria das “de cima” participem também há aqueles, poucos, vale lembrar, que não vão às cerimônias de medicina). Mas muitas pessoas desse fogo doméstico dizem ter-se curado do abuso de álcool depois de frequentarem as cerimônias de medicina tradicional, guiadas por seu Alcindo.

1.5.3 – A aldeia de *Yynn Moroty Whera* – M’Biguaçu e as alianças

Essa aldeia se localiza às margens da BR-101 ao km 190, e tem seu histórico de ocupação atrelado ao de Morro dos Cavalos. Foi a primeira aldeia Guarani demarcada do estado de Santa Catarina, tendo sua Portaria Declaratória de nº 1.775 decretada em 1996 e homologada

em 2003 contando com aproximadamente 59 hectares. Está iniciando processo de revisão de limites devido ao seu espaço extremamente limitado.

Consolidada a partir dos deslocamentos da parentela de seu Alcindo Moreira *Whera Tupã* e dona Rosa Mariani *Poty Dja* ligados por laços de parentesco com seu Júlio Moreira o chefe das primeiras parentelas a habitar o Morro dos Cavalos, ao qual seu Alcindo visitava frequentemente. Foi o filho de seu Júlio, Milton, juntamente com sua esposa dona Rosely os fundadores da aldeia de M'Biguaçu sendo Milton o primeiro cacique e importante figura na luta pela demarcação desta Terra Indígena. Posteriormente à saída do casal Milton e Rosely da aldeia, foram seu Alcindo e sua parentela que mantiveram a ocupação. Seu Alcindo nos conta em seus relatos, que desde muito pequeno deslocava-se das aldeias em que morou, próximas à região de fronteira entre o estado de Santa Catarina e a Argentina, para o litoral do estado, conhecendo bem o território costeiro, indo e vindo por diversas vezes em visitas aos parentes dessa região, principalmente seu Júlio Moreira. Em suas narrativas ele fala sobre o sonho de um *karai* com uma terra em que se avistava uma aldeia próxima ao mar, dizendo para que seu Alcindo a procurasse próxima ao litoral, local, segundo ele, em que se encontra a aldeia de *Yynn Moroty Whera* – o reflexo das águas cristalinas.

Nessa aldeia residem ainda descendentes de seu Júlio Moreira. Duas de suas filhas, Lurdes (dona Lurdinha) e Nadir Moreira, coabitam um mesmo espaço e dividem muito de seu cotidiano. As duas parentelas estabeleceram muitos laços de alianças conjugais entre si. Pois a filha de seu Alcindo e dona Rosa, Rosely, casou-se com um filho de Júlio Moreira, Milton Moreira, além de outros casamentos entre as gerações posteriores. A maioria dos moradores desta aldeia se auto-identifica enquanto Chiripa, mas convivem nessa aldeia pessoas de grupos Mbya⁶⁶ e conta com aproximadamente 100 moradores.

A Escola chama-se *Whera Tupã Poty Dja* em referência aos nomes Guarani de seu Alcindo e dona Rosa os donos da parentela liderança da aldeia. Com aproximadamente 42 alunos, incluindo o Ceja, esta escola possui até o terceiro ano do Ensino Médio (com primeira turma formada este ano) e conta com um diretor: Richard Thibes Sarmiento. Nesta escola, assim como nas outras escolas Guarani, as salas são multisseriadas.

⁶⁶ Ver mapa genealógico 3.

Se cada aldeia tem sua marca característica ou um *tekó*, no sentido de um comportamento típico de um grupo, a marca dessa aldeia é a sua extrema religiosidade. As cerimônias de reza são a marca característica da aldeia de M'Biguaçu que reúnem tanto alguns Guarani de outras aldeias quanto não-indígenas. Seu Alcindo é o *karai* desta aldeia e sua esposa dona Rosa a *kunhã karai*⁶⁷. Ele é conhecido e prestigiado não apenas entre os Guarani, mas também entre os *jurua* que frequentemente o vistam para realizar consultas e tratamentos médicos e para a obtenção de plantas e remédios medicinais naturais.

Sobre a cerimônia de medicina tradicional, apenas seu Alcindo tem o conhecimento e sabedoria para guiar as cerimônias com *ayahuasca*. Segundo ele, os próprios Guarani têm uma atitude refratária e de afastamento em relação ao uso da medicina, e que ele já sofreu – e ainda sofre – duras críticas por utilizá-la em cerimoniais indígenas. As críticas também estão aliadas ao fato dele permitir a entrada de não-indígenas na *opy* – casa de reza – que segundo alguns *karai* enfraquecem as cerimônias. Mas seu Alcindo não vê problemas na presença *jurua* nas cerimônias que inclusive participam como rezadores ativos e o auxiliam nas curas, numa atitude de valorização de alianças com os não-indígenas.

Não é difícil perceber na postura de seu Alcindo que ele é um grande ativador e articulador de laços tanto com os próprios Guarani quanto com os não-indígenas. É através dessas ativações que, não por acaso, teve sua aldeia demarcada primeiramente, e através desses laços essa aldeia possui uma vida economicamente mais estruturada em relação às outras aldeias Guarani que pude observar. As ativações desses laços facilitam a realização e consolidação das cerimônias de medicina, pois, para comprá-la é cobrado uma quantia dos não-indígenas de forma que os Guarani possam participar sem terem que pagar por ela. Isso faz com que nessa aldeia seja bem evidente a religiosidade das pessoas e o menor índice de alcoolismo que pude perceber se comparada a outras aldeias que conheci. O *karai* é enfático com a questão da bebida e esforça-se por fazer com que as pessoas levem uma vida digna e de acordo com os preceitos morais do *tekó* Guarani, que incluem: não fazer uso abusivo de álcool, não ser preguiçoso, trabalhar na roça, cuidar bem das crianças, não haver brigas entre casais, entre outras questões que seu

⁶⁷ Mello (2006) fala sobre a importância da atuação do *karai* e da *kunhã karai*, sua companheira remetendo à ideia de um casal de *karai* e a atuação conjunta não somente nas cerimônias, mas na vida, o que aumenta o prestígio da parentela, considerado algo de valor entre os Guarani.

Alcindo preza e efetivamente esforça-se por aplicar na aldeia. Como um bom *karai*, ele zela pela coesão e harmonia do grupo.

Podem-se distinguir basicamente três parentelas: a da liderança, articulados em torno de seu Alcindo e dona Rosa, a dos descendentes de seu Júlio Moreira e a parentela reunida em torno de dona Herma, falecida durante a fase de pesquisa de campo que faz parte da parentela dos Antunes. Seu Alcindo e seu Júlio Moreira eram ao que tudo indica, ao mesmo tempo primos e irmãos, posto que João Sabino, pai de seu Alcindo, tinha um casamento duplo (*omoirũ*) com duas irmãs. Já a família de dona Herma possui relações de parentesco com seu Paulino Martins, um sábio *tcheramoĩ* que criou muitos dos Antunes, entre eles seu Adão Antunes de Morro dos Cavalos e Celita Antunes, esposa do cacique Hyral Moreira de M'Biguaçu. Seu Paulino viveu nas aldeias do oeste de Santa Catarina, entre elas Limeira, e tinha laços de parentesco com seu João Sabino.

Disputas entre parentelas, igualmente como em Morro dos Cavalos, existem e também giram, entre outras, em torno da questão “índio puro” e “índio mestiço”, que percebi mais explícitas nas relações entre as crianças. Essas tensões são evidentes em suas brincadeiras, mas elas não deixam de brincar entre si e de se reconhecer enquanto parentes. Em todo caso, como já apontado, essas relações não são estanques e parentelas em disputa também possuem relações de parentesco por afinidade.

CAPÍTULO 2 – KYRINGUE YVA PEGUA – A CRIANÇA VEM DO CÉU

“Kyringue ogueru vy’a” –
A criança traz felicidade.

2.1 – DEBATES EM TORNO DA ANTROPOLOGIA DA CRIANÇA

Mesmo escassos os estudos sobre crianças na antropologia não são recentes. Já na década de 30, Margareth Mead tentava compreendê-las mais profundamente, e seu estudo clássico *Coming of age in Samoa* (MEAD, [1929] 1966) é considerado pioneiro no que se refere a dar voz às crianças e jovens. Precursor dos estudos que para elas se voltam efetivamente a autora questionava, já naquela época, a invisibilidade delas em pesquisas antropológicas. Nas décadas seguintes, os poucos estudos que existiam, influenciados pela psicologia construtivista de Piaget, em sua maioria, tratavam-nas como um ser imaturo, desconsiderando a possibilidade de sua co-responsabilidade em sua própria capacidade socialização (LOPES DA SILVA; NUNES, 2002), ignorando sua capacidade de construção, enquanto sujeitos ativos, dos processos de desenvolvimento que as tornam um ser social pleno, parte da sociedade em que vivem e inseridas em redes de sociabilidade construídas por elas mesmas.

Foi somente com a mudança de paradigma proporcionada aos estudos antropológicos, trazidos pela antropologia interpretativa e por sua relevância nos símbolos e significados, que apareceram as condições que possibilitaram a percepção da capacidade de agência da criança (COHN, 2000). Com isso houve uma mudança na visão de socialização (incluindo a de educação) enquanto reprodução para a de produção sócio-cultural, que transformou a visão da criança de sujeito passivo a ativo desse processo, abrindo-se caminho para um foco maior nelas e a consolidação dessa nova área de pesquisa antropológica (COHN, 2005). Lopes da Silva e Nunes (2002) citam Mead (1966 [1929]), Hardman (1973) e Denzin (1977) como os poucos pesquisadores que propuseram a necessidade de se realizar estudos mais sistemáticos sobre o universo infantil, criticando a preponderante “visão adultocêntrica” (NUNES, 1999) das sociedades. Mas foi apenas a partir da década de 70 que começaram a aparecer, nos debates antropológicos, questões mais específicas tanto teóricas quanto metodológicas de pesquisas com crianças.

A contribuição da antropologia para os estudos da criança está em oferecer um modelo de análise que permita compreendê-las em seus próprios termos, o que inclui o seu próprio ponto de vista (LOPES DA SILVA; NUNES, 2002). Para tanto, a antropologia da criança, caminha no sentido de compreender, a partir de outro olhar, a cultura de um povo não focada somente na visão de mundo adulta – sem enfatizar nenhuma relação dicotômica entre tais mundos – não considerados enquanto universos separados, mas ao mesmo tempo, interdependentes e autônomos que possibilitam perceber nuances entre diferentes formas de entender a cultura e o mundo sob pontos de vista diversos.

Em vista do exposto, a presente pesquisa faz-se relevante no sentido de focalizar a socialização e sociabilização das crianças indígenas, tema que vem crescendo atualmente na literatura acadêmica, compreendida dentro de uma perspectiva que atente por enxergar as circulações realizadas dentro de uma trama social tecida para e *por* elas, enquanto parte de sua vivência como sujeito autônomo e do qual ela fará parte e usufruirá também em sua vida adulta. Há na literatura muitas informações etnográficas referentes ao ciclo de vida de uma pessoa que vai do período de gestação, perpassando pelos tabus alimentares e resguardos que os pais devem respeitar na gravidez e do momento logo após o nascimento do bebê, mas o longo período, em que se deixa de ser bebê até os ritos de iniciação da puberdade que o tornarão adulto, parece esquecido (HENRIZ, PALACIOS & HECHT, 2007 apud TASSINARI, 2009). E é justamente ele que a antropologia da criança esforça-se por investigar.

Em artigo sobre as causas do desinteresse dos antropólogos com o universo infantil, Hirshfeld (2002) aponta alguns motivos teóricos e empíricos da marginalização das crianças em pesquisa etnográficas. Sua ideia basicamente se apóia na premissa de que a antropologia as marginaliza por desconsiderar duas habilidades que realizam especialmente bem, são elas: crianças são boas em aprender cultura e são criadoras de suas próprias culturas. A relevância do foco da aprendizagem, calcado exclusivamente no ensino, acaba por minimizar a importância do processo de aprendizagem cultural, fenômeno extremamente complexo, realizado com desenvoltura por elas. Além disso, teorias de socialização superestimam o caráter socializador dos adultos, colocando exclusivamente neles o foco da agência esquecendo-se do caráter socializador das crianças e de sua própria contribuição em

seu processo de desenvolvimento. Crianças são boas em aprender, e eu diria ainda: em ensinar⁶⁸.

Através de suas habilidades cognitivas, segundo Hirshfeld (2002), especializadas para este fim, conquistadas justamente nessa fase da vida, elas ajudam a moldar também o mundo adulto, criando, sustentando e distribuindo formas culturais e vivendo também em suas próprias construções, fabricadas no convívio com outras crianças, que “circulam de criança para criança, além da influência dos adultos”, co-responsáveis pela construção do modo de vida de uma sociedade (Idem, p. 615, tradução minha).

Florestan Fernandes ([1946] 2004), em seu pioneiro trabalho sobre crianças em bairros de São Paulo: *As trocinhas do Bom Retiro*, ainda que utilizando-se constantemente do termo “imatuross” para se referir-se a elas, apontava, já naquela época sua responsabilidade pelo seu próprio processo de socialização e sociabilização. Segundo ele, as “trocinhas”, nome dado aos agrupamentos de crianças que moravam vizinhas e brincavam entre si, consistiam verdadeiros grupos sociais. Além disso, as crianças – geralmente filhos de imigrantes estrangeiros que se mudaram para São Paulo, em meados do século XX – eram as principais responsáveis pela sociabilização de seus pais. Estes, em sua maioria, conheciam menos a língua portuguesa que seus filhos e, muitas vezes, eram elas as responsáveis pela criação de laços entre os adultos das diferentes famílias, bem como, por trazer elementos da cultura brasileira aos pais estrangeiros⁶⁹, apontando, já naquela época, para a participação ativa destas nos complexos processos de socialização, não apenas delas, mas dos próprios adultos.

O pressuposto básico nos estudos sobre infância que deve ser considerado é o fato de não tomá-la enquanto fenômeno universal, pois que nem todos os povos a concebem da mesma maneira. A própria idéia de infância e de criança é fruto da modernidade ocidental e de um processo de construção social e histórica, como aponta Phillippe Ariés (1978), em que dela fazem parte concepções decorrentes de um sistema social e cultural específico construído em bases eurocêntricas do século XIX (antes a criança era vista como um adulto em miniatura) ligadas à *epistême* ocidental moderna (COHN, 2005) sem correspondência com

⁶⁸ Lembrando dos processos de ensino-aprendizagem horizontais, ou seja, aqueles que se dão entre crianças de faixas etárias aproximadas. Codonho (2007) fala sobre a importância desses processos entre as crianças indígenas. Cohn (2002), comentando sobre os *peer groups*, aponta esses agrupamentos de crianças com idades aproximadas, em seu caráter socializador.

⁶⁹ O autor faz referências ao trabalho de Emílio Willians (1940) quem, primeiramente, notou o fato.

os modos de conceber a criança se comparados às sociedades indígenas. E principalmente neste caso, com as noções de infância e criança Guarani, em que categorias como adulto e criança são muito menos estanques e dicotômicas.

Por isso, é importante perceber que “o que é ser criança, ou quando acaba a infância, pode ser pensado de maneira muito diversa em diferentes contextos sócio-culturais, e uma antropologia da criança deve ser capaz de apreender essas diferenças” (COHN, 2005, p.22). Dois pontos-chave para se pensar essa área de conhecimento são: “O que é ser criança? E qual o lugar da criança na sociedade?” (Id Ibidem). Particularidade não generalizável nem universalizável para os diversos grupos humanos.

Em relação à dicotomia mundo adulto *versus* mundo infantil que se fez presente durante os primeiros escritos sobre essa temática, geralmente, referenciavam a idéia de imitação como a atividade primeira da criança em seu processo educativo e socializador. Fernandes ([1946] 2004), já questionava a ideia de imitação, mostrando que ela consiste antes numa “interação mental” (p.218). A criança está antes executando uma “função” que pertence ao patrimônio cultural do grupo como um todo. O que para os Guarani também não representa imitação, posto que ela está desenvolvendo a memória, aumentando seu processo de visão de mundo e seu amadurecimento e seu conhecimento da vida. Portanto, diria que, se a criança imita o adulto, ela também é imitada por ele, como lembra Fernandes ([1946] 2004), a imitação é antes uma interação e isso adultos também estão a fazer. Foi a “imagem em negativo” da criança e a intenção em pesquisá-la para descobrir nela algo que explicasse o mundo adulto (COHN, 2005, p. 8) que acabou legitimando ainda mais a oposição teórica que dificultou enxergar a continuidade, que relaciona e une, ao invés de distanciar modos diferentes de viver, sentir e experimentar a sociedade, aumentando não somente a lacuna que a visão dicotômica suscita, mas também a dificuldade em tentar compreender a criança em seus próprios termos, já que elas compartilham das mesmas informações e códigos simbólico-culturais que os adultos.

Nesse sentido a diferença entre adultos e crianças não é quantitativa, ou seja, o adulto não sabe mais e à criança são inculcados valores, normas e regras sociais que a tornarão, um dia, um sujeito social pleno, mas sim qualitativa: a criança sabe outra coisa e já é um sujeito pleno (COHN, 2005). Esse reconhecimento de diferentes habilidades considera que crianças aprendem muito mais do que lhes ensinam. Crianças são boas em aprender, compreendem além do dito e

do não dito, o entendido e o subentendido, o explícito e o velado e que as crianças também são responsáveis pela sua própria socialização (TASSINARI, 2007). Portanto, atualmente, há todo um esforço em compreender que ela é, a priori, sujeito atuante nesses processos que emergem tanto das relações com os adultos quanto das relações com outras crianças. Ter clara essa postura teórica é importante para a compreensão de seu próprio ponto de vista, enxergando o que elas nos dizem e não o que se quer enxergar sobre elas (COHN, 2005).

2.2 – ANTROPOLOGIA DA CRIANÇA E A ETNOLOGIA INDÍGENA



Foto 6 - *Kyringue* Guarani – criança Guarani brincando, aldeia M'Biguaçu (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

Há uma especificidade no campo da antropologia da criança que trata da criança indígena, e mais do que isso, no Brasil, os trabalhos sobre criança indígena têm articulado um diálogo intenso com a antropologia da criança. De acordo com Tassinari (2007), existem três ressalvas importantes quando se pretende empreender um estudo sobre crianças indígenas. Primeiro: o reconhecimento de que estudos nessa área são poucos e incipientes. Segundo: manter distância de visões estereotipadas do modo como os indígenas tratam a infância que, em geral, informam mais sobre a visão de infância dos não-indígenas. E em

terceiro: ter clareza da impossibilidade de definição de um único modo de concepção de infância, dada a enorme diversidade sócio-cultural indígena.

A contribuição da etnologia indígena brasileira às teorias da antropologia da criança está em poder se cruzar dados etnográficos com visões e conceitos arraigados na sociedade ocidental que não permite enxergar outras formas de se pensar em criança que não aquela escolarizada, considerada um tanto ortodoxa e tradicional (LOPES DA SILVA; NUNES, 2002), ou da criança-aluna, que passa a maior parte de seu tempo restrita aos espaços escolares (TASSINARI, 2009) e distantes do mundo adulto. Partindo do pressuposto de que as crianças indígenas são interlocutores eficazes, e que, por traz de sua aparente “inocência”, fazem revelações importantes sobre a cultura, a cosmologia e outras dimensões da vida do povo, o estudo sobre a criança indígena brasileira pode contribuir, em muito com estudos antropológicos.

Segundo Ângela Nunes (2002), existe uma “lacuna etnoantropológica” nesse campo e, atualmente, vem-se caminhando numa tentativa de superá-la, ampliando a visão sobre a infância, não somente indígena, quiçá, tentando romper com a visão adultocêntrica que se tem delas. Para tanto, caminha-se no sentido de compreender, a partir de outro olhar, a cultura de um povo que não esteja focada somente no mundo adulto. Lembrando, como dito antes, que a relação entre tais mundos (adulto/infantil), não são dicotômicas, não considerados enquanto universos separados, mas que convivem em relação de continuidade e ensinamentos mútuos.

2.3 – A CRIANÇA GUARANI NA LITERATURA ETNOLÓGICA

Se por um lado existem muitas etnografias sobre os Guarani, por outro são ainda relativamente poucos os estudos sobre suas *kyringue* – crianças. Foi a partir da década de 90, com a intensificação das pesquisas sobre educação indígena que cresceram olhares específicos sobre elas. Podendo-se encontrar, em literatura etnológica clássica alguma atenção à elas, ainda que poucas. Nimuendaju ([1914]1987) foi um dos primeiros pesquisadores a fazer citações sobre crianças Guarani e, geralmente, em contexto cerimonial das rezas. Mas foi Schaden (1976) quem se debruçou sobre a criança mais aprofundadamente, quando tratou da educação Guarani, apontando para a problemática de que a educação escolar, nos moldes do sistema educacional ocidental, seria inútil na concepção Guarani no que se refere aos investimentos em

uma moralidade ou uma personalidade considerada adequada, pois sua personalidade nasce pronta e vem com a alma (*nhe'é*).

Nimuendaju ([1914]1987), o primeiro a descrever a “teoria das almas” Guarani, explica que, para os *Apapokuva*, esta é composta de duas partes, são elas: *ayvucue* e *atsýygua*. A primeira, a alma divina, relaciona-se com a capacidade da sabedoria, de conhecimento e o dom da fala, ligada com a espiritualidade e o mundo sobrenatural. A segunda seria a alma animal e relaciona-se com aquilo que dá a vida ao ser, ligada ao mundo terreno, proporcionando o temperamento e o comportamento da pessoa e responsável pelas vontades tipicamente humanas, como comer carne, beber bebidas alcoólicas, ter relações sexuais, entre outras.

Segundo o autor, as crianças, por serem consideradas divinas e por terem pouco tempo de vida na Terra, não possuem a alma animal, o que faz com que, em caso de morte, consigam subir mais facilmente à *Yvy mara ey* – a Terra sem mal. Considerando a enorme distribuição espaço-temporal dos Guarani, vale ressaltar que não somente existem diferenças nos modos de compreensão destas, aliada à questão da reencarnação, bem como, ainda existem diferenças no emprego dos termos, que podem variar dependendo do grupo Guarani pesquisado.

As designações que os Guarani me explicaram foram outras: *nhe'é* e *angue*. A primeira alma – *nhe'é* – a alma mandada pelos *nhanderu kuery*⁷⁰, após a morte da pessoa, retorna para *Yvy mara ey* (seu lugar de origem) representando a parte divina do ser humano. Já a segunda – *angue* – está ligada à animalidade da pessoa e a tudo o que representa sua humanidade e define o comportamento da pessoa⁷¹. Esta não volta para *Yvy mara ey*, mas fica nessa terra, geralmente traduzida como a nossa “sombra”. Enquanto o *nhe'é* está ligado a tudo o que é divino no ser-humano, incluindo a fala (*ayvu*), o *angue* está ligado a tudo o que é humano, incluindo vontades tipicamente humanas. Vale explicar um pouco sobre o *ayvu* – o termo que tem uma coincidência de significados designando ao mesmo tempo alma e Palavra⁷², que se refere à capacidade de comunicação e tem extremo caráter sagrado para os Guarani, pois que as Palavras foram dadas por *Nhanderu*, também chamadas Divinas Palavras – *Nhe'é Porã* – já comentado no capítulo 1. É a capacidade de comunicação, a marca de humanidade e definidora do

⁷⁰ *Nhanderu* = deus, *kuery* = partícula pluralizadora = os *Nhanderu* = os deuses.

⁷¹ Viveiros de Castro (1986) desenvolve uma discussão aprofundada sobre o tema do Espiritualismo Dual Araweté, fazendo referências constantes aos Guarani.

⁷² Escrevo com maiúscula, por referir-se ao seu caráter sagrado e ser essa a forma mais difundida em literatura etnológica guarani.

Ser Guarani, pois, somente após as almas entrarem no corpo da criança, é que ela inicia a capacidade comunicativa, tornando-se um ser social pleno e humanizado – processo efetivado com o *nhemongarai*, o ritual de nomeação (MELIÁ, 1991). Pois, sem isso, ela é somente matéria, ou apenas uma caixa e como dizem ainda, um ser divino, sem o estatuto de humano.

Para os Guarani, a criança deve ser convencida a ficar nesse mundo, a não o abandonar já que isso culminaria em sua morte. Por estar ainda muito vulnerável às investidas de maus espíritos, estes conseguem, com mais facilidade, levá-la para o mundo dos mortos. O grande sentimento de frustração e de fracasso, em caso de morte da criança, só é amenizada pelo reconhecimento de sua capacidade de escolha em ficar nesse mundo ou não. A criança deve ser convencida a ficar neste mundo imperfeito (*Yvy va'i*), já que ela vive num ideal de cultura em *Yvy mara ey*, comendo apenas alimentos especiais e, portanto sagrados, como mingais de milho nativos e tendo bons hábitos, mas ela tem a capacidade de escolha. Pelo fato de viverem uma vida extremamente feliz e saudável, de acordo com os preceitos do *tekó porã* Guarani vivendo numa “cultura pura” (designação nativa) muitas vezes elas não apreciam ficar neste mundo, apesar de todas as investidas para convencê-la elas acabam preferindo retornar à *Yvy mara ey*. Por tudo isso, é recorrente a expressão “a criança vem do céu”, em referência à Terra sem mal.

Cohn (2002), resgatando um estudo de Bonnet (1994) sobre as crianças africanas Moose, aponta que a marca primeira da criança é o seu caráter mediador, articulador das relações entre os mundos cósmico e terreno. Devido a sua origem sobrenatural, ela está mantida, de certa forma, ainda muito próxima a ele e até que comece a andar e a falar, é marcada pela ambiguidade, decidindo entre voltar ou ficar neste mundo. A ornamentação e nomeação são fatores que levam a criança a consolidar seu estatuto ontológico enquanto ser-humano e são valorizadas por mantê-las nesse mundo. Ou seja, são os investimentos no corpo, devidamente adornado, aliado ao momento em que inicia a falar e a andar, que a tornarão um ser-humano efetivo. Em outro estudo, sobre a socialização da criança Xikrin, Cohn (2000) comenta que o recém nascido tem seu corpo “mole” e por isso pode ser mais facilmente levado por espíritos para um outro mundo. Pode-se dizer que a criança é maleável não apenas por ter ainda seu corpo mole, mas por ter um ponto de vista diferente.

Em etnologia sul-americana sobre os Guarani não é diferente. Muitos enfatizam a tensão entre ir e ficar da criança e a necessidade de

convencê-la a ficar nesse mundo imperfeito. Uma criança que adoce com frequência é motivo de preocupação, posto que ela pode estar demonstrando que não quer estabelecer laços nem permanecer ligada a este mundo. Uma mãe Guarani, certa vez, disse-me que é muito importante falar com frequência o nome da criança para que ela não se esqueça, pois isso ajuda a fazê-la ficar no plano terreno. Isso é explicado da seguinte maneira: o *nhe'* é da criança, ainda não está em seu corpo, mas sim ao seu lado, próxima a ele, e tem a capacidade de viajar pelos quatro cantos do mundo, e falo dos quatro pontos cardeais em seu caráter sagrado, enquanto a morada dos deuses, pois ele é curioso e precisa conhecer os pais desses lugares. Por isso dizem que as almas das crianças viajam com facilidade e que isto pode fazer com que ela se perca nesses caminhos, sendo necessário chamá-la de volta, chamando-a pelo nome, se o tiver, ou ainda através de cantos.

O aspecto da criança como mediadora da sociedade é também apontado por Lopes da Silva (2002) que faz uma correlação metafórica da criança como um xamã, devido a sua capacidade de articulação das diferentes ordens cósmicas. Elas estão “com um pé cá e outro lá” unindo os mundos humano e divino. Vale lembrar que para o Guarani o fato de gerar uma criança é uma das condições fundamentais de acesso ao *aguydje*⁷³, o que acentua o seu dispositivo mediador e importante elo que une deuses e humanos. Ter um filho ainda fortalece as pessoas e dizem de pessoas que estão muito doentes para que tenha um para fortalecer e curar mesmo de alguma doença.

Mas não são apenas mundos cósmicos que a criança articula. Cohn (2002) também enfatiza o caráter da criança em mediar esferas sociais dentro do universo da própria sociedade em que se encontra e entre diferentes sociedades. De certa forma, essas articulações são um dos temas dessa pesquisa, pois em vista das “circulações de crianças” estas estão mediando diferentes esferas e mundos sociais: *jurua* e guarani, e ainda dentro do próprio mundo e da própria rede social da qual fazem parte. Sobre isso Alvarez (2004) também faz referências quando aponta ao fato de que seguindo os caminhos que as crianças realizam, entre as casas que frequentam, podem-se mapear as redes de sociabilidade estabelecida entre as diversas redes de parentesco das aldeias.

⁷³ *Aguydje*: corresponderia, nesse contexto, ao estado de “iluminação” que se deve atingir em vida para alcançar a Terra sem mal e abandonar o corpo sem passar pela morte e pelo apodrecimento. *Aguydjaete* é o termo a qual são feitas as saudações e em términos de cantos e rezas, em forma de agradecimento. De difícil tradução literal, já me foi traduzido por: “Que assim seja!”.

