



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Centro de Ciências Biológicas e da Saúde
Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional
Rod. Washington Luís, Km.235-C.P.676-CEP 13565-905-São Carlos-SP.
Tel./Fax: (16) 3351-9787

**CAMINHOS COTIDIANOS DE *TXERAMÕI* E *TXEDJARYI*:
INTERLOCUÇÕES SOBRE SABERES E FAZERES GUARANI**

AMABILE TERESA NEVES MODENEZ

**SÃO CARLOS
2018**

**CAMINHOS COTIDIANOS DE *TXERAMÕI* E *TXEDJARYI*:
INTERLOCUÇÕES SOBRE SABERES E FAZERES GUARANI**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Mestre em Terapia Ocupacional.

Linha de pesquisa: Redes Sociais e Vulnerabilidade

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Denise Dias Barros

AMABILE TERESA NEVES MODENEZ

**SÃO CARLOS
2018**

Neves-Modenez, Amabile Teresa

CAMINHOS COTIDIANOS DE TXERAMÕI E TXEDJARYI:
INTERLOCUÇÕES SOBRE SABERES E FAZERES GUARANI / Amabile
Teresa Neves-Modenez. -- 2018.
204 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São
Carlos, São Carlos

Orientador: Denise Dias Barros

Banca examinadora: Maria Daniela Corrêa Macedo; Carla Regina Silva
Bibliografia

1. Velhice. 2. Cosmologia Guarani-Mbya. 3. Cotidiano. I. Orientador. II.
Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Ciências Biológicas e da Saúde
Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Amabile Teresa Neves Modenez, realizada em 19/02/2018:

Profa. Dra. Denise Dias Barros
USP

Profa. Dra. Maria Daniela Corrêa de Macedo
UFES

Profa. Dra. Carla Regina Silva
UFSCar

*“Não somos contadores de histórias.
São as histórias que nos contam.”*
Suzana Montauriol

*Aos txeramõi e txedjaryi da comunidade Guarani Mbya do Espírito Santo,
protagonistas desta grata caminhada,
e a Genilson e Alice, ternos companheiros deste caminhar.*

Agradecimentos

À Vida, por sua admirável capacidade de conectar espaços-tempos-mundos, pessoas e histórias, e por sua generosidade em proporcionar tantos encontros acolhedores que germinaram árvores frutíferas, que não só serviram de alimento como tornaram o caminho um cenário fantástico em que pude viver tantas aventuras e (re) descobertas.

Aos meus pais, Neusa e Aderirton, que, como pássaros joão-de-barro, fizeram ninho, me cuidaram e abrigaram (e ainda me cuidam e abrigam), mas também me ensinaram a voar e acreditaram no meu voo, e mais do que isso, me ensinaram a construir meu próprio ninho. Sem o amor altruísta de vocês, a concretização do sonho não teria o mesmo encantamento.

À minha irmã Larissa e meu cunhado Aurinho, por me ensinarem a tornar o caminho mais leve e perseverante e também a olhar os trajetos margeados pelo mar a fim de aprender a diferenciar uma pequena onda de um tsunami, me fazendo lembrar a todo momento que, por baixo da imensidão das ondas, há uma beleza inenarrável a ser vista.

Aos padrinhos Ana e Vicente, que me ajudaram afetosamente a recolher as primeiras e fundamentais porções de barro do meu novo ninho; e a seus filhos, meus primos Anita, Gabi e Vini, por serem bálsamos das feridas, frescor das tardes acaloradas e aconchego do agasalho nos dias frios; por me fazerem lembrar que a vida passa rápido demais para se desperdiçar as gargalhadas genuínas e os sonhos pueris.

À madrinha Marisa, tio Rogerio e tia Miya, tio Ale e tia Deo, e primo Thiago, por trazerem ao caminho vibrações positivas e um colorido especial através de acolhidas, mensagens, olhares, brincadeiras e orações.

À vó Tereza (*in memoriam*) e ao vô Zé (*in memoriam*); à vó Cida e ao vô Miro (*in memoriam*) e aos avós (do coração), Antônio, Diva e José Meneghesso, por terem caminhado os caminhos primeiros, aberto as estradas do viver e mostrado que a vida é um eterno aprendizado; e por seus pensamentos ternos e esperançosos de que minha caminhada seria percorrida.

À família Meneghesso-Modenez, especialmente Rosa, João, Carol, Lurdinha e Carlinhos, por abrirem as portas da casa e do coração nas terras vinhedenses e me ensinarem que um ninho é também um emaranhado de mãos que se encontram, se estendem, se reinventam e emanam afetos nas relações de solidariedade.

Às queridas amigas Juliane e Kelly: a primeira, por sonhar comigo os sonhos da infância e não me deixar esquecê-los; a segunda, por orientar os caminhos da maturidade e ensinar-me a levar a vida como uma linda dança.

À amiga Dani Macedo, admirável educadora, por ter me proporcionado o encontro das primeiras sementes dessa caminhada e da minha história como pesquisadora, especialmente no seu afável acolhimento diante das preocupações.

Aos amigos Giovana e Gustavo, pelo apoio nos primeiros passos dessa caminhada e auxílio no preparo dos projetos e das “mochilas” pertinentes a mim, caminhante de primeira andança.

Aos amigos do Estado do Espírito Santo, especialmente Brenda, Carol, Laís, Renata Gonçalves, Renata Sampaio, Andressa e Nilda Tereza por me lembrarem do poder revigorante das amizades e da beleza nata do dividir histórias, emoções, sentimentos e afetos, por mais singelos e triviais que pareçam.

Às carinhosas Marina, Miki, e Pamela por acolherem, neste mundão de diversidade e multiplicidades que são as terras paulistas e paulistanas, as minhas singularidades de *capineira* (mineira e capixaba) de maneira singular e amigável.

Aos queridos Roberto, Débora e família, e também tia Maria e família, pela recepção e apoio cuidadosos e de genuíno afeto e amizade para comigo e minha família durante minha ida e permanência em São Carlos-SP.

À Comunidade Santo Antônio e seu autêntico mentor Emerson, por adubarem e regarem o caminho com alegria, zelo, vanguarda e alteridade, fazendo com que eu descobrisse também outras possibilidades de conexão da alma.

À Univida, especialmente Suzana Montauriol, Ulisses Jr., e Marcos Brytto - mestres da pedagogia, da arte, e do amor -, por acolherem minha criança interior, saudar meus ancestrais e me ensinando a enxergar a beleza e o potencial indescritível das narrativas na integração das luzes e sombras da existência humana.

Aos novos amigos Ana Fuhr, Janice, Dani Almeida, Laura, Elaine e André, por mostrarem que em meio às surpresas, novidades e desafios que batem pelo novo caminho – e nem sempre produtores de frutos saborosos – há um espaço fecundo que possibilita brotar doces e aprazíveis parcerias, companheirismos e ombros amigos, capazes de transformar manhãs nubladas e sem graça em interessantes e afáveis tardes de histórias, bolos e café fresquinhos.

À Denise, por sua orientação instigante à descoberta de caminhos de autonomia, independência e solidariedade pertinentes ao ser pesquisadora.

À professora Carla Regina Silva, pelos conselhos atenciosos e pontuações significativas na banca de qualificação e pela gentileza em iluminar os dias um pouco mais nebulosos.

Aos queridos Genilson, Alice e Donizete, companheiros amigos no meu ir e vir entre as aldeias Guarani Mbya do Espírito Santo, por sua acolhida, apoio, diálogo e traduções; por me ensinarem a ser pesquisadora nas aldeias e a acolher meu desafio de vida, ajudando a me reinventar para superar os meus limites.

Às lideranças Mbya das aldeias Guarani do Espírito Santo, Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança e a todos os/as interlocutores/as que ali vivem e que estiveram presente nesse percurso me auxiliando: por me receberem, me concederem espaço para pernoitar, me escutarem e permitirem que, pelas terras Mbya, também caminhasse e acompanhasse suas histórias e os caminhos cotidianos dos *txeramõi* e *txedjaryi*.

Aos *txeramõi* e *txedjaryi*, por abrirem seus corações, histórias e casas; por compartilharem suas experiências e, por meio das interlocuções, tornarem possível o esforço intelectual e experiencial desse caminhar; e por me fazerem ressignificar o que é ter *arandu* (sentir o tempo/sabedoria). Daqui por diante não me esquecerei: é guardar com a cabeça e com o coração!

À CAPES pelo apoio financeiro e institucional.

Ao Julio, companheiro da vida e de ninho, que junto a mim, generosamente, tornou-se árvore amarela durante o percurso do campo; por sua amabilidade e espontaneidade em preparar e cuidar de nosso ninho em meus voos difusos e por vezes demorados. Por seu profissionalismo enquanto professor e revisor, apontando rearranjos e contribuindo não só na construção estrutural do texto, mas também na compreensão da experiência e para o esforço intelectual em materializar os diálogos e torna-los inteligíveis. Você foi essencial para a construção dessa caminhada e para que essa história pudesse contar-se a todos que dela participaram. Com amor!

Aguydjewete (gratidão)!

Resumo: O presente trabalho objetiva compreender como são as práticas cotidianas dos *txeramõi* (anciãos) e das *txedjaryi* (anciãs) que contribuem para a circulação e manutenção dos saberes-fazer Guarani na transmissão do *nhandereko* (modo de ser Guarani), considerando suas dinâmicas intergeracionais, sociais e culturais. O estudo tem na etnografia sua base metodológica, com entrevistas e trabalho de campo realizados junto às aldeias Guarani Mbya de Aracruz-ES. Percebeu-se que as práticas cotidianas dos anciãos/ãs em contexto familiar e comunitário não englobam apenas as atividades espirituais, mas também as atividades educacionais e da palavra, de modo que os papéis ocupados transitam entre avós, conselheiros, líderes religiosos, rezadores, curandeiros e educadores. Além disso, a intenção de manutenção e circulação do *nhandereko* (modo de ser Guarani) é comum a todas as atividades cotidianas observadas. Essa vivência propõe pensar sobre a pertinência da noção de ser/pessoa para o arcabouço teórico e para as práticas interventoras em Terapia Ocupacional, em Gerontologia e áreas afins e em contextos socioculturais, pois, enquanto concepção que antecede o fazer humano, notou-se que é cara ao desenvolvimento de formas de aproximação e diálogo a realidades e problemáticas diferenciadas, especialmente aquelas diferenciadas socioculturalmente. Com isso, há uma colaboração para o diálogo intercultural e a ampliação dos saberes e debates acerca dos modos de vida na velhice em contexto de povos e comunidades tradicionais, notadamente Guarani Mbya.

Palavras-chaves: Velhice; Cosmologia Guarani-Mbya; Atividades humanas; Cotidiano.

Abstract: This work aims to understand which are the everyday practices of *txeramõi* (old men) and *txedjaryi* (old women) and how they contribute to the circulation and maintenance of Guarani know-doings on transmission of *nhandereko* (way of being Guarani), considering their intergenerational, social and cultural dynamics. This study has its methodological basis on ethnography, with interviews and fieldwork realized among Guarani Mbya villages in Aracruz-ES. It was realized that the everyday practices of elder men and women in familiar and community context don't encompass only spiritual activities, but also educational and from-the-word activities, in a way that the roles taken travel among grandparents, advisers, religious leaders, prayers, healers and educators. Beyond this, the intention of maintenance and circulation of *nhandereko* (way of being Guarani) is the same in all everyday activities that were watched. This experience purposes to think about the relevance of the being/person notion to theoretical framework and to the intervention practices in Occupational Therapy, Gerontology and its areas and sociocultural contexts, once that, being a conception that precedes the human doing, it was noticed that it is related to the development of approaching ways and dialogues to differentiated realities and problems, especially in a socio-cultural way. Thereby, there is a collaboration to intercultural dialogue and to the enlargement of knowings and debates about the ways of living in old age in a context of traditional people and communities, especially Guarani Mbya.

Key words: Old people; Guarani-Mbya cosmology; human activities; everyday activities.

Sumário

LISTA DE FIGURAS E TABELAS	1
1. EXPERIÊNCIAS, MOTIVAÇÕES E CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA	2
1.1. Entre estágio e docência: interlocuções sobre a velhice na literatura	2
1.2. O cenário do universo da pesquisa e a escolha pela velhice Guarani	9
2. O DESENVOLVIMENTO DE UM PLANO DE AÇÃO: JUSTIFICATIVA E OBJETIVOS 14	
3. CAMINHOS METODOLÓGICOS: DIÁLOGOS SOBRE ETNOGRAFIA E NARRATIVA 17	
3.1. Re-conhecendo takuapi: notas etnográficas.....	22
3.2. Escolhendo takuapi: diálogos sobre narrativas, história de vida e etnobiografia.....	45
3.3. Texturas e cores: narrativas de pesquisadora e a construção do campo	50
3.3.1. Sobre “entre/vistas”	60
3.3.1.1. O encontro com Txedjaryi Keretxu Endy (D. Marilza)	60
3.3.1.2. O encontro com Txedjaryi Keretxu Tataendy (D. Ivanilda)	62
3.3.1.3. O encontro com Txedjaryi Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana).....	64
3.3.1.4. O encontro com Txeramõi Tupã Kwaray (Sr. Jonas)	66
3.3.1.5. O encontro com Txedjaryi Djatxuka Mirim (D. Tereza)	68
3.4. Cuidados éticos.....	72
3.4.1. O debate sobre Ética em Pesquisa e a Pesquisa Social	72
3.4.1.1. A escolha pelos cuidados éticos.....	74
3.4.1.2. Dialogia e multivocalidade: fazendo cuidados éticos	75
3.4.1.3. Considerações	80
3.4.2. Notas éticas acerca da grafia da língua Guarani Mbya do Espírito Santo	81
4. NOÇÕES PERTINENTES SOBRE OS GUARANI MBYA E SUA TRAJETÓRIA NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO: TRAMAS PARA PENSAR NARRATIVAS	84
4.1. Do “descobrimento” e do “encontro” à “invasão” e “conquista”: nexos de contato	86
4.2. Território e territorialidade: Yvy marã e’y, Nhandereko e mobilidade	91
4.3. O encontro à Yvy apy e a trajetória dos Mbya no Espírito Santo	98
4.4. Noção de pessoa Guarani Mbya: entre a literatura e apontamentos no campo.....	115
4.4.1. A pessoa Guarani Mbya: ação e saberes instruídos, ou o caminhar orientado	115
4.4.2. Categorias da pessoa Mbya e noções/expressões análogas a velho/velha.....	126
5. NARRATIVAS, PAPEIS E PRÁTICAS COTIDIANAS DE TXERAMÕI E TXEDJARYI ... 142	
5.1. Papeis de txeramõi e txedjaryi na tradição da sociedade Guarani e no cotidiano da comunidade Guarani Mbya do Espírito Santo	142
5.2. Caminhos cotidianos e práticas espirituais: narrativas de txedjaryi Keretxu Endy (D. Marilza), txedjaryi Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e txeramõi Tupã Kwaray (Sr. Jonas)	147
5.3. Caminhos cotidianos e práticas educacionais e da palavra: narrativas de txedjaryi Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) e txedjaryi Djatxuka Mirim (D. Tereza).....	158
6. FINALIZAÇÃO DE UM ADJAKA EM PADRÃO YPARA JAXA: CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	175
ANEXOS	185

Lista de figuras e tabelas

Figura 1: Localização das Aldeias Guarani envolvidas no trabalho de campo _____	27
Figura 2: Árvore genealógica dos txeramõi e das txedjaryi entrevistados nesta pesquisa. Suas fotos podem ser vistas no Anexo II. _____	71
Figura 3: Terras Indígenas no Município de Aracruz-ES _____	112
Figura 4: Mostra da campanha midiática das décadas de 1980 e 1990 acerca dos índios Guarani e Tupinikim _____	106
Figura 5: Concentração das Terras Indígenas no Estado do Espírito Santo: Municípios de Aracruz e Divino de São Lourenço _____	112
Figura 6: Aldeias Indígenas no Município de Aracruz-ES _____	113
Tabela 1: Substituição do M e N pelo til (~) na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo _____	81
Tabela 2: Substituição do J pelo DJ na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo _____	82
Tabela 3: Substituição do V pelo W na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo _____	82
Tabela 4: Substituição do KU pelo KW na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo _____	82
Tabela 5: Substituição do X pelo TX na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo _____	83
Tabela 6: Terras indígenas do Espírito Santo _____	111
Tabela 7: Categorias e nomeação da pessoa Mbya ao longo do curso da vida _____	129

1. Experiências, motivações e construção da problemática

O universo desta pesquisa é composto por um recorte geracional, populacional, territorial e cultural: aqueles que aconselham, ensinam a falar, dão o *nhe'ẽ* (princípio vital)¹, curam, guardam a tradição oral, transmitem o *nhandereko* (modo de ser Guarani) - os *txeramõi* (anciãos) e as *txedjaryi* (anciãs) das Aldeias Guarani Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança, que compõem uma comunidade² Guarani, localizada na cidade de Aracruz - ES.

A configuração desse universo de alteridade e o meu encontro com ele não foram processos aquecidos apenas pela tensão entre as teorias por mim acumuladas, mas também pela tensão entre as experiências acadêmicas e profissionais que vivenciei nos últimos anos em torno da população Guarani, da velhice e do contexto sociocultural.

Peirano (1995, p. 137) destaca que, para além da teoria apreendida nas disciplinas, a pesquisa dependerá também da “biografia do pesquisador” e “do seu contexto sócio-histórico mais amplo”. À luz dessa reflexão, apresento a seguir a construção da problemática da pesquisa entrelaçada à minha trajetória pré-pesquisa e às vivências que me instigaram escolhas e não-escolhas, e, assim, despertaram o desejo de acompanhar e compreender os caminhos cotidianos dos *txeramõi* (ancião) e das *txedjaryi* (anciã) e enxergar a concepção análoga ao ser velho sob uma perspectiva cultural outra que considere suas experiências, saberes, fazeres e a capacidade ímpar de transmitirem o tempo vivido a quem está na caminhada, independentemente de essa estar no começo, meio ou fim.

1.1. Entre estágio e docência: interlocuções sobre a velhice na literatura

Em 2013, durante o estágio acadêmico em Terapia Ocupacional Social, integrei a equipe do Serviço Especializado de Atendimento Domiciliar - SEAD, prestado a idosos e pessoas com deficiência (considerando também seus familiares e cuidadores) em vulnerabilidade social e/ou situações de violação de direito já instaladas, que estejam dependentes e com as limitações agravadas, e, portanto, tenham dificuldade de acessar o

¹ A partir da discussão e das explanações em torno do termo *nhe'ẽ* realizada no subtópico 4.3.1. *A pessoa*

² A escolha por usar o termo comunidade para designar o conjunto das três aldeias envolvidas nessa pesquisa será melhor explicada no item 4.3. *O encontro à Yvy apy e a trajetória dos Mbya no Espírito Santo*, do capítulo 4.

serviço. Esse serviço é ofertado pelo Centro de Referência Especializado da Assistência Social - CREAS que, norteado pela Política Nacional de Assistência Social, é unidade de referência da Proteção Social Especial de Média Complexidade.

O período permanecido no SEAD proporcionou vivências e acompanhamentos que me revelaram uma dimensão outra da velhice, em que as mudanças e/ou rupturas no cotidiano, bem como nos papéis sociais e familiares dos idosos, não eram desencadeados apenas por transformações biofisiológicas ou por um quadro patológico instalado, mas também decorrentes de problemáticas socioculturais como conflitos, fragilizações e/ou rupturas das/nas relações familiares e comunitárias; situações de preconceito, violência, abandono; violação de direitos e/ou o não acesso a eles, assim como o não-exercício da cidadania e da participação social.

Dentre os acompanhamentos realizados no SEAD, um especialmente marcou-me. Foi o caso da senhora D., uma idosa que cuidava do marido acamado, também idoso, e que, por conflitos com os enteados, era acusada de maus tratos contra seu cônjuge, embora não os fizesse. À medida que os encontros entre a idosa e a equipe técnica do SEAD foram acontecendo, ela passou a contar sua história de vida, as escolhas e não- escolhas que fizera, o que a motivara a se casar com o marido, o que esperava ter vivido e ainda viver ao lado dele no passar dos anos. A velhice ali parecia, então, se tratar menos de uma fase com características universais, e mais de um momento singular que compunha o curso da vida da senhora D., constituído a partir de dimensões múltiplas, dos desdobramentos de sua história de vida e dos percursos e relações por ela construídos ao longo do viver.

As experiências do SEAD permitiram, portanto, que eu enxergasse os modos de ser idoso e de vivenciar a velhice para além das visões biologicistas e desenvolvimentistas. Nestas, o *envelhecimento* é apresentado como um processo biofisiológico, caracterizado por mudanças gradativas e degenerativas das funções vitais, capaz de culminar em dependência e perda de controle sobre si, principalmente quando se chega à *velhice*, considerada fase final do ciclo da vida (HECK; LANGDON, 2002).

O envelhecimento (processo), a velhice (fase da vida) e o velho ou idoso (resultado final) constituem um conjunto cujos componentes estão intimamente relacionados. [...] o envelhecimento é conceituado como um processo dinâmico e progressivo, no qual há modificações morfológicas, funcionais, bioquímicas e psicológicas que determinam perda da capacidade de adaptação do indivíduo ao meio ambiente, ocasionando maior vulnerabilidade e maior incidência de processos patológicos que terminam por levá-lo à morte. (PAPALÉO NETTO, 1996). (PAPALÉO NETTO, 2002:10).

Embora tenham sua pertinência no arcabouço de estudos acerca da velhice e da pessoa velha, nota-se que tais perspectivas reduzem o envelhecimento a um quadro universal de características, sinais e sintomas clínicos, excluindo sua complexidade. Para Graeff (2011, p.4), reduzir o ser velho e a velhice a um quadro de características desenvolvimentistas pode se tornar um risco, ao passo que possibilita reafirmar o “discurso gerontológico” que vincula a vivência satisfatória da velhice aos padrões de consumo e não aos desdobramentos das histórias de vida dos sujeitos. Isso, assim, vem reforçar os processos de exclusão das pessoas que vivenciam a velhice, dificultando, portanto, conforme apontam Freitas, Queiros e Souza (2010), o exercício de olhar para o processo de envelhecimento a partir das construções singulares e subjetivas dos sujeitos e das sociedades.

Estes apontamentos vão ao encontro da reflexão antropológica de Debert (1998) sobre a velhice. A autora questiona as visões universalizantes - apresentadas e difundidas sobretudo na sociedade ocidental - nas quais a velhice é retratada como categoria natural, repleta de aspectos defendidos como comuns a qualquer pessoa velha. A crítica da autora se configura na compreensão de que a velhice é uma categoria social, e que por isso terá construções variadas, de modo que a definição do que é ser velho se inscreve a partir das formas como as pessoas/grupos/sociedades se relacionam, produzem o conhecimento e as experiências humanas, e se organizam socioculturalmente.

Ratificando a discussão, Pinheiro Junior (2005) e Rodrigues e Soares (2006) demonstram em suas pesquisas que, ao longo da história da sociedade ocidental contemporânea, a noção e definição de “velho” e “velhice” se modificou diversas vezes, na intenção de se adequar às demandas e necessidades sociais, políticas, econômicas e culturais, principalmente das classes hegemônicas e dominantes, e atreladas ao capitalismo e à globalização.

Segundo Pinheiro Junior (2005), os primeiros estudos dedicados à definição da velhice datam do século XVI. No *boom* da ciência positivista, tal conceito vinha atrelado aos estudos médicos, ao binômio saúde e doença e à visão biomédica do homem. Com a eclosão do capitalismo industrial, entre os séculos XVIII e XIX, o termo *terceira idade* começou a emergir, sendo relacionado aos trabalhadores que se aposentavam. Adensando o debate Rodrigues e Soares (2006), explanam que

a expressão Terceira Idade surgiu na França, a partir de 1962, em virtude da introdução de uma política de integração social da velhice visando à

transformação da imagem das pessoas envelhecidas. Até então, o tratamento da velhice era pautado na exclusão social, tendo o asilo como seu principal símbolo. Os termos velho e velhote eram empregados para reforçar uma situação de exclusão daqueles que, despossuídos, indigentes, não detinham status social. A designação de idoso era restrita aos indivíduos que tinham status social advindo de sua experiência em cargos políticos, decorrente de situação financeira privilegiada ou de alguma atividade valorizada socialmente. De acordo com a autora, essa classificação tem origem numa época em que nas relações do processo de produção, a força de trabalho era o bem que o indivíduo das classes menos favorecidas tinha para vender. A partir da diminuição dessa força ele entrava na categoria de velho, que, sem trabalho e desassistido pelo Estado, potencializava seu estado de pobreza. Essa incapacidade para o trabalho produtivo associa, desde então e até os dias atuais, a velhice à invalidez e à decadência (RODRIGUES; SOARES, 2006, p.7).

Os autores ressaltam, porém, que mediante a nova política social francesa para a velhice, emergida ainda na década de 60 do século XIX, passou-se a aumentar as “pensões e consequentemente o prestígio dos aposentados” (RODRIGUES; SOARES, 2006, p.8). Dessa forma, os textos oficiais franceses passaram a empregar o termo *idoso* em substituição das expressões “velho e velhote”, o que gerou um olhar de maior respeito às pessoas velhas (RODRIGUES; SOARES, 2006, p.8). Isso posto, a nomenclatura *terceira idade* também ganhou novos sentido, passando a significar

a nova fase da vida entre a aposentadoria e o envelhecimento, caracterizada por um envelhecimento ativo e independente, voltado para a integração e a autogestão. Constitui um segmento geracional dentro do universo de pessoas consideradas idosas, ou seja, são os “velhos jovens” com idade entre sessenta e oitenta anos. Já os idosos com mais de oitenta anos passaram a compor a Quarta Idade, os “velhos velhos”, essa sim, identificada com a imagem tradicional da velhice. Vale ressaltar que estão excluídos da categoria de terceira idade os indivíduos com sinais de decrepitude e senilidade (RODRIGUES; SOARES, 2006, p.8).

