

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

CONSTRUINDO PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS:

Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçagüera/SP

Camila Mainardi

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

CONSTRUINDO PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS:
Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçagüera/SP

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade
Federal de São Carlos – PPGAS/UFSCAR.

Aluna: Camila Mainardi
Orientadora: Profa. Dra. Clarice Cohn

São Carlos
Janeiro de 2010

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M224cp

Mainardi, Camila.

Construindo proximidades e distanciamentos : etnografia
tupi guarani da Terra Indígena Piaçagüera/SP / Camila
Mainardi. -- São Carlos : UFSCar, 2012.
96 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2010.

1. Antropologia social. 2. Etnologia. 3. Territorialidade. 4.
Cultura. I. Título.

CDD: 306 (20^a)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas@power.ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Camila Mainardi

26/01/2010

Profa. Dra. Clarice Cohn
Orientadora e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" / UNESP



A José Francisco e Carmem,
Gabriela e Pedro Henrique.

AGRADECIMENTOS

Sem minha família, o carinho, ensinamentos e cuidados que recebi desde sempre este trabalho jamais teria sido realizado. Por isso, aos meus pais, irmã e irmão, meus mais sinceros agradecimentos. Esta dissertação é dedicada a vocês.

Aos meus amigos de Piaçagüera, por me receberem em suas casas, sempre e tão bem; por dedicarem momentos dos seus dias à minha companhia, às minhas perguntas, à minha curiosidade; pelo que me ensinaram, pelo que me inspiraram. Muito obrigada! Este trabalho é de vocês.

À Clarice Cohn, minha orientadora e amiga. Pelas horas de orientação em tantos lugares, pela amizade e confiança, por ter acreditado em mim e neste trabalho antes mesmo dele ser um projeto. Tudo o que aprendi nesses nossos anos de convivência, levarei por toda a vida.

À minha família de São Paulo, especialmente a minha batian, agradeço pela torcida, incentivo, horas de desabafo, companhia e cuidados em tantos momentos.

Aos meus amigos da Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP, que hoje estão em tantos lugares, pelos momentos maravilhosos que vivemos juntos; e aos amigos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, que me receberam muito bem e fizeram da minha estadia em São Carlos inesquecível. A vocês, meus amigos queridos, meus agradecimentos sinceros.

Ao Professor Edmundo Peggion, que participou de minha banca de qualificação, e à Maria Inês Ladeira, que generosamente leu meu relatório de qualificação, obrigada pelas inúmeras contribuições que fizeram a esta pesquisa. À Inês Ladeira e ao Professor Paulo Santilli agradeço pela inserção em campo e as conversas sempre proveitosas que tivemos desde minha graduação.

Aos meus amigos queridos Gabriela Mainardi, Adriano Capelo, Flávia Carolina da Costa, Maria Carolina Schlittler, Licy Sartori, Christiane Tragante, Henrique do Nascimento Moreira, Tatiana Massaro, Alexandra Almeida, Maria Carolina Araujo, Talita Lazarin dalBó, Samirian Grimberg, Karina Biondi, Marília Lourenço, Amanda Danaga, Amanda Marqui, Rosemeire Salata e Géssica Trevizan Pera, pela amizade

inestimável, pelo carinho e companhia, pelas profícuas discussões, por me ajudarem na revisão e preparo deste texto, pelas dicas e conselhos; por iluminarem minha vida. Muito obrigada!

Agradeço ainda aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, foi para mim uma honra ter feito parte da primeira turma de mestrandos em antropologia desta Universidade.

E à Fundação de Amparo à pesquisa do Estado São Paulo, por financiar sonhos e aventuras, a minha gratidão.

Nota sobre a grafia

Neste trabalho, as palavras em Tupi Guarani seguem a grafia que aprendi com os professores da T.I. Piaçagüera, e estão em *itálico*. Optei por colocar em *itálico* também as falas nativas, e as palavras e expressões que possuem significado Tupi Guarani, inclusive as que estão em português, como por exemplo, *casa de reza, comunidade, liderança, pajé, cultura, resgate cultural*, entre outras.

Com o propósito de evitar mal-entendidos, a etnia com a qual se identificam as pessoas das aldeias visitadas é grafada sem hífen, Tupi Guarani, marcando-se o contraste em relação à grafia utilizada para os falantes de uma das línguas do tronco lingüístico tupi-guarani, ou das características gerais atribuídas a ele, já consolidada pela literatura pelo uso desse sinal gráfico.

RESUMO

Realizada a partir do trabalho de campo na Terra Indígena Piaçagüera, no litoral sul do Estado de São Paulo, entre os anos de 2007 e 2009, esta pesquisa propõe uma análise da construção das relações Tupi Guarani com outros grupos indígenas, em especial com os Guarani Mbya, e com os não indígenas, assim como das relações entre os próprios Tupi Guarani. Em um contexto de conflito territorial e formação de uma nova aldeia, no qual discutiam o *resgate da cultura*, pude perceber que as pessoas podem operar distanciamentos e aproximações ao que entendem por Guarani, Tupi e indígena, tendo como base um discurso que trata da *mistura*. Os Tupi Guarani se dizem *misturados* tanto porque consideram os casamentos entre Guarani e Tupi como formadores de sua etnia, como porque falam da *mistura* com índios de outra etnia e não indígenas – brancos e negros. Desta maneira, estabelecem uma espécie de gradação entre “mais índio” e “menos índio” que está vinculada a características tipicamente consideradas Guarani, como por exemplo, a questão da mobilidade e da territorialidade. A partir das relações que os Tupi Guarani estabelecem entre si e com os outros é possível perceber como o conhecimento e os conhecedores – da língua, da *reza*, do que é considerado *tradicional* – e a identidade étnica Tupi Guarani são constantemente atualizados e construídos.

Palavras-chave: Antropologia social, Etnologia, territorialidade, cultura.

ABSTRACT

This research was carried out through fieldwork in the Piaçagüera Indigenous Land, located on the southern coast of São Paulo, between 2007 and 2009. It proposes an analysis of the Tupi Guarani relations construction with other indigenous groups, especially with Guarani Mbya, non-Indians, and also the relations between themselves. In a context of territorial conflict and the formation of a new village in which they discussed ways to rescue the culture, I realized that people can operate distances and approaches to what they consider being Guarani, Tupi and indigenous people, based on a speech that deals with the mixture. The Tupi Guarani people say that they are mixed because of the marriages that occurred between the Guarani and the Tupi as the basis of their ethnicity. They also speak about the mixture with other Indians and whit non-indigenous people - like white and black people. It thus becomes clear that they establish a kind of gradation between being "more Indian" and "less Indian" that is linked to characteristics typically considered Guarani, for example, the mobility and the territoriality. Through the relationships that the Tupi Guarani people establish among themselves and with others, it is possible to understand how the knowledge and the knowing – the language, prayers, traditions – and the Tupi and Guarani ethnic identities are constructed and constantly updated.

Key-words: Social anthropology, Ethnology, territoriality, culture.

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1: Os Tupi Guarani.....	18
Onde estão os Tupi Guarani: Piaçagüera e as outras aldeias.....	18
Tupi + Guarani: Etnia formada pela <i>mistura</i>	21
Capítulo 2: Terra Indígena Piaçagüera.....	26
Chegando em Piaçagüera	26
A questão territorial.....	28
Formação de aldeias	31
As aldeias Piaçagüera e Nhamandu Mirim	33
Capítulo 3: Os Tupi Guarani e os Mbya: distanciamentos	42
Os Mbya para os Tupi Guarani: marcando as diferenças.....	42
Língua	46
Artesanato	48
Mobilidade e Territorialidade	52
Origem pautada na <i>mistura</i>	55
Entre o “mais índio” e o “menos índio”	58
Capítulo 4: Os Tupi Guarani e seus outros: aproximações.....	60
Os Mbya para os Tupi Guarani: possibilidades de aproximação	60
O que é Tupi Guarani e o que é dos outros: possibilidades de aproximação	64
Na <i>casa de reza</i> Tupi Guarani: “ <i>Obrigada pátria mãe</i> ”	64
O que é tupi e tupi-guarani.....	66
O que é dos não indígenas.....	69
Capítulo 5: Ser Tupi Guarani em Piaçagüera	72
O <i>resgate cultural</i> dos Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçagüera.....	72
<i>Owguatsu</i> – a <i>casa de reza</i> Tupi Guarani	74

Escola Indígena.....	80
Atualizando relações: Parentesco, conhecimento e política.....	83
Considerações Finais	88
Bibliografia.....	93

INTRODUÇÃO

Realizado a partir da pesquisa de campo na Terra Indígena Piaçagüera, no litoral sul do Estado de São Paulo, entre os anos de 2007 e 2009, este trabalho propõe uma análise da construção das relações Tupi Guarani. Trata-se de um relato etnográfico desses índios que, estigmatizados pela sociedade envolvente como “aculturados” ou “sem cultura”, se vêem com o desafio de apresentar aos outros – tanto ao mundo não indígena quanto aos outros grupos indígenas – uma *cultura*¹ e uma identidade indígenas. Para tal mobilizam características que acreditam ser indígenas, em um contexto de demarcação territorial, ao mesmo tempo em que constroem/articulam relações entre si. O presente estudo consiste em apresentar como essas relações constroem, por sua vez, o que é ser Tupi Guarani em Piaçagüera.

Na literatura antropológica não há pesquisas específicas sobre os Tupi Guarani, que geralmente aparecem como um subgrupo Guarani, chamado de Nhandeva ou Xiripá, o que não condiz com a auto-identificação do grupo e com a identidade étnica que atualmente reivindicam. Neste sentido, o campo foi de grande importância para o desenvolvimento da dissertação, pois desvelou os desafios vividos pelos Tupi Guarani de Piaçagüera, norteando as questões aqui presentes.

O desenvolvimento da pesquisa

O trabalho de campo foi realizado em diferentes momentos entre os anos de 2007 e 2009. Como a Terra Indígena Piaçagüera está localizada em região de fácil acesso, foi possível retornar às aldeias várias vezes ao longo da pesquisa². Foram três incursões mais prolongadas e outras visitas curtas.

¹ Optei por utilizar os termos nativos em *itálico*, independente de estarem em português ou tupi guarani. Assim, *cultura* com sentido atribuído pelos Tupi Guarani está em *itálico*, ainda que o termo remeta às reflexões sobre “cultura”, aspeada, e cultura, sem aspas, de Manuela Carneiro da Cunha (2009).

² Esta pesquisa contou com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP

A primeira vez que estive em Piaçagüera foi em fevereiro de 2007 em companhia de Amanda Danaga, também antropóloga e pesquisadora dos Tupi Guarani³. Eu havia feito algumas ligações telefônicas para Catarina Delfina dos Santos, residente na aldeia e uma das *lideranças*⁴ locais, a fim de combinar nossa visita e estadia. Seu contato me fora passado por Maria Inês Ladeira⁵, em uma das reuniões do Conselho dos Povos Indígenas do Estado de São Paulo da qual Amanda e eu havíamos participado como ouvintes meses antes. Na Rodoviária do Jabaquara, em São Paulo, pegamos pela manhã um ônibus até a Praia da Gaivota, último bairro do município de Itanhaém, que, segundo o que tinha me dito Catarina, era o ponto mais próximo da aldeia. Lá acertamos com um senhor que nos levou de carro até Piaçagüera, na ocasião a única aldeia. Fizemos o caminho pela praia, certamente o mais bonito, e a primeira casa que encontramos, nas proximidades da escola indígena, era a de Catarina. Fomos muito bem recebidas pelos seus filhos, que nos fizeram companhia até a noite, quando ela chegou com Fabíola, sua filha mais velha, e Kainara, sua neta.

No dia seguinte, passeamos com Catarina pela aldeia. Ela nos contou que as pessoas dali não gostavam de antropólogos em decorrência do trabalho de um antropólogo da FUNAI – o último que havia estado por lá – que teria impedido a continuação do processo de demarcação territorial. Nessa ocasião, apesar de termos sido bem recebidas, não havia interesse em nossa presença, as perguntas que fazíamos eram respondidas de maneira desconfiada. Entretanto, foram essas conversas que deram um rumo inicial à minha pesquisa.

O projeto que fora aprovado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos propunha a pesquisa de campo em outra Terra Indígena, Araribá, localizada no interior paulista, e à aldeia recém-fundada no

³ Amanda Danaga é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.

⁴ Por *liderança* os Tupi Guarani entendem as pessoas influentes da aldeia em geral são os mais velhos, mas não há diferenciação de gênero, homens ou mulheres podem ser *lideranças*. Cabe mencionar que estes não são papéis fixos e que são atualizados constantemente, de maneira semelhante ao que ocorre com o conhecimento da *reza* e da língua, como mostrarei no quinto capítulo. Reafirmo que optei por colocar neste texto os termos com significado nativo em *itálico*, desta forma, *liderança*, assim grafado, não coloca em dúvida a legitimidade das *lideranças* tupi guarani.

⁵ Maria Inês Ladeira é antropóloga e coordenadora do Programa Guarani do “Centro de Trabalho Indigenista” - CTI

município de Barão de Antonina. Eu desejava estudar o grupo Guarani que se encontrava nessas terras. A ida a Piaçagüera, desta maneira, ocorreu sem um preparo prévio. No entanto, nesta visita, as pessoas que lá conheci me deixaram intrigada, principalmente no que diz respeito à construção da etnia baseada na *mistura*, e optei por desenvolver lá minha pesquisa. Assim, fui para Piaçagüera sem projeto definido, o que possibilitou que os temas apresentados pelos próprios Tupi Guarani nortegassem a análise. Não posso deixar de confessar, contudo, que as perguntas iniciais eram sobre a etnia Tupi Guarani. Naquele momento, esta me pareceu a questão que de certo modo desafiava a bibliografia antropológica acerca dos grupos Guarani.

Retornamos em julho de 2007. Ficamos poucos dias na aldeia, na casa de Catarina e pude acrescentar informações ao trabalho. Esta visita também serviu para atender as expectativas em relação a nossa volta e, de alguma forma, estreitar nossos laços.

No início do ano seguinte, surgiu a oportunidade de Amanda e eu participarmos como colaboradoras, junto ao Prof. Dr. Edmundo Peggion⁶ e à historiadora Sônia da Silva Rodrigues⁷, da realização de estudos complementares acerca da Terra Indígena Piaçagüera para a FUNAI, que visava dar prosseguimento ao processo de demarcação da terra iniciado com o relatório de identificação e delimitação anterior. Piaçagüera vivia, neste momento, um agravamento do conflito territorial. Por um lado, o grupo EBX⁸ manifestava interesse na negociação da Terra Indígena, pois visava a construção de um porto no local, chegando a mandar advogados em seu nome para acertarem com os índios seu deslocamento para outro sítio; de outro a FUNAI dava continuidade à demarcação. Eram vários os agentes envolvidos: a própria FUNAI e a empresa EBX, e

⁶ Prof. Dr. Edmundo Peggion é antropólogo, professor assistente doutor da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” e professor-colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.

⁷ Sonia da Silva Rodrigues possui mestrado em história. Atualmente é analista em reforma e desenvolvimento agrário no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), trabalhando no Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronea) no Estado de Minas Gerais.

⁸ O Grupo EBX, presidido por Eike Batista, é formado por um conjunto de empresas que atuam em diversos setores - mineração, energia, logística, entre outros. O braço da EBX que atua no setor portuário e, portanto, responsável pela negociação do porto na T.I. Piaçagüera foi a empresa LLX.

ainda ambientalistas de diversas instituições, antropólogos, ONGs, políticos da região – prefeitos e vereadores - a população regional, entre outros⁹.

Aceitei participar do grupo de estudos complementares, já que, mesmo com as possíveis modificações em minhas relações em Piaçagüera, o que foi cuidadosamente considerado e debatido com minha orientadora, previa a vantagem de passar mais tempo em campo e, também, conhecer outras aldeias Tupi Guarani.

Presumia encontrar em Piaçagüera um clima tenso devido à seriedade dos acontecimentos. Sabia que minha relação com os Tupi Guarani poderia ser afetada e que o vínculo com a FUNAI, mesmo que indireto, poderia trazer certas dificuldades. Em decorrência disto, acreditava que todo nosso trabalho, tal como a relação que tínhamos com o órgão, deveria ser transparente e nossos movimentos na aldeia cautelosos. Porém, nada do que imaginava *a priori* chegou perto da real situação com a qual nos deparamos. O clima era de extrema tensão e desconfiança, principalmente no que diz respeito ao estudo que realizaríamos.

Assim, o trabalho de campo, ocorrido no início do ano de 2008, se deu em meio a esse clima de agitação. A preocupação primordial era obter informações necessárias para o relatório da FUNAI. Neste período, além de permanecer a maior parte do tempo em Piaçagüera, convivendo cotidianamente com os Tupi Guarani, pudemos visitar outras aldeias do litoral paulista e Vale do Ribeira e conhecer seus parentes. Deste modo, pudemos conhecê-los melhor, nas relações que estabelecem entre si e com os outros, e que são atualizadas nos diferentes contextos. Enfim, os temas presentes nos discursos diziam respeito à questão territorial, à identidade étnica, à necessidade de se “provar índio” e Tupi Guarani, e com isso marcar as diferenças para com os Guarani Mbya, e de promover o que eles chamam de *resgate cultural* a partir da escola indígena e da *owguatsu*, chamada de *casa de reza* em português. Foram esses pontos que se mostraram importantes para os Tupi Guarani, norteando assim esta pesquisa.

Voltei a Piaçagüera em agosto de 2008 junto com o grupo que realizou os estudos complementares sobre a Terra Indígena para apresentar o trabalho final. Passamos um período curtíssimo na aldeia, apenas um dia chuvoso, no qual não foi possível reencontrar a maioria das pessoas. As reuniões foram em tom formal. Pude

⁹ Trato mais detalhadamente do contexto territorial de Piaçagüera no capítulo 2.

perceber como estava o clima depois da conclusão do relatório e da diminuição do assédio dos empresários, graças à divulgação de fraudes em outras empresas da mesma rede da EBX. Alguns meses depois soube, a partir de notícias veiculadas pelo *site* de uma ONG¹⁰, da formação de outra aldeia, Nhamandu Mirĩ, na mesma Terra Indígena¹¹.

Programei uma ida a campo para o início de 2009. Estava na expectativa sobre como encontraria Piaçagüera e de como ficaria minha relação com os Tupi Guarani após o trabalho para a FUNAI e com o processo de demarcação ainda sem desfecho. Pensava que seria preciso reconstruir relações de confiança importantes para a pesquisa, que nesta altura já incorporava os temas da última estadia e levava novas questões para esta último campo antes da conclusão da dissertação.

Voltei para a Terra Indígena em fevereiro, desta vez sozinha, e encontrei um ambiente totalmente diferente. Existiam, agora, duas aldeias, Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ, cada qual com sua *owguatsu*, a *casa de reza*, e sua escola. Fui muito bem recebida em ambas as aldeias, pude transitar entre elas, ainda que com bastante cuidado¹². Percebi em algumas reuniões que participei neste período que a referência a meu nome conotava a valorização da presença de antropólogos na aldeia como uma garantia do reconhecimento étnico e que legitimava a reivindicação territorial¹³.

Hoje, a relação pesquisador/pesquisado é considerada na pesquisa na medida em que a influencia e é criadora de cultura (Wagner, 1981). Pondera-se que os grupos com os quais trabalhamos têm acesso ao que produzimos sobre eles (Geertz, 2005) e que conceitos antropológicos são por eles apropriados (Sahlins, 1997). Em Piaçagüera, as relações estabelecidas nos diferentes momentos em que o campo foi realizado orientaram meu trabalho. Desta maneira, a pesquisa foi fundamentalmente marcada pela experiência etnográfica. Porque foram o campo e as questões colocadas pelos próprios

¹⁰ Trata-se do *site* da ONG “Mongue”: <http://www.mongue.org.br/blongue/?p=550>.

¹¹ A formação da aldeia Nhamandu Mirĩ será abordada no capítulo 2.

¹² A ruptura física da Terra Indígena e, portanto, a atualização das relações, exigia-me cuidado no trânsito entre Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ. As relações entre os parentes que se dividiram distanciaram-se, ainda que não tenham sido rompidas totalmente, pois o movimento entre uma e outra aldeia nunca foi proibido. No entanto, eu não desejava me envolver nas intrigas que poderiam surgir, ao contrário buscava preservar a relação amistosa que possuía com os dois lados.

¹³ Situação similar à relatada por Henyo Trindade Barreto Filho (2004) sobre os Tapebas no Nordeste do Brasil.

Tupi Guarani, nos diferentes momentos em que convivemos, que conduziram a análise desde o início, e me permitiram perceber como a *casa de reza* e a escola indígena são valorizadas, neste contexto, na construção de relações tupi guarani.

Estrutura do texto

O primeiro capítulo desta pesquisa trata de onde estão os Tupi Guarani, da localização de suas aldeias e de como/porque se reconhecem como parentes. O parentesco define os Tupi Guarani e aqueles que são considerados *diferentes*, isto é, que não são da família Tupi Guarani. Depois abordo a formação da etnia que ocorreu a partir da *mistura*, do casamento entre dois grupos, o Tupi e o Guarani, discorrendo sobre os motivos pelos quais não se identificam como Guarani Nhandeva e/ou Xiripa, mas como Tupi Guarani.

A descrição da Terra Indígena Piaçagüera, e assim, das aldeias que a compõem atualmente – Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ – é realizada no segundo capítulo. Neste também escrevo sobre o contexto em que o trabalho de campo foi realizado, tratando do conflito territorial que envolveu a possibilidade de construção de um porto na área indígena e a continuidade do processo de demarcação territorial dirigida pela FUNAI. Abordo, ainda, os desdobramentos deste conflito que foi solucionado pelos Tupi Guarani com a formação de uma nova aldeia.

No terceiro capítulo trato da relação de distanciamento e, portanto de diferenciação, dos Tupi Guarani para com os Guarani Mbya. No texto, elejo marcadores de diferença – a língua, o artesanato, a mobilidade, a territorialidade e a *mistura* – discorrendo sobre cada um deles. Ao final, chego a uma espécie de gradação que os Tupi Guarani estabelecem entre o “mais índio” e o “menos índio”, que é também entre o “mais guarani” e o “menos guarani”.

As possibilidades de aproximação dos Tupi Guarani aos seus outros, Guarani Mbya, outros índios e não indígenas, são abordadas no quarto capítulo. Neste, inicio escrevendo sobre o que os Tupi Guarani aprenderam com os Guarani, a seguir trato das aproximações que eles operam no que diz respeito aos outros grupos indígenas, aos materiais encontrados – livros e revistas, por exemplo – que tratam de características

indígenas ou correspondentes a um caractere genérico do grupo lingüístico tupi-guarani, e que são considerados como sendo próprios do grupo, como sendo Tupi Guarani. Finalizo escrevendo sobre o que é dos não indígenas, os *costumes dos brancos*, que não implicam na inexistência de uma *cultura* indígena e Tupi Guarani.

Finalmente, o quinto capítulo aborda as relações entre os Tupi Guarani da T.I. Piaçagüera. O parentesco – proximidades e distanciamentos entre as famílias – são constantemente atualizados e, assim, implicam na configuração das aldeias, no morar perto ou distante, na percepção de que determinadas pessoas possuem certos conhecimentos, como o da *reza* e o da língua, e que podem ensinar a *cultura* tupi guarani às crianças – como é caso dos professores indígenas, por exemplo. Neste último capítulo, abordo também o *resgate da cultura* com que se preocupam os Tupi Guarani, discorrendo sobre a escola e a *owguatsu*, ambientes eleitos para o *resgate*.

CAPÍTULO 1

Os Tupi Guarani

Nós aqui, os Tupi Guarani, somos mais unidos porque pelo jeito nós somos só uma família; porque nosso avô é o mesmo, nossa avó é a mesma. (...) Meu avô é o mesmo da Dora, mesmo da Catarina, mesmo do Pitotó, é o mesmo do Guairá, meu avô, minha avó... Nós somos uma família, não tem gente estranha aqui: É tio, é tia, é irmão, é primo, é cunhado, é cunhada, é sobrinho, é mãe... Não tem ninguém aqui que você diga: “*não, esse aqui não é, esse aqui é diferente*”, não tem! Até agora eu não vi nenhum diferente. (Idati, aldeia Piaçagüera, fevereiro de 2008).

Onde estão os Tupi Guarani: Piaçagüera e as outras aldeias

Nas proximidades da orla do mar, entre os municípios de Itanhaém e Peruíbe, no litoral sul do Estado de São Paulo, está a Terra Indígena Piaçagüera (T.I. Piaçagüera). Atualmente, ela é composta por duas aldeias: uma de mesmo nome, Piaçagüera, e outra, Nhamandu Mirĩ, constituída mais recentemente, no segundo semestre de 2008.

Além destas, existem outras aldeias no litoral do Estado e Vale do Ribeira compostas por famílias que se reconhecem como Tupi Guarani. São elas: Bananal, Aldeinha, Rio do Azeite, Capoeirão, Paraíso, Itaoca, Miracatu, Paranapoã, Ribeirão Silveira e Renascer, que estão localizadas nos respectivos municípios: Peruíbe, Itanhaém, Itariri, Iguape, Mongaguá, Miracatu, São Vicente, São Sebastião e Ubatuba¹⁴. Em algumas, os Tupi Guarani dividem espaço com os Guarani Mbya. E cabe apontar que, nas aldeias citadas, há pessoas que se consideram apenas Tupi, e não Tupi Guarani, questão da qual tratarei no decorrer deste capítulo.