No que se refere à articulação com o mundo não-indígena Oliveira (2004) em pesquisa sobre as crianças na aldeia Guarani de *Yynn Moroty Whera*, aldeia de M'Biguaçu, também foco desta pesquisa, aponta o caráter mediador da criança e a articulação social que promove entre o mundo *jurua* e indígena nos momentos de apresentações dos corais⁷⁴. As crianças do coral recebem a denominação de *xondaro*, que em Guarani significa guerreiro. Não por acaso estes “guerreiros” estão na “frente de batalha” nos momentos em que travam relações de contato com o mundo não-indígena. Mediando relações entre diferentes esferas cosmo-sociais (internas e externas ao grupo), as crianças ativam toda uma rede de sociabilidade importante para a conformação da vida Guarani apontando um dos lugares sociais da criança nessa sociedade⁷⁵.

Vale ressaltar que, na cosmologia Guarani, a concepção e gestação de um filho acontecem por uma união de fatores que incluem uma vida sexual ativa dos pais aliada à intervenção divina (LARRICQ, 1993). Essa intervenção divina pode vir através de uma das quatro ordens cósmicas: *Jakaira*, *Tupã*, *Karai* e *Nhamandu*, entidades divinas relacionadas aos quatro pontos cardeais. O autor diz ainda que os Guarani compartilham das noções de consubstancialidade na relação dos pais com o bebê, entendido como “um complexo de ações e reações” atribuídas “às condutas alimentares, sexuais, laboriais, etc., que une os pais e a criança por nascer ou nascida até certa idade”⁷⁶ (LARRICQ, 1993, p.29), dados seus processos simbólicos na construção de uma “relação substancial”. A fecundação da mulher é ativada pela ação divina e esta é vista, de certa forma, como sujeito passivo, em contraposição ao protagonismo e à agência masculina, sujeito plenamente ativo e principal formador, através de sucessivas relações sexuais, do corpo da criança no ventre materno (Idem). Mesmo entendendo que para a concepção seja necessária apenas uma relação sexual, as outras relações ajudam a formar o corpo do bebê.

Mas esta não acontece sem que haja uma comunicação entre os *nhanderu kuery* e o pai da criança, e este se dá geralmente, através dos sonhos. Após o pai sonhar com a criança que está sendo enviada este

⁷⁴ A autora fala sobre o caráter religioso do mesmo, mostrando como os cantos e as vestimentas são caracterizados pela dimensão sagrada, principalmente, porque as músicas são mandadas por *Nhanderu* (e cantadas para ele) por sonhos e/ou visões, ressaltando o dispositivo mediador das crianças tanto com relação ao mundo não-humano, quanto com não-indígenas, nos momentos de apresentação fora da aldeia.

⁷⁵ Entendendo mediação no sentido semiótico wagneriano de utilizar-se de um contexto para controlar outro ([1975] 2010), ou seja, neste caso, crianças para controlar o contexto não-indígena.

⁷⁶ Tradução minha.

logo comunica à mãe e inicia-se a formação do novo ser humano. Portanto a concepção humana se identifica com a concepção do canto xamânico por sua profunda correlação e comunicação com o sagrado sendo antes um ato poético-religioso do que exclusivamente erótico-sexual (MELIÁ, 1991). Por tudo isso os genitores devem cuidar tanto com o que se come quanto com o que se sente por serem potencialmente prejudiciais ou benéficos para a criança. Além disso, pode ser necessário que alguém busque essa criança em *Yvy mara ey*, e geralmente quem consegue trazê-la são os *karai* (xamã) ou *kunhã karai* (mulher xamã). Mas a comunicação com os deuses pode não ser eficiente como no caso de crianças gêmeas (causando drama social) ou com algum tipo de deficiência. Em que a dádiva ou o presente enviado não é o esperado.

O trabalho de Conh (2000a) mostra como Schaden (1976) já apontava, para o fato de que uma das condições para se entender a noção de Pessoa para os Guarani quando de sua análise da criança – trabalho esse muito anterior a toda uma tradição de pesquisa sobre a construção do Ser – repousa sobre os investimentos constituintes que não apenas moldam o novo corpo que está sendo preparado, mas também acabam por modelar atitudes sociais dos adultos e, justamente, nestas preocupações encontraríamos onde repousa o sentido de humanidade para os Guarani, perspectiva que de certa forma orienta o capítulo, através da descrição de alguns dos investimentos relacionados aos processos de formação da Pessoa, necessários para se entender como se processa a humanidade dentro das especificidades Guarani.

2.4 – BREVES APONTAMENTOS ETNOGRÁFICOS SOBRE A KYRINGUE GUARANI NO LITORAL DE SANTA CATARINA

O que é ser criança ou em que momento se marca o fim dessa fase da vida para os Guarani, atualmente, não é o mesmo de alguns (poucos) anos atrás. Essas noções vêm mudando e se num passado recente, deixava-se de ser criança a partir de, aproximadamente, quatro ou cinco anos de idade, isso atualmente se prolonga um pouco mais, incluindo-se mesmo a noção de infância (advinda, entre outros, do processo escolar ocidentalizado). Mas ainda assim as noções de criança e infância são distintas entre estas sociedades.

Meninos e meninas entram na fase adulta de acordo com as especificidades de seu sexo e um pouco antes já não são mais crianças, mas jovens. Para os meninos a fase adulta se dá a partir mudança de voz,

momento conhecido como *inhe' é gutchu*, em que fura-se a região logo abaixo do lábio inferior colocando o *tembeta*⁷⁷. Uma das explicações dadas foi que por ter dificuldade para falar, por causa do furo, aprenda a lidar bem com as Palavras considerando seu caráter sagrado, não falar qualquer coisa em qualquer hora. Já as meninas, a entrada na vida adulta se dá quando da primeira menstruação, a menarca – *inhengue. Oguapy* – o termo para menstruação propriamente – literalmente sentar, faz referência aos momentos de resguardo em que elas ficavam sentadas em uma casinha, em resguardo, (in)corporando importantes aprendizados que as tornam mulher Guarani.

Hoje em dia, mesmo não ficando em resguardo como antigamente respeitam-nos da mesma maneira, cortando os cabelos, colocando uma touca na cabeça e ficando mais em repouso dentro de casa, como proteção em relação ao estado em que se encontram, já que estão mais suscetíveis às investidas de espíritos malignos. Muitas mulheres dizem que aquelas que não fazem isso são mulheres meio “perdidas”, não se resguardam nas relações com os homens por não terem passado por esta importante fase de aprendizado de como ser uma mulher Guarani de verdade, e correm o risco de *odjepotarem*. As mulheres Guarani passam por dois momentos que consideram como a primeira menstruação. Assim quando da primeira, efetivamente, como já dito designada por *inhengue*, tem-se todo um cuidado com o corpo e com o que se alimenta, não sendo permitido comer doces nem salgados, nem comida muito oleosa e ficando de 15 a 30 dias de repouso. Por conta destes cuidados ela fica, aproximadamente, um ano sem menstruar novamente. Após um ano e a vinda da segunda menstruação as outras se seguem continuamente. Mas essas regras atualmente dependem dos hábitos de cada fogo doméstico para serem ou não colocadas em prática e muitas meninas não passam pelas duas primeiras menstruações e apenas por uma.

Em entrevistas com mulheres Guarani foi-me contado um pouco em relação aos cuidados com a gravidez (*purua*) e com o recém-nascido que tratarei a seguir, tentando, sempre que possível, trazer dados etnográficos de literatura sobre o tema com o intuito de mostrar que esse Ser social é fruto de grandes e férteis investimentos para sua produção que se efetivarão após o ritual de nomeação – o *nhemongarai* –

⁷⁷ O *tembeta* antigo consistia em adorno feito de material lítico, ou madeira, atualmente usam um espinho de laranjeira ou ainda um *tembeta* de madeira, e atualmente vem crescendo aqueles de aço inox conhecidos por “*piercings*”.

momento, em que a criança inicia a fala e que a torna não apenas um ser social, mas um ser humano reconhecido socialmente como tal.

Já na gestação, existem regras que devem ser observadas no tocante às restrições alimentares não apenas para a grávida, mas também (e ainda mais) para o pai da criança, mostrando que os cuidados com a criação do bebê já começam antes mesmo de seu nascimento. Ambos não devem comer carne de boi, e isso se deve, entre outras coisas, ao fato de que esse tipo de carne traz muitas doenças de *jurua* para o bebê, e a consequência pode ser algum tipo de má formação para ele. Tudo o que a mãe (e o pai) sente vontade de comer deve-lhe ser atendido, (*rembe piru* = vontade comer alguma coisa, “ficar com a boca seca” de vontade de comer algo), pois, em realidade, é uma necessidade da criança, e é ela quem está pedindo o alimento. Um homem Guarani, tendo cuidado de sua filha grávida, disse-me indignado que não atenderia à reivindicação da avó paterna de seu neto – que manifestara o desejo de ficar com a criança (causando tensões entre as parentelas) – pois, ele já cuidava desta criança, dando-lhe tudo o que esta pedia ainda no ventre materno de sua filha, mostrando que os cuidados com a criação de uma criança já se dão no momento antes mesmo de seu nascimento. Outro cuidado com a gestação se relaciona com massagens na barriga na gestante (*omoi porã kurĩ* = massagens para o nenê), geralmente feitas pela mãe da grávida, ou parteira, com folhas de fumo, óleos ou banha de animais. Essas massagens têm o intuito de facilitar o momento do parto diminuindo as dores e o tempo de nascimento do bebê.

Ainda segundo as restrições ou tabus relacionados às atividades maternas e paternas, o pai não deve fazer amarrações e nem nós – incluindo a construção de *mundéo*⁷⁸ – pois, isto pode atrapalhar a saída do nenê no momento do parto, ou fazer com que ela se enrole com o cordão umbilical (*ipuruã*). Nenhum dos dois deve mexer com faca, agulhas ou objetos cortantes, nem durante a gravidez, nem durante certo período de tempo (nos três meses do início da gravidez e logo após o nascimento do filho), pois isso pode deixá-lo com cólicas ou causar-lhe outro tipo de mal-estar. Além disso, o pai não deve realizar grandes esforços de trabalho, nem na gravidez, nem durante um tempo após o parto, geralmente três meses, momento conhecido como resguardo – couvade – momento de liminaridade em que o cuidado com o novo ser é extremo. Isso porque há uma relação de consubstancialidade entre os corpos do pai e da criança. Tudo o que este fizer poderá afetar

⁷⁸ *Mundéu*: armadilha para caça de pequenos mamíferos e aves, muito utilizada pelos Guarani.

diretamente o corpo do bebê. Conversando com Elizete Antunes, uma mulher Guarani, amiga minha, grávida de seu segundo filho, ela disse-me que seu primeiro filho havia nascido com um buraquinho localizado exatamente na mesma orelha e no mesmo lugar onde seu marido, e pai da criança, havia colocado um brinco durante sua gestação. Ela o alertou do fato e na segunda gravidez ele já não usava mais o brinco e seu segundo filho não nasceu com a marca. A relação de consubstancialidade é tão intensa, pelo fato de ser o pai quem forma o corpo do bebê – *mitã* –que este é motivo suficiente para que os dois corpos (pai e bebê) estejam muito unidos. Esse fenômeno da consubstancialidade dos corpos os Guarani denominam por *arua*, em que as atitudes do pai são potencialmente prejudiciais ou benéficas para o corpo da criança.

No momento em que estoura a bolsa (*enda gue*) é tomado um chá amargo da pontinha do caule da planta conhecida por: Lágrima de Nossa Senhora, esse é o mais comum, mas existem outros chás. Logo após o nascimento, é recomendado também que a mãe e a criança tomem banho com ervas, e muitas indígenas o realizam, principalmente aquelas que realizam o parto em casa. Essas ervas são fervidas como um chá e servem para “tirar o frio”, como dizem, evitando febres, infecções e ainda possíveis ataques de espíritos predadores. Logo após o momento do parto, o ideal é que se passe banha de lagarto na barriga da mãe. No que se refere ao nascimento sadio, durante os meses de resguardo, a mãe, não pode cozinhar, então, quem cozinha é o pai, ou na maioria dos casos, os parentes vêm para ajudar. A mãe deve dedicar-se exclusivamente aos cuidados do bebê, e o pai deve ficar de resguardo, pois tudo o que acontecer com ele poderá acontecer com o bebê. Sobre questões alimentares nem o pai nem a mãe, nesse período (até pelo menos o umbigo da criança secar) podem comer gordura, açúcar ou sal demais, pois pode dar cólica na criança ou ainda hemorragia na mãe. Antigamente, disse-me ainda uma mãe, quando a mulher dava à luz, amarravam a região do ventre para não criar barriga e para que esta voltasse logo ao normal, hábito que algumas indígenas mantêm.

Quando o nenê nasce, a placenta – *ipurua renda kue* – (“aquele que alimenta o nenê”) para muitos povos indígenas considerado um irmão do bebê, e para os Guarani, um companheiro – *tcheiru* – deve ter um enterro digno. Enterrada numa cova bem funda (algumas falaram que o melhor é enterrar na *opy* ou ainda dentro da própria *oo* – casa de chão batido) para nenhum bicho mexer, pois não é bom para a criança ter sua placenta comida ou mexida, pois isso pode comprometer sua saúde. O fato de crianças estarem pegando muitas doenças deve-se ao

destino incorreto dado à placenta, quando dos nascimentos em hospitais, algo muito lamentado por eles e dizem de crianças que nascem em hospitais que estas ficam doentes com mais frequência e são mais fracas⁷⁹.

Com relação ao umbigo – *ipuruã* – este deve ser cortado com taquara afiada (a primeira lasca que sai da taquara, que dizem ser bem fina e afiada) no formato de faca, tendo o cuidado de amarrar o umbigo do nenê com cipó antes de cortá-lo. Deve-se ainda cortá-lo até a altura da cabeça, pois unindo-se umbigo e mente a criança fica mais inteligente. Eles o guardam em um vidrinho e deixam secar, outros ainda enterram bem fundo num cantinho da casa. Aqueles que deixaram secar mais tarde são entregues à própria criança para enterrar. Alguns também amarram num paninho (que serve para que nenhum bicho coma o umbigo, pois se isto ocorrer a criança fica mexeriqueira) e fazem uma espécie de pingente – o *ipuruãgue* – pendurando em colar que as crianças irão carregar durante a infância trazendo boa sorte para ela. Atualmente vi muitos pingentes feitos de miçangas muito bonitos.

⁷⁹ Limulja (2007) fala sobre esse mesmo problema nos contextos indígenas Guarani e Kaingáng do oeste do estado de Santa Catarina.



Foto 7 - Criança com seu *ipuruãgue*, aldeia M'Biguaçu (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

É comum ainda amarrarem ao redor da cintura e dos joelhos da criança adornos aos quais se referem por *ikuatcha*. O primeiro serve para que modele a cintura da criança e ela não fique barriguda, geralmente feitos de pedaços de tecidos. Já o dos joelhos, geralmente feitos com ossos de uma ave que corre rápido (a qual não identifiquei o nome) contribui para que a criança comece logo a andar. Atualmente feitos de miçangas, apreciam aquelas de maior diâmetro, e geralmente de cor negra unidos a pequenos tubinhos de bambu. São esses adornos que moldam o corpo da criança e que a investem de estatuto de humano conformando o Ser social Guarani.



Foto 8 - O *ikuatcha* amarrado à barriga e aos joelhos, aldeia M'Biguaçu. (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

Segundo um pai Guarani: o homem deve saber se comportar, não pode jogar bola nem trabalhar nos momentos de resguardo e ainda seguir a recomendação de fumar o *petyngua* para afastar possíveis doenças dos filhos⁸⁰. Como o *nhe'é* da criança acompanha o pai, ele tem que marcar com folhinha, ou com galinhos de árvores, ou até mesmo com uma cuspidada, os lugares por onde passa, principalmente em encruzilhadas, para que a criança não se perca evitando que ela chore ou fique com febre, dolorida ou doente (que pode resultar em morte). Por isso um pai deve sempre conversar com seu filho antes de sair de casa e explicar para ele aonde vai, o que vai fazer e quando volta. Muitos pais atribuem algumas doenças de seus filhos ao fato de terem saído sem conversar com a criança, principalmente, quando de suas viagens. Assim explicam para onde vão e dizem para que elas fiquem com as mães.

Não poderia passar sem menção o papel ativo das crianças nas cerimônias Guarani. Elas são importantes cantadores/rezadores e desde

⁸⁰ Cachimbo ritual. A reza do *petyngua* já foi relatada no capítulo 1.

muito bebês são incentivadas a dançar e a cantar. Os adultos as carregam ao colo nas danças e nos cantos como sinal de prestígio, mas também para que a criança vá se acostumando com os ritmos, danças e cantos. Nas cerimônias de *ayahuasca* as crianças têm papel ativo e elas tomam a medicina⁸¹.

2.5 – OS NOMES DE *NHE'É*

Para os Guarani, enquanto não possui um nome, a criança fica vulnerável e mais suscetível às investidas extra-mundanas e sua nomeação a protegerá desses outros seres. Se há uma associação entre nome e Palavra e Palavra e alma, uma vez nomeada a criança, mais facilmente ocorre o “assento” da alma, tornando-a menos vulnerável (mais ainda não totalmente) à tensão entre “ir e ficar” neste mundo. Somente após as duas almas *nhe'é* e *angue* fixarem-se na criança, pois elas vêm juntas e entram pela cabeça, tomando assento no coração – *pya* – (seu local por excelência), é que a pessoa torna-se humana. Por isso, me explicam que, a moleira da criança é aberta, porque espera pelas almas e só se fecha quando as almas adentram o corpo, podendo a mesma ser nomeada, no ritual de *nhemongarai*, o que antigamente acontecia, geralmente, à época em que a criança inicia a fala, por volta dos 2 anos de idade, mas que atualmente vem acontecendo mais cedo por volta do primeiro ano em que inclui-se o estabelecimento de laços de apadrinhamento.

A similaridade entre as noções de *nhe'é* traduzida tanto por alma quanto por Palavra não é aleatória, pois o momento em que o *nhe'é* toma assento no corpo lhe trazendo a Palavra, ou o sopro de vida, coincide com o momento em que a criança inicia a fala, e mesmo não podendo ser confundidas, os limites entre as duas noções são bastante tênues. *Ayvu* – Palavra – é considerado o princípio de tudo, a essência vital e os textos sagrados de criação de *Yvy Tenonde* – a Primeira Terra – compilados por Cadogan na *Ayvu Rapita* (1992), falam da criação de si mesmo por *Nhanderu Tenondegua* (o Pai Primeiro), através de sua própria Palavra. E criando a Palavra ele criou a vida e as coisas existentes, animais, vegetais, a Terra e o ser-humano.

As Primeiras Palavras ou as Palavras dos antigos, designadas por *Ayvu Rapita*, correspondem às verdadeiras Palavras. Como já dito, há uma importante distinção entre as Palavras antigas, que podem ser

⁸¹ Oliveira (2004) comenta sobre as visões das crianças Guarani nas cerimônias de medicina tradicional.

entendidas como as primeiras Palavras ou Palavras verdadeiras e, portanto, sagradas, daquelas que consideram inventadas pelos próprios Guarani, chamadas *nhenga*, daquelas que denominam por emprestadas: *ayvu djopara* ligadas aos termos estrangeiros (*djopara* em referência àquilo que é “híbrido” ou “misturado”). As palavras inventadas seriam aquelas novas no vocabulário Guarani, ou que não fazem parte da lexicografia “dos antigos”, feitas pelos homens, e referem-se ao contexto do contato com os não-indígenas. Já as palavras emprestadas são aquelas dos *jurua*, que os Guarani acabaram por incorporar através também das relações de contato. São aquelas palavras em português ou espanhol, ou inglês, também decorrentes da relação de contato, não inventadas pelos Guarani, posto que fazem parte de outra língua, mas incorporadas ao vocabulário.

Voltando a questão da nomenclatura é vital não tardar em descobrir o nome da criança, que será revelado em momento ritual denominado *nhemongarai*. Neste, o *karai* descobre a origem da alma da criança, através de visões, e/ou sonhos, e dependendo de qual a origem de qual das ordens cósmicas, a criança possuirá um tipo de comportamento ou personalidade atrelada a ela, relacionando-se até mesmo ao seu futuro papel na sociedade, se dedicando à religião, questões políticas, agricultura ou outras atividades.

Em relação à questão comportamental ou da personalidade da pessoa e sua inter-relação com o nome gostaria de comentar um fato que aconteceu comigo. Quando era professora na aldeia de Morro dos Cavalos as crianças me nomearam por *Kretchu Mirim*. Não fui nomeada pelo *karai*, mas sim pelas crianças, um nome meio de brincadeira ao qual só pegou por algum tempo. Muito tempo depois e quase já tendo me esquecendo do nome que me chamavam naquela aldeia, as crianças de M'Biguaçu resolveram num certo dia que eu teria que ser nomeada. Enquanto elas pensavam qual seria meu nome, eu pensava naqueles que gostava mais e naqueles que gostava menos e qual daqueles será que elas escolheriam. Minha surpresa foi ouvir delas exatamente o mesmo nome que havia ganhado em Morro dos Cavalos: *Kretchu Mirim* e quando questionei o porquê de ganhar esse nome elas disseram que era pelo meu tipo de pessoa, associada ao meu comportamento, não sei bem qual é este tipo de comportamento associado a este nome, mas achei o fato ilustrativo da relação entre o nome e o tipo de pessoa para os Guarani.

O nome “revelado”, como se referem ao nome em Guarani e descoberto pelo *karai* é o mais utilizado quando da relação entre eles próprios. Já o “nome português”, como chamam o nome em português,

é mais utilizado quando estabelecem relações de contato com os *jurua* – e nesses casos evitam dizer o nome em Guarani, se não for perguntado⁸². Pissolato (2006) em referência ao trabalho de Mello (2002), diz que não percebeu, em suas pesquisas de campo, a atitude de evitação em dizer o nome Guarani, mas em minha pesquisa com os Guarani das aldeias com as quais entrei em contato, as mesmas aldeias que Mello pesquisou, percebi que eles não só evitam dizer o nome em Guarani para os *jurua*, bem como para outros Guarani, pois pode-se realizar algum tipo de magia com ele, dizendo que não têm o hábito de perguntar nomes das pessoas, mesmo de parentes muito próximos, evitando, ainda, ao máximo, dizê-lo à noite, momento em que os *angue* estão vagando e podem fazer algo de mal com o nome da pessoa trazendo consequências prejudiciais para a mesma. Após as relações de contato, aliada ao fato de que os Guarani reconhecem que a relação com o nome para os não-indígenas é outra, bastante diferente, eles não se opõem, na maioria dos casos, dizer seus nomes guarani.

Segundo Cadogan (1992), a expressão utilizada para nome “*ery mo’ã a*”, pode ser traduzida como “aquele que mantém de pé o poder de dizer”. Manter-se em pé tem um sentido de vitalidade, de estar vivo para os Guarani, expressão que também a utilizam quando do *jeroky e jerojy* (DALANHOLL, 2002), que refere-se ao poder de “manter-se em pé” nas longas danças que atravessam a madrugada. A relação entre a pessoa e seu nome é tão importante que o nome tem o poder de deixar a pessoa doente ou sadia, em pé ou não. Certa vez uma mãe disse-me que seu filho havia trocado de nome, pois seu nome anterior era “muito forte” e, segundo ela, deixava-o doente constantemente. Os nomes (tanto o guarani quanto o nome português) podem ser trocados. Nos casos do nome guarani, em verdade não são trocados, em que não se esquece o nome anterior, mas acrescentados ao longo da vida, servindo como um suporte, uma força a mais para a pessoa. Em casos de mudança de status, ou em casos em que acontecem grandes traumas, como separação de cônjuges, ou perda de um ente querido também é aconselhável mudar de nome.

Um ritual de nomeação, geralmente vem acompanhado de apadrinhamento por um casal de madrinha e padrinho. Ele ocorre nas mesmas cerimônias de cura e basicamente é estruturado da mesma maneira desta. Antes da cerimônia, é de praxe que os padrinhos busquem flores de quatro cores: vermelha, amarela, branca e lilás e decorem a casa de reza colocando-as próximas ao fogo (sagrado). A mãe

⁸² Mello (2002; 2006) também faz alusão ao fato.

fica sentada no *apika* – o banquinho de madeira, em forma de canoa, em que ocorrem as curas – em frente ao fogo com a criança ao seu colo. O *karai* canta/reza para descobrir a origem da alma da criança e assim seu nome. Logo depois cada padrinho passa, um por vez, uma peninha de gavião que também deve antecipadamente ser buscada no mato, molhada num copo com água que fica aos pés da criança e posicionados à sua frente, estes devem passá-la primeiramente na água e depois na testa, depois repete-se passando na água e na boca, depois mergulha-se a pena no copo d’água novamente e passa-se na barriga e, por fim, na água novamente e passa a pena nas mãos. O *karai* também tem visões ou sonhos anteriormente ao ritual em si e tenta descobrir o nome perguntando à *Nhanderu*, em frente ao fogo e rezando o *petyngua* até ter uma confirmação. Muitas são as histórias de pessoas que ouviram outra voz, que não a do *karai*, dizer o “nome revelado” no momento do batismo, se referindo à própria voz de *Nhanderu*.

Quando uma pessoa morre, as duas almas se separam e, segundo Viveiros de Castro (1986) em estudo sobre os Araweté, no qual faz várias comparações com os Guarani, este é o momento em que o ser (ou melhor, o devir, o vir a ser) se completa de fato, em que o corpo se decompõe, mas os ossos não. Os Guarani me explicam que os ossos não se deterioram porque está relacionado à eternidade, considerado sagrado por isso. Martins (2007) faz a mesma observação em seu trabalho. No mito Mbya dos irmãos míticos – *Kuaray* e *Jacy* – *Nhandecy* (a mãe) se perde no caminho da busca por *Nhanderu*, e chegando a aldeia dos *tchivi* – dos jaguares – é devorada pela vovó jaguar, que só deixa seus ossos, que por não conseguir devorar *Kuaray*, resolve criá-lo. Mas este, logo cresce e descobre toda a verdade contada pelo papagaio – *paracau* – tenta ressuscitá-la reunindo seus ossos, só não consegue porque seu irmão mais novo, *Jacy*, o atrapalha. É recorrente na mitologia Tupi reunirem-se os ossos, seja para ressuscitar um ser-humano ou para criar um novo ser. Após o fracasso em ressuscitar *Nhandecy*, *Kuaray* cria, então, a partir dos ossos de sua mãe, a paca – *djaitcha* – um animal sagrado. Os ossos são sagrados, eternos e criados por *Nhanderu*, portanto um dado, já o corpo é um fato, por ser feito pelos seres humanos através da alimentação e de substâncias ingeridas na Terra, moldados e transformados – *ombodjera*⁸³ – não somente pelos pais, mas por todos aqueles que por este corpo se responsabilizam.

⁸³ *Ombodjera* refere-se ao termo criação, mas também significa transformação e isso será tratado com mais detalhes no capítulo 3.

Após a morte de uma pessoa, sua alma divina tenta entrar em *Yvy mara ey*, mas deve passar antes por *Anhan* (um efeito-espírito) que arma sua rede na entrada do Paraíso, em que a pessoa deve passar sem acordá-lo, ou então terá sua alma devorada e nunca chegará à Terra sem Mal. Pessoas muito iluminadas que atingem o *aguydje* em vida, quando morrem, simplesmente abandonam esta Terra levando o corpo (e ossos) juntamente com a alma, sem passar pelo processo de decomposição e desintegração. Eles explicam que quando um bebê morre, seus ossos somem, porque eles conseguem levá-los consigo diretamente até *Yvy mara ey* por serem seres divinos. Por isso ossos de crianças somem rapidamente quando depois de enterradas.

Ainda com base nos textos míticos, *Anhan* representaria aquilo que muitos Guarani me traduzem por obstáculo. Por isso *Anhan* é ao mesmo tempo traduzido por espírito maligno, mas também por impor obstáculos na caminhada dos heróis míticos. *Kuaray* e *Jacy* estão a todo tempo, nos mitos de criação da Segunda Terra – *Yvy Piau* – tentando fugir e enganar – *djokore'i* – *Anhan*. *Djokore'i* é o ato de “enganar”, mas que os Guarani preferem traduzir por “desviar”, “brincar”, ou ainda, “escapar” de *Anhan*. O *djokore'i* faz parte do arsenal cosmológico Guarani e muitas vezes eles o utilizam no contato com os não-indígenas, que, nestes casos, representariam o que eu chamaria de função *Anhan*⁸⁴.