Tais mudanças ocorridas na França no final da década de sessenta (século XIX) reverberaram no Brasil e de forma positiva, de modo que se passou a adotar em alguns documentos oficiais brasileiros a concepção francesa de idoso, bem como a se utilizar o próprio termo *idoso* (RODRIGUES; SOARES, 2006, p.8). Atualmente,

Para efeito legal, idoso é a denominação oficial de todos os indivíduos que tenham sessenta anos de idade ou mais. Esse é o critério adotado para fins de censo demográfico, utilizado também pela Organização Mundial de Saúde (OMS) e pelas políticas sociais que focalizam o envelhecimento (RODRIGUES; SOARES, 2006, p.3).

Todavia, Pinheiro Junior (2005) pontua que o termo *idoso* no Brasil não está isento de ser associado aos processos de exclusão enfrentados pelas pessoas mais velhas, dado o fato de não se encaixarem ao sistema capitalista de produção intensiva. Avançando na discussão, o autor ressalta que essas definições vão acompanhando as conjunturas sociais e tempos históricos, tal qual ocorre à classificação etária de pessoas e grupos também realizada pela sociedade ocidental, que é construída político, econômico e socialmente a fim de organizar as pessoas e grupos em papéis e funções a se desempenhar na vida social e dar contornos ao funcionamento da estrutura social.

Rodrigues e Soares (2006, p. 5) atentam que, para além do contexto histórico, os valores e lugares que a pessoa velha ocupa na “escala classificatória” de uma sociedade também serão “os responsáveis pela construção social do envelhecer e da velhice”. Percebe-se, à luz dos autores, que embora na sociedade ocidental uma busca por termos e denominações que melhor possam ser usados para se referir à pessoa velha, a noção de ser velho é intimamente marcada por um caráter imediatista e de desvalor. Para os autores, essa característica não é desdobramento apenas do modelo econômico capitalista, mas do próprio processo de globalização que circunscreve a sociedade ocidental.

Em função das constantes mudanças decorrentes da emergência da sociedade pós-industrial, a sociedade contemporânea encontra-se num processo de redefinição de costumes, de comportamentos e conseqüentemente do estabelecimento de novos paradigmas das relações humanas. São novos valores que configuram uma nova visão de mundo, de sociedade, de um novo período histórico que se constrói globalmente. O processo de globalização, impulsionado pela revolução tecnológica (com suporte nas tecnologias microeletrônicas e da era cibernética), é marcado pela instantaneidade e descartabilidade favorecendo o culto da juventude, da beleza, da virilidade e da força física em detrimento da idade madura e da velhice que são associadas à improdutividade e decadência. Há até quem fale em “ideologia da juventude” (RODRIGUES E SOARES, 2006, p. 5).

Circunstância essa que se difere das sociedades não-ocidentais, como pode ser visto no debate apresentado por Cerqueira et al. (2011), sobre diferenciações dos modos de envelhecer e se viver o envelhecimento em meio citadino.

Mediante esse percurso, comecei a repensar o processo de envelhecimento e a velhice, e igualmente as práticas interventoras da Terapia Ocupacional no campo da Geriatria e Gerontologia, chegando a produzir, juntamente com minha então professora-supervisora, um artigo sobre o acompanhamento da senhora D. e as metodologias de intervenção da terapia

ocupacional na área social: *Terapia Ocupacional Social na assistência ao idoso: história de vida e produção de significados* (NEVES; MACEDO, 2015).

Minhas questões apenas despontavam quando atuei como docente substituta no curso de graduação de Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Espírito Santo - UFES, durante os anos 2014 e 2015, período em que ministrei a disciplina “Geriatrics e Gerontologia em Terapia Ocupacional”. Na medida em que estruturava a disciplina, percebia a existência de uma menor quantidade de material que abordava o envelhecimento pelo viés social e cultural na formação geriátrica e gerontológica quando comparado às produções clínico-biológicas e desenvolvimentistas.

Durante o levantamento bibliográfico da parte específica de Terapia Ocupacional, além das inquietações supramencionadas, me ocorreu outro desconforto, desta vez atrelado ao aporte científico da Terapia Ocupacional brasileira voltado a reflexões e relatos da prática profissional com pessoas idosas que tivessem circunscritos questões e problemáticas intrínsecas à área social, ao contexto sociocultural e à diversidade da velhice, e/ou partissem de uma perspectiva socioculturalmente sensível nos debates em torno da pessoa velha e da velhice.

Na busca que realizei, encontrei trabalhos relevantes, como os de Ferrari (2013; 1991; 1981; 1975), que trazem à discussão a importância de os profissionais da saúde considerarem o aspecto social da velhice, a fim de que o cuidado à pessoa idosa seja integral, e que foram marco numa época de luta pela democratização e universalização da saúde; e também o de Almeida et. al. (2010), que, em consonância com os autores estrangeiros Hasselkus (1998) e Stones e Mertens (1991), fala sobre a importância de se abordar, durante a formação do Terapeuta Ocupacional, a questão social da velhice, incluindo a condição socioeconômica, as políticas públicas e a legislação dos programas sociais e de saúde para os idosos, para que os profissionais sejam capazes de atuar num contexto interdisciplinar que requer a articulação de múltiplos saberes, como a Geriatrics e Gerontologia.

Todavia, em relação a trabalhos de terapeutas ocupacionais atuantes na área social que discutam as problemáticas da pessoa idosa do interior do campo social, encontrei apenas o artigo que produzi durante estágio curricular no SEAD, que abordava não só as práticas de Terapia Ocupacional Social como a dimensão social e suas reverberações na vivência da velhice e na constituição do ser velho.

Dessa forma, ao ministrar a disciplina “Geriatrics e Gerontologia em Terapia Ocupacional”, senti falta - assim como na época da graduação - de aportes teóricos que disparassem as reflexões sobre o envelhecer, considerando o “social” e o “cultural” tanto

como aspectos componentes da vida da pessoa velha, quanto como contextos que constituem e dão sentido e significado ao próprio conceito de envelhecimento e à noção de pessoa velha, a fim de contribuir, por meio de discussões menos generalistas, para práticas profissionais, sobretudo, em Terapia Ocupacional, aproximadas às perspectivas das pessoas/grupos/contextos junto aos quais se atua.

Concomitantemente ao manejo da disciplina de Geriatria e Gerontologia, eu participava do programa de extensão Metuia - UFES, que se propunha realizar discussões do interior da Terapia Ocupacional Social para repensar as problemáticas humanas pautadas em rupturas outras dos fazeres humanos - as de ordem sociocultural -, buscando refletir e gerar novas reflexões sobre o tensionamento entre as esferas individual e coletiva, principalmente no âmbito teórico e prático acerca do “domínio ‘macro-estrutural e conceitual, o político-operacional e o da atenção pessoal e coletiva’” (GALHEIGO, 1999, p. 24) (MALFITANO, 2005, p.4). Procurava-se, portanto, exercitar o papel de articulador social do terapeuta ocupacional, o qual compreende articular o diálogo “entre a microestrutura - seu cotidiano de ações com sua população-alvo - e a macroestrutura - no aspecto das políticas sociais - articulando uma política que viabilize o acesso aos direitos para esta população”.

Foi mediante a reprodução desse exercício, no contexto das discussões sobre o envelhecimento, que eu avancei em meus questionamentos acerca do arcabouço teórico do processo de envelhecer, passando a questionar como a velhice e o ser idoso eram retratados pelas políticas públicas brasileiras, e se essas conseguiam envolver as diversidades no e do envelhecimento.

No Brasil, a partir do processo de redemocratização, marcado pela promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988, o debate referente à atenção ao envelhecimento, à velhice e à pessoa idosa foi ampliado, buscando considerar não só as alterações orgânicas, mas também as modificações e pluralidades quanto aos aspectos socioeconômicos e culturais da velhice, sancionando leis e instituindo políticas e programas específicos, até então escassos³, como: a Lei n. 8.842/94⁴, a Política Nacional do Idoso (PNI) (1994), a Política Nacional de Saúde do Idoso (1999), o Estatuto do Idoso (2003), a Política Nacional de Assistência Social (PNAS) (2004) e a Política Nacional de Saúde à Pessoa Idosa (2006). Contudo, ainda assim, a

³ Devido ao processo de redemocratização, marcado pela promulgação da Constituição de Federal (CF) de 1988, a políticas públicas, especialmente no que tange à seguridade social (previdência social, saúde, e assistência social), foram instituídas para nortear as práticas profissionais, os programas e os serviços, de modo a garantir os direitos e deveres da população, principalmente dos grupos e indivíduos vivendo em situação de miséria, deslocamento e exclusão social (BARROS, 2004).

⁴ Dispõe sobre a Política Nacional do Idoso, cria o Conselho Nacional do Idoso e dá outras providências.

pessoa idosa continuou a ser retratada pelo viés da perda de autonomia e independência frente às mudanças biopsicossociais pelas quais passa a partir de uma noção de idade, e não de pessoa, em que se compreende que seu modo de ser e de viver se configura no interior da cultura na qual está inserida, existindo, pois, modos e significados múltiplos do ser e estar do homem. Isso era apontado pela PNI nos dizeres de seu objetivo: “assegurar os direitos sociais do idoso, criando condições para promover sua autonomia, integração e participação efetiva na sociedade”, considerando, contudo, *idoso* a “pessoa maior de sessenta anos de idade” (BRASIL, 1994). A idade - marcador das passagens da vida, no viés desenvolvimentista - continuava a reger o ritmo do envelhecimento.

1.2. O cenário do universo da pesquisa e a escolha pela velhice Guarani

Paralelamente às experiências proporcionadas pela docência e pelo programa de extensão, eu ainda atuava como técnica voluntária de um dos projetos do Metuia-UFES: *Terapia Ocupacional e os jovens Guarani do Espírito Santo: diálogos e oficinas culturais*, do qual fazia parte desde a época da graduação, e que me colocava na ação técnica e prática profissional em contato com uma realidade cultural diversa.

O projeto, pautado na tríade ensino-pesquisa-extensão e na problematização das questões identitárias dos jovens Guarani das aldeias de Aracruz (principalmente as aldeias mais antigas Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança) e de outras comunidades Guarani, possibilitava a apreensão de seu contexto de atuação de forma histórica, social e cultural, com o intento de viabilizar espaços de discussão sobre temáticas da juventude, com recorte étnico e sobre processos de emancipação, cidadania e valorização cultural, por meio de atividades de diferentes ordens (audiovisuais, artísticas, culturais) (MACEDO et al, 2016). Ainda havia a formação prática aos alunos de acordo com a perspectiva da Terapia Ocupacional Social, a qual propõe entender os fazeres humanos de forma não descontextualizada, mas, em contrapartida, compreendendo que ganham significado e valorização no bojo da vida sociocultural (BARROS; ALMEIDA; VECCHIA, 2007, p. 132).

Essa conjuntura me colocou em aproximação aos Guarani e fez com que eu conhecesse um pouco mais de perto o modo de ser deles, compreendendo as problemáticas pertencentes ao universo das comunidades tradicionais, cujo desenvolvimento cultural, econômico, político, social e religioso está atrelado intrinsecamente ao usufruto da terra.

Segundo Macedo (2010), o universo Guarani contém um formato particular de apreender a realidade e, para além, existem diferenciações na própria forma de apreensão

entre jovens e velhos, homens e mulheres. Siqueira e Carvalho (2012) ilustram exemplos de fazeres próprios ao cotidiano indígena, como práticas religiosas, caça, pesca, trabalho artesanal (cestaria e cerâmica) e transmissão da tradição, e destacam que esses fazeres são geralmente coletivos e realizados numa relação de ajuda mútua, uma lógica contrária àquela dominante do mundo ocidental, caracterizada por competição e lucro.

Além disso, Ciccarone (2004) destaca que a peculiaridade do cotidiano da sociedade Guarani encontra-se na capacidade e modo distinto que a pessoa pertencente a ela tem de recriá-lo. Na perspectiva da autora, a vida cotidiana Guarani é “um campo dinâmico de forças e processos de construção de linguagens (verbais e não), o território da circulação dos afetos, palavras, valores, das interações e conexões e não das separações e oposições lógicas” (CICCARONE, 2004, p. 83). Nesse sentido, à luz de Testa (2016), pode-se ponderar que a vida cotidiana dos Mbya é dinâmica, pois relações e fazeres humanos no modo de ser Guarani estão intimamente conectados aos mundos dos *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães), constituindo-se mediante a comunicação da pessoa com as divindades.

Isso implica à pessoa Guarani a capacidade de passar “entre mundos discretos, do artesanato ao rito, do cuidado com as crianças, da brincadeira ao tempo da dança-canto-reza num único dia, em poucas horas”, apontando possibilidade também intrínseca ao ser Guarani de “atravessar territórios e tensões muito diferentes” e uma maneira singular de organizar suas experiências, conhecimentos e visões de mundo (CICCARONE, 2004, p. 83)⁵.

A singularidade do modo de ser e de viver do Povo Guarani gera, no entanto, intensos conflitos socioculturais e territoriais, típicos às comunidades tradicionais, especialmente no que tange ao uso da terra como unidade social fundamental para a sua organização. A maior parte dos territórios escolhidos por eles para viver são envolvidos em disputas fundiárias, que tendem a não considerar a diversidade cultural, nem as necessidades e demandas das populações tradicionais em relação à terra (COSTA, 2012; MACEDO, 2010).

Desde a época da colonização ibérica (final do século XV), são datados movimentos migratórios da população Guarani, sobretudo em direção ao leste, circunstância que não apenas gerava dispersão dos grupos Guarani como também contatos plurais e distintos com os *djurua* (não-Guarani)⁶, o que afetava o próprio modo de se organizarem sociocultural e comunitariamente (LADEIRA, 2007)⁷.

⁵ Esse debate será aprofundado no capítulo 4 da presente dissertação.

⁶ Conforme Ladeira, os Guarani Mbya utilizam o termo *jurua*, ou *djurua* (de acordo com a norma gramatical optada pelos Mbya do Espírito Santo, e que será nesse trabalho preferencialmente seguida), para se referirem aos brancos. Todavia, não há registros exatos que datam o início desse uso, que hoje é contínuo e “parece destituído de seu sentido original. Jurua quer dizer, literalmente, ‘boca com cabelo’, uma referência à barba e ao bigode dos

Nimuendajú (1987 [1914]) e Schaden (1962 [1954]), antropólogos indigenistas pioneiros em trabalhos junto com a população Guarani, registraram as primeiras migrações desses povos, sobretudo no contexto brasileiro, apresentando diferenças grupais presentes na sociedade Guarani. No século XX, Nimuendajú (1987 [1914]) apontou a presença das hordas Guarani Tañingúá, Oguauíva e Apapokúva no litoral do Estado de São Paulo. No entanto foi Schaden (1962 [1954]) que, por volta de 1950, através da diversidade dos dialetos, costumes e práticas rituais dessas populações, propôs classificar os Guarani em três subgrupos: Kaiowa, Nhandeva e Mbya⁸, que também estão dispostos de maneira singularizada geograficamente.

Ainda que esse estudo tenha o objetivo de inclinar-se à cultura Mbya, tendo em vista sua concentração grupal nas terras espírito-santenses, como será apresentado, vale mencionar, brevemente, a disposição dos outros subgrupos pelo território brasileiro, uma vez que têm relação direta com a forma como circunscrevem seu território e diferenciações étnicas, notadamente os Mbya.

A saber, os Kaiowa centralizam-se, em sua maioria, no Mato Grosso do Sul e no Paraguai. Embora Schaden (1962 [1954]) pontue que esse grupo aparenta não ter se lançado à

européus portugueses e espanhóis conquistadores” (LADEIRA, 2007, p. 35). Nesse sentido, a autora explica que, embora a nomenclatura tenha sido criada com base no contato com os brancos colonizadores, ao longo do tempo passou a ser uma referência de uso genérico para a menção de pessoas pertencentes a sociedades não-Guarani (LADEIRA, 2007, p. 35). Durante o estudo de campo dessa pesquisa, foi notado o uso da expressão *djurua* no mesmo sentido que apontado por Ladeira. Dessa forma, foi escolhido utilizar, no decorrer desse trabalho, a expressão *não-Guarani* como sinônimo, na língua portuguesa, do termo *djurua*.

⁷ Este contexto, igualmente à nota anterior, será apresentado de forma mais ampla no capítulo 4.

⁸ Essa divisão de Schaden é uma classificação brasileira e tornou-se clássica na literatura etnográfica. No entanto, à luz de Macedo (2016, p.109), é pertinente destacar que nem sempre essa “demarcação identitária” é coincidente aos modos próprios dos Guarani se diferenciarem. O etnônimo Nhandeva, por exemplo, é citado por Schaden como de uso exclusivo pelos remanescentes das hordas Tanigua, Apapocuva, Oguauiva, hoje identificados pela literatura como Nhandeva. Todavia, pelo fato de essa autodenominação expressar legitimidade ao ser Guarani (“nossa gente”), está presente em todos os subgrupos, de modo que todos podem se autodesignar Nhandeva, sobretudo, frente ao *djurua* e outros grupos indígenas. Assim posto, os Kaiowa, que usualmente não se autodenominam Guarani, preferem se identificar diante dos outros Guarani ou da sociedade envolvente como Kaiowa, chamando os Nhandeva de Guarani. Os Mbya, por sua vez, chamam os Nhandeva de Xiripa, em menção às *xiripas* - calças de algodão - que usavam, e se diferenciam entre si pelas nomeações: *tambeope* (em alusão à tanga que usavam, produzida a partir do algodão, ou da fibra de urtiga) e *irari* (sem tradução apresentada) (MACEDO, 2016, p. 109; LADEIRA, 2007, p. 31; SCHADEN [1954] 1962, p. 10-11). Segundo uma liderança, com a qual tive contato no trabalho de campo, o termo *tambeope* diz respeito também à forma de uso da tanga, representando seu recorte retangular, virado para frente e para trás, que deixa a lateral das pernas livres, cujo objetivo é tampar as partes íntimas. Alguns grupos, porém, usavam a tanga em formato mais diagonal, envolvendo a lateral das pernas, em alusão a um envelope, não sendo essa tanga, pois, nomeada *tambeope*. Dessa forma, no Estado do Espírito Santo, segundo ele, pelo fato de os seus antepassados usarem a tanga no formato *tambeope*, os Mbya costumam se autodesignar Nhandeva *Tambeope*, ratificando, pois, a especificidade que os faz diferenciarem-se perante os demais grupos. É notável, portanto, o quão pertinente e necessários continua a ser na atualidade o debate e estudos acerca dos etnônimos e dos modos como os grupos Guarani produzem (e vêm produzindo) suas diferenciações. Nesse trabalho, não houve espaço suficiente para realizar esse debate de maneira aprofundada com os/as interlocutores/as; sendo assim, foi escolhido seguir a divisão nominal proposta pela literatura, de modo que os Guarani do Espírito Santo serão aqui referidos como Guarani Mbya.

Serra do Mar, Ladeira (2007) relata ter conhecido uma família Kaiowa que permaneceu alguns anos no litoral do Espírito Santo, mais precisamente na aldeia Boa Esperança.

Os Nhandeva (“nós” ou “nossa gente”) situam-se em múltiplas aldeias no Paraguai e no Mato Grosso do Sul, no interior do Estado de São Paulo e dos Estados da região Sul e no litoral paulista e catarinense (LADEIRA, 2007). Quanto aos Mbya, se reúnem em aldeias no leste paraguaio, norte argentino e uruguaio. Já no Brasil, se encontram no litoral de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e dos estados sulistas (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), sendo que, nesses últimos, também estão presentes nas regiões interioranas. Ladeira (2007, p.31) destaca que “alguns agrupamentos são notados ainda no Maranhão, numa área das reservas Guajajara; no Tocantins, na aldeia Karaja do Norte (Xambioá); e no Posto Indígena Xerente (Tocantínia)”.

Conforme Schaden (1962 [1954], p.13) relata, no século XX houve três migrações Mbya para o Brasil. Os grupos que chegaram ao litoral paulista em 1924 e 1934 vieram de lugares do leste do Paraguai (região do Paraguai Meridional) e do nordeste da Argentina; primeiramente, atravessaram os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, passando também pelo Espírito Santo (onde uma parcela desse grupo permaneceu) e em Minas Gerais. Em São Paulo, segundo Macedo (2016, p.109), chegaram “por volta de 1925”, vivendo um tempo com os Nhandeva (autodenominados Tupi), na aldeia de Bananal, para depois fundarem a aldeia de Rio Branco.

A terceira migração Mbya chegou em 1946, também oriunda do leste paraguaio, de uma região próxima à província argentina de Misiones. Esse grupo, por sua vez, além de viver um tempo no aldeamento de Rio Branco, esteve em Itariri, outra aldeia Nhandeva (Tupi) próxima dali. Contudo, após um tempo de convivência nessas aldeias, deslocou-se para as margens do Rio Comprido, mais precisamente para a região serrana do Itariri (MACEDO, 2016; SCHADEN, [1954] 1962, p.13).

No Espírito Santo, conforme trazem Teao (2015a; 2015b), Pellon (2008) e Ciccarone (2004), os deslocamentos e lutas dos Guarani Mbya não foram motivados somente por questões religiosas, como também por conflitos fundiários, que os levaram desde ao confinamento, por anos, na Fazenda Carmésia, em Minas Gerais, como à exploração de suas terras e à redução de seu território e dos espaços que possibilitassem a manutenção e transmissão do seu *nhandereko* em prol de uma política de Estado desenvolvimentista e

industrializante, o que afetou profundamente seu cotidiano e *teko* (exercício do modo de ser Guarani), intensificando as relações com os não-índios e as crises internas⁹.

A partir da convivência com os Guarani de Aracruz, fui percebendo suas dificuldades, privações e lutas, mas também que, pautados nas inter-relações e em reciprocidades intergeracionais, e com a natureza e religião, os Guarani resistiram, realizando seus fazeres e inscrevendo suas experiências, nas quais os mais velhos, principalmente os avós, compõem um papel central e fundamental de transmitir a cultura Guarani e aconselhar os mais novos, buscando fortalecer a luta pela tradição e pelos seus direitos ao uso da terra.

Desse modo, as práticas no projeto de extensão e o conhecimento da realidade da comunidade Guarani de Aracruz também me instigavam a pensar sobre as diferenciações existentes no modo de ser e estar ser humano, na sua cotidianidade e do ser velho em perspectivas outras que vão à contramão das discussões e definições pautadas em marcadores biofisiológicos dos ciclos de vida e na divisão geracional por faixa etária.

Diante desse cenário, questionamentos tornaram-se inquietantes: “Como seria o ‘ser velho’ em culturas outras, que concebem a própria noção de velhice de forma diferenciada? E como seria ser pessoa velha nas aldeias Guarani Mbya do Espírito Santo que havia acompanhado? Quais seriam os fazeres desses outros velhos diferentes do padrão hegemônico e capitalista de velhice colocado?”

As novas reflexões iam ao encontro dos questionamentos advindos da disciplina ministrada e das discussões em torno da Terapia Ocupacional, fazendo surgir questões mais específicas - apresentadas no próximo capítulo - que, juntamente a essas vivências iniciais, possibilitaram a conformação dos primeiros passos desse trabalho de mestrado.

⁹ Ao longo da dissertação voltarei a essa temática e a apresentarei de forma extensa.

2. O desenvolvimento de um plano de ação: justificativa e objetivos

Mediante a discussão que vem sendo construída, percebe-se que diferentes áreas de conhecimento têm se dedicado à velhice, apresentando olhares e inúmeras definições para essa categoria geracional e social. A partir das minhas vivências e do diálogo com autores que partem do interior das Humanidades para repensar o ser velho, e que apresentam chaves de leitura outras que permitem ver o processo de envelhecimento e a velhice por constituições que consideram as experiências humanas múltiplas e diversas, compreendi que existem velhos e velhices múltiplos e diversos; e, tão pertinentes/ou mais do que as definições/terminologias em si, são as razões, sentidos e significados que inscrevem o ser velho e a velhice e que são produzidos pela pessoa idosa.

Desse modo, é notável a importância da ampliação de perspectivas relacionadas à velhice e ao ser velho para além dos estudos gerontológicos baseados em modos de vida ocidentais e capitalistas. Além disso, há a necessidade da construção de visões não normativas, singulares, múltiplas e diversas sobre a velhice, que considerem o ser velho por meio da historicidade das próprias pessoas velhas, levando em conta suas dinâmicas culturais e espaço-tempo específicos e focalizando os fazeres humanos em lógicas diferentes das desenvolvimentistas e dos discursos universalizantes, a fim de ampliar o entendimento em torno dos próprios conceitos de *fazer humano* e *cotidiano*.

Nesse sentido, se fazem igualmente relevantes os estudos em torno da cultura Guarani que se debruçam notadamente em torno da diversidade dos *txeramõi* (anciãos) e das *txedjaryi* (anciãs), compreendendo as tensões e pluralidades do seu cotidiano, relações e experiências, e que busquem ampliar a compreensão do ser velho Guarani.