Os Tupi Guarani, como mostra a fala de Idati transcrita acima, se consideram parentes. Fazem parte de uma grande família, que inclui os parentes afins, tais como cunhados e cunhadas, e que estão nas aldeias mencionadas, mas também morando em cidades, próximas ou distantes a essas aldeias. Assim, o que faz de alguém Tupi

¹⁴ Na ocasião da realização de estudos complementares para a FUNAI, pude visitar as seguintes aldeias Tupi Guarani: Bananal, Aldeinha, Rio do Azeite, Itaoca, Miracatu, Paranapoã e Ribeirão Silveira. Sobre as demais aldeias mencionadas conto com relatos dos Tupi Guarani, que as reconhecem como locais em que moram seus parentes.

Guarani é, em primeiro lugar, o parentesco. Segundo Idati, em Piaçagüera não tem ninguém *diferente*, isto é, não tem nenhuma pessoa que não seja da família Tupi Guarani. O parentesco é importante na medida em que define quem pode ser Tupi Guarani e quem é *diferente*. No entanto, as relações entre os parentes não são fixas, mas construídas. Proximidades e distanciamentos são sempre negociados e relacionam-se com o morar longe ou perto, o sair, o fundar outras aldeias¹⁵.

A memória genealógica das pessoas com quem conversei era extensa. Quando perguntava sobre seus parentes lembravam-se de todos, principalmente dos que eram da mesma geração, e sabiam onde praticamente todos estavam. Quando alguma dúvida surgia, tal como os nomes dos filhos ainda pequenos de algum primo ou prima, esta era logo esclarecida com a ajuda de alguém que assistia nossa conversa ou estava em algum local próximo. Muitas vezes não lembravam os nomes de registro de alguns, mas se recordavam sempre dos apelidos e tinham sempre histórias para contar.

Em geral, os Tupi Guarani mais velhos nasceram na Terra Indígena Bananal¹⁶, que fica no município de Peruíbe. Eles contam da época em que viviam no Bananal na companhia de seus parentes, da *owguatsu*, a *casa de reza* Tupi Guarani, de participarem da *concentração espiritual*¹⁷ que ocorria, dos tios que eram considerados *nhanderu*¹⁸ ou *rezadores* e *pajés* e que tinham conhecimentos xamanísticos; contam de seus avós, de como eram, da relação que tinham com eles. Alguns diziam terem saído desta aldeia quando crianças junto de seus parentes próximos, outros se mudaram já adultos, por iniciativa própria.

¹⁵ Tais relações dos Tupi Guarani serão abordadas no quinto capítulo.

¹⁶ As Terras Indígenas dos municípios de Peruíbe, Itariri e São Sebastião (aldeias: Bananal, Rio do Azeite, Capoeirão e Ribeirão Silveira) são as áreas mais antigas que foram demarcadas pelo SPI – Serviço de Proteção ao Índio -, que posteriormente se transformou na FUNAI (Ladeira, 1984).

¹⁷ A *concentração espiritual*, que é chamada de *mborai*, é um ritual que acontece na *owguatsu*, *casa de reza*. Nela cantos e danças são intercalados pelas *rezas*. Trato melhor do ritual e da *owguatsu* nos capítulos seguintes.

¹⁸ Os Tupi Guarani chamam aqueles que podem *puxar a reza* durante a *concentração espiritual* na *casa de reza* de *nhanderu* ou de *rezadores*, mas usam também as denominações *pajé* e *xamã*, em especial, em conversas com os não índios. O *pajé* ou *nhanderu* é um *rezador*, mas não necessariamente o único, podendo existir vários em uma mesma aldeia. Nem todos podem *puxar reza*, para tanto é preciso estar preparado e ter os conhecimentos necessários.

A maioria das famílias que no momento do trabalho de campo estava em Piaçagüera havia morado na T.I. Bananal. Relataram-me terem saído desta aldeia em decorrência de um conflito. Como não conseguiram chegar a um acordo, a solução encontrada foi a mudança de algumas famílias para outros lugares. Na ocasião, os espaços escolhidos foram dois, o local que hoje é a T.I. Piaçagüera e a aldeia Paraíso, no município de Iguape¹⁹.

É comum aos Guarani a mudança de famílias e a formação de outras aldeias quando conflitos não são solucionados (Pereira, 2007, Ladeira, 2008). No entanto, muda-se também por outros motivos, como para estar perto de alguns parentes (Pissolato, 2007). Segundo os relatos dos Tupi Guarani das aldeias que visitamos, várias foram formadas por causa de algum conflito que só pôde ser assim resolvido. As famílias que saem podem optar por se deslocar para outra aldeia, por formar uma nova, ou ainda por se mudar para a cidade. Em geral, a escolha está relacionada à vontade de se aproximar de outros parentes²⁰. Tal fato, a saída de um lugar, não significa o rompimento de relações, mas a mudança dessas relações. Por um período, é possível que as pessoas que se mudaram para Piaçagüera tenham deixado de contatar seus parentes que ficaram no Bananal, mas me contaram que na ocasião da morte de João Gomes, o *cacique*²¹ do Bananal, muitos de Piaçagüera foram ao seu funeral, que ocorreu na própria aldeia, momento em que famílias “brigadas” se reencontraram.

As famílias Tupi Guarani estão em diferentes locais – nas aldeias citadas e nas cidades – e isso não faz com que deixem de ser ou que sejam “menos Tupi Guarani”, porque é o parentesco que as define. O parentesco entre os Tupi Guarani é

¹⁹ De acordo com os relatos a mudança de famílias do Bananal para outros lugares não aconteceu de modo pacífico; muitas pessoas disseram terem sido expulsas da aldeia, contaram que houve intervenção da polícia e que por pouco não ocorreram mortes.

²⁰ Sobre os Guarani Mbya do Rio de Janeiro, Pissolato (2007) escreve que a busca por maior durabilidade da pessoa e o *estar bem* envolve morar próximo aos parentes.

²¹ O *cacique* é uma *liderança* eleita pela *comunidade*. O *cacique* deve participar das reuniões com os não índios e com as *lideranças* de outras aldeias, pensar e trabalhar para o benefício do coletivo. Em geral, atribuem, além dessas, outras funções ao *cacique*, como a de permitir ou não a entrada de visitantes na aldeia, solucionar conflitos entre as famílias, representar a *comunidade* perante os não índios. Contudo, a influência do *cacique* depende das relações que ele mantém com seus parentes, de proximidade ou distanciamento.

atualizado/construído, inclui o morar perto ou longe, o visitar os parentes, e a configuração das aldeias do grupo.

No Estado de São Paulo são cada vez mais diminutas as áreas não ocupadas pelos não indígenas, o que dificulta a formação de novas aldeias. Os Tupi Guarani se preocupam em exigir do Estado a demarcação das terras onde estão suas aldeias e se mobilizam para tanto: participam de reuniões com representantes do Estado, procuram a mídia, buscam aliados em diversas instâncias (como, por exemplo, as ONGs) se organizam politicamente, discutem o *resgate cultural*. O reconhecimento de um território como Terra Indígena está vinculado às exigências da sociedade não indígena, como a existência de características consideradas indígenas: uma língua particular, a realização de rituais, meios tidos como “tradicionalistas” de manejo da terra, agricultura rudimentar, caça, coleta, entre outros caracteres presentes no imaginário das pessoas.

Os Tupi Guarani respondem, ao seu modo, a essas exigências articulando o que chamam de *resgate cultural*, que visa ensinar a *cultura* tupi guarani às crianças, se constituindo também como uma possibilidade de provar a existência uma identidade indígena. Por enquanto, vejamos o que os Tupi Guarani dizem acerca de sua etnia e de como a constroem.

Tupi + Guarani: Etnia formada pela *mistura*

(...) Quando foi descoberta aqui a área, eles viram que só tinha Tupi, Tupinambá, Tupiniquim, tudo da etnia do Tupi. Depois veio o Guarani, mas não era daqui o Guarani, o Guarani é lá do Paraná, lá do outro lugar. Vierem pra cá, se acamparam, aí misturou, aí ficou Tupi Guarani. Então, no meu caso, por exemplo, eu sou Tupi e Guarani, porque meu pai é Tupi e minha mãe é Guarani. E já vem dos antigos porque minha avó era Guarani e meu avô era Tupi, entendeu? (Guaira, aldeia Piaçagüera, julho de 2007).

Desde Schaden (1962), os Guarani no Estado de São Paulo são classificados pelos pesquisadores em dois subgrupos: Mbya e Nhandéva (ou Xiripá). De acordo com o autor, esta categorização tomava como base “*diferenças, sobretudo lingüísticas, mas também por peculiaridades na cultura material e não-material*” (Schaden, 1962, p.2).

Entretanto, ele mesmo afirma que *nhandéva* é a autodenominação de todos os Guarani, significando “*os que somos nós*”, “*os que são dos nossos*” (*idem*). Nimuendaju também discorre sobre o tema:

Quando os Guarani em sua língua se referem a si próprios como povo ou como horda, empregam a expressão *nhandéva*, no caso de se incluir a pessoa a que se fala, e *oréva*, quando a pessoa a que se fala é de outra tribo. Uma e outra coisa significam ‘nossa gente’ (...). (Nimuendaju, 1987, p.6)

Nhandéva aparece, então, como um termo genérico utilizado por todos os Guarani. Já *xiripá*, segundo Ladeira (2008) é a designação da qual fazem uso, principalmente os Mbya, quando se referem ao outro grupo indígena do litoral, também classificado como Guarani. Acerca das classificações propostas pelos pesquisadores, a autora diz que “*os Guarani não se auto-identificam com essas denominações, embora passem a adotá-las, sobretudo nas suas relações com os brancos*” (Ladeira, 2008, p.55). E segundo ela (1984), muitos dos Guarani classificados como Nhandéva do litoral sul paulista se autodenominam Tupi Guarani já no início da década de 80.

De um modo geral, as classificações dos subgrupos Guarani parecem não condizer com o modo como os próprios índios se reconhecem. Tendo isto em vista, esta pesquisa leva em conta prioritariamente o que dizem os Tupi Guarani acerca de sua etnia e de como a constroem nas relações que estabelecem com os outros. Busco acompanhar, então, o que me contaram os Tupi Guarani²². Começo discorrendo sobre o que dizem acerca das denominações Nhandéva e Xiripá, para com isso mostrar porque não se identificam com essas categorias.

Segundo os Tupi Guarani, *nhandéva* é um termo que engloba todos os Guarani, mas também é usado por eles quando se referem aos índios de um modo geral. Veremos mais adiante que existe uma identificação dos Tupi Guarani com os outros índios e a valorização de determinadas características desses índios. Era comum ouvir na aldeia, especialmente em ocasiões em que estavam discutindo a questão territorial, a frase “Nós somos *nhandéva!*”, pronunciada em tom enfático. Ouvi de uma *liderança* de

²² Considero o campo ocorrido em Piaçagüera e as visitas realizadas a outras aldeias do grupo no período em que fazíamos o relatório para a FUNAI. Tais visitas aconteceram sempre em companhia dos Tupi Guarani de Piaçagüera que nesses momentos reencontravam seus parentes.

Piaçagüera, em tom de indignação: “*Como podem duvidar que nós somos índios? Nós somos nhandéva!*”; e isto, por si só, justificava a ocupação territorial e a necessidade de demarcação.

Ser *nhandéva* não exclui ser Tupi Guarani, pelo contrário, engloba além dos Tupi Guarani todos os outros índios que os Tupi Guarani podem elencar, e portanto, significa ter direitos territoriais. No entanto, quando questionados acerca de sua etnia, eles não respondem “*Sou Nhandéva!*”, mas sim “*Sou Tupi Guarani!*” e explicam o porquê disto baseando-se nos casamentos e na descendência. Nesta situação é preciso marcar a especificidade tupi guarani e não a semelhança ou identidade com os outros.

Já *xiripá* possui hoje significado pejorativo. Designa os “*índios que não são mais índios*” ou os que não são mais “*totalmente índios*”. O termo é usado pelos Guarani Mbya quando se referem aos Tupi Guarani, e também aos Guarani Nhandéva, de maneira depreciativa. Antes, *xiripá* era o nome dado à veste Tupi Guarani feita de embira, diferente da dos Mbya que era de algodão. Os Tupi Guarani mais velhos confirmam essa definição, mas entre os jovens é o sentido pejorativo de *xiripá* que perdura. Assim, não é educado chamar um Tupi Guarani de *xiripá*, o que pode ocasionar brigas, como me relataram alguns rapazes de Piaçagüera.

Nem *nhandéva* nem *xiripá* são termos de que fazem uso as pessoas de Piaçagüera quando falam de si para os outros. Nesses momentos, elas se reconhecem como Tupi Guarani, e ainda, alguns, somente como Tupi. Busco mostrar ao longo do texto que “ser Tupi Guarani” está vinculado ao estabelecimento de relações – com os parentes, com os não indígenas e a sociedade envolvente, e também com os outros índios, em especial os Guarani Mbya –, e ainda a um posicionamento político de afirmação de uma identidade étnica particular – principalmente em situações como a vivida em Piaçagüera, de demarcação territorial. Ser Tupi Guarani, então, significa estar inserido em um conjunto de relações específicas que são construídas e atualizadas no constante diálogo.

Aqueles que se reconhecem como Tupi Guarani dizem ser descendentes de ambas as etnias: a Tupi e a Guarani. Segundo eles, o grupo Tupi, que engloba tanto os Tupiniquim como os Tupinambá, sempre foi da região litorânea. Em algumas falas, apresentam a localização geográfica desses grupos: a região entre Itariri - município do interior de São Paulo - e Bertioga seria dos Tupiniquim, e de Bertioga ao Rio de

Janeiro, dos Tupinambá. Eles consideram que em decorrência de sua localização litorânea, o Tupi foi o povo que “*brigou muito com o branco*”, como disse um Tupi Guarani da aldeia Ribeirão Silveira, que também afirma que o branco “*foi a etnia que misturou mais rápido com os Tupi*”. Entre guerras e alianças, os Tupi diminuíram em número – os Tupi Guarani levam em conta que nesta época a que estão se referindo, o período de colonização, houve muitas mortes – e só voltaram a *aumentar* com a chegada dos Guarani.

De acordo com os relatos, os Guarani chegaram posteriormente ao litoral. Não é consenso entre os Tupi Guarani o local de onde eles vieram. Muitos acreditam que tenha sido do Estado do Paraná, outros do Paraguai. No entanto, é comum afirmarem que foi o encontro entre as duas etnias e as uniões que ocorreram entre elas que originou uma terceira, a Tupi Guarani. O discurso freqüente faz referência à ascendência Tupi e Guarani, variando da seguinte forma: uns contam que possuem mãe guarani e pai tupi, outros o contrário, e alguns remetem a ascendência à geração de seus avôs.

Em Piaçagüera, contaram-me que os não indígenas os chamam de Guarani Nhandéva, porque acreditam que os Tupi *acabaram*, e que isto não seria verdade, tendo em vista que existem muitos descendentes dos Tupi, ainda que estes estejam *misturados* com os Guarani²³.

Há também aqueles que se denominam somente Tupi, conforme mostra a fala abaixo:

(...) Então têm uns que falam Tupi Guarani e têm outros que falam Tupi. Igual, no caso do Pitotó, é o pai Tupi e a mãe Guarani, não é? Têm uns que não tem ninguém dentro da família que é Guarani, só Tupi. Então, têm uns que falam: “*Eu sou Tupi!*”, têm outros que falam: “*Eu sou Tupi Guarani!*”. (Paulino, aldeia Itaoca, fevereiro de 2008)

²³ Outras realidades indígenas tematizam a mistura, como por exemplo, os Piro do Baixo Urubamba, que se dizem de *sangue misturado* e consideram diversos *tipos de pessoas*, inserido-as em uma espécie de classificação que vai dos *índios selvagens*, moradores da floresta, ao pólo mais civilizado dos *brancos estrangeiros*. Entretanto, esta não é uma classificação fixa e imutável, mas, ao contrário, extremamente flexível, na qual uma pessoa pode mudar de identificação: “*it is extremely difficult to locate individuals at a single point in this classification. Not only does a person’s identification change from informant to informant, but it also changes from context to context*” (Gow, 1991, p.88).

Estes se dizem filhos ou netos de pai ou mãe Tupi que se casaram com brancos ou com índios de outra etnia. Não ocorrendo união com Guarani, não se reconhecem como Tupi Guarani. Entretanto, os Tupi e os Tupi Guarani se consideram parentes. Isso é tema de reflexão entre eles que comentam sua ascendência étnica, a calculam e especulam, mas não de modo exclusivista, como se não fossem da mesma família. Ao contrário, consideram-se parentes e, como vínculo, filiação Tupi. Os discursos e práticas de um e outro perpassam e se interpenetram. Em Piaçagüera, não há consenso acerca de quais são os parentes Tupi. Algumas pessoas das aldeias visitadas para o trabalho para a FUNAI se disseram Tupi Guarani e, posteriormente, em Piaçagüera, me contaram que eram Tupi e assim se designavam, fato comum e que acontece com frequência, em uma discrepância em como alguém se define e é definido em outro lugar.

Conforme mencionei, os Tupi Guarani das aldeias citadas do Estado de São Paulo se reconhecem como parentes, e se dizem descendentes dos povos Tupi e Guarani, compondo uma mesma família. No entanto, cabe apontar que há também no Estado aqueles que se reconhecem como Guarani Nhandéva, caso das aldeias de Araribá, localizada próximo ao município de Bauru e as aldeias dos municípios de Barão de Antonina e Itaporanga. Segundo Maria Inês Ladeira (2003), a classificação Guarani Nhandéva, desde Schaden (1967) abarca uma série de famílias – ou subgrupos – entre elas os Tupi Guarani. Não são todos os Guarani classificados como Nhandéva pela bibliografia que se reconhecem como Tupi Guarani, mas sim uma parte deles.

Nesta pesquisa trato exclusivamente das famílias Tupi Guarani, abordando as relações do grupo para com os outros a partir de sua perspectiva. Não pretendo realizar uma reconstrução histórica que objetive relacionar os atuais Tupi Guarani aos antigos Tupi, nem espero descobrir quem eram e de onde vieram os Guarani de que falam, e só os tematizo porque eles o fazem, e na medida em que o fazem. Trato, então, do que me falaram os Tupi Guarani sobre os Guarani Mbya e de como isto está vinculado à sua concepção do que é ser índio e Guarani. Em geral, os entendimentos Tupi Guarani do que é ser índio e Guarani estão relacionados, como se verá, ao que consideram que seja Guarani Mbya.

CAPÍTULO 2

Terra Indígena Piaçagüera

Chegando em Piaçagüera

A rodovia SP 55 “Padre Manuel da Nóbrega” que une municípios do litoral sul do Estado de São Paulo atravessa a Terra Indígena Piaçagüera, sendo o meio pelo qual temos acesso a ela²⁴. Ela separa a T.I. em duas partes que, no relatório de delimitação e identificação da terra elaborado para a FUNAI são chamadas de Gleba A e Gleba B. A primeira diz respeito à área que vai da rodovia até a praia, e a segunda estaria do lado oposto, do outro lado da rodovia²⁵.

Em 2007, na primeira vez em que estive em Piaçagüera, havia apenas uma aldeia e as casas estavam distribuídas da seguinte maneira: o espaço próximo à praia, a Gleba A, era o mais populoso, e as casas estavam localizadas em duas partes, algumas próximas à Escola Indígena Tupi Guarani “Ywy Pyau” e as outras perto dos trilhos da ferrovia da antiga FEPASA²⁶, cujas casas de alvenaria haviam sido aproveitadas por algumas famílias. O caminho mais usado para ir de uma parte a outra – “escola” e “FEPASA” – era uma picada que saía atrás das casas de alvenaria e chegava à estrada já perto da escola. Outros caminhos, no entanto, existiam; quando chovia muito, a picada ficava lamacenta e escorregadia e a alternativa era, então, ir pela última rua do bairro de Itanhaém, Praia da Gaivota. Apesar de a distância ser maior, este também era o trajeto que podia ser feito de carro.

Como mencionei, a distribuição das casas pelo território tem por base relações de proximidade e distanciamento entre as famílias²⁷. Assim, em geral, irmãos moram nos arredores da casa de seus pais. As famílias decidem em que parte da aldeia irão

²⁴ Os ônibus intermunicipais param na entrada da estrada não pavimentada que dá acesso as aldeias.

²⁵ Opto por utilizar a denominação presente no relatório de identificação e delimitação da FUNAI para facilitar a descrição da Terra Indígena.

²⁶ Hoje a estrada de ferro que passa por Piaçagüera não está mais em uso.

²⁷ Sobre a organização espacial de uma aldeia e o que ela pode revelar sobre as relações sociais, ver o trabalho de Maria Elisa Ladeira (1983) que trata de uma aldeia Timbira.

construir suas casas de acordo com a relação que possuem com as pessoas influentes do local, as chamadas *lideranças*.

Piaçagüera possuía na Gleba A uma escola de alvenaria, construída segundo modelo da Secretaria de Educação²⁸, dois campos de futebol – um próximo à escola e outro na parte da “FEPASA” -, e uma construção chamada de *casa de cultura*. Esta, feita com material retirado na própria terra, estrutura de madeira e cobertura de folhas de palmeiras, ficou por um período abandonada, e depois foi utilizada para atendimento da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA.

Na Gleba B moravam apenas duas famílias; as casas se situavam não muito distantes da rodovia, ainda que fosse difícil percebê-las por conta da vegetação que as envolvia. Nesta parte da aldeia não havia energia elétrica e a água utilizada provinha de um poço artesiano. A passagem de uma gleba para outra só era possível pela rodovia, já que não havia nenhuma passarela²⁹.

Na primeira ida à Piaçagüera, em fevereiro de 2007, não encontrei a *casa de reza*, que é chamada de *owguatsu*. Este fato chamou minha atenção porque tal construção é recorrente na bibliografia guarani³⁰ e, segundo Ladeira (2007), entre os Guarani ela “*tornou-se um símbolo evidente da tradição*”, estando em algumas aldeias do grupo em local de destaque. Isso não significa que a *casa de reza* seja mantida apenas para os não indígenas, mas que ela adquiriu, atualmente, mais um papel, o de manifestar uma *cultura* indígena.

Em Piaçagüera, me contaram que tinham construído uma *owguatsu* logo que chegaram, mas em decorrência dos fortes ventos do litoral – referência que não parece ser arbitrária, que remete à chegada ao litoral –, ela foi destruída e nenhuma foi

²⁸ As escolas de alvenaria das aldeias que visitamos e que foram construídas pelo Estado seguem um modelo arquitetônico similar, possuem formato que remete ao de uma *oca*, variando apenas de tamanho e quantidade de salas o que está relacionado ao número de alunos que serão atendidos.

²⁹ Três anos se passaram desde minha primeira vista à Piaçagüera, outra aldeia foi formada na Gleba B, houve crescimento do número de famílias que lá se encontram e, conseqüentemente o fluxo de pessoas entre um lado e outro também aumentou. No entanto, a única forma de ir de uma gleba a outra continua sendo através da rodovia. O risco de atropelamento é constante, lembrando ainda que o trânsito de veículos aumenta em determinadas épocas do ano, no verão, por exemplo, no qual uma grande quantidade de turistas aproveita a estação para freqüentar as praias do litoral sul.

³⁰ Nimuendaju (1987) descreve minuciosamente o ritual que presenciou e foi realizado na *casa de reza*; ele a chama de *casa de danças*.

construída em substituição. Por outro lado, também me relataram que, na ocasião de uma morte, um *mborai*, chamado de *concentração espiritual*, foi realizado na *casa de cultura*. No entanto, tal ritual ocorre, segundo os relatos dos próprios Tupi Guarani, na *owguatsu*. Eles diziam que como a aldeia não tinha uma *casa de reza*, o *mborai* teve de ser realizado em outro ambiente, na *casa de cultura*. É interessante notar que a ausência da *casa de reza* não implica na inexistência de eventos que aconteciam nesse local. Espero ao longo deste trabalho mostrar como a *casa de reza* Tupi Guarani é construída e inventada nas relações do grupo e ganha novos significados e possibilidades.

Por ora cabe ressaltar que nas primeiras vezes em que estive em Piaçagüera encontrei um clima tranquilo, mas as conversas que tinha na aldeia sempre se referiam à questão territorial. As pessoas comentavam que ali a terra não estava garantida, pois ainda não estava homologada, e que temiam ter que, em algum momento, deixá-la. Este era um assunto recorrente e que preocupava a todos.

A questão territorial

Em 2008, voltei a Piaçagüera com vistas a continuar o trabalho de campo para a pesquisa de mestrado, mas também como integrante do grupo de estudos complementares sobre a terra formado pela FUNAI. Neste momento, a configuração da aldeia permanecia similar às primeiras vistas, mas o clima encontrado foi de apreensão quanto à permanência na área. A seguir discorro, brevemente, acerca da situação fundiária de Piaçagüera para tratar da posterior cisão da aldeia.