Dallanhol (2002), quando estava realizando sua pesquisa de campo na aldeia de Morro dos Cavalos, ficou surpreendida pelo fato de que um filho de seu Artur não contar para ela que tocava *rave*, (ou rabeca) o violino Guarani, mesmo sabendo que ela estava na aldeia para pesquisar, especificamente, a música Guarani. A autora ainda diz que se ressentia pelo fato de não ter entrado na *opy* – a casa de reza – para presenciar uma cerimônia, o que fez com que num primeiro momento desconfiasse mesmo que já não praticassem mais as rezas, o que é totalmente enganoso e ela mesma percebeu isto posteriormente. Isso se deve ao fato de que durante muito tempo os Guarani tinham por estratégia esconder muitos aspectos de sua cultura e ainda se “desviar” os brancos para preservar e perpetuar, sem incômodos, seu *tekó*. Essa estratégia é antes uma forma de defesa, uma técnica, que ainda hoje é frequentemente aplicada. Pode vir na forma de concordar com o que se pergunta, geralmente, se são perguntas com as respostas já dadas e eu mesma presenciei vários casos em que eles aplicavam o *djokore'i* com não-indígenas para não terem que entrar em polêmicas ou aprofundar

⁸⁴ Em referência à função jaguar desenvolvida por Viveiros de Castro (1986).

questões que simplesmente não estavam com vontade de adentrar, nos ensinando muito sobre metodologias ao se trabalhar com os Guarani, cuidando para não fazer perguntas com respostas implícitas e nos deixando mais atentos em não precipitar relações causais e menos ainda insistir em perguntar, quando se percebe causar desconforto.

2.6 – SOBRE OS GÊMEOS – JOJIPE

Os comentários sobre a produção do Ser, indicam que este é um processo que se inicia desde a gestação. Os cuidados com a gravidez, os tabus alimentares, a couvade, fazem parte do processo de construção do ser humano que o transformará em ser social, amado e cuidado, não somente por seus pais, bem como por outros Guarani. Não é o simples nascimento da criança a condição para torná-la humana e aí entram outras questões que incluem discussões de processos de construção do Ser, que perpassam pela cosmologia e estatuto ontológico do que seja considerado ideal para a construção da Pessoa nessa sociedade.

Tabus existem em relação às atitudes vistas como moralmente prejudiciais aos bebês (e à sociedade) como no caso de adultério. Nesses casos, se a mãe transgressora (e a mulher é tomada como a transgressora) acaba por perder o filho por aborto, ou se o filho morre muito novo, tal fato pode ser reconhecido como um castigo de *Nhanderu*. Nessa mesma lógica de pensamento, uma gestação múltipla – no caso da gemelaridade – é vista pelos Mbya (e não tanto pelos Chiripa como veremos mais adiante) também como castigo divino, uma anormalidade perigosa (LARRICQ, 1993) e uma má comunicação com os deuses. Segundo disse-me Adriano (2010), cacique da aldeia de Morro Alto falando sobre o porquê dos nascimentos dos gêmeos (*jojipe*):

É como um sinal, às vezes, as coisas não estão certas naquela família, talvez até mesmo pra ter mais atenção nas coisas, pra se comportar até mesmo no comportamento, por isso que os mais velhos falam, os mais antigos ensinam pros casais, não somente pros solteiros pros jovens como que tem que dormir quando for casado como que tem que tratar um ao outro.

É vastamente comentado em Etnologia das terras baixas da América do Sul, os mitos conhecidos por Grande Ciclo dos Gêmeos Tupi, a busca pelo pai-deus e a criação da Segunda Terra. Notável é a

diferença existente na relação dos irmãos míticos *Kuaray* e *Jacy* que para a maioria dos Povos Tupi, incluindo os Guarani Chiripa, são gêmeos. Os Mbya – por não aceitam sua relação enquanto gêmeos – o consideram como irmãos, sendo *Kuaray* o mais velho, *Jacy* o mais novo, tendo ainda *Kuaray* criado *Jacy*. Cadogan (1959, p.70) aponta tal questão, mostrando que os Mbya “desestimulam a qualidade de gêmeos entre os dois irmãos – Sol e Lua”. Schaden (1963, p.89) também comenta sobre “a repugnância à ideia de gêmeos, característica do espírito Mbya” quando compara versões de mitos Nhandéva e Mbya. E em campo também percebi nitidamente essa diferença entre os mitos. Gêmeos para os Chiripa e não-gêmeos para os Mbya.

Então, se para os Mbya, a criança gêmea é considerada um mau-agouro em si, para os Chiripa, não. Mesmo não sendo bem-vindas, para os Chiripa elas em si não se constituem em um problema e, se elas são mandadas, é antes por um desajuste dos próprios pais, sendo um sinal de *Nhanderu* e um meio para que reflitam sobre seus maus comportamentos e melhorem. Mas essas crianças não são potencialmente perigosas por prejudicar parentes próximos, como no caso Mbya em que crianças gêmeas trarão má-sorte à parentela. Nos mitos Mbya, *Kuaray* o irmão mais velho, o Sol, cria seu irmão *Jacy*, irmão Lua, que aprende todos os conhecimentos da cultura Guarani, através dos ensinamentos de *Kuaray*. Já nos mitos Chiripa os dois foram gestados juntos e *Nhandecy* estava grávida de gêmeos na caminhada em busca de *Nhanderu*.

Larriqc (1993) comenta que, pelo fato dos deuses enviarem apenas e somente uma alma de cada vez para cada concepção, faz com que os Mbya entendam que uma ou outra criança não tenha sido enviada pelos deuses e sim pelo o espírito maligno que designam por *Mba'e Pochy*, cabendo ao *karai* descobrir qual das almas é aquela enviada por este espírito. Sobre tal fato o autor comenta que:

existe uma série de prescrições relacionadas *com os gêmeos (e com “o” gêmeo)*. *Em princípio, se são detectados antes do nascimento, devem ser abortados. Se são nascidos vivos, devem ser abandonados e a mãe não deve sequer dar-lhes de mamar. As mulheres solteiras não devem ver, tocar ou sequer escutar o choro dos gêmeos, visto que poderiam ser alcançadas por Mbae Pochy e isso poderia causar danos em sua capacidade de parir filhos saudáveis. Parte das restrições a que são submetidas às meninas em sua primeira*

menstruação versam sobre as coisas gêmeas. Em geral, devem evitar os pares de coisas iguais por ser potencialmente danosos em sua condição de mulher fecunda (tradução minha, p.32).

Em campo também ouvi evitações com coisas gêmeas, como colocar as panelas muito juntinhas ao fogo, que podem atrair gestações múltiplas. Além disso, nos aconselhamentos – *nhemongueta* – os mais velhos dizem para os casais não “abusarem” muito das relações sexuais, não as ter à noite, momento em que espíritos maus estão soltos, pois estes podem ser má influência e causar esses tipos de gestações. Os momentos de nascer e pôr do sol, são considerados muito ruins para ter-se relações sexuais, pois é o momento em que os *angué* estão andando livremente e o ideal seria entre meia noite e quatro horas da manhã.

O argumento de que uma das crianças seria a ruim não me foi apresentado e em sua maioria foi-me dito que as duas crianças são boas, mas que apenas não devem conviver e crescer juntas, sendo assim separadas. Em realidade, muitos disseram-me mesmo que o ideal seria respeitar padrões antigos de práticas em que às duas crianças não se permitisse viver, pela própria parteira, que logo ao nascer as abandonavam. Mas no caso de deixá-las viver, como acontece atualmente, então procede-se de outra maneira, separando-as e entregando para outra parentela criar um dos dois. E são justamente esses os casos que serão considerados quando tratarmos da circulação de crianças, gêmeos separados que acabam por circular em outras parentelas. Alia-se a isso o fato de que muitas mães não conseguem criar duas crianças juntas por conta das dificuldades econômico-financeiras e acabam preferindo deixá-las aos cuidados de outras pessoas.

Quando indaguei sobre o porquê de gemelaridade ser considerada ruim, os Guarani não me apontaram uma única, mas inúmeras respostas, enquadrando-as como coisas que saem da normalidade e, portanto, disruptivas, que incluem nascimento de pessoas com qualquer tipo de deficiência, ou ainda, no caso de gestação múltipla, fizeram alusão ao fato de se aproximar da animalidade, pois, são os bichos que têm mais de um filho em uma única gravidez. Há ainda o argumento de uma possível promiscuidade da mulher, que tendo tido relações sexuais com mais de um homem ficou grávida de cada um. Além disso, o *karai* reza para que as mulheres não tenham esse tipo de gestação.

Atualmente eles deixam que essas crianças vivam, até porque o Serviço de Saúde Indígena já diagnostica esses casos previamente e eles já não aplicam suas estratégias próprias, aliadas às suas lógicas internas,

pelo risco que correm de serem criminalizados por isso. Vale ressaltar, ainda, que muitos casos de circulação de crianças gêmeas são efetivadas pelos profissionais da Saúde Indígena, que transformam-se em agentes da transferência destas crianças entre as diferentes parentelas, segundo me relataram os Guarani e segundo conversas com estes profissionais tratado com mais detalhes no capítulo 4. A presença da Sesai⁸⁵ reorienta tais práticas e faz com que essas mães tomem outra posição frente a esses acontecimentos. O que causa muita angústia vale lembrar, sendo um processo bastante delicado para os envolvidos e, principalmente, para essas mães. Para elas, constitui-se num sacrifício pessoal em favor do coletivo.

Por isso observei um modo mais frequente de redistribuição dessas crianças gêmeas que consiste no seguinte: muitas mães Mbya deixam uma de suas crianças gêmeas aos cuidados de outras mães, geralmente Chiripa. Nos casos observados de nascimentos de gêmeos, uma das crianças foi entregue para criação por pessoas, impreterivelmente, de outras parentelas que não a dos gêmeos. Além disso, dificilmente aceitariam, salvo raras exceções, deixá-las, com famílias não-indígenas, e em pesquisa de campo ouvi apenas um caso de uma menina, gêmea, que está sendo criada por uma mulher não-indígena. Dona Rosa, que se considera Chiripa, disse que essa prática entre seu grupo de parentes não acontecia e identifiquei, ainda, um caso de crianças gêmeas não separadas⁸⁶, e criadas pelos pais, que é de uma neta sua que vive em uma aldeia do Rio Grande do Sul, corroborando a ideia de que os Chiripa não tem problemas em criar os gêmeos juntos.

Tal fenômeno acaba por introduzi-los (e introduzir-nos) na prática de circulação de crianças, tornando-se relevante no que se propõem tal pesquisa, pois ao incorporá-las em outras parentelas ou fogos domésticos Guarani, reorientam não somente uma prática social, mas redefinem toda uma lógica, ou melhor, uma *teko*-lógica (MELIÁ, 1991), (LITAIFF, 1996) Guarani e uma incompatibilidade de crenças, Mbya, com as novas práticas reorientadas pelos processos de globalização e de contato com a sociedade e com o Estado, que trarei com mais detalhes no Capítulo 4.

Já foi comentado nesse capítulo que a humanização da criança perpassa por toda uma série (extremamente complexa) de cuidados não somente da mãe durante a gestação, mas também do pai através do

⁸⁵ Houve recentemente a mudança da competência da Funasa – Fundação Nacional de Saúde, em questões de saúde indígena, para a Sesai – Secretaria Especial de Saúde Indígena.

⁸⁶ Identifiquei também casos de crianças Mbya não separadas, mas menos frequentes.

respeito aos resguardos despendidos durante e após a gravidez e dos cuidados despendidos após o nascimento com o bebê. Assim a humanização do indivíduo inicia-se antes mesmo do seu nascimento, já na gestação, e ao bebê serão despendidos todos os cuidados para mantê-lo saudável e feliz já na gravidez, fato que não ocorre quando as mães descobrem esse tipo de gravidez e já não tomam os cuidados necessários para a produção de um Guarani de verdade.

2.7 – A CRIANÇA GUARANI E O *TCHERYMBA*

A analogia entre a criança – *kyringue* – e animais a serem domesticados – *tcherymba* – é recorrente na literatura sobre crianças indígenas. Entre os Guarani não é diferente. A maioria das crianças ganha apelidos de animais, tais como – jacaré, (*yacare*), cavalo (*cavaju*), *tatu'i* (tatuzinho) e outros que me foram registrados, que carregam até sua vida adulta⁸⁷. A criança traz a marca da alteridade. É um corpo a ser moldado socialmente e um espírito a ser convencido a ficar nesse mundo, convencido por viverem numa “cultura pura”, como comentado antes, e por isso os investimentos com uma série de preceitos morais e éticos para o sucesso deste processo de convencimento. Nessa lógica um animal domesticado tem um dono que cuida dele e que tornará esse “outro” num “mesmo”. O *tcherymba* é aquele animal que é nomeado, e isso é importante ressaltar, porque essa é para os Guarani a diferença entre os animais selvagens e os domesticados, animais selvagens não têm nome e, portanto, podem ser comidos, animais de estimação não, eles são nomeados e, portanto, proibidos de serem consumidos. *Tcherymba* é o termo utilizado para se referir ao bicho de estimação de uma família e, através da alimentação adequada, do convívio familiar, enfim de sua guaranização (NOELLI, 1993) este poderá ser incorporado. Mas *tcherymba* também é o nome ao qual, frequentemente, chamam suas crianças. Na lógica da economia simbólica da predação (LECZNIESKI, 2005) seria como capturar a alteridade para aproximá-la, levando à produção de um bom Guarani. Mas a questão não é tão simples e apenas toco em alguns pontos principais.

Com referência à analogia entre animais e crianças que as coloca no plano da natureza – em contraposição aos adultos que estariam no plano da cultura – trago então a crítica sobre tal questão proposta por Toren (1993), em que a visão da criança no plano da natureza como uma

⁸⁷ Esses apelidos referem-se, entre outras coisas, ao modo como a criança “engatinha”, seja parecido com um jacaré, ou com um cavalinho, ou um tatuzinho, e assim por diante.

alteridade que deve ser aproximada, segundo ela, enfatiza e não avança na questão da dicotomia entre adultos e crianças, o que é difícil discordar. A questão, para os Guarani e outros indígenas, não está em considerar a semelhança entre crianças e animais, mas a semelhança entre crianças e filhotes de animais, ambos possíveis de serem moldados e domesticados, amparada pelo que tenho observado, entendo a criança como uma alteridade que deve ser capturada, e proponho que a questão não é de que ela esteja no plano da natureza, e nem da cultura. Pois ela, em seu caráter sobrenatural e vindo de uma aldeia divina e vivendo em condições ideais de uma “cultura pura”, está então, acima desta cultura humana, e acima da natureza, na sobrenatureza, mas não somente nesta, mas também ela estaria num plano digamos da “sobrecultura”. A criança vindo do céu está no plano cósmico, da sobrenatureza, mas mais do que isso vivendo em condições ideais de cultura ela estaria, por assim dizer, na sobrecultura. E isso ajuda a compreender o processo de convencimento para que ela fique nesse mundo imperfeito e todo o cuidado em atraí-la.

2.8 – A IRREDUTIBILIDADE DA CRIANÇA GUARANI

Depois de toda a apresentação dos cuidados e deveres dispensados à criança, desde antes mesmo seu nascimento, entendo que o que diferencia a criança Guarani, ou seja, sua irredutibilidade está justamente no fato do seu pertencimento ao mundo social Guarani, e a elas serem investidas qualidades que a tornam um Ser, um Guarani, um *mbya* de verdade. Isso pode parecer óbvio demais, mas a questão de pertencimento da qual falo, não se refere à posse da criança em termos de bens econômicos, mas sim de todo um investimento nos cuidados desse corpo, deste Ser, visto antes como dádiva, e de todos os cuidados em não deixá-la ser predada por outros seres, de convencê-la a ficar neste mundo, mesmo que imperfeito, e enfim de vencer a luta entre a tensão que ela suscita que é a de viver (a ficar nesse mundo) e não viver (ou não ficar).

Somente quando se compreende que esse longo e duradouro processo de construção da Pessoa e da sua colocação enquanto uma criança “nossa”, de um ponto de vista Guarani, é que se percebe que não é apenas o fato de ela ter nascido de genitores indígenas que a torna uma criança indígena. Difícilmente encontrei em campo crianças que foram deixadas aos cuidados de mães que não eram Guarani e se assim fosse não seriam consideradas Guarani. Ou seja, ser um índio Guarani não se dá apenas pelo fato de ter nascido de pais indígenas Guarani, mas sim de

ter sido cuidado e criado de acordo com o *nhande reko* Guarani e nesses preceitos viver e perpetuar.

CAPÍTULO 3 – EM BUSCA DE PARENTES – O PARENTESCO GUARANI

3.1 – TEORIAS DE PARENTESCO

O propósito de pesquisar o parentesco é um grande desafio, não apenas por sua difícil definição, mas também porque a descrição de sentimentos e emoções dificilmente encontra similaridades traduzíveis nas interfaces entre as noções de parentesco ocidentalizado e, neste caso, Guarani. Por isso, problematizar o conceito é o primeiro passo para se lançar nessa empreitada. Além disso, os processos de parentesco representam uma importante dimensão para se compreender a questão da circulação de crianças, pois, como veremos essas redes em que as crianças estão circulando e criando são ao mesmo tempo redes sociais e de parentesco.

Durante longo período na antropologia, este foi considerado um sistema privilegiado para se pensar povos tradicionais, considerada enquanto “sociedades baseadas no parentesco” (*kinbased societies*). Foi a partir dos estudos de Needham (1962) e seu questionamento sobre o caráter evolucionista e etnocêntrico do termo que se iniciou a ampliação da visão de parentesco e seu entendimento para as diferentes culturas. Esse caráter do conceito foi, posteriormente, tratado por vários pesquisadores (SCHNEIDER, 1984; FRANKLIN, MCKINNON, 2001; STRATHERN, 1992), e, portanto, não cabe destrinchá-lo aqui. Mas o que esses autores nos propõem é considerar o parentesco enquanto uma noção contextual e referente a dada cultura em particular, abrangendo seu caráter multifuncional e a multiplicidade de aspectos relacionados às suas singularidades que variam em cada sistema social em particular.

Após a crítica de Schneider (1984) – sobre a abordagem do parentesco essencialmente em termos biológicos, marcados em sua qualidade inata e ligados apenas aos processos de reprodução humana, destacados dos aspectos culturais – não se pode mais negligenciar seus aspectos sócio-relacionais, nem a visão em conjunto deste, revelando a presença das dimensões econômicas, políticas, religiosas, simbólicas, substantivistas, entre tantas outras que a antropologia vem se esforçando por incorporar e compreender. Um casamento não cria somente alianças de parentesco, mas sim políticas, econômicas, espirituais, entre outras.

Ideias sobre parentesco nem sempre estão em relação direta com a noção de sangue (consanguinidade), pois as ideias sobre os fatos da reprodução tornam-se parte da cultura e estas, são distintas nas mais diversas sociedades não precisando necessariamente repousar sobre

laços inatos e biológicos – por isso falar em ideias e noções de parentesco – sem, no entanto, considerar o parentesco apenas como uma construção cultural, uma vez que o problema reside em afirmações que se baseiam unicamente em relações genealógicas como universalmente compartilhadas por diferentes culturas.

O preceito básico das teorias de parentesco é o de que este, ou melhor, a ideia de parentesco pode ou não existir em um meio social. Se existir, pode ser ou não um idioma. Se for um idioma, podem existir outros. Além disso, não é somente através do uso de categorias nativas que se consegue escapar da armadilha de usar analiticamente as bases de conceitos ocidentalizados. Schneider (1984) aponta ainda para o problema do uso que se faz dos conceitos e categorias êmicas, ou seja, nativas, sem uma problematização de seu real significado dentro do contexto social que o abriga, que pode também induzir o pesquisador a erros e não escapar das armadilhas dos etnocentrismos.

Num trabalho anterior, Schneider (1980) propõe um modelo para pensá-lo apontando duas categorias analíticas em que se estruturam as noções do parentesco americano. São eles: substâncias e códigos de conduta. Substância, no contexto americano, vista como o compartilhamento de material genético, simbolizado pelo sangue – vínculo que eterniza relações entre as pessoas. A crítica a esse modelo dualista de Schneider está não tanto na reprodução da dicotomização entre substância e código de conduta, natureza e cultura (claro que este também é um problema), mas no uso abusivo que se fez do termo substância sem uma problematização mínima que quando transportada para outros contextos, acabou ficando distorcido (CARSTEN, 2001). Pois, o próprio parentesco biológico ocidentalizado pode abarcar inúmeras e diferentes possibilidades de modelos (não um único apenas) e os limites que definem essas duas ordens não são tão estanques quanto possam parecer, mesmo em sociedades ocidentalizadas.

Essa relação dicotomizante é, antes, dialética, e em muitas sociedades substância e códigos de conduta não apenas se complementam, bem como, se confundem entre si, como no caso indiano, por exemplo. Carsten (2001), trazendo o caso estudado por Marriot (1976) sobre parentesco na Índia, diz que o autor propõe pensá-lo por um viés de um modelo monista, através da utilização (hifenizada) do conceito de substância-código ou código-substância. A conduta altera a substância (corporal) e à substância são transferidos valores morais ou espirituais. Carsten (2001) mostra ainda como Parry (1980) vai mais além, mostrando que ambos os modelos (dualista e monista) estão presentes em ambas as sociedades, incluindo a ocidental.

O uso da substância como categoria analítica foi rentosa no caso estudado por Carsten sobre a Pessoa Malaia (1995; 1997, apud CARSTEN, 2001). A autora aponta o sangue como elemento central para as relações de parentesco estabelecidas entre esse povo, não em termos ocidentalizados ligados aos genes, mas por conta da sua propriedade alimentar (por alimentar a criança no ventre), assim como o leite materno, visto como um “sangue branco”, por nutrir a criança após seu nascimento. Ele funciona como um carreador de propriedades físicas e emocionais vital para a compreensão não apenas do parentesco malaio, mas também da noção de Pessoa. Além disso, a substância possui uma matéria subjetiva que a torna símbolo de ideais muitas vezes eixo central do pensamento nativo.

Teixeira-Pinto (1997) em pesquisa sobre os Arara do Pará, entende que o parentesco tomado somente como partilha de substâncias é origem de muitas das imprecisões de suas pesquisas anteriores, entendendo-a como parte de um todo com uma dimensão muito mais ampla de sociabilidade. Questiona seu potencial de abrangência, sem, no entanto, descartá-la. Ainda assim, a ideia de parentesco tomada em seu aspecto consubstancial e de partilhas de substâncias foi e continua sendo de grande valia não somente para as teorias de parentesco em particular, mas também para o pensamento antropológico em geral, e em especial, para a Etnologia das TBAS. Isto posto, podemos aprofundar, neste momento, um pouco mais sobre as noções de parentesco indígena.

Logo no início de meus contatos com os Guarani percebi a grande importância atribuída a essa categoria. É notável a recorrência do caráter vocativo do termo: *tcheretarã* – parente. Leonardo *Whera Tupã* disse certa vez que, considerar os Guarani como nômades era um erro conceitual das pesquisas antropológicas e que estes, em seus deslocamentos, estavam, na maioria das vezes, em busca de parentes, ou em suas palavras: “visitando os parentes” (*djopou tcheretarã*). Era notável também o modo como chamavam outros povos indígenas do Brasil se referindo a eles por: parente. Esses e outros casos apontam para um grande valor atribuído a essa categoria, que, no mínimo, não pode passar despercebida, mas também não deve ser descontextualizada de outros valores atribuídos ao parentesco. Meu objetivo não é definir o termo, mas trazer algumas questões “boas para pensar” o tema e que são boas para pensar outros temas da cosmologia Guarani, que incluem a noção de Pessoa e que se articulam com as questões de circulação de crianças.

Se a frase “na aldeia todos são parentes”, é evidente, e apontada por alguns autores entre eles, Mello (2006), podemos ir mais além

dizendo que “todos são parentes, mas uns são mais parentes que os outros”. Portanto entendo o parentesco enquanto uma questão de grau, uma vez que, na cosmologia Guarani todos os seres vivos são parentes, incluindo outros indígenas, não-indígenas e até mesmo os animais.

Mello (2006), em estudo sobre o xamanismo e parentesco Guarani no litoral de Santa Catarina, sistematiza em três níveis as categorias nativas de parentesco. São elas: *tcheretarã*: parentesco por relação de consanguinidade, *tchetovaja*: parentesco por relação de afinidade e *guapepo*: denominada por “afinidade simbólica” que se refere àqueles que coabitam o mesmo grupo doméstico, e são parentes por serem comensais. São pessoas que vêm morar na aldeia, junto com alguma parentela, e com o passar do tempo acabam por casar-se com algum membro desta⁸⁸, fato muito comum entre os Guarani. Quando questionava sobre o termo *guapepo*, muitos diziam não conhecê-lo (empregado no contexto de parentesco, posto que a expressão a conheciam por referir-se à panela) e apenas um indígena disse-me tê-lo ouvido em sua infância, mas que tal termo raramente é utilizado. Já em relação ao *tchetovadja*, disseram referir-se à cunhado (ou seja, como em língua Guarani os termos de parentesco são posicionados de acordo com o gênero do falante, e com o gênero para quem se refere, então esse termo em especial refere-se ao homem dirigindo-se a outro homem, seu cunhado), e os homens se referem assim a qualquer outro que tenham relações de parentesco por afinidade.

Certa vez, um senhor se referiu ao outro homem como seu *tchetovadja* me traduzindo por cunhado, apesar deste não ser seu cunhado⁸⁹ nos moldes como o concebemos, mas sim que este “cunhado” era casado com uma parente sua *tcheretarã*, ou seja, uma parente por consanguinidade, apontando realmente para uma utilização mais ampla de *tchetovaja* para parentes afins, e isso está de acordo com o modelo dravidiano, em que um afim de um consanguíneo é, necessariamente, um afim⁹⁰. Concordando, portanto, com Mello (2006) enquanto uma categoria de parentesco recorrentemente utilizada para relações mais amplas, esse termo ainda aproxima as relações entre pessoas, e em tom

⁸⁸ A autora explica, em nota de rodapé (2006, p.31) que *guapepo* é o termo utilizado para referir-se à panela, remetendo às grandes panelas de barro utilizadas antigamente pelos Guarani, para produção de bebida fermentada e posteriormente para urna funerária e que, nesse contexto, refere-se a uma relação de consubstancialização e comensalidade, pelo compartilhamento de um mesmo fogo de chão, pela relação de reciprocidade (trocas de bens e serviços) e ajudas mútua. Não a percebi enquanto categoria êmica recorrente.

⁸⁹ Isso foi constatado após a construção do mapa genealógico.

⁹⁰ Isto pode ser percebido no mapa de termos de parentesco Guarani em anexo.

de brincadeira a utilizam até mesmo para alguns *jurua*, aos quais mantêm relações mais frequentes, servindo para aproximá-los.

Não é difícil perceber que laços entre pais e filhos, ditos biológicos, podem se desfazer em caso de separação conjugal (incluindo outros fatores como a distância geográfica), nada garantindo um vínculo de sangue que alimente ou eternize esses sentimentos, sem que os sujeitos estejam constantemente acionando mecanismos que mantenham o vínculo consolidado. Mas, por outro lado, em casos de rompimento, esses laços continuam latentes e podem ser acionados a qualquer momento⁹¹. Certa vez, um menino Guarani de aproximadamente 10 anos de idade, que está sendo criado por sua avó paterna – ilustrativo do caso de crianças criadas por outras pessoas da parentela, geralmente avós, como consequência de separação de cônjuges – referiu-se à sua mãe biológica, como sua “mãe verdadeira”, mesmo tendo sido criado desde muito pequeno pela avó. Essa “mãe verdadeira”, disse-me em ocasião anterior que, quando o menino crescesse, poderia voltar a morar com a ela caso manifestasse vontade. O que acho difícil de ocorrer, uma vez que há uma intencionalidade na permanência dessa criança na parentela que o criou, que se beneficia do estabelecimento de relações que a criança suscita e, claro, por todo sentimento envolvido na relação. Além disso, essas “mães verdadeiras” parecem ser “esquecidas” ou “apagadas” socialmente pelos adultos, pois delas pouco se fala, principalmente para a criança.

Se a relação de parentesco na sociedade ocidentalizada tem um caráter marcadamente genea-lógico, para os Guarani tem um caráter marcadamente *teko*-lógico⁹², pois essas relações estabelecem-se em concordância com a noção de *tekó*. Considerado em seu sentido lato, como já comentado no capítulo 1, o *tekó* se refere ao modo de vida, ou o comportamento ideal Guarani. Relacionando-o com a discussão trazida por Pereira (2010), a partir do estudo do antropólogo Kaiowa Tonico Benites (2009), sobre o conceito de *teko laja* recorrente entre os Guarani e Kaiowa do Mato Grosso do Sul, referindo-se ao comportamento partilhado por um grupo de parentes, aparece como parte fundamental para o entendimento do parentesco e constituição do Ser Guarani. Indo mais além, pode-se pensar no parentesco Guarani em seu caráter *teko*

⁹¹ Pissolato (2006) também comenta sobre isso.

⁹² Em referência ao termo cunhado por Meliá (1991) retomado por Litaiff (1996) para se referir a questões cosmológicas Guarani, que nesse caso, ele denomina por *teko*-lógica, por caber nela as questões relativas ao *tekó*.

lájico, moldado a partir das identidades criadas por pessoas que partilham um fogo em comum, um fogo doméstico em particular.

Não encontrei referências ao conceito de *teko laja*, nas aldeias pesquisadas, e apenas um interlocutor disse-me conhecê-lo (por ser ele um bom conhecedor dos Guarani de outras regiões da América do Sul), termo esse, segundo ele, mais moderno, considerando-a uma palavra emprestada⁹³, mas que teria covalência com o termo *teko iradja*, traduzido por “hábito de um grupo de parentes”, esse sim conhecido pelos Guarani da região litorânea do estado de Santa Catarina e mesmo que não corriqueiramente utilizado, não invalida a existência dessa noção entre os Guarani das aldeias do litoral de Santa Catarina.