Consonante ao que Ciccarone (2004, p.82) discorre, embora em estudos mais recentes sobre os Guarani Mbya os debates venham sendo ampliados, detectando “alguns efeitos de ocultamento” (como a “ideologização da categoria nativa da Terra sem Males e o esvaziamento dos significados afirmativos políticos e sociais das migrações”) existentes nos trabalhos pretéritos, que optaram por abordar as experiências e os/as interlocutores/as Mbya de forma homogênea, sem abarcar seus embates e multiplicidades, ainda persiste a marginalização do interesse sobre temáticas que se debruçam sobre a vida social e cotidiana dos Mbya, combatendo, portanto, a “visão desencarnada desta sociedade que persiste como uma espécie de mitologia viva” (CICCARONE, 2004, p.82).

Assim também se configura o meu interesse em compreender os saberes e fazeres dos anciãos Guarani e a implicação acerca da diferenciação de papéis exercidos por eles na

contemporaneidade - considerando que poderão desenvolver conhecimentos Guarani variados e múltiplos, uma vez que o lugar de prestígio que os *txeramõi* (anciãos) e as *txedjaryi* (anciãs) ocupam dentro da cultura Guarani e sua importância, na circulação e manutenção do modo de ser Guarani, se dão a partir do seu aprofundamento acerca do *nhandereko* e ao longo das suas caminhadas de vida, que podem ser diversas. Desse modo, busco entender, especialmente, esse ser *txeramõi* e *txedjaryi* no contexto das aldeias espírito-santenses Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança, não só pelo fato de serem por mim conhecidas, e assim ter uma relação mais aproximada com seus moradores, mas também por conta das peculiaridades do contexto sociocultural do Guarani Mbya do Espírito Santo, brevemente exposto acima, mas que será aprofundado ao longo da dissertação.

Ratifica-se, portanto, a pertinência e demanda por reflexões mais profundas sobre a pluralidade dos modos de ser e viver e sobre a diversidade na produção e reprodução das experiências humanas que vão dando sentido e significados à existência do homem e aos papéis que ele vai exercendo ao longo de sua história, bem como as categorias geracionais a que passa a pertencer.

As experiências, processos de construção de conhecimento e percepções que motivam e justificam esta pesquisa fizeram aflorar meu objetivo central, que passou a ser mirante em meio às inquietações ao longo da trajetória de buscar me formar como pesquisadora e materializar a pesquisa: compreender como são as práticas cotidianas dos *txeramõi* e das *txedjaryi* que contribuem para a circulação e manutenção dos saberes e fazeres Guarani no processo de transmissão do *nhandereko* (modo de ser Guarani). Também permitiu a organização dos objetivos específicos:

- Compreender como se organiza, no modo de vida Guarani, o lugar social, cultural e religioso dos *txeramõi* e *txedjaryi*, e descrever as atividades significativas que definem esse lugar, considerando as dinâmicas intergeracionais, bem como os conhecimentos e fazeres cotidianos que geram o reconhecimento dos *txeramõi* e *txedjaryi*;
 - Desse objetivo, decorre: conhecer e descrever as atividades e os fazeres cotidianos da comunidade Guarani de Aracruz - ES, nos espaços sociais de maior proximidade (doméstico), nos espaços da comunidade e nos espaços territoriais.
- Compreender como se constitui a noção de pessoa, focalizando, sobretudo, aquela na condição de *txeramõi* e *txedjaryi* no universo Guarani a partir de suas dimensões históricas, territoriais e culturais.

- Desse objetivo, decorre compreender quais são as categorias, formas de nomeação e denominação da pessoa Guarani ao longo do seu curso de vida e das relações sociais.

É, portanto, no bojo das reflexões traçadas e na compreensão da representatividade das populações idosa/velha/anciã Guarani na esfera da diversidade no cenário brasileiro, que a presente pesquisa está se desenvolvendo. Sob a perspectiva cultural, realizei o acompanhamento dos *txeramõi* (anciãos) e das *txedjaryi* (anciãs) das aldeias Guarani Piraquê-Açu, Três-Palmeiras, e Boa Esperança, em Aracruz - ES, a fim de apreender como se dão, na atualidade e na interculturalidade, os modos de viver, os fazeres e as relações desses anciãos nas configurações das suas comunidades.

Dessa forma, ao buscar conhecer o velho e a velhice de seu interior e repensar os fazeres humanos e os formatos de cotidianos possíveis às pessoas velhas, espero que a pesquisa colabore para o diálogo intercultural e ampliação dos saberes e debates acerca das pessoas idosas em contexto de povos e comunidades tradicionais, especialmente Guarani, considerando a diversidade cultural na formulação e exercício da cidadania.

Além disso, a perspectiva desse estudo caminha, intimamente, ao encontro da Terapia Ocupacional, uma vez que essa área de conhecimento e prática profissional se debruça sobre os diferentes e múltiplos cotidianos e desconstruções das normativas existentes, dedicando-se também, em seus estudos, a compreender os significados e sentidos dos fazeres humanos e suas diferenças. Assim, o trabalho também visa contribuir para as pesquisas na área da Terapia Ocupacional, dando destaque às abordagens teóricas, metodológicas e práticas que envolvam a diversidade e o contexto sociocultural nos processos de envelhecimento humano e ações condizentes com dinâmicas culturais Guarani.

Por fim, esta dissertação valoriza as narrativas (que emergem, na análise, da observação e das entrevistas), as vivências, diálogos e histórias no estudo de campo sobre o ser *txeramõi* e *txedjaryi*, juntamente com a materialização dos saberes-fazer dos/das anciãos/ãs nas suas atividades cotidianas (atividades e experiências como vivência e autotransformação na aprendizagem).

É um processo de interlocução intercultural, visto que se trata do entendimento por meio do diálogo com os *txeramõi* e *txedjaryi* e terapeutas ocupacionais não-Guarani (*djurua*). Que existem muitas velhices, já é sabido; como, então, se aproximar dessas velhices outras?

3. Caminhos metodológicos: diálogos sobre etnografia e narrativa

O tema do envelhecimento humano tem sido alvo de grande número de pesquisas em diferentes campos do conhecimento e, na Terapia Ocupacional, diversos são os estudos. Há, contudo, questões ainda insuficientemente discutidas no equacionamento entre a universalidade do processo de cursos da vida e a grande diversidade de maneiras de vivenciar o passar dos anos na vida de uma pessoa, devido a concepções diferentes sobre seu lugar social. Como formular conceitos de envelhecimento que possam dar conta da experiência (afetiva, intelectual, simbólica e histórica) Guarani Mbya? Como compreender suas atividades significativas e a dinâmica do cotidiano guardando suas formulações e modo de vida? Ou seja, como compreender os sentidos contidos nos conceitos e na noção de pessoa expressa na circunstância de *txeramõi* (avô, ancião/velho-sábio) e *txedjaryi* (avó, anciã/velha-sábia)? E, finalmente, como formular a metodologia para um estudo que possa fundamentar novas abordagens em Terapia Ocupacional sócio culturalmente sensível?

No intuito de refletir sobre essas questões, entendeu-se que seria fundamental um estudo qualitativo, envolvendo imersão em situações de convivência cotidiana, observação, conversas e entrevistas no contexto Guarani Mbya, no Espírito Santo, enfocando a etnografia do cotidiano dos *txeramõi* e das *txedjaryi*. Dessa forma, o trabalho etnográfico, que não se reduz à reelaboração de “uma experiência para explicitar a realidade de uma cultura com uma abrangência e coerência impossíveis para aqueles que a vivem no cotidiano” (LACERDA, acesso em jun. 2016, p.6)¹⁰, mas que se propõe a organizar-se no diálogo, guardando as múltiplas vozes que emergem no encontro entre as experiências humanas diversas, mostrou-se de grande importância heurística.

Essa perspectiva foi assumida no trabalho de campo realizado junto com a comunidade Guarani Mbya, composta pelas aldeias Boa Esperança, Três Palmeiras e Piraquê-Açu, situadas no município de Aracruz, no norte litorâneo do Estado do Espírito Santo. A definição dos lugares do campo está relacionada ao fato de que existia uma relação anterior com uma parte dos/das moradores/as, dada pela minha participação em projeto de extensão do programa Metuia-UFES entre, 2011 e 2016, intitulado *Terapia Ocupacional e os jovens Guarani do Espírito Santo: diálogos e oficinas culturais*.

Vale ressaltar que o campo foi acompanhado de orientação bibliográfica, tanto sobre a pesquisa etnográfica em ciências humanas, notadamente, na antropologia e, igualmente, sobre

¹⁰ Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a5-eplacerda.pdf>>.

a sociedade Guarani, com ênfase para o contexto de vida dos Guarani Mbya no Estado do Espírito Santo. Lacerda (acesso em jun. 2016, p.9)¹¹ pontua que, na pesquisa antropológica, o diálogo entre os interlocutores não se limita ao seu significado denotativo - ação interativa entre dois sujeitos ou mais -, mas acopla-se à confrontação necessária entre “[...] teoria acumulada [...]” e “[...] uma realidade que traz novos desafios para ser compreendida [...]”. Magnani (2009, p.133) enfatiza que o fazer etnográfico exige que “não se pode separar etnografia nem das escolhas teóricas no interior da disciplina, nem da particularidade dos objetos de estudos que impõem estratégias de aproximação com a população estudada e no trato com os interlocutores”.

Assim, a intenção em realizar o arrolamento bibliográfico foi aprofundar tanto o entendimento dos pressupostos teórico-metodológicos para o desenvolvimento da pesquisa social, quanto proporcionar o conhecimento acerca das dimensões históricas, territoriais e culturais dos Guarani Mbya do Espírito Santo, a fim de que a tensão dialógica discutida por Lacerda (acesso em jun. 2016) fosse estabelecida no processo de construção dessa pesquisa. Ademais, os referenciais etnográficos sugerem a observação (que é sempre participante no caso da etnografia), em que os atos de olhar e ouvir sejam sensibilizados, contornados e compreendidos pela penetração na essência das relações sociais do grupo e/ou pessoa ao qual se busca acompanhar, ou seja, que o que se vê e o que se ouve seja visto e ouvido a partir das intersubjetividades que existem; e que a relação pesquisador/a e pesquisado/a seja refletida e entendida não como uma via de mão única, mas a partir da compreensão de que se trata da constituição de uma relação, que é configurada pelo encontro entre dois interlocutores, e que, para isso, é fundamental que ambas as partes escutem uma a outra (OLIVEIRA, 1998).

Dessa forma, seria possível proporcionar interlocuções interculturais que corroborassem tanto às observações registradas, como às pré-análises, análises e discussões, auxiliando na compreensão da constituição da noção de pessoa na circunstância de *txeramõi* e *txedjaryi* e no entendimento do seu lugar sociocultural e religioso, bem como dos seus fazeres cotidianos no universo dos Guarani Mbya do Espírito Santo.

Embora exista uma recomendação no método etnográfico para que o tempo do estudo considere a construção de vínculos interpessoais e que a relação com os interlocutores seja estreita (URIARTE, 2012; OLIVEIRA, 1998), a pesquisa no contexto do mestrado *stricto sensu* permitiu 4 meses de trabalho mais direto e intenso. Assim, entre idas e vindas entre

¹¹ Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a5-eplacerda.pdf>>.

Aracruz e Vila Velha / ES, com pernoites na aldeia Três Palmeiras, frequentei a comunidade, com os objetivos expostos, de 22 de fevereiro a 8 de junho¹².

Quanto aos interlocutores, por se tratar de uma pesquisa voltada à construção da pessoa e à experiência de ser *txeramõi* e *txedjaryi*, com enfoque no seu cotidiano, as interlocuções privilegiadas foram com os *txeramõi* e as *txedjaryi* e pessoas próximas nas três aldeias. No modo de vida Guarani, os papéis sociais e domésticos geralmente estão articulados entre si (MELO, 2014); no caso dos *txeramõi* e *txedjaryi*, isto significa que são considerados pela comunidade avós e anciãos/velhos-sábios à medida que têm netos consanguíneos e conhecimentos valorizados e os transmitem às novas gerações independente da consanguinidade (MELO, 2014).

Desse modo, foi importante dialogar nas aldeias com as lideranças e com os jovens para que indicassem quais eram as pessoas consideradas *txeramõi* e *txedjaryi* por eles. Nesse percurso, foi possível conversar de maneira informal e/ou entrevistar todos os indicados. Foram oito pessoas referidas por pelo menos uma pessoa como *txeramõi* e *txedjaryi*, distribuídos entre as aldeias da seguinte forma: Aldeia Piraquê-Açu: Keretxu Endy (D. Marilza); Aldeia Três Palmeiras: Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), Karai Txondaro (Sr. Divino), Djatxuka Mirim (D. Tereza), Para Mirim Poty (D. Izaltina), Tupã (Sr. Pedro); Aldeia Boa Esperança: Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) e Tupã Kawray (Sr. Jonas)¹³.

Todos os *txeramõi* e *txedjaryi* foram convidados, depois de um período de visitas e da explicação dos objetivos e processo, a participar da pesquisa. Três não participaram: o primeiro afirmou não se sentir à vontade para conversar, e o acesso às outras duas pessoas foi prejudicado pela dificuldade de comunicação, pois não tinham parentes que pudessem auxiliar na tradução/interpretação do Guarani-português. O diálogo com esses foi mais curto, pois, só no processo de fechamento da pesquisa, em que meu vínculo com a comunidade estava mais fortalecido, um jovem se disponibilizou a realizar a mediação de nossa interlocução. Contudo, não houve tempo suficiente para estabelecer uma relação de proximidade adequada e, desta

¹² O processo sobre como frequentei a comunidade Guarani enquanto pesquisadora será discorrido no tópico 3.3. *Texturas e cores: narrativas de pesquisadora e a construção do campo*.

¹³ O debate sobre o uso do nome próprio dos/as interlocutores/as na língua Guarani e na língua portuguesa nesta pesquisa, é apresentado no subtópico 3.4.1.2. *Dialogia e multivocalidade: fazendo cuidados éticos*, que se encontra no tópico 3.4. *Cuidados éticos* deste capítulo. Vale pontuar que a grafia na língua Guarani segue a proposição do glossário e cartilha básica da língua Guarani Nhãdewa e português - Povo Guarani Nhãdewa, *Nhãde aywu awã nhãde py - para falar na língua Guarani* (ASSOCIAÇÃO... 2012), cujas regras ortográficas podem ser vistas mais adiante nesse mesmo capítulo no subtópico 3.4.1. *Notas éticas acerca da grafia da língua Guarani Mbya do Espírito Santo*.

maneira, tivemos apenas conversações informais, sem possibilidade de observação de seu cotidiano. Assim, não foi possível construir junto com eles suas narrativas.

Vale destacar que os diálogos durante o trabalho de campo se deram não só com os *txeramõi* e *txedjaryi*, mas com diferentes pessoas da comunidade Guarani com a qual convivi, incluindo crianças, jovens e adultos (com destaque para lideranças). Assim, há uma pluralidade de perspectivas apreendidas na compreensão da pessoa *txeramõi* e *txedjaryi* para este estudo, contribuindo para propor caminhos para análise e escrita na construção desse texto.

Ao pensar sobre os caminhos que um/a pesquisador/a das Humanidades escolhe e percorre para materializar sua pesquisa, nos quais está circunscrito sua forma de pesquisar, não de maneira generalizante, mas ao menos durante um dado estudo, me parece que tal percurso é semelhante à criação de um *adjaka* – cesto artesanal na cultura Guarani. Os passos do/a pesquisador/a se apoiam em metodologias e conceitos que funcionam como as *takuapi* (fibras de taquara) que auxiliam o artesão Guarani a moldar um *adjaka*, e ao final a peça artesanal carrega a cultura Guarani tanto no seu fazer quanto na sua estética.

Nesse sentido, cada *adjaka* (ou pesquisa) é o que é tanto pelas habilidades do artesão em escolher e preparar as *takuapi* (que no caso da pesquisa se refere a um conjunto formado pelas experiências de vida prévias do pesquisador/a, desenvolvimento do projeto, metodologias, campo, interlocutores que escolhe e a concatenação das teorias e conceitos, com os quais busca dialogar, ao objeto de estudo) como pela textura e cor da matéria-prima (pelos encontros e interlocuções com a realidade outra que o/a pesquisador/a quer conhecer, e que inclusive pode ser externa ao mundo das teorias, passando pela experiência do sensível) e pelo trançar das fibras, momento em que o *adjaka* vai ganhando forma e se constituindo numa peça única (na pesquisa é o momento em que os dados construídos são analisados e discutidos, e as reflexões concatenadas, para que a pesquisa se conforme em sua versão singular e última).

Assim, o percurso metodológico de uma pesquisa das Humanidades é, portanto, um desafio na direção de criar um sentido ao que se está fazendo - com quem, como, e o que quer dialogar - e apresentar a prática realizada - contar quais e como foram as escolhas feitas e discorrer sobre as interlocuções e reverberações do encontro com a realidade outra na busca por responder às indagações iniciais.

Dessa forma, na tentativa de sanar as inquietudes do processo de tornar-me pesquisadora e galgar os passos para construir esse estudo, optei por beber não somente de uma fonte de conhecimento das Humanidades, mas buscar o diálogo com essas fontes de

saber múltiplas e diversas, me atentando mais aos seus pontos de encontro do que de desencontros.

Nessa perspectiva, a caminhada metodológica alude ao feitio de um cesto artesanal Guarani, materializando a experiência de pesquisa, e assume seu lugar em estudo reflexivo. Portanto, no tópico *3.1. Re-conhecendo takuapi: notas etnográficas*, o campo será apresentado de forma mais detalhada, tal qual as estratégias e instrumentos metodológicos apropriados para a concepção dos dados e do campo de pesquisa; no item *3.2. Escolhendo takuapi: diálogos sobre narrativas, história de vida, e etnobiografia*, serão expostos outros procedimentos metodológicos necessários não só para a vivência do campo e configuração dos dados, como para o tratamento e análise deles e discussão dos resultados; no tópico *3.3. Texturas e cores: narrativas de pesquisadora e a construção do campo*, será abordada a forma como foi constituído o meu estar em campo e a relação com os interlocutores, apresentando, sobretudo, os *txeramõi* e as *txedjaryi* que participaram do estudo e de que maneira foram construídos o contato e o vínculo; por fim, no item *3.4. Cuidados éticos*, será inserido o debate ético da pesquisa, tanto respondendo aos quesitos formais, quanto respeitando as complexas e delicadas dimensões relacionais, culturais e linguísticas.

3.1. Re-conhecendo *takuapi*: notas etnográficas

No seu sentido mais literal, de ir a algum lugar e participar de atividades e de dinâmicas inter-relacionais, o trabalho de campo pode ser realizado por pesquisadores/as de diversas disciplinas, com os mais diferentes objetivos (como ir para ver como ocorrem certos eventos ou colher amostras ou coletar dados), e desenvolvem-se sob premissas teóricas distintas. Assim, mesmo que haja contato entre pessoas, as relações que envolvem o/a pesquisador/a não é analisada ou não constitui parte da pesquisa (URIARTE, 2012). Em contrapartida, eleger um campo de pesquisa a partir da etnografia indica mais do que buscar um espaço para observar de forma distanciada e pragmaticamente concebida a cultura do outro, mas significa colocar-se em consonância com Geertz (1978) quando pontuou que “os antropólogos não estudam aldeias; mas em aldeias”. Em outras palavras, fazer a pesquisa no campo é estar-com e na historicidade e temporalidade da cultura de um outro; significa viver junto alguma dimensão das práticas de seu modo de vida e de sua realidade sociocultural, realizar conjuntamente os fazeres cotidianos ou rituais e se relacionar com as pessoas e modos de conhecer e estar no mundo; implica na abertura para se criar vínculos, assumir posições em que não se trata mais de fala sobre, ou pelo o outro, mas com ele (URIARTE, 2012).

Contudo, o exercício dessa proposta metodológica é pleno de equívocos e riscos. Logo, esta temática tem sido aprofundada não só no debate antropológico, mas também na Psicologia, Filosofia e na Terapia Ocupacional (MACEDO et. al., 2016; ZANELLA, 2005). Este estudo dialoga na dupla perspectiva: a da Antropologia e a da Terapia Ocupacional. Foi a partir desses campos de saberes que foi trabalhada a noção de alteridade para conhecer e imergir na cosmologia Guarani Mbya e no seu contexto sociocultural, partindo dos seus valores e significados. Atentar para o modo de vida e de construir conhecimento Guarani forma uma orientação com questionamentos emergentes do encontro das diferenças na compreensão das formulações Mbya em estudo.

Na Antropologia, as reflexões sobre o tema da alteridade e dos seus significados são constantemente renovadas, circunscrevendo o conceito com o sentido de reconhecimento e modos de lidar (de se relacionar) com a diferença. Lacerda (p.2, acesso em jun. 2016)¹⁴, em seu artigo *Trabalho de Campo e relativismo: alteridade como crítica da antropologia*, discorre sobre as mudanças pelas quais a disciplina vem passando no curso de sua história, sendo redefinida a relação observador/observado sob diferentes perspectivas teóricas - assim

¹⁴ Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a5-eplacerda.pdf>>.

como seus procedimentos metodológicos, produção e organização do saber - e mediante as transformações pelas quais as sociedades passam.

Já na Terapia Ocupacional Social, autores como Macedo e outros (2016), Neves e Macedo (2015), Barros (2015), Pastore (2015), Barros, Galvani e Almeida (2013), Galvani e Barros (2010) e Barros (2004) trabalharam em diferentes vertentes e contextos o conceito de alteridade, à luz de suas interlocuções com a Antropologia enquanto princípio articulador das ações interventoras da profissão no campo social, sendo sua concepção compreendida como a própria noção de outro; logo, é uma noção relacional, construída através da ação dialógica (BARROS; ALMEIDA; VECCHIA, 2007); é “capacidade ímpar de reconhecer a condição humana do outro, considerando-se suas características próprias e distinções” (MACEDO et. al., 2016, p. 83), de modo que reconhecer a multiplicidade existente no outro é conhecer a diversidade de lentes existentes em si próprio, é (re) descobrir-se também.

Assim sendo, o trabalho de campo, como orientado pela etnografia, foi procedimento metodológico e etapa fundamental para esse estudo por possibilitar um encontro de alteridades e a construção de um percurso de pesquisa dialógico. Um desafio permanente e metodológico, pois prevê uma interação, que deve ser ela mesma construída no contexto de dinâmicas culturais e crítica às visões prévias de uma pesquisadora, que não teve uma socialização Guarani Mbya e se propõe a aprender como se organiza o modo de vida do *txeramõi* e das *txedjaryi*.

Logo, a observação foi a estratégia-chave pertinente, uma vez que almejar conhecer os fazeres, saberes, experiências e relações dos *txeramõi* e *txedjaryi* Guarani das aldeias Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança do Espírito Santo é inclinar-se a um mundo sociocultural¹⁵ que é produzido a partir de dois princípios fundamentais que modulam a organização sociocultural e que estão intimamente ligados: o parentesco e a *tekoa*¹⁶.

A relação de parentesco, segundo Pissolato (2004, p. 70-71), “organiza em grande parte a residência, as atividades econômicas, a vida ritual-religiosa”, pelo fato de ter como

¹⁵ O mundo sociocultural, a partir da discussão de Gonçalves, Marques e Cardoso (2012), pode ser compreendido como o mundo que cria as pessoas que dele fazem parte - seus modos de ser, de estar, de se relacionar -, uma vez que tenciona a relação entre a pessoa - tanto na sua condição individual, quanto na condição de ser social/ coletivo - e a cultura da qual faz parte e na qual está inserida. É o mundo produzido pela intrincada relação pessoa-grupo-cultura, e que também a produz. Sendo assim, por meio de sua imaginação singular, as pessoas também criam o mundo e, logo, elas próprias e seus pontos de vista acerca desse mundo.

¹⁶ Nesse momento da dissertação a noção de *tekoa* será apresentada no sentido de caracterizar o campo da pesquisa, de modo que debate extenso do termo se encontra no interior do capítulo 4. *Noções pertinentes sobre os Guarani Mbya e sua trajetória no estado do Espírito Santo: tramas para pensar narrativas.*

cerne “reunião de consanguíneos e o do distanciamento entre grupos”¹⁷. Contudo, na prática, a autora pontua que o mapa social pode ter contornos variados, devido, especialmente, a três fatores: a diversidade dos modos de organização espacial - “que variam conforme os estágios de desenvolvimento entre grupos de parentesco”; o “mapa das alianças (altamente mutável) [e sua] combinação com formas econômicas e de trabalho também variadas”¹⁸; e os modos múltiplos de “organização da liderança”. Dessa forma, no parentesco, a unidade social fundamental é a família nuclear e extensa.

Já o segundo princípio está relacionado à constituição do *tekoa* que, conforme as discussões de Pissolato (2006) e Silva (2007), vai além do encontro de espaços territoriais com requisitos ecológicos, estratégicos e simbólicos necessários para a configuração das aldeias, conforme apresentava Melià (1989). Para Pissolato (2006), a conformação do *tekoa* diz respeito ao encontro de lugares onde os Guarani Mbya possam exercer o seu viver bem, pautado na sua tradição cultural e na sua conectividade com os deuses, a fim de fazer com que a vida na terra dure.

Silva (2007), por sua vez, em sua experiência etnográfica, pontua que, para seus interlocutores, os Guarani Mbya e Nhandewa da Tríplice Fronteira (território entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina), a noção de *tekoa* está atrelada, sobretudo, às relações que constituem os lugares, ou seja, a *tekoa* existe mediante a reunião dos parentes e o relacionamento que estabelecem entre si; logo, não é uma noção, necessariamente, fixa a um lugar geográfico. Ainda assim, o autor ressalta que a expressão não deixa de circunscrever os espaços territoriais, uma vez que necessita deles para a materialização dos encontros. Nessa perspectiva, a terra também se configura enquanto unidade social fundamental para o povo Guarani, pois ela é peça importante, junto com o parentesco, para o caminhar Guarani.