O processo de demarcação da T.I. iniciou no ano de 2002, com a realização do relatório de identificação e delimitação da terra pela FUNAI. Este marcou os limites da área indígena – que possui 2975 hectares – e foi aprovado em novembro do mesmo ano, sendo seu resumo publicado no Diário Oficial da União em 23 de dezembro de 2002. Posteriormente, já fora do prazo legal para apresentação de contradições do relatório aprovado³¹, em 2005, o Espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes – recorrente da

³¹ O prazo para queixas acerca do relatório de identificação e delimitação da terra é definido de acordo com o decreto 1775, que regulamenta os procedimentos de identificação, demarcação e regulamentação fundiária das terras indígenas.

decisão judicial – apresenta um “parecer científico” acerca da ocupação de Piaçagüera redigido por uma historiadora contratada. Segundo ela, a terra em questão, apesar de ser historicamente indígena, não diz respeito ao grupo que atualmente lá está estabelecido. Em decorrência disso, em abril de 2006, o coordenador de delimitação e análise da FUNAI, redige uma Informação Técnica acerca do laudo de identificação de delimitação, apresentando suas falhas e afirmando a insuficiência de informações que comprovem o uso tradicional da terra pelos índios de Piaçagüera. Esta Informação Técnica se transforma em uma diligência à T.I., que é realizada pelo próprio coordenador da FUNAI. O resultado da viagem a campo do servidor é sua constatação da falta de dados que comprovem que a terra de Piaçagüera é indígena. Há com isso uma discrepância entre o primeiro relatório de identificação e delimitação e o parecer último do antropólogo da FUNAI.

Para concluir, convenientemente, o processo territorial de Piaçagüera, respondendo as lacunas abertas entre um e outro relatório, a FUNAI encarrega uma equipe técnica, formada por colaboradores, para fazer outra visita a campo, e realizar estudos complementares sobre a T.I. Participo desta equipe, junto da historiadora Sônia Rodrigues e da antropóloga Amanda Danaga, sob coordenação do Prof. Dr. Edmundo Peggion. Finalizamos os estudos em julho de 2008, mas o processo de demarcação da terra permanece sem desfecho.

A continuidade do processo de demarcação, por meio do grupo formado, ocorre concomitantemente às investidas de uma empresa interessada na aquisição da terra que tinha o objetivo de construir um porto na área. Trata-se de um projeto do grupo EBX, do empresário Eike Batista, de pretensões audaciosas: o chamado “Porto Brasil” teria uma ilha artificial de 500 mil metros quadrados, conectada ao continente por uma ponte de quatro pistas³².

A possibilidade de construção de tamanho empreendimento causa diversas reações na população local, que se divide entre os que defendem entusiasticamente o projeto e os que o rejeitam enfaticamente. Também entram em cena a mídia, ambientalistas, políticos, ONGs. Os burburinhos eram muitos, em todos os lugares: na própria aldeia, nos municípios de Peruíbe e Itanhaém, e em no âmbito nacional. Esse

³² Ver notícia do site G1: http://g1.globo.com/Noticias/Economia_Negocios/0,,MUL152807-9356,00.html

cenário de agitação repercute diretamente em Piaçagüera. Se o “Porto Brasil” é sinônimo de progresso para a região, como muitos diziam, os Tupi Guarani estavam, literalmente, no caminho do progresso.

A EBX chega a mandar representantes a Piaçagüera com a intenção de negociar com os Tupi Guarani sua mudança para outro local, escolhido e comprado pela empresa, realiza reuniões dentro da própria aldeia, nas quais negocia benefícios para aqueles que se dispusessem a sair. Esse assédio dos empresários somado à continuidade do processo de demarcação territorial divide opiniões em Piaçagüera. O clima na aldeia é de apreensão, desconfiança e nervosismo.

As opiniões estavam divididas entre os que confiavam na FUNAI, e por conta disto se dispunham a auxiliar nosso trabalho, e aqueles que não acreditavam que a FUNAI era favorável à demarcação territorial e, portanto, não nos viam com bons olhos, a grande maioria. Cabe apontar que não acreditar que os estudos que faríamos e que a agência da FUNAI pudessem impedir a construção do porto³³ não significava que desejassem sair da terra, mas que temiam serem expulsos, e por isso, acreditavam que era preciso pensar em alternativas.

Assim, a dúvida em relação à FUNAI fez com que as pessoas aceitassem a presença dos empresários na aldeia. Queriam ouvi-los, saber que propostas tinham, queriam alguma garantia de que não seriam expulsos “*com uma mão na frente outra atrás*”, como diziam. A participação dos empresários maximizou as divergências entre as famílias. A divisão entre os que acreditavam ou não na FUNAI passou a ser também entre aqueles que aceitavam ou não as negociações com a empresa EBX.

Isso foi um problema para o grupo de estudos complementares na medida em que o trabalho que realizávamos era baseado na pesquisa de campo; como efetuar-lo em meio a esse clima de desconfiança? Como transitar pela aldeia?

É possível que em decorrência das relações construídas nas visitas anteriores, acabamos sendo dissociados da FUNAI. Não duvidavam de nosso trabalho, mas não confiavam no encaminhamento que o órgão daria a ele. Nesse sentido, se em Piaçagüera estavam sendo enganados, nós também estávamos. E foi isso que permitiu

³³ Nessa ocasião a efetivação do projeto era uma certeza para muitas pessoas, inclusive era assim noticiado pela mídia.

que terminássemos a pesquisa: a descrença não estava depositada no que produziríamos, mas na agência do órgão.

Participar do grupo da FUNAI, no contexto descrito, possibilitou que eu percebesse a atualização das relações Tupi Guarani. Piaçagüera se dividiu, e entre os que negociavam com os empresários e aqueles que não deixariam a terra – entre o ir e o ficar – havia mais do que confiança na FUNAI. As relações estavam sendo (re)organizadas; alianças eram rompidas para que novas fossem construídas. O parentesco, a proximidade e distanciamento entre as famílias estavam sendo avaliados e influenciavam a decisão das pessoas.

As relações com parentes de outras aldeias Tupi Guarani também foram atualizadas. Nas visitas que realizamos, a situação fundiária de Piaçagüera era sempre assunto das conversas. As pessoas se posicionavam frente ao que acontecia em Piaçagüera, avaliando as atitudes de seus parentes – em geral concordavam com aqueles que permaneceriam na terra -, discutiam como isso incidiria nas demarcações de outras áreas Tupi Guarani e, preocupavam-se com as conseqüências do conflito.

Nesse momento, percebia naqueles que eram reconhecidos como *lideranças* em Piaçagüera a preocupação quanto à solução do conflito. Muitos consideravam que a convivência das famílias no mesmo local não seria mais possível. Independente do que aconteceria, a construção do porto ou a demarcação territorial, a saída ou permanência das famílias, diziam que juntos não poderiam continuar.

Formação de aldeias

Quando retornei a campo, em fevereiro de 2009, o assédio dos empresários interessados no porto tinha diminuído em decorrência de crises em outras empresas da rede EBX, que foram noticiadas pela mídia; uns diziam que tudo tinha sido especulação, outros que o projeto do porto seria concretizado, não no litoral do Estado de São Paulo, mas no nordeste do país. O processo de demarcação territorial de Piaçagüera continuava aberto, mesmo depois de terminado nosso trabalho e passado o prazo para sua contestação.

O porto não foi construído, a terra ainda espera por demarcação, mas na volta à T. I., encontrei não uma, mas duas aldeias. Os Tupi Guarani resolveram o conflito entre as famílias à sua maneira: separaram-se.

A nova aldeia, Nhamandu Mirĩ, foi formada na Gleba B. Mudaram para lá as famílias que se recusavam a conversar com os empresários, mas não somente: outras que no momento de trabalho para a FUNAI estavam em posição contrária a essas, que não acreditavam no órgão, também estavam lá. Novamente, as relações entre os Tupi Guarani foram (re)organizadas e desta vez transformaram a configuração da Terra Indígena.

A Gleba B, ainda sem luz e saneamento básico, cuja água para consumo era retirada de um único poço localizado nas proximidades das casas de Dona Iracema e Seu Jorge, e de seu filho Ricardo – que já moravam na área –, recebeu várias famílias, que iam mudando, uma de cada vez, conforme suas casas eram construídas. O trabalho era realizado em conjunto, o chamado *mutirão*³⁴. A *owguatsu*, *casa de reza*, também foi construída desta maneira, e na ocasião do campo, os homens se dedicavam a terminar a escola³⁵.

Nhamandu Mirĩ foi constituída em uma conjuntura específica de rompimento e construção de parentelas, assim como Piaçagüera, e muito possivelmente, como as outras aldeias Tupi Guarani³⁶. Cabe apontar novamente que a ruptura e a formação de outra aldeia não implicaram o fim das relações entre os que ficaram e os que foram. As relações mudaram, mas em nenhum momento o trânsito de pessoas entre Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ foi interdito. Algumas pessoas deixaram de se visitar, distanciaram-se, em alguns momentos se difamaram, mas sempre mantiveram contato de alguma forma, ainda que indireto. Em um aniversário de uma menina de Piaçagüera, por exemplo, que aconteceu na escola, todas as crianças foram convidadas, inclusive as de Nhamandu Mirĩ.

³⁴ O *mutirão* é um trabalho realizado coletivamente. Os homens se organizam para realizar algum trabalho, geralmente de construção, e às mulheres cabe o preparo do lanche no final da tarde. As casas, a *owguatsu* e a escola foram construídas dessa forma em Nhamandu Mirĩ.

³⁵ Durante o trabalho de campo ainda havia uma família que desejava mudar para Nhamandu Mirĩ e esperava que a escola fosse terminada para que começassem a construir sua casa.

³⁶ Como mencionei, a formação de outras aldeias não são eventos incomuns aos grupos Guarani, ver trabalhos de Ladeira (2008) e Pereira (2007).

O parentesco não pode ser apagado, não se deixa de ser parente de alguém por conta de algum conflito. As pessoas podem deixar de se visitar, de recorrer uma a outra quando necessário, de mencionar que possuem algum grau de parentalidade, ou usar um tom irônico ao mencionar aqueles parentes com quem não mantêm boas relações; dizem: “*Ele é meu primo, mas...*” e completam contando algo ruim que a pessoa fez. Em contraposição, quando as relações são boas, o parentesco é sempre lembrado e valorizado, as qualidades positivas da pessoa são enfatizadas nas falas.

À época do campo, uma das *lideranças* da nova aldeia me disse que tinham se mudado de Piaçagüera porque desejavam *resgatar a cultura*, e que isto não seria possível junto a parentes que não estivessem interessados neste projeto. Assim, Nhamandu Mirĩ foi formada graças ao conflito entre famílias, ao desentendimento que, como eles dizem, só pôde ser solucionado com a ruptura, mas que também possuíam o ideal do *resgate cultural* e do viver em paz, na ausência de conflitos; para tanto relações foram atualizadas, distância e proximidades foram construídas entre os parentes. No quinto capítulo retorno a este tema, quando trato das relações entre os Tupi Guarani, que elaboram o relações, o conhecimento e os conhecedores, as *lideranças* e influências.

As aldeias: Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ

Hoje, existem na T.I. Piaçagüera duas aldeias, cada qual com suas *lideranças*, regras, projetos. A seguir, descrevo brevemente as aldeias Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ nas quais realizei trabalho de campo.

Como mencionei, a disposição das casas tem como base relações de distanciamento e proximidade entre as famílias. As aldeias Tupi Guarani, de modo semelhante às Guarani Mbya, não apresentam regularidades no que diz respeito à localização e forma das casas, e que estão distribuídas pelo território e são diferentes umas das outras, cada família construindo sua casa de acordo com suas preferências e poder aquisitivo. Em geral, não gostam que suas casas fiquem expostas, preferindo locais mais reservados, escondidos em meio à vegetação.

Na Gleba A, a aldeia Piaçagüera apresenta duas partes, a “da escola” e a “da FEPASA”. Em meu último trabalho de campo, em fevereiro de 2009, nas proximidades da escola havia 23 casas. Estas se situavam ao redor do edifício escolar e do campo de futebol. Havia uma *casa de reza* recém-construída ao lado da *casa de cultura*. (Ver imagem 1)

O pátio da escola é bastante utilizado, principalmente pelas mulheres e crianças. As últimas brincam na escola mesmo em período de férias, e as mulheres se encontram ali para conversar. É difícil encontrar o pátio vazio. Ao seu lado está o único telefone público da Terra Indígena. Continuando o caminho que passa na frente da escola, percorrendo uma curta distância, chegamos à praia. Frequentada, em especial, por jovens e crianças tupi guarani, a praia é tranqüila e não recebe muitos banhistas, a não ser aqueles que a percorrem de carro e pessoas interessadas na pesca.

A parte da aldeia Piaçagüera próxima aos trilhos da antiga FEPASA também está perto da Rodovia “Padre Manuel da Nóbrega”³⁷. Em minha última visita, ela possuía 13 casas. As famílias tinham aproveitado as construções de alvenaria que existiam no local; assim, a maioria das casas estava disposta frente aos trilhos, enquanto as que haviam sido construídas posteriormente ficavam em locais mais escondidos, atrás destas, ou mais à vista, em sua frente. (Ver imagem 2)

Na ocasião do trabalho para a FUNAI, algumas pessoas se mobilizaram para construir uma *casa de reza* nas proximidades da casa do *nhanderu*, chamado também de *pajé*, que morava nesta parte da aldeia. Quando deixei Piaçagüera, no final de fevereiro de 2008, a *owguatsu* possuía apenas a estrutura de madeira e tinha sido utilizada para a realização de um *mborai*, que ocorreu com minha presença e de Amanda Danaga. Em 2009, ao retornar, esperava encontrar a *casa de reza* pronta, mas este plano foi abandonado com a mudança do *pajé* para outra aldeia e de algumas pessoas que participavam de sua construção para Nhamandu Mirĩ. Assim, à época do último campo não havia *casa de reza* nesta parte de Piaçagüera³⁸.

³⁷ Por estar localizada mais próxima à rodovia, o acesso a esta parte de Piaçagüera é mais fácil.

³⁸ Discutirei estes temas, a *casa de reza*, a figura do *pajé* e o lugar do conhecimento, no quinto capítulo.

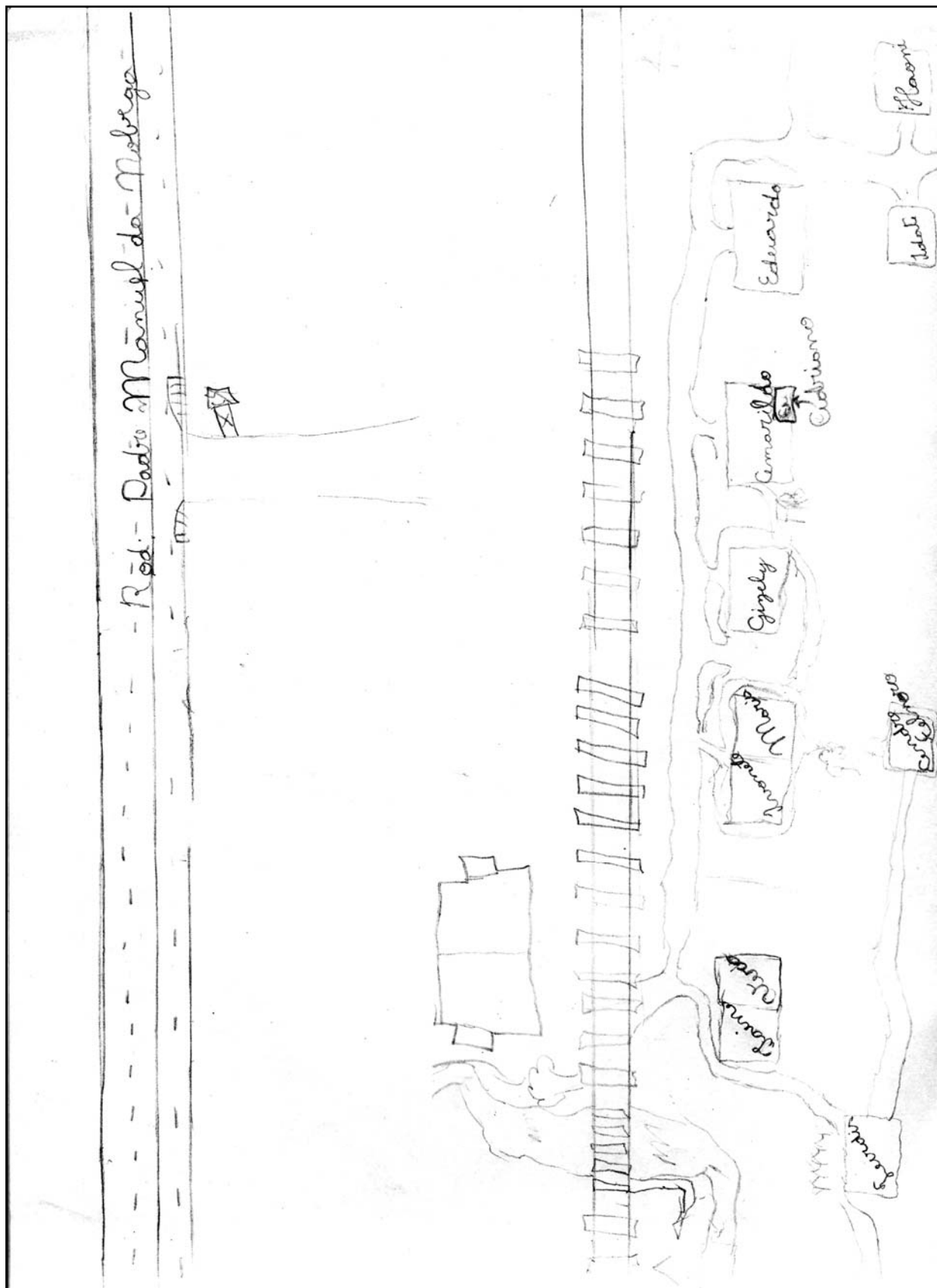


Imagem 2: Desenho de Kelvin Kleine Oliveira dos Santos, Aldeia Piaçagüera – Parte da “FEPASA”

Cada uma das partes que compunham a aldeia Piaçagüera tinha um agente de saúde e um agente de saneamento. As crianças da “FEPASA” frequentavam cotidianamente a outra parte, pois iam à Escola Indígena Tupi Guarani “Ywy Pyau”. Todos podiam caminhar livremente entre um local e outro. Possuíam um *cacique*, ainda que várias *lideranças*. Mas as relações estão sempre sujeitas a mudanças. Ouvi de algumas pessoas que a T.I. Piaçagüera iria ter três aldeias, considerando que a parte da “FEPASA” formaria outra. Depois, contaram-me que em uma reunião da aldeia Piaçagüera tinham decidido que continuariam sendo uma aldeia. Assim construíam e atualizavam relações. Quando me despedi da família que me acolhia e recebia em campo eram ainda duas aldeias na mesma Terra Indígena.

Nhamandu Mirĩ, a aldeia recém-formada, possuía 14 casas. As duas famílias que moravam na Gleba B antes da constituição da aldeia agora faziam parte dela. No momento do campo, a aldeia ainda não possuía energia elétrica e saneamento básico e tinha apenas um poço para abastecimento de água. Havia uma *casa de reza* e a escola estava sendo construída, mas para que funcionasse aguardavam o término da obra e a aprovação da Secretaria de Educação de São Vicente. Posteriormente, conversei com uma professora de Nhamandu Mirĩ que me contou que a nova aldeia já possuía energia elétrica e que a escola estava funcionando, todos estavam contentes, inclusive ela que lecionava na nova escola. A *casa de reza* ocupava um lugar destacado na aldeia, e não muito distante situava-se a escola. Ao redor delas encontrávamos os caminhos que levavam às casas das famílias. Estas ficavam em locais reservados, em meio à vegetação, sendo difícil visualizá-las. (Ver imagem 3)

Sempre ouvia em Piaçagüera falarem sobre os estragos da mineração³⁹. No entanto só pude perceber sua real dimensão quando visitei Nhamandu Mirĩ. As casas ficam entre a vegetação, mas esta existe apenas em alguns locais. Andando pela terra encontramos diversos “buracos”, crateras imensas, resultado da extração de areia. Uma das “atrações” presentes na T.I. hoje é o que chamam de “lagoa”, um gigantesco buraco formado pela mineração que recebeu água da chuva. A *casa de reza* e a escola foram construídas em locais nos quais não havia vegetação, assim como o campo de futebol, aproveitando-se o dano realizado na terra.

³⁹ A área em que hoje está situada a T.I. esteve por muitos anos sob concessão de uma Mineradora.

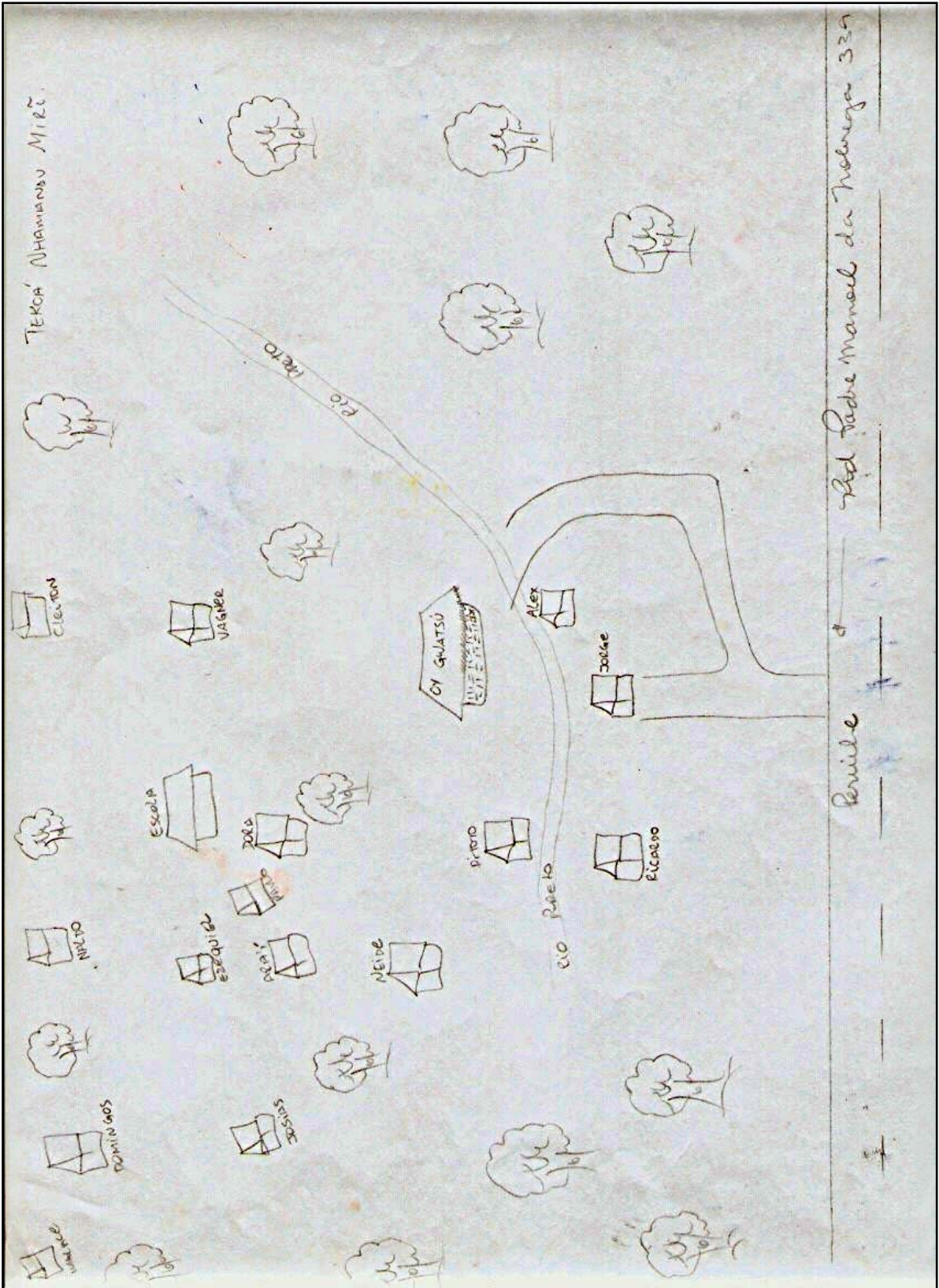


Imagem 3: Desenho de Lenira Dina de Oliveira, Aldeia Nhamadu Miri

O sustento da maioria das famílias da T.I. é garantido graças à comercialização do artesanato, e de mudas de plantas. Tal comércio é voltado para os não indígenas e acontece em feiras da região, mas também dentro da própria aldeia. É comum banhistas irem até as aldeias interessados, em especial, na compra de artesanato; recebem turistas na aldeia também quando realizam algum evento ou apresentação⁴⁰. Em ocasião de encontros ou reuniões em São Paulo, sempre aproveitam para levar itens para vender.

O material para o artesanato, com exceção de cola, linha, e corantes para as penas, são encontrados na própria terra. Tanto o artesanato quanto as mudas de plantas são comercializados, principalmente, em feiras da região, nos municípios de Peruíbe e Itanhaém, na Praia da Gaivota e em outros bairros, que ocorrem em diferentes dias da semana. Alguns possuem barraca fixa em lugares como o parque da Praia da Gaivota, a feira de Peruíbe ou o bairro da Liberdade em São Paulo.