Dentro desse conceito, evidencia o autor, cabem as multiplicidades existentes quando se observam as diferentes parentelas como representativo das diversas formas destas se organizarem aliadas aos seus diversos estilos comportamentais – *teko laja* – característicos de cada parentela. O autor torna o debate ainda mais interessante pela introdução da ideia de “fogo doméstico” para definir relações de parentesco próximas. Em trabalho anterior utilizando-se do conceito de “fogo familiar” ele assim o define como a relação entre:

marido, esposa e filhos, mas é comum reunir parentes próximos de um dos cônjuges, ou mesmo casais, em caráter temporário ou mais ou menos permanente. Assim, pode reunir pessoas ligadas por quatro tipos de relações: consanguinidade, descendência, aliança, e uma relação de pseudoparentesco, pela instituição da adoção. O fogo reúne um grupo de comensalidade, com fortes laços de cooperação econômica e solidariedade política (PEREIRA, 2002, p.172).

Isto posto ainda podemos aprofundar a questão se pensarmos no conceito nativo de *tataypy*⁹⁴, designativo de pessoas unidas em torno de um fogo em comum. A ideia de fogo é extremamente relevante para se pensar o parentesco Guarani. Existe uma expressão, recorrente entre os indígenas: *amboae tataypy*, ou seja, “àqueles daquele fogo”, ou ainda, “as pessoas daquele outro fogo” em referência às pessoas de outras aldeias ou de outras famílias extensas.

⁹³ A discussão sobre Palavra antiga, inventada e emprestada está no capítulo 1.

⁹⁴ Brighenti (2001, p.52) também faz referência a este conceito dizendo que família extensa (ou a união de várias delas) em Guarani é denominada por *tataypy rupa*.



Foto 9 - Cozinhando no fogo de chão, aldeia Morro dos Cavalos (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

Pensando na rentabilidade da noção de Pessoa e sua relação com busca pelo entendimento do parentesco Guarani, Pissolato (2006) fala sobre as orientações dadas através dos aconselhamentos – *nhemongeta* – tema central na vida Guarani – como uma das condições fundamentais para a construção da Pessoa. São através deles, em volta do fogo de chão, rezando o *petyngua*, compartilhando das refeições, entre outras atividades cotidianas, que os mais velhos ensinam os bons hábitos (*iradja porã*, *reko porã*) aos seus filhos e netos. Pelos conselhos perpassam questões de cura e de aprendizados sobre o cuidado com o corpo para deixar a alma alegre. É ainda através deles que as Palavras (*Ayvu*) são incorporadas e geralmente se diz em um aconselhamento “coloque isso no seu sentimento” ou “coloque isso no seu coração”, que bem pode ser o ventre também, o local do sentimento, um sentimento visceral.

Uma pessoa deve ouvir (*endu*) as Palavras Sagradas dadas por *Nhanderu* aos seus filhos, e estas devem se perpetuar entre os homens na terra. As boas orientações, de acordo com a ética e a moralidade Guarani, não morrem, serão eternizadas se passadas adiante, através dos conselhos tornando-os *mbya* – “índio”, “gente” – de verdade. Isso, aliado ao fato de que *nhomongueta* é o termo ao qual referem-se ao ato de se arranjar para casar, indica que a construção de laços de parentesco

(cônjuges são parentes), também se dão através desses aconselhamentos. Mello (2006), tratando de arranjos matrimoniais, designa recorrentemente em seu trabalho casamento por *nhemongueta*, o que me levou a crer que realmente o parentesco é marcadamente apoiado no compartilhamento de Palavras, pois *nhemongueta* como dito refere-se a aconselhamentos. Não fosse o fato de que todos os Guarani com que conversei refutaram a palavra *nhemongueta* para se referir à casamento, dizendo que o nome para este é *omenda*. Somente após muitas dúvidas, interpelações e conversas entendi que *nhomongueta* (e não *nhemongueta*) é o ato de se conversar ou se arranjar para casar, um verbo reflexivo usado para pessoas negociarem um casamento, mas nunca ele efetivado. Mesmo que a própria noção de casamento para os Guarani abarque a ideia de um processo e não um ato em si, isso não invalida o apoio nos aconselhamentos para o estabelecimento de relações e sentimentos da criação de um processo de parentesco Guarani que o termo me levou a crer, pois, como dito um casamento não é apenas o ato efetivado, mas todo um longo processo, compartilhado nas conversas entre os parentes.

Como já discutido nos capítulos anteriores, a fala é um elemento fundamental na definição da condição de humanidade para os Guarani e isso Meliá (1991) já apontava. A Pessoa é a Palavra, mas não no sentido de palavras verbalizadas apenas, mas sim do sopro da vida, de toda energia e intencionalidade e propósitos invocados durante os eventos comunicativos e já comentados nos capítulos anteriores. *Jurua* se traduzido em sua forma literal, refere-se àquele que tem boca, ou pêlos na boca (bigode, barba), mas o sentido de boca é vital para o entendimento dessa questão, pois também me foi traduzido por “aquele que fala como nós”. Ou seja, esses humanos são humanos por serem detentores do dom da fala (mesmo sendo outros humanos), e de “falar como nós”, de se expressar através das Palavras. Isso chama a atenção para a função ontológica da Palavra, que além do poder de atrair pessoas ou outros seres vivos ou não-vivos (CHAMORRO, 2008), tem o poder de formação de uma Pessoa dentro de seu fogo doméstico através da atribuição da Palavra na formação do Ser social, nos aconselhamentos, em torno do fogo.

Os Guarani com os quais entrei em contato, não se utilizam dos termos *ayvucue* e *atsýyguá* descritos por Nimuendaju (1987 [1914]) para designar as duas almas (a alma divina e a animal), mas sim *nhe'é* e *angué*, como comentado no capítulo 2. Chamou-me a atenção a tradução

que o cacique Adriano da aldeia de *Yvyã Ivate* – Morro Alto apresentou para *ayvucue*, que por não conhecê-la, pois a conhece por *angue*⁹⁵, e tentando encontrar um sentido para ela traduziu-me por: “ex-palavras”. *Ayvu* (Palavra-Alma), *cue* – passado, “aquilo que foi”. Nesse sentido pode-se pensar que a alma (divina) é uma ex-fala que precisa estar “incorporada” para torná-la humana. A alma (nesse caso, *ayvu*) é Palavra (*ayvu*), e vice-versa somente quando no corpo; e após a morte não será mais humana por não ter mais o poder da fala. A Palavra precisa estar incorporada para ser humana, mas não precisa estar necessariamente incorporada para ser vista ou ouvida. Portanto, a extrema religiosidade dos Guarani e a importância da busca de uma vida harmônica e moralmente digna é também um aspecto que deve ser ressaltado em se tratando de parentesco, pois, conforma um modo de viver típico de determinado fogo doméstico e cria o sentimento de pertencimento a um grupo de parentes que compartilham de hábitos que ao mesmo tempo criam identidades e definem o ser social Guarani.

Como já abordado no capítulo 1 não há limites entre a experiência do deslocamento e a experiência do cotidiano, vista ela mesma como um constante caminhar (PISSOLATO, 2006). Muitas vezes observei que, para se referirem a estes deslocamentos, eles utilizaram o termo – *reko* – que uma das traduções possíveis é circulação. Indagando o porquê do uso deste termo (circulação), disseram-me que a dinâmica de deslocamentos acabava por fazer com que mais cedo ou mais tarde voltassem para os mesmos lugares que já haviam estado anteriormente, afigurando-se como uma circulação. Além disso, *reko* é o termo empregado para se referirem à cultura, ou ao sistema Guarani, designado por *nhande reko* – “nosso sistema” ou “nossa cultura” – apontando para que a própria cultura, ou sistema é visto como circulação, como movimento, que longe de ser aleatório acaba por fazer com que mais cedo ou mais tarde voltem a visitar os mesmos lugares por onde já passaram anteriormente. Portanto, o que temos traduzido por “nossa cultura”, bem poderia ser traduzido por “nosso movimento”, “nossa circulação”, que gira e volta ao mesmo ponto, apresentando-se como uma idéia interessante de cultura.

E se a busca para se atingir *Yvy mara ey*, ou a Terra sem mal – que, como já comentado, tanto um paraíso mítico quanto um território

⁹⁵ Já comentei no capítulo 2 que nem todos os Guarani conceituam as duas almas da mesma forma e os Guarani do litoral do estado não a concebem da mesma forma que Nimuendaju ([1914]1987) descreveu, ele mesmo comenta sobre as diferenças de conceitualizações entre os grupos Guarani.

propriamente dito (e/ou a própria aldeia ou *tekoa*) – é apontado por inúmeros autores como força motriz de muitos movimentos migratórios tomados à frente por líderes político-religiosos, vale lembrar que estes não são os únicos propulsores, pois muito desses movimentos, considerados de mobilidade inter-aldeia são, na maioria dos casos, motivados por visitas aos parentes, ainda que isso tenha uma significação bem ampla.

A busca por parentes também ocupa posição privilegiada nas preocupações cosmo-mitológicas guarani e é considerada uma das forças propulsoras dos deslocamentos comentados em sua literatura etnográfica. A constante visita aos parentes que se empreende é o modo pelo qual eles recorrem amiúde para se referirem aos deslocamentos que realizam impulsionados pela cosmologia (e impulsionando ela própria). Pensando na lógica da reciprocidade, a visita é cobrada, numa espécie de obrigação de dar, receber e retribuir visitas. Pissolato (2006) comenta que no *corpus* mitológico Guarani, e mais especificamente no Ciclo dos Gêmeos, a força poiética que move não somente a narrativa, mas o destino e o caminho seguido pelos irmãos *Kuaray* (o irmão Sol) e *Jacy* (o irmão Lua) – na transposição dos obstáculos geridos por *Anhan* – para chegar finalmente ao encontro de *Nhanderu* é justamente a busca pelo pai Criador, estabelecida por uma relação parental de consanguinidade entre os irmãos míticos e o pai⁹⁶ e entre os próprios Guarani e *Nhanderu*.

A religiosidade, atrelada à mitologia e ao parentesco, é importante fator de constituição do Ser Guarani. A busca por parentes (consanguíneos ou afins) move a cosmologia Guarani tanto verticalmente, na mitologia, na busca pelo pai-deus, quanto horizontalmente (PISSOLATO, 2006), dentro e entre as aldeias, sociologicamente, através das buscas por alianças e/ou reativação de laços que ficaram esquecidos.

⁹⁶ Viveiros de Castro (1986) comenta que, para os Araweté, a relação dos homens com os deuses é de afinidade, já que eles podem se relacionar sexualmente. Nessa mesma obra ele comenta que entre os Guarani a relação é de paternidade/filiação, ou seja, de consanguinidade e o intercurso sexual entre ambos é um interdito.

3.2 – A DIMENSÃO SAGRADA DO PARENTESCO GUARANI

Para os Guarani uma das definições do que é ser “pai” remete à ideia daquele que alimenta a criança, pois ele traz a comida, que irá alimentar a mãe que, conseqüentemente, irá alimentar a criança, através da amamentação. Em Guarani, o termo para pai é *tcheru*⁹⁷ – “meu pai”, pois os termos vocativos de parentesco Guarani (bem como muitos povos de língua Tupi) aparecem no possessivo. E *ha’i* é o termo ao qual se referem à mãe, mas, atualmente, as crianças também chamam as mães de mamãe, ou mamá, em língua portuguesa. O termo antigo e, portanto sagrado, para pai é *tchemboguedjiare*, cujo um dos significados pode ser “aquele que me trouxe” ou, ainda, “aquele que me fabricou”. O sentido de “aquele que me trouxe” remete ao fato, apontado no capítulo 2, de que as crianças vêm de *Yvy mara ey*, a Terra sem mal. Sobre o sentido de “aquele que me fabricou” aponta para uma questão, também já comentada no capítulo 2, de que o pai é quem fabrica a criança e, portanto, é com ele que possui uma forte relação de consubstancialidade. Já o termo antigo (sagrado) para mãe é *tchemocambuare’y* que significa “aquela que me criou” ou, ainda, “aquela que me amamentou”.

A dimensão sagrada deve ser incorporada não somente quando em estudos com crianças Guarani, mas também em estudos sobre o parentesco. Um pai nesta terra é pai apenas nesta terra e responsável por trazer a pessoa, visto que em *Yvy mara ey* todos são irmãos ou companheiros – *tcheiru* – e filhos de *Nhanderu*, que pedem para vir para essa terra juntamente com aqueles que já são seus companheiros naquela outra terra, que serão seus parentes nessa, em uma contiguidade de relação já previamente estabelecida naquele plano terreno.

3.3 – AMBOAE TATAYPY – “AQUELES QUE PERTENCEM A UM FOGO”

Entendendo que ideia de parentesco, para os Guarani, gira (entre outras coisas) em torno da questão do compartilhamento de um comportamento típico de um grupo de parentes – que Pereira (2010), a partir dos estudos de Benites (2009), conceitua como *teko laja* e mesmo que este termo não seja de conhecimento dos Guarani nas aldeias pesquisadas neste trabalho a ideia de um comportamento típico de um grupo de parentes pode ser observada – essa ideia é interessante para

⁹⁷ *Tche* = meu, *ru* = pai.

pensar que é justamente ao redor do fogo que isso acontece, para tanto a definição de “fogo doméstico” trazida por Pereira (2010) é bastante apropriada, pois os Guarani, como já comentado, se referem às pessoas de outro grupo tanto de parentes quanto de um grupo de outra *tekoa* – aldeia – por *amboae tataypy*, ou seja “aqueles daquele fogo” ou ainda “aqueles de outro fogo”. Se estão se referindo as pessoas de outra aldeia, estas estão unidas pelo fogo da *opy* – casa de reza – o fogo sagrado. Se estão se referindo às pessoas de outra parentela, unidas por um fogo este é o fogo doméstico.

A ideia de fogo doméstico me fez crer durante muito tempo que se referia à família extensa, ou seja, que reúnem pessoas unidas por consanguinidade e afinidade e ainda por partilharem um fogo em comum, por serem um grupo de comensais, articulando algumas “famílias nucleares”. Mesmo sendo difícil definir o quê o termo está substituindo, porque em verdade entendo que ele não substitui apenas um termo, pelo fato de que a noção de fogo doméstico não caber em definições ocidentalizadas, Pereira (2010) refere-se à algo mais próximo à “família nuclear”⁹⁸. Mas percebi uma dinâmica diversa nas aldeias do litoral e os limites entre famílias nucleares e famílias extensas são de difícil definição por viverem muito próximas umas das outras em seu cotidiano.

O conceito nativo de *tataypy* é mais amplo e pode se referir tanto as pessoas de outra aldeia quanto pessoas de outro fogo doméstico ou ainda parentela – *te’yi* – Pereira (2002), esta última ultrapassa os limites de uma única aldeia. Ele deriva da expressão *tataypy rupa*⁹⁹, em que *rupa*, traz a ideia de árvore ou de tronco que vai ao encontro da imagem de Pereira (2002) da parentela como uma árvore em que ao longo do tempo alguns ramos sobrevivem e outros não. Além disso, esta tem o seu tronco principal que seriam aqueles dos “donos” das parentelas, geralmente pessoas mais velhas e com sabedoria designadas por *hi’u*¹⁰⁰ – “donos” ou “cabeças” de parentelas.

Cecília e dona Tereza só se conheciam há dois anos, quando cheguei à aldeia de Morro Alto – São Francisco do Sul – SC. Cecília estava solteira e com três filhos pequenos que coabitavam junto ao fogo doméstico de dona Tereza, cozinhando em sua cozinha e, portanto, no fogo desta família. Apresentaram-se a mim como parentes e depois explicaram (porque perguntei) as relações de parentesco em termos

⁹⁸ Em Comunicação Oral (2011).

⁹⁹ Brighenti (2001) comenta sobre o termo.

¹⁰⁰ Termo que Pereira (2002) faz alusão.

genealógicos. Era a *tchedjary*¹⁰¹ dona Tereza quem sabia explicá-las, dizendo-me que Cecília era prima matrilateral (MZD) – filha da irmã da mãe – de seu ex-marido, seu Bonifácio¹⁰². Os Guarani chamam primos pelo mesmo termos usados para os irmãos, ou seja, o termo para primo é o mesmo termo para irmão. Ainda não há distinções entre primos paralelos e cruzados, num sistema do tipo havaiano, em que não se diferenciam essas classes de primos, pois ambos são consanguíneos e casamentos interditos¹⁰³. Os casamentos com as pessoas designadas por esses termos que incluem B, Z, MZD, MZS, FZS E FBD, são proibidos (mas ocorrem), por serem considerados como irmãos e no mais das vezes ao traduzir o termo primo eles traduzem por primo-irmão e nunca primo isoladamente.

Para facilitar a explicação vale apontar a terminologia de parentesco Guarani¹⁰⁴. Como estes aparecem sempre no possessivo (*tche* = meu), de acordo com o gênero de quem fala e de acordo com o gênero para quem se dirige, então o termo vocativo para irmão quando é a mulher quem fala é *tchekywi*, o mesmo termo usado para se referir ao seu primo, cruzado ou paralelo (B, MZS, MBS, FZS, FBS). A mulher chama sua irmã de *tcherike*, o mesmo termo para chamar a prima (Z, MZD, MBD, FZD, FBD). Já o homem chama seu irmão de *tcherykey* o mesmo modo de chamar seu primo (B, MZS, MBS, FZS, FBS) e no caso da sua irmã ele a chama de *tcherendy*, ou seja, o mesmo termo que chama sua prima cruzada ou paralela (Z, MZD, MBD, FZD, FBD).

Ou seja, a princípio Cecília era prima paralela matrilinear (MZD) de Bonifácio, o ex-marido de dona Tereza, as duas eram, portanto, parentes afins, mas o caso é que se afiguravam num primeiro momento como conhecidas há muitos anos e, mesmo tendo relações de parentesco (por afinidade) bastante próximas, só se conheceram há pouco tempo, ou seja, um laço de parentesco ativado por um laço sócio-relacional recente e perfeitamente possível na lógica Guarani. Portanto as potencialidades das ativações das relações sociais e redes de parentesco que começam na infância, continuam ao longo da vida e podem estar constantemente se

¹⁰¹ *Tchedjary* é o termo de parentesco ao qual os Guarani referem-se as avós consanguíneas, mas também é o termo utilizado para se referir a uma avó social, quando se referem às mulheres de idade e, portanto, com muita sabedoria, em sinal de respeito. O termo *tcheramoï*, utilizado para avô também pode ser usado em relação a uma pessoa de status social como caciques e xamãs.

¹⁰² Ver mapa genealógico 2 em anexos.

¹⁰³ Primos paralelos são os filhos e filhas da(s) irmã(s) da mãe ou dos irmãos(s) do pai, ou seja, filhos de irmãos de mesmo sexo. Primos cruzados são os filhos do(s) irmão(s) da mãe, ou filhos e filhas da(s) irmã(s) do pai, ou filhos de irmãos de sexos opostos.

¹⁰⁴ Ver mapas de termos de parentesco Guarani em anexos.

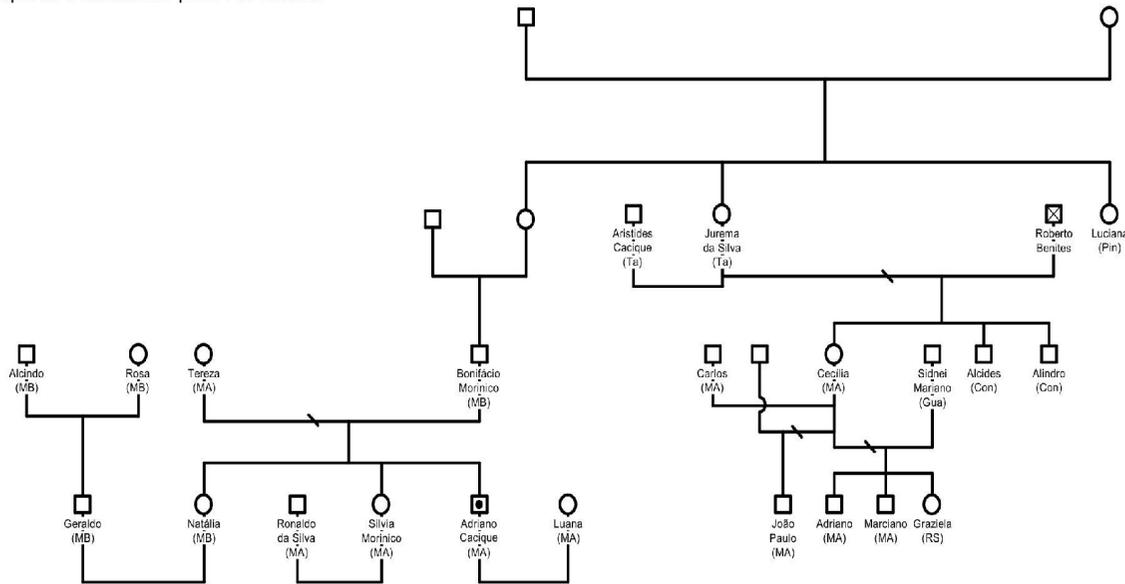
revendo e se renovando (COHN, 2000). Além disso, a aprendizagem de um *modus operandi* de estabelecer esses vínculos e formas de se relacionar e socializar-se são incorporadas ao estatuto ontológico do Ser Guarani, facilmente transformável do outro num mesmo, através das Palavras, ensinamentos, aconselhamentos e compartilhamentos (entre outras coisas) ao redor de um mesmo fogo.

Logo que as duas se conheceram, segundo elas, se gostaram e negociaram, então, a transferência de Cecília e seus filhos para a aldeia e para morar junto à parentela de dona Tereza. Dona Tereza é mãe do cacique Adriano, portanto pertencente à família liderança, uma parentela de significativo e efetivo status social, o que para Cecília representa oportunidade de poder criar seus filhos pequenos com um pouco mais tranquilidade. Além disso, ela acaba de se casar – o que aumenta o número de pessoas associadas a esse fogo doméstico, que aumentado, aumenta também seu poder. Cecília é uma “irmã-classificatória” do ex-marido de dona Tereza e mesmo após o rompimento do casamento os laços de afinidade continuaram.



Foto 10 - Dona Tereza e Cecília na cozinha deste fogo doméstico, aldeia Morro Alto (foto: Viviane Vasconcelos, 2010).

Mapa de Parentesco pessoas citadas

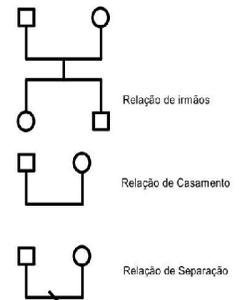


Legenda de Símbolos

- Homem
- Mulher
- ⊗ Homem Falecido
- ⊗ Mulher Falecida
- ◼ Cacique

Legenda de Aldeias

- (Con) = Conquista - Araquari - SC
- (Gua) = Guarita - RS
- (MA) = Morro Alto - São Francisco do Sul - SC
- (MB) = M'Biguaçu - Yynn Moroty Whera - Biguaçu - SC
- (Pin) = Pindoty - Araquari - SC
- (RS) = Rio Grande do Sul - RS
- (Ta) = Tarumã - Araquari - SC



Mapa 2 – Parentesco das pessoas citadas

Toda parentela têm seu “cabeça” ou seu “dono”, que geralmente gira em torno de um casal dono de parentela¹⁰⁵; quanto mais parentes ele reúne sob sua influência, mais prestígio tem. Isso significa dizer que a pessoa se constitui nas relações, bem como, no caso melanésio teorizado por Strathern (2006 [1990]), em que a pessoa se apresenta enquanto *divíduo*, e divisível em diversas relações, ao invés de se configurar enquanto uno e indivisível, como no caso do sujeito ocidental moderno – o indivíduo. O parentesco se apresenta como uma maneira de se relacionar com o outro, em que o “outro” deve ser incorporado segundo seus conceitos simbólicos. Muitas vezes, nos casos de populações indígenas das terras baixas da América do Sul, a integração do outro se estabelece por intermédio da simbologia das relações de parentesco¹⁰⁶. Isso aconteceu com muitos dos viajantes europeus que habitaram o Brasil nos tempos iniciais dos contatos, através do cunhadismo, como comentado, mecanismo importante para a conformação da vida social Guarani também atualmente.

A ideia de partilha de substâncias, como parte de uma produção simbólica da sociabilidade parental, gerou frutos interessantes para se pensar o parentesco na Etnologia Indígena Brasileira, mas, como comentado antes, atualmente é pensada e utilizada do ponto de vista teórico-metodológico com cautela, de modo a não essencializá-la, nem tomá-la como a única forma de um modelo de parentesco, entendendo-a como parte integrante de um conjunto maior composto por vários elementos do qual fazem parte sistemas simbólicos e sociológicos. Por isso pensar o compartilhamento de Palavras como parte da formação da parentalidade é um esforço atual no que se refere às teorias sobre o parentesco importantes para ampliar suas noções (PISOLLATO, 2006).

Ainda assim a ideia de consubstancialidade e de compartilhamento de alimentos ocupa uma dimensão importante nos modos de conceber o parentesco e na qualidade relacional com o outro, pois, muitas vezes, quando não simpatizam com alguém dizem: “Este não come da nossa comida”. Parentes quando estão brigados preferem não comer a comida preparada um do outro, e mesmo que tenha comida em quantidade suficiente prefere preparar sua comida sozinho acendendo mesmo um fogo de chão em outro local. A fala de uma avó tendo criado seu neto “eu te criei na papinha de arroz”, enfatiza o caráter relevante da alimentação não apenas para a conformação do corpo da criança e construção da Pessoa, bem como, a transformação do outro

¹⁰⁵ Mello (2006) também comenta tal fato.

¹⁰⁶ Ver mais em Monteiro (1992).

num mesmo. A importância da alimentação na criação de uma criança e sua relação com a transformação da alteridade, pode ser observada no próprio termo utilizado para referir-se à criação – *ombodjera* – não por acaso, essa palavra refere-se ao mesmo tempo à criação e à transformação, pois criar é transformar. Transformar essa alteridade. Portanto, a consubstancialidade não apresenta-se como fator único e determinante para a ideia de parentesco Guarani, tornando-se fundamental pensar em outros elementos nesta composição relacionados, entre outros, ao compartilhamento de Palavras.

Se, para Strathern (2006 [1990]), devemos pensar o corpo enquanto um microcosmo de relações e o caráter relacional da Pessoa como sintomático de um caráter identitário, então a substância também deve ser pensada em seu caráter relacional, creio eu, no caso Guarani. Não se pode falar em substância sem relacioná-lo a outros aspectos e temas – tais como: alimentação, parentesco, gênero, corpo, noção de Pessoa, Palavras, e, claro, outras pessoas – ou seja, não podemos falar de substâncias sem considerar questões cosmológicas e culturais. Condutas (trans)formam a substância corporal assim como a substância corporal (trans)forma a conduta, como já lembrara Marriot (1976, apud CARSTEN, 2001). E os discursos Guarani apontaram existir uma relação interessante entre a noção de Pessoa e a substancialidade que não deve ser negligenciada. Ou seja, a parentalidade que também se dá através dos processos de “produção de conhecimento” (PISSOLATO, 2006) e sua perpetuação incluem os aconselhamentos e a toda sociabilidade que ocorrem ao redor do fogo, através das trocas de Palavras.

O fogo, para os Guarani, tem importância material e transcendental. A verticalidade da fumaça (*tatachy*) comunica a aldeia terrena e a aldeia divina (MACEDO, 2010). O fogo é sagrado e mundano; faz parte da vida cotidiana, desde o acordar até o dormir, seja para esquentar a água para o *kaa'y* – o chimarrão – para fritar o *chipa*, acender o *petyngua*, fazer artesanato, espantar mosquitos e animais peçonhentos ou mesmo para o aconchego de uma fogueirinha nos pés ao dormir. Além disso, é ao redor do fogo que acontecem os aconselhamentos, constituintes do sentimento de pertença à parentela e à Pessoa Guarani (PISSOLATO, 2006) que marcam ainda o corpo.

Arrisco-me a dizer que o fogo é parte constituinte do Guarani. O cheiro de fumaça faz parte do corpo, é “cheiro de Guarani”, marca de identidade e constituinte de um simbolismo corporal. Os Guarani vivem,

por assim dizer: defumados. A fumaça do fogo – *tatachy*¹⁰⁷ – é sagrada, ao envolvê-lo funciona como proteção divina. Além disso, é ao redor da fogueira, *lôcus* de trocas, de sentimentos, de afetos, de socialização e sociabilização, que acontecem muitos dos movimentos da aldeia e é para ela que muito da atenção cotidiana é dedicada. Há todo um investimento tanto para abastecer o fogo, quanto para mantê-lo vivo que o torna central para se pensar a vida social Guarani.

A questão do simbolismo do cheiro do corpo é muito mais delicada e complexa do que está exposta aqui e perpassa mesmo por questões de parentesco, já que muitas mulheres afirmaram que tiveram que “mudar o cheiro” dos corpos de seus maridos para aceitá-los definitivamente, os incentivando a fumar *petyngua*, ficar mais tempo perto do fogo e comer comidas sem muito tempero (alho e cebola, principalmente) para que esses cuidados mudassem o cheiro de seus corpos, ainda mais nos casos em que os maridos não eram Guarani ou aqueles considerados “mestiços”.