Sobre a conexão entre esses dois princípios, conforme Ciccarone (2011, p. 143), as relações de parentesco englobam “os intercâmbios de saberes, práticas e bens (sementes, objetos rituais, peças artesanais, remédios do mato etc.), as cerimônias rituais, assim como as articulações políticas e os vínculos solidários”, ações essas que geram a expansão dos limites

¹⁷ De acordo com Pissolato (2004, p. 70-71), o distanciamento entre grupo se dá de acordo com “o contexto, entre parentelas, entre unidades de famílias extensas ou entre unidades menores, como as famílias nucleares [...] [sendo] observável na distância física geralmente existente entre grupos de co-residentes, no interior de uma área mais extensa [...] isto é, na maneira de residir dita *mombyrmybyry* (“longe” uma residência de outra)”, por outro lado, o distanciamento também estaria na “adoção de certas alternativas econômicas e de trânsito em áreas onde não se expressa fisicamente”, mas no trânsito entre lugares.

¹⁸ A diversidade das formas econômicas e de trabalho engloba na maioria das vezes “uma ‘economia familiar’ mais ou menos extensa, que pode incluir o cultivo de roças, a produção e comercialização de artesanato, o trabalho ‘individual’ e outras formas ‘individuais’ de captação de recursos, além de projetos ‘comunitários’ desenvolvidos a partir de iniciativas externas” (PISSOLATO, 2004, p.70-71).

físicos das aldeias por meio de “movimentações territoriais entre os aldeamentos”. Isso, por sua vez, caracteriza a dinâmica da “produção e da reprodução da sociedade Mbya e, portanto, a conservação de sua concepção e exercício do território” (CICCARONE, 2011, p. 143).

Dessa forma, os lugares ocupados, a partir do parentesco, passam a ser integrados na configuração de seu “território-mundo”, concepção na qual o mundo, para os Guarani, é formado tanto pela extensão do seu território tradicional quanto pela ampliação dos seus *tekoa*. “Reatualizando e conservando sua configuração espacial, os Mbya se afirmam territorialmente como sociedade etnicamente distinta.” (CICCARONE, 2011, p. 143).

Embora as notas teóricas apresentadas sejam significativas, Peirano (2008) ressalta que o ato de elaborar o diálogo entre as múltiplas vozes, objetivo da pesquisa pautada nos pressupostos etnográficos, precisa ser contextualizado a partir das vivências do/a pesquisador/a, pois, sem contextualização, a experiência não se torna texto. A autora, ao fazer esse apontamento, apoia-se em Malinowski, que fala sobre a pertinência de o antropólogo apresentar o *contexto da situação*, e na noção de *cena* de Crapanzano (2005), que aborda a importância de o pesquisador acessar (e apresentar) outros sentidos que estão presentes na comunicação, como o olfato, a visão, a percepção espacial e o tato, para contar sobre a realidade vivida.

Crapanzano (2005) debate que a cena não se trata da realidade objetiva, e nem se resume às suas subjetividades, mas se encontra na realidade objetiva e é conformada a partir das intersubjetividades existentes nos atos de comunicar-se; ou seja, a cena é a realidade cotidiana com suas sombras e as experiências das pessoas projetadas sobre si, dando ao cotidiano cores e nuances, sombreamentos, afetos e humores - elementos do domínio subjetivo.

Isso posto, optei por apresentar, nesse momento em que falo do trabalho de campo, as percepções espaciais que fui construindo, pois essas também ajudaram na compreensão das subjetividades e intersubjetividades existentes no campo de pesquisa e dão sentido às experiências e aos fazeres dos *txeramõi* e *txedjaryi*, bem como ao papel deles e sua função na cultura Mbya.

É em consonância com a reflexão proposta que a observação foi mais uma vez estratégia relevante, no sentido de proporcionar a vivência da percepção espacial a partir do acompanhamento de meus interlocutores em seus fazeres cotidianos e, assim, o entendimento da configuração das aldeias Piraque-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança no cenário atual: como estão dispostas em relação à sociedade envolvente, como o contato próximo da comunidade Mbya ao perímetro urbano e como as tantas lutas fundiárias travadas,

principalmente com o setor industrial da região de Aracruz, influenciam sua organização sociocultural.

Nesse sentido, primeiramente, observei as aldeias mencionadas de acordo com a delimitação territorial e geográfica de Aracruz. Tais aldeamentos estão localizadas no Distrito de Santa Cruz, em uma região que abarca ainda mais quatro aldeias habitadas tanto pelos Guarani como pelos Tupinikim (Areal, Olho d'água, Pau Brasil e Caieiras Velha) e uma Guarani em processo de implantação (Nova Esperança)¹⁹.

Além disso, essa região é margeada pelos bairros: Pontal do Piraqueçu, Coqueiral, Saue, Mar Azul, Putiri, Barra do Sahy e Barra do Riacho; contornada por três rodovias estaduais: ES-010, ES-257 e ES-456 (MAPA..., acesso em 20 set. 2017)²⁰; e conta com uma zona portuária composta pelo Terminal Especializado de Barra do Riacho-Portocel, que, segundo consta em seu site, é o “único porto do Brasil especializado no embarque de celulose”²¹ (PORTOCEL, acesso em 15 nov. 2017)²². Se vistas panoramicamente, as aldeias estão assim dispostas:

¹⁹ Para ver os dados dessas aldeias de forma mais detalhada acessar o item 4.3. *O encontro à Yvy apy e a trajetória dos Mbya no Espírito Santo* dessa dissertação.

²⁰ Disponível em: <[http://guarani.map.as/#!/>](http://guarani.map.as/#!/).

²¹ Segundo os dados do site de Portocel, este terminal marítimo “está preparado para receber navios continuamente, com capacidade de embarque anual de 7.500.000 toneladas de celulose”. Além disso, o porto é “propriedade conjunta da Fibria (51%)”, antiga Aracruz Celulose, e da “Cenibra (49%), duas das maiores empresas produtoras de celulose no Brasil” (disponível em: <<http://www.portocel.com.br/pt/index.htm>>, acesso em: 15 nov. 2017). Esses dados valem ser notados na medida em que posteriormente será apresentado a repercussão da produção de celulose em Aracruz na história dos Guarani e Tupinikim que lá se encontram.

²² Disponível em: <<http://www.portocel.com.br/pt/index.htm>>.

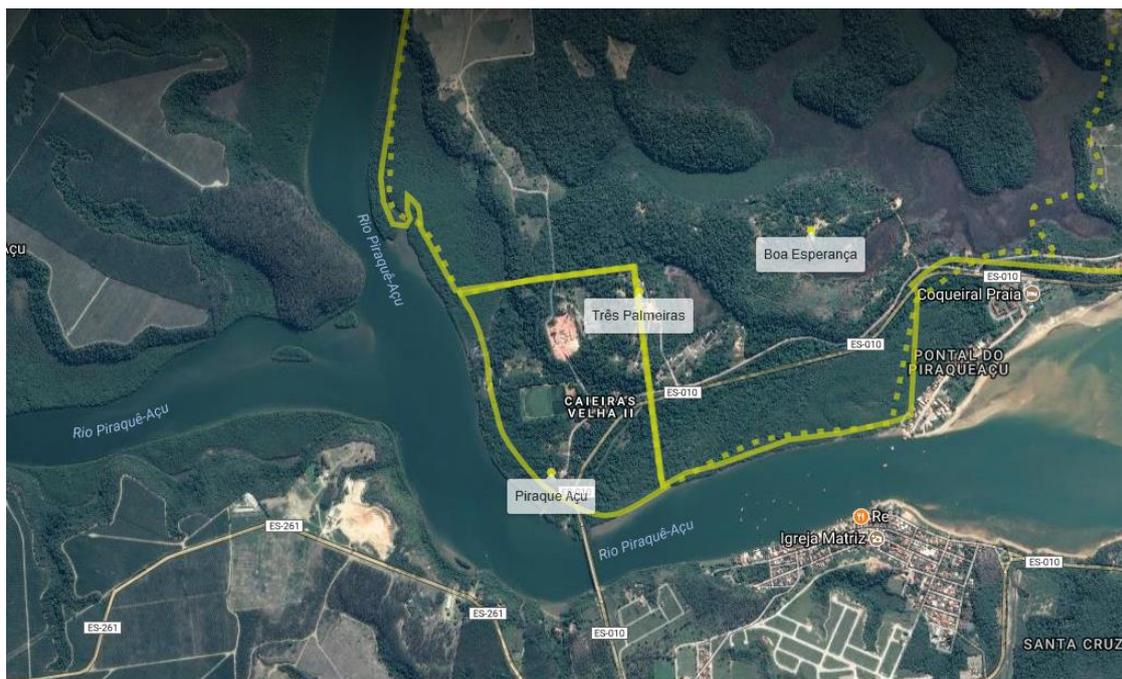


Figura 1: Localização das Aldeias Guarani envolvidas no trabalho de campo. Fonte: Mapa Digital Guarani (disponível em: <<http://guarani.map.as/#/>>, acesso em: 20 set. 2017), escala 1:15.000 cm.

Em seguida, (re) observei as aldeias internamente: os espaços territoriais (a disposição das casas, suas formas, a vegetação, as estradas), os espaços e eventos comunitários (sociais/coletivos) e os de proximidade (domésticos) - digo que (re) observei porque, embora tenha frequentado essa comunidade Mbya por anos, era preciso perder os vícios de visão e tornar a vê-la como se nunca a tivesse visto.

As três aldeias, ainda que interligadas internamente, têm entradas separadas, mas todas são margeadas pela BR ES-010; no sentido Distrito de Santa Cruz-Aracruz, primeiramente vem a aldeia Piraquê-Açu, depois Três Palmeiras e, por fim, Boa Esperança²³. Elas são contornadas por uma mata folhosa, de múltiplos tons de verde e marrom, arbustos que se entremeiam entre rasteiros e altos, e grandes árvores, cujo nome desconheço, mas que me faziam lembrar abacateiros e pés de manga. Essa disposição vegetal compõe uma verdadeira cerca verde, que tampona aos transeuntes e motoristas uma visão mais minuciosa da comunidade Mbya. O máximo que se vê são as estradas de terra que interligam os aldeamentos e algumas casas que estão mais próximas às suas entradas.

²³ Vale destacar que historicamente essa disposição é inversa Boa Esperança é aldeia mais antiga dentre elas e a mais nova é a Piraquê-Açu, como poderá ser visto mais a frente na dissertação no tópico 4.5 em que retrato a história dos Mbya do Espírito Santo.

Na medida em que se avança ao interior das estradas Mbya, algumas casas começam a aparecer; a mata continua por entre os espaços habitados, e os caminhos internos que interligam as aldeias também são de terra, porém mais estreitados, servindo de abrigo, especialmente, para os animais silvestres, de modo que os moradores da comunidade, em sua maioria, só transitam a pé ou de bicicleta.

Em todas as aldeias, as casas mais expostas e próximas umas das outras são aquelas que se encontram no perito da área central, e que dizem respeito, notadamente, às moradias das lideranças, bem como de seus familiares nucleares: filhos/as, noras, genros, netos/as, irmãos/ãs. Conforme as casas vão se afastando da área central, passam a ser localizadas distantes umas das outras, de modo que, quando aproximadas, estão relacionadas aos laços consanguíneos, conformando núcleos de parentela, semelhante ao observado por Pissolato (2004; 2006) na aldeia Parati-Mirim, no Rio de Janeiro.

Quanto à construção das casas, além de variarem em seu formato - algumas são mais quadradas, outras mais retangulares -, notei que uma boa quantidade é de alvenaria, construídas com tijolos, cimento, areia, telhado feito com telha de barro, e cujo fim era apenas para moradia. Na aldeia Boa Esperança, vi também algumas poucas casas de madeira, que me fizeram lembrar palafitas, mas fixas no chão.

Há ainda as casas de pau a pique, cujas paredes foram estruturadas com barro e varas retiradas das árvores ou dos bambuzais, e os telhados, em sua maioria, eram de palha mescladas com varas de bambu. Essas casas são usadas tanto para moradia quanto para fim religioso - nesse último caso, conformando as *Opy* (Casa de Reza)²⁴, que se diferenciam um pouco das demais, pois, além de serem retangulares, sua posição e porta de entrada são voltadas para o leste, onde o sol nasce.

De acordo com meus interlocutores, tanto as casas de alvenaria quanto as de pau a pique, não raro, são atualmente construídas via pagamento, de modo que a mão de obra pode ser tanto de pessoas de fora das aldeias, mas que sejam conhecidas pela comunidade, quanto pelos próprios membros da comunidade. Segundo *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), antigamente, as casas eram todas de pau a pique, e para construí-las não era preciso pagar, pelo contrário: eram feitos mutirões, nos quais toda a comunidade auxiliava no feito; hoje, contudo, quase não mais se vê essa ação coletiva: se a pessoa não tiver familiares que possam

²⁴ Apresenta-se aqui a expressão Casa de Reza como forma aproximada de tradução na língua portuguesa do termo *Opy* no intuito de uma leitura mais fluída. Todavia, no item 5.2. *Caminhos cotidianos e práticas espirituais: narrativas de txedjaryi Keretxu Endy* (D. Marilza), *txedjaryi Keretxu Tataendy* (D. Ivanilda) e *txeramõi Tupã Kwaray* (Sr. Jonas), do capítulo 5, será apresentado o debate em torno do termo *Opy* e de suas traduções.

ajudar na construção, tem que juntar o dinheiro para pagá-la e, por isso, às vezes, uma casa pode levar muito tempo para ficar pronta. Nesse sentido, anciã deu seu próprio exemplo: disse que, para construir sua nova casa, foi pagando aos poucos, conforme conseguia arcar com os materiais, e que, ainda assim, tinha que contar com a disponibilidade de quem estava construindo. Naquele momento, queria aumentar um pouco a residência, mas ainda não tinha dinheiro o suficiente.

Além disso, outra *txedjaryi*, Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), me atentou a outros fatores dificultadores na edificação de uma casa: no caso das estruturas de alvenaria, há o alto preço dos materiais, o que pode ocasionar a demora para a pessoa adquiri-los; já as de pau a pique, por levarem materiais completamente naturais, têm sua construção dependente da disponibilidade dos recursos da natureza para ficar pronta, o que anda raro nas terras daquela comunidade. Conforme a anciã explicou, fazer a casa da sua filha foi um sacrifício, pois não podiam pagar uma de alvenaria, e seu esposo e filhos não encontravam materiais na mata para construiu uma de pau a pique.

Durante minha estadia na comunidade, notei também que as casas podem ser vendidas ou alugadas entre os aldeões, e que há uma procura até por pessoas de fora da comunidade com o interesse de comprar casas já prontas ou construir nos terrenos das aldeias. Essa relação é negociada com os caciques, que cumprem o papel de lideranças políticas tradicionais, mas não é bem vista pela comunidade, sobretudo pelos anciãos, que dizem que a presença de não-índios poderia acarretar problemas espirituais para todos que ali vivem.

No que diz respeito às áreas centrais, as aldeias apresentam algumas diferenças entre si. Na aldeia Três Palmeiras, o centro é composto por uma cabana em formato circular, com sua base feita de toras de madeira, e o forro, de bambu e palhas; na aldeia Boa Esperança, a cabana central também é circular, mas sua base é de concreto: somente seu forro é de palha e bambu; já a aldeia Piraquê-Açu não possui uma cabana central, mas um pátio em formato circular, cercado por casas um pouco mais próximas.

Além disso, a área central da aldeia Três Palmeiras é ponto para internet wi-fi, o que faz com que jovens, e até mesmo adultos, permaneçam horas por lá para acessar os conteúdos da rede de internet, com os mais diversos fins, por exemplo: entretenimento e diversão; comunicação com amigos e parentes por meio das redes sociais; e uso para trabalhos escolares.

Vale destacar que é comum entre essas três áreas centrais o fato de serem mais iluminadas do que o interior do território das aldeias, possuindo postes e/ou fios com lâmpadas puxadas em maior quantidade, e de serem, geralmente, o espaço eleito para as

reuniões comunitárias. No tempo que permaneci junto da comunidade Mbya, notei que, nas situações que envolviam questões a serem debatidas pelas três aldeias, os encontros foram preferencialmente realizados na cabana central da Três Palmeiras.

As reuniões comunitárias habitualmente são convocadas pelas lideranças e têm por objetivo discutir assuntos internos das aldeias, quer sejam conflitos ou consonâncias entre os que ali vivem, e que necessitam de decisões conjuntas, como: estratégias para o diálogo intercultural com as empresas, indústrias, governantes, universidades, pesquisadores/as; distribuição de benefícios financeiros privados e públicos; necessidade de mutirões para cuidado do espaço geográfico; debates para festas e eventos culturais; e estratégias para as lutas pela cultura e tradição do povo Guarani. Em tais reuniões, é possível ver a presença de crianças, adultos, anciãos, lideranças, homens e mulheres.

Entretanto, as reuniões também podem acontecer em molde mais aberto, com a presença dos *djurua* (não-guarani), especialmente quando se trata de parcerias e/ou prestação de serviços à comunidade Mbya, como debates com equipes técnicas de empresas e indústrias para a resolução das problemáticas socioambientais, e ações de saúde, como palestras, vacinações e/ou ações universitárias extensionistas.

Durante o tempo do meu trabalho de campo aconteceram algumas reuniões com uma equipe técnica contratada pela mineradora Samarco S/A para avaliar, junto com os Mbya, os impactos da lama do rompimento da barragem de Fundão, localizada na cidade Mariana-MG, nas terras indígenas do Espírito Santo²⁵. A equipe era composta por técnicos de especialidades variadas como antropólogos, médicos, geógrafos, historiadores, entre outros, que foram escolhidos pela mineradora após indicações dos Mbya.

O dia em que pude presenciar a reunião desde seu início era para a equipe técnica discutir junto aos três aldeamentos a repercussão da devastação da natureza (de forma geral, não só pelo estouro da barragem de Mariana) na produção e venda dos artesanatos. Durante a

²⁵ A mineradora Samarco S/A, cujas empresas acionistas majoritárias são a Companhia Vale do Rio Doce e a anglo-australiana BHP Billinton, era responsável pela barragem de Fundão, localizada no Município de Mariana, MG. No dia 5 de novembro de 2015 o dique de Fundão se rompeu, gerando uma onda de lama residual e poluente devastadora que dizimou o distrito de Bento Rodrigues e vidas que ali existiam, soterrou centenas de nascentes, contaminou rios significativos, como o Gualaxo do Norte, do Carmo e Doce, bem como destruiu florestas inteiras situadas em Áreas de Preservação Permanente, gerando prejuízos sociais e econômicos de forte impacto em populações diversas. A lama desceu pelo Rio Doce, até chegar à sua foz, no oceano Atlântico, na localidade da Vila de Regência, pertencente ao município de Linhares, no Espírito Santo (LOPES, 2016). Dessa forma, no Espírito Santo, impactaram-se não só as populações e rios atrelados diretamente ao Rio Doce, mas também outros, por meio de vestígios da lama e de seus rejeitos de minério carregados pelo mar. Um dos rios no qual constataram-se evidências da lama foi exatamente o Piraquê-Açu em Aracruz (Portal G1, disponível em: <<http://g1.globo.com/espírito-santo/desastre-ambiental-no-rio-doce/noticia/2015/12/lama-de-rejeitos-de-minerio-da-samarco-chega-aracruz-es.html>>, acesso em: 29 nov. 2017), o qual, além de margear a aldeia Guarani Piraquê-Açu, serve à comunidade Mbya como fonte de subsistência.

reunião, enquanto os técnicos se colocavam à escuta dos anfitriões montando cartazes para anotar o que falavam, os Mbya expuseram suas peças artesanais em tecidos no chão da cabana central e sobre mesas de madeira.

A população Mbya, sobretudo os artesãos e lideranças, contou que, com a exploração da terra pelos *djurua* (não-guarani), muitas matérias-primas usadas para o artesanato estavam se esgotando e, embora as peças artesanais no passado fossem objetos utilizados nas atividades cotidianas, hoje, mesmo não tendo mais essa utilidade, tornaram-se representações da cultura, cuja venda auxilia na complementação da renda das famílias e o seu feitiço proporciona que a identidade étnica seja compartilhada entre as gerações. Logo, sem os materiais naturais para dar continuidade à produção, tiveram que começar a adquirir matéria-prima sintética, o que, além de lhes ser oneroso, fazia com seu artesanato perdesse casa vez mais as características tradicionais, gerando reclamação dos clientes e, por vezes, até a desistência da compra, bem como a impossibilidade do debate entre os próprios Mbya acerca das possíveis mudanças culturais, desejadas e/ou necessárias, para a manutenção e circulação do modo de ser Guarani.

Para os moradores da aldeia Três Palmeiras, a situação afetava até mesmo o Centro Cultural que lá havia sido construído para atender a toda a comunidade, inclusive abrigar a Associação Indígena Guarani *Mboapy Pindó*. Nesse espaço comunitário, os artesanatos são expostos para venda em meio a quadros de fotos e artefatos que revelam algumas passagens da história dos Mbya no Espírito Santo. Embora pessoas das três aldeias possam deixar suas peças para a venda, em geral, são as mulheres quem cuidam do Centro Cultural, sobretudo a esposa do cacique da aldeia Três Palmeiras. Vale destacar que, em festas ou comemorações, os artesanatos passam a serem vendidos em barracas, de modo que cada família fica responsável pela sua exposição, o que é geralmente também um encargo das mulheres, que ficam reunidas junto com as crianças de colo.

Para além das áreas centrais das aldeias e do Centro Cultural, observei, assim como Teao e Loureiro (2009), que as *Opy* são consideradas pelos Guarani Mbya também espaço social e comunitário, sendo frequentadas por homens e mulheres nas suas variadas categorias geracionais (criança, jovem, adulto e ancião) e por lideranças políticas e religiosas para a realização de rituais religiosos. Das três aldeias, apenas Três Palmeiras e Piraquê-Açu tinham *Opy*.

Conforme o cacique Toninho (Wera Kwaray), da aldeia Boa Esperança, a construção de uma *Opy* tem que ser feita em um lugar revelado por *Nhanderu* (Nosso Pai), pois, para o povo Guarani, construir por construir não faz sentido, uma vez que a *Opy* é mais do que uma

estrutura física, mas tem que ser levada dentro de cada pessoa. Além disso, Toninho explicou que, para se ter *Opy*, é preciso que os aldeãos estejam dispostos a cumprir seus preceitos, frequentar os encontros dentro da Casa de Reza e buscar se manter longe de fazeres dos *djurua* (não-guarani), como festas de forró; são por esses motivos que, por enquanto, continuam sem construir uma nova *Opy* em Boa Esperança.

A *Opy* é, portanto, mais do que espaço sociocomunitário; para os Mbya, é primordialmente seu espaço sagrado, o local onde os corpos são fortalecidos por meio das relações e das práticas, como o canto-reza, a dança, o fumo do *petyngua* (cachimbo) e o *nhemõgueta* (aconselhamento), que produzem encontros alegres e potencializadores. Sobre o uso do *petyngua*, fui informada, tal qual Macedo (2013, p. 188), que sua fumaça é “um dos principais veículos de transmissão de capacidades e conhecimentos, constituindo um canal de comunicação e proteção” dos *Nhanderu Kwery* (nossos deuses), que acolhem suas orações e seus pedidos de cuidado. Vale destacar que, ainda que a *Opy* seja um espaço coletivo e aberta a toda comunidade, pode estar localizada dentro de um núcleo familiar menor. Ademais, a entrada dos *djurua* (não-guarani) só acontece mediante convite e permissão dos líderes espirituais.

Tanto na aldeia Três Palmeiras, quanto na Piraquê-Açu, notei que a *Opy* estava inscrita em espaços domésticos, sendo cuidadas por anciãos de um determinado núcleo familiar; já a aldeia Boa Esperança não possuía *Opy*. Conforme *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), esse era seu maior sonho, porque sem a *Opy* fica difícil as crianças aprenderem sobre a espiritualidade e caminharem no caminho certo, assim como os jovens também ficam sem espaço para ouvirem os conselhos e aprenderem com os mais velhos.

Em Três Palmeiras, a *Opy* fica sob os cuidados e direção da *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e do seu esposo o *txeramõi* Karai Txondaro (Sr. Divino); já na aldeia Piraquê-Açu, esse papel é atribuído à *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza)²⁶. Em ambas as aldeias, as *Opy* não ficavam abertas durante o dia, apenas em ocasiões especiais, como quando vinha alguma liderança espiritual de fora. No entanto, *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) gostava de estar dentro dela assim que o dia amanhecia para fazer suas orações.

As pessoas, de modo geral, se reuniam na *Opy* quando o sol se punha; contudo, notei que não havia momento certo para encerrar o encontro, de maneira que em alguns dias acabava por volta das vinte e uma horas, em outros, chegava próximo das vinte e três horas, e,

²⁶ Os detalhes da *Opy* e os momentos que lá vivenciei serão apresentados detalhadamente, durante a discussão das narrativas.

conforme as *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) e Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) me contaram, quando necessário, os encontros iam madrugada adentro.