Existe ainda em Piaçagüera cargos remunerados instituídos pelo governo, como os agentes indígenas – de saúde e saneamento – que trabalham para a FUNASA e os professores e funcionários que atuam na escola⁴¹. É a própria *comunidade*⁴² quem escolhe os que desempenharão essas atividades, quem será o agente de saúde ou de saneamento, o professor e a cozinheira da escola, ou quem será retirado de algum desses cargos. É comum ouvir que “*é difícil trabalhar para a comunidade*”, isto é ocupar um desses empregos salarizados, pois eles dependem da vontade da *comunidade*, que “*hoje pode querer que você trabalhe, mas amanhã pode não querer mais*”. O trabalho pago na aldeia está sujeito à vontade da maioria e, portanto, às atualizações das relações dos Tupi Guarani.

A criação de cargos remunerados na aldeia ocasionou uma desigualdade de renda entre aqueles que vivem do comércio de artesanato e aqueles com trabalho

⁴⁰ A realização de eventos dentro da aldeia é vista como uma forma de obtenção de renda, já que conta com a venda de artesanato. O preparo de apresentações para os visitantes é atribuição da escola, dos professores indígenas, mas também conta com a participação de algumas *lideranças*. A *casa de reza* e a *casa de cultura* são locais que os Tupi Guarani acreditam serem interessantes para os visitantes.

⁴¹ É comum em Terras Indígenas a existência de tais cargos remunerados.

⁴² *Comunidade* é o termo que os Tupi Guarani utilizam para se definir. Mesmo nos momentos em que há um *cacique*, este é uma *liderança* escolhida pela *comunidade*, e esta se reúne para decidir acerca de questões internas.

assalariado. As famílias que vivem exclusivamente da venda de artefatos têm renda bastante instável e dependem, em grande medida, de auxílio do governo, como o Bolsa Família.

Outro tipo de trabalho remunerado é o realizado para alguém da própria *comunidade*. Realiza-se algum serviço – como, por exemplo, limpar um terreno, carpir, reformar ou construir uma casa, no caso dos homens; ou fazer faxina, cuidar de crianças no caso das mulheres – e em troca, recebe-se uma quantia monetária, e isto ocorre dentro da aldeia.

Quando o trabalho é realizado em outro local que não a aldeia, isto é, para os não indígenas, diz-se que a pessoa “*trabalha fora*”. Isto inclui o trabalho realizado nas cidades, em casas ou nos quiosques da praia, mas também aquele que implica em que a pessoa more fora. Assim o comércio em uma feira só é considerado *trabalho fora* quando a pessoa não pode retornar à sua casa, passando alguns dias sem regressar para junto de sua família.

De maneira similar, o *estudar fora* diz respeito aos casos em que os alunos freqüentam outra escola que não a da aldeia. Fazem o ensino médio ou cursos técnicos em instituições dos não indígenas, em bairros próximos à T.I., ou a graduação em faculdades dos municípios vizinhos, em São Vicente, por exemplo.

Há uma diferença entre o morar na cidade e o morar na aldeia; o primeiro significa estar em meio aos não indígenas e o segundo implica em estar perto dos parentes. Os Tupi Guarani transitam pelas cidades e a relação com o não índio é garantia de sustento das famílias, seja porque compram o artesanato – feito para esse fim – seja porque *trabalham fora*. Fazem uso também de serviços das cidades, de mercados, feiras, *lan houses*, bares. Assim, não desejam morar muito longe das cidades. Sobre a aldeia Paraíso, local para onde se mudaram algumas famílias que saíram do Bananal e que, posteriormente, foram para Piaçagüera muitos dizem que “*é difícil morar lá*”, e isto porque o acesso é complicado – há somente três ônibus por dia que passam nos arredores da aldeia, o que dificulta o *trabalhar fora* e quando chove as famílias ficam ilhadas. Os Tupi Guarani de Piaçagüera valorizam a vida na aldeia, como o lugar em que podem *resgatar a cultura* e viver conforme desejam, entre seus parentes, mas não querem morar muito longe das cidades ou em locais de difícil acesso.

A seguir mostrarei como tais idéias – de viver e valorizar a aldeia, mas também de ter contato com o urbano – estão vinculadas ao que os Tupi Guarani entendem por índio, e ao modo como constroem relações de proximidade e distanciamento com os Guarani Mbya, o outro grupo presente no litoral do Estado de São Paulo. A relação dos Tupi Guarani com os Guarani é diferente em cada local – tendo em vista que em muitas aldeias os dois grupos dividem espaço – e implica no que é ser Tupi Guarani.

CAPÍTULO 3

Os Tupi Guarani e os Mbya: distanciamentos

Pitotó: Os Tupi já ficam mais parado um pouco; os Guarani não, os Guarani rodam o Brasil todo, Argentina, Paraguai...

Glória: O Basílio [Guarani que morava na aldeia Itaoca] mesmo chegou esses dias da Argentina. Mas é bom assim, né? Sei lá, não esquenta a cabeça com nada. A mãe dela [diz apontando uma garotinha, sua neta] que fala: “Ah, eu já sei porque os Guarani não ficam velho, só sabem dar risada, só ri. Eu acho que vou deixar de trabalhar também e vou é virar Guarani, vou ficar andando por aí, vou só passear, porque aí a gente não esquenta a cabeça com nada...” (Pitotó e Glória, aldeia Itaoca, fevereiro de 2008).

Os Mbya para os Tupi Guarani: marcando as diferenças

Durante o trabalho de campo, especialmente no período em que realizava os estudos complementares para a FUNAI, de conflito territorial exacerbado, em que eram exigidas provas de uma identidade indígena aos Tupi Guarani de Piaçagüera, estes apresentavam as diferenças entre eles e os Guarani de maneira a mostrar porque não são Guarani, o que também estaria relacionado à necessidade de demarcação de terras para o grupo. Construía-se com base no contraste; “ser Tupi Guarani”, em alguns momentos, remetia ao oposto do que é “ser Guarani”⁴³. Em geral, quando falam dos Guarani estão se referindo aos Guarani Mbya, grupo com quem têm mais proximidade.

A relação dos Tupi Guarani com os Mbya não é a mesma de aldeia para aldeia, assim, o discurso acerca destes também diferirá e se modificará caso a caso, dependendo do contexto. Na aldeia Ribeirão Silveira, por exemplo, local no qual as duas etnias dividem a Terra Indígena há pelo menos três gerações, ocorrendo vários casamentos entre elas, os Tupi Guarani não elencam muitas diferenças para com os Mbya, e não dão grande importância a elas, é comum dizerem que já são parentes. Relembro aqui a fala de Idati – capítulo 1 – na qual ela chama de *diferente* aqueles que

⁴³ Considero o que os Tupi Guarani entendem por “ser Guarani”. Durante a pesquisa não contatei em nenhuma ocasião os Guarani.

não são da família Tupi Guarani, isto é, os que não são parentes. Em Ribeirão Silveira, os casamentos fazem com que Tupi Guarani e Guarani não sejam *diferentes*.

Na aldeia Tupi Guarani do município de Miracatu, na época em que visitei as famílias, duas índias eram casadas com índios Guarani Mbya, e estes moravam com elas na aldeia. Contaram-me que os casamentos tinham dado certo, visto que estavam juntos há algum tempo e que tinham filhos. Diverso é o caso da aldeia Itaoca, onde Tupi Guarani e Guarani também ocupam o mesmo espaço, mas segundo relatos, não se *misturam*, isto é, não casam entre si. Itaoca é dividida em duas partes, cada uma é habitada por um grupo indígena e possui suas próprias *lideranças*. No período em que lá estive, fiquei sabendo que um pedido de casamento entre um índio Guarani Mbya e uma índia Tupi Guarani havia sido levado aos *caciques* dos dois grupos, que deveriam permitir ou não a união. O *cacique* dos Tupi Guarani concordou com o casamento, o que não ocorreu por parte do Mbya, que aceitou o enlace apenas se o casal fosse morar no lado Tupi Guarani da Terra Indígena. O casamento não aconteceu e o evento acabou por enfatizar a idéia de que o outro grupo não quer mesmo *se misturar*.

A idéia Tupi Guarani de *mistura* está relacionada ao casamento. Quando se dizem *misturados*, ou que os Guarani não querem *se misturar*, está presente a imagem do casamento. No primeiro caso, a *mistura* formou a etnia com a qual os Tupi Guarani se identificam, no segundo estabeleceria relações de proximidade, minimizando as diferenças. Segundo o que me contaram em Piaçagüera, os Mbya evitam o casamento com os não indígenas, o que embasa divergências a respeito do valor da *mistura*, já que como mostrarei entre os Tupi Guarani o casamento com não índios é freqüente. Volto a esse tema no final dessa sessão, pois a origem a partir da *mistura* e a forma *pura* são também marcadores de diferenças de que falam os Tupi Guarani.

Na T.I. Piaçagüera, de maneira similar à aldeia Itaoca, realçam-se os contrastes. Em especial à época dos estudos complementares para a FUNAI, quando havia a necessidade de marcar uma identidade particular, e assim maximizar as divergências, os Tupi Guarani elencavam, então, uma série de diferenças. No entanto, estas são lembradas nos diversos momentos em que há menção ao outro grupo.

Em uma noite ocorreu em Piaçagüera uma reunião da qual não pude participar. Não havia sido convidada e só me dei conta de que algo acontecia quando percebi a ausência na casa em que estava hospedada das pessoas influentes, as *lideranças*, como

são chamadas. Não sabia onde acontecia a reunião, se na escola ou na casa de alguém, mas tinha idéia do que estava sendo discutido em decorrência do clima tenso e de desconfiança. Depois, tive a confirmação de que se tratava do relatório que realizávamos, da nossa presença na aldeia – do grupo de estudos complementares – e da relação com a FUNAI. Enquanto ocorria a reunião, fiquei em companhia dos filhos de Catarina, que me hospedava e me recebeu na aldeia desde o início, e de um primo deles, rapazes de idade entre 14 e 17 anos. O interessante foi que ficamos conversando acerca dessas reuniões que ocorriam com certa freqüência. Estes eram os momentos em que a *comunidade*, como eles se definem nessas ocasiões, resolvia as questões da aldeia⁴⁴. Dessas reuniões internas da qual participam apenas pessoas de Piaçagüera passamos, em nossa conversa, para outras, que reuniam *lideranças* de diversas aldeias Mbya e Tupi Guarani e visavam discutir e negociar projetos e acordos de interesse comum. Os meninos se divertiram contando das diferenças entre os Guarani e os Tupi, e dos desencontros que aconteciam nessas reuniões. Elas são, em geral, na língua, isto é, os participantes se comunicam a partir de sua língua nativa, mas a fala tupi guarani é diferente do guarani mbya e, em decorrência disto, “*é impossível entender tudo!*”, dizem, “*é preciso prestar muita atenção!*”. Os rapazes contam que nesses encontros entre Tupi e Guarani se há um grupo de índios Guarani, e eles estiverem rindo e gracejando na língua, é certeza de que estão zombando de um Tupi Guarani. Eles encenam essas reuniões, as discussões que nela ocorreriam e os mal-entendidos que a diferença lingüística proporciona, e me contam que o inverso também pode acontecer, um grupo de Tupi Guarani zombar de um Guarani.

Um dos garotos me mostra a capa de um CD de música. Na foto, segundo eles, há um índio Guarani e ao lado, um homem, que eles dizem ser um “índio *misturado*”. Com isso querem me mostrar que as diferenças entre os Mbya e os Tupi Guarani não são apenas lingüísticas, mas também físicas. “*Os Guarani são mais baixos e fortinhos, são troncludinhos. Eles parecem mais japonês*”, dizem, rindo, e insistem em diferenças da foto que eu não percebo muito bem.

⁴⁴ Neste período a única aldeia que havia na T.I. Piaçagüera estava sem *cacique*. Os Tupi Guarani tinham decidido que uma *comissão* – grupo composto pelas chamadas *lideranças* – iria permanecer no lugar do *cacique*, e que as decisões, então, seriam tomadas coletivamente. Entretanto, mesmo nos momentos em que há um *cacique*, a *comunidade* se reúne para decidir questões internas, tais como sobre os cargos remunerados, projetos a serem desenvolvidos, entre outros assuntos. No capítulo cinco abordo tais temas.

Esses momentos de relatos sobre as diferenças são freqüentes. Especialmente pela ocasião de conflito territorial havia a preocupação dos Tupi Guarani em justificar sua ocupação e afirmar uma identidade para marcar diferenças. Entretanto, as indagações acerca da relação entre Tupi Guarani e Guarani feitas em Piaçagüera são comuns em várias situações.

Em minha última estadia na T.I., a aldeia Nhamandu Mirĩ, que não possuía energia elétrica, saneamento básico e poço para o abastecimento de água, recebeu a visita de um agente do governo, responsável por realizar o cadastro de locais – inclusive áreas indígenas – que ainda não possuíam eletricidade, inserindo-os em um projeto do governo chamado “Luz para Todos”. Era um rapaz que chegou acompanhado do chefe de posto da FUNAI e fez uma série de perguntas, principalmente sobre que tipo de energia preferiam, se a elétrica ou a solar, discorrendo a respeito dos benefícios de cada uma. No meio delas, uma das questões foi sobre a aldeia ser Guarani. E ao receber resposta negativa e a afirmação de que ali eram Tupi Guarani, quis saber o porquê e quais seriam as diferenças. Nesse momento, meus ouvidos se aguçaram, estando muito interessada na resposta que os Tupi Guarani dariam. Infelizmente, quando um deles começou a dizer que “*eram diferentes na tradição, na língua...*” e começou a exemplificar como a fala Guarani é diferente da Tupi Guarani, foi interrompido pelo chefe de posto da FUNAI, que terminou ele mesmo concluindo que eram diferentes e encerrou o assunto.

Em todas as situações aqui descritas, nas reuniões entre as *lideranças* de diferentes aldeias, nos discursos políticos voltados para antropólogos ou a mídia, em momentos de reivindicação de direitos, os Tupi Guarani de Piaçagüera afirmavam e realçavam suas diferenças frente aos outros a fim de garantir o reconhecimento étnico dos agentes com quem interagem.

Eles elencam uma série de diferenças, em relação à língua, à descendência, a questão da mobilidade e territorialidade, mas também em elementos como o artesanato, as pinturas corporais, e características de personalidade, que consideram *conservadora* para os Guarani Mbya e *mais espontânea* no caso Tupi Guarani.

Vejamos, então, o que dizem os Tupi Guarani a respeito dessas diferenças, e de como elas se constituem em seu ponto de vista. Busco problematizar os temas abordados inserindo-os em um quadro mais amplo de discussão e, quando necessário,

apresentando alguns pontos acerca da bibliografia guarani; os aspectos considerados importantes na literatura antropológica sobre os Mbya que parecem refletir em Piaçagüera e para os Tupi Guarani, tomando por base as falas deles próprios.

- **Língua**

A diferença é no costume, na língua... Porque o Guarani, ele fala de um jeito e o Tupi Guarani fala de outro. A língua não é a mesma coisa, é diferente, entendeu? (Idati, aldeia Piaçagüera, fevereiro de 2008)

Os Tupi Guarani consideram seu modo de falar diferente do Guarani. Para eles, o tupi guarani é mais difícil do que o guarani porque *puxa* mais, é mais elaborado. Situações como a relatada pelos meninos de Piaçagüera quanto aos momentos de reunião são comuns. Idati, de Piaçagüera, conta que quando esteve na aldeia Ribeirão Silveira encontrou uma tia Guarani, casada com o irmão de sua mãe. Há muitos anos não a encontrava, e conversaram muito, mas sua tia falava na língua guarani. Idati, narrando seu encontro, exclama: “*Nossa, mas tinha coisa que eu não entendia!*” e continua dizendo que para entender o guarani é preciso ficar com o “*ouvido coladinho*”, isto é, prestar muita atenção, “*porque é completamente diferente!*”, diz.

Em minha última estadia em Piaçagüera, esforcei-me por aprender a língua tupi guarani, o que foi muito bem recebido pelas pessoas e produziu um empenho em me ensinar. Andava pela aldeia com bloquinho e caneta, anotando as expressões, palavras e significados, à vontade para fazer várias perguntas, que eram respondidas pacientemente⁴⁵.

Em Nhamandu Mirĩ, conheci uma índia Guarani, chamada Simone, casada com um Tupi Guarani, que morava na aldeia. Ela, ao saber do meu interesse em aprender a língua, se dispôs a me ensinar e fez um pequeno glossário com palavras; no entanto, ela me ensinava a língua guarani. Naquele dia, Simone e Pitotó, que é Tupi Guarani, deram-

⁴⁵ Meu esforço por aprender a língua tupi guarani surgiu porque a preocupação com o *resgate cultural*, bastante intensa neste momento, envolvia o uso da língua nativa. Em minhas visitas anteriores, podia me comunicar apenas em português com os Tupi Guarani, não sentindo necessidade (apesar de ter interesse) de aprender o Tupi Guarani.

me uma aula em conjunto a partir do glossário que Simone havia feito. Cada um falava em sua língua – guarani mbya e tupi guarani – frases e palavras, comparando e discorrendo acerca das diferenças. Foi divertido e até mesmo engraçado ouvi-los, pois eram vários os desencontros, e naquele momento percebi que, de fato, as línguas eram diferentes e que aprendê-las concomitantemente seria impossível. Cabe apontar que meus conhecimentos em lingüística são inexistentes, não posso afirmar quão próximas ou distantes são as línguas, mas ressalte-se que serem assim consideradas e ter essa diferença marcada é o que nos interessa, para além das descrições e análises lingüísticas.

Aqueles que formaram Nhamandu Mirĩ e os que se mudaram para lá posteriormente o fizeram com o intuito de habitar um local no qual fosse possível viver bem, na ausência de conflitos e, conforme a *tradição* tupi guarani⁴⁶, o que está intimamente ligado ao uso da língua. Na T.I. Piaçagüera, as pessoas almejam o que chamam de *resgate cultural*, tal fato envolve o ensino da língua às crianças e aos não falantes, e ainda da *cultura* tupi guarani, que percebi em campo, acontecer em dois ambientes principais, a escola indígena e a *owguatsu*, a *casa de reza*. Visando o *resgate*, contaram-me que, em Nhamandu Mirĩ, houve um acordo entre todos os que iriam morar na nova aldeia de se comprometerem a falar *na língua*. Em até um ano todos deveriam ter aprendido o tupi guarani⁴⁷. Há, então, um empenho dos Tupi Guarani em ensinar a língua. Cada um cobra do outro que fale tupi guarani e que aprenda, caso ainda não seja um falante, e espera-se que as crianças sejam ensinadas na escola. Percebe-se com isso o porquê do interesse e entusiasmo com que receberam minha iniciativa em aprender, já que naquele momento o *resgate da cultura*, no qual está incluso o saber falar de modo diferenciado dos outros, era um tema de interesse.

O falar de modo semelhante é uma maneira de identificar os parentes. Nas viagens às aldeias tupi guarani, íamos no caminho conversando sobre aldeias Guarani, aquelas em que os Tupi Guarani de Piaçagüera diziam não possuírem parentes. Em

⁴⁶ No decorrer do trabalho espero mostrar que a *tradição* é constantemente inventada no cotidiano e nas relações tupi guarani, vinculada a aproximações e distanciamentos que são também construídos e atualizados.

⁴⁷ A participação na *owguatsu* também seria cobrada, todos teriam de participar do *mborai*, o ritual que chamam de *concentração espiritual*, pelo menos três vezes por semana, sendo que estes estavam ocorriam todos os dias.

certos momentos refletiam sobre a possibilidade de haver algum grau de parentesco entre eles, os Tupi Guarani e os Guarani dessas aldeias, apesar de não terem na memória genealógica a confirmação da existência de tais laços. Baseavam-se, para tanto, na lembrança de que ao conversar com alguns destes Guarani haviam reconhecido a língua, entendido tudo, e assim, passado a considerá-la se não a mesma, pelo menos uma língua muito parecida à que falam.

Os Guarani Mbya não são parentes porque falam *diferente*, eles são *diferentes*, são de outra família, e em relação a eles marca-se as diferenças. Contudo, os Tupi Guarani ponderam ser possível que outros Guarani – classificados na bibliografia como Nhandeva (Schaden, 1962) – sejam seus parentes, quando os consideram falantes da mesma língua. No entanto, eles mesmos dizem que é preciso averiguar tal fato, o que poderia ocorrer, por sugestão deles próprios, a partir de uma conversa.

Atualmente, ainda que nem todos os Tupi Guarani falem *na língua*, possuir uma língua própria, diferente da dos Guarani Mbya, é bastante valorizado. Falar o tupi guarani é um meio de comprovação do “ser índio”, o que é exigido por parte dos não indígenas para o reconhecimento étnico e territorial. Além disso, a língua é definidora de quem são os parentes – ainda que distantes – e os que são *diferentes*. Posteriormente, veremos que o conhecimento e os conhecedores da língua estão inseridos no jogo de relações tupi guarani, sendo contextualmente acreditados ou desacreditados e construídos⁴⁸.

- **Artesanato**

O artesanato também é diferente. Às vezes é a mesma coisa, é arco! Só que eles já fazem o acabamento diferente, a gente faz ele chato, a gente racha ele no meio, os Guarani já faz roliço... (Paulino, Aldeia Itaoca, fevereiro de 2008).

O artesanato para os Tupi Guarani é uma forma de obtenção de renda. Muitas famílias vivem do comércio dos artefatos que produzem em feiras da região, sendo esta

⁴⁸ A língua tupi guarani, assim como toda língua, é atualizada no cotidiano, sendo estabelecida e formulada nas relações.

sua principal fonte de sustento. Saber fazer artesanato é valorizado como uma característica indígena, e envolve uma concepção estética particular, habilidade, criatividade e algo que poderíamos chamar de inspiração⁴⁹. Além disso, ele é também marcador da especificidade tupi guarani, na medida em que é apresentado como diferente do artesanato guarani, e aqui, novamente, o contraste acontece em especial para com os Guarani Mbya.

O objeto pode ser o mesmo, mas é feito de maneira e com materiais diversos, como indica a fala transcrita acima. O arco tupi guarani é chato e feito em duas partes, é *rachado* no meio, para facilitar o transporte e a venda no mercado turístico, sua decoração é feita de trançados de taquara e cipó *embé*, o que é chamado de *desenhos*, as penas que o ornamentam são colocadas do meio para as pontas. Diferente do arco guarani que, segundo Paulino, tem as penas ao contrário e desenhos feitos com ferro quente, é roliço e inteiriço.

Assim, objetos como arcos, flechas, zarabatanas, machadinhas, além de colares, brincos, anéis e braceletes são os mesmos, mas a confecção e os materiais usados são diferentes. Os Tupi Guarani utilizam apenas sementes, penas e palhas de taquara e cipó *embé* para ornamentar o que produzem, já os Guarani Mbya, de acordo com o que me disseram os Tupi Guarani, usam miçangas coloridas e enfeitam seu artesanato com figuras obtidas com ajuda de ferro quente⁵⁰. Além disso, apenas os Guarani produzem cestos, de diversos tamanhos e formatos, e os conhecidos *bichinhos* guarani, que são animais esculpidos na madeira.

Nas aldeias em que ocorreram casamentos entre Tupi Guarani e Mbya, nas quais os dois grupos convivem, podemos perceber que as diferenças apresentadas não são tão marcadas. Na aldeia Rio do Azeite, um Tupi Guarani casado com uma índia Guarani faz cestos, e o mesmo ocorre em Ribeirão Silveira, onde alguns Tupi Guarani produzem cestos e utilizam miçangas na confecção de brincos e colares. No entanto, se perguntarmos do artesanato tupi guarani, eles dizem que a cestaria e o uso de miçangas

⁴⁹ É comum ouvir dos Tupi Guarani comentários sobre dias em que se tem mais ânimo para fazer determinado tipo de artesanato, ou que se está mais disposto, e portanto, o trabalho sairá mais bonito.

⁵⁰ É interessante notar nesta lista, a bipartição entre produtos naturais e industrializados, o que valeria um maior aprofundamento.

são influências guarani, que os Tupi Guarani não as realizavam, mas que hoje aprenderam com eles, com os Guarani⁵¹.

Percebi em Piaçagüera que os Tupi Guarani valorizam a produção de outros grupos indígenas e em vários momentos mostraram artefatos estrangeiros que possuíam, enfatizando o fato de serem de outros grupos⁵². Valorizavam também o aprendizado, a possibilidade de aprender coisas novas e as inovações. Vejamos como continua a fala de Paulino:

(...) E agora tem as modernidades, né? Já que o branco compra para enfeite, então nós inventamos de fazer o depósito de bambu [para as flechas] grudado no laço [do arco] que é para ficar mais bonito. Agora o do uso mesmo não é assim, o do uso a gente faz um cestinho de taquara com *timbópeva* para pôr as flechas dentro e põe nas costas. Esse é o original. Agora, a gente faz o original para uso e o outro, moderno, para decoração. (Paulino, aldeia Itaoca, fevereiro de 2008)

O arco dos Tupi Guarani feito para a venda é *moderno*. Diferente do *original* que era para os índios, este foi inventado para os não indígenas, adaptado a um outro uso, a decoração. O artesanato tupi guarani está em constante transformação, sempre sendo inovado e (re)inventado para dar conta de novas demandas. Novos objetos, como *cocares*, tiaras, adereços para o cabelo, além de canetas decoradas e máscaras de casca de árvore e sementes são criados para o comércio com o não indígena⁵³. Os Tupi Guarani falam e se preparam para as datas do carnaval e dia do índio, as duas em que mais vendem artesanato.