Uma das características importantes na constituição da Pessoa Guarani é o ideal de pertencimento a uma parentela grande, de prestígio e de status social, (PEREIRA, 2002). Isso aliado ao grau de vínculo que a pessoa estabelece com as parentelas faz parte de uma moralidade definida em termos de um *ethos* Guarani que preconiza que as pessoas devem pertencer a uma parentela – em que ao mesmo tempo pertencem e se sentem pertencidas – para serem consideradas “confiáveis”¹⁰⁸, sendo ainda parte constituinte da identidade da Pessoa Guarani, tanto da Pessoa individual quanto da Pessoa social, criando ao mesmo tempo individualidade e coletividade. A pessoa sem parentes é uma pessoa perdida, assim como *Kuaray* e *Jacy*, nos Ciclos dos Irmãos (Mbya) ou dos Gêmeos (Chiripa) perdidos à procura do caminho que leva ao pai *Nhanderu*. Aqueles que mudam de aldeia com frequência maior do que o comum, ou que “não param” em lugar nenhum, designados pelos Guarani de *ndopytakua’i* – aquele que não pára em lugar algum – ou ainda que não possuem fortes vínculos de parentesco com nenhum fogo doméstico, são vistos com certa desconfiança, sem um lugar social. Essa questão aparece como um contraponto à valorização da mobilidade – valorizada até certo ponto e segundo certos princípios. Pessoas sem parentes estão, geralmente, envoltas em mistérios, tornando-se muito

¹⁰⁷ *Tata* = fogo. Referem-se a ele também por fogo sagrado.

¹⁰⁸ Os *guachos*, segundo Pereira, em Comunicação Oral (2011), não são considerados confiáveis pelos indígenas, por não pertencerem a uma parentela, por isso uma rigorosa educação é despendida a eles.

frequentemente alvos das acusações de feitiçaria, de *odjepota*¹⁰⁹ ou de enlouquecerem e ainda, no caso Kaiowa, são os *guachos* – ou seja, pessoas sem vínculos fortes com parentelas, aqueles quem geralmente cometem suicídios¹¹⁰.

Pessoas sem esse lugar social não estabelecem relações recíprocas de trocas e obrigações mútuas – que são ao mesmo tempo econômicas, políticas, simbólicas, religiosas e sentimentais, como já apontou Schneider (1984) – não promovendo elos e articulações entre diferentes parentelas, ponto nodal de uma relação conjugal – seguindo a lógica da reciprocidade. Mas isso não significa, por outro lado, que ela não possa tornar-se uma Pessoa com um lugar legitimado socialmente, após um longo período de provações que se consolida, geralmente, após o casamento – *omenda* – com algum cônjuge do grupo¹¹¹.

Ainda sobre o significado do conceito de fogo doméstico, entendido dentro do contexto de noções de parentesco, gostaria de ressaltar algo que percebi em campo, impulsionada pela construção dos mapas genealógicos e já comentado no capítulo 1. Este mostrou-me a divisão sócio-espacial das parentelas, distribuídas ao longo da aldeia de Morro Alto. Acredito que o fato da aldeia ser pequena, ajudou-me a perceber que a princípio se distinguem duas famílias extensas ou fogos domésticos. Aquela da liderança, ou seja, do cacique Adriano (mapa genealógico 2), que ele denominou de “aqueles que tem o sobrenome Morinico”, e a outra, que irei chamar, nessa mesma lógica a “dos Gonçalves”, lembrando que eles não se identificam assim no cotidiano.

Quando projetadas no mapa, num primeiro momento, percebia-se dois desenhos nitidamente separados de duas parentelas, sem elos entre si (o que é difícil acontecer em uma aldeia, lembro, pois geralmente parentelas estão unidas por laços de afinidade. O desenho apresentava claramente essa divisão. Foi a partir disso que pude perceber que a divisão espacial entre os moradores da parte mais alta e da parte mais baixa da aldeia era antes uma divisão sócio-espacial da divisão entre as duas diferentes parentelas que se referem entre si como “os de cima” e “os de baixo”. Ao longo e na parte mais baixa da aldeia, ficam dispostas as outras casas do outro fogo doméstico: a dos Gonçalves que tem por “dono” o casal seu Marcílio e dona Juliana (mapa genealógico 2). Posteriormente, articulei as duas parentelas na pessoa de Marinês

¹⁰⁹ O termo *odjepota* (marcante nas falas dos Guarani) refere-se à transformação da alma humana da pessoa em alma animal. Espíritos maus se apoderam mais facilmente do espírito dessas pessoas, invisibilizadas dentro da sociedade.

¹¹⁰ Em Comunicação Oral com Pereira (2011).

¹¹¹ Pereira (2002).

Moreira (a professora Guarani da escola da aldeia). Ela é casada com um filho de seu Marcílio, mas tem vínculos de parentesco consanguíneo com os Moreira, ao qual os Morinico possuem muitas alianças de casamento e, parentesco por afinidade. Permitindo compreender que, não por acaso, ela é a professora indígena da escola da aldeia. Isso tudo me proporcionou pensar sobre o que é ser e estar inserido em uma parentela para os Guarani, ou em outras palavras, o que é ser um parente para os Guarani, que perpassa por questões políticas (de alianças), econômicas (de trocas materiais e simbólicas) e afetivas. A divisão sócio-espacial não é aleatória e aponta para as relações que os indígenas estabelecem entre si. Vale lembrar que os Moreira habitantes em sua maioria na aldeia de M'Biguaçu também possuem muitas outras alianças de casamentos com os Gonçalves o que aponta para uma densa rede de alianças entre as aldeias de M'Biguaçu e Morro Alto.

Outro fato interessante que pude perceber se refere à própria disposição da casas dos parentes do cacique Adriano. Distribuídas quase como num círculo em que se encontra a casa de sua irmã Silvia, em que sua mãe fica com frequência, e seu marido Ronaldo, ao lado a casa de Adriano e sua esposa Luana, ao lado a casa de Nailza e Alexandre¹¹², logo após a *opy* – casa de reza – e uma casinha construída em estilo tradicional que serve para receber visitantes e na qual eu mesma me hospedei; e ainda mais distante, mas ainda dentro desse fogo doméstico e dessa disposição sócio-espacial, a casa de Cecília. Ao centro desta disposição encontra-se a cozinha, em que são preparadas as comidas em conjunto e que servirão para alimentar não somente todos os pertencentes desta parentela, mas também seus laços de parentesco, numa comensalidade e compartilhamento de sentimentos importante para a conformação da Pessoa e da composição do grupo de parentes.

¹¹² Todos estão representados no mapa genealógico 2 – aldeia de Morro Alto – *Yvyã Ivate* – São Francisco do Sul – SC.



Foto 11 - Disposição circular das casas do fogo doméstico da liderança política em torno da cozinha central, aldeia Morro Alto. (foto: Viviane Vasconcelos, 2011).

O compartilhamento da cozinha por uma parentela não se dá por acaso, sem lógica, ou por falta de recurso para a construção de cozinhas individuais nas casas, que também não estão por acaso compartilhando o mesmo espaço geográfico-social. A cozinha é um *lôcus* de compartilhamento de alimentos, bebidas, enfim, substâncias que conformam o corpo da Pessoa, e ainda de emoções, sentimentos, códigos de conduta e relações de reciprocidade mútuas. Pessoas quando estão brigadas, preferem não comer a comida preparada por aquele com quem se brigou, e o contrário também é válido: comer a comida daquele que se ama é prestigiar, comemorar e celebrar juntos seus laços de aliança. É ainda nesse local que as crianças estão tomando corpo, construindo-se enquanto um ser social e uma Pessoa Guarani e é dali que sairão os alimentos oferecidos aos que vêm de fora, tanto de outras aldeias Guarani quanto não-indígenas, marcando também um *lôcus* de poder e estabelecimento de alianças políticas, através do oferecimento e compartilhamento da comida preparada. Ou seja, é aqui que laços políticos, de consanguinidade, afinidade, entre outros, são construídos e constantemente (re)alimentados em torno de questões de pertencimento e de poder.

Como já comentado no capítulo 2, para os Guarani, o corpo encontra-se na ordem do feito (feito pelos homens através da alimentação), e os ossos na ordem do dado (sagrado e dado por *Nhanderu*). Esse corpo feito é parte importante do estabelecimento de laços entre parentes ou entre pais e filhos, pois os pais são os responsáveis pela criação e transformação (ambas *ombodjera*) do corpo do ser, não somente através da alimentação, mas através de todos os investimentos que o tornam um ser social. Criar alguém é transformar seu corpo e transformar o outro num mesmo.

A cozinha Guarani é um verdadeiro articulador das diferentes casas ressaltando sua força centrípeta na união e manutenção dos laços dentro do fogo doméstico. Na grande maioria dos casos observados, as casas Guarani, tanto de barro e taquara (tradicional), quanto as de madeira, não possuem cozinha, e isso ocorre porque geralmente costuma-se cozinhar ou na casa dos pais, no caso de casais jovens (em que a mulher, geralmente, cozinha na casa da mãe ou da sogra), ou em uma cozinha comum, como no caso do fogo doméstico de Adriano. A cozinha é construída de troncos finos de madeira verticalmente colocados, com certo espaço entre si, para que a fumaça possa sair, sem barro nas paredes, e com telhado de fibra de amianto ou de palha de bambu ou palmeira, onde sobre o fogo de chão aceso, quase o dia todo, prepara-se a comida pelos e para os parentes. Em geral, tem um fogo de chão, bastante tradicional (ou fogão de ferro ou fogão elétrico, estes menos frequente) em que se cozinha com lenha.

O mesmo também observei em Morro dos Cavalos, na parentela do cacique Teófilo, pois sua filha Maristela, mesmo sendo casada e tendo sua casa própria desloca-se diariamente com seu marido e os filhos para a casa de seu pai para compartilharem das refeições e, na maioria das vezes, é ela quem prepara os alimentos, ou então, sua irmã mais nova. E ainda observei o mesmo na parentela de seu Alcindo, aonde muitos dos seus filhos e netos vem à sua cozinha compartilhar dos momentos de refeição cotidianamente, mesmo sem coabitar na mesma casa. Comer junto funciona como força ativadora e mantenedora de laços. Há todo um universo dentro da cozinha que se encaixa com o conceito de fogo doméstico proposto por Pereira (2002). Nessas cozinhas eles passam grande parte do tempo e do dia, e desde muito cedo, estão prontos para pegar lenha no mato, para manter o fogo sempre aceso para a preparação e consumo dos alimentos.

3.4 – FRONTEIRAS ÉTNICAS E DE PARENTESCO: SER OU NÃO SER MBYA OU CHIRIPA?

Muito se comenta sobre as diferentes parcialidades que compõem os Guarani. Mbya, Chiripa, Kaiowa, Nhandéva são alguns dos termos descritos pelos estudiosos para designar grupos Guarani do Brasil atual. De início, aos meus questionamentos sobre pertença étnica, os Guarani eram enfáticos ao dizer que isso não existia e que era “invenção” de *jurua*, pois que em verdade eles eram todos Guarani. Instigada a pensar mais sobre o tema fui percebendo que, se hoje em dia essas classificações estão se dissolvendo, sendo mais bem marcadas no passado, elas não deixam de se constituir, ainda hoje, em um fator de etnicidade importante. Além das diferenças mitológicas bem evidentes e já apontadas da qualidade de gêmeos, ou não, dos irmãos míticos *Kuaray* e *Jacy* – gêmeos para os Chiripa e não gêmeos para os Mbya – existem outros sinais diacríticos, ou seja, marcas características das diferenças étnicas, apontados. Irei tratar mais especificamente dos dois grupos – Mbya e Chiripa – por serem estas as parcialidades étnicas mais recorrentemente apontadas pelos Guarani nas aldeias pesquisadas do litoral do estado.

Muitos disseram que estas denominações não eram distinções étnicas, ou seja, nativas, mas sim cunhadas pelos pesquisadores que ao questioná-los sobre a pertença étnica, pergunta que aparentemente não fazia sentido para os indígenas, já que não se classificavam ou pelo menos não do mesmo modo que os estudiosos a conceitualizavam, respondiam na língua, com expressões que correspondiam, genericamente, “nós” ou “gente”. Esse é o caso do termo *mbya* que em Guarani quer dizer “índio”, “gente”, ou ainda “gente de verdade”. O termo *chiripa*, eles dizem se referir a um tipo de vestimenta que consistia numa espécie de bombacha mais curta utilizada por um grupo Guarani específico. Há ainda uma outra denominação encontrada: *tambeope* que refere-se a um tipo de tanga utilizada pelos indígenas virando também marca de identidade, e ao que tudo indica, corresponde à denominação étnica designadas pelos pesquisadores de Mbya. Nhandéva, em língua Guarani também quer dizer algo como “nós” ou “nós, os homens” ou ainda “um dos nossos”.

De todo modo, as parcialidades são boas para pensar as diferenças entre modos de vida Guarani, que entre eles mesmos é causa, ao mesmo tempo, de discordância em alguns pontos e concordância em outros e esclarecerei esses pontos mais adiante. Essa é uma visão que os indígenas apresentam sobre a questão das parcialidades ampliando o

entendimento e significado destas. Lembro ainda que, essa é uma questão identitária mais importante para os mais velhos e menos para os mais novos.

Os Guarani são enfáticos e estão a todo momento apontando a íntima relação existente entre etnicidade e parentesco pois, segundo eles, o que eram relações de parentesco para os indígenas foram traduzidas, no pensamento não-indígena, por etnicidade. Então quando questionados sobre qual grupo étnico ao qual pertenciam os Guarani (assim como muitos outros povos indígenas) acabavam traduzindo por “nós”, por não existir um termo étnico nativo, e cada grupo de parentes o traduzia a sua maneira. Então, em nossas conversas, explicaram-me que essas diferenças devem ser consideradas do ponto de vista do parentesco, pois, as diferenças comportamentais dos diferentes grupos étnicos estão relacionadas com diferenças de comportamento entre estas, uma vez que as diferenças comportamentais e de usos diferentes se relacionavam com os hábitos das diversas parentelas. Articulando essas discussões com a noção de *teko laja*, trazida pelo antropólogo Kaiowa Tônico Benites (2009), pode-se dizer que essas diferenças são vivenciadas pelos diferentes *teko laja*, ou o comportamento típico de cada uma das parentelas que cria os sentimentos de pertença e de identidade de um grupo de parentes em que diferenças étnicas que são modos de viver diversos das diferentes parentelas.

Articulando essas noções de parentesco com as noções de consubstancialidade e de comensalidade, salta aos olhos o fato de que as falas Guarani sobre suas histórias de vida apontam recorrentemente que muitas dessas diferenças recaíam, antigamente, nos tipos de alimentos consumidos, apresentando-se como fator diacrítico, posto que alguns alimentos eram proibidos e outros permitidos para os diferentes grupos. Se traduzido literalmente, o termo *kaiowa*, significa “aqueles que comem macaco”. Assim aos Mbya ou *Tambeope* era permitido comer macacos, mas não animais de sangue frio como rãs e lagartos. Já aos Chiripa não era permitido comer macacos, mas sim rãs e lagartos¹¹³. Existia ainda um outro grupo de Guarani, mencionado em nossas conversas, que criavam e comiam o que eles chamam de “corvo” (urubu). Dizem que este é um grupo extinto que caçava animais, não para comê-los, mas sim para que os “corvos” viessem comer os animais apodrecidos nas armadilhas (*mundéu*), pois davam a caça em

¹¹³ Tal questão foi inicialmente apontada por Diogo Oliveira em Comunicação Oral (2011) e iniciei a exploração do tema expandindo-o a outras aldeias como de Morro dos Cavalos, Morro Alto e mesmo M'Biguaçu.

decomposição para que eles se alimentassem, se alimentando posteriormente desses “corvos” de criação, que além de terem uma carne muito apreciada por esse grupo, dizem deixar a pessoa forte, como apontam as falas Tambeope e Chiripa. Além disso, eles comiam um tipo de formiga grande (que não sei especificar), mas que os outros grupos não comiam.

Existiam ainda algumas gradações de alimentos proibidos, assim rãs e lagartos (se referem por “animais de sangue frio”), eram os mais proibidos para a família dos que comiam macacos, a formiga e o corvo nem tanto. Já para as famílias daqueles que comiam lagartos e rãs o macaco era extremamente proibido, mas outros animais não. Essas diferenças eram, segundo os indígenas, diferenças que se referem às diversas parcialidades Guarani e aos diferentes hábitos de cada parentela. Existiam ainda algumas diferenciações na questão religiosa, nas rezas, e no que se refere à *opy* – a casa de reza – e cada grupo, mesmo residindo na mesma aldeia (a mencionada foi a de Limeira no oeste do estado) procurava construir e frequentar aquela correspondente de seu grupo, pois nessas existiam mais de uma *opy* – o que não é comum entre os Guarani, vale lembrar, indicativo de conflitos internos. O *cauim* também apresentava diferenças no seu modo de produção, só com milho (*avatchy*) ou só com batata-doce (*jety*). Assim, a questão da alimentação são as diferenças apontadas mais lembradas.

Essa questão da alimentação é muito importante e carregada de significações, e relações com concepções cosmológicas, pois muitos diziam, lembrando de suas histórias de crianças que seus pais e avós eram enfáticos em proibir que, ao brincar com outras crianças de outras parentelas e que “comiam comida diferente”, se alimentassem das mesmas refeições de seus amigos. Eles podiam brincar, pois moravam na mesma aldeia, mas não comer da mesma comida sob pena de serem castigados. Hoje adultos, muitos mantêm o hábito de não consumir tais animais.

Sobre a relação entre etnicidade e parentesco podemos então aprofundar um pouco mais se pensarmos nas relações existentes entre as diferentes parentelas e seus modos de viver, ressaltando que a diferenças entre modos de viver *não* representam diferenças entre modos de ser, posto que todos são considerados e se consideram Guarani por sentir o mundo de uma forma diferente dos não-Guarani. Essa diferenciação entre modo de viver e modo de ser se expandida às relações de contato com não-indígenas aponta que mesmo vivendo ou vivenciando muitos modos de viver *jurua*, o modo de ser e de sentir é bem diferente deste. Então, se dentro das parentelas existem diversos modos de viver

associados a falar mais, ou menos a língua, praticar mais, ou menos, a religiosidade, enfim vivenciar mais, ou menos, o ideal de cultura Guarani, o modo de ser é um só, e este é que faz com que independente das diferenças dentro do próprio grupo todos se consideram (e sejam considerados) Guarani. Assim podemos adentrar na delicada questão das diferenças entre as redes de parentesco, e nos conceitos ênicos recorrentes de “índios puros” e “índios mestiços” que estão ligados às diferenças nos modos de viver entre diferentes parentelas.

3.4.1 – Índios “puros” ou “mestiços”

Para entrar nesse ponto faço uma ressalva importante e já destacada no início do trabalho no item sobre o campo. Se, por um lado, ter ficado exclusivamente durante a pesquisa de campo, em casas de lideranças das aldeias todas elas de cacicados, acabou fazendo com que eu mapeasse, não exclusivamente, mas com mais profundidade e trouxesse ao trabalho os casos de circulação de crianças entre (e de) uma rede de parentesco (dentre tantas outras existentes) daqueles que se consideram mais parentes e que, de certa forma, se pode verificar que vivenciam relações mais consolidadas entre si, por outro lado, isso me possibilitou perceber que existem outras redes as quais mesmo mapeadas nessa pesquisa, não foram analisadas. Problematizei, então, o porquê de abordar essa rede e os motivos disso. Assim, gostaria de ressaltar que se mapeei uma rede de circulação mais evidente entre aqueles que se consideram “mais parentes” (entendendo parentesco em sua qualidade gradativa) foi porque essa diferenciação é bastante apontada e vivenciada pelos indígenas e irei lançar-me na tentativa de ilustrar e explicar as redes mais evidentes de parentesco e como elas se relacionam entre si, e como isso afeta (no seu sentido mais amplo, de afeição também) a vida das pessoas.

Os embates e disputas entre diferentes parentelas nas aldeias Guarani não são uma novidade em pesquisas etnográficas e alguns trabalhos como de Mello (2002, 2006), Martins (2007), Quezada (2007), Barros (2011), apontam isso. Essas disputas não são apenas pela liderança, em forma de cacicado, mas por disputas de poder que envolvem questões econômico-financeiras relacionadas, entre outros campos, com o da escola. Ser professor numa aldeia guarani tem um significado muito profundo, de constituição de Pessoa e da conquista por um lugar social que, mesmo não sendo novidade, não é abordada frequentemente em pesquisas etnográficas, justamente pelo fato de disputas e conflitos entre as parentelas serem vistas como um problema

ou um campo tão delicado e complexo que muitas vezes pesquisadores evitam explorar e, realmente ao se abordar este tema, em sua importância antropológica, deve ser tratado com o devido cuidado. É na escola, muitas vezes, que tais disputas ficam evidentes, seja nas relações entre os adultos, seja nas relações entre as próprias crianças.

Foi pensando na questão trazida por Oliveira (2004) das relações de embate e muitas vezes tensa entre as crianças Guarani da aldeia de M'Biguaçu e de como esses atritos giravam justamente em torno da questão de identidade e da forma como umas se referiam às outras – por “pongué”¹¹⁴, “mestiço” ou “castiçado” em momentos de atrito – que achei interessante tratar tal assunto ciente de toda sua complexidade e de todos os cuidados que dispensam mas, para além disso, pensando que a questão pode ajudar problematizações levantadas sobre as diferenças étnicas. Os “puros” se referem àquelas pessoas de uma rede de parentesco que vive mais um *tekó* ideal de cultura, falam mais a língua Guarani e frequentam mais a casa de reza. Já os “misturados” se referem àqueles que falam menos na língua e frequentam menos a casa de reza, são mais tecnológicos, entre outras coisas. Mas a questão é mais complexa. Meu olhar treinado para perceber as relações entre as crianças fazia com que eu também percebesse que os atritos entre elas girassem em torno dessas noções identitárias. Mas este era ainda um olhar inicial e construindo o mapa genealógico pude perceber que estas mesmas crianças em disputa estavam ligadas por relações de parentesco consanguíneo. Ou seja, eram primas, e mesmo “brigando” nunca deixavam de se relacionar e de brincar entre si.

Foi, então, ainda por conta da construção do mapa que pude visualizar que estas parentelas em disputas eram antes parentelas em relação de afinidade, de elos de casamentos entre si. Portanto, se em algumas esferas há disputas, em outras há aliança. Isso me fez perceber que essa oposição longe de ser estática ou somente feita de embates, é feita de relações de solidariedade e de aliança, posto que a própria ideia de aliança abarca as noções de solidariedade e os seus embates. Ou seja, se estas parentelas estão em alianças de afinidade e uma aliança abarca todas as solidariedades, mas também as conflituosidades, e se por um lado pode parecer um paradoxo difícil de ser compreensivo para o pensamento ocidentalizado, ele é incompreendido antes pela forma como lidamos com o paradoxo (em que as coisas estão ou de um lado ou de outro, de forma estanque) do que em seu sentido mais complexo e

¹¹⁴ Lembrando que *pongué* é o termo ao qual os Guarani se referem aos Kaingáng, mas usado também para se referirem àqueles considerados “mestiços”.

apontado pelo Guarani que nos mostram que essas relações (solidariedade e conflito), que caracterizam a aliança, se complementam dentro da aldeia. Disputas não existem nunca sem outras formas de ajuda mútua e de sentimentos de solidariedade e reciprocidade.

Isso chega ao ponto de embarçar a ideia de quais sejam as famílias lideranças, pois estas mesmas famílias muitas vezes estão unidas por alianças de casamento e ainda porque todas as parentelas são consideradas autoridades importantes, entre eles, e mesmo se o enfrentamento se dê por contestação e divergência, não se pode escapar ao fato de que elas estão unidas por outros laços. Se assim não fosse, teria havido ruptura interna e divisão da aldeia. E é essa dimensão humana de solidariedade e embates que gostaria de ressaltar quando se trata da questão das diferenças entre as parentelas de uma aldeia Guarani, pois se isto nos escapa, nos escapa também o modo de sentir e de ser que os Guarani nos apontam a todo o momento: que as relações humanas carregam esses paradoxos, que muitas vezes a sociedade ocidentalizada, por não conseguir compreender, tenta diluir, eufemizar ou apagar.

Relações de parentesco (consanguíneo e afim) são, como nos lembra Wagner (2001), regras de um jogo (de xadrez) que nos mostram a posição (ou o lugar social da pessoa) e a partir desse lugar, a forma como se pode movimentar dentro desse grande tabuleiro. Ou seja, o que importa são as formas como se pode relacionar com o outro e as estratégias jogadas de maneiras diferentes por diferentes jogadores. Mais do que jogadas, são relações com o outro e ainda consigo mesmo. Trazendo isso para o caso Guarani, lembro do trabalho de Pereira (2002) ao qual aponta a importância desse lugar social da pessoa, um lugar dentro da trama de redes de parentesco. Fica mais fácil perceber porque pessoas sem esse lugar social são vistas com desconfiança e acusadas, mais frequentemente, de *odjepotarem* (virarem bicho). Fica mais fácil perceber também que estas disputas são ainda disputas pela incorporação de um modo de viver de uma parentela sobre a outra. *Odjepota* foi traduzido também por um casamento com o espírito mal, como apontado por Silveira (2011). Se *odjepota* pode ser considerado um casamento e se casamento é incorporação da perspectiva de outro, e nesse caso a “guaranização” do outro (NOELLI, 1993), então, pessoas que não incorporam perspectiva de um outro, humano, acabam por incorporar a perspectiva de um outro, não humano, em que, incorporar perspectiva torna-se interessante para se pensar o casamento e as formas de agir dentro da rede de parentesco e da vida social Guarani.

Então a tensão entre parentelas perpassa todas essas questões discutidas acima (incluindo a incorporação de perspectivas) e outras tantas mais. Mas o importante para esse trabalho é perceber que noções de identidade étnica se relacionam com noções identitárias criadas pelos processos de parentesco e que essas podem estar sendo acionadas para designar o que cientificamente vem sendo chamado de etnicidade. Por isso a questão “índio puro” e “índio mestiço” é mais bem compreendida se considerada a questão da identidade em seu caráter caleidoscópico (NOVAES, 1993) e contextual. Olhando mais de perto podemos perceber que os próprios Guarani que evocam a denominação de “índio puro” se reconhecem enquanto mestiços por terem se “misturado” com não-indígenas ou outros indígenas, e por outro lado os “misturados” também se reconhecem enquanto “puros”. Então isso me instigou a pensar quais relações estavam implícitas dentro destas denominações. Se os “puros”, que se identificam como “puros”, também se dizem mestiços e os “mestiços” que se identificam como mestiços, também entendem-se como “puros”, então proponho aprofundar o que significam esses conceitos.

Focando nosso olhar nos históricos de deslocamentos Guarani da região litorânea de Santa Catarina, podemos perceber que existe uma rede especificamente mais estudada (ao qual eu mesma pesquisei) e que seria a daqueles considerados “índios puros”. Já a rede de “índios misturados”, menos mapeada e pesquisada em trabalhos acadêmicos, pelo que se pode perceber em suas falas e suas histórias, são daqueles Guarani que viveram por muito tempo em aldeias muito próximas ou mesmo dentro de Terras Indígenas Kaingáng do oeste do estado de Santa Catarina e que acabaram por realizar alianças de casamento com eles. Na cosmologia Guarani, alianças com os Jê são menos bem-vindas do que alianças com não-indígenas, devido as suas relações históricas de guerras mútuas.

Esse fato faz com que esses Guarani que se consideram “misturados” ou “mestiços” sejam assim denominados por serem descendentes daqueles mesmos que, num passado recente, fizeram alianças com os Kaingáng e, portanto, incorporaram muito de sua perspectiva e seu modo de viver. Aprofundando mais um pouco, não é o fato isolado de terem se casado com Kaingáng o maior problema. Ele antes funciona como um dispositivo, sendo acionado em alguns momentos e em outros não. Então, em alguns casos, o fato de ter se casado com Kaingáng é um problema, mas em outros não. Esse dispositivo em alguns momentos é lembrado e em outros ignorado, dependendo de relações estabelecidas que se estabelecem. Então não é o

fato em si, isolado, apenas de se casar com Kaingáng que faz com que sejam considerados “misturados”, ou seja, a questão não é apenas de ascendência/descendência, posto que alguns “puros” também têm ascendência Kaingáng, mas parecem ser esquecidas. Existe uma questão ligada à ancestralidade, mas antes ela se refere a um modo de viver. Pessoas descendentes de Kaingáng, mas que vivem de acordo com o preceito de ideal de cultura Guarani não são lembradas como descendentes dos Jê, e são consideradas “puras”, principalmente se pertencem (e se sentem pertencidas) à rede de “puros”.