Quantos aos rituais religiosos, participei apenas de um ritual de cura realizado pela *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), pelo *txeramõi* Karai Txondaro (Sr. Divino), e pela filha deles, Silvana, que é *Kunha Karai* (mulher xamã). Nesse ritual, observei que os líderes religiosos inspiravam e expiravam a fumaça do *petyngua* (cachimbo) sob a cabeça e as partes torácica e ventral de uma mulher que fora colocada sentada em um banco no meio-centro da *Opy*. *Txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) me explicou que o objetivo de tal gesto era realizar uma limpeza espiritual na mulher, tendo em vista que ela havia acabado de perder um bebê, e que as causas poderiam ser várias, desde um contato com ser não-humano ruim, até um trabalho espiritual feito para prejudicá-la. Além disso, conforme a *txedjaryi*, depois que um acontecimento tão triste como esse, a fumaça também servia para fortalecer a pessoa, levando a tristeza embora.

No que tange aos espaços coletivos mencionados, é significativo abordar também a presença das lideranças, seus papéis e as diferenciações notadas em relação ao gênero e ao poder político. Segundo *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), antigamente, o poder político na sociedade Guarani ficava concentrado nas mãos dos *Ywyradja Tenõnde'i*, líderes espirituais fortes, que eram capazes de chefiar as *Opy* e as aldeias; desempenhavam, portanto, o papel de liderança espiritual e política.

Macedo (2010), contudo, ressalta que, na história da sociedade Guarani, pelo fato de sua organização estar baseada na família extensa, a princípio não havia uma chefia unificando a sociedade em sua totalidade, mas sim um *txeramõi* (ancião/velho-sábio), em torno do qual as famílias extensas geralmente se organizavam, devido ao seu prestígio e respeito alcançados mediante sua sabedoria e papel religioso. Nessa perspectiva, a reflexão da autora é de que, mesmo que o chefe religioso exerça o papel de liderança política não-religiosa e se legitime por meio da religião, carrega em si a ambiguidade de derivar do processo de contato e interação que se iniciou com a chegada dos europeus. Assim, mudanças na divisão e na relação de poder são inevitáveis dentro da sociedade Guarani, tanto em razão de necessidades externas e do contato interétnico, quanto internas.

Em consonância, *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) afirma que hoje, nas aldeias Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança, a liderança política fica a cargo apenas do *uwitxa* (cacique). No trabalho de campo, notou-se que a chefia política tem por papel cuidar das aldeias administrativamente; isso significa, tal qual apresentado por Teao (2015b) e Macedo (2010), que o *uwitxa* (cacique) é responsável pelo diálogo entre a comunidade e as

organizações do Estado. Assim, atua negociando as relações e trocas interétnicas e interculturais com agentes não-governamentais (ONGs), igrejas cristãs, movimentos sociais e órgãos governamentais. Nesse sentido, é a pessoa que vai debater os posicionamentos e resoluções concernentes a serem tomadas junto com a comunidade, convocando e estimulando os moradores da aldeia a participarem das discussões.

Quanto à liderança espiritual, foi observado que, nestas aldeias, a espiritualidade articula conjuntos amplos de sentidos existenciais, relacionais e políticos, ficando para os *txeramõi/Karai/Ywyrá'idja* (papeis religiosos masculino) e das *txedjaryi/Kunhã Karai* (papeis religiosos femininos)²⁷ uma responsabilidade de manter inteligibilidades e continuidades de valores e práticas reconhecidos como saberes fundamentais. Ademais, mesmo existindo adultos e jovens, na comunidade Mbya, que têm buscado aprimorar os conhecimentos para se tornar uma chefia espiritual, as referências ainda são os *txeramõi* e as *txedjaryi*.

As lideranças espirituais, femininas e masculinas, realizam as práticas de cura relacionadas ao uso de ervas e plantas medicinais para enfermidades físicas e práticas de cura espiritual. Todavia, diferentemente da literatura (SILVEIRA, 2016; MACEDO, 2010; PISSOLATO, 2006) que indica que as chefias religiosas, para além das curas tradicionais, ainda realizam o *nhemongarai* (cerimônia de nomeação das crianças Guarani)²⁸, na

²⁷ Essa mesma divisão foi notada por Macedo (2010) em sua pesquisa. Contudo, no que tange aos termos e papeis religiosos, valem aqui alguns esclarecimentos elucidados pelos jovens Genilson e Donizete e outros interlocutores durante o trabalho de campo do presente estudo. De acordo com suas explicações, pôde se compreender que o termo *ywyrá'idja* é um termo guarda-chuva de papel religioso, abarcando dois papeis com características e funções diferentes para os Guarani Mbya, de modo que seu uso e significado vão depender da região geográfica em que a pessoa Mbya mora: 1) O termo pode significar papel religioso que diz respeito à pessoa que, para além de ter conhecimento das plantas medicinais e dos remédios, tem um saber amplo e profundo em torno das questões espirituais, especialmente das doenças espirituais mais complexas e das suas manifestações (para uma discussão extensa, ver Silveira [2016]), capaz de realizar cura por meio do seu poder curativo e terapêutico (que, segundo Silveira [2016, p.190-191] diz respeito à sua capacidade de se comunicar com as divindades e com os seres não-humanos, “interpretar as distintas formas de comunicações existentes na floresta e dos espíritos”, e de estabelecer estas relações), bem como dos rituais, por exemplo o *nhemongarai* (cerimônia de nomeação das crianças Guarani). Dessa forma, o termo *ywyrá'idja* refere-se a líder religioso. Nesse sentido, pode ser usado como sinônimo do termo *karai* e *opita'i wa'e*; 2) O outro sentido de papel religioso atrela-se à pessoa que está começando a caminhada para se tornar um grande curador espiritual, e que dessa forma tem a incumbência de apoiar aquele que faz o trabalho espiritual pesado, o líder religioso, dentro da *Opy*. Quanto à expressão *Karai*, é possível vê-la sendo utilizada por autores como Silveira (2016), Macedo (2013) e Pissolato (2006) também para fazer menção à posição de líder religioso que realiza práticas curativas tradicionais e o *nhemongarai* (tal uso foi igualmente verificado por Macedo [2010] nos trabalhos de Ferreira [2002]), contudo, empregado como sinônimo de *xamã*. Já o termo *kunhã karai*, conforme os interlocutores, é a forma de nomeação feminina (*kunhã*: mulher) respectiva ao papel de *Karai/ywyrá'idja/opita'i wa'e*, e por isso também referida na língua portuguesa como mulher *xamã*. Com relação aos termos *txeramõi* (ancião/velho-sábio) e *txedjaryi* (anciã/velha-sábia), estes são utilizados para se referir aos/às líderes religiosos/as que são mais velhos/as; porém, tal debate será apresentado com maior profundidade no capítulo 4 dessa dissertação.

²⁸ A pertinência do *nhemongarai* (cerimônia de nomeação das crianças Guarani) será tratada com maior amplitude no capítulo 4, especificamente no item 4.4 *Noção de pessoa Guarani Mbya: entre a literatura e apontamentos no campo*.

comunidade Mbya do Espírito Santo, conforme informado pelos interlocutores, atualmente não há liderança religiosa residindo ali que tenha desenvolvido e/ou aprimorado saberes e fazeres que a permitam realizar o ritual de nomeação. Logo, quando há necessidade do *nhemongarai*, é preciso chamar algum *txeramõi/Karai/Ywyrá'idja* ou *txedjaryi/Kunhã Karai* de fora, ou se deslocar para outra aldeia onde o ritual aconteça.

Assim, partir do diálogo com a *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e outros interlocutores, pode-se entender que o poder político-administrativo e o poder político-religioso não se concentram mais nas mãos de uma mesma pessoa na comunidade Mbya do Espírito Santo. De acordo com Teao, os teóricos que se inclinam ao estudo dos movimentos indígenas no Brasil pontuam que as lideranças que cumprem papéis políticos e/ou religiosos, a partir da “hereditariedade obtida por meio das linhagens ou clãs superiores”, podem ser compreendidas como lideranças tradicionais (TEAO, 2015b, p. 140). No contexto das aldeias supracitadas, essas lideranças podem ser entendidas como os *uwitxa* (cacique) - chefia política - e os *txeramõi/Karai/Ywyrá'idja* e as *txedjaryi/Kunhã Karai* - chefia religiosa.

À luz da explicitação de Macedo (2010, p.79) sobre essa divisão do poder político, e das observações no estudo de campo da presente pesquisa, é possível compreender que tais lideranças são consideradas tradicionais, não apenas pela hereditariedade, mas por manterem as formas tradicionais de organização política e comunitária. Isso significa, em consonância com a autora, que a chefia política e a chefia religiosa são aquelas que dirigem as cerimônias com canto-reza, danças, invocações e o *nhemongarai*, e somando-se a isso também é possível dizer que são aquelas que orientam aldeias sociocultural e religiosamente, buscando mediar os valores e práticas tradicionais - bem como sua transformação - no contato com a sociedade envolvente.

Com relação à constituição das lideranças tradicionais (político e religiosa) Mbya no Espírito Santo, essa se deu de forma histórica, ao longo da trajetória do *oguata porã* e do processo de luta pela terra junto aos Tupinikim (TEAO, 2015b, p.136). Dessa forma, de acordo com os interlocutores, as lideranças tradicionais das aldeias Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança são todas descendentes da grande líder político-religiosa *Tatãtxi Ywa Rete* (D. Maria), que foi responsável pela migração do grupo Mbya ao Espírito Santo e sua instalação no território de Aracruz-ES.

Para Teao (2015b, p.148), a capacidade de apropriação dos Mbya de suas práticas históricas é fundamental para que possam reforçar e justificar o poder político nas aldeias. Além disso, afirma a autora, é uma maneira encontrada pelos líderes tradicionais para manterem seu poder, bem como “conservar a história, a tradição e a coesão do grupo”.

No entanto, o perfil das lideranças tradicionais Mbya no Espírito Santo tem mudado não somente quanto à divisão do poder, como em relação ao gênero. Atualmente, o poder político das três aldeias Mbya está a cargo principalmente das lideranças masculinas, diferente das chefias que existiam ao longo da sua caminhada até o Estado e do início da presença Mbya nas terras espírito-santenses.

Na cabana central e nas reuniões comunitárias, notou-se que os homens são consideravelmente presentes e se destacam no exercício do poder político tradicional, mas voltados mais à chefia político-administrativo, na posição de *uwitxa* (cacique), do que na chefia político-religiosa. Nesse sentido, seus fazeres se voltavam à coordenação dos encontros, chamando a comunidade a participar das decisões e acolhendo sua opinião, distribuindo tarefas e recebendo os *djurua* (*não-guarani*).

Já as mulheres, embora as tenha visto com uma participação menos direta no que tange às ações político-administrativas, a observação feita apontou que exercem poder político tradicional na posição de líderes espirituais, atreladas aos cuidados da *Opy* e à orientação espiritual da comunidade, bem como a cargo dos aconselhamentos acerca das condutas sociais, notadamente as *txedjaryi* (anciãs/velhas-sábias), e tais orientações são tão significativas quanto as do *uwitxa* (cacique). Na aldeia Piraquê-Açu, por exemplo, devido ao respeito e prestígio que *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) tem enquanto líder religiosa exerce participação fundamental nas decisões tomadas na aldeia, bem como tem fala presente nos espaços comunitários.

Segundo Teao (2015b), as primeiras lideranças Mbya no Espírito Santo, além de serem político-religiosas, eram formadas por mulheres e se caracterizaram por ações para além da condução do grupo Guarani ao Estado: “eram fortes articuladoras políticas junto aos não-índios e políticos locais para conseguirem meios e recursos destinados à sobrevivência e ao deslocamento desses índios nos estados percorridos durante o *oguata porã*”. Elas também resolviam problemas comuns no grupo, davam conselhos e interpretavam os sonhos e as revelações sobre os caminhos a serem trilhados (TEAO, 2015b, p.141).

Todavia, no final do século XX, após a morte de *Tatãtxi* (D. Maria) e de sua filha Keretxu Mirim (D. Aurora), que a sucedeu em seu papel de xamã, conselheira e liderança religiosa, as chefias políticas e religiosas das aldeias ficaram sob responsabilidade dos netos de *Tatãtxi*. Os caciques foram escolhidos pela comunidade dentre esses descendentes, que mesmo atualmente se mantêm na atividade política das aldeias (TEAO, 2015b, p. 143).

No que tange à relação de poder dentro da sociedade Guarani, Macedo (2010) pontua que na contemporaneidade os jovens também têm assumido o papel de chefe de família, uma

vez que o prestígio e o respeito passaram a estar vinculados não somente à sabedoria e à questão religiosa, como também à questão econômica e aos papéis de destaque assumidos na vida comunitária, como professores e diretores de escola.

Teao (2015b), por sua vez, ao abordar as novas relações de poder, discorre sobre as novas lideranças, as quais surgem a partir dos novos espaços sociopolíticos gerados pelas instituições e da necessidade de atuação dos Mbya no cumprimento de tarefas específicas com a sociedade não indígena:

As lideranças são denominadas também de representantes e são escolhidas pelas comunidades e chefias tradicionais para exercerem funções determinadas. [...] As novas lideranças devem conhecer a língua portuguesa, superando a oralidade, e conhecer bem os textos escritos; dominar os mecanismos de contato com os não índios, tais como o conhecimento das instituições, das relações políticas; expor com clareza a situação do grupo étnico; realizar viagens frequentes e possuir disponibilidade para viver longos períodos afastados das aldeias (TEAO, 2015b, p. 140).

Nos espaços comunitários da comunidade Mbya do Espírito Santo, a presença desses representantes (novas lideranças) também foi observada, e assim como na chefia tradicional política-administrativa, os homens se destacaram, ocupando as posições de dirigente da Associação Indígena Guarani Mboapy Pindó, professor e diretor da escola indígena e jovem líder, atuando em tarefas específicas na relação entre a comunidade e a sociedade envolvente. Teao (2015b, p.136) explica que as novas lideranças surgiram devido ao contato aproximado com a sociedade envolvente, porém evidencia que no cenário dos Mbya do Espírito Santo foram impulsionadas a partir do processo de implantação da educação escolar indígena nas aldeias.

Por fim, na perspectiva de Teao, a assimetria das relações de poder entre homens e mulheres Guarani faz parte da construção das relações de gênero, dizendo mais da diversidade de articulações e da diplomacia dentro das relações do que da desigualdade de autonomia:

Nas reuniões, as mulheres Guarani são mais quietas e os homens detêm o poder de decisão e manifestam suas opiniões mais frequentemente. São os homens os principais interlocutores com a sociedade não índia. [...] no que tange aos costumes e à conservação das tradições, espera-se da mulher que ela seja obediente ao marido e cuide dos afazeres domésticos. Embora, no espaço público das reuniões nas aldeias, os homens falem e decidam mais, no âmbito doméstico, as mulheres aconselham seus maridos sobre as opiniões que devem emitir nas *aty*, nas reuniões. Ou seja, os Guarani, tanto homens quanto mulheres, possuem um jeito diplomático de ser, sabem resistir, falar, calar quando precisam e articular-se em diferentes esferas (TEAO, 2015b, p.148).

Ainda sobre os espaços físicos comunitários observados, cabe apresentar a Escola Indígena de Ensino Fundamental Três Palmeiras, tendo em vista sua relevância enquanto espaço coletivo. Construída recentemente, a Escola Indígena está situada na aldeia Três Palmeiras, um pouco mais afastada do centro da aldeia. Ela atende às três aldeias e possui um grande fluxo de pessoas: pais, avós, crianças, professores e funcionários. Conforme os interlocutores, a educação na comunidade Mbya é de corresponsabilidade não só dos pais e professores, mas também dos avós, que costumam estar presentes nas reuniões e participam ativamente das decisões. Hoje é considerada um espaço comunitário significativo por proporcionar tanto o aprendizado cognitivo às crianças, quanto a transmissão da tradição Mbya, uma vez que conta com os saberes dos professores, bem como dos anciãos e de outros membros da comunidade que tenham experiências culturais para agregar a formação das crianças, e promove trocas culturais entre as gerações.²⁹

No que diz respeito aos eventos comunitários, presenciei não só as reuniões comunitárias e os rituais na *Opy*, como também um mutirão e a Festa do Índio. O mutirão, tal qual registraram Teao e Loureiro (2009, p. 115), se trata de um momento de trabalho coletivo, realizado por todas as pessoas da comunidade, destinados ao bem comum. Normalmente, estão atrelados à arrumação e limpeza do espaço físico das aldeias, sejam as edificações de uso coletivo ou as matas. Também podem acontecer para o feitiço de obras arquitetônicas, como construir moradia para alguém, ou *Opy*, ou cabanas para exposição de artesanato. No mutirão do qual participei, todos os moradores da aldeia Três Palmeiras foram convocados pelo cacique a participar, com o objetivo de limpar a área central da aldeia como preparação para a Festa do Índio.

Já a Festa do Índio é comunitária, geralmente aberta às pessoas de fora da comunidade Mbya. O evento, quando aberto à sociedade envolvente, constitui um espaço de exposição da cultura indígena, material e imaterial, como artesanatos, comidas, danças, cantos e pinturas artesanais, e também da sua comercialização. Todavia, na época da minha estadia na comunidade Guarani, essa festa não foi aberta aos de fora; segundo meus interlocutores, o principal motivo foi a falta de verba e o não repasse de subsídios da prefeitura de Aracruz à comunidade, alegando que já subsidiava a Festa do Índio que ocorria na aldeia Tupinikim, na região de Caieiras Velha.

²⁹ Embora presente no texto a Escola Indígena, não foi possível aprofundar minhas observações quanto a esse espaço, pois os *txeramõi* e as *txedjaryi* a frequentavam mais quando convidados, não era um espaço pelo qual circulavam com frequência.

Dessa forma, a festa da qual participei foi um momento mais intimista de confraternização coletiva e interna, acontecendo na cabana central da aldeia Três Palmeiras e envolvendo principalmente essa aldeia e a de Boa Esperança. Foram servidas carne e mandioca e expostos alguns artesanatos, cuja venda era feita entre os próprios Mbya, ao som de músicas variadas e alguns cantos Mbya.

Na medida em que fui aprofundando a observação dos espaços e contextos mais comuns e mais abertos aos *djurua* (não-guarani), fui adensando minha capacidade de estar presente nos eventos Mbya e as relações com os anciãos e com a comunidade. Desse modo, consegui participar dos espaços de maior proximidade relacional, fundamental para a observação e compreensão. Do exterior das casas, passei às suas varandas, e dessas ao interior das moradias, onde pude observar os espaços domésticos e familiares que estavam atrelados às atividades do núcleo familiar, como plantio, trato dos animais, preparo dos alimentos e cuidado com os filhos/as e netos/as.

As casas, por dentro, variavam tanto em sua estrutura física quanto na familiar. Falando primeiro das constituições familiares, encontrei formatos múltiplos de famílias: casais recém-casados que moravam sozinhos, sem filhos/as e próximos aos seus pais, o que era bem comum, de modo que a mãe, a sogra ou a avó sempre estava por perto para prestar ajuda e orientar; casais recém-casados que abrigavam em sua casa parentes como primos/as e ou irmãos/ãs, que ficavam algum tempo e depois partiam; mulheres e homens sem cônjuges, vivendo apenas com seus filhos/as; anciãos que moravam apenas com o cônjuge; anciãos que moravam sozinhos; e anciãos que viviam com seus filhos/as e/ou netos/as.

Acerca da estrutura física, as casas feitas de alvenaria, geralmente se dividiam em uma pequena sala, dois quartos, uma cozinha, janelas na sua parte frontal e nas laterais, dispostas de acordo com os cômodos, e nem sempre tinham forro debaixo do telhado. Já o chão era de cimento batido, sem revestimento como piso, taco ou tábua corrida. E sempre tinham varandas, na quais as pessoas, principalmente mulheres, com frequência se reuniam na parte da tarde para conversar, descascar sementes ou olhar os filhos/as e netos/as.

As casas de pau a pique, por sua vez, se diversificavam mais em sua composição, tanto em relação ao chão, que ora era de terra batida e ora de cimento, quanto em sua divisão interna. Algumas estruturas se configuravam de forma semelhante a um barracão, porém com uma porta frontal e janelas laterais; outras casas se dividiam em uma sala, um quarto e uma cozinha; umas tinham o forro do telhado feito apenas de palha; e algumas misturavam a palha com lona e barro. Houve duas que chamaram a atenção por serem de dois andares: uma delas

era do filho de *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), o qual, juntamente com a anciã, me convidou a conhecê-la por dentro.

À primeira vista, por fora, a casa me parecia frágil - sensação essa muito norteadada pelas minhas noções ocidentais de edificação -, mas ao vê-la internamente percebi que tinha uma estrutura forte, pois o sustento do bambu era reforçado por toras mais grossas de madeira; tinha uma base circular maior e um andar superior também circular, porém menor, cuja base era mais leve, feita somente de bambus dispostos lado a lado e amarrados uns aos outros de forma bem justa, sem vãos.

O filho de *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), vendo a minha surpresa, convidou-me a subir ao andar superior, cujo acesso se dava por uma escada de madeira. Ele explicou que os bambus eram muito fortes e que só se fragilizavam se fossem cortados na lua nova, pois qualquer madeira quando cortada nessa lua tende a apodrecer pela presença de bichos e pragas que a deterioram. Além disso, disse que os bambus podiam ir sendo reparados e trocados à medida que fosse necessário, bem como o telhado. Contou ainda que a outra casa era do *txeramõi* Tupã Kawray (Sr. Jonas), seu tio, e que ele adorava essas construções: inclusive, havia construído a casa com as próprias mãos há anos atrás, e que a mesma ainda era boa, sendo necessário apenas reformar o forro, serviço o qual o tio já estava providenciando.

Tanto as casas de alvenaria quanto as de pau a pique também possuíam diferenciações acerca da disposição dos banheiros: algumas tinham banheiro dentro e outras fora, em cabines feitas de plástico ou cimento; quando fora de casa, os chuveiros não eram elétricos.

As casas, de forma geral, tinham eletricidade; todavia, *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) relatou que nem sempre a luz funcionava e que nas casas de pau a pique era mais difícil a instalação, assim como era mais raro encontrar casas com eletricidade mais no interior da aldeia. Para ela, atualmente, a luz é fundamental, assim como as casas mais protegidas, pois ainda que sejam indígenas, não aprenderam a viver como seus ancestrais, completamente na mata, logo, não são de todos os bichos que conseguem se defender: os animais peçonhentos, por exemplo, são os que mais a amedronta. Alguns jovens também me relataram se sentirem desconfortáveis com a falta de luz, principalmente para realizarem os trabalhos da escola ou usarem os objetos eletrônicos. Sem luz em casa, alguns deles iam para a casa de parentes onde havia eletricidade para poder cumprir as tarefas escolares à noite.

A maioria das casas que conheci tinha ao menos uma cama, um fogão a gás, uma geladeira e uma televisão, mesmo que nem sempre se encontrassem em bom funcionamento. Nas casas que havia eletricidade e televisão, observei que era comum assistir à televisão à

noite, o que foi confirmado por *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), ao dizer que, atualmente, as pessoas preferiam estar em frente à televisão à noite do que na *Opy*. Em algumas moradias, notei também o uso de esteiras na sala ou colchões.

Durante o estudo de campo, também percebi poucas hortas e espaços de plantio, os quais frequentemente eram inscritos nos espaços domésticos e não comunitários - o solo, de acordo com meus interlocutores, e pelo observado leigamente, não está muito propício para plantações, principalmente em Piraquê-Açu, cujo terreno foi depósito de lixo municipal no passado. Tanto os anciãos quanto os jovens apontaram que essa situação acaba por levá-los a buscar comida industrializada e fora dos espaços de suas aldeias, a um custo que nem sempre conseguem arcar pela falta de verba.

Além disso, para as *txedjaryi*, a falta de espaços para plantar implicava em uma alimentação menos equilibrada, cuja base estaria nos alimentos orgânicos e no seu preparo tradicional, o que lhes acarretava problemas de saúde física e espiritual, bem como o desinteresse dos jovens pela alimentação própria da cultura Guarani. Algumas casas, entretanto, como a da *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), tinham um espaço para a plantação de ervas medicinais, que lembrava a conformação de uma estufa, e mudas e raízes para fins alimentares, as quais a *txedjaryi* dizia sonhar em plantar em um terreno fértil algum dia, e vê-las brotar em qualidade e abundância.

Quanto às criações de animais, vi poucas, de modo que os bichos, em sua grande parte, eram de estimação. O cacique de Boa Esperança, assim como sua irmã *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), me disse que, em sua aldeia, até fizeram um criadouro de paca e de porco do mato, não só para subsistência, mas especialmente para que os meninos pudessem aprender a caçar.

Sobre a circulação das pessoas, observei que os homens adultos e anciãos geralmente não ficavam nos arredores das casas: quando não estavam fora resolvendo assuntos políticos e interculturais, como no caso das lideranças, que viajavam até mesmo para outros estados, estavam trabalhando na cidade, como era a situação do *txeramõi* Karai Txondaro (Sr. Divino), que trabalhava no Serviço Autônomo de Água e Esgoto - SAAE; ou como o *txeramõi* Tupã Kawray (Sr. Jonas), que passava boa parte do seu tempo na própria comunidade, porém buscando ervas medicinais, fazendo remédios e atendendo pessoas.

As mulheres adultas e as anciãs, por sua vez, ficavam mais em suas casas, cuidando principalmente dos filhos/as e netos/as, lavando as roupas e preparando a alimentação, buscando, por meio de seus conselhos, transmitir-lhes os costumes e tradição do Povo Guarani, desempenhando, dessa forma, os papéis de mãe, sogra e avó. Nesse quesito,

entretanto, *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D.Tereza) era exceção, pois gostava bastante de andar por entre as aldeias para encontrar a parentela e viajar até mesmo para aldeias fora do Estado do Espírito Santo, a fim de visitar os filhos e netos.