O comércio de artesanato media uma das facetas da relação entre os Tupi Guarani e os não indígenas. Ele é produzido para os usos do último, e é motivo de encontro de ambos, seja em feiras, seja na própria aldeia, tendo em vista que muitos as visitam com o intuito de comprar artesanato.

⁵¹ Espero mostrar até o final do capítulo que os Tupi Guarani podem aprender com os Guarani, pois também se consideram Guarani, já que são descendentes dos Guarani.

⁵² Isso não significa que tinham para com tais artefatos algum cuidado especial, ou que os tratavam como algum tipo de relíquia.

⁵³ Sempre que retorno para as aldeias há novos e interessantes artefatos criados pelos Tupi Guarani.

As feiras são locais em que os Tupi Guarani e os não indígenas se encontram⁵⁴. Contudo, nelas também acontece o encontro dos Tupi Guarani de várias aldeias. Nesses momentos, os parentes se reencontram e trocam notícias dos lugares em que vivem. É claro que este não é o único modo dos Tupi Guarani contatarem seus parentes, eles se visitam, e muitos possuem aparelho de celular, mas os encontros na feira são sempre certos. À ocasião dos estudos para a FUNAI, quando dizíamos que desejávamos conversar com determinada pessoa e perguntávamos como poderíamos encontrá-la, era usual nos recomendarem procurá-la em alguma feira da região⁵⁵.

Sobre o material para o artesanato, contaram-me que podem trocar e/ou vender materiais, como por exemplo, penas de galinha tingidas que utilizam para ornamentar a maioria de seus artefatos. Nas visitas realizadas aos seus parentes, nos encontros nas feiras, sempre é possível que isso aconteça. Assim, de certa forma a produção e comercialização do artesanato está vinculada às relações entre parentes, seja porque negociam matérias-primas para a sua confecção entre si, seja porque a venda nas feiras garante o encontro das famílias e a circulação de informações sobre as aldeias.

O artesanato é um modo de expressão artística dos Tupi Guarani que envolve uma concepção de beleza particular – a disposição das penas, dos *desenhos* nos artefatos são feitos a partir da percepção de beleza dos Tupi Guarani. Por outro lado, ele é fabricado especialmente para os não indígenas, o que articula constantes inovações, aquilo que Paulino chamou de *modernidades*. Ele é ainda um meio para a comprovação de uma identidade indígena e marcador de diferença em relação aos Guarani Mbya.

⁵⁴ Não considero a feira o único local de encontro entre os Tupi Guarani e os não indígenas, já mencionei, ainda que brevemente, as diversas relações e citei alguns espaços de interação entre os dois grupos. Mas creio que a feira seja um ambiente de pesquisa bastante interessante.

⁵⁵ Durante as viagens que realizamos para o estudo da FUNAI, sempre chegávamos às aldeias, percebíamos que todos já sabiam do que ocorria em Piaçagüera, das negociações de algumas famílias com os empresários da EBX, do processo de demarcação territorial. As informações parecem circular rapidamente entre as aldeias Tupi Guarani.

- **Mobilidade e Territorialidade**

A gente não tem esse costume, sabe? Assim, de ficar de aldeia em aldeia, só assim para passear de vez em quando. Mas assim, para ir mudar, ir mudando, a gente não tem esse costume, os Tupi Guarani não têm. (Dora, Aldeia Piaçagüera, fevereiro de 2008).

Os Tupi Guarani se afirmam diferentes dos Mbya na medida em que não se deslocam tanto, podendo ficar anos em um mesmo local. Dizem que “*o Tupi para mais nas aldeias, cria filho, cria até neto*”, já sobre os Guarani falam que eles “*não têm paradeiro*”, que “*ficam uns dois meses e vão embora, vão para o Paraná*”. Em Piaçagüera, quando perguntei se já havia morado na aldeia alguma família Guarani, me contaram que, às vezes, aparece por lá uma ou outra família Mbya, mas esta não permanece mais do que alguns meses na T.I.⁵⁶. Uma idéia preconcebida e generalizada dos Tupi Guarani em relação aos Guarani é que estes não ficam, mas sempre passam pelos lugares.

Os Tupi Guarani se definem a partir de uma inversão: ser Tupi Guarani implica em não ser móvel como os Mbya. A fixidez é, então, definidora do grupo, em contraste à grande mobilidade Guarani. Isto, no entanto, não significa que os Tupi Guarani não se desloquem – eles visitam seus parentes em outras aldeias, o que Dora chamou de *passear* na fala transcrita acima, e também mudam de área, fundam novas aldeias, como é o caso de Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ. Mas quer dizer que se consideram diferentes neste aspecto, que seus deslocamentos não são como a mobilidade mbya. O que é entendido como Tupi Guarani - a fixidez, o *ficar parado* – é o oposto de uma característica guarani – a mobilidade, o *passar*⁵⁷.

Quanto à territorialidade, este foi um tema central nos discursos, principalmente na época em que realizávamos o trabalho para a FUNAI e as questões territoriais estavam na ordem do dia. A divisão que ocorreu entre aqueles que aceitavam as

⁵⁶ Nas vezes em que estive na T.I. Piaçagüera nunca encontrei um Guarani, com exceção de Simone, que como disse, é casada com um índio Tupi Guarani e mora com ele e seus dois filhos em Nhamandu Mirĩ.

⁵⁷ Lembremos da conversa de Idati e Pitotó transcrita no início do capítulo: Ela diz que os Guarani “*só passeiam*” e que “*não esquentam a cabeça com nada...*”, diferente dos Tupi, que segundo Pitotó, “*ficam mais parados*” nas aldeias.

negociações para saírem da T.I. e os que se recusavam a negociar gerou reflexão sobre a relação com a terra. Os Tupi Guarani que estavam contra as transações com a empresa, assim como os que visitamos em outras aldeias, lamentavam que seus parentes tivessem esquecido o valor da terra, indignavam-se afirmando que esta não seria uma atitude correta, nem esperada de índios, preocupavam-se com a repercussão do fato, que poderia ser um subsídio para a não-demarcação de outras áreas tupi guarani.

Diziam, nesses momentos, que os Guarani valorizam mais a terra do que os Tupi Guarani e que eles não abandonariam sua aldeia, eles não a negociariam com os empresários. A valorização da terra que os Tupi Guarani reportam aos Guarani diz respeito à crença de que eles não sairiam do local no qual formaram uma aldeia por influência de terceiros, mas não implica que se fixem indefinidamente nesses lugares. A ideia de valorização da terra e do lugar onde se mora não está em contraste com a grande mobilidade Guarani.

O entendimento tupi guarani de características consideradas Guarani está relacionado à ideia que constroem de “mais índio” ou “menos índio”. Sendo a valorização da terra considerada um atributo indígena, os Guarani seriam, então, “mais índios” do que os Tupi Guarani, já que os últimos pensavam em negociar a terra com os empresários do porto. Aprofundarei este tema no decorrer deste capítulo e do seguinte.

Mobilidade e territorialidade são temas bastante recorrentes na literatura acerca dos Guarani Mbya⁵⁸ que, de certo modo, têm reflexo para os Tupi Guarani. Percebe-se nos discursos, que esses temas, presentes na bibliografia guarani, são também traços diacríticos, marcadores de identidade, para os Tupi Guarani. Em algumas ocasiões surgem como meio de dizer o que não são, tal como a mobilidade. Entretanto, podem ser valorizados, como a relação com a terra.

A bibliografia (Ladeira, 2008; Mura, 2006; Mello, 2006; Pereira, 2004) aponta que os grupos Guarani desejam habitar locais que sejam mais propícios ao desenvolvimento de seu modo de ser, o que é expresso pela palavra *teko*. Os lugares eleitos para que ele ocorra são chamados de *tekoha*. Segundo Bartolomeu Meliá, *tekoha* como sendo o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani,

⁵⁸ Os temas da mobilidade e da territorialidade são freqüentes nos trabalhos sobre os Guarani, como em Ladeira (2001, 2003, 2008), Mello (2006, 2007), Pereira (2004), Almeida e Mura (2003), Mura (2006), Pissolato (2006).

“significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani...” (Bartomeu Meliá, 1990, p.36), e conclui que “O *tekoha* é uma inter-relação de espaços físico-sociais” (*idem*). Deste modo, para os Guarani, *tekoha* não diria respeito apenas a uma terra delimitada, mas estaria relacionado à sua cosmologia, à relação com os parentes, com os antepassados; é ali que está a *casa de reza*, os parentes mais próximos e, geralmente, é lá que os mortos podem ser contatados (Azanha e Ladeira, 1984). Nessas análises, existe uma dinâmica social guarani que tem por princípio o *teko*, uma concepção particular de territorialidade, e a constante circulação dos índios, a mobilidade.

Pissolato (2007) defende que a forma social guarani implica na não-fixação, na construção constante de proximidades e distanciamentos entre pessoas, que envolveria uma ética de buscar continuamente maneiras mais apropriadas de realizar o próprio costume. Nesta perspectiva, a realização guarani estaria associada não à busca por um ideal de vida ou lugar, mas pela procura de melhores condições de durabilidade das experimentadas no presente. A mobilidade teria lugar central nas histórias de vida, operando a atualização do parentesco – o se deslocar para outra aldeia está relacionado ao viver perto dos parentes – sendo uma capacidade conquistada ao longo do tempo, que teria em vista a satisfação e a duração da pessoa. A tese de Pissolato propõe uma análise a partir de uma perspectiva que dialoga com os temas propostos para a etnologia contemporânea, em especial a discussão da construção da pessoa. Este tema surge junto ao xamanismo, parentesco e mobilidade, e é apresentado pela autora a partir dos meios que os Mbya almejam para fortalecer sua existência.

A mudança do foco das pesquisas da relação com o território – *tekoha* – para a pessoa guarani possibilita pensarmos também nos Tupi Guarani. Na T.I. Piaçagüera, não ouvi falarem em *teko* ou *tekoha* com sentido semelhante ao utilizado pelos outros grupos Guarani – usavam *tekoha* apenas em substituição à palavra “aldeia”, como em “*Tekoha Nhamandu Miri*”, por exemplo. Pelo que pude perceber também não utilizam outra categoria com sentido semelhante, e faziam a distinção que apresentei acima acerca do valor da terra. Assim, é interessante considerarmos para os Tupi Guarani a construção/atualização de suas relações de proximidades e distanciamentos aos Guarani Mbya, não indígenas e outros índios e como isso se relaciona ao valor que dão a terra,

ao modo como vão se inventando Tupi Guarani; temas que serão abordados ao longo deste trabalho.

O conflito a respeito da demarcação territorial que dividiu a aldeia entre famílias que aceitavam a possibilidade de negociação com a EBX e os que se mantinham a favor dos procedimentos da FUNAI que, posteriormente, resultou na divisão física da Terra Indígena é um exemplo de como as relações são constantemente atualizadas para os Tupi Guarani. O modo de se relacionar com a terra, o ficar ou o sair, implica na (re)elaboração das relações com os parentes e com diversos agentes, a FUNAI e EBX, por exemplo. Implica, além disso, em um posicionamento político de construção de uma identidade particular, tendo em vista que no contexto de conflito territorial é preciso se provar índio.

Assim, o ficar e o sair, ser favorável ou contra, são respostas para eventos, que envolvem o distanciamento e aproximação dos parentes, mesmo os de outras aldeias e, com isso, a constante reordenação do conhecimento, de quem são os conhecedores, detentores do saber, e as *lideranças* da aldeia⁵⁹.

Para os Tupi Guarani o vínculo com a terra e a mobilidade se constituem nas relações diárias com os parentes e agentes envolvidos em cada contexto, podendo ser marcadores de diferenças e, então, de uma particularidade Tupi Guarani, como a grande mobilidade guarani para dizer o que “não são”. Contudo, a depender da situação, podem ser valorizados como “mais indígenas” como a relação com a terra dos Mbya e, veremos que a mobilidade também pode ser entendida como um caractere “mais índio”.

- **Origem pautada na mistura**

Os Guarani são mais...eles conservam mais o lado deles. Você não vê Guarani falando palavrão, você não vê criancinha gritando palavrão, você nunca vai ver, é muito, muito difícil... Já os filhos do Tupi... (Glória, Aldeia Itaoca, fevereiro de 2008).

⁵⁹ O tema do conhecimento e dos conhecedores, que é constantemente atualizado nas relações Tupi Guarani, será abordado no quinto capítulo.

Os Guarani são vistos pelos Tupi Guarani como índios mais *conservadores e reservados* que preservariam melhor sua *cultura* evitando os casamentos com os não índios, e mesmo com os Tupi Guarani. Eles não vêem com bons olhos a *mistura* – lembremos, aqui, do casamento da aldeia Itaoca que só foi permitido pelo *cacique* Guarani se o casal, índia Tupi Guarani e índio Mbya, morasse na parte Tupi Guarani da T.I.. Por outro lado, a *mistura* é um tema freqüente nas falas dos Tupi Guarani e serve como marcador de diferenças. Os Tupi Guarani se dizem *misturados*, a própria etnia foi formada a partir da *mistura*, em contraste aos Mbya que seriam vistos como índios “mais puros”.

A *mistura* para os Tupi Guarani, como disse no primeiro capítulo, remete à idéia de casamento e estabelece relação de proximidade, minimizando as diferenças. Sobre os casamentos, os Tupi Guarani dizem que não é bom casar com parente, mesmo com os parentes que morem em outras aldeias – lembremos da fala de Idati que coloca que todos os Tupi Guarani fazem parte da mesma família. Isso, no entanto, não significa que não exista em Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ, e nas outras aldeias Tupi Guarani, casamentos entre parentes. Pelo contrário, trançando a genealogia do grupo percebemos que são vários os casamentos com parentes próximos; contudo, fala-se deles com certo estranhamento⁶⁰.

Uma mulher me dizia que os Tupi Guarani estão casando mais entre si por estarem juntos em Piaçagüera. Ela sugeria que os jovens acabavam se interessando por pessoas próximas, talvez por falta de opção; e comentava que se seu filho escolhesse alguma menina da aldeia para casar, ele casaria com parente. Casar com alguém da família Tupi Guarani não parece ser recomendável – é preferível escolher pessoas *diferentes* – mas também não é proibido.

Em um passeio pela praia, conversando com uma garota Tupi Guarani, ela falava que não pretendia se casar com um Tupi Guarani, pois eram todos parentes; entretanto isso era um problema porque a alternativa seria, então, casar com não indígena ou com Guarani. Ela dizia que preferia casar com índio, mas afirmava que eles, os Guarani, é que não queriam casamento com índias Tupi Guarani.

⁶⁰ Há em Piaçagüera um casamento de primos de primeiro grau que é sempre comentado, o que difere da maneira como tratam outros casamentos que dificilmente são mencionados.

Para os Tupi Guarani, a *mistura* e, portanto, o valor do casamento com pessoas *diferentes* é um marcador de diferença em relação aos Guarani. Os Tupi Guarani se dizem descendentes de ambas as etnias, a Tupi e a Guarani, no entanto, apesar de considerarem a aliança entre Tupi e Guarani para constituírem sua identidade, nas narrativas ainda está presente a *mistura* com brancos, negros, e outros índios. A fala de Amâncio, Tupi Guarani de Piaçagüera, transcrita a seguir, ilustra o colocado:

Nós somos Tupi Guarani... Mas, enfim, porque hoje os Tupi já tão casado com Guarani também. Não só com Guarani, mas com pessoas brancas também, tem já várias misturas, nós já viemos de mistura. (...) Então, nós temos várias misturas, nós temos o Tupi, o Guarani, Kaingang, Kaiowá, até a mistura de negros, porque meu vô e minha vô, da parte do meu pai, eles eram negros. Mas assim, é índio! Mas é caboclo que fala. Caboclo quando é escuro, então eles eram assim. Agora a minha avó da parte da minha mãe e meu avô já eram branquinhos, mas já eram Kaingang com Kaiowá. Então, nós temos várias misturas. Então, é por ai... (Amâncio, Aldeia Piaçagüera, janeiro de 2007).

A *mistura*, formadora dos Tupi Guarani das aldeias visitadas, marca diferença em relação aos Guarani Mbya que não teriam se constituído a partir de uma junção de outros. E o fato dos Tupi Guarani aceitarem a *mistura*, o casamento fora, preferindo-a ao casamento com parentes difere dos Guarani, que segundo o que relatam não *se misturam* e não gostam de casar com outros.

Esses relatos Tupi Guarani impossibilitam análises centradas em argumentos que visam encontrar formas puristas, pois como eles mesmos mostram, há o uso de outro idioma⁶¹. Veremos mais adiante, que a possibilidade de diferenciação e aproximação que os Tupi Guarani fazem em relação aos Guarani, aos não indígenas e outros índios aparecem, de certa forma, legitimada por essas falas⁶².

⁶¹ Assim, análises como a de Peter Gow (2001) para os Piro do Baixo Urubamba, que se dizem de sangue misturado, têm rendimento para pensarmos os Tupi Guarani.

⁶² As possibilidades de aproximações dos Tupi Guarani aos Guarani, não índios e outros índios será tratada no capítulo seguinte.

Entre o “mais índio” e o “menos índio”

Pude observar em campo, que a forma *pura* também aparece valorizada entre os Tupi Guarani. O discurso comum aos não indígenas respaldado na existência de um modelo indígena, um modo de ser índio, que teria maneiras específicas de uso da terra e de adaptação ao meio ambiente, parece estar presente em Piaçagüera. Assim, há uma valorização do “índio puro”, que para os Tupi Guarani repercute na imagem que constroem dos Mbya que seriam “mais índios”, pois menos *misturados*, já que acreditam que os casamentos, principalmente com os não indígenas, não seria tão freqüente entre eles.

Ser “mais índio” implica em estar adaptado à vida na aldeia, ao contato com a natureza, ao falar a língua, a fazer roça e saber caçar, entre tantas características tidas como indígenas. Tais caracteres permitem que se estabeleça algo como uma espécie de gradação entre o “mais índio” e o “menos índio”. Ainda que esses pólos não sejam bem delimitados e que seu uso seja contextual, pode-se situar os Tupi Guarani e os Mbya entre eles, sendo que o primeiro encontra-se em posição desfavorecida, mais próximo do “menos índio”, ou “menos puro”, e o último perto do “mais índio”.

Segundo os Tupi Guarani, isto gera uma situação de preconceito e discriminação por parte dos Mbya. De acordo com o que me contaram em Piaçagüera, os Guarani acreditam que os Tupi Guarani não estão mais acostumados com os *jeitos indígenas*, existindo uma indisposição dos Guarani no que diz respeito ao estabelecimento de relações, como o casamento, por exemplo. Ouvi dizerem que “*os Tupi Guarani não se dão com os Guarani*”, e isto ocorre, em grande parte, por conta da idéia de “mais índio” ou “menos índio”.

Há aqueles que asseguram não ter problema algum em aldeia Guarani, sendo bem recebidos em todas elas. Estes contam que isso acontece porque não estão demasiadamente habituados aos costumes considerados não indígenas. Assim, podemos entender que para os Tupi Guarani, de certa forma, ser aceito pelos Guarani, significa também ser tido como “mais índio”.

Ao lado das exigências da sociedade não indígena a respeito de caracteres considerados índios, que repercutem em Piaçagüera e no modo como os Guarani são vistos, também nos deparamos com situações de desvalorização de características

consideradas Mbya, pois estes, justamente por serem mais *conservadores* e evitarem a *mistura*, não sabem lidar com o mundo do não indígena como os Tupi Guarani, sendo mais fácil manipulá-los e enganá-los. Em Piaçagüera, ouvi dizerem que “os Tupi Guarani não são bobos como os Guarani”, e nesse diálogo mencionavam que “os Tupi Guarani estudam, fazem faculdade”, que “eles contestam, brigam”; enfatizavam que não seriam enganados pela FUNAI e apresentavam os motivos da desconfiança em relação ao órgão; e ao contrário, pesavam que seria mais fácil enganar os Mbya.

Assim, ao mesmo tempo em que os Mbya são valorizados como “mais índios”, por terem as características necessárias à demarcação territorial – falarem a língua, não serem *misturados*, valorizarem a terra -, eles são considerados “mais bobos”, passíveis de serem iludidos pelos não índios por não terem aprendido a lidar com o mundo envolvente.

A relação com os Mbya é contextual, variando ainda, como aponte, de aldeia para aldeia. Em Piaçagüera, no momento em que o conflito territorial era mais tenso, os Tupi Guarani enfatizavam as diferenças frente ao outro grupo do litoral, em um discurso que visava mostrar porque são Tupi Guarani e não Guarani. Afirmavam, então, diferenças *na fala*, na origem da etnia a partir da *mistura*, em aspectos como a mobilidade e a territorialidade, no artesanato. Nesse meio, valorizavam certas características, como a relação guarani com a terra, expressa no *teko* e no *tekoha*, mas por outro lado, criticavam a passividade do grupo no trato com os nãoindígenas.

A idéia da *mistura* e do *puro* dos Tupi Guarani, que marca a diferença entre eles e os Mbya, estabelece também uma gradação entre o “mais índio” e o “menos índio”, no qual contam características que são consideradas como índias.

Em minha última visita à Terra Indígena Piaçagüera, quando a tensão em relação à questão territorial se abrandava, já que a pressão exercida pelos empresários da EBX para a saída das famílias diminuía, os Tupi Guarani ainda se preocupavam em marcar diferenças, pois como mencionei, em diversas ocasiões estas são lembradas e referidas, mas agora, podia perceber uma aproximação maior aos Guarani.

CAPÍTULO 4

Os Tupi Guarani e seus outros: aproximações

(...) eles [Guarani Mbya] comem *tipa*, *tipa* a gente copiou deles, que na verdade a gente não comia *tipa* a gente comia mais era raiz. Mandioca, batata doce, milho, a gente comia peixe, agora eles já comem mais é coisa de massa. E nós já adotamos um pouco, que nem eu também tenho a mistura de Guarani, minha mãe era Guarani e meu pai era Tupinambá, então... (Dora, fevereiro de 2008)

Os Mbya para os Tupi Guarani: possibilidade de aproximação

Em diversas ocasiões, os Tupi Guarani de Piaçagüera me contaram que aprenderam muita coisa com os Guarani, citando vários exemplos. E pude perceber que isso não era um problema, pelo contrário, aprender com os Guarani era normal e valorizado.

Os Tupi Guarani admitem aprender com os Guarani, e como pretendo mostrar, se aproximar de algumas características que entendem como Guarani, e isto pode ocorrer porque se consideram descendentes dos Guarani, o que é legitimado pela origem da etnia baseada na *mistura*. Isso não quer dizer que os Guarani que formaram, junto dos Tupi, a etnia dos atuais Tupi Guarani, sejam os mesmos Guarani que hoje dividem aldeia com famílias Tupi Guarani, aqueles para com os quais se marca diferenças⁶³. Mas significa que para os Tupi Guarani da T.I. Piaçagüera existe uma identificação entre eles e os Guarani. Não se consideram parentes – estes são apenas as pessoas da família Tupi Guarani, aquelas com quem se possui laços genealógicos consangüíneos ou afins⁶⁴ – mas há uma espécie de identidade entre eles.

Posteriormente, neste capítulo, veremos que identificação semelhante acontece também em relação a outros grupos indígenas, dos quais os Tupi Guarani também podem se aproximar. Por serem Guarani, Tupi e índios, os Tupi Guarani podem construir certos distanciamentos e proximidades.

⁶³ Não cabe a esta pesquisa buscar quem eram aqueles ou estes Guarani.

⁶⁴ No primeiro capítulo tratei desse tema.

Dentre o que consideram terem aprendido com os Guarani, os Tupi Guarani listam o uso do *wyrabaraká*, uma espécie de violão utilizado para marcar o ritmo durante os *mborai*, *concentração espiritual*, que acontecem na *owguatsu*, *casa de reza*, e ainda algumas músicas que também são cantadas no *mborai* e ensinadas às crianças.

Alguns hábitos alimentares, segundo os Tupi Guarani, também foram ensinados pelos Mbya, dentre eles o principal seria o *tipa*, uma massa frita feita de farinha de trigo e água, que é comum entre os Tupi Guarani nos lanches da tarde em geral servida com café. Nos afazeres realizados para a *comunidade*⁶⁵ ou no *mutirão*, as mulheres dos homens que estão trabalhando se reúnem para fazer o *tipa* que será servido no final do dia. Lembrando a fala de Dora, transcrita no início do capítulo, ela diz que “*tipa a gente copiou deles [dos Guarani]*”, e que os Tupi Guarani comiam mais raiz, mandioca, batata doce, e que possuíam alimentação parecida com a dos não indígenas. Sobre o milho, alimento considerado tradicional guarani, eles contam não conhecer muitas espécies, dizem que o milho que conhecem é o mesmo dos não indígenas.

Como mencionei no capítulo anterior, os Tupi Guarani valorizam o aprendizado, e em relação ao artesanato contam o que aprenderam com os Mbya, como por exemplo, a arte da cestaria, o uso de miçanga em colares, pulseiras e brincos. Isto ocorre com mais frequência em aldeias como Ribeirão Silveira e Rio do Azeite, nas quais os Tupi Guarani estão casados com os Mbya, e possuem com estes relação distinta das percebidas em outros lugares.