Isso tudo nos ensina que essas relações vivenciadas pelos indígenas afetam suas vidas, em seu sentido mais subjetivo, perpassando mesmo por questões de saúde, e de envolvimento com magia e feitiçaria. São essas relações que convivem na aldeia que estão moldando e moldam as relações entre os indígenas que antes de serem vistas como conflitante ou mutuamente excludentes entre si, são elas mesmas a base da formação das identidades e de parentesco Guarani. Pois, ser Guarani é estar submerso nessa teia de relações essenciais para compor seu modo de sentir e estar nesse mundo, também, conflituoso e harmônico ao mesmo tempo. Aqui podemos pensar que o conceito de *teko laja* e as multiplicidades de estilos comportamentais de cada fogo doméstico são a própria condição da formação do Ser Guarani onde ele se encontra e se conforma enquanto pessoa. Por isso, *teko laja* também é bom para pensar a criança e isso pode ser mais bem visto na escola, lócus em que acontecem encontros, confrontos, desencontros e reencontros entre os diferentes modos comportamentais das parentelas nas relações entre elas. Convivências essas nem sempre pacíficas, mas essenciais para se pensar a noção de Pessoa Guarani.

Em verdade os mesmos Guarani que se identificam enquanto “puros” ou “misturados”, apontam também parentesco entre si. Não é difícil perceber que as pressões históricas acabaram desestruturando, não por completo, não apenas as aldeias e o modo de vida Guarani, mas suas relações de parentesco, que em suas dispersões acabaram se perdendo uns dos outros, mas, ao que tudo indica, em certo momento, essas parentelas passaram a um movimento de reencontro. Portanto, separar as famílias em “puros” ou “misturados” é uma designação interna (e, portanto categorias êmicas e identitárias) que apontam histórias vividas, modos de ser e do sentir Guarani que nos ajudam a compreender a delicada questão do parentesco Guarani em sua complexidade.

Questões essas que podem, quiçá, ajudar a ampliar o entendimento de conceitualizações como Mbya e Chiripa e outras

designações que durante muito tempo foram dadas como categorias étnicas indígena, êmica, o que não parece ser totalmente verídico, dado que em nossas interlocuções os Guarani apontam que estes foram antes mal-entendidos ocorridos nas tentativas de tradução de categorias dos pesquisadores e suas interfaces com categorias nativas. Podemos crer que essas designações são antes modos de se compreender as relações entre as diferentes parentelas e seus comportamentos, ou seja, entre seus diferentes *teko laja* posto que cada parentela tem seu modo específico de comportamento e de vivenciar o mundo que traduzem por: “tal família é mais religiosa”, ou “tal família é mais das relações políticas e das negociações com o Estado”, ou “tal família é mais da escola”. Mesmo que tais denominações não sejam cristalizadas e famílias ligadas mais à escola também possam ser religiosas ou conhecedoras das relações com o Estado, e vice-versa, tais percepções existem e fazem parte da vivência dos Guarani das aldeias do litoral do estado. A íntima relação entre *teko laja* e a etnicidade, está em que, designações como Mbya, Chiripa ou Nhandéva também se relacionam com comportamentos típicos de grupos de parentes.

E mesmo em casos em que, aparentemente e, num primeiro olhar (desavisado) possa parecer que algumas parentelas estejam em situação apenas de conflito com outras, um olhar mais atento e profundo apontamos justamente como isto reafirma a unidade do grupo. É o conflito que reforça e união, pois se assim não fosse haveria ruptura interna e separação das aldeias. Fica o desafio, para os guaraniólogos em pensar sobre tais limites e questões entre etnicidade/parentesco incluindo seus regionalismos e suas imbricações com as mudanças na atualidade incluindo a participação indígena para se pensar sobre tais temas.

CAPÍTULO 4 – A CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI

4.1 TEORIAS DE CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS

Estudos sobre circulação de crianças não são recentes na historiografia e nem em estudos antropológicos e vêm crescendo nas últimas décadas, apontando a relevância social de suas transferências entre diferentes casas ou famílias, importante conformador da vida social. No que se refere aos estudos teóricos, segundo Fonseca (2006) a tradição francesa de antropologia, se dedica mais em apontar a criança como dádiva, a britânica se preocupa com aspectos jurídicos envolvidos e a corrente americana com os significados para os envolvidos. Foram as referência aos estudos de Fonseca (1995; 2006), Leinaweaver (2008; 2009), Lallemand (1993) e Pereira (2002) que me embasaram teoricamente para pensar a circulação de crianças no contexto Guarani. Leinaweaver (2009) aponta os estudos de Bledsoe (1990), Brady (1976), Carrol (1970), Carsten (1991), Donner (1999), Fonseca (1986), Goody (1982), Kottak (1986), Soto (1987), Stack (1974) como daqueles que tratam das práticas de *fostering*, “adoção informal” e circulação de crianças em alguns contextos sociais ao redor do mundo. Na etnologia brasileira, Pereira (2002) trata da adoção de crianças entre os Kaiowa no Mato Grosso do Sul, dentre outras pesquisas em contextos etnográficos no Brasil.

Entendendo o conceito de circulação de crianças dado por Fonseca (2006, em nota de rodapé, p.13), em sua pesquisa um bairro pobre de Porto Alegre, enquanto a “transferência de uma criança entre uma família e outra, seja sob a forma de guarda temporária ou de adoção propriamente dita”, que acabam por criar redes sociais articuladas com processos de globalização, a autora analisa as implicações destas práticas na vida das mulheres envolvidas a respeito do tema, e percebe incompatibilidades entre as leis e o pensamento das mães, uma vez que muitos desses processos de adoção não eram mediados por processos jurídicos, tão burocráticos e demorados que faziam com que elas recorressem àquilo que se entende teoricamente por adoção informal.

O que pretendo tratar neste capítulo refere-se à relação entre os processos de parentesco e a circulação de crianças, pois que as redes criadas *pela* e para as crianças em decorrência de suas movimentações dentro e entre parentelas Guarani são, ao mesmo tempo, sociais e de parentesco e apontarei uma (dentre tantas outras) rede de circulação de crianças articulando três *tekoa* – aldeias – foco desta pesquisa: *Itaty* – Morro dos Cavalos, *Yvyã Ivate* – Morro Alto, e *Yynn Moroty Whera* –

M^o Biguaçu localizadas no litoral do estado de Santa Catarina, abordando casos específicos, acompanhados em campo, e suas descrições etnográficas. Portanto trago alguns casos de transferências de crianças que divido em dois tipos principais: uma circulação dentro da parentela (aos cuidados geralmente da avó paterna ou materna), e uma circulação fora da parentela em que se inclui os casos de gêmeos Mbya criados por famílias Chiripa abordando suas consequências para a conformação social indígena. Considero ainda os casos de apadrinhamento, que Leinaweaver (2008) aponta como circulação simbólica, em que os padrinhos, que podem ser tanto Guarani quanto *jurua*, realizado junto ao ritual de *nhemongarai* (em que a criança é nomeada) e suas implicações no tocante às relações com o contexto social não-indígena quando da incorporação destes nas teias de sociabilidade Guarani.

Entendo que o termo circulação é mais abrangente do que os termos adoção, ou mesmo doação, por tirar o peso da parentela que recebe ou que doa a criança, deslocando-a para o nível das relações estabelecidas e abarcando outros pontos de vista que transitam nessa prática. Pode incluir ainda as subjetividades de ambas parentelas, além da possibilidade de enxergá-la de um ponto de vista da criança e incluir suas decisões nesses processos de negociação abrindo a possibilidade de se pensar sobre o lugar da criança e sua própria elaboração sobre seu lócus social e relacional dependente também de suas vontades e interferências. Permite ainda compreender o movimento que acaba criando redes ao mesmo tempo sociais e de parentesco numa economia de trocas simbólicas considerando a política interna e externa ao grupo, perpassando por questões religiosas, interligando adultos e catalisando relações que de outra maneira não existiriam.

Ainda o termo circulação me parece mais apropriado, por evocar a ideia de circulação de bens e riquezas, ou ainda, dádivas – no sentido descrito por Mauss (1974) de circulação de signos e riquezas – e, nesse sentido, a criança é um bem social, o valor máximo da comunidade, e quando circulam algo circula junto com elas, algo como o *mana*, concordando com o que também afirma Lallemand (1993) em estudo sobre a circulação de crianças em sociedades tradicionais em diversas regiões do mundo.

O que chamo de circulação de crianças no contexto Guarani, inclui as duas dimensões já citadas que referem-se tanto a circulação de crianças dentro de uma mesma parentela, criando, neste caso, ao que tudo indica, aquilo que Fonseca (2006) designa por “criação compartilhada” entre as várias figuras maternas e paternas (de diferentes

gerações) quanto sua movimentação entre parentelas diferentes (o que se aproximaria da idéia de adoção informal – em termos ocidentalizados), muitas vezes ligados aos casos de crianças gêmeas. Quanto à circulação de crianças entre parentelas, as situações encontradas envolviam a separação de crianças gêmeas e de pessoas que contaram ter sido criadas como *guacho* e ainda um caso de uma menina que houve transferência por morte de sua mãe e impossibilidade, devido a fatores econômico-financeiros de ser amparada em sua parentela.

No caso da circulação na mesma parentela, estão implicadas as questões de processos de parentesco, a relação de reciprocidade e um lugar de poder dos mais velhos, e principalmente das mulheres mais velhas quando da decisão de quem ficará a responsabilidade da criação da criança, ressaltando ainda que esses são os casos mais frequentes. No caso da circulação fora da parentela, há uma intrínseca relação das transferências de crianças com a cosmologia Guarani, o poder estatal e processos de globalização.

Os motivos e as motivações dessas circulações são muitas e variadas, mas condizentes com lógicas que envolvem questões prioritárias para a manutenção do *nhande reko* (“nosso sistema” ou nossa cultura) Guarani, ressaltando que o objetivo não é pensar nas lógicas, mas nas próprias práticas de circulação de crianças como uma das condições da manutenção, perpetuação (e mesmo transformação inerente às duas) de um sistema de vida Guarani, a partir de descrição etnográfica de casos analisados.

Questionando-se sobre as causas do pouco interesse pelos estudos sobre o tema da circulação de crianças em pesquisas acadêmicas, Lallemand (1993) apresenta uma explicação interessante para compreendê-las, mostrando que na sociedade ocidentalizada a transferência de crianças é vista negativamente, daquilo que ela chama do “escândalo” da circulação, fruto da rejeição dos pais. Essa zona proibida representativa de um tabu para esta sociedade impossibilita enxergar outras formas de sociabilidades e parentalidades possíveis e as múltiplas práticas agrupadas sob o rótulo de adoção.

Se a movimentação dos adultos é muito relatada em etnografias (e principalmente ligadas às circulações decorrentes de arranjos matrimoniais) o mesmo não se dá com relação às crianças, e o que se observa é que sua movimentação é pouco enxergada, diria mesmo invisibilizada e ainda desvinculada de questões de poder e de política interna e externa indígena, ou seja, crianças circulam sem nenhuma visibilidade política. Lallemand (1993), retomando os interesses de Mauss em estudar os fenômenos de troca de qualquer natureza em

sociedades tradicionais, e o termo cunhado por ele de “sistema de prestações totais”, designativo de obrigações que incluem os vários tipos de riquezas, tais como mulheres, alimentos, heranças, e crianças, aprofunda a tentativa de compreender a circulação de crianças dentro de uma multiplicidade de fatores sociais envolvidos que incluem dimensões políticas, econômicas, religiosas, de parentesco e simbólicas. Ambos autores apontam as crianças como um bem de valor – e, portanto, passíveis de serem negociáveis – não em termos capitalistas de posse, unicamente do ponto de vista econômico, como objetos ou propriedades, mas como dádiva e dom – e enquanto seres portadores de memória (FONSECA, 2006).

Crianças são meios de troca e formadoras de laços entre donatário e doador, (LALLEMAND, 1993) formadoras de laços entre diferentes grupos, entre presente e futuro, bens de valor nelas mesmas e excelentes meio de circulação. Mauss (1969) entre os polinésios de Samoa percebeu que o único meio ao qual o “*oloa*” riqueza mobiliária e estrangeira, chegar até um grupo de parentes, se dava através da “*tonga*” riqueza essencial vindo exclusivamente através da troca de crianças. Ou seja, crianças em *fosterage* representam canais por excelência em que o “*oloa*” pode vir à família (LALLEMAND, 1993, p.09). Mauss (1974) propõe ainda que a troca de bens, não se constitui apenas como transações econômicas, pois valores são transferidos. Esses bens constituem-se enquanto veículos de poder, emoção, entre outras coisas e considera que ele provoca uma resposta – a de aceitar e retribuir a criação de laços. Dessa forma, a troca é o que fundamenta a vida social organizada a partir dos atos de dar, receber e retribuir.

Alvarez (2004), em sua pesquisa sobre as crianças Maxakali e sua participação nos processos de escolarização a aponta como a dádiva dada ao professor. Então para os indígenas ao dar suas crianças (ou seja, seu bem maior) para o professor e ao tirá-las do convívio doméstico e de suas atividades produtivas de grande relevância no seio familiar para deixá-las na escola, segue-se, então, a lógica do dom da troca, em que as famílias têm por obrigação dá-las aos professores, que devem recebê-las e retribuir por tal ato. E as retribuições viriam de algumas formas, entre elas a merenda, por isso as crianças levavam saquinhos para a escola para trazerem alimentos para seus familiares (não é difícil perceber que isto causou discordâncias entre a Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais com a Escola Indígena), considerando-se toda a noção da simbologia do compartilhar os alimentos, considerando ainda as produções que a criança deixa de realizar na esfera doméstica e que devem ser retribuídas pelos professores.

Judith Modell (1998) analisando a intervenção do Estado americano na realocação de crianças de famílias havaianas para famílias não-havaianas por serem consideradas pelo Estado, desqualificadas para sua criação, por não seguirem o padrão ocidentalizado de família nuclear, alegando que essas crianças se encontravam em “situação de risco”, habitando casas muitas vezes sem portas, com condições materiais precárias e famílias muito numerosas. Numa atitude arbitrária essas crianças eram retiradas de seus lares domésticos, muitas vezes desapareciam mesmo com elas, as institucionalizavam realocando-as em abrigos para serem encaminhadas posteriormente para a adoção para famílias não-havaianas.

Mostrando como a ideia de parentesco é diferente para a população havaiana, em que o conceito de *hanai* – que se refere a outra noção de pertencimento dessa criança e sua adoção informal – carrega o sentido de controle da próxima geração – e de *’ohana* – que se refere ao agrupamento de indivíduos que se consideram a si próprios como parentes enfatizando o partilhamento de responsabilidades e lealdade entre si – mostram o quanto as noções de parentesco havaiano e americano são diferentes e como essa realocação de crianças em famílias não-havaianas estão por ameaçar a integridade, autonomia cultural e independência social de um modo de vida nativo, através da ação estatal. Sendo negado a essas famílias o direito de criar suas crianças de acordo com seus princípios, dentro das noções de *hanai* e *’ohana* e de seus limites permeáveis, o Estado americano negava a perpetuação de seu sistema cultural e as crianças simplesmente desapareciam culturalmente. A autora resume o fato na seguinte frase “sem a criança a sobrevivência da totalidade da fabricação social é ameaçada” (1998, p.168)¹¹⁵, representando a perda do controle sobre a próxima geração.

Já é amplamente conhecida a prática do apadrinhamento. Leinaweaver (2008), em seu estudo sobre circulação de crianças e outras sociabilidades possíveis, em Ayacucho Peru, fala sobre a prática denominada por *compadrazgo* entre os indígenas da região andina. Segundo a autora, dessa relação se cria uma complexa ontologia do universo de parentesco e da infância e explora seus mecanismos e suas consequências para a vida social. Trazendo isso ao caso ora estudado, pois, tanto no caso de circulações propriamente quanto nos casos de apadrinhamentos há uma troca recíproca constante que cria uma espécie de efeito em cascata, em corrente contínua, que movimentada toda a vida

¹¹⁵ Tradução minha.

social, apontando algo a mais nas coisas trocadas que apenas seu valor econômico. Mas atentemos para aquilo que nos lembra Wagner (2010) sobre a condição de invenção do ofício do antropólogo e do cuidado em não se realizar uma viviseção dos significados ao se reduzir a sociedade a uma série de mecanismos “de redistribuição de bens e pessoas” (2010, p.65) em que nos deparamos com a frase de Francis Bugotu quando este diz que: “as pessoas é que são importantes, não a economia ou a mecânica da transferência” (Idem). Está lançado, então, o desafio em não perder a dimensão humana de um fenômeno ético, e não êmico, designados pelo antropólogo, e não pelos indígenas, por circulação de crianças. Feitas as devidas ressalvas, podemos adentrar no estudo das movimentações das crianças no contexto social Guarani do litoral de Santa Catarina.

4.2 – REDES SOCIAIS E DE PARENTESCO – CASOS DE CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS GUARANI

Indagando em primeira instância conceitos referentes às teorias de parentesco e sobre seus significados mais recorrentemente expressos, chamou-me a atenção o grande valor atribuído, de início, à consanguinidade, aparecendo recorrentemente em suas falas. Mas ele ganha maior amplitude quando se percebe que, na prática, há uma plasticidade maior, seja nas relações entre as pessoas, seja nas ativações de laços que podem ter relações de consanguinidade, ou não, criando teias de relações, como já tratado no capítulo 3, que extrapolam os limites genealógicos.

Não busquei possíveis significados nativos para o termo “consanguíneo”, mas quero apontar que se, por um lado, a valorização da consanguinidade poderia invalidar minha abordagem por não encontrar casos de circulação de crianças, por outro, e encontrando com frequência maior do que esperava, de certa forma legitimou a considerar as transferências de crianças como práticas de circulação àquelas que não estavam sendo criadas já há alguns anos por seus genitores. Pois para os indígenas, como também comenta Pereira (2002), há “uma significativa distinção entre filhos considerados legítimos e adotados” (2002, p. 169) e comenta ainda que tal fato é muito perceptível entre os Kaiowa.

Os motivos das circulações de crianças são vários e marcados tanto por separação dos cônjuges, casos em que as crianças ficam, geralmente, com as avós paternas ou maternas, quanto por outros fatores presentes na cosmologia Guarani, como nos casos dos gêmeos. As avós exercem

grande influência nas negociações das movimentações de crianças, pois o fato de ser criado pelos mais velhos, e, portanto, mais sábios, além de muito comum entre os Guarani é prestigiado por proporcionar à criança aprender mais sobre a cultura e o *nhande reko*¹¹⁶. Mas em todo caso, se pensarmos qual o estatuto dessa adoção diria que isto não é definitivamente visto como adoção; existe aqui, outro entendimento que esforço-me por investigar.

Pereira (2002) percebe a mesma situação e diz que “após a separação a mãe costuma ficar apenas com os filhos menores de dois anos, que ainda amamenta. Se os membros do casal desfeito voltam para a casa dos pais, costumam dividir os filhos entre si; quando contraem novo matrimônio, os filhos normalmente ficam com os avós” (2002, p. 175). Barros (2011) em pesquisa sobre os Guarani da bacia do Paranapanema, comentando sobre a ampla rede de parentesco pela qual elas se movimentam, em certa altura diz que “é possível visualizar a acomodação de crianças dentro da rede de parentesco quando de um casamento desfeito ou da morte dos cônjuges” (p. 153). Ainda sobre o estudo de Pereira (2002), percebendo a importância da circulação de crianças dentro das parentelas, o autor aponta como uma importante forma de organização dos processos de parentesco.

A dificuldade em encontrar um termo para filho adotado por Pereira (2002), em estudo sobre a socialização de crianças adotadas entre os Kaiowa, também foi a minha. O autor comenta sobre a dificuldade em encontrar um termo para a categoria de filho adotivo em escritos sobre os Guarani, embora encontrasse muitas crianças adotadas entre esse grupo. Os poucos registros falavam em “*che ra’y amongakua’a*” – filho que estou fazendo crescer; *che ra’y anga* – a imagem ou a imitação de meu filho; ou ainda o termo hispânico¹¹⁷, *guacho* – filho adotivo” (p. 169) fazendo referências às aves que colocam o ovo em outro ninho ou ainda ao milho, feijão, etc., que nasce sem ter sido semeado. Em pesquisa sobre circulação de crianças *guachos* entre os Kaiowa mostra que esta criança é aquela adotada com o intuito de servir a parentela. Ela é uma mão-de-obra necessária para a o aumento e produção familiar, que aumentada aumenta também seu prestígio social e político. Ele mostra como essas adoções perpassam pela figura do capitão que se encarrega de sua transferência, e no mais das vezes acaba ficando com a

¹¹⁶ Dallanhol (2002) fala sobre um menino, filho de seu Artur, o cacique de Morro dos Cavalos à época de sua pesquisa, e atualmente cacique da aldeia *Vy’a Porã* (aldeia feliz – município de Major Gercino – SC) que foi morar com sua avó em uma aldeia do estado de São Paulo, pois esta seria uma forma de aprender mais sobre a cultura.

¹¹⁷ Considerada, portanto, uma palavra emprestada.

criança, para aumentar seu fogo doméstico, elevando o prestígio do dono que está “levantando” parentela ou do casal dono de parentela, analisando a circulação de crianças em suas implicações sócio-políticas.

Encontrei o termo *tche monhemonguakua* como filho de criação, quando o pai fala de um filho que é ainda criança, ou então *tche abojepokuaiva'ekue*, quando o pai fala de um filho já adulto; e ainda a criança poderá dizer *tche botuvitcha'are* quando se refere ao seu pai de criação. Mas ainda o mais utilizado é *tchevanga*, que significa pai adotivo, ou responsável pela criança ou também *tcheru'i* (paizinho, padrinho ou padrasto). Mesmo assim estes termos não são corriqueira e costumeiramente utilizados, visto que um pai adotivo será, muitas das vezes, chamado de pai – *tcheru*. Para a mãe adotiva existe o termo *tchetchy ranga* que traduziram-me por “mãe entre aspas”, ou seja, que não é a “mãe verdadeira”, termo esse utilizado para madrinhas ou madrastras, lembrando que ainda assim o termo mais utilizado é o de mãe – *ha'i*, ou mamã. O termo de parentesco ao qual o pai refere-se ao filho é *tcheray* (que significa “um pedaço de mim”, “um pedaço de meu pênis” – *tembio*) e à filha é *tcheradjy* (“filha da minha mulher” ou ainda “um pedaço do meu nervo”, em referência ao pênis). Já a mãe chama o filho de *tchepia* (um pedaço de mim, ou “meu ovo” se traduzido ao pé da letra) e a filha de *tchememby* (filha do meu marido, ou ainda, um pedaço do meu ventre, do meu útero)¹¹⁸.

Algo que se aproxime de uma adoção (informal) é visível mais frequentemente em casos de crianças gêmeas, pois nestes casos ela não será criada, nem na parentela da mãe nem na parentela do pai, e nesses casos, os gêmeos separados, geralmente Mbya, são recebidos pelos Chiripa. Como já abordado no capítulo 2, no que se refere à mitologia Guarani, salta aos olhos as diferenças de relações de irmandade entre *Kuaray* e *Jacy* que nos mitos Chiripa são gêmeos, como em muitos outros casos de povos Tupi, mas no caso Mbya são irmãos e não gêmeos, *Kuaray* – o irmão Sol – mais velho que *Jacy* – o irmão Lua. Schaden (1963), Cadogan (1959), Larricq (1993) e Darella, Garlet e Assis (2000), também fazem referências a essa diferença, como comentado anteriormente.

Aqui podemos compreender o papel e a relação com o Estado e com os processos de globalização, pois muitas mulheres indígenas sentem-se obrigadas a deixar viver essas crianças, mesmo não sendo considerado algo bom para elas, visto que são consideradas um mau-agouro, trazendo má sorte a todos da parentela. Muitas contam que o fato de que

¹¹⁸ Ver mapas de termos de parentesco Guarani em anexos.

os médicos da área da saúde indígena diagnosticarem previamente gestações de gêmeos e saberem que podem ser criminalizadas por praticar os preceitos da cultura as deixam angustiadas. Apontando o fato de que a circulação de crianças Guarani no litoral do estado de Santa Catarina também sofre influências do Estado e dos processos de globalização, crianças que teriam por destino a morte, logo após seu nascimento, caso seguissem os preceitos Mbya, atualmente são deixadas vivas e entregues a outras parentelas para serem criadas.

A transferência de crianças de seus genitores para outros cuidados não é visto como abandono nem no caso de crianças gêmeas, nem no caso em que as crianças são criadas pelos avós. Segundo Adriano Morinico

*não existe criança abandonada, nem na teoria nem na prática, mas na teoria existe que foi abandono, mas pra nossa cultura não é abandono, nem é doado, sabe, a criança pode se sentir como se fosse a própria mãe, onde tem a liberdade de brincar de escolher à vontade, de dormir bem, tratam bem, isso é legal na cultura Guarani.*¹¹⁹

Nessa mesma linha de pensamento Fonseca (2006, p.27) diz que para muitas das mães entrevistadas a colocação de seus filhos em outra família “não é necessariamente vista como abandono, em que as mães podem ser múltiplas”, conseqüentemente, levando àquilo que a autora designa por filiação aditiva. As separações não representam necessariamente um rompimento permanente de laços, pois nessa lógica se insere a ideia de que as crianças partem e voltam.

Para os Guarani, muitos desses filhos criados podem ser futuros cônjuges para os filhos biológicos. Seu Alcindo *Whera Tupã* e dona Rosa *Poty Dja*, casal dono de uma importante parentela Guarani, com grande status social e com fortes relações de parentesco com outras parentelas de diversas aldeias, foram criados como irmãos na juventude. Ele era filho de João Sabino Moreira e Helena Conceição e foi criado pelo casal Catarina Mariani e Vicente *Karai O’Kenda*. Ao que tudo indica dona Catarina e dona Helena, já falecidas eram prima-irmãs, modo como os Guarani chamam os primos, ou parentes consanguíneos. Os três filhos do casal João Sabino e Helena: Alcindo, Dário (Darico), e Graciano casaram-se com três filhas do casal Vicente e Catarina,

¹¹⁹ Entrevista concedida em 31 de outubro de 2010, aldeia Morro Alto, São Francisco do Sul – SC.

respectivamente: Rosa, Doralina (Dora) e Júlia. Nos relatos contados tanto por Alcindo quanto por dona Rosa eles revelam a alegria de tal fato para os pais¹²⁰. Seu Darico me contava entre risos que quando criança ele e dona Dora, hoje sua esposa, brincavam juntos e ela jogava pedras nele. A outra irmã de dona Rosa e dona Dora, Júlia, casou-se com seu Graciano falecendo há muito tempo e deixando apenas uma filha.

Tal fato é ilustrativo da ideia de que os laços forjados pela criação de uma criança relacionam-se com valores socialmente legitimados e embebidos na lógica Guarani da importância de realizar bons casamentos e da produção de amplas parentelas, que acabam por produzir laços afetivos, de residência, co-responsabilidades, enfim de parentesco, dentro daquilo que fundamenta relações entre indivíduos, prolongando-se por toda a vida, com respeito à manutenção de um *nhande reko* aprazível e de acordo com os preceitos de sociabilidade Guarani, imbricando questões políticas e de empoderamento efetivadas por essas alianças, responsáveis pela própria perpetuação e integridade cultural. Apesar de não possuir muitas pesquisas sobre tal prática em literatura, não somente entre os Guarani, mas entre outros contextos etnográficos no Brasil suas falas apontam que esta é uma prática antiga. Dentre outras questões procuro apontar a circulação de crianças relacionada com um aspecto que compartilha um *ethos* comum parte essencial da construção de um modo de vida guarani.

4.2.1 – Circulação de crianças dentro da mesma parentela

A fim de traçar as redes de sociabilização por que caminham essas crianças, irei apresentar algumas histórias de vida as quais entrei em contato e que relacionavam-se tanto com a questão da movimentação de crianças entre os Guarani, quanto entre si, tramando as redes sociais, ao mesmo tempo de parentesco e sociais¹²¹, entendendo tal prática incluída na lógica de reciprocidade situada no contexto social, econômico, político, religioso e de processos de parentesco relacionado ao *ethos* da mobilidade e perpetuação do modo de vida guarani.

¹²⁰ Para maiores detalhes ver Mello (2002, 2006) e Melo (2008). Mello (2006) faz alusão ao fato de que esse tipo de casamento poderia ser visto como um incesto pelo fato de serem irmãos, mas isso foi de certa forma amenizado, por formarem casal de *karai*.

¹²¹ Para visualizar os casos citados ver mapa de rede de circulação de crianças na p. 132.

João¹²², 19 anos, estava benzendo sua avó quando entrei na pequena casa de madeira. Era noite e quase todos já haviam se recolhido. A senhora sentada ao chão, apoiada na parede e João com o *petyngua* nas mãos, cantando um canto-rezo muito bonito. Ele esfumagou o joelho dolorido da *tchedjary* – a vovó – e, logo após esses cuidados ela adormeceu na cama feita ao chão. Ele é casado com Mariana, filha de Teodoro, com quem tem dois filhos, tendo sido criado desde muito pequeno por sua avó paterna dona Celestiana, a senhora que ele curava, ela mora nas aldeias do litoral norte do Estado e na aldeia a qual ele cresceu e passou toda sua infância. A princípio não percebi a ligação maior entre os dois e pensei que era uma “visita de avó”. Logo depois ele me contou que seus pais haviam se separado quando ele era ainda um recém nascido, e seu pai, Nilo pediu para que sua ex-esposa, Camila, deixasse o menino para ser criado com sua parentela, posto que ela estava grávida de outra criança e teria maior dificuldade em criar duas, sendo melhor deixá-lo aos cuidados da avó paterna da criança, dona Celestiana.