Os homens e mulheres jovens circulavam bastante, principalmente a pé e de bicicleta e, às vezes, também de moto. Andavam pelas três aldeias para visitarem uns aos outros ou para se reunirem nos jogos de futebol, que geralmente aconteciam aos sábados no campo da aldeia Três Palmeiras; durante a semana, costumavam se deslocar também para estudar no bairro Coqueiral, trabalhar nas proximidades, como no distrito de Santa Cruz, ou até mesmo ir a festas, como os bailes de forró que aconteciam nos arredores das aldeias. No bairro Coqueiral, por exemplo, além de irem para estudar, frequentavam para comprar mantimentos nas vendas e buscar encomendas que faziam aos correios. Gostavam de encomendar roupas, calçados, maquiagem e objetos eletrônicos.

Observei, porém, que os homens jovens circulavam mais que as mulheres, pois essas costumavam permanecer nos aldeamentos cuidando das crianças (filhos/as, irmãos/ãs, primos/as, sobrinhos/as). Alguns até mesmo viajavam para fora do estado, tanto para visitarem parentes em outros aldeamentos, quanto para trabalharem, o que fazia com que muitas jovens mulheres recém-casadas vivessem sozinhas com seus filhos por longos períodos.

Os mais jovens e as crianças tinham um ritmo próprio. As crianças, quando não estavam na escola, ficavam a brincar em grupo, por exemplo, de pique e pega ou futebol, próximas de suas casas. Já os jovens se reuniam na cabana central da aldeia Três Palmeiras para jogar videogame ou acessar a *internet*, já que ali há *wi-fi* disponível; no entanto, quando não estavam nessa área central, costumavam permanecer em suas casas.

Ainda que autores (TEAO; LOUREIRO, 2009) apontem que pode haver alguns rituais que são de cunho doméstico, como a primeira menstruação das meninas, o casamento, o parto e o resguardo, não presenciei nenhum desses rituais. O mais próximo disso que vivenciei foi a construção aproximada de um casamento, quando o cacique da aldeia Três Palmeiras propôs casar a mim e meu então noivo em uma cerimônia cultural na aldeia, situação que discutirei ao trabalhar a narrativa sobre a construção do campo mais à frente neste texto.

Por fim, para o registro da observação e das conversas informais, o recurso principal foi o diário/cadernos de campo, além de fotos e vídeos; já para as conversas formais, houve, sempre que permitido, gravações em áudio.

Dentre esses instrumentos, o diário foi fundamental para o registro do trabalho de campo: nele pude anotar e descrever não só as observações, como minhas impressões,

informações, algumas teorizações incipientes e esquemas para tornar mais inteligível as explicações de meus interlocutores, mas também minhas angústias, anseios e receios. A partir da vivência do campo, compreendi a discussão de Magnani (1997) ao debater que o caderno de campo é mais do que um espaço confessional que figura o estado entre mundos em que vive o/a pesquisador/a: é um espaço que possibilita o registro da experiência e os dados por ela construídos. Ou seja, o diário de campo, ao mesmo tempo em que é instrumento de captação do tempo vivido, é produto das vivências, vindo a somar aos outros produtos como documentos, entrevistas, descrições dos momentos cotidianos que obtive por outros meios, como gravador, máquina fotográfica, filmadora e transcrições.

Acerca do uso desse instrumento, num primeiro momento carregava o caderno de campo comigo por onde ia entre as aldeias. Nesse período, ainda não pernoitava na comunidade Mbya; então, quando chegava em Vila Velha, cidade em que havia me fixado, transferia minhas anotações para um arquivo digital. Na medida em que a relação com a comunidade Mbya foi se aproximando, houve menor necessidade de anotar durante as atividades do campo, pois aumentava a compreensão e a capacidade de memorizar melhor as informações, além de ser mais viável retornar para buscar os interlocutores quando as dúvidas surgiam. *Txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) sempre reforçava: “você tem que guardar com a cabeça e com o coração”. Dessa forma, os registros no caderno passaram a ser realizados somente ao fim do dia, e não no tempo do convívio. Anotava alguns pontos, principalmente antes de sair das aldeias, para depois acrescentar os detalhes do dia, já direto no computador.

Ao pernoitar na Aldeia Três Palmeiras, o caderno de campo ganhou novo impulso. Registrava manualmente à noite, depois de retornar dos encontros que participava na *Opy*, e me organizava para dormir. Vale pontuar, no entanto, que quando voltava para a cidade, buscava transferir os registros para o computador, pois essa era, também, uma forma de organizar as vivências, tornando-as mais inteligíveis e mais próximas para a reflexão.

Os demais instrumentos de registro da observação, como máquina fotográfica e filmadora, foram acessados de forma moderada e numa construção conjunta com os interlocutores, pois percebi que era importante compreender os motivos que definia a necessidade de fotografar e/ou filmar e como introduzir essa forma de registro. Sobretudo os anciãos tinham uma relação distanciada com essas tecnologias; esse entendimento acabou guiando o processo de observação do cotidiano dos *txermõi* e das *txedjaryi*, sendo as relações mais importantes do que o próprio produto fotográfico ou fílmico.

O caderno de campo foi o instrumento carro-chefe para o registro das observações e conversas (e pré-análise). Contudo, a fim de que alguns pontos principais e pertinentes não escapassem, a entrevista com gravações de áudio, quando possível, constituiu em importante instrumento complementar, respeitando a orientação do processo de escrita e de restituição das entrevistas da História Oral (PORTELLI, 2010) e da Etnobiografia (GONÇALVEZ, MARQUES E CARDOSO, 2012)

3.2. Escolhendo *takuapi*: diálogos sobre narrativas, história de vida e etnobiografia

Debruçar-se sobre as práticas cotidianas dos *txeramõi* e das *txedjaryi* é debruçar-se não só pelos espaços territorial, sociais e doméstico em que vivem, mas também sobre os conhecimentos que por eles são produzidos, os quais vão se configurando mediante suas experiências de vida - ou nas palavras de Barros (2012, p. 2), o *tempo vivido* -, e por vezes são revelados através de seus relatos, de suas narrações. Afinal, o povo Guarani é um povo de tradição oral, e a pessoa para eles é construída por meio das palavras de orientação, faladas pelas divindades, desde a sua geração no ventre materno, quer seja de modo direto ou indireto, através dos líderes espirituais³⁰.

Nessa perspectiva, as narrativas são pertinentes, pois revelam as vivências dos *txeramõi* e das *txedjaryi* e, conseqüentemente, as histórias que constroem a organização e práticas socioculturais Guarani. Assim posto, a fim de me aprofundar acerca da cotidianidade dos *txeramõi* e das *txedjaryi* Mbya do Espírito Santo e do que era ser ancião e anciã naquele contexto, optei por realizar entrevistas semiabertas como instrumento e estratégia-chave para ouvir os relatos de suas experiências (passadas ou contemporâneas) e, assim, agregar as informações à construção dos dados, o que já vinha realizando mediante a observação e o uso do caderno de campo.

Todavia, pude perceber, no meu convívio com os *txeramõi* e com as *txedjaryi* das aldeias Piraquê-Açu, Três Palmeiras, e Boa Esperança, que o modo como narravam o seu viver - seus gestos, o tom de suas vozes, os caminhos escolhidos para responder às minhas indagações, os assuntos que por vontade própria decidiam contar, o trecho de suas histórias de vida priorizados e as memórias emergidas em suas falas - ia se constituindo em uma maneira única de expressar-se e transmitir os sentidos de “*txeramõi*” e de “*txedjaryi*”, bem como seus fazeres e as relações imbricadas, configurando, assim, seu cotidiano.

Nesse sentido, a expressão *história de vida* emergia na construção do relato dos *txeramõi* e das *txedjaryi* Mbya do Espírito Santo, revelando um pertinente papel de amparar as narrativas, seja sobre fenômenos, acontecimentos ou períodos de tempo, conforme aponta a

³⁰ O debate sobre a intrínseca relação entre o *ser-pessoa Guarani* e a *palavra* será desenvolvido de modo minucioso no tópico 4.3 *Noção de pessoa Guarani Mbya: entre a literatura e apontamentos no campo*, do capítulo 4.

discussão de Silva e Barros (2010) em torno das possibilidades que tal noção oferece ao/à pesquisador/a do campo das Humanidades³¹.

Nessa perspectiva, a noção de história de vida pode ser compreendida nesse estudo como recurso que proporcionou o acesso a memória, a qual, enquanto lócus das lembranças, das reminiscências, do tempo vivido, tem papel fundamental na compreensão da cotidianidade dos anciãos e na relação pesquisador/pesquisado, pelo fato produzir e figurar sentidos tanto na relação que constitui entre as experiências do passado, do presente e do futuro que há de vir, quanto na relação que estabelece “com a subjetividade daquele que escuta, num processo dialético entre a subjetividade do ouvinte e a do narrador” (SILVA; BARROS, p. 69). Conforme aponta Portelli (2010, p.19): “os conteúdos da memória são evocados e organizados verbalmente no diálogo interativo entre fonte e historiador, entrevistado e entrevistador”, entre pesquisador e interlocutor/narrador.

Quem conta uma história, faz necessariamente apelo a sua memória e a trabalha para dar inteligibilidade à experiência e para ressignificar o vivido, conferindo-lhe uma logicidade que constrói, organiza e justifica seu ponto de vista. Ao relatar sua história de vida, o narrador concatena parte dos fatos e eventos que a constituíram de acordo com a situação e com as relações que ocorrem durante a própria narrativa (SILVA; BARROS, p. 69).

Sendo assim, enquanto a história de vida produz os sentidos às vivências, as narrativas exercem o papel de meio dinâmico, intercambiável e conectado com outras histórias, através do qual as pessoas organizam e tornam a realidade compreensível. A narrativa é um tempo que se vive simultaneamente ao tempo vivido, no qual o ato de narrar elabora e reelabora a experiência (SILVA; BARROS, 2010; CARVALHO, 2003). Logo, os conteúdos das narrativas dos anciãos com os quais dialoguei não foram evocados apenas pelas interlocuções formais que se deram nas entrevistas, mas também por conversas informais surgidas durante a pesquisa de campo. Foi na experiência dos encontros e na medida em que meu vínculo com os *txeramõi* e as *txedjaryi*, com seus familiares e a comunidade, se afinava, que as narrativas foram tomando forma.

Contudo, Silva e Barros (2010, p.69) atentam para o fato de que nem sempre o processo de acessar a memória é um ato racional, como o abrir de uma gaveta para se pegar

³¹ De acordo com os autores Silva e Barros, a expressão história de vida pode ser operada para múltiplos fins enquanto instrumento de “metodologia de estudo na pesquisa social, procedimento clínico, registro estrito de biografias e de depoimentos pessoais - sejam eles escritos ou orais” e por profissionais de diversas áreas do conhecimento tais como “sociólogos, antropólogos, historiadores, psicólogos e, mais recentemente, por terapeutas ocupacionais” (SILVA; BARROS, 2010 p. 69). Os autores apresentam um debate relevante em torno dos termos história de vida, história oral de vida e memória, para o leitor que queria uma compreensão mais ampla acessar a referência.

um objeto qualquer desejado, por exemplo; há “dimensões que escapam ao próprio narrador”. Tal apontamento é justificado pelos autores por meio do debate de Bardin (1997, p. 170), que apresenta e explicita o discurso como “um momento num processo de elaboração”, e não como “produto acabado”; logo, nele cabem incongruências, objeções e irregularidades (BARDIN, 1997, p. 170 apud SILVA; BARROS, 2010, p. 69).

Na mesma direção, a discussão proposta por Gonçalves, Marques e Cardoso (2012, p. 10) também destaca que as narrativas não são neutras, pois os indivíduos não são meras manifestações da representação coletiva; são “pessoas-personagens”, cuja “individuação criativa [...] desenvolve uma autonomia de significados que não está submetida diretamente à força imanente da sociedade”. Para os autores, as narrativas podem ser entendidas como mediadoras, pois “criam e agregam novos significados ao mundo e às coisas, ao mesmo tempo em que transformam aqueles que [a] constroem”.

Tal debate me atentou a observar outras possibilidades dentro da escolha por trabalhar com entrevistas, para além da sua função metodológica de construção de dados, e me fez compreender que o próprio ato de narrar é uma experiência por si só, pois, “entre um acontecimento e sua significação, intervém o processo de dar sentido ao que aconteceu ou ao que está acontecendo” (PASSEGGI, 2011, p.149).

Ademais, as narrativas etnográficas, ainda à luz de Gonçalves, Marques e Cardoso (2012, p. 10), transformam tanto o “antropólogo” (ou todo/a pesquisador/a que se proponha trabalhar metodologicamente com base na etnografia) quanto o personagem etnográfico. Logo, no trabalho de campo etnográfico, as narrativas também podem ser experiências, e por isso observadas, “evidenciando sua função poética de dar forma ao real”.

Foi nesse sentido que, a fim de direcionar o tratamento dos dados construídos nas entrevistas e como concepção para posteriormente pensar as narrativas e refleti-las na análise e discussão dessa dissertação, escolhi também a etnobiografia como estratégia metodológica, compreendendo que

[...] No lugar de tratar a narrativa como distinta de práticas sociais ‘concretas’, a etnobiografia recusa a separação entre discurso, linguagem e experiência, insistindo na qualidade produtiva do discurso. Da mesma forma o conceito de etnobiografia afeta necessariamente não só o modo como tratamos as histórias que os sujeitos etnográficos nos contam, mas também como contamos nossas histórias etnográficas sobre essas histórias e seus personagens-pessoas. Em outras palavras, a etnobiografia implica uma dimensão metanarrativa da etnografia, em que o lugar da agência da própria narrativa etnográfica torna-se objeto etnográfico (GONÇALVES, MARQUES E CARDOSO, 2012, p. 10).

Quanto ao manejo das entrevistas, utilizei um roteiro de temáticas e perguntas (Anexo I) para que orientasse a conversa com os anciãos, partindo do projeto de pesquisa, do levantamento bibliográfico realizado previamente e das sugestões elencadas pela própria comunidade. Assim, busquei operar as entrevistas na mesma direção apresentada por Portelli (2010, p.20), em que esse instrumento é mais do que um roteiro de perguntas e/ou temas a serem respondidos: é um espaço de construção da relação entre pesquisador e narrador, no qual primordialmente deve haver a “troca de olhares” entre eles, que suscita alteridade e modula o próprio ato narrativo e as narrativas produzidas a partir desse encontro, quer seja do/a pesquisador/a, quer seja do/a narrador/a. Desse modo, a cada encontro, as perguntas tomavam formas únicas, a fim de garantir ao interlocutor sua compreensão.

Para Diniz (2010), é a troca genuína que permite com que as perguntas do roteiro sejam redescritas mediante a singularidade de cada pessoa, pois quando há troca, as demandas e necessidades de ambos os lados encontram formas de se expressar, sendo essa a ação garantidora da qualidade ética da entrevista e da validação dos dados; o roteiro, por si só, não garante a validação. O que a autora defende não é que se abandonem os roteiros de entrevista e os planejamentos, “mas apenas que a capacidade de planejamento deve se subordinar ao imponderável de cada encontro entre pesquisador e participante” (DINIZ, 2010, p. 187).

Nesse sentido, os encontros com cada *txeramõi* e *txedjaryi* se deram em espaços diferentes, ora de maior proximidade, como a cozinha das casas, suas varandas e seus quintais, ora de maior coletividade, como a *Opy* e a cabana central da aldeia Três Palmeiras. Para realizar as entrevistas, precisei combinar os dias com antecedência e firmar com os anciãos e anciãs formas singulares de trocas pelas entrevistas cedidas³².

Ademais, nos contatos que antecederiam as entrevistas, buscava estabelecer com o/a narrador/a a maneira pela qual a entrevista seria feita; negociava, assim, a forma mais confortável para responder as perguntas para cada pessoa. Ela poderia ocorrer tanto na presença de parentes ou só com a pesquisadora, seguir ponto a ponto do roteiro ou, após explicação geral, comentar conjuntamente. Os encontros poderiam ser em um dia ou em dias separados, com respostas na língua Guarani (com presença de intérprete) ou na língua portuguesa.

Após as negociações, as entrevistas eram gravadas em formato de áudio, no dispositivo *LG Leon*, gerando arquivos de extensão *3gp*. No que tange ao tratamento das entrevistas, primeiramente, os arquivos de áudio foram transcritos e, mediante a necessidade

³² Maiores detalhes sobre tais negociações serão explicitados no tópico 3.4 *Cuidados Éticos*.

das falas, traduzidos da língua Guarani para a portuguesa. Para tanto, contei com o apoio de Genilson, Alice e seu cunhado Donizete como intérpretes Guarani. Nesse momento, iniciou-se também uma pré-análise, tendo em vista que os dados começavam a se organizar e tomar formas, o que possibilitou cessar as dúvidas emergidas junto aos anciãos e intérpretes.

As informações, seguidamente textualizadas, organizaram e permitiram que o texto ficasse inteligível, bem como possibilitaram o processo de adensamento do conteúdo das narrativas, conjuntamente com as notas do caderno de campo. Tendo em vista que essa etapa do processo de construção de dados estava dentro do prazo disponível para o trabalho de campo, a validação do texto junto com os *txeramõi* e com as *txedjaryi* foi conduzida, ainda que as narrativas não estivessem em sua conformação final, pois já era possível ver seus primeiros contornos e discutir com eles a forma e a direção que elas tomariam.

No processo de textualização, os intérpretes também colaboraram com sua escuta ativa e com as devolutivas acerca do texto em construção. Por fim, na conformação das narrativas, na perspectiva da etnobiografia, a composição do texto etnográfico incorpora os elementos extra-textos, constituindo uma versão final a partir da qual é possível maior profundidade nas discussões.

Nessa conjuntura, as narrativas apresentadas trazem histórias de vida, relatos de fazeres cotidianos, saberes e expressões, que, entrelaçados, vão configurando biografias individuais dos *txeramõi* e *txedjaryi*, com os quais dialoguei durante o meu estar nas aldeias Guarani Mbya do Espírito Santo. Dessas narrativas, emergem caminhadas distintas com diferenciações que ratificam as particularidades dos anciãos, e que me parecem apontar uma multiplicidade de caminhos, saberes e fazeres do ser ancião/ã e Guarani Mbya

3.3. Texturas e cores: narrativas de pesquisadora e a construção do campo

E no caminhar o caminho vai se fazendo. Ir ao campo é mais do que se estar na aldeia: é já começar o dia pensando para onde se vai, com os sentidos voltados para o “estar lá” (Caderno de Campo, 07 de março de 2017).

Janeiro a junho de 2017: esse era o período escolhido por mim para a pesquisa no campo nas aldeias Guarani espírito-santense, Piraquê-Açu, Três-Palmeiras, e Boa Esperança. Esse tempo seria destinado não só ao trabalho de campo, mas também a estudos históricos, transcrições, traduções e pré-análises. Contudo, na intenção de me preparar para o meu estar lá, passara os meses de setembro a novembro de 2016 frequentando o curso de extensão ofertado pela Universidade Federal de São Paulo: *O visível e o invisível na vida Guarani*, que abordou as temáticas: *cantos e caminhos entre aldeias e cidades; corpos, imagens e transformações; imagens e palavras que agem; fazendo objetos e conhecimentos; e o invisível no cinema e na casa de reza.*

O curso, que era ministrado por mestres Guarani, foi fundamental para me fazer mergulhar na cultura Guarani como pesquisadora. As temáticas aguçaram em mim os questionamentos, me fazendo entender que os papéis sociais vinham sendo remodelados dentro das aldeias, de modo que o papel dos anciãos na transmissão do conhecimento tradicional também pudesse estar passando por mudanças. Nas aldeias de São Paulo, por exemplo, dada a implementação das escolas nas aldeias, muitas lideranças vinham fazendo parcerias com as escolas para que essas envolvessem os anciãos em seus projetos.

O tempo de ir a campo havia chegado. Janeiro anunciava o preparo para os meus encontros com a comunidade Guarani Mbya do Espírito Santo: era hora de me aprofundar nos estudos acerca da história daquele grupo no estado e dar início à escrita dessa contextualização. O intento dessa ação era abrir as cortinas para a minha imersão no campo, e, sobretudo, compreender o cenário em que os anciãos viviam, o que necessitava também considerar o acerto das arestas do projeto inicial, de modo a afinar minhas ideias e reformular minhas indagações, atribuindo profundidade ao trabalho teórico que vinha desenvolvendo e propriedade para a nova etapa.

Dessa forma, em meu cronograma, reservei as primeiras semanas de janeiro para o meu retorno ao Estado do Espírito Santo, minha acomodação e meu debruçar sobre o material teórico. Nesse tempo, ficaria na cidade de Vila Velha, onde meus pais moram e onde eu morava antes de me mudar para o interior de São Paulo para cursar o mestrado. A cidade situa-se entre uma hora e trinta minutos e duas horas da comunidade Guarani em Aracruz, o

que possibilitaria o meu ir e vir no começo.

Iniciaria as visitas às aldeias entre o fim de janeiro e o início de fevereiro. Mas o estar em campo, ainda que seja em um Estado já conhecido, é mesmo um dever: as coisas não saíram bem como o planejado. No fim do dia 5 de fevereiro, um domingo, a Polícia Militar (PM) do Espírito Santo anunciou sua paralisação total por melhorias nas condições de trabalho e salariais. Segundo o site INTERSINDICAL - Central da Classe trabalhadora (INTERSINDICALCENTRAL, acesso em 07 dez. 2017)³³, os policiais militares do estado iniciaram o movimento de reivindicação junto com suas esposas e familiares mulheres, no sábado 4 de fevereiro, “impedindo o policiamento ostensivo da PM em todas as regiões do Espírito Santo”. No entanto, encontraram intransigência e impasse por parte do governo estadual para negociarem os reclames, transformando a paralisação parcial da categoria em uma paralisação acentuada.

Mediante o posicionamento da Polícia Militar, uma onda de violência, desde o sábado, começou a se desencadear no Estado, o que fez a segunda-feira prenciar o resguardo da população em suas casas. A tensão começou a se instalar, enquanto o governo do Estado continuava a recusar a negociação; à população, era dado toque de recolher. Para além da Região Metropolitana da Grande Vitória (Cariacica, Fundão, Guarapari, Serra, Viana, Vila Velha e Vitória), os municípios do interior também registraram situações extremas de violência. Ademais, serviços de saúde, escolas, meios de transporte público, comércio e agências bancárias ficaram paralisados. O medo assolava o estado: a crise de segurança pública estava decretada (ESPECIAIS.G1, acesso em 07 dez. 2017)³⁴

O direito de ir e vir e tantos outros ficaram completamente prejudicados pela ação do governo e da polícia. A mesma polícia que reivindicava agiu com violência; o mesmo governo que se colocava como “voz do povo e mãe de todos” parecia querer ver o povo ferido, e à greve chamava de “chantagem”, à qual não cederia. A sociedade se tornou uma perfeita marionete daquele cenário de horror. Mortes, assassinatos, suicídios, furtos, assaltos, tráfico de drogas e suas facções disputando sobrevivência e espaço. Gente inocente caída no chão; gente escondida em suas casas; gente exposta às mais diversas barbáries.

Também a população indígena de Aracruz foi atingida. De acordo com o Canal de

³³ Disponível em: <<http://www.intersindicalcentral.com.br/nota-das-brigadas-populares-sobre-cri-se-da-seguranca-publica-no-espírito-santo/#.WimIpHnJ3IW>>.

³⁴ Disponível em: <<http://especiais.g1.globo.com/espírito-santo/2017/linha-do-tempo-cri-se-da-seguranca-no-es/>>.

Notícia do Portal R7 (NOTÍCIAS.R7, acesso em 07 dez. 2017)³⁵ e com o do Canal de Notícias do Instituto Socioambiental - ISA (ISA, acesso em 07 dez. 2017)³⁶, no sábado, 04 de fevereiro, um grupo de Tupinikim foi intimidado durante um passeio pela Praia dos Padres, na rodovia ES-010, próximo ao bairro Coqueiral, tendo seus cavalos baleados por policiais militares após discutirem com o grupo, sem qualquer motivo cabível para tal ato, exceto uma provável irritabilidade dos policiais para com os indígenas.

O clima de extrema tensão durou cerca de quinze dias. Mas ao fim da primeira semana, as pessoas voltaram a circular pela necessidade de retomarem seu cotidiano, apesar do medo. No entanto, vários serviços ainda permaneciam paralisados e muitos municípios estavam com seus espaços comerciais completamente destruídos e/ou depredados. Dessa forma, viajar entre os municípios ainda era se expor a grande risco: as rodovias estavam esvaziadas e vinham sofrendo assaltos relâmpagos e emboscadas. Eu precisei esperar a poeira daquele trágico turbilhão baixar: a sensação de impotência me consumia.

Após quinze dias, as Forças Armadas e Força Nacional de Segurança Pública³⁷ se instalaram por completo no Estado: fora a única ação que o governo tomara. A greve continuava, a PM estava esgotada, e a população, dilacerada³⁸. A presença do exército parecia uma estratégia falseadora de paz para que se tamponasse a tensão e calassem os debates. E assim foi. A vida seguiu. Voltar a circular e a alienação se tornaram “face da mesma moeda”, pois foi apenas em 25 de fevereiro que algumas negociações se iniciaram, mas apenas com as mulheres dos policiais militares. Quanto às atividades das Forças Armadas e da Força Nacional de Segurança Pública, essas só se encerraram em 8 de março (ESPECIAIS.G1, acesso em 07 dez. 2017)³⁹.