Músicas, o *tipa*, o uso do *wyrabaraká*, são algumas coisas que os Tupi Guarani elencam como aprendidas dos Mbya. Mas, além da possibilidade de aprender algo é possível aos Tupi Guarani se aproximarem de características consideradas guarani, o que está, por sua vez, relacionada à idéia de “mais índio” ou “menos índio” explicitada. Vejamos a partir dos dados etnográficos.

Quando um Tupi Guarani viaja bastante, isto é, se desloca, fica pouco tempo em cada lugar, quando *anda* bastante, conhece várias aldeias – o que pode incluir as Guarani e as de outros grupos indígenas – dizem que ele é “mais guarani”. Isto está relacionado à idéia comum dos Tupi Guarani da T.I. Piaçagüera de que os Guarani são

⁶⁵ São chamados de *trabalho comunitário* aqueles realizados em benefício da *comunidade*, nestes em geral participam a maioria dos homens.

um povo de grande mobilidade que se deslocaria mais, diferentemente dos Tupi Guarani que “*não andam tanto*” e permanecem por mais tempo nas aldeias. Assim, é o caso de Pitotó, que desde jovem sempre viajou muito, conheceu diversos lugares, em algumas ocasiões levava consigo sua família – mulher e filhos – mas, muitas vezes *andava* sozinho, deixando-os no Bananal, aldeia em que morou por muitos anos, ou em Nhamandu Mirĩ, local em que mora atualmente. Pitotó diz que teria puxado essa característica, de gostar de viajar, de *andar* por aí, dos Guarani, e nesse sentido, ele seria “mais guarani”.

É comum ouvir que tal pessoa é “mais guarani” ou que possui alguma característica guarani. Isto ocorre não somente quando se referem à questão da mobilidade, dos deslocamentos efetuados por determinada pessoa, mas também em situações que aludem ao saber fazer alguma coisa típica guarani, e ainda no que diz respeito às crianças e à educação dada a elas. É importante ressaltar que esta pesquisa não considera as crianças como receptores passivos, mas agentes no mundo. Assim, apesar delas não serem o foco desta pesquisa, e do trabalho de campo realizado não ter contemplado satisfatoriamente a criança tupi guarani, cuido para não naturalizar concepções de criança e infância, levando em conta as contribuições da antropologia da criança⁶⁶.

Quando uma jovem tupi guarani faz *tipa*, ouve-se “*Fulana já sabe fazer tipa*”, o que é proferido em tom de satisfação. Quando essa moça faz *tipa* em ocasião do *trabalho comunitário*, momento em que todos comem juntos – em geral *tipa* ou bolinho e café – as mulheres sempre comentam, “*Foi tal menina quem fez!*”, o que pode ser seguido de uma expressão que valorize sua habilidade guarani/indígena, como por exemplo: “*É uma índia mesmo!*”. Saber fazer *tipa* é valorizado entre as mulheres, como algo que todas devem saber fazer, o que, de certa maneira, as aproxima a características indígenas guarani.

⁶⁶ A antropologia tem se dedicado a pesquisar as crianças em diversos cenários etnográficos, como entre os Kadiweu (Leczniński, 2005), os Galibi-Marwono (Codonho, 2007), os Guarani (Ferreira, 2002; Oliveira, 2005), no semi-árido nordestino (Pires, 2007) e entre meninos e meninas de rua (Calaf, 2008), e discutido diferentes concepções de infância (Cohn, 2000, 2005; Silva e Nunes, 2002; Tassinari, 2007). Tais trabalhos são interessantes porque possibilitam, primeiro, um olhar crítico sobre a categoria de infância, que é construída e diz respeito ao modo ocidental de perceber a criança e, depois, porque permite atentar para a criança como agente na criação/interpretação do mundo, e não ser passivo e incompleto.

Nas aldeias Piaçagüera e Nhamandu Mirĩ, no que diz respeito às crianças, não é incomum as mulheres tupi guarani falarem que determinada criança é “*criada como guarani*”, ou como “mais índia”. Elas dizem isso de crianças que são mais independentes, que mesmo novas já fazem tudo sozinhas, brincam pela aldeia sem a supervisão das mães e não as procuram com frequência, diferentes das crianças que são consideradas dependentes das mães, que vivem ao lado delas, fazem manha e choram, as que seriam, portanto, “menos guarani”. Em geral, as diferenças no que diz respeito à liberdade e independência das crianças estão vinculadas à criação que elas recebem que pode ser “mais índia” ou “menos índia”, de acordo com a vontade e atitude de seus pais, que podem dar atenção excessiva aos filhos e controlá-los demais, por exemplo.

Assim, determinados modos de agir dos Tupi Guarani são vistos como “mais guarani” ou “mais indígenas”. Para os Tupi Guarani características Guarani e índias estão associadas. O modo de ser, a mobilidade, a relação com a terra dos Guarani estão vinculados à ideia que os Tupi Guarani constroem acerca do que é ser índio. Há sempre a possibilidade de aproximação e distanciamento desses caracteres, que depende do contexto vivenciado. Em certas ocasiões são enfatizadas diferenças, em outras, semelhanças; e isto ocorre tanto em discursos políticos, dirigidos ao não indígena, quanto cotidianamente, nas conversas das mulheres sobre a criação das crianças e das meninas que fazem *tipa*.

Tendo isto em vista, cabe apontar que para os Tupi Guarani o comportamento que se aproxima ou distancia dos Mbya e dos outros Guarani não é considerado bom ou ruim, certo ou errado, não existindo medida ideal entre um pólo e outro. Não há consenso quanto ao modo de educar as crianças, se *soltas* ou com maiores cuidados, nem sobre o viajar ou permanecer na aldeia. As opiniões a respeito destes temas variam de pessoa para pessoa e, como busquei mostrar, estão relacionadas aos momentos vividos. O modo de ser Tupi Guarani relaciona-se com o Mbya, mas é construído no dia-a-dia, sendo possível a mesma pessoa ser “mais guarani” ou “menos guarani” sob diferentes aspectos e em ocasiões diversas.

Tratei até aqui das relações que os Tupi Guarani estabelecem com os Guarani, do modo como se constroem tendo em vista aspectos do outro grupo presente no litoral. Entretanto, como pude observar em campo, os Tupi Guarani também se permitem

aproximar de características de outros índios e até do que consideram Tupi Guarani, ainda que isto esteja em lugares como livros, inclusive os infantis.

O que é Tupi Guarani e o que é dos outros: possibilidades de aproximação

Em minhas visitas à T.I. Piaçagüera, pude presenciar pessoas discutindo acerca do que consideravam Tupi Guarani, elas estavam preocupadas com o *resgate cultural*, que está relacionado ao aprendizado da língua e à educação das crianças. Nesses momentos percebi que os Tupi Guarani podem se aproximar a outros índios e constroem o que é do grupo cotidianamente.

Pretendo registrar aqui alguns momentos que chamaram minha atenção às possibilidades de aproximação que os Tupi Guarani se permitem, em especial um que ocorreu na *owguatsu*, a *casa de reza*, em Nhamandu Mirĩ, e outro acerca do uso dos livros que trazem mitos indígenas ou práticas que podem ser índias. Abordando no final, comentários dos Tupi Guarani sobre o conhecimento e costumes dos não indígenas. Ao que parece, há inúmeras possibilidades do que pode ser Tupi Guarani.

- **Na casa de reza Tupi Guarani: “Obrigado pátria mãe!”**

Logo que cheguei à T.I. Piaçagüera, no início deste ano, conheci Nhamandu Mirĩ e, portanto, a *owguatsu*, *casa de reza*⁶⁷, da aldeia. Como disse, os Tupi Guarani estavam preocupados com o *resgate cultural*, e me contaram terem acordado que todos que fossem morar na nova aldeia deveriam aprender a falar o tupi guarani e participar dos *mborai*, *concentração espiritual*, que acontecia todas as noites. Estipularam, inclusive, o número mínimo de dias que deveriam freqüentá-lo em três. Assim, todos em Nhamandu Mirĩ estavam comprometidos com o *resgate cultural*.

Mesmo nos primeiros dias desta última ida a campo, pude participar dos *mborai*. Neste momento, chamou-me a atenção, além do grande número de pessoas presentes –

⁶⁷ A *owguatsu* será abordada também no próximo capítulo.

especialmente crianças, que cantavam, dançavam e tocavam os instrumentos com bastante desenvoltura –, o uso de uma expressão que percebi não ser da língua tupi guarani, mas de uma outra.

Descrevo sucintamente o ritual tupi guarani, com a finalidade de contextualizar o leitor. Entretanto, cabe apontar que o *mborai*⁶⁸ não é o mesmo todas as noites, não apenas porque mudam as seqüências das músicas, as próprias músicas e as *rezas*, mas também porque é possível utilizar novas expressões.

O *mborai* tem início no começo da noite, quando escurece, e não há hora certa para acabar, o que depende da participação das pessoas e vontade daqueles que *puxam as rezas*. Durante o *mborai* cantos e danças são intercalados pelas *rezas* que acontecem na língua. As mulheres cantam e dançam tocando o *taquapu* – instrumento feito de bambu, que é batido no chão para marcar ritmo - posicionando-se geralmente uma ao lado da outra. Os homens cantam e tocam o *mbaraká* – espécie de chocalho, feito de cabaça e sementes de capiá – e o *wyrabaraká* – um violão usado para marcar ritmo. Alguns cantam sentados nos bancos, construídos com pedaços de madeira e troncos, que ficam junto às paredes da casa. As crianças participam intensamente, cantando e dançando. Nos intervalos das músicas acontecem as *rezas*, que são *puxadas* pelo *nhanderu*, o que é traduzido pelos Tupi Guarani por *pajé* ou por *rezador*.

Durante a *reza* e a execução das músicas, o *rezador* profere frases de agradecimento, que são repetidas por todos os participantes da *concentração espiritual*, são elas: “*Porete agudjewe*” e “*Awete Katu*”. Aquele que está *puxando a reza* diz “*Porete agudjewe*”, e os participantes da *reza* repetem, depois ele diz “*Awete Katu*”, e as pessoas reproduzem sua fala em seguida. No entanto, em Nhamandu Mirĩ, em algumas ocasiões também usavam outra expressão que não era da língua tupi guarani; o *rezador* proferia-a e, logo após os participantes a repetiam, de maneira semelhante às duas primeiras expressões mencionadas.

Depois de uma sessão na *casa de reza*, voltando para a casa em que estava hospedada, perguntei às pessoas que me acompanhavam o significado da frase que havíamos repetido na *owguatsu*. O próprio *rezador* foi que respondeu, contou-me ser uma fala de índios peruanos, e que significava “*Obrigado pátria mãe*”. Os Tupi

⁶⁸ Para uma discussão do ritual Guarani, ver Montardo (2009).

Guarani, na *owguatsu*, agradeciam *Nhanderu*⁶⁹, mas podiam fazer uso de expressões de agradecimento de outros grupos. “*Porete agudjewe*”, “*Awete katu*”, e a expressão dos índios peruanos, podem estar relacionadas no entender Tupi Guarani.

Os Tupi Guarani se permitem fazer uso de expressões em outras línguas ou vindas de outros lugares e de outros índios na *casa de reza*, porque estas estão próximas dos Tupi Guarani. A expressão proferida é indígena, os Tupi Guarani são índios, assim podem utilizá-la. Ela ganha significado, que não é outro, estrangeiro, mas tupi guarani, no entanto não deixa de ser algo de fora. A expressão é usada em Nhamandu Mirĩ sem com isso deixar de ser de índios peruanos.

Há uma identificação dos Tupi Guarani com os outros grupos indígenas que pode ser percebida em várias ocasiões: na *owguatsu* com a presença de expressões que não são Tupi Guarani, nas falas que valorizam os artefatos de outros grupos⁷⁰, no uso da palavra *nhandéva*, como algo que remete aos índios em geral - a todos os grupos indígenas, no qual os Tupi Guarani estão inclusos.

Fato similar ao que descrevi ocorre no que diz respeito a elementos considerados Tupi. Existe uma identificação também com aquilo que os Tupi Guarani consideram ser dos antigos Tupi, seus ascendentes. Vejamos⁷¹.

- **O que é tupi e tupi-guarani**

Os Tupi Guarani aceitam a aproximação aos Mbya, como busquei mostrar em aspectos que possibilitam ser “mais guarani” ou “menos guarani”, como o saber fazer *tipa* ou o ser mais móvel, mas podem também se aproximar de índios de outras etnias, *vide* o uso da expressão indígena peruana, e isto porque são Guarani e índios. Mostrarei,

⁶⁹ Durante os *mborai*, nas *rezas*, é para *Nhanderu* que os Tupi Guarani se dirigem. Aqui *Nhanderu* diz respeito à um deus, não se referindo ao *rezador* ou *pajé*.

⁷⁰ Como escrevi, no capítulo anterior, os Tupi Guarani valorizam a produção de outros grupos indígenas, assim como o aprendizado com eles.

⁷¹ Cabe lembrar que neste trabalho, “tupi-guarani” grafado desta maneira diz respeito ao grupo dos falantes de uma das línguas do tronco lingüístico tupi-guarani e que é tratado em diversas publicações de modo genérico, como irei mostrar. E “Tupi Guarani” se refere ao grupo que pesquiso, às famílias das aldeias citadas, e às características que remetem a tais famílias.

nesta parte do trabalho, que eles ainda podem se aproximar ao que consideram como sendo Tupi, mesmo que construam esse entendimento a partir de material produzido pelos não indígenas, que muitas vezes tratam de aspectos genéricos dos povos tupi-guarani.

Os Tupi Guarani têm acesso a informações veiculadas por rádio e televisão, as aldeias possuem um único telefone público localizado nas proximidades da escola, e muitas pessoas possuem aparelho celular. Apesar da T.I. não ter cabeamento para internet, podem acessar a rede a partir de uma *lan house* localizada na Praia da Gaivota, último bairro do município de Itanhaém, no qual é possível chegar caminhando em um trajeto que dura entre 45min a 1h. Assim fazem os mais jovens, que na sua maioria possuem endereço eletrônico e/ou o artifício para comunicação *online* chamado *messenger*.

A escola da aldeia Piaçagüera possui material didático que é enviado periodicamente pela Secretaria de Educação, e uma pequena biblioteca que às vezes recebe doações de livros da prefeitura de Peruíbe. À época do último campo, a escola de Nhamandu Mirĩ estava sendo construída e aguardava a autorização da Secretaria de Educação de São Vicente para dar início ao ano letivo, atualmente, contaram-me já estar funcionando, assim ela também recebeu material didático do Estado. As escolas da T.I. recebem o material oficial elaborado para as escolas da rede pública. No entanto, os professores de ambas produzem cartilhas, textos entre outros materiais que utilizam em suas aulas. Eles, em especial, se preocupam em procurar e guardar tudo o que encontram sobre os grupos indígenas, principalmente os que tratam de algum aspecto tupi-guarani.

Como foi dito, os índios do litoral de São Paulo se reconhecem como Tupi Guarani, mas esta era uma denominação que tratava dos grupos falantes das línguas consideradas do tronco lingüístico tupi-guarani e que, portanto, deveriam ter origem comum. Tal designação engloba vários grupos que muitas vezes são tratados de modo genérico, como no caso de livros didáticos e infantis. Existe uma infindável quantidade de trabalhos desse tipo e os Tupi Guarani de Piaçagüera têm acesso a eles.

Em um de meus encontros com Catarina, que ocorreu em sua casa, ela me mostrou um livro sobre um mito indígena tupi-guarani. Era um livro infantil, muito bonito e cheio de ilustrações. Não me lembro de qual mito tratava, nem cheguei a anotar

qualquer referência sobre ele, mas Catarina me contava que ele era interessante porque trazia em uma de suas figuras – nela estava um índio com um arco e flechas em uma floresta – as pinturas corporais dos Tupi Guarani. Ela dizia que a imagem seria bastante útil na escola para ensinar os alunos, e que podiam usá-la se quisessem realizar algum teatro ou apresentação.

Em outro momento, na aldeia Piaçagüera, algumas pessoas se mobilizavam para escrever um projeto com o objetivo de angariar fundos para a construção de *ocas*, que seriam locais de venda de artesanato para visitantes, apresentações musicais e teatrais para turistas, e que aconteceriam dentro da própria T.I.. Estas *ocas* seriam construídas no estilo que eles chamavam de *tradicional tupi* e, para tanto, se baseavam em ilustrações de um livro do Hans Staden que possuíam. Mostravam-me no livro os desenhos feitos pelo autor e contavam onde esperavam que as *ocas* se localizassem.

Apesar dos Tupi Guarani terem um olhar crítico em relação ao material escrito que chegam a suas mãos, discutem o que encontram sobre os grupos Guarani – existe uma bibliografia extensa de livros produzidos pelos próprios índios ou com a colaboração destes – e questionam até mesmo grafias quando esta está em guarani, eles dão, em geral, às publicações, ao que está documentado, o estatuto de verdadeiro. Assim, as pinturas corporais presente na imagem do livro sobre o mito tupi-guarani, o formato das *ocas* que vêm nas ilustrações a que têm acesso, são registros verídicos da *tradição* tupi guarani, e que pode ser apropriado para se tornar Tupi Guarani de Piaçagüera.

Os trabalhos sobre os grupos tupi-guarani, que incluem a publicação de mitos para livros infantis, ilustrados e coloridos, ou os desenhos que ilustram o livro de Hans Staden, ganham outro significado para os Tupi Guarani, são tratados como elementos do passado do grupo que foram registrados pelos não indígenas, em um período em que apenas estes podiam – ou se preocupavam – com registros.

No entanto, isto não ocorre apenas com publicações que sejam especificamente sobre grupos indígenas. Na casa de um Tupi Guarani, no período de trabalho de campo para a FUNAI, ele ao me mostrar uma revista cujo título era: “A arte da cerâmica”, que ensinava técnicas para a confecção de objetos com argila, dizia: “*Olha! É isso aqui que precisamos resgatar!*”. A revista não trazia informação sobre a produção de artefatos indígenas e era feita por não índios, assim como a eles destinada. Contudo, a fabricação

de cerâmica é tida pelos Tupi Guarani como algo indígena, que era realizada por seus antepassados e que, então, pode ser *resgatada*, ainda que a partir de outras técnicas e outros conhecimentos.

Dentre a produção bibliográfica produzida pelos não indígenas a que têm acesso, os Tupi Guarani se permitem eleger constantemente o que pode ser Tupi Guarani. Baseiam-se, para tanto, em um discurso que trata da *mistura*, que coloca a somatória de etnias para formação daquela com a qual se identificam e, portanto, possibilita serem “mais” ou “menos” Guarani, Tupi, e índio; estabelecendo ainda relação com os não indígenas.

- **O que é dos não indígenas**

De vários modos e em diferentes ambientes os Tupi Guarani se relacionam com os não indígenas. Na T.I. Piaçagüera o sustento da maioria das famílias depende da venda de artesanato e mudas de plantas em feiras da região, que é voltada, especialmente, para os não índios, e muitas pessoas trabalham em casas ou quiosques nas cidades. Por conta disso, em Piaçagüera é comum ouvir que não querem morar em aldeias muito distantes, cujo acesso é difícil, como por exemplo, na aldeia Paraíso situada no município de Iguape. Por diversos motivos, trabalho ou estudo, compras nas feiras, padarias, mercados, para o uso de *internet* em uma *lan house*, para visitar parentes, ou mesmo para consultas a médicos, o trânsito aldeia/cidade é frequente, e para muitas pessoas, cotidiano⁷².

A relação próxima dos Tupi Guarani com a cidade, por outro lado, parece não ser bem vista pelos não indígenas. Pude perceber, principalmente nos momentos em que estive na Praia da Gaivota, que a idéia geral é a de que na T.I. Piaçagüera os “índios não são mais índios”, pois já perderam sua *cultura*; o que era mencionado ora em tom de pesar, ora de maneira maldosa, irônica.

Se há no imaginário da maioria das pessoas um ideal do que é ser índio, com características próprias de manejo da terra, de modos de se vestir, de realizar rituais,

⁷² O tema da relação dos Tupi Guarani com a cidade foi tratado no segundo capítulo

entre tantas outras, é provável que os Tupi Guarani não as contemplem. Os não indígenas estranham e criticam o fato de nas aldeias da T.I. algumas pessoas possuírem automóvel, celular, aparelho DVD, morarem em casas de alvenaria – similares às suas -, freqüentarem e dependerem economicamente das cidades. Nos momentos de conflito territorial, nos quais há a possibilidade de construção de um porto na área indígena ou a demarcação da Terra, tais críticas se multiplicam e se tornam mais gritantes. Nessas ocasiões, os Tupi Guarani se vêem obrigados a provar que são índios e que possuem uma identidade indígena, precisam marcar uma posição frente ao não indígena, o que está vinculado a idéia de *resgate cultural*, que atualmente desejam.

Sobre o que aprenderam, ou o que utilizam, e que consideram como sendo dos não indígenas, sobre a crítica apresentada acima e as acusações de “não serem mais índios”, os próprios Tupi Guarani têm suas respostas e discutem tais temas entre si. Uma *liderança* de Nhamandu Mirĩ comentou que sim, os Tupi Guarani *pegaram* os *costumes* dos brancos, mas, no entanto, afirmava que isso não significa que perderam sua *cultura*. E continuava dizendo que os Tupi Guarani querem que seus filhos estudem, querem ter uma *vida melhor*, ter aparelhos como os mencionados – que são desejos considerados dos nãoindígenas – porém, ainda possuem suas músicas, a *casa de reza*, a língua, o artesanato – que são considerados Tupi Guarani e indígenas.

Possuir ou fazer algo que é próprio dos não indígenas não implica a perda de alguma coisa que seja Tupi Guarani, não determina ser ou não Tupi Guarani, assim como usar uma expressão de índios peruanos não implica em se tornar um índio peruano. Fazer algo considerado Guarani Mbya, *andar mais* ou produzir cestos, não significa ser Guarani, ainda que se possa ser “mais guarani” ou “menos guarani” por possuir essas características/habilidades. Por outro lado, aquilo que é estrangeiro, apesar de ser (re)significado pelos Tupi Guarani, não deixa de ser algo *pego* de outros. A expressão indígena peruana e as características Guarani também não se tornam Tupi Guarani.

No que diz respeito aos *costumes* dos brancos e a gradação estabelecida entre o “mais guarani” e o “menos guarani”, que como disse é também entre “mais índio” e “menos índio”, é interessante notar que as categorias “Guarani” e “não índio” estão em oposição, sendo medidas de comparação. São os não indígenas que constituem as características do considerado “menos índio”, e como havia dito, as características

guarani são tidas como “mais índia”. Em outras palavras, o “menos índio” estaria mais próximo dos não indígenas, e o “mais índio” mais perto dos Guarani.

Os Tupi Guarani, como mostra a fala da *liderança* colocada acima, marcam diferença entre ter um determinado *costume* (ou vários) e ter uma *cultura*. O aproximar-se dos outros, o *pegar costumes* dos outros, faz parte do que é ser Tupi Guarani, sem com isso implicar em algum tipo de perda, segundo explicam eles próprios⁷³. Como disse, ser Tupi Guarani significa estar inserido em relações de parentesco específicas, e possuir uma *cultura* – mesmo que uma *cultura* a ser *resgatada*.

Entre os Tupi Guarani de Piaçagüera, o aprender é valorizado, e pode ocorrer com diversos agentes, os Mbya, outros grupos indígenas, os não indígenas. Os *costumes* adquiridos são entendidos como aprendizados. Independente da fonte, seja a partir de livros didáticos e infantis, revistas, ou pela convivência, relação de proximidade – como com os Mbya, por exemplo – é sempre possível aprender. E reforçando, isto não significa tornar-se outro, ou deixar de ser Tupi Guarani.

As possibilidades de aproximação e distanciamento ao que consideram Guarani, Tupi e indígena estão relacionadas ao contexto vivenciado, que na época de meu trabalho de campo foi de conflito territorial e formação de novas aldeias. Tais contextos possibilitaram perceber como os Tupi Guarani constroem e atualizam suas relações, permitem problematizar alguns temas, como o parentesco, o conhecimento – da língua e da *reza* -, a política, que são abordados no capítulo seguinte.

⁷³ Parece-me que os Tupi Guarani, ao diferenciarem os *costumes* que podem *pegar* da *cultura* que não se perde, formularam sua própria resposta às teorias aculturativas.

CAPÍTULO 5

Ser Tupi Guarani na Terra Indígena Piaçagüera

(...) Eu tenho falado: o que nos identifica como indígenas, é a nossa cultura, a nossa tradição, artesanato, a nossa língua; é isso que nos identifica. Olha: Uma estudante de antropologia! Ela está estudando, ela que está fazendo o laudo aqui para ajudar a gente. Então, se a gente não sabe falar na língua, não conhece a tradição, não conhece a cultura, como é que ela vai colocar lá no seu relatório? O quê? Que aqui tem índio... (...) Nós temos a nossa língua; artesanato nós sabemos fazer; nós temos os nossos cantos, as nossas danças; nós temos! Agora como é que nós perdemos tudo? Nós estamos em um trabalho de fortalecer o que nós temos. Porque a nossa terra é muito importante. Quando tem uma cultura, tem uma tradição, é isso que reforça a nossa terra e também a nossa identidade indígena. Agora como é que a gente perdeu tudo, que não tem mais nada? (Pitotó, aldeia Nhamandu Mirĩ, fevereiro de 2009)

O Resgate Cultural dos Tupi Guarani da T.I. Piaçagüera

Os Tupi Guarani discutem o que chamam de *resgate cultural* e os meios para operá-lo, que envolve questões como: o quê deve ser *resgatado*, o quê foi perdido, que *cultura* possuem – ou o quê *da cultura* possuem. Tais temas são debatidos em reuniões, principalmente entre as *lideranças* e os professores indígenas. Parece-me que a sociedade não-índia, a toda hora, cobra dos Tupi Guarani a existência de uma indianidade, de características consideradas indígenas, e os Tupi Guarani, por sua vez, respondem a essas cobranças a sua maneira. Na T.I. Piaçagüera eles buscam o *resgate da cultura*, e debatem se, afinal, têm ou não uma *cultura* indígena e o quanto dela possuem.