João não conhecia sua mãe e até os 16 anos de idade, sua avó contava para ele que sua mãe morava no Morro dos Cavalos e se chamava Camila. João, então, foi ao seu encontro, pois queria conhecê-la. Pissolato (2006) e Fonseca (2006) apontam que laços de consanguinidade continuam latentes, podendo ser (re)ativados a qualquer momento. Ele acabou por morar nessa aldeia onde hoje está casado e com filhos. Junto com ele sua avó criava também outro menino, chamado Mauro, (filho de um irmão de dona Celestiana) os dois cresceram como irmãos e assim se consideram. João conta que sua avó sempre dizia para ele: eu te criei na papinha de arroz – *arroiri tykue’i* – (*arroiri* = arroz, *tykue’i* = papinha), na melancia (*tchandjau*), fazendo alusão à importância da consubstancialidade, já tratada no capítulo 3, sobre o que Fonseca também faz menção, pois que “abrigar e alimentar alguém tem profundas implicações afetivas e simbólicas” (2006, p.19).

Letícia, também reside em Morro dos Cavalos. Junto com ela moram seu marido, e o único filho do casal, de aproximadamente 8 anos. Além desse menino ela tem mais um, fruto de seu casamento anterior com Adelson, morador de Morro Alto. Esse filho, chamado Mateus, com aproximadamente 10 anos, hoje é criado pela mãe de Adelson, dona Tânia, ou seja, a avó paterna do menino, e eles vivem

¹²² Os nomes são fictícios para manter resguardadas as identidades das pessoas e suas histórias de vida.

deslocando-se entre as aldeias de Morro Alto (onde se encontram os filhos de dona Tânia), Jaboticabeira (*Yvapuru*), onde vive o pai dela, e *Pindoty*, onde vive sua mãe. Mesmo se deslocando com frequência é na aldeia de Morro Alto que dona Tânia fica no mais das vezes e neste caso há uma criação compartilhada entre ela e Adelson nos cuidados com Mateus.

Mesmo tendo sido criado desde muito pequeno por dona Tânia, Mateus se referiu em nossas conversas à Letícia, como sua “mãe de verdade” (ele chama a avó de mãe, como a maioria dos Guarani). Letícia morou em Morro Alto e quando da separação do casal deixou o menino com a parentela de seu ex-marido tendo ido morar posteriormente em Morro dos Cavalos aldeia onde nasceu. Para ela não foi fácil ter que deixar seu menino, mas a negociação envolveu a vontade da avó de Mateus que queria muito criá-lo, e como os mais velhos possuem grande poder de decisão nesses momentos de distribuição das crianças o menino acabou ficando com a avó.

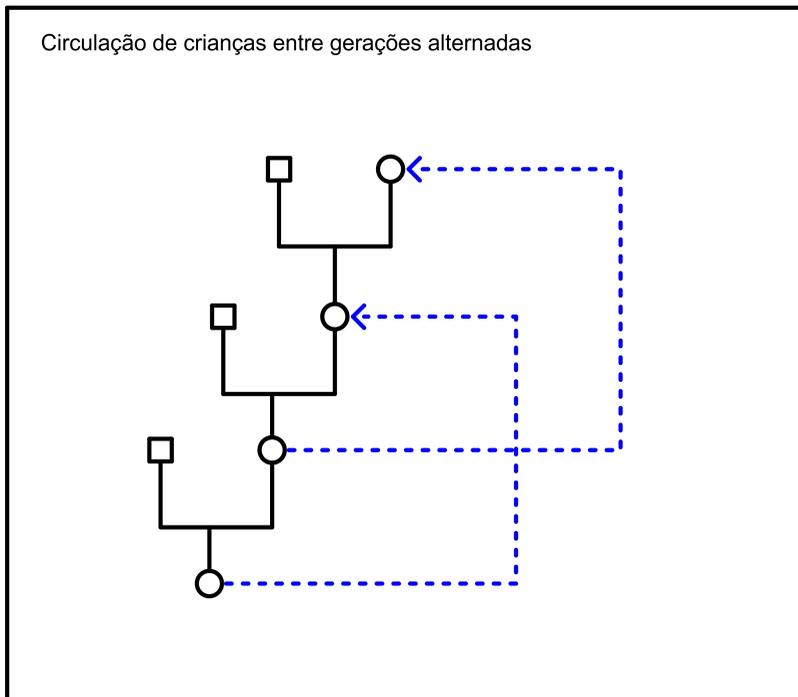
Voltando à aldeia de Morro Alto, Samanta, irmã de Adelson, cria sua neta Natália, filha de sua filha mais velha, Nanci. Natália, atualmente com 5 anos, fruto do relacionamento anterior de Nanci, que após o rompimento conjugal, deixou a menina aos cuidados de Samanta, avó materna da menina. Natália é quem acompanha a avó nas idas à cidade de São Francisco do Sul para venda de artesanato, e nas viagens para outras aldeias e é ela é quem está com a avó nas cerimônias de reza de “medicina tradicional”, que acontecem nessa aldeia e foi com sua avó que a menina esteve sentada no momento do ritual de *nhemongarai* – quando de sua nomeação. Mas por outro lado, isso não quer dizer que Nanci, a mãe biológica, não interfira nas decisões que se refiram à criança. Natália chama Samanta de mãe, mas não é raro os Guarani chamarem a avó de mãe e se tomado isoladamente pode não ser muito significante. Nanci e Samanta moram na mesma aldeia e suas casas estão muito próximas uma da outra¹²³, a relação entre Natália e sua genitora não é disruptiva, há continuidade tempo-espacial, o que gera, neste caso, uma criação compartilhada entre Nanci e Samanta, mas que não inclui o pai de Natália que já não se ocupa mais com seus cuidados.

Dona Rosana, moradora atualmente em M'Biguaçu, cria uma de suas netas, mas, nesse caso, sua filha não mora e não compartilha do mesmo espaço-tempo social das duas, posto que ela mora em uma aldeia Guarani no oeste de Santa Catarina. Essa sua filha deixou Sueli, hoje com 9 anos aproximadamente, aos cuidados de dona Rosana, que se

¹²³ Sobre o conceito de fogo doméstico ver capítulo 3.

responsabiliza pela criação de sua neta desde muito pequena e a considera como sua própria filha. Sueli a considera como mãe e a chama de mãe, mas se referindo à sua genitora também utilizou-se da mesma expressão de Mateus: “mãe de verdade”. Dona Rosana também cria Carla, filha de Larissa, uma mulher falecida, uma das filhas de um importante casal de *tcheramoĩ* moradores da aldeia de Morro Alto. À época que a menina foi entregue à dona Rosana, sua genitora, Larissa, morava em M’Biguaçu, tendo falecido tempos depois e deixado suas outras crianças aos cuidados de seus pais. Carla foi dada ao casal dona Rosana e seu Murilo.

O processo de negociação, à época, envolveu o conhecimento e aval do cacique. Dona Rosana sabia que Letícia estava sem condições financeiras para criá-la, por ser solteira e passar por dificuldades econômicas com a criação de outros três filhos. Interessou-se em criar a menina que hoje está com aproximadamente 13 anos, a qual não estabeleceu contato algum com sua parentela anterior. Além de criar uma filha de sua filha e uma filha de outra genitora, também deixou um filho seu aos cuidados de seus pais, chamado Antônio. A recorrência de casos em que a genitora deixa um filho aos cuidados de sua mãe e depois sua filha lhe entrega seu filho é tão alta que não consigo tratar de todos nestas breves linhas, criando nestes casos uma circulação de crianças entre gerações alternadas. Apontando mais uma vez para a complexa rede de relações que se criam ao se trocarem crianças e as sociabilidades que conformam a vida Guarani, cria-se uma espécie de “circuito de reciprocidade” em termos de estruturas de parentesco (FONSECA, 2006), por ser a criança dádiva e o bem maior dos adultos. Essa é ainda uma forma de retribuir com vida a vida ganha pelos genitores, na mais evidente lógica da reciprocidade.



Mapa 3 - Circulação entre gerações alternadas.

Indo um pouco mais além, nessa mesma rede, foi ainda, a mesma dona Tânia, que cria Mateus (e mãe de Samanta), quem criou Nanci (filha de Samanta), durante muito tempo. Nanci só voltou a ser criada por Samanta, após as duas não se entenderem sobre o fato de Nanci continuar os estudos, dona Tânia não queria que ela estudasse, mas Samanta queria, então tomou a menina para si novamente. Nanci hoje mulher, deixou sua filha, Natália, aos cuidados de sua mãe, assim como sua mãe fez com sua avó, numa circulação entre gerações alternadas.

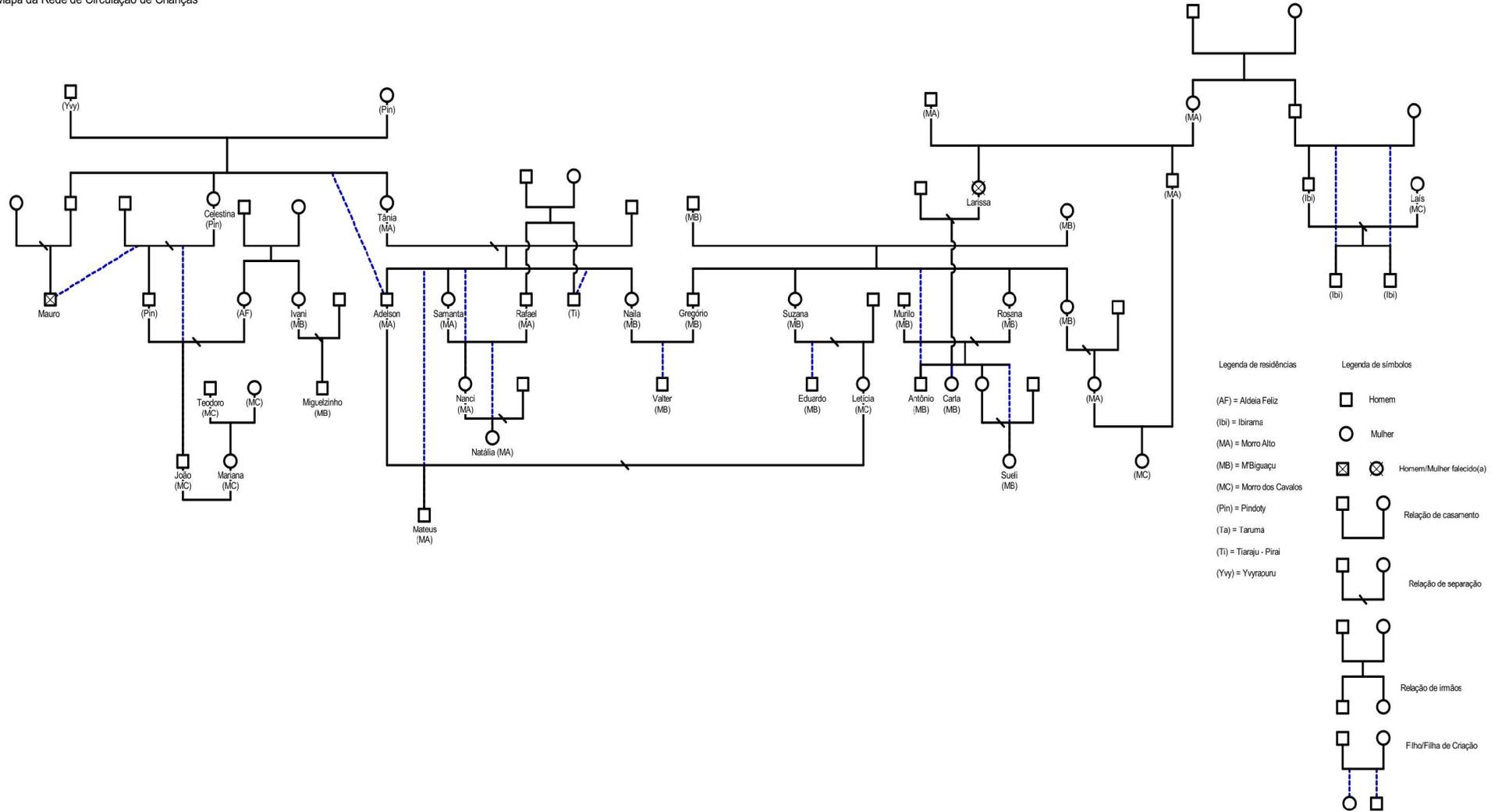
Foi ainda dona Tânia quem criou um irmão de seu genro, Rafael, casado com sua filha Samanta. Esse homem irmão de Rafael, Marcos, hoje considera Samanta ao mesmo tempo uma cunhada (por ser casada com seu irmão Rafael) e uma irmã (por ter sido criado pela mãe de Samanta), ou seja, uma *tcherovaja* (parente afim), ao mesmo tempo que *tcheretarã* (parente consanguíneo), por terem sido criados como irmãos por dona Tânia.

Laís moradora atualmente de Morro dos Cavalos, disse-me que sua ex-sogra, que vive na aldeia Guarani na Terra Indígena Xokleng, em

Ibirama, chamada *Takuaty*, foi quem criou quatro filhos seus, hoje com 21, 18, 16 e 14 anos respectivamente. Na época da sua separação conjugal, mesmo com dificuldades financeiras ela trouxe seus filhos para morar com ela em Morro dos Cavalos, mas logo depois os avós paternos dos meninos manifestaram o desejo de ficar com as crianças. Nada lhe foi imposto e o processo de negociação, envolveu a vontade própria das crianças, segundo ela, que pediram para ir morar com os avós, evidenciando o caráter ativo das crianças na efetivação da escolha e da tomada de decisão sobre qual parentela será acomodada.

Isso mostra que a questão da circulação de crianças é muito mais ampla e o desafio de tentar abarcar o tema apontando para a sociabilidade mais ampla e das significativas relações que estabelece é tão complexa que um estudo como este apenas sugere e aponta. Vale lembrar que dona Tânia também deixou uma outra filha sua, Naila, aos cuidados de sua irmã dona Celestiana (que criou também João e Mauro) mostrando que dona Tânia criou filhos que não foram gestados por ela ao mesmo tempo que entregou filhos gestados por ela para suas irmãs criarem. Tento, nestes breves relatos apontar a complexidade e as implicações que essas movimentações de crianças causam na sociabilidade Guarani. Mesmo que breves e limitadas, essas histórias apontam para a entremeada trama de redes sociais que orientam a própria vida indígena. Para tanto, vale apresentar um mapa para facilitar a visualização e a explicação que a articulação em redes de parentesco dos casos apresentados suscita.

Mapa da Rede de Circulação de Crianças



Mapa 4 - Rede de circulação de crianças

O que acredito ser recorrente nessas histórias é a grande influência que os avós têm, e mais ainda as avós, na tomada das decisões. Elas têm grande poder nas negociações, por possuírem, geralmente, melhores condições financeiras (geralmente recebem aposentadoria como trabalhadoras rurais) e melhores possibilidades de criar bem uma criança, e acabam conseqüentemente, tanto escolhendo quanto sendo escolhidas para ficarem com elas. Ao que parece, há um consenso geral de que os mais velhos também têm grandes direitos em ficar com a criança, como uma espécie de um lugar de poder legitimado e que muitas vezes, mesmo não se querendo, não se pode ir contra isso, pois muitos relatos de mulheres que deixaram suas crianças com avós (paternas) eram lembrados, pelas mães, com algum ressentimento. Esse poder, essa capacidade de intervenção de ficar com a criança, em relação às pessoas mais velhas (e, principalmente, as mulheres mais velhas) aponta que mesmo percebendo uma ressonante questão financeira, haver algo a mais nesse universo social criado pela rede de parentelas que além dessa questão financeira exclusivamente perpassam questões sócio-culturais e cosmológicas. Assim considerado, todo o processo de negociação, as coisas se somam: a vontade da criança, dos avós, dos pais, enfim, em um processo de negociação e bom-senso de todos os envolvidos.

O argumento de que “ficar com a avó” é melhor porque elas podem proporcionar uma vida melhor às crianças foi recorrentemente marcado em falas tanto de pessoas que foram criadas pelas suas avós quanto das mulheres que deixaram seus filhos aos cuidados delas. Para os Guarani, esse lugar de poder destinado e legitimado pelas pessoas com mais idade que é marcante tanto nas etnografias quanto nas falas cotidianas. Seus conselhos – *nhemongueta* – suas atitudes são vistas com grande respeito, pois, por terem mais idade, detêm maior sabedoria, deixar então, as crianças com pessoas mais velhas é realmente bom não somente para elas, mas para os pais, para os avós, e para manutenção de um modo de vida considerado ideal para os Guarani. Além disso, é uma forma de manter ligadas essas diferentes parentelas que compõem as redes de sociabilização criadas e ativadas (mas também desativadas) pela movimentação de crianças e sobre isso Pereira (2002) também aponta.

Barros (2011) comenta em certa altura que o fato das crianças não estarem falando mais a língua Guarani está mudando por conta da escola e da presença de professores bilíngües, mas que sem um contexto social em casa, que dê-lhe suporte, há uma dificuldade em que essas crianças coloquem efetivamente em prática a verbalização na língua indígena. Portanto, os Guarani das aldeias onde a autora pesquisou, apontam que o

aprendizado mais constante com a língua se dá por meio do contato com a geração dos mais velhos, na figura dos avós, fundamentais na transmissão dos saberes indígenas.

4.2.2 – Circulação de crianças entre diferentes parentelas

Suzana cria um menino chamado Eduardo. Ele tem, aproximadamente, 5 anos, e Suzana, o cria desde muito pequeno. Há alguns anos, Cláudio, o médico do serviço de saúde indígena, Sesai, e o dentista Renato deixaram o menino aos seus cuidados, por se encontrar fragilizado e doente, em estado bastante grave de saúde, tornando-se agentes do processo de circulação de crianças entre parentelas. Eduardo nasceu com outra criança gêmea e sua mãe, uma mulher Mbya, não investia em seus cuidados. Ela acabou o entregando para o dentista que mediou a transferência da criança. Este processo não foi nada tranquilo, e foi necessário um longo processo de negociação com a genitora do menino que a princípio não queria entregá-lo para adoção. Ele não recebia os cuidados necessários para seu desenvolvimento e estava, de certa forma, sendo aos poucos abandonado pelos familiares. Com baixo peso, muito debilitado, com graves problemas pulmonares e com um prognóstico bastante ruim, em situação visivelmente diferente daquela de seu irmão, o outro gêmeo, mais bem alimentado e saudável. Segundo Renato, houve uma cerimônia de medicina na aldeia de M'Biguaçu, e foi nela que, ouvindo as Palavras de *Nhanderu* decidiu, então que ele deveria fazer algo de mais efetivo sobre aquela situação.

Dirigiu-se, então à aldeia onde o menino se encontrava e iniciou um longo e difícil processo de negociação com os pais biológicos da criança que não queriam deixar que ele levasse para que outra família a adotasse. Foi em meio às muitas negativas do casal que Renato pediu, então para conversar a sós com Gabriela, a genitora de Eduardo, a mais relutante em entregar a criança. Acendendo o *petyngua*, numa atitude clara de respeito e cuidado que a delicada situação merecia, ele argumentou no sentido de que já havia pessoas interessadas em criar o menino e que a criança ficaria aos cuidados de uma família Guarani de bastante prestígio social, se comprometendo ele mesmo em ajudar na sua criação e cuidados. Aconselhado pelos Guarani que estavam interessados em cuidar do menino, o argumento dele foi dizer que o problema não estava em deixar a criança viver, mas que elas não poderiam ser criadas na mesma aldeia e, caso aceitasse, entregaria o menino aos cuidados de outra parentela Guarani.

As lágrimas escorriam no rosto da mãe que bastante emocionada e de certa forma também preocupada com o destino de seu filho que acabou por aceitar a proposta. Vale lembrar que um dos motivos aos quais a mãe estava relutante em deixar o filho para adoção era o fato de que ela pensava que este iria para alguma família de não-indígenas e isto ela não aceitaria. É interessante notar também a importância atribuída à cerimônia no tocante ao processo de transferência do menino que, segundo Renato entende que o chamado que ouviu de *Nhanderu* bem podem ser mesmo a de seu Alcindo e de que ele próprio tenha articulado do auge de sua sabedoria todo esse processo de transferência da criança por meio do próprio Renato, já que ele também se penalizou com a situação. Eles têm uma ligação bastante forte, seu Alcindo o considera como um irmão (em todo seu sentido profundo do termo, como aqueles que combinaram previamente em *Yvy mara ey* de virem juntos para essa terra) e é Renato quem está ao seu lado nas cerimônias de medicina tradicional, um importante rezador nos processos de cura.

Naila e Gregório, moradores da aldeia de M'Biguaçu, também criam um menino gêmeo: Vicente. Ele foi-lhe oferecido já na gestação, e a articulação também se deu através dos mesmos agentes de saúde. A genitora, uma mulher Mbya, por não poder criá-lo, não apenas por questões cosmológicas, mas também por questões financeiras entregando o menino logo após nascer. O casal já cria 6 filhos, mas aceitaram com alegria mais essa criança, mostrando que para os Chiripa criar um gêmeo realmente não se constitui num problema, pois segundo Gregório, o problema não é a criança em si, posto que o fato de ser gêmeo, mesmo não sendo considerado algo agradável para os Chiripa, é antes um meio ao qual *Nhanderu* se comunica, como um sinal de que algo não está certo naquela parentela (causado por abuso de álcool ou brigas constantes entre cônjuges) e para fazer com que elas pensem em suas atitudes erradas. Mas a criança em si nunca é um problema, ou um mau-agouro como para os Mbya. Naila e Gregório criam ainda um casal de crianças, filhos de uma mulher moradora da aldeia do Amâncio que, estando na aldeia para estudar ficam aos seus cuidados, apontando para algo já percebido anteriormente: a escola como mais uma motivadora de circulações de crianças, impulsionado formas de sociabilidade internas aos Guarani.

Em estudo já comentado de Pereira (2002) sobre o *guacho*, o autor aponta que a diferença fundamental entre o *guacho* e as outras crianças é que este é “criado **como guacho**”¹²⁴ (2002, p.171). Questionando sobre a

¹²⁴ Grifo do autor.

existência de possíveis *guachos* entre os Guarani das aldeias nas quais pesquisei, do estado de Santa Catarina, há um desconhecimento, da maioria das pessoas entrevistadas sobre tal expressão, poucas conheciam o termo, e dentre essas poucas, somente as de mais idade ou aquelas que vinham de aldeias do Rio Grande do Sul o conheciam. Mas para os mais velhos, que o conheciam, a expressão causa desgosto, e em verdade é motivo de ironia, motivo de pena. Foram ainda feitas referências à plantinha que nasce sozinha sem ser semeada e sem cuidados para seu crescimento.

Seu Teodoro disse-me conhecer o termo por ter sido, ele mesmo, criado como *guacho*. Atualmente não se observam crianças *guacho* no estado de Santa Catarina, mas uma mulher Guarani disse que existem crianças criadas de tal forma no Rio Grande do Sul, não por acaso seu Teodoro foi criado naquele estado. Segundo ele, seu pai, cacique da aldeia em que cresceu, criava muitas outras crianças, (mais de dez) ensinando como ser uma boa liderança política, apontando para o fato de que criar crianças implica questões que perpassam por questões de política interna. Não por acaso, ele foi, durante muitos anos, cacique de uma grande e importante aldeia do estado do Rio Grande do Sul e os conhecimentos passados por seu pai de criação, segundo ele, o ensinaram a ser um bom cacique.

Durante um tempo, busquei algum conceito de certa forma similar ao *guacho*. Encontrei um termo parecido e bastante utilizado: *tembiguai*, que traduziram-me por: servidor. Mas depois de muitas conversas, percebi que *tembiguai* refere-se à atitude de servir, ajudar outros e se disserem *tcherembiguai* estarão querendo dizer: “meu ajudante”. São pessoas que tem *mborayu*¹²⁵ – bom coração – por respeitar os princípios da reciprocidade. Ao ajudarem os outros estarão recebendo ajuda, seja por estarem coabitando numa aldeia ao qual não possuem parentes, seja por outro motivo¹²⁶. Não pode ser traduzido por empregado, pois segundo um Guarani essas pessoas ajudam outros para também serem ajudados, de acordo com a lógica da reciprocidade. Essa pessoa pode ainda residir em com outra parentela para ajudá-la nos cuidados domésticos e com as crianças, mas não será criado de forma diferenciada. Antes se valoriza a importância de se aprender o *nhande reko* Guarani, e estará ensinando e aprendendo sobre a cultura, tornando-se um bom Guarani. Estas noções são importantes, pois

¹²⁵ *Mborayu* além de referir-se à ter “bom coração”, refere-se à reciprocidade.

¹²⁶ Montardo (2002, p. 57) também faz referência a este termo, mas no contexto religioso, das divindades, que se aproxima da descrição dos *tembiguai* de Meliá (1976) sobre os *avaete*.

ajudam a compreender o entendimento Guarani sobre o processo de circulação entre as parentelas. Mas *tembiguai* não tem esse sentido e não foram apontados, e nem percebidos, a priori, casos de crianças *guacho* no estado.

Miguelzinho é um menino de 8 anos, filho de pais separados e reside junto à sua mãe, atualmente na aldeia de M'Biguaçu. Seu caso foi um dos primeiros que me instigaram a pensar na questão da autonomia da criança, pois, quando da transferência de todos seus parentes da aldeia de Morro dos Cavalos para a aldeia *Vy'a Porã* – Aldeia Feliz, município de Major Gercino¹²⁷ – à época com 6 anos, ele optou por ficar nesta aldeia ao invés de seguir com sua mãe, Ivani, e todos os parentes, mesmo seu avô, anterior liderança do Morro dos Cavalos e dono da parentela do menino ter insistido para que ele fosse. Quando o questionei o porquê de não prosseguir com sua família, ele disse que lá não tinha escola e que queria continuar estudando e para tanto deveria permanecer na aldeia de Morro dos Cavalos.

Dois anos depois o que observo é o seguinte: sua mãe havia se mudado para a aldeia de M'Biguaçu para ficar mais perto de seu filho, pois este não queria mesmo morar na aldeia *Vy'a porã*, e por sua vez, sua mãe não queria voltar ao Morro dos Cavalos. O menino parece transitar com mais frequência que os outros de sua idade entre as aldeias, até mais que seu irmão mais velho, mesmo essa não sendo considerada uma atitude aprovável por muitos Guarani. Seus irmãos não têm a mesma atitude e ficam a maior parte do tempo com a mãe.

Procurando identificar as casas em que ele pernoitava em Morro dos Cavalos, descobri que ele nunca ficava em casas daqueles que não representassem pessoas de sua parentela, uma vez que sempre dormia na casa de uma irmã de sua mãe ou na casa de seu irmão seu por parte de pai, o João (do início da história). Assim ele circula por espaços que são em verdade, locais familiares para ele, e acaba por criar redes e laços mais fortes com estes, que o beneficia e o beneficiará ao longo de sua vida. Isso impulsiona sua mãe a realizar escolhas de acordo com as negociações entre os dois. A mãe leva muito em consideração a opinião e vontade do menino e por isso mudou-se para M'Biguaçu, tendo em vista que ele manifestava vontade de estudar.

Adriano, cacique da aldeia de Morro Alto, comentando sobre o fato disse-me ter sido uma criança bastante parecida com Miguelzinho, andava bastante por entre aldeias, e muitas vezes sem a companhia

¹²⁷ No ano de 2009, por conta de aquisição de terra, como medida mitigadora da duplicação da BR-101.

constante de um adulto. Ele hoje é uma liderança e grande conhecedor de terra de parentes. Percebe-se que a atitude dele e de Miguelzinho está ligada ao fato de que assim se está buscando conhecer melhor o território Guarani e buscando seu próprio conhecimento, seu próprio caminho.

Visitar e conhecer parentes pode ser entendido também como conhecer os ensinamentos dos mais velhos e ampliar o conhecimento da sua própria cultura, buscando sua independência, criando e ampliando sua rede de relações sócio-familiares. Adriano, por ser bom conhecedor de terra de parentes e da cultura, e por ter, em sua infância, atitude comparável a de Miguelzinho, hoje é uma importante liderança Guarani, bastante requisitado para processos de lutas pela Demarcação de Terras e outras reuniões de questões gerais por seus amplos conhecimentos políticos e territoriais. Miguelzinho também está ativando redes de relações familiares e sociais importantes para a conformação de sua vida como criança e a longo prazo, como um adulto Guarani.

Outra questão interessante a considerar é o fato de terem me dito que Miguelzinho é considerado em alguns momentos um menino *tembiguai*. *Tembiguai*, como dito, refere-se à pessoa que ajuda os outros, mas que recebe outras coisas em troca, mas esse termo é relacionado ao contexto em que se está inserido. Se o menino fica em alguma aldeia, ele sempre ajuda nos afazeres como pegar lenha, limpar a *opy*, pode até receber pequena quantia em dinheiro por isso; caso ele não ajudasse não seria bem-vindo nas casas de seus parentes e, além disso, ele está dessa maneira aprendendo questões consideradas importantes no que se considera relevante para a construção da Pessoa e do *ethos* Guarani. Mas o caráter de *tembiguai* não é constitutivo da pessoa e antes é aquele que realiza pequenos serviços para ser ajudado do que é criado como tal, como no caso de *guachos*.