³⁵ Disponível em: <<https://noticias.r7.com/cidades/policiais-atiram-em-cavalos-de-indios-no-litoral-do-espírito-santo-assista-ao-video-08022017>>.

³⁶ Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indios-tupiniquim-sao-agredidos-por-policiais-em-aracruz-es>>.

³⁷ De acordo com as informações do site G1, as Forças Armadas e as Forças Nacionais de Segurança Pública começaram a chegar ao Estado do Espírito Santo no dia 06 de fevereiro, e no dia 07 já estavam atuando no reforço da segurança do Estado (disponível em: <<http://especiais.g1.globo.com/espírito-santo/2017/linha-do-tempo-crise-da-seguranca-no-es/>>, acesso em: 07 dez. 2017).

³⁸ Um levantamento recente do site G1, publicado em 04 de agosto desse ano, aponta que “durante a crise, a contabilização oficial dos homicídios foi imprecisa entre governo e Sindicato dos Policiais Civis”, mas de acordo com cada órgão é possível apresentar os seguintes números: Sindicato dos Policiais Civis - aproximadamente 215 mortes; Ministério Público do Espírito Santo - 210 mortes; Transparência ativa do site da *Secretaria de Estado da Segurança Pública* - Sesp - 202 mortes; Resposta da Sesp à ONU - 224 mortes no Estado (disponível em: <<https://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/crise-na-seguranca-faz-6-meses-e-g1-mostra-a-resposta-do-governo-a-onu-e-a-realidade-de-vitimas-e-pms-no-es.ghtml>>, acesso em: 07 dez. 2017)

³⁹ Disponível em: <<http://especiais.g1.globo.com/espírito-santo/2017/linha-do-tempo-crise-da-seguranca-no-es/>>.

A minha vida como pesquisadora também precisou seguir, mas já não foi da mesma forma, não só pelo atraso nos prazos que estabeleci, mas porque todo o contexto vivido me sensibilizou ainda mais. Eu estava agora passando pela experiência de revisitar o Estado onde morei por anos, vê-lo de outro ângulo e sentir a violência de um lugar outro. De repente me percebi revisitando também a história dos Guarani no Espírito Santo, compreendendo que me dirigia a uma sociedade que teve uma caminhada de luta e resistência marcada constantemente por sofrimento e violência. Sentiram o caos da barbárie não só por dias, mas por anos, décadas - e ainda o sentem. Constituíram-se e se constituem permeados, e a partir, dessa dor. Uma dor acessada por minha alteridade, mas jamais sentida em sua profundidade.

No dia 22 de fevereiro, consegui partir rumo à Aracruz. Um misto de medo, tensão e alívio davam o compasso desse dia. Resolvi ir de carro, pois os transportes públicos e intermunicipais ainda estavam normalizando seus itinerários e horários. A tensão, dessa vez, se fazia presente não só pela crise de segurança, mas pelo meu próprio estar em campo.

Estava diante da minha sombra e da minha luz. Era chegada a hora de me apresentar não como Terapeuta Ocupacional, papel que por vezes me fortaleceu, mas como a pessoa que sou, com todas as minhas facetas. Esse era um dos exercícios da pesquisa de campo: a arte de conviver e descobrir outras tantas possíveis trocas relacionais para além do lugar do Terapeuta Ocupacional, lugar esse que também esperava poder revisitar ao final da experiência. Além disso, me apresentaria como pesquisadora, papel novo, que estava descobrindo e aprendendo dia a após dia, cujas nuances e linhas tênues ainda me assustavam e atormentavam um pouco. Nessa perspectiva, convidei minha mãe para me acompanhar na visita; além da companhia durante o percurso, era uma forma de me mostrar mais próxima da comunidade, notadamente, no sentido da relação de alteridade; ou seja, de mostrar que da minha parte não queria apenas aprofundar o conhecimento acerca deles, mas almejava que eles também me conhecessem de forma mais próxima.

A estratégia-chave pensada para construir o campo foi dar início às negociações pela aldeia Três Palmeiras, uma vez que lá sempre fora o lugar central de reunião do projeto de extensão da UFES do qual participara por anos; logo, era a aldeia onde as pessoas mais tinham me visto e onde tinha alianças antigas, como com Alice, filha do cacique, Nelson, e seu esposo Genilson, que claro, precisariam ser fortalecidas. Depois, buscaria acessar as demais aldeias: Piraquê-Açu e Boa Esperança.

Ao chegar à aldeia Três Palmeiras, eu e minha mãe fomos recebidas por Alice, exatamente a jovem com quem mais tinha ligação. Conheci Alice quando criança e a acompanhei até sua passagem para a vida adulta, que se concretizou tanto por suas

mudanças biofisiológicas quanto pelo seu casamento com Genilson. Assim que me viu, Alice abriu um largo sorriso, ao qual eu retribuí; tê-la por perto era um alívio, dissipava em mim a tensão, devido à liberdade que tínhamos uma com a outra, e me transmitia força através do seu olhar. Desde minhas primeiras idas à aldeia, há anos atrás, havia aprendido que, no silêncio dos Guarani, muito pode ser dito, e que o olhar diz tanto quanto as palavras.

Passado um tempo, Eliane, mãe de Alice, e Patrícia, sua irmã, apareceram. Sentamos todas na varanda da casa de Eliane. Ficamos conversando: contei da vida em São Paulo; Alice, da sua vida de recém-casada; e Patrícia, dos projetos que vinha tocando na aldeia. Desde a última vez em que conversara com Patrícia, seu desejo era criar um livro de culinária típica Guarani, e assim ela o fez.

Patrícia contou que, junto com outros Guarani e com o auxílio de alguns *djurua* (*não-guarani*), organizara, no último ano, o livro de culinária tradicional Guarani, intitulado: “Têbi’u eté - Alimento Sagrado Guarani: cultura, identidade e memória na comida típica Guarani”, o qual agora estava à venda no centro cultural da aldeia. Também falou sobre o processo de materialização desse sonho e disse que, por não conhecer todos os alimentos tradicionais e nem saber prepará-los, convidou mulheres das três aldeias, especialmente as *txedjaryi*, para ficarem a cargo dessa incumbência.

Na ficha técnica do livro, numa sessão específica que dizia respeito às “portadoras do conhecimento tradicional que passaram informações sobre a alimentação tradicional Guarani [...] por meio de depoimentos e elaboração dos alimentos” (ASSOCIAÇÃO..., 2016, p. 4), estavam registrados os das *txedjaryi*, as quais Patrícia especificou: Keretxu Endy (D. Marilza), Djatxuka Mirim (D. Tereza) e Tatatixĩ Ywa Rete (D. Joana). Foi assim que comecei a saber quem eram as *txedjaryi* das aldeias.

Ao terminar minha conversa com Patrícia, Alice e Eliane, busquei pelo cacique, Nelson. Falei sobre minhas intenções de pesquisa, mas ele não disse nem que sim e nem que não quanto à autorização do estudo, afirmando que não podia me responder tão brevemente, pois não dependia só dele; contudo, não me proibiu, em sua fala, de estar ali. Eu lhe entreguei uma cópia do meu projeto e disse que estava aberta a conversarmos sobre ele; o cacique o recolheu, mas não disse nada.

Percebi que poderia continuar frequentando a comunidade, mas naquele momento me pareceu que a autorização viria mediante minha conquista por esse espaço. O que não foi fácil; por mais que eu e as pessoas que ali viviam já tivéssemos tido contato, estar ali como pesquisadora trouxe questionamentos da comunidade: qual seria a minha contribuição, quais eram os meus reais interesses, por que tinha começado por Três Palmeiras? E não só da

comunidade, como meus também: como poderia, então, contribuir? E construir interesses comuns à comunidade? Que tipo de autorização eu esperava?

Certo dia, ao questionar Nelson se estava autorizada, ele novamente disse que isso não cabia somente a ele, mas que no final de semana seguinte teria uma reunião comunitária e eu poderia ir para conversar sobre meu projeto com os moradores da aldeia. No dia combinado, fui para Três Palmeiras e, chegando lá, descobri que não era uma reunião comunitária, mas sim um mutirão para limpar a aldeia e prepará-la para a Festa do Índio: o objetivo não era que eu falasse, mas que trabalhasse com a comunidade. Passamos juntos quase o dia todo, varrendo, capinando e juntando lixo. Não só os adultos e jovens estavam presentes: as crianças também, e com elas passei uma parte do tempo brincando. Aos poucos, ia conhecendo as famílias e elas me conhecendo também. Ao fim, Nelson fez um agradecimento na língua Guarani, e depois disse que ia falar em português também: disse que agradecia a ajuda dos moradores e a quem havia vindo de Vitória, e que aquela aldeia estava aberta a ajudar quem a ajudasse. Acolhi suas palavras, pois era a única pessoa *djuruá* (não-guarani) e da capital que ali estava, e entendi que meu diálogo com a comunidade estava assim começando.

Dessa forma, aos poucos, fui descobrindo que, se queria falar com/sobre o povo Guarani, deveria estar com o povo Guarani. E isso implicava, por vezes, mais convivência do que conversa, atenção aos momentos de silêncio, disponibilidade para escuta sem pretensão, visitas à aldeia nem sempre estendidas, até que pudesse ficar mais, e acolhimento das instruções que eles mesmos me davam, principalmente os jovens. Isso aconteceu, por exemplo, quando Genilson me falou que, enquanto Nelson não me autorizasse oficialmente, eu precisaria ir para as outras aldeias, conquistar as autorizações simultaneamente e fortalecer as parcerias.

Lembro-me que, diante da fala de Genilson, fiquei bastante assustada e preocupada com os rumos da pesquisa e com o tempo que tinha disponível para o trabalho de campo. Suas palavras remetem à discussão de Clifford (1998, p.247), quando discorre sobre a diferença da organização do tempo de uma cultura para outra, e sobre a cumplicidade entre o tempo etnográfico - que por vezes é organizado a partir da linearidade e do controle, imputando ao/à pesquisador/a mais a coleta de dados e menos a produção destes junto com os interlocutores - e a forma como a cultura com a qual se dialoga lida e configura sua própria temporalidade.

Nessa perspectiva, Genilson parecia desafiar a experiência do convívio com um tempo pautado na vivência das relações: para Marinho (2007), o tempo *kairós*, o tempo próprio para ação e/ou tempo vivido. Assim ocorreu: fui batendo asas aos poucos, perdendo o

medo de “estar com” e atrapalhar o cotidiano deles, percebendo que também eu estava compondo esse cotidiano. Era um desafio da vida, como eles mesmos me diziam: o meu desafio!

Em termos de aliança para pesquisa, Alice e Genilson se tornaram meus laços principais. Ainda contei bastante com o apoio de Donizete, cunhado de Genilson e Alice, e algumas vezes também com as dicas de Vander, filho do cacique de Boa Esperança, Toninho. Genilson, especialmente, teve o papel de ser meu orientador, dada sua experiência com outros pesquisadores, na época em que morava na aldeia Parati-Mirim - Rio de Janeiro, e também o gosto que tomou por minha temática de estudo.

Sendo assim, fiquei sabendo sobre os demais anciãos na medida em que minhas visitas foram acontecendo; quem os indicou foram Genilson e Alice, por meio de suas relações de parentesco. Eles me apontaram D. Ivanilda e seu esposo Sr. Divino - a *txedjaryi* era tia de Alice, e a esse casal cabiam os cuidados da única *Opy* de Três Palmeiras. O outro *txeramõi* indicado foi Sr. Jonas, da aldeia Boa Esperança, primo do pai de Alice. Ele é conhecido por muitos devido à sua capacidade de fazer remédios com plantas medicinais e benzer.

Na medida em que ia e voltava das aldeias, a relação com a comunidade foi se tornando menos frouxa e mais enlaçada, e as autorizações vieram. Na aldeia Três Palmeiras, minha autorização oficializou-se com, e no, meu casamento cultural. Logo que cheguei à aldeia para a pesquisa, contei a Alice que estava noiva e iria me casar em julho do ano seguinte. Ela mostrou-se empolgada com a notícia, pontuando que, assim como eu tinha participado do casamento dela, ela queria participar do meu, sendo minha madrinha. Conversando sobre a logística do casamento, percebemos que talvez isso não seria possível. Mas, para não perdermos o momento, propus para que Alice pedisse uma bênção a mim ao pai dela, um momento bem íntimo, só entre nós: eu levaria um bolo e ela, assim, poderia ser minha madrinha.

O tempo passou, entre vários “ir e vir”, visto que ainda não estava conseguindo dormir na aldeia. Com a comunidade se articulando em torno da Festa do Índio, o pedido da bênção foi ficando para trás. No entanto, um dia, Nelson me procurou, dizendo ter ficado sabendo que eu queria uma bênção. Confirmando, expliquei do que se tratava e da minha relação com Alice, e ele perguntou se eu queria a bênção cultural. Com a expressão de dúvida estampada no rosto, demonstrei que não sabia do que se tratava. Nelson me disse que consistia na bênção conforme a tradição Guarani, com roupas, adornos e pintura. A intenção dele era que, a partir do meu casamento, esse tipo de bênção passasse a ser cobrada aos *djurua* (não-guarani), posto que havia procura. Além disso, segundo Nelson, se as demais igrejas de *djurua* já cobravam

pelo casamento, então, porque ele não poderia?

Aquela situação me surpreendeu, e ainda mais quando ele disse que a mim não cobraria, pois a relação comigo era outra: eu deveria levar apenas bolo e refrigerante no dia para a comunidade celebrar. Aquilo foi uma surpresa extraordinária. Em estado de espanto, aceitei; meu noivo, que já estava sabendo da intenção da bênção, de forma companheira e apoiadora, aceitou e me acompanhou nessa grande aventura intercultural.

Meu casamento aconteceu no dia 22 de abril: foi o momento em que consegui mostrar que estava ali de corpo, alma e coração. A cerimônia permitiu o encontro da comunidade com a minha família e trocas afetivas, abrindo as portas da minha vida. Não apenas eu estava entrando na vida dos Guarani, mas naquele momento eles também passaram a entrar na minha. Foi um encontro intercultural, em que as alteridades se depararam, se perceberam e se acolheram. Alice foi quem me preparou, e Genilson preparou o meu noivo; arrumamo-nos separadamente. Em nossas cabeças colocaram cocares, pintaram nossos rostos, e Eliane nos deu de presente colares para trocarmos, que durante a cerimônia foram segurados por Alice e Genilson.

Nelson proferiu as palavras sagradas e as traduziu, dizendo que ali estava nos abençoando e selando nosso amor. Depois, pediu para que eu e meu noivo nos declarássemos um ao outro, e em seguida que meus pais também se pronunciassem. Nesse momento, tudo se misturou: ao mesmo tempo em que celebrávamos minha união matrimonial, também falávamos da gratidão de estarmos participando daquele momento. Meus pais, especialmente, pontuaram a importância da minha pesquisa para que eles também pudessem conhecer mais os Guarani. Ao final, Nelson selou a bênção, dizendo que a partir de então eramos marido e mulher, e completou: “se é assim, você está autorizada!”.

Não era mais apenas a Amabile: daquele dia em diante, passei a ser também *Warydju* - árvore amarela (parte feminina), espírito capaz de ir além de seus limites -, nome que recebi durante a cerimônia, juntamente ao meu noivo, que, na condição de esposo, passou a se chamar *Yro 'ydju*, também árvore amarela, porém representando o gênero masculino.

Quanto às demais autorizações: na aldeia Piraquê-Açu a negociação foi com um jovem líder, Rodrigo, filho do cacique Pedro (Peru). Piraquê-Açu era a aldeia com a qual, até então, vinha tendo o menor contato. Conheci o Rodrigo por intermédio da sua esposa, Sabrina, com quem pude conversar sobre a pesquisa antes, nas tardes que passava na casa da sua mãe, Marilda, moradora de Três Palmeiras, que por muitas vezes me dava suporte logístico, e que, após a autorização de Nelson, passou a me abrigar para pernoitar na aldeia.

Rodrigo, por ser jovem, já havia trabalhado com outros pesquisadores; por conta de

suas experiências, compreendeu minhas intenções e se colocou disponível para me acompanhar como intérprete e tradutor na entrevista com sua avó, a única *txedjaryi* existente na Piraquê-Açu, D. Marilza, tendo em vista que ela se sentia mais à vontade em falar em Guarani. Também a ele entreguei uma cópia do projeto; no entanto, Rodrigo sinalizou que primeiramente sua avó precisaria querer participar da conversa, pois ali na aldeia ela também era liderança, uma líder espiritual. Na ocasião, ele a chamou e explicamos minhas intenções a ela, que assentiu em participar.

Com relação à aldeia Boa Esperança, a negociação se deu de forma diferente. Conhecia de vista o cacique de lá, Toninho, pois as crianças de Boa Esperança compunham de vez em quando o projeto de extensão ocorrido em Três Palmeiras. No entanto, com ele, meu vínculo se deu de forma diferente das outras lideranças, pois Toninho quis não só saber informações sobre o projeto de pesquisa, como fez questão de lê-lo e discuti-lo a fundo comigo, colocando-se disponível também para participar como interlocutor na entrevista. Contudo, anteriormente a isso, em nossa primeira conversa, ele quis saber por que havia feito a escolha de pesquisar junto com o Povo Guarani, pois também participava do universo acadêmico e gostaria de compreender melhor minhas intenções. Nesse encontro, conversamos algumas horas na casa de sua irmã, a *txedjaryi* Joana, a quem me apresentou. Quanto ao outro ancião da aldeia, também seu irmão, o *txeramõi* Jonas, Toninho se disponibilizou a conversar com ele sobre a pesquisa antes da entrevista.

A partir dessa conjuntura, minha relação mudou significativamente com a comunidade. A condição de mulher casada, e casada na aldeia, me tornou mais próxima das demais mulheres, que passaram a querer saber como ia meu marido, dado que ele continuava a morar em São Paulo, e também quando os filhos/as chegassem. Ademais, o fato de ter um nome Guarani igualmente proporcionou maior vinculação, tanto por causa de o nome representar minha relação de reciprocidade com a comunidade, quanto pelo fato de o nome Guarani ser de pronúncia conhecida pelos Mbya, ao contrário do nome *djurua* (*não-guarani*).

Através do convívio mais cotidiano, passei a ser acompanhada pelos jovens durante minhas andanças pelas aldeias, e também a acompanhá-los em suas demandas: geralmente, quando ia de carro para a comunidade, eles me pediam para levá-los ao centro comercial mais próximo, que ficava em Coqueiral. Além disso, passei a frequentar a *Opy* de D. Ivanilda, mediante seu convite, bem como os espaços de maior proximidade dos anciãos. Com D. Joana, por exemplo, cheguei a participar do seu aniversário e até do preparo de alimentos em sua casa.

Foi ainda por meio do estreitamento dos vínculos com comunidade que acabei

descobrimos a existência de mais um casal de anciãos em Três Palmeiras: Sr. Pedro e D. Izaltina, que moravam ao fundo da aldeia. Descobri que ali moravam por meio de uma conversa informal com Alice e Genilson, que me disseram não ter muito contato com o casal, pois nenhum dos dois tinham família nuclear ou familiares ali na aldeia: eram apenas os dois, o que os fazia viver mais afastados da comunidade. Segundo os jovens, não era comum ver o casal circulando muito.

No começo, senti resistência dos jovens em me acompanhar até os idosos quando lhes pedia companhia; sobretudo pelo fato de o casal só falar em Guarani, eles se esquivavam. Contudo, ao fim do trabalho de campo, Genilson me acompanhou até a casa da D. Izaltina e do Sr. Pedro. Conversamos por pouco tempo, e eles disseram que, de fato, tinham apenas um afilhado em Boa Esperança, e D. Izaltina tinha também lá uma filha. Os dois juntos não tinham filhos. Vieram do Sul e passaram por São Paulo até chegarem ao Espírito Santo; segundo D. Izaltina, hoje faziam a opção de ficarem mais quietos em casa porque essa era a forma que haviam aprendido com os antigos de se concentrar mais em Deus⁴⁰.

Dessa forma, meus encontros e minha relação com os *txeramõi* e com as *txedjaryi* foram acontecendo de maneira específica, à medida que me conheciam e me viam circular pelas aldeias e a partir do contato que ia estabelecendo com sua família nuclear. Logo, não acompanhei um por um por tempo determinado, mas conforme as cenas e as situações iam acontecendo, mediante o firmamento e aprofundamento do vínculo. Foi caminhando de uma aldeia à outra e de uma varanda à outra que conheci as experiências, histórias de vida e caminhos cotidianos dos *txeramõi* e das *txedjaryi*, as quais apresento em formato de narrativa no capítulo 5.

Após as entrevistas, realizadas de acordo com a disponibilidade de cada *txeramõi* e *txedjaryi*, Genilson, Alice e Donizete me ajudaram nas transcrições e traduções dos relatos, uma vez que boa parte do vocabulário foi em Guarani. O principal auxílio, porém, veio de Genilson, que fez as transcrições das falas Guarani mais longas, auxiliando inclusive nas interpretações. Para tanto, ele e Alice se disponibilizaram a passar uns dias na casa dos meus pais em Vila Velha, pois lá tínhamos uma estrutura melhor para o trabalho. Todavia, para que fossem para lá, houve uma condição colocada: que em meio às tarefas da pesquisa também tirássemos um tempo para passearmos pelas cidades de Vila Velha e de Vitória, pois Genilson e Alice nunca tinham andado por lá. Para mim, foi um momento de grande alegria, pois selava

⁴⁰ A conversa com D. Izaltina e Sr. Pedro não foi profunda a ponto de possibilitar construção de narrativas; no entanto, seus relatos apresentaram algumas informações pertinentes que optei por apresentar no tópico da dissertação em que falo sobre a velhice no contexto do Povo Guarani.

nossas trocas interculturais e reciprocidade. Era a pesquisa no campo chegando ao fim, na certeza de que o diálogo com aquela comunidade foi um confronto de afetos e alteridade.

O campo encerrou-se no dia 8 de junho, selado pela minha devolutiva das entrevistas aos anciãos, materializando assim as pactuações que havia firmado com eles. Foram momentos emocionantes, de abraços e sorrisos já saudosos, que representavam uma história escrita a múltiplas e diversas mãos.

Apresento a seguir a forma como se deu o encontro com cada ancião que decidiu ser interlocutor nessa pesquisa, a fim de situar ao leitor o contexto que reverberou nas entrevistas e nas conversas informais, e, conseqüentemente, nas narrativas de *txeramõi* e *txedjaryi*.

3.3.1. Sobre “entre/vistas”⁴¹

3.3.1.1. O encontro com *Txedjaryi Keretxu Endy (D. Marilza)*

Notas sobre a narradora: *Txedjaryi Keretxu Endy (D. Marilza)* é moradora da aldeia Piraquê-Açu. É neta de *Tatãtxi Ywa Rete, D. Maria, e filha de D. Aurora, já falecidas. É também irmã mais velha do txeramõi Jonas, da txedjaryi Joana e do cacique Toninho, que residem na aldeia Boa Esperança. Dentre os narradores, é a mais velha, mas não sabe dizer ao certo quantos anos tem. De baixa estatura e os cabelos bem grisalhos, presos em um coque na altura da nuca, apresenta sinais do tempo em sua pele e uma expressão acentuada que vai ao encontro da sua voz forte e do papel de líder espiritual que desempenha em sua aldeia.*

D. Marilza me recebeu a primeira vez no quintal da sua casa no dia 7 de março de 2017; antes disso, tinha ouvido sobre ela apenas na conversa com Patrícia acerca do livro de culinária típica Guarani, momento em que circulei o nome da *txedjaryi* no exemplar que comprara para mim. Depois daquela conversa, resolvi procurar por D. Marilza na aldeia Piraquê-Açu. Como não conhecia ninguém dessa aldeia, Alice me levou até a o pátio central, onde fica concentrado o maior número de casas, para que lá eu encontrasse algum parente próximo de D. Marilza que pudesse me apresentá-la. Encontramos Rosani, sua neta, filha de seu filho Pedro (Peru), cacique dessa mesma aldeia. Rosani disse que poderia me levar até sua avó naquele mesmo instante. Alice e eu fomos de carro, e Rosani mais à frente, de bicicleta. Quando chegamos, ela já tinha chamado a avó.

⁴¹ O termo “entre/vistas” foi emprestado de Portelli (2010, p.20) e pensado aqui no mesmo sentido que o autor o apresentou, não para designar uma forma metodológica de construção dos dados em si, mas para destacar a relação existente entre pesquisador/a e narrador/a, ou como o autor pontua a “troca de olhares” entre eles, que suscita alteridade e modula o próprio ato narrativo e a narrativas produzidas a partir desse encontro, quer seja do/a pesquisador/a, quer seja do/a interlocutor/a / narrador/a.

A casa de D. Marilza fica próxima à entrada da aldeia; é de alvenaria e envolta por vegetação. Por fora não parece ser muito grande; no seu quintal, porém, existe outra casa, mas essa é de barro e bambu e aparenta ser maior. D. Marilza veio caminhando a passos lentos do fundo do quintal, quando parou à nossa frente e soltou um suspiro, semelhante ao de uma pessoa cansada. Rosani me apresentou a ela. Ao cumprimentar D. Marilza, expliquei que estava na aldeia porque queria conhecer as *txedjaryi* e os *txeramõi* e, sabendo que era considerada uma *txedjaryi*, gostaria de conversar um pouco com ela. Perguntei se estava ocupada; D. Marilza abriu um sorriso, colocou as mãos na cintura e disse que estava capinando e queimando mato, mas assentiu à conversa. Rosani explicou que ali em Piraquê-Açu a terra tinha muita areia, que era difícil produzir alguma coisa, mas mesmo assim sua avó insistia em cuidar do local.