Discussões como as apontadas, acerca do que seria indígena e da *cultura* tupi guarani, podem ser percebidas nas conversas diárias, como por exemplo, sobre a educação das crianças, da mobilidade de algumas pessoas, da relação com a terra, que podem ser “mais índia” ou “menos índia”, e que são construídas/atualizadas nas relações de proximidade e distanciamento com os outros.

Contudo, é principalmente nos discursos políticos que a idéia do *resgate* e do quê os Tupi Guarani possuem de sua *cultura* aparecem mais fortemente. A fala transcrita acima ocorreu em uma reunião da *comunidade* em Nhamandu Mirĩ e apresenta diversos pontos interessantes. Pitotó elenca aquilo que os Tupi Guarani possuem, a língua, o artesanato, os cantos e danças, a tradição, valorizando-os. Possuir tais características significa, então, ter uma *cultura* particular e indígena, diferente da dos não indígenas. No discurso percebemos que há a preocupação com a terra: ter uma *cultura* implica em sua garantia, como dizem, “*reforça a terra*”, e por isso é importante *fortalecê a cultura*. Nesse contexto, a presença de uma estudante de antropologia – que também é mencionada na fala – parece legitimar a ocupação territorial e a identidade indígena.

Possuem, então, na T.I. Piaçagüera, uma *cultura* Tupi Guarani, que pode ser percebida a partir da língua, do artesanato, dos cantos e danças presentes na *concentração espiritual*. Tendo isso em vista, Pitotó pergunta indignado: “*Agora como é que a gente perdeu tudo, que não tem mais nada?*”. Segundo ele, “*os brancos dizem que os índios não têm religião⁷⁴, mas eles têm!*” afirma, e defende que é preciso mostrá-la aos não indígenas: *fortalecer e resgatar a cultura*.

Mudaram-se, assim, para Nhamandu Mirĩ – e o mesmo ocorreu na ocasião de formação de outras aldeias – com o objetivo de *resgatar a cultura*. É claro que, como disse, este não foi o único fator; havia um conflito entre as parentelas que foi solucionado com a ruptura. No entanto, a atualização das relações entre os Tupi Guarani ocorreu junto do desejo de viver em um local de paz entre as famílias, no qual pudessem operar o *resgate* e assim, garantir a terra.

No discurso de Pitotó transcrito acima o saber fazer artesanato, falar a língua, as músicas da *owguatsu* fazem parte da *cultura* tupi guarani e devem ser ensinados às crianças. O que é considerado Tupi Guarani é eleito cotidianamente, desde na discussão de um projeto que se baseia em um livro do Hans Staden até na reunião sobre o calendário escolar dos professores indígenas, que tratarei nessa seção. Este é o *resgate* dos Tupi Guarani, que envolve relações de proximidade e distanciamento com os

⁷⁴ Quando Pitotó fala da religião dos Tupi Guarani está se referindo ao ritual na *casa de reza*, ao *mborai* e ao batizado das crianças. É comum também os Tupi Guarani fazerem analogia da *casa de reza* com a Igreja dos não indígenas.

outros, mas também as relações entre os próprios Tupi Guarani, em especial a partir de dois espaços, a escola indígena e a *owguatsu*. Mostrarei, a seguir, que tais espaços são ambientes privilegiados de negociação do que é Tupi Guarani, nos quais há constante atualização/construção do que é do grupo e, portanto, do conhecimento, do parentesco e da política da aldeia. Vejamos.

- ***Owguatsu, a casa de reza Tupi Guarani***

Durante minhas primeiras vistas a Piaçagüera chamou-me a atenção o fato da aldeia não possuir uma *owguatsu*. À época, me contaram que tinham construído uma logo que chegaram, mas que ela havia sido destruída pelos ventos. Mesmo ausente, a *casa de reza* aparecia em minhas conversas na T.I., creio que, provavelmente, porque eu me interessava por ela e fazia perguntas. Nas viagens às outras aldeias Tupi Guarani foi possível conhecer as *casas de rezas* que nelas havia, mas não pude participar de nenhum *mborai*, *concentração espiritual*.

Sobre a *owguatsu*, os Tupi Guarani mais velhos recordavam da época em que eram jovens e que freqüentavam os *mborai* que ocorriam na aldeia Bananal, na qual a maioria deles havia morado em pelo menos uma parte da vida. Muitos tinham sido *batizados* na *casa de reza* e recebido um nome em tupi guarani⁷⁵, no ritual que chamam de *mongarai*⁷⁶. Lembravam com saudades desses eventos e contavam dos *nhanderu*, chamados de *rezadores* ou *pajés* do Bananal, que eram fortes na *reza*. Para ser *nhanderu* e poder *puxar a reza* é preciso ter conhecimento e estar preparado. Os Tupi Guarani dizem que “*não é qualquer um que agüenta puxar reza*”, e afirmavam que em Piaçagüera não existia mais *mborai* porque não havia mais ninguém que pudesse fazer isso.

Apesar de não ter *owguatsu* na aldeia e de algumas pessoas afirmarem a ausência de alguém que pudesse ser *rezador* para conduzir os *mborai*, Piaçagüera

⁷⁵ Mirin, Tupi Guarani de Piaçagüera, conta que passou três vezes pelo ritual do *batismo* na aldeia Bananal para confirmar o nome que havia recebido.

⁷⁶ É na *casa de reza* que acontece o ritual de nomeação das crianças, o *mongarai* – similar ao descrito por Nimuendaju (1987). Os Tupi Guarani traduzem *mongarai* por *batizado*.

possuía um senhor que se dizia *pajé*. Ele se apresentava principalmente aos não indígenas como *pajé* de Piaçagüera, na época a única aldeia que havia na T.I.. Nem todos concordavam, muitos diziam não acreditar nas habilidades do *pajé*, mas isso não o impedia de realizar *batizados* de nomeação das crianças, o *mongarai* e, de noite, como relatavam alguns, proferir cantos e *rezas* na língua, em sua casa, junto de sua mulher. Por sua vez, o *pajé* falava que os *mborai* não aconteciam em Piaçagüera porque as pessoas perderam o interesse por ele, e não se preocupavam mais em cuidar do lado espiritual⁷⁷.

Percebi, no entanto, que o fato de não haver *casa de reza* em Piaçagüera não implicava na inexistência de eventos que antes, segundo os relatos dos próprios Tupi Guarani, quando contavam sobre a *owguatsu* da aldeia Bananal e da bibliografia Guarani, ocorriam nesse ambiente. E como fui descobrir posteriormente, isso também não significava a ausência dos tais *rezadores*.

Quando ocorre a morte de um Tupi Guarani faz-se um *mborai* para o falecido. Isto depende da decisão da família em fazer ou não o ritual e não da existência de um local específico para isso, a *owguatsu*. Em minhas estadias em Piaçagüera não presenciei nenhum *mborai* realizado em ocasião de morte e tudo o que sei sobre esses momentos é o que me contaram. A partir deles, fiquei sabendo que quando o irmão de Catarina faleceu, as pessoas se reuniram para realizar um *mborai*. O fato de não haver *casa de reza* não impossibilitou o ritual, que foi realizado na *casa de cultura*⁷⁸ e contou com várias horas de *reza* e a participação de muitas pessoas. Cabe apontar que neste período não tive notícias de que outro *mborai* pudesse ter ocorrido que não fosse em circunstância de algum óbito.

Segundo os Tupi Guarani, quando um parente morre, mesmo que ele não more na aldeia, esteja na cidade por exemplo, é feito o *mborai*, o que independe da *owguatsu*.

⁷⁷ Para discussão sobre o xamã e sua condição ambígua ver Carneiro da Cunha (1998).

⁷⁸ Como disse no segundo capítulo, a *casa de cultura* foi construída na ocasião da realização de um projeto em Piaçagüera. Desde minhas primeiras visitas ela teve diversos usos, atendimento médico e odontológico da FUNASA – Fundação Nacional de Saúde -, local de reuniões e do *mborai* para o irmão de Catarina, além de ter permanecido fechada e sem uso durante um período.

Apenas nas situações em que a família⁷⁹ não quer, ele não acontece, como por exemplo, no caso do falecimento de uma mulher cujos filhos eram evangélicos.

Durante o trabalho de campo para os estudos complementares da FUNAI, aqueles que eram contrários à saída da terra⁸⁰ se empenharam em construir uma *owguatsu*, localizada nas proximidades da casa do *pajé*. Neste período, fomos convidados a um *mborai* na nova *casa de reza* enquanto ela ainda estava em construção – havia apenas a estrutura do que seria, futuramente, a *owguatsu*. A *concentração espiritual* feita nessa ocasião não contou com a participação de muita gente, sendo realizada apenas pelos contrários à saída da terra. A *reza* foi *puxada* por dois homens, incluindo o *pajé* da aldeia, as mulheres cantaram e dançaram tocando o *takuapu*, e as poucas crianças presentes não participaram, permanecendo sentadas em algum canto ou dormindo.

Foi-nos permitido gravar e fotografar o ritual, e quando evitávamos fazer isso, com medo de deixá-los constrangidos ou atrapalhar alguma coisa, eles próprios nos pediam para que fizéssemos. Diziam que, em geral, não é permitido registrar o *mborai*, mas que abriam exceção a nós, por se tratar da realização de um trabalho de pesquisa. Tal fato remete a vontade dos Tupi Guarani em mostrar sua *cultura* aos nãoindígenas como resposta às acusações de “perda da cultura” ou de “índios aculturados”. Lembremos que neste momento o conflito a respeito da terra era gritante, tanto dentro da aldeia quanto na sociedade envolvente a possibilidade de construção de um porto na região agitou os ânimos das pessoas e, críticas mais violentas eram feitas aos Tupi Guarani de Piaçagüera.

Na *concentração espiritual* da qual participamos, os discursos enfatizam a importância da terra para que se tenha paz, o valor que a ela possui e que não pode ser trocado por dinheiro – referencia às famílias que negociavam com os empresários. Houve também agradecimentos a nossa presença e pedidos para que *Nhanderu*⁸¹

⁷⁹ Por família entendo os parentes mais próximos, como pais e filhos, que são os que decidem acerca da realização do *mborai* para o falecido.

⁸⁰ Aqueles que, como relatei no segundo capítulo, também não aceitavam as negociações com os empresários da EBX e colaboravam com o grupo de estudos.

⁸¹ Aqui *Nhanderu* diz respeito ao deus *Nhanderu* dos Tupi Guarani, para quem são proferidas as *reza* e não ao *rezador* ou *pajé* da aldeia.

iluminasse nosso caminho para que fizéssemos um bom trabalho, pois ele iria dar frutos aos seus filhos e netos.

Parecia que o *mborai* havia sido feito especialmente em decorrência de nossa presença na T.I., como uma resposta às exigências da sociedade envolvente no que diz respeito a comprovação de uma identidade indígena que autenticaria o direitos territoriais. Note-se que neste momento, estávamos em Piaçagüera com o objetivo de realizar os estudos complementares sobre a terra, que poderia legitimar a ocupação dos Tupi Guarani.

Posteriormente, quando retornamos à Piaçagüera para levar o relatório da FUNAI, ainda em um período de tensão por conta do conflito territorial, os Tupi Guarani estavam iniciando um projeto que seria financiado por uma ONG⁸². No caso, as pessoas que participavam eram aquelas que não tinham ajudado na construção da *owguatsu* próxima à casa do *pajé*.⁸³ Segundo me contaram, eles poderiam ter escolhido qualquer destino para o uso da verba que havia sido disponibilizada, mas optaram pela construção de uma *casa de reza*. Uma mulher tupi guarani me disse em tom de zombaria: “*Não falam que eles não são índios? Então, precisam construir casa de reza!*”.

Em outro momento, ouvi um discurso que abordava a necessidade de demarcação territorial e a *owguatsu*, que aconteceu em uma reunião dentro dela mesma, em Nhamandu Mirĩ. Uma *liderança* disse que: “*o que garante a nossa terra é a owguatsu, porque a primeira coisa que os antropólogos querem ver dentro da nossa aldeia é a nossa igreja*”; e continuava tratando da importância do *resgate cultural*⁸⁴.

Na situação de conflito territorial, na qual são cobrados dos grupos indígenas meios de comprovação de sua indianidade, tais como a realização de rituais, usos *tradicionais* de manejo da terra, uma língua particular, entre outros aspectos presentes no imaginário dos nãoindígenas, os Tupi Guarani elaboram respostas a essas exigências. As maneiras escolhidas para tanto podem ser a construção da *owguatsu* e a realização

⁸² Trata-se da ONG “Centro de Trabalho Indigenista”.

⁸³ Estes eram também os que não acreditavam na agência da FUNAI e que tinham aceitado negociar com os empresários da EBX.

⁸⁴ Tal discurso me causou certo mal-estar; eu, além de estudante de antropologia, tinha feito perguntas sobre a *casa de reza*.

dos *mborai*, por exemplo. Essa idéia era estimulada pelos comentários e discursos que ouvia na aldeia, como os relatados acima, que vinculavam a *casa de reza* à necessidade de provar uma identidade indígena para que a demarcação territorial fosse concluída.

Parecia evidente, mas como pude perceber mais tarde, não era tão simples assim. Em minha última estadia na T.I. Piaçagüera, agora com duas aldeias, não existia uma *owguatsu* em construção ou a possibilidade de se fazer uma, mas havia duas, uma em cada aldeia. Na aldeia Piaçagüera, a *casa de reza* construída com verba da ONG tinha sido terminada há pouco tempo e as pessoas discutiam uma data para sua inauguração, que contaria com a realização de um *mborai*. Em Nhamandu Mirĩ, também tinham construído uma *owguatsu* e estavam se reunindo todas as noites para o *mborai*.

Participei, em Nhamandu Mirĩ, de vários *mborai*, e chamou minha atenção o número de pessoas presentes, que era bem maior do número de participantes da *concentração espiritual* que havia assistido no período de trabalho para a FUNAI. Nesse momento, muitos tocavam os instrumentos, revezando-os; as crianças participavam intensamente, cantavam, dançavam, tocavam, tinham aprendido as letras e coreografias do ritual.

Em uma conversa com Catarina, na aldeia Piaçagüera, ela me contava sobre a *owguatsu* e os *mborai*, dizendo que era ali que os Tupi Guarani poderiam receber *dons*. Pelo que entendi esses dons recebidos é que possibilitariam tornar alguém capaz de *puxar a reza*. Quando perguntei se havia *rezador* em Piaçagüera, ela me respondeu indicando várias pessoas que poderiam ser se quisessem, pois teriam conhecimento para tanto, já tendo participado de muitos *mborai* da aldeia Bananal. Assim, ter *casa de reza* e *mborai* significa uma maior possibilidade do aparecimento de pessoas que possam *puxar reza*, já que esses ambientes são propícios para o recebimento dos *dons* necessários.

Catarina é professora indígena na aldeia Piaçagüera e acerca da *owguatsu* também me contava sobre como pretendia usá-la nas aulas que daria este ano na escola. Os alunos teriam aula de *cultura* na própria *casa de reza*, lá ela os ensinaria o artesanato Tupi Guarani, por exemplo. Em Nhamandu Mirĩ fato semelhante ocorria, a escola da aldeia ainda estava em construção – a própria *comunidade* se organizava para construí-la – e à espera de aprovação na Secretaria de Educação de São Vicente, mas os professores indígenas já realizavam reuniões com o objetivo de se prepararem para o

início das aulas. Nessas ocasiões, discutiam o uso da *owguatsu* e inseriam no calendário escolar os dias em que as aulas nela aconteceriam.

Nas duas aldeias a *casa de reza* aparece como ambiente eleito para complementar as atividades realizadas na escola, estando inserida no que chamam de *resgate cultural*, que é operado tanto em Piaçagüera como em Nhamandu Mirĩ, mas de maneira específica em cada lugar. As atividades de uma ou outra escola não precisam coincidir no entender dos Tupi Guarani, salvo as que lhes são impostas de fora, pela Secretaria de Educação, assim o *resgate* que almejam é realizado de modo particular em cada aldeia.

Em Nhamandu Mirĩ, os professores indígenas também consideravam os *mborai* como atividade de aprendizado das crianças, já que estavam acontecendo todas as noites e contavam com intensa participação destas. Ao que parece, os *mborai* também estão inseridos no *resgate cultural* que está sendo operado pelos Tupi Guarani. Posteriormente tive conhecimento de que os que foram para a nova aldeia acordaram entre si determinadas regras, entre elas a presença nos *mborai*. Se a intenção de fundar uma nova aldeia era a de viver conforme os *costumes* tupi guarani, então era necessário participar dos *mborai* e falar a língua. Assim, acertaram que todos deveriam freqüentar o ritual na *casa de reza* pelo menos três vezes por semana e aqueles que não falassem a língua deveriam aprendê-la em até um ano.

A partir dessas informações etnográficas, é possível problematizar a *casa de reza*, evidenciando as várias facetas que ela pode tomar, a partir das relações estabelecidas com os outros – os não indígenas e até o trabalho antropológico, visto o discurso transcrito da *liderança* de Nhamandu Mirĩ – e do contexto vivenciado de conflito territorial e formação de uma nova aldeia. Assim, ter *owguatsu* e realizar os *mborai* é um meio de provar/afirmar uma identidade indígena Tupi Guarani e responder as demandas da sociedade envolvente. Parece-me, no entanto, que a ausência da *casa de reza* não implica a existência dos próprios *mborai* – que podem ocorrer em outros lugares, como a *casa de cultura* de Piaçagüera, por exemplo – nem dos chamados *rezadores* ou *pajés*. Contudo, não podemos deixar de considerar que, ao que tudo indica, a *owguatsu* ganhou, atualmente, outro significado entre os Tupi Guarani, sendo eleita um local ideal para o *resgate cultural* desejado, que inclui a educação das crianças, e como mostrarei a seguir, a escola indígena.

- **Escola indígena**

Desde a década de 1970, experiências de educação escolar indígena diferenciada tem se efetivado no Brasil, mas é a partir da Constituição de 1988, com as regulamentações que a seguem, que a educação escolar indígena se constitui como educação diferenciada, bilíngüe e intercultural (Cohn, 2005a). É interessante notar que a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), no Artigo 78, Título VIII, estabelece que um dos objetivos da educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas é: “*proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências*”, além de “*garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não indígenas*” (*idem*).

O modelo sugerido tem sido implantado em todo o país, e encontra diversas respostas indígenas (Silva, 2001). A escola é significada e inventada a partir da experiência de cada grupo, sendo que cada um deles tem expectativas particulares em relação à educação escolar⁸⁵; uns desejam que apenas o conhecimento do branco seja ensinado, outros, como os Tupi Guarani, a elegem como local propício para o *resgate cultural*.

Em contraste à preocupação de autores clássicos como Egon Schaden (1976) e Florestan Fernandes (1976) que buscavam nos grupos indígenas algum tipo de função para a educação, ou instituições que equivaleriam ao nosso modelo de ensino, hoje, a antropologia discute modos de ensino e aprendizagem próprios de cada grupo, contrapondo o que seria uma educação indígena à uma educação escolar indígena (Cohn, 2005a). Tassinari (2001) apresenta outra perspectiva teórica para pensarmos a escola indígena, que se dá a partir da noção de “*fronteira*”⁸⁶. De acordo com ela, a

⁸⁵ Um caso interessante é o que nos relata Myriam Alvarez (2004) acerca da escola Maxakali, que foi apropriada e resignificada pelos índios, sendo inserida nas relações do grupo.

⁸⁶ Tassinari entende a noção de “*fronteira*” como “*um espaço de contato e intercâmbio entre populações, como espaço transitável, transponível, como situação criativa na qual conhecimentos e tradições são*

escola não é nem apenas “*espaços de branco*”, isto é estrangeira às comunidades indígenas e um modo de dominação por parte do Estado, nem somente “*espaços ressignificados pelos grupos índios*”, mas ao mesmo tempo “*espaço de índios e não-índios e, assim, espaço de angústias, incertezas, mas também de oportunidades e criatividade*” (*idem*, p. 68).

Atualmente na T.I. Piaçagüera, as duas aldeias que a compõem possuem sua própria escola. Os professores e funcionários (merendeira e diretora) de ambas as escolas são da *comunidade* e moram na aldeia. Os alunos são as crianças da *comunidade*, divididos pelos professores em classes de acordo com sua idade. As atividades escolares, que acontecem na sala de aula e na *casa de reza*, não são as mesmas nas duas aldeias. Apesar das escolas indígenas estarem sob supervisão das Secretarias de Educação – que impõem os números de dias letivos e de recesso, por exemplo – estas podem atuar de forma mais ou menos independente.

Para os Tupi Guarani, a escola também é marcadora de diferenças em relação aos Guarani. Segundo eles, ao contrário das crianças mbya que falam a língua e, portanto, devem aprender o português e o conhecimento do não indígena na escola, as crianças tupi guarani, não falantes da língua, devem aprendê-la no ambiente escolar junto da *cultura* tupi guarani que elas também desconhecem. A diferença que marcam diz respeito ao conhecimento da língua e da *cultura* pelas crianças, e a escola indígena aparece nesse cenário com finalidade distinta para cada grupo⁸⁷.

Em Nhamandu Mirĩ, a escola da aldeia ainda estava em construção, mas os professores indígenas já realizavam reuniões preparatórias para o início das aulas. Participei de uma dessas reuniões em que os professores debatiam o calendário escolar do ano letivo, o primeiro da ainda não-inaugurada escola. Eles discutiam os dias que seriam *tradicionais* tupi guarani, como por exemplo, o *batismo* das crianças, chamado de *mongarai*, a época da colheita das frutas, o dia dos anciãos, do plantio da mandioca, escolhendo as datas em que iriam ocorrer. Consultavam, para tanto, os mais velhos e as

repensados, às vezes reforçados, às vezes rechaçados, e na qual emergem e se constroem diferenças étnicas” (2001, p.68)

⁸⁷ Oliveira (2005) trata da valorização da *tradição* em uma aldeia Guarani Mbya de Santa Catarina, a partir de três ambientes, a escola, a *casa de reza* guarani e o coral, que se constituem como espaços de ensino-aprendizagem da *tradição* às crianças. Parece-me que os Guarani Mbya de Santa Catarina se preocupam, de maneira similar aos Tupi Guarani, como o *resgate da cultura*.

peessoas que acreditavam saber coisas a respeito da colheita e do plantio, questionando-os acerca desses dias. Debatiam, então, quais seriam os *feriados* tupi guarani, cuidando para não exceder o número de dias impostos pela Secretaria de Educação, e incluindo no calendário as aulas que deveriam acontecer na *owguatsu*.

A atualização/articulação do conhecimento *tradicional*, da língua, da *reza*, e de quem são seus detentores, perpassa o ambiente escolar. Este é um espaço, tal como a *casa de reza*, de negociação do que pode ser Tupi Guarani; local escolhido para o *resgate da cultura*. Os professores indígenas são os encarregados de realizar o *resgate* na escola, podendo atuar também na *owguatsu*, *casa de reza*, a partir do ensino da língua e da *cultura* às crianças.

Na reunião de que participei em Nhamandu Mirĩ, uma professora indígena comentou sobre seu trabalho e o *resgate da cultura*: “*Nós somos professoras, e a gente sempre busca ensinar a cultura para as crianças*”, evidenciando o papel que os professores têm neste processo. Na seção seguinte, tratarei da atualização das relações tupi guarani, que envolve o morar perto ou longe, as influências e o conhecimento. Por ora cabe colocar que os professores estão inseridos nessas relações, o que implica na crença de que são possuidores de conhecimentos, o que influencia a decisão de deixar ou não os filhos na escola.

Entre os Tupi Guarani da T.I. Piaçagüera a escola é valorizada na medida em que é um modo de legitimação da ocupação. Na aldeia Nhamandu Mirĩ ouvi de uma mulher: “*A escola é importante para todos verem que estarem ali é coisa séria*”. A fundação de uma nova aldeia, que contou com a construção de um novo espaço escolar, é *coisa séria*; não é algo temporário, mas permanente. Possuir uma escola que é diferenciada, bilíngüe e intercultural é também um modo de reconhecimento étnico e da ocupação territorial e, portanto, valorizada pelos Tupi Guarani⁸⁸.