Esses casos nos fazem crer que a circulação de crianças efetivamente se dá dentro do próprio sistema social Guarani, visto que dificilmente essas crianças são transferidas para pessoas que não sejam Guarani. As crianças circulam dentro de um sistema que é ao mesmo tempo social, econômico, político, religioso, simbólico e cultural, se movimentando efetivamente, dentro de uma rede de fronteiras definidas pelos limites do *sócius* Guarani. Somente circularão fora desses limites de forma simbólica, ou indireta, quando dos apadrinhamentos e do compartilhamento de responsabilidades em seus cuidados.

4.3 – O APADRINHAMENTO E A CIRCULAÇÃO SIMBÓLICA

Na lógica da movimentação de crianças Guarani a noção de “responsabilidade parental compartilhada” (FONSECA, 1995) ajuda a compreender melhor a circulação de crianças, em que não apenas os genitores, irmãs(os) mais velhos, avós, mas outras pessoas da comunidade, e até mesmo os *jurua kuery*¹²⁸, são incluídas no compartilhamento da responsabilidade dos seus cuidados e da sua formação. Além disso, a própria forma de “organização da rotina doméstica já leva a certa circulação ‘voluntária’ de crianças” (FONSECA, 1995, p.80) que ficam aos cuidados das avós, das irmãs mais velhas, e outros parentes, em que a criança só circulará fora dos limites do *sócios* Guarani de forma simbólica, através dos apadrinhamentos, dificilmente na criação propriamente dita, com transferência total de responsabilidades. A responsabilidade em criar uma criança é algo compartilhado entre diferentes entes do grupo e mesmo considerando que os genitores são os principais responsáveis por isto, a criação também fica a cargo dos irmãos mais velhos e de outros parentes do fogo doméstico. Por isso, para compreender melhor esta lógica dentro deste universo, proponho ampliarmos um pouco mais o conceito de circulação e incluir outros processos de parentesco e de filiação como, por exemplo, o apadrinhamento.

Fonseca (2006) amplia o termo circulação de crianças por utilizá-lo também para descrever fenômenos de responsabilidade parental compartilhada, deslocada da ideia de uma adoção “informal” ou “não-institucionalizada” (1995), relacionando essa prática com questões econômicas, relevante para aprofundar o conhecimento desta prática entre os Guarani permitem descolar o termo circulação de crianças da ideia de “adoção informal” ampliando seu próprio entendimento. Leinaweaver (2008), de certa forma, também fez isso em seu trabalho de pesquisa sobre a circulação de crianças em *Ayacucho*, Peru – através do estudo da prática do *compadrazgo* entendendo-a como uma “circulação simbólica” – que tratarei adiante mostrando como isso acaba por criar toda uma vida social que não pode ficar esquecida, ampliando a compreensão das sociabilidades indígenas.

Fonseca (1995), diz que o apadrinhamento – designado por maternidade ritual – também se inclui na lógica das muitas mães possíveis e da filiação aditiva, somando figuras ao rol materno e revelando algo sobre a estrutura e dinâmica familiar e o estabelecimento

¹²⁸ *Kuery* – partícula pluralizante – *jurua kuery* = os não-indígenas.

de uma articulação em rede. Suas dimensões escapam o contexto da aldeia podendo englobar também o mundo *jurua*¹²⁹. A ideia de somar mães é bastante ilustrativa da circulação de crianças, pois à filiação biológica não se sobrepõem à adotiva, e nem vice-versa, mas se adicionam, designada, pela autora, por filiação aditiva, permitindo incluir outras formas de paternidade/filiação.

Vale lembrar que esta não se configura como uma circulação estática em que adultos apenas trocam dádivas. A circulação de crianças impulsiona o adulto a movimentar-se nessa rede que não só é criada do adulto para a criança, mas também da criança para o adulto, pois, crianças também acabam por sociabilizar¹³⁰ adultos impulsionando-os e construindo redes que podem ser mais bem vistas quando incluímos outras práticas de parentesco de circulação, como o apadrinhamento. Quando elas se movimentam, impulsionam também o movimento dos adultos dentro da dinâmica rede social e de parentesco criada pelos adultos para as crianças e pelas crianças para os adultos, como no caso de Miguelzinho. Crianças também impulsionam uma circulação de adultos dentro das redes de relações sociais.

Como já comentado anteriormente, quando em campo na aldeia de Morro Alto, fui convidada para ser madrinha de uma menina Guarani. Talvez pelo fato de terem percebido minha ligação maior com esta criança, estabelecida pelas vezes anteriores em que estive na aldeia, ou por outro motivo, o fato é que aceitei batizá-la (e nem poderia recusar). Nesse caso percebe-se a criação compartilhada e as várias mães que Natália possui (FONSECA, 2006). Num primeiro momento, ainda não tinha me dado conta de todas as consequências que o batizado dela produziria em minha relação com os Guarani e com esse fogo doméstico em particular.

Leinaweaver (2008), em seu estudo sobre a circulação de crianças em Ayacucho, fala sobre o fenômeno de *compadrazgo* apontando a lógica do apadrinhamento enquanto co-parentalidade, considerada durante muito tempo em termos de parentesco ocidentalizado e, portanto “fictício”, em oposição a um suposto parentesco “real” calcado em relações biológicas e de consanguinidade. Mas atualmente o apadrinhamento é compreendido como um “real” caminho de construção e fortificação dos laços de parentesco realizados por um

¹²⁹ A criança como mediadora entre o mundo Guarani e mundo *jurua* (SCHILDKROUT, 1978) já foi abordado no capítulo 2.

¹³⁰ Discutido no capítulo 2.

compromisso ritual entre os padrinhos e os pais da criança e entre padrinhos e apadrinhados.

Essa reciprocidade, segundo a autora, “desequilibrada”, é assim considerada porque o status sócio-econômico, dentro de um contexto globalizado, da família apadrinhada é sempre igual ou inferior ao da família dos padrinhos e nunca superior. Ela ainda destaca que isso traz certas vantagens econômicas e sociais para a família apadrinhada como, por exemplo, a obtenção de recursos ou ainda acesso mais fácil a uma educação de qualidade para essa criança, superior ao das outras crianças indígenas sem padrinhos, nunca visto como algo moralmente mau ou uma forma de aproveitar-se dos padrinhos, mas sim no princípio da troca, em que ao ganhar uma criança deve-se ajudar com seus cuidados. Além disso, os apadrinhamentos criam laços entre adultos que não ocorreriam de outra forma. No contexto etnográfico estudado pela autora, entre os povos indígenas andinos, os laços criados entre os adultos perpassam por relações de empoderamento da família da criança apadrinhada que torna-se uma via de acesso fácil a melhores condições de vida, incluindo, como já dito, melhor escolarização do que aquelas que não possuem padrinhos. A criança, dessa maneira, está mediando, ampliando e catalisando relações sociais que de outra maneira não seriam possíveis (SCHILDKROUT, 1978).

O meu status privilegiado por ser uma *jurua* dentro desse contexto da relação social com os Guarani, de certa forma traz benefícios simbólicos e materiais para minha afilhada. Mas logo percebi que não somente ela se beneficiava desta aliança, mas eu também. Logo após a cerimônia de batismo – *nhemongarai* – Nanci, a mãe biológica de Natália, veio contar-me que quando ela mesma fora batizada por sua madrinha, esta teve responsabilidades em sua criação, desde o tratamento com presentes até despesas com sua educação, me explicando (“muito sutilmente”) quais seriam minhas obrigações com Natália de agora em diante.

Entendido o recado, perguntei, sem preocupações, no momento antropológicas, como era o nome de sua madrinha, qual não foi minha surpresa ao perceber que sua madrinha era justamente a única professora não-indígena da escola da aldeia. Compreendi que o fato de se “obter vantagens” é uma via de mão dupla beneficiando todos os envolvidos. O empoderamento, em meu entendimento, é mútuo e recíproco. Percebi que não apenas a família Guarani obtinha vantagens nos apadrinhamentos, mas também a professora *jurua* obtinha vantagens econômicas e sociais por ser madrinha de uma indígena e ter sido escolhida para atuar como docente da escola da aldeia, e nesse sentido

também eu estava de certa forma obtendo vantagens sociais, econômicas e políticas, por ser madrinha de Natália que até então me escapavam. A partir disso eu transformei-me em co-parente unida a um fogo doméstico Guarani de uma família de prestígio social de Morro Alto e isso de certa forma, é um empoderamento dado a mim. Se isso significa aumentar meus deveres, por outro lado, amplia enormemente meus direitos fabricado pelo laço de aliança criado entre adultos e mediado pela criança. Chave para a produção da vida social.

Como já comentado, no caso analisado por Leinaweaver (2008), os padrinhos nunca estão num status social inferior aos pais da criança apadrinhada. Isso, compreendido dentro do contexto guarani, torna-se revelador da dinâmica em que as famílias se encontram dispostas dentro da rede social e hierárquica, ferramentas para se pensar sobre a sociedade Guarani e o que é importante ou não para uma família ser considerada enquanto localizada num status superior ou inferior; fértil muitas vezes, para se pensar outros aspectos da vida em comunidade – incluindo questões de parentesco. Pois apadrinhamentos existem entre os próprios Guarani e eles dizem que nos momentos de batizado das crianças o ideal é que haja um padrinho, não necessariamente um não-indígena, pois apadrinhamentos se dão entre os indígenas também.

Ainda o apadrinhamento é uma forma de estabelecimento de alianças bastante ilimitada (LEINAWEAVER, 2008), mas os laços, obviamente, podem ser fortificados ou distendidos em conformidade com questões de agência dos sujeitos. Ela cria ainda relações entre casais de adultos criando e ampliando e fortificando a rede social Guarani. No caso ora estudado – do processo de apadrinhamento ritual – este acaba por criar uma rede social *pela* e para a criança, na qual eu mesma me vi incluída. Nanci em uma conversa me disse: “Estamos todos pela Natália!”.

Para finalizar, a criança representa um bem social e coletivo, considerando toda a dimensão simbólica e material e as alianças que se criam nas suas transferências. E, indo mais além, e após toda a discussão sobre a importância dos cuidados dispensados à produção da criança e do novo ser e da criação de laços de parentesco dar-se antes por uma lógica que inclui critérios próprios de criação de sociabilidades e redes de parentesco e o compartilhamento de Palavras ao redor do fogo doméstico é que podemos visualizar a circulação da criança, como a circulação das próprias Palavras de deus na terra, pois estas estarão se perpetuando nas novas vidas vindouras através dos ensinamentos e aconselhamentos de seus pais (genitores ou não) que se empenham em torná-las um ser social. É no sentido que possui a Palavra na cosmologia

Guarani enquanto constituinte do ser e na criação das identidades e estilos comportamentais típicos de cada parentela, os *teko laja* é que podemos compreender a criança como a força motriz da perpetuação das Palavras Divinas dadas pelos deuses aos humanos e sua circulação representam a expressão da circulação das Palavras de deus compartilhadas ao redor do fogo e propagadas por elas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tão importante quanto os temas da dissertação são as discussões que ele suscita e promove. Este tema traz ao debate outros de relevância para o entendimento dos Guarani fundamentais para seu modo de ser e de viver que iluminam a complexidade de suas formas de sociabilidade e interação nas relações que os Guarani estabelecem entre si. As relações de parentesco e o tema da circulação de crianças aparecem atreladas com discussões etnológicas alinhadas com questões aprendidas em campo que trato nesta pesquisa. Sobre a criança Guarani tentei apontar como a construção da Pessoa, e todos os investimentos dispensados a ela, por todos os envolvidos responsáveis pela sua criação, a transformam num Ser Guarani, que não apenas é o investimento na formação de um corpo a ser transformado, mas também representam a perpetuação dos ensinamentos através dos aconselhamentos. É ao redor do fogo que esses conselhos são socializados e ao redor dele se criam os laços de parentesco.

Em relação ao conceito de fogo doméstico trazido por Pereira (2010) faço relações com o conceito nativo de *tataypy* para se referir as pessoas unidas por um fogo doméstico em comum que compartilham de um estilo comportamental, *teko laja*, perpetuado através das Palavras compartilhadas ao redor de um fogo de chão e que se consideram enquanto parentes. Ainda sobre as multiplicidades de estilos comportamentais de cada fogo doméstico e sobre o conceito, trazido por Tônico Benites (2009), de *teko laja* enquanto a ideia de estilos variados, de modos de viver e sentir ligados aos estilos das diversas parentelas, faz parte do arsenal cosmológico e representa uma das condições fundamentais da formação do Ser onde o Guarani se encontra e local onde ele se conforma enquanto pessoa. Ou seja, são nos encontros, desencontros e confrontos entre os diferentes *teko laja* que o Ser Guarani se conforma.

Sobre a circulação de crianças propriamente dita tentei apontar que esta prática, é condizente com a lógica de sociabilidade interna ao grupo em que a própria conformação cotidiana vem por apontar uma circulação de crianças entre irmãs, irmãos, tias, tios, avós e avôs. Tento apontar que para os Guarani criar uma criança tem um sentido (como muitas outras questões) reflexivo. A ideia de que o adulto cria a criança não existe sem a ideia de que a criança cria o adulto. Assim se crianças circulam entre adultos, adultos também circulam entre as crianças. Relações que adultos acabam por estabelecer entre si muitas vezes não existiriam sem a criança. Através dos aportes etnográficos aponto como

a negociação sobre quem ou qual parentela ficará responsável pela sua criação envolvem as opiniões de todos os envolvidos, incluindo a da criança. Enfim aponto que os fenômenos de movimentações de crianças são fundamentais para a própria perpetuação do *teko* Guarani.

Sobre o pensar se a circulação de crianças acabava por impulsionar criações compartilhadas entre aquele que recebe e aquele que doa a criança, percebi dois modos de relacionar-se mais frequentes. Nos casos de crianças que ficam com avós paternas, ou seja, da família de afins da genitora, há uma marca de crise e de afastamento com mãe biológica motivada pela separação conjugal que muitas vezes, e na grande maioria acaba em rompimento das relações tanto com a ex-sogra quando com a criança que é deixada para ela criar. Portanto, é incontestável o lugar de poder dessas mulheres mais velhas que exercem voz ativa na tomada de decisão nesses casos, muito sutil e simbólico, mas muito efetivo.

A continuidade espaço-temporal e a criação compartilhada se dará entre o pai e a avó paterna da criança. Nos casos de crianças que são criadas pelas avós maternas em que a genitora vive na mesma aldeia de sua própria mãe e, portanto, a avó da criança, há continuidade espaço-temporal na relação com a criança e esta mesmo sendo criada pela avó possui também os cuidados da genitora, e geralmente há rompimento de laços com o pai, que como já dito não se rompem totalmente e para sempre, mas que ficam latentes. Nesses dois casos existem criações compartilhadas entre genitores e avós das crianças por estarem circulando dentro de uma mesma parentela.

Nos outros casos em que há mudança definitiva de parentela, ou seja, nos casos de separações de gêmeos, de adultos criados como *guachos* (encontrei apenas um caso) ou situações que se aproximam de adoção informal em que a criança realmente muda de parentela não há criação compartilhada entre genitores e pais de criação, ficando os laços latentes, mas dificilmente voltando a criança a conviver no antigo grupo familiar.

A questão das multiplicidades entre parentelas, aponta para a importância dos processos de parentesco e o compartilhamento de Palavras sociabilizadas em torno de um fogo (seja ele doméstico – o familiar – ou o sagrado – o da *opy*) criam sentimentos de grupo e de diversidades comportamentais definidas em termos de identidades (coletivas e individuais) e apresentam-se como o local relevante para se pensar a constituição do Ser Guarani.

Além disso, tentei demonstrar como a desconstrução de categorias naturalizadas de famílias e de processos de adoção são importantes para se compreender que o sentido dessas movimentações de crianças estão

antes ligados à perpetuação de uma geração e de um modo de ser que envolvem outras questões cosmológicas e que esses processos são condições fundamentais para o próprio sucesso da perpetuação, da integridade e do modo de viver, de sentir e de ser Guarani em toda sua complexidade e profundidade

Articulando as discussões dos capítulos anteriores, que tiveram como argumentação e eixo central a importância da Palavra para a construção do novo Ser que repousam sobre os investimentos em torná-lo humano e inseri-los como parte de uma parentela, para a formação dos laços de parentesco e por fim para a propagação das Palavras de deus nesta terra, consequência da circulação de crianças, tentei apontar esta prática como condição fundamental para a constituição, manutenção e perpetuação das Palavras ou Divinas Palavras e dos ensinamentos deixados por *Nhanderu* ao seu povo, que permitam a continuidade dos Guarani nesta terra.

REFERÊNCIAS

- ARIES, P. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ALVAREZ, M. **Kitoko Maxakali**: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 8, vol. 15(1): 49-78, 2004.
- ALVIM, M. R; VALLADARES, L. “Infância e Sociedade no Brasil: uma análise da literatura” In: BIB n°. 26, 1988.
- BARROS, V. **Mito e história nas narrativas dos guaranis da bacia do Paranapanema**. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 2011 304 p.
- BORGES, P. **Sonhos e nomes**: as crianças Guarani. In: Cadernos Cedes, ano XXII, n°. 56, abril, 2002.
- BRIGHENTI, C. **Integração e desintegração**. Análise do tratamento dispensado pelos Estados brasileiro e argentino ao povo Guarani em Santa Catarina e na província de Misiones. São Paulo, 2001.
- CADOGAN, L. **La encarnación y la concepción**: la muerte y la resurrección en la poesia sagrada “esotérica” de los jeguakáva-Tenondé Porã-Gué (mbya-Guarani) del Guairá, Paraguay. Rev. do Museu Paulista, São Paulo : Museu Paulista, v. 4, 1952.
- _____. **Ayvu Rapyta**. Textos Míticos de los Mbyá-Guaraníes del Guairá. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (Boletim n° 227), São Paulo, 1953.
- CARSTEN. J. Substantivism, Antisubstantivism and Anti-antisubstantivism. In: **Relative values**: reconfiguring kinship studies. Durham & London, Duke University Press, 2001, p. 29-53.
- CARVALHO. S. **Chaco**: Encruzilhada de povos e “Melting Pot” Cultural. Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: (Org). CARNEIRO DA CUNHA. M. **História dos Índios no Brasil**. Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p.457-474.
- CHAMORRO, G. Terra Madura. **Yvy Araguayje**: fundamento da Palavra Guarani. UFGD, Dourados, 2008
- CLASTRES, H. **Terra sem Mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CODONHO, C. **Aprendendo entre pares**: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2007.

COHN, C. **A criança indígena**: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de Mestrado, USP, 2000a.

_____. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 2000b, vol.43, n° 2, p. 195-222.

_____. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A. V. L. S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas**. Ensaios Antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p. 213-235.

_____. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

COTTEREAU, C. 2007. *Stratégies de réaffirmation territoriale du peuple Guarani*. Les enjeux historiques, politiques e spatiaux des Terres Indigènes dans le Sud de Brésil au travers de l'exemple du village de "Morro dos Cavalos" à Santa Catarina – Brésil. Mémoire de 1ère année de Master Recherche em Géographie. Université de Pau et des Pays de l'Adour, 122 p.

DALLANHOL, K. **Jeroky e Jeroji**: Por uma antropologia da música entre os Mbyá-Guarani do Morro dos Cavalos. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2002.

DARELLA, M.; GARLET, I.; ASSIS, V. **Estudo de impacto**: as populações indígenas e a duplicação da BR-101, trecho Palhoça/SC – Osório/RS. Florianópolis/São Leopoldo, 2000.

FERNANDES, F. **As trocinhas do Bom Retiro**: contribuição ao estudo folclórico e sociológico da cultura e dos grupos infantis. In: Folclore e Mudança Social na cidade de São Paulo, São Paulo: Martins Fontes, [1946] (2004).

_____. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo (SP): Pioneira, 1970.

FONSECA, C. **Caminhos da adoção**. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. **Da circulação de crianças à adoção internacional**: questões de pertencimento e posse. Cadernos Pagu (26), janeiro-junho de 2006: p. 11-43.

_____ **Quando cada caso NÃO é um caso.** Pesquisa Etnográfica e Educação. Trabalho Apresentado na XXI Reunião Anual da ANPED, Caxambu, setembro de 1999.

FRANKLIN, S. e MCKINNON, S. (Orgs.) Introduction. In: **Relative values: reconfiguring kinship studies.** Durham & London, Duke University Press, 2001, p. 01-25.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HARDMAN, C. **Can there be an Anthropology of Children?** London: SAGE Publications Childhood, 2001.

HIRSCHFELD, L. **Why don't Anthropologists Like Children? In: American Anthropologist.** Vol. 104, Issue 2 Jan, 2002.

IBGE. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju/Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória,** Rio de Janeiro: IBGE, 1987.

KLUCKHOHN, C. Some aspects of Navaho infancy and early childhood. In: **Psychoanalysis and the Social Sciences,** vol. 1, p.37-86, 1947.

LADEIRA, M. Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da Capital. In: MONTEIRO, J. **Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração.** São Paulo: Yankatu, 1984.

_____ **O caminhar sob a luz.** Território Mbya à beira do oceano. São Paulo: Unesp, 2007.

LALLEMAND, S. **La Circulation des enfants en societe traditionnelle.** Prêt, don, échange. Paris, Editions Harmattan, 1993.

LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LARRICQ, M. **Ipytuma.** Construcción de la persona entre los *Mbya-Guarani*. Ed. Universitária Universidad Nacional de Misiones, 1993.

LECZNIESKI, L. **Estranhos Laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu.** Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC, 2005, 292 p.

LEINAWEAVER, J. **The Circulation of Children.** Kinship, Adoption and morality in Andean Peru. London: Duke University Press, 2008.

_____. The Medicalization of Adoption in and from Peru. In: BRIGGS, L; MARE, D. **International Adoption**. Global Inequalities and the Circulation of Children. New York University Press, 2009, p.190-207.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 215-236.

_____. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes: São Paulo, Edusp, São Paulo, 1976.

LITAIFF, A. **As Divinas Palavras**: identidade étnica dos Guarani-Mbya. Florianópolis: Edusc, 1996.

LIMULJA, H. **Uma etnografia da escola indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças kaingang e guarani**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFSC, 2007, 138p.

LOPES DA SILVA, A; NUNES, A. Introdução. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A.V.L.S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas**. Ensaios Antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p.11-33.

_____. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A.V.L.S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas**. Ensaios Antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p.37-63.

MACEDO, V. Dos cantos para o mundo. **Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani**. 2010.

MARTINS, M. **Yra'idja**. Do xamanismo às relações de contato. Auxiliares xamânicos e assessores políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos – SC. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2007,154 p.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas Sociedades Arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

MEAD, M. **Coming of Age in Samoa**. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilizations, Perennial Classics Edition, [1929]1966.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. Brasília: Coordenada, 1970.

MELIA, B.; SAUL, M.V.A.; MURARO, V. **O Guarani**: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987.

MELIA. **El Guarani**. Experiência Religiosa, Biblioteca Paraguaya de Antropologia. Asunción: CEADU-CEPAG, 1991.

_____. **El Guarani Conquistado e Reduzido**: ensaios de etnohistória. 3ª edição. Asunción: CEADUC, 1993.

MELLO, F. *Aata Tapé Rupy* – Seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbya e Chiripa Guarani no Sul do Brasil. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2002, 163p.

_____. *Aetcha nhanderukuery karai retarã*: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripa e Mbya Guarani. Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC, 2006, 295 p.

MELO, C. R. **Corpos que Falam em Silêncio**: Escola, Corpo e Tempo entre os Guarani. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2008, 145 p.

MÉTRAUX, A. **O Índio Guarani**. Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arqueologia do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, n.º 9, 1958.

MODELL, J. **Kinship with strangers**: adoption and interpretations of kinship in American Culture. Berkeley, University of California Press, 1994.

_____. **Rights to the Children**: Foster Care and Social Reproduction in Hawai'i. In: (Orgs.) FRANKLIN, S. & RAGONÉ, H. **Reproducing Reproduction**. Kinship, Power and Technological Innovation. University of Pensilvania Press, 1997.

MONTARDO, D. **Através do Mbaraka**: música e xamanismo Guarani. Tese de Doutorado em Antropologia. USP, 2002, 276 p.

MONTEIRO, J.M. Os Guarani e a História do Brasil Meridional Séculos XVI e XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: Fapesp, 1992, p. 475-497.

MONTSERRAT, R. Línguas Indígenas no Brasil Contemporâneo. In: (Org.) GRUPIONI, L.D.B. Índios no Brasil. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p.93-104.

NIMUENDAJÚ, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapokuva-Guarani**. São Paulo, HUCITEC: Editora da USP, [1914] 1987.

NEEDHAN, R. **Structure and Sentiment**. A Test Case in a Social Anthropology. The University of Chicago Press, 1962.

NOELLI, F. S. **Sem tekoha não há tekó**: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio do delta do Jacuí-RS. Dissertação de Mestrado em História. PUC-RS, 1993, 488p.

NOVAES, S. **Jogo de Espelhos**. Imagens da representação de si através dos Outros. São Paulo, Editora da USP, 1993.

NUNES, A. **A sociedade das crianças A'uwe-Xavante**. Lisboa: Instituto da Inovação Educacional, Ministério da Educação, 1999.

_____. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwe – Xavante. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A.V.L.S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas**. Ensaios Antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p.37-63.

_____. O lugar da criança nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A.V.L.S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas**. Ensaios Antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p.236-277.

NUNES, A.; CARVALHO M.R. **Questões metodológicas e epistemológicas suscitadas pela Antropologia da Infância**, comunicação apresentada no 31º Encontro da ANPOCS, 2007.

OLIVEIRA, M. **Kyringue i kuery Guarani**. Infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2004. 125 p.

OLIVEIRA, A.F. **No Caminho em busca da visão**. Uma abordagem etnográfica das experiências rituais no Fogo Sagrado. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. UFSC, 2009.

PEREIRA, L. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A.V.L.S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas**. Ensaios Antropológicos. São Paulo: Global, 2002, p.168-187.

_____ **A Socialização da criança kaiowá e guarani:** formas de socialidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida, 2010, no prelo.

PISSOLATO, E. **A Duração da Pessoa.** Mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani). Tese de Doutorado Antropologia Social. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006, 366 p.

PROUS, A. **Arqueologia Brasileira.** Brasília: Editora UnB, 1992.

QUEZADA, S. E. C. **A Terra de Nhanderu:** organização sociopolítica e processos de ocupação territorial dos Mbya-Guarani em Santa Catarina, Brasil. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 2007. 161 p.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo (SP): Companhia de Bolso, 2008.

RODRIGUES, A. As línguas Indígenas no Brasil. In: ISA – Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005.* 2006, p.59-63.

ROSE, I.S. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado:** encontro entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. Tese de Doutorado em Antropologia Social. UFSC, 2010.

SANTOS, S.C. dos. **Índios e Brancos no Sul do Brasil.** A Dramática experiência dos Xoklêng. Florianópolis: Edeme, 1973.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani.** São Paulo: EPU: EDUSP, [1962] 1974.

_____ “Educação indígena” in: *Problemas Brasileiros*, ano XIV, n. 152, 1976, pp. 23-32.

_____ Caracteres Específicos da Cultura Mbüá-Guarani. Revista de Antropologia vol.11, nº1 e 2, junho e dezembro de 1963.

SCHILDKROUT, E. Age and Gender in Hausa Society: Socio-Economic Roles of Children in Urban Kano. In: LA FONTAINE (ed). **Sex and Age as Principles of Social Differentiation**, London: Academic Press, 1978.

SCHNEIDER, D. **A critique of the study of kinship.** Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.

_____ **American Kinship.** A Cultural Account. University of Chicago Press, 1980.

SEEGER, A.; DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, nova série, Antropologia, n.º. 32, 1979.

SILVEIRA, N. H. **Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC, 2011, 273 p.

STRATHERN, M. et al. The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, T. (Org.). **Key Debates in Anthropology**. New York: Routledge, p. 57-96, 1996.

_____. **O Gênero da Dádiva**. Campinas: Ed.Unicamp, [1990] 2006.

_____. **After Nature**. Cambridge University Press, 1992.

TASSINARI, A. **Concepções Indígenas de Infância no Brasil**. In: Revista Tellus, ano 7, n.º. 13, outubro, Campo Grande: UCDB, 2007, p.11-25.

_____. 2009. “Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola”. Comunicação apresentada no GT 16 no 33º Encontro Anual da ANPOCS. Disponível em www.anpocs.org.br.

THORNTON, R. The Rhetoric of Holism Ethnographic. In: **Cultural Anthropology**. Vol. 3, Issue 3, p. 285-303 august, 1988.

TEIXEIRA-PINTO, M. **IEIPARI: Sacrifício e Vida Social entre os Arara**. São Paulo: Hucitec/Anpocs, 1997.

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

_____. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. Mana 2(2):115-144, 1996.

TOREN, C. **Making History**: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. In: MAN 28, p.461-478, 1993.

WAGNER, R. **The chess of kinship and the kinship of the chess**, 2001.

_____. **A Invenção da Cultura**. Cosacnaif, 2010.

WILLEMS, E. **Assimilação e populações marginais do Brasil**. São Paulo, 1940.

ANEXOS