⁸⁸ Gow (1991) diz sobre os Piro do Baixo Urubamba que o título da terra e a escola são os maiores símbolos do reconhecimento estatal e legitimidade residencial. Segundo ele, a escola define aqueles que não *moram na floresta*, e que são *gente nativa*, e assim, são *mais civilizados* do que os *índios selvagens moradores das florestas* – os Piro estabelecem uma gradação entre os *tipos de gente* (ver nota 20). O autor faz analogia entre a escola e o xamanismo; ambos protegem o parentesco, mas a partir de diferentes conhecimentos. A escola defende o parentesco por trazer conhecimentos *civilizados* para as relações sociais nativas, já o xamanismo operaria com os conhecimentos da floresta e do rio. O trabalho de Gow oferece um horizonte interessante para pensarmos os Tupi Guarani; contudo, sobre os conhecimentos entre os Tupi Guarani, que estão na escola e na *owguatsu*, *casa de reza*, e quais suas proximidades e

A questão do reconhecimento étnico, o conflito territorial e as relações dos próprios Tupi Guarani – que articulam proximidades e distanciamentos entre as pessoas, as disposições políticas, o parentesco e o conhecimento – atravessam o ambiente escolar. A escola Tupi Guarani adquire, assim, vários papéis: ela é marcadora de diferenças para com os Mbya, tendo em vista que a escola Guarani possui outra finalidade; é, não apenas o espaço no qual os conhecimentos não indígenas devem ser ensinados – há a preocupação que as crianças aprendam esses conhecimentos, para que não sejam enganadas quando adultas e possam, se quiserem, continuar os estudos fora da aldeia -, mas, principalmente, o local onde a *cultura* tupi guarani pode ser *resgatada*.

Do mesmo modo que a *owguatsu*, a escola aparece como um lugar propício para o que os Tupi Guarani estão chamando de *resgate cultural*. Como apontei, em algumas situações elas se associam para alcançar tal objetivo, vide as aulas que serão ministradas na própria *casa de reza* e o calendário escolar que inclui datas rituais e é decidido pelos professores indígenas.

Assim, os professores indígenas são os principais encarregados de viabilizar o *resgate*, podendo eleger o que é Tupi Guarani, desde o uso de material didático, como o livro sobre um mito tupi-guarani ou do Hans Staden, até decidir sobre as datas *tradicionais* para o calendário escolar, podendo também criar novos métodos de ensino, articulando o conhecimento do não indígena, ou dos guarani, por exemplo. Os professores estão inseridos no jogo de relações tupi guarani, e são reconhecidos ou não como detentores de conhecimento, o que é sempre atualizado. Tratem, então, dessas relações Tupi Guarani.

Atualizando relações: Parentesco, conhecimento e política

Os Tupi Guarani fazem parte de uma mesma família, mas isso não implica que as relações entre as pessoas sejam estáticas, pelo contrário, as relações entre os Tupi Guarani são sempre atualizadas e dependem do contexto. Assim, proximidades e distanciamentos entre os parentes são construídos, e envolve o morar longe ou perto, e

diferenciações, assim como sua relação com o parentesco não cabe a este trabalho, sendo foco de pesquisas futuras.

como veremos, a legitimação de que determinada pessoa é conhecedora de algo ou que é uma *liderança*, por exemplo.

O trabalho de campo realizado, em momento de conflito entre as famílias e formação de outra aldeia, possibilitou-me perceber a reformulação das relações. O parentesco, mas também aqueles que possuem conhecimento e influência foram atualizados. Como mencionei no segundo capítulo, a ruptura da aldeia Piaçagüera e a formação de Nhamandu Mirĩ não significaram o fim das relações entre os Tupi Guarani, mas sim, sua mudança. O parentesco nunca é apagado, mas sempre atualizado.

A eleição do que é próprio do grupo, do que é Tupi Guarani, ocorre no cotidiano da aldeia, nas relações estabelecidas com os Mbya, nãoindígenas e outros índios; sendo que os ambientes abordados, escola e *casa de reza* são locais privilegiados de negociação nos quais ocorrem constante atualização/construção do conhecimento e do que pode ser Tupi Guarani. No entanto, há o que poderíamos chamar de um jogo político que envolve os conhecedores, o parentesco e a solução de conflitos. Vejamos a questão da língua e da *reza*.

Como havia exposto⁸⁹, saber falar a língua nativa é valorizado entre os Tupi Guarani, é considerado um meio de provar uma indianidade e marcar diferença em relação aos Mbya. O saber da *reza* e a habilidade de poder *puxar reza* também é valorizado. Tais conhecimentos estão relacionados às relações entre os parentes, de proximidade e distanciamento, e assim, de crença e descrença.

Existem falantes de tupi guarani que, possuem o conhecimento da língua e são reconhecidos por pelo menos uma parte das pessoas da aldeia. Mas, percebe-se que algumas pessoas, principalmente as mais velhas, que são apontadas por outros como falantes e detentoras desse conhecimento, freqüentemente não se reconhecem como tal. Dizem não ter conhecimento suficiente da língua e sempre indicam alguém que dominaria mais o tupi guarani, esse sim, um real falante. Nesse sentido, o conhecimento da língua parece semelhante ao conhecimento da *reza* e o das histórias.

Em Piaçagüera até há pouco tempo não existia *owguatsu*, e assim diziam que os *mborai* não aconteciam. Na ausência desse ritual, não sabia se existiam na aldeia os *rezadores*. As pessoas sempre comentavam que fulano poderia ser *rezador* pois tinha

⁸⁹ Trato da língua no terceiro capítulo.

conhecimento para isso, havia crescido na aldeia – citavam, geralmente, a aldeia Bananal – e recebido *dons*. Entretanto, a pessoa apontada nada dizia sobre poder *puxar reza* ou possuir algum tipo de conhecimento a esse respeito. Mas, como no caso da língua, havia aqueles que afirmavam serem *rezadores* e eram reconhecidos como tais por pelo menos uma parte das pessoas, o que só pude perceber em minha última visita, ocasião em que as duas aldeias formadas possuíam sua *owguatsu*.

O mesmo ocorria em relação às histórias dos antepassados ou às questões da formação da aldeia. Sempre ouvia coisas do tipo: “*Tal pessoa sabe de muitas histórias*” e como sabiam de meu interesse acerca de qualquer história, completavam com uma pergunta: “*Ela não contou pra você, não?*” Frustrada, respondia que não, ela não tinha me contado nada.

É preciso, claro, considerar que as relações – neste caso, a minha com os Tupi Guarani – são construídas ao longo do tempo, quando é possível ter acesso a informações antes restritas. No entanto, as informações negadas eram justamente que “*tal pessoa sabe de muitas histórias*”.

Assim, há um constante vai e vem daqueles que são apontados como conhecedores de algo. Um aponta o outro como detentor de um determinado conhecimento, e sempre um acaba por contradizer o outro. E ainda que existam pessoas que afirmem possuir saber nesses assuntos, sempre escuto: “*Tal pessoa diz que pode puxar reza, mas não é verdade*”.

Estar na aldeia é ir sempre descobrindo gente que possui algum conhecimento ou, ao contrário, que não possui. Acreditar ou duvidar que determinada pessoa conhece alguma coisa faz parte do jogo de relações da aldeia que envolve, além do parentesco, as disposições políticas do momento e que, por sua vez, está envolto em um clima de discrição e modéstia⁹⁰. No momento de conflito territorial e de ruptura que ocasionou a formação de Nhamandu Mirĩ, do mesmo modo que as relações de proximidade e distanciamento aos parentes estavam sendo construídas, atualizadas e reelaboradas, as relações com os conhecedores da aldeia também estavam.

Os professores indígenas são considerados detentores de conhecimento e, portanto, também estão sujeitos às atualizações referidas. Relações de proximidade com

⁹⁰ Similar ao que descreve Cohn (2000, 2000a) para os Xikrin.

os professores implicam na permanência das crianças na escola, na crença de que estão aptos a desenvolver um bom trabalho e podem ensinar a *cultura* tupi guarani aos pequenos, pois possuem o conhecimento para tanto. Ao contrário, quando as relações não estão boas, mas distantes, as famílias podem optar por tirar os filhos da escola. Em Nhamandu Mirĩ, no período de construção e aprovação da nova escola, as crianças da aldeia não estavam estudando, deixaram de freqüentar a escola da aldeia Piaçagüera, onde outrora estudavam.

De maneira similar, as pessoas influentes das aldeias, as chamadas *lideranças*, são sempre reorganizadas. No período de trabalho de campo para os estudos complementares para a FUNAI, a única aldeia da T.I. estava sem *cacique*, e em seu lugar havia o que chamavam de *comissão*. Esta era um grupo formado pelas *lideranças* da aldeia, que deveria se reunir para decidir as questões referentes à *comunidade*, atuando no lugar do *cacique*. De acordo com o que me contou um dessas *lideranças* as pessoas presentes na *comissão* eram aquelas que “*sabiam conversar um pouco mais, que tinham mais conhecimento*”. Neste momento, ouvi de várias pessoas reclamações sobre a *comissão*, diziam que por envolver muitas pessoas era difícil a tomada de decisões, assim como a participação nas reuniões fora da aldeia, pois nunca sabiam quem de fato iria participar delas. Quando perguntava, então, quem fazia parte da *comissão*, as respostas eram imprecisas, não havia consenso. A pessoa para quem eu dirigia a pergunta, geralmente, começava a enumerar os nomes dos participantes da *comissão*, mas sempre havia dúvidas, e os nomes citados por um, não eram aqueles mencionados por outro. Assim, não sei quantas *lideranças* participavam da *comissão*, nem quem eram. Parece-me que as pessoas influentes, as *lideranças*, que são também aqueles que têm conhecimento – segundo a fala transcrita acima – são também atualizadas nas relações.

Na época do conflito a respeito da construção do porto e da demarcação territorial as famílias se dividiram. As relações entre os Tupi Guarani estavam sendo avaliadas, distanciamentos e proximidades estavam sendo negociados e influenciavam a decisão das pessoas quanto a que posição tomar. Posteriormente, para a formação de uma nova aldeia, as relações foram novamente revistas.

Deste modo, decisões como: onde morar, se perto ou longe de determinados parentes, de fundar uma nova aldeia, de manter ou não os filhos na escola, e ainda

questões sobre os cargos remunerados das aldeias, acerca daqueles que possuem conhecimento e influência, que podem ser *rezadores*, professores ou *lideranças*, que estão aptos a operar o *resgate cultural*, estão vinculadas às relações, próximas ou distantes, boas ou ruins, dos Tupi Guarani.

As relações com os parentes são constantemente atualizadas e, por conseguinte, aqueles que são reconhecidos como detentores de conhecimento também o são. Entre os Tupi Guarani de Piaçagüera o próprio conhecimento é sempre revisto e construído, envolvendo as relações com os outros grupos, índios e não indígenas, mas também as relações dos próprios Tupi Guarani entre si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

(...) Enquanto a antropologia contemporânea, como Marshall Sahlins apontou, vem procurando se desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta (e deixá-la aos cuidados dos estudos culturais), vários povos estão mais do que nunca celebrando sua “cultura” e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. A política acadêmica e a política étnica caminham em direções contrárias. Mas a academia não pode ignorar que a “cultura” está surgindo para assombrar a teoria ocidental. (Carneiro da Cunha, 2009, p. 313)

Manuela Carneiro da Cunha (2009) acredita na cultura, isto é na existência de “*esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação entre os grupos sociais*”; no entanto, postula que esta não coincide com o entendimento de “cultura”, aspeada, que seria o “*metadiscurso reflexivo sobre a cultura*”. Ambas, cultura e “cultura”, estão em diferentes universos de discurso, contudo, coexistem e influenciam-se. Segundo a autora, “*a reflexividade tem efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que ela reflete – cultura, no caso – como sobre as próprias metacategorias, como ‘cultura’*” (2009, p.363). O movimento reflexivo presente na “cultura” influi na cultura na medida em que pode provocar mudanças nos comportamentos das pessoas e, assim, ocasionar novos alvos de reflexão.

Tais considerações são de grande importância para esta pesquisa, que em todos os momentos, do campo à escrita do texto, busca levar em conta o que os Tupi Guarani dizem sobre sua *cultura*. Percebi durante minhas visitas às aldeias que os Tupi Guarani se preocupam e discutem o *resgate cultural*, tema que analiso. Assim, considero o uso político que fazem da discussão sobre *cultura* e do reconhecimento étnico, da marcação de diferenças para com os Mbya. Levo em conta o contexto de conflito territorial, de tensão que envolvia as possibilidades de demarcação da terra ou construção de um porto, as exigências da sociedade não indígena e as respostas Tupi Guarani para esses eventos.

O discurso político e a identidade étnica são faces do que é ser Tupi Guarani, que como expus envolve ainda aproximações e distanciamentos, constantes construções e atualizações do conhecimento e do que pode ser Tupi Guarani. O que é Tupi Guarani

é negociado nas relações, não sendo imutável ou fixo, assim como a própria identidade e o discurso político que, como já mostrou os trabalhos de Barth (1998) e Carneiro da Cunha (1986), são antes flexíveis e contextuais do que rijos e invariáveis.

Esta etnografia tratou, então, das construções das relações e entendimentos dos Tupi Guarani da T.I. Piaçagüera sobre seus outros, Guarani Mbya, não indígenas e outros índios, visando apresentar como todas essas relações fazem parte do que é ser Tupi Guarani em Piaçagüera. Se em um momento distâncias são marcadas, como em relação às características Mbya, e enfatizadas as especificidades do grupo (a língua particular, o artesanato feito com materiais específicos, a fixidez); em outra ocasião, aproximações são percebidas. O aprendizado não só é valorizado, como pode ocorrer com diferentes agentes. É possível, então, que os *rezadores* Tupi Guarani utilizem uma expressão de índios peruanos na *owguatsu*, que as mulheres façam *tipa* e cuidem de suas crianças de modos diversos, que os homens se desloquem mais, que os Tupi Guarani *peguem costumes* dos não indígenas, sem que com isso deixem de ser Tupi Guarani.

Busquei mostrar que o parentesco define aqueles que são Tupi Guarani, ainda que seja atualizado constantemente. Tal como Pissolato (2007), que trata dos Guarani Mbya, e de acordo com as contribuições de Peter Gow (1991), entendo o parentesco como algo a ser sempre construído, negociado nas relações. Estes trabalhos possibilitaram atentar para o parentesco Tupi Guarani a partir de outra perspectiva. Gow afirma que para os Piro do Baixo Urubamba, história é parentesco. O autor escreve:

(...)For native people, historical chance can be tracked by generational transformation, and vice versa. History, in the sense of particular phases in the relations between native people and powerful outsiders, is not separated from the creation of kinship and the cycling of generations. For native people, history and kinship are the same thing. (Gow, 1991, p.271)

Isso porque a forma e o conteúdo da narrativa histórica da “gente nativa” com a qual trabalha Gow é parentesco, sendo impossível abstrair a mudança histórica da criação do parentesco. Os diferentes “tempos” da história nativa podem ser mapeados diretamente com o parentesco. Desta maneira, o “*tempo da Hacienda*” ou o “*tempo da borracha*”, que marcam relações específicas entre “*pessoas civilizadas*” e os ancestrais das pessoas

nativas – como a escravidão, por exemplo – também criam novas gerações e, com isso, as pessoas nativas podem falar desses “tempos” como o “*tempo dos meus avôs*” ou o “*tempo dos meus pais*”⁹¹. Segundo o autor:

Native people see history at the scale of their kinship relations, looking no further back than their grandparents and no further forward than their grandchildren. From beyond the lived experience of their grandparents come the mythic narratives, the stories of the “ancient people”. Beyond their own lived experience will be the lives grandchildren’s children, when they themselves will be dead. (...) Historical knowledge is thus tied closely to kinship as a person’s lived experience. (Gow, 1991, p.272)

É a experiência pessoal que está intimamente ligada ao parentesco, ao convívio com os avôs e os parentes, que estabelece o conhecimento sobre a história para as pessoas nativas.

Para os Tupi Guarani das aldeias da T.I. Piaçagüera, o parentesco define aqueles que são da família Tupi Guarani, e que, portanto, não são *diferentes*. Estabelece aqueles com que se tem relação específica de parentesco, mas que é circunstancial, pode ser próxima ou distante. Desta maneira, o nascimento define quem são os parentes, e por isso não se deixa de ser Tupi Guarani, ainda que se possa realçar ou desbotar os laços com os parentes, morar na cidade ou *pegar* algum *costume* estrangeiro.

Tais relações entre os parentes envolvem a organização espacial da aldeia, o local em que as famílias decidem construir suas casas, e decisões como o *ir* ou o *ficar*, o mudar-se para outro sítio. O conhecimento da língua, da história dos antigos, da *reza*, da *tradição* e da *cultura*, assim como quem são seus possuidores, estão sujeitos às relações de proximidade ou distanciamento entre os parentes, e são atualizados constantemente. Em Piaçagüera, as relações são sempre negociadas, a cada nova visita à T.I. percebia novas alianças entre as famílias, novas *lideranças*, ou o (re)estabelecimento de proximidades que outrora haviam sido rompidas.

⁹¹ Traduzi as expressões que estão aspeadas deste parágrafo respectivamente de: “*Time of the Hacienda*”; “*Time of Rubber*”; “*time of my grandparents*” e “*time of my parents*”.

A crença de que determinadas pessoas são conhecedoras de algo perpassa as relações entre os parentes. Assim, os professores indígenas, os *rezadores*, as *lideranças*, aqueles que ocupam cargos remunerados na aldeia são sempre atualizados junto ao parentesco. As crianças freqüentam a escola ou a *casa de reza* a depender da relação de seus pais com quem atua nesses ambientes.

O próprio *resgate cultural* que almejam os Tupi Guarani está inserido nas relações de parentesco. O *resgate* implica no conhecimento da *tradição* e da *cultura*, e na aptidão em transmiti-lo aos pequenos, no entanto, somente as pessoas com quem se mantêm boas relações são consideradas capazes de operá-lo. Quando as relações são distantes não se confia no conhecimento daquele parente, nem em suas habilidades e em sua *liderança*.

No que diz respeito ao conhecimento do que é *tradicional*, do que é próprio do grupo, este parece estar em diversos lugares. Os Tupi Guarani debatem a *tradição* e a *cultura*, em uma reunião de professores acerca do calendário escolar, por exemplo, e assim as inventam – no sentido que Wagner atribui ao termo “invenção” em “*The invention of culture*” (1981) – mas, por outro lado, podem buscar o conhecimento tupi guarani em materiais como livros e revistas feitos para e pelos não indígenas.

Os Tupi Guarani se dizem *misturados*, não apenas porque dizer que sua etnia foi formada pela *mistura* de outras duas, a Guarani e a Tupi, mas também pelos casamentos que ocorreram com não indígenas, brancos e negros, e índios de outras etnias. A *mistura* é um tema importante para os Tupi Guarani, e que de certo modo, como busquei mostrar, possibilita o estabelecimento das relações de proximidades e distanciamentos aos seus outros. Entretanto, a forma *pura* aparece valorizada e tida como “mais indígena”, e nesse sentido, os Guarani seriam “mais índios”, pois menos *misturados*.

Há uma espécie de gradação entre o “mais índio” e o “menos índio”, que seria também entre o “mais guarani” e o “menos guarani”, que os Tupi Guarani operam e que está vinculada à idéia que constroem acerca do que é ser índio e do que é ser Guarani – relacionado ao estar adaptado a vida na aldeia, ao contato com a natureza, ao falar a língua, entre outras características. O *andar* muito, a mobilidade, tema freqüente na literatura guarani (Schaden 1962; Nimuendaju, 1987; Ladeira 2007, 2008; Pereira 2004, 2007; entre outros), é também considerado como “mais índio”.

O discurso da *mistura* parece respaldar as aproximações realizadas pelos Tupi Guarani. Por serem Guarani, descendentes dos Guarani, os Tupi Guarani podem se aproximar às características guarani e serem “mais guarani” ou “menos guarani” sob diversos aspectos. Por serem descendentes dos Tupi, podem eleger o que consideram Tupi, o que é *tradicional* do grupo, a partir de um livro do Hans Staden ou sobre cerâmicas, mesmo que estes tenham sido feitos pelos não indígenas.

Contudo, se dizem também *misturados* e são índios, assim outras aproximações são possíveis: os Tupi Guarani podem usar uma expressão estrangeira, por exemplo. Lembremos da palavra *nhandéva* que é usada atualmente de modo a incluir os outros grupos indígenas em uma identificação dos Tupi Guarani com estes.

Esta etnografia tratou da construção/atualização das relações dos Tupi Guarani, e se constituiu como um esforço por mostrar que a *tradição* Tupi Guarani é constantemente inventada no cotidiano, tanto em Piaçagüera como em Nhamandu Mirĩ. Não sendo por isso menos verdadeira ou real, está vinculada às possibilidades de aproximações e distanciamentos que os Tupi Guarani articulam com seus parentes e seus outros, inclusive, em seu *resgate da cultura*.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Rubem F. Thomaz de; MURA, Fábio. Guarani Kaiowa e Nandeva. In: *ENCICLOPÉDIA dos povos indígenas*, Instituto SocioAmbiental, 2003. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa>.
- ALVAREZ, Myriam Martins. *Kitoko Maxakali: A criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização*. *Revista Antropológicas*, ano 8, vol.15, 2004.
- AZANHA, Gilberto; LADEIRA, Maria Inês. *Os índios da Serra do Mar: A presença Mbya-Guarani em São Paulo*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, Nova Stella Editorial, 1988.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Invenção ou Renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste*. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A Viagem da Volta*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- BARTH, Fredrik. *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In: POUTIGNAT e STREIFF-FRENART. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- BARTOMEU MELIÀ, S. J. *A terra sem mal dos Guarani: Economia e Profecia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1990, v.33, p.33-46.
- CALAF, Priscila Pinto. *Criança faz criança: (des)construindo sexualidade e infância com meninos e meninas de rua*. Brasília: UNB, 2008 (dissertação de mestrado).
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*. In: *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.
- _____. *Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e tradução*. In: *Mana*, vol.4, n.1, 1998.

- _____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas*, São Paulo: Cosac e Naify, 2009.
- CODONHO, Camila G. *Aprendendo entre Pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças Galibi-Marwono*. Santa Catarina: UFSC, 2007 (dissertação de mestrado).
- COHN, Clarice. *A Criança Indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. São Paulo: USP, 2000 (dissertação de mestrado).
- _____. *Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil*. *Cadernos de Campo*, n.9, ano10, 2000a
- _____. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. *Perspectiva*, vol.23, n.02, 2005a.
- FLORESTAN, Fernandes. Aspectos da educação na sociedade Tupinambá. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e Vidas: O Antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonian*. Oxford: Claredon, 1991.
- LADEIRA, Maria Elisa Martins. Uma aldeia Timbira. In: NOVAES, Silvia Caiuby (Org.). *Habitações Indígenas*. São Paulo: Ed. Nobel/Edusp, 1983.
- LADEIRA, Maria Inês Martins. *Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital*. In: MONTEIRO, John Manuel et al (Orgs.). *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu; CPI, 1984.
- _____. Guarani Kaiowa e Ñandeva. In: *ENCICLOPÉDIA dos povos indígenas*, Instituto SocioAmbiental, 2003. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya>.

- _____. *O Caminhar sob a Luz*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- _____. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: EDUEM, 2008.
- LECZNIESKI, Lisiane Koller. *Estranhos Laços: predação e cuidado entre os Kadiweu*. Santa Catarina: UFSC, 2005 (dissertação de mestrado).
- MELLO, Flávia Cristina. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Florianópolis: UFSC, 2006. (tese de doutorado)
- _____. *Mbyá e Chiripá: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil*. In: *Revista Tellus*, n.7, 2007.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: Música, dança e xamanismo Guarani*. São Paulo: Edusp, 2009.
- MURA, Fábio. *À Procura do “Bom Viver”: território, tradição do conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2006. (tese de doutorado)
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apápocuva-guarani*. São Paulo: EDUSP, 1987.
- OLIVEIRA, Melissa Santana. *Nhanhembo’é: infância, educação e religião entre os Guarani de M’biguaçu*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, vol.13, ano14, 2005.
- PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowa do Sistema Social e seu Entorno*. São Paulo: USP, 2004. (tese de doutorado)
- _____. *Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais*. *Revista de História em Reflexão*, UFGD, 2007, v.1, n.1.
- PIRES, Flávia Ferreira. *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semi-árido nordestino*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007 (tese de doutorado).
- PISSOLATO, Elisabeth de Paula. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2006.

SAHLINS, Marshall. *O Pessimismo Sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em vias de extinção*. *Mana*, vol. 3, n. 1 e 2, 1997.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

_____. Educação indígena. *Problemas Brasileiros*. ano XIV, n. 152, 1976.

SILVA, Aracy Lopes. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In: SILVA & FERREIRA (org.). *Antropologia, História e Educação: A questão indígena na escola*. São Paulo: Global Editora, 2001.

SILVA, Aracy Lopes da & NUNES, Angela. Contribuições da Etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. In: SILVA; MACEDO & NUNES (org.), *Crianças Indígenas: Ensaio Antropológico*. São Paulo: Global Editora, 2002.

TASSINARI, Antonella Maria. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras da educação. In: SILVA & FERREIRA (org.). *Antropologia, História e Educação: A questão indígena na escola*. São Paulo: Global Editora, 2001.

_____. No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá. São Paulo: EDUSP, 2003.

_____. Concepções indígenas de crianças no Brasil. *Tellus*, v.07, n. 13, 2007.

WAGNER, Roy. *The invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Referências eletrônicas

Notícia do site G1: http://g1.globo.com/Noticias/Economia_Negocios/0,,MUL152807-9356,00.html

Notícia site da ONG Mongue: <http://www.mongue.org.br/blongue/?p=550>.