Para dar início à conversa, perguntei para D. Marilza se ela fazia reza forte. Esse assunto me veio à mente porque, momentos mais cedo, antes de chegar à aldeia, encontrei uma antiga conhecida da época da universidade, e ao comentar que estava indo para a comunidade Guarani, ela me falara que já havia estado na aldeia Piraquê-Açu com um grupo de Biodança e que participara de uma reza forte nessa aldeia, feita por uma senhora de cabelos grisalhos e que aparentava bastante idade. Diante de D. Marilza, me recordei desse relato e decidi perguntar.

D. Marilza fez um gesto para segui-la; Alice, Rosani e eu a acompanhamos. Ela caminhou até a casinha de barro no quintal, fez um gesto com as mãos para que eu me aproximasse da janela e observasse, perguntando se eu “dava pé”. Assenti com um balanço afirmativo da minha cabeça. A porta de entrada da casa era voltada para leste; próximo dela havia alguns bancos e um cobertor pendurado, mas antes dos bancos um espaço escurecido parecia estar daquele jeito por conta do uso de fogo. Pela disposição, assemelhava-se à *Opy*, conforme explica Silveira (2016). D. Marilza me convidou a entrar depois de ouvir que eu nunca tinha visto uma *Opy* de perto.

Lá dentro batiam apenas uns poucos raios de sol, que faziam criar uma atmosfera de penumbra; as paredes eram altas e o chão, batido de terra, mas o espaço era aquecido. Havia ainda um cheiro adocicado que se misturava a outro cheiro, parecido com madeira queimada. Embaixo da mesma janela pela qual D. Marilza me mostrou a *Opy*, e que ficava oposta à porta de entrada, havia um conjunto de instrumentos musicais: violão, tambor, taquara e chocalho. Silveira (2016), em seus escritos, afirma que esses instrumentos citados são considerados sagrados pelos Guarani e, quando dispostos conforme observei, configuram o altar da *Opy*.

D. Marilza se sentou e me convidou a fazer o mesmo, assim como Alice e Rosani. Ela começou a falar; sua voz era baixa e, mesmo trêmula, soava forte. Disse que para os índios era muito importante o espaço da Casa de Reza, porque ali era onde conseguiam, por meio da oração, se comunicar e conectar com *nhanderu* (nosso pai), e que era exatamente essa capacidade interlocutória que os tornava diferentes dos *djurua* (não-guarani): existiam coisas que ouviam e sentiam que nunca nenhum *djurua* saberia e sentiria, e por isso precisam acreditar mais nos Guarani quando falam que o mundo vai acabar se continuar do jeito que está. Além disso, ressaltou que a oração já é uma preparação para o dia em que surgirá um fogo debaixo da terra e tudo acabará.

Depois desse encontro, só foi possível conversar com D. Marilza de forma mais prolongada no dia de sua entrevista, que foi negociada por intermédio de seu neto Rodrigo. A entrevista ficara marcada para o dia 12 de abril de 2017, às oito horas da manhã, na casa de D. Marilza. Quando cheguei, ela estava no quintal varrendo as folhas das árvores junto com uma moça que não conhecia; Rodrigo estava dentro da Casa de Reza tocando violão. Cumprimentamo-nos e D. Marilza sugeriu que sentássemos em cadeiras no quintal, próximo à *Opy*. No começo, algumas perguntas precisaram ser refeitas para que ganhassem sentido, e Rodrigo se dispôs a orientar essa reconstrução. D. Marilza falava num tom de voz firme e forte.

Na medida em que as perguntas foram avançando e D. Marilza foi trazendo passagens da sua história, experiências passadas e do cotidiano, seus saberes e conselhos, não só sua voz deu o tom do seu contar, como também seus gestos, que foram ficando mais expansivos, caracterizados pelo levantar das mãos para sinalizar onde as histórias tinham acontecido e a intensidade dos fatos, principalmente naquelas que diziam respeito à espiritualidade. Seus olhos por vezes revelaram-se marejados, revelando por trás da voz firme também a voz embargada, semelhante à de uma pessoa emocionada ao buscar lembranças guardadas na memória.

3.3.1.2. O encontro com Txedjaryi Keretxu Tataendy (D. Ivanilda)

Notas sobre a narradora: Txedjaryi Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) é moradora da aldeia Três Palmeiras e casada com o txeramõi Divino. É neta de Tatãtxi Ywa Rete, D. Maria, e filha de D. Paulina, irmã de D. Aurora, todas já falecidas. É irmã mais velha do cacique Nelson, e irmã mais nova da txedjaryi Tereza, que também residem em Três Palmeiras. Dentre os narradores aparenta ser a mais nova. De olhar atento às ervas medicinais parece conhecer bem os processos de cuidado da saúde espiritual; e com falas de orientação, proferidas em tom de conselho à varanda de sua casa,

defende que a memória e o coração são os melhores lugares para se guardar o aprendizado Guarani.

O contato inicial com D. Ivanilda, diferentemente de D. Marilza, não foi em sua casa, mas no mutirão comunitário que ocorreu na aldeia Três Palmeiras. Como D. Ivanilda é tia de Alice, com quem eu tinha proximidade, já conhecia a *txedjaryi* de vista. Coincidentemente, no mutirão, trabalhei junto com sua filha Silvana, sua nora Luciana e seus netos menores que brincavam ao mesmo tempo em que ajudavam as pessoas ali presentes na limpeza coletiva da área central da aldeia. Tal contexto fez com que me aproximasse de D. Ivanilda; contudo, por conta da demanda do mutirão, não consegui ter, naquele momento, uma conversa prolongada com ela, mas pude observá-la. D. Ivanilda capinava, limpava e podava as plantas ao redor da cabana central, tratando-as de forma zelosa: algumas ela inclusive separou e afirmou que iria replantar. Por alguns instantes também parava, descansando as mãos na cintura, e respirava profundamente, semelhantemente a uma pessoa cansada pelo trabalho braçal.

Depois do mutirão, tornei a estar mais próxima de D. Ivanilda no dia em que acompanhei Alice até a casa dela para comprar picolé (a *txedjaryi* e o marido vendem picolés para complementar a renda de casa). Nessa ocasião, D. Ivanilda estava na varanda da sua casa e recebia a visita da sua irmã Lucia e dos sobrinhos, que moravam em Aracruz também, mas na área de reserva indígena. Ela e Lúcia contaram sobre quando eram pequenas e as viagens que faziam à Vitória, das longas distâncias que caminhavam a pé, de como a região de Aracruz e as rodovias haviam crescido e da saudade que sentia da avó, D. Maria, já falecida, pois, quando era viva, fazia com que a comunidade seguisse mais a tradição Mbya.

A conversa com D. Ivanilda sobre a intenção de conhecer, de forma mais aprofundada, os *txeramõi* e as *txedjaryi*, aconteceu quando o vínculo com a comunidade começou a se fortalecer e na medida em que a frequência das minhas visitas aumentava. Para tanto, D. Ivanilda sinalizou que conversássemos em uma quarta-feira, pois costumava ser o dia em que já tinha adiantado seus serviços domésticos para que no final de semana pudesse ir à área da reserva indígena, onde estava construindo uma casa nova. Isso posto, agendamos a conversa para 29 de março de 2017, na parte da tarde.

No dia marcado, encontrei com D. Ivanilda na varanda da sua casa; contudo, ela estava ocupada tentando falar com a irmã, D. Tereza, que havia viajado para Santa Catarina. D. Ivanilda relatou que se preocupava com a demora da irmã, pois esta tinha perdido o cartão de aposentadoria e estava sem dinheiro; vinha tentando falar com ela há dias, mas não

conseguia. Perguntou se eu podia tentar realizar a ligação e se eu sabia alguma forma de ajudar a orientar sua irmã, ao qual respondi afirmativamente.

Enquanto tentávamos fazer a ligação do meu telefone, D. Tereza conseguiu ligar no celular do neto de D. Ivanilda. As duas conversaram um tempo na língua Guarani e depois D. Ivanilda passou o telefone para mim. Após as orientações dadas e a ligação encerrada, perguntei a D. Ivanilda se ainda poderíamos conversar, e ela respondeu que sim.

D. Ivanilda sugeriu que a entrevista fosse realizada naquele mesmo dia. Com a expressão semelhante à de uma pessoa que está desconfortável, a princípio, não aceitou que o áudio fosse gravado; mas depois, quando a conversa estava mais fluída e íntima, ela sinalizou que poderia gravá-la. D. Ivanilda ainda destacou que talvez suas respostas não fossem compreendidas, pois eu era *djuruá* (*não-guarani*), e que *djuruá* em geral têm dificuldade de entender o que Mbya fala, mas que podia ficar à vontade para pontuar quando não entendesse. Assim sendo, ao longo das perguntas, D. Ivanilda passou a apresentar uma expressão mais relaxada e menos tensionada. Quando queria sinalizar algo que era mais importante, elevava o tom de voz e trazia da memória os conselhos que sua avó lhe dava, dando às suas falas um tom de orientação. Além disso, com gestos que apontavam para o alto e para as plantas que rodeavam sua casa, fazia menção ao cuidado com a saúde Mbya e sobre a importância de estar conectado com *nhanderu* (nosso pai) e buscar realizar a vontade dele para se viver bem.

3.3.1.3. O encontro com Txedjaryi Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana)

Notas sobre a narradora: Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) é moradora da aldeia Boa Esperança, vive com sua filha Michele e com suas netas. É neta de Tatãtxi Ywa Rete, D. Maria, e filha de D. Aurora, já falecidas. É também irmã da txedjaryi Marilza, da aldeia Piraquê-Açu, do txeramõi Jonas, e do cacique Toninho, ambos moradores de Boa Esperança. Txedjartyi de semblante suave e sorriso largo, sugere acolhimento, que se materializa em cafés e chás servidos a quem chega em sua casa, embalados por histórias e casos dos antigos que gosta de contar.

A primeira vez que D. Joana me recepcionou no quintal de sua casa foi na manhã do dia 14 de abril de 2017, logo depois de eu ter me dirigido à casa do seu irmão, o cacique Toninho, para conversarmos sobre o projeto de pesquisa que tinha intenção de realizar em Boa Esperança. Toninho tivera um imprevisto e precisara ir à cidade; por causa disso, pediu que o esperasse na casa de D. Joana e que ficasse à vontade para conversar com ela. Até aquele momento, só conhecia a *txedjaryi* pelo livro de culinária típica Guarani e pela indicação de alguns interlocutores.

A casa de D. Joana é próxima à de Toninho, porém do lado oposto, um pouco mais de frente à cabana central. Estava cedo, o clima, chuvoso, e a aldeia, em profundo silêncio: parecia que todos estavam dormindo. Contudo, na medida em que chegava mais perto da casa da *txedjaryi*, observei que havia luz acesa e barulho de panela cozinhando alimentos. Além disso, uma mulher se encontrava em uma cadeira do lado de fora da casa, bem próxima à porta de entrada. Do outro lado, havia uma senhora de estatura mediana e com os cabelos grisalhos presos em um coque, que lavava alguns utensílios de cozinha em um tanque; suas características indicavam que era ela D. Joana. Antes que pudesse me apresentar, ela passou por dentro da casa e saiu pela porta de entrada, segurando uma caneca, cuja fumaça que saía indicava um líquido quente, que entregou à moça, que lhe agradeceu, despediu-se a chamando de D. Joana e foi embora.

D. Joana, logo após minha apresentação e a explicação de que estava na comunidade para conhecer os *txeramõi* e as *txedjaryi*, e ao sinalizar de que fora Toninho quem me orientara a esperá-lo ali, puxou uma cadeira, a enxugou e me convidou a sentar-se. Quando o fiz, ela, que também havia se sentado, começou a contar que estava fazendo chá para a moça que acabara de sair, pois, com o clima inconstante e as chuvas dos últimos dias, muitas pessoas estavam ficando resfriadas. Em seguida, me ofereceu um café, ao qual aceitei.

Permanecemos um tempo ali no quintal, onde D. Joana contou sobre sua chegada e a de seus familiares ao Estado do Espírito Santo, destacando como as características ecológicas e geográficas do espaço haviam mudado, principalmente depois que as estradas foram construídas. Relatou também que, nessa época, cuidava de muitos sobrinhos: vários foram criados por ela, e por isso acabou se casando mais tarde e tendo filhos/as apenas aos vinte e sete anos.

A chuva começou a engrossar e ficar forte, ao que D. Joana fez o convite de entrarmos em sua casa. Era a primeira vez que entrava na casa de uma *txedjaryi*. A casa tinha três cômodos, dois quartos e uma sala, que desembocavam direto na cozinha, onde permaneci sentada à mesa. A cozinha de D. Joana estava aquecida e exalava um cheiro doce, que parecia vir do alimento que cozinhava no fogão, criando um ambiente aconchegante e acolhedor.

Não demorou muito e Toninho chegou. D. Joana serviu o alimento que preparava, canjica. Ali conversamos sobre a pesquisa e não só Toninho deu a autorização para o estudo acontecer como D. Joana aceitou participar, permitindo que eu a visitasse com maior frequência.

Isso posto, a entrevista de D. Joana foi marcada depois de um tempo em que estava frequentando sua casa. Nas visitas, a *txedjaryi* sempre servia café e me convidava a sentar. Às

vezes, suas netas se juntavam a nós; noutras, eram seus filhos; e em certos momentos, D. Joana estava só. Em algumas visitas também a ajudava a descascar frutos secos para extrair a semente, que depois eram vendidas a empresas. Nas conversas, D. Joana sempre contava histórias de seus antepassados e mitos Guarani, sinalizando que se preocupava com o aprendizado das netas, tanto com a alfabetização da língua Guarani (inclusive destacava que foi ela que alfabetizara algumas netas) quanto com a transmissão das histórias tradicionais, pois as crianças e jovens que recebiam muita influência da sociedade envolvente podiam acabar se esquecendo do *nhandereko* (modo de ser Guarani).

No dia 05 de maio de 2017, pela manhã, D. Joana me recebeu no quintal de sua casa para realizar a entrevista. O acordado foi que, no mesmo dia, entrevistaria o seu irmão, o Sr. Jonas, porém antes, às 9 horas.

Cheguei à casa da *txedjaryi* por volta das 10 horas. Antes de iniciarmos, D. Joana apresentava uma expressão um pouco fechada perto do sorriso com o qual sempre me recebia: parecia reticente com a entrevista. Busquei saber se ainda desejava participar. Ela disse que sim, mas que queria saber como era e se seu irmão Toninho também participaria. Contei um pouco sobre o andamento da entrevista de Sr. Jonas e confirmei que Toninho havia sinalizado que gostaria de responder alguns pontos do roteiro; mediante minhas palavras, sua expressão relaxou-se, ela tornou a apresentar seu sorriso e acenou com a cabeça, fazendo um movimento afirmativo para que iniciássemos.

Pelo fato de D. Joana falar e compreender a língua portuguesa, não foi preciso que nenhum interprete nos acompanhasse. De toda forma, algumas perguntas foram refeitas para que o sentido melhorasse e ficasse mais claro. D. Joana buscava ilustrar suas explicações e formulá-las de modo didático, mesclando os aprendizados que tivera com sua avó, casos antigos e suas experiências pessoais; seus gestos não eram muito expansivos e seu tom de voz era constante, ainda que permeado por algumas risadas; seus olhos, no entanto, estavam sempre atentos aos meus como os olhos de uma professora que busca se certificar se o aluno está compreendendo o conteúdo transmitido.

3.3.1.4. O encontro com Txeramõi Tupã Kwaray (Sr. Jonas)

Notas sobre o narrador: Txeramõi Tupã Kwaray (Sr. Jonas) é morador da aldeia Boa Esperança; reside sozinho, porém próximo de suas filhas. É neto de Tatãtxi Ywa Rete, D. Maria, e filho de D. Aurora, já falecidas. É também irmão da *txedjaryi* Marilza, da aldeia Piraquê-Açu, e da *txedjaryi* Joana e do cacique Toninho, que residem na aldeia Boa Esperança. Com sinais do tempo em sua pele que revelam uma expressão forte e ao mesmo tempo sorridente, txeramõi Jonas aparenta um viver alegre e repleto de sabedoria,

que o faz ser reconhecido pela comunidade como um profundo conhecedor das ervas medicinais e dos benzimentos.

Desde o começo do trabalho de campo, Sr. Jonas foi mencionado pelos interlocutores como o *txeramõi* da aldeia Boa Esperança que trabalha com ervas medicinais, e por vezes foi citado como *txeramõi* curandeiro. Por conta disso, falavam que era difícil encontrá-lo, pois sempre estava andando em busca das ervas para fazer seus remédios e benzimentos. De fato, durante o estudo de campo, raramente o via quando circulava pelas aldeias.

Dessa forma, foi na Festa do Índio, ocorrida em Três Palmeiras em 19 de abril de 2017, que aconteceu o primeiro encontro com Sr. Jonas. Em razão do clima frio e do chuvisco insistente que caía, as pessoas optaram por ficar reunidas na cabana central. Havia uma caixa de som e microfone ligados para que o cacique pudesse dar avisos e para que músicas fossem tocadas. Por volta das 13 horas, alguns moradores de Boa Esperança começaram a chegar, dentre eles o cacique Toninho e o Sr. Jonas. Este último vestia um adorno na cabeça, feito de palha e penas; tinha o rosto pintado com alguns tracejados indígenas e um sorriso no rosto que parecia expressar contentamento.

Após alguns jovens cantarem cantos tradicionais, o cacique Toninho começou a cantar músicas em estilo sertanejo: algumas misturavam letras na língua Guarani com a língua portuguesa. Foi um momento de bastante divertimento: todos riam e dançavam em pares compostos ou por homem e mulher ou por mulher e mulher. O Sr. Jonas era quem mais dançava e sorria, com um jeito que o fazia parecer bastante extrovertido. Todos os presentes, principalmente as *txedjaryi* Joana e Ivanilda, riam muito dele, sinalizando que desde rapaz ele já era brincalhão e animava os encontros e festas comunitárias.

Em um dado momento, Sr. Jonas me chamou para dançar; as mulheres sentadas, que assistiam à dança, dentre as quais eu estava, incentivaram o aceite do convite, falando, ao mesmo tempo em que riam, que seria divertido. Dançamos uma música; ao terminar, voltei ao banco e o Sr. Jonas, ainda de pé, começou a contar que, para ele, ser Guarani é ser alegre e feliz, e por isso era importante brincar, dançar e rir. Para ele, festejar, se divertir e conversar, da forma como estávamos, juntos e respeitando uns aos outros, era uma maneira de cultivar a alegria e viver bem.

Posteriormente a esse encontro, Sr. Jonas tornou a conversar comigo de forma prolongada apenas em sua entrevista, que foi combinada com o *txeramõi* por meio de seu irmão Toninho. O cacique achou melhor que ele mesmo marcasse o dia e a hora com o irmão para que eu o entrevistasse; além disso, disse que me acompanharia para me auxiliar, caso

precisasse, com a tradução e interpretação da língua Guarani. A entrevista ficara agendada para o dia 05 de maio de 2017, às 9 horas da manhã; Toninho me esperaria em sua casa e de lá nos encontraríamos com Sr. Jonas. No entanto, quando cheguei à casa do cacique, seu filho avisou que surgira um imprevisto e ele não conseguiria estar presente na entrevista; contudo, havia conversado com dois jovens para que acompanhassem o processo.

Sr. Jonas nos esperava num espaço aberto envolto por vegetação e árvores próximo à casa de uma de suas filhas, que ficava mais ao interior da aldeia, mas que não era distante da casa do Toninho. O *txeramõi* estava sentado em uma rede de balanço e, da mesma forma que na Festa do Índio, usava o adorno de pena na cabeça. Sua expressão era suave e serena, e quando nos viu abriu um largo sorriso. Durante a conversa, nenhuma das perguntas precisaram ser traduzidas para a língua Guarani ou para o português, o que deu certa fluidez ao diálogo.

Sr. Jonas respondia às perguntas com uma voz firme, mas sem alterar o tom, o que ia ao encontro de sua expressão serena, presente na maior parte da entrevista, mas que se modificava em poucos momentos, de acordo com o conteúdo a ser respondido, revelando-se ora mais séria, ora mais descontraída. Seus olhos e gestos voltavam-se sempre à mata que nos circundava, ilustrando suas palavras, que falavam de uma espiritualidade e de uma tradição cultural conectada à natureza e fundamentada na relação de reciprocidade entre os seres vivos, humanos e não-humanos, e do cuidado com os bens naturais.

3.3.1.5. O encontro com Txedjaryi Djatxuka Mirim (D. Tereza)

Notas sobre a narradora: Txedjaryi Djatxuka Mirim (D. Tereza) é moradora da aldeia Três Palmeiras e reside com a bisneta Thissiane. É neta de Tatãtxi Ywa Rete, D. Maria, e filha de D. Paulina, irmã de D. Aurora, todas já falecidas. É irmã mais velha do cacique Nelson e da txedjaryi Ivanilda, que também residem em Três Palmeiras. De andar sempre constante entre a casa da irmã Ivanilda e dos filhos que também moram ali próximos, e cumprimentos repletos de sorrisos e pequenas risadas que demonstram afetividade, txedjaryi Tereza parece prezar pelo bom convívio e pelos bons encontros que podem acontecer em seu caminhar.

Ao ver a foto de D. Tereza no livro de culinária típica Guarani, organizado por Patrícia, me lembrei da afeição da *txedjaryi* da época em que acompanhava seu neto no projeto de extensão junto com os jovens Guarani. Até então sabia que ela vivia em Três Palmeiras; todavia, nos momentos iniciais do trabalho de campo, não a vi pela aldeia, até que fiquei sabendo que a *txedjaryi* estava em Santa Catarina visitando uma filha e os netos.

Sendo assim, o primeiro contato com D. Tereza, diferentemente das demais *txedjaryi* e do *txeramõi* Jonas, não foi na varanda de sua casa ou em algum espaço comunitário, mas pelo telefone, ao ajudar sua irmã D. Ivanilda a contatá-la, a fim de saber se tinha conseguido se organizar para retornar à aldeia Três Palmeiras. Conforme D. Ivanilda dissera, D. Tereza havia perdido o cartão de aposentadoria durante a viagem e por essa razão não tinha renda para pagar passagem de volta; também havia tentado acessar uma agência bancária, mas não tivera sucesso. D. Ivanilda pediu não só que eu fizesse a ligação como orientasse sua irmã.

Por meio de um sobrinho de D. Tereza que estava ao seu lado durante a ligação, consegui orientá-los a buscar algum serviço de Assistência Social mais próximo. Isso ocorreu no fim de março. Nos dias que se seguiram, D. Teresa não voltou; mas em meados de abril D. Ivanilda contou que, com a ajuda de uma sobrinha de Santa Catarina, a irmã conseguira se organizar e estava voltando.

As primeiras palavras trocadas com D. Tereza pessoalmente foram no casamento cultural que tive na aldeia Três Palmeiras, para agradecê-la por ter emprestado uma saia com desenhos típicos Guarani para ser usada na cerimônia. Depois disso, passei a ver D. Tereza sempre que ia a aldeia Três Palmeiras pois, como sua casa fica próxima da cabana e da casa de sua irmã D. Ivanilda, comumente ela estava circulando por esses arredores.

Aproximamo-nos aos poucos, a ponto de passar a visitá-la na varanda de sua casa. D. Tereza sempre contava da relação com os netos, com os filhos/as que moravam perto e longe, com as irmãs e da boa convivência que preza. Pontuava que os Guarani são um povo de ajuda mútua e de reciprocidade, mas que ainda assim faz questão de reforçar isso aos netos/as e filhos/as. Também relatava que povo Guarani é conectado entre si e que quando algo de ruim acontece com algum deles, não importa onde estejam os demais, eles pressentem a notícia antes que ela seja anunciada.

Com nosso vínculo mais estreitado, falei-lhe sobre minhas intenções de pesquisa e contei da experiência das entrevistas que já tinha feito. Ela aceitou participar, e disse que eu poderia entrevistá-la quando quisesse; era só avisar antes. Três foram as tentativas de realizar sua entrevista, mas percalços aconteceram, de modo que foi somente com a proximidade do fim do trabalho de campo que consegui entrevistá-la.

No dia 29 de maio de 2017, na parte da tarde, D. Tereza sentou junto comigo na cabana central e ali foi realizada sua entrevista. O começo foi marcado por algumas dificuldades com a tradução e interpretação da língua portuguesa para a língua Guarani, e vice-versa, pois não havia nenhum intérprete para auxiliar; mas pouco tempo depois, Luciana, nora de D. Ivanilda, apareceu e ajudou.

Na medida em que respondia às perguntas, D. Tereza trazia histórias e memórias das suas relações passadas e da convivência que teve em sua infância com suas irmãs, primas e avós. Também relatou passagens do seu cotidiano atual, composto pela convivência com seus filhos; com os netos que, por vezes, passavam em sua casa para ver se ela estava bem, davam-lhe comida e faziam algum serviço ao qual ela não tinha mais disposição; e com a bisneta Thissiane, de quem cuidava, e que tinha passado por um momento de sofrimento por não gostar de morar na aldeia Três Palmeiras, fazendo com que D. Tereza temesse ficar só.

Assim, as relações foram conformando o seu contar, por algumas vezes expresso com risadas e um tom de voz mais alto e expansivo, que parecia de uma pessoa alegre, e por outras expresso com um olhar que parecia menos vívido e um tom de voz mais baixo e introspectivo, fazendo alusão à expressão de uma pessoa preocupada e reflexiva.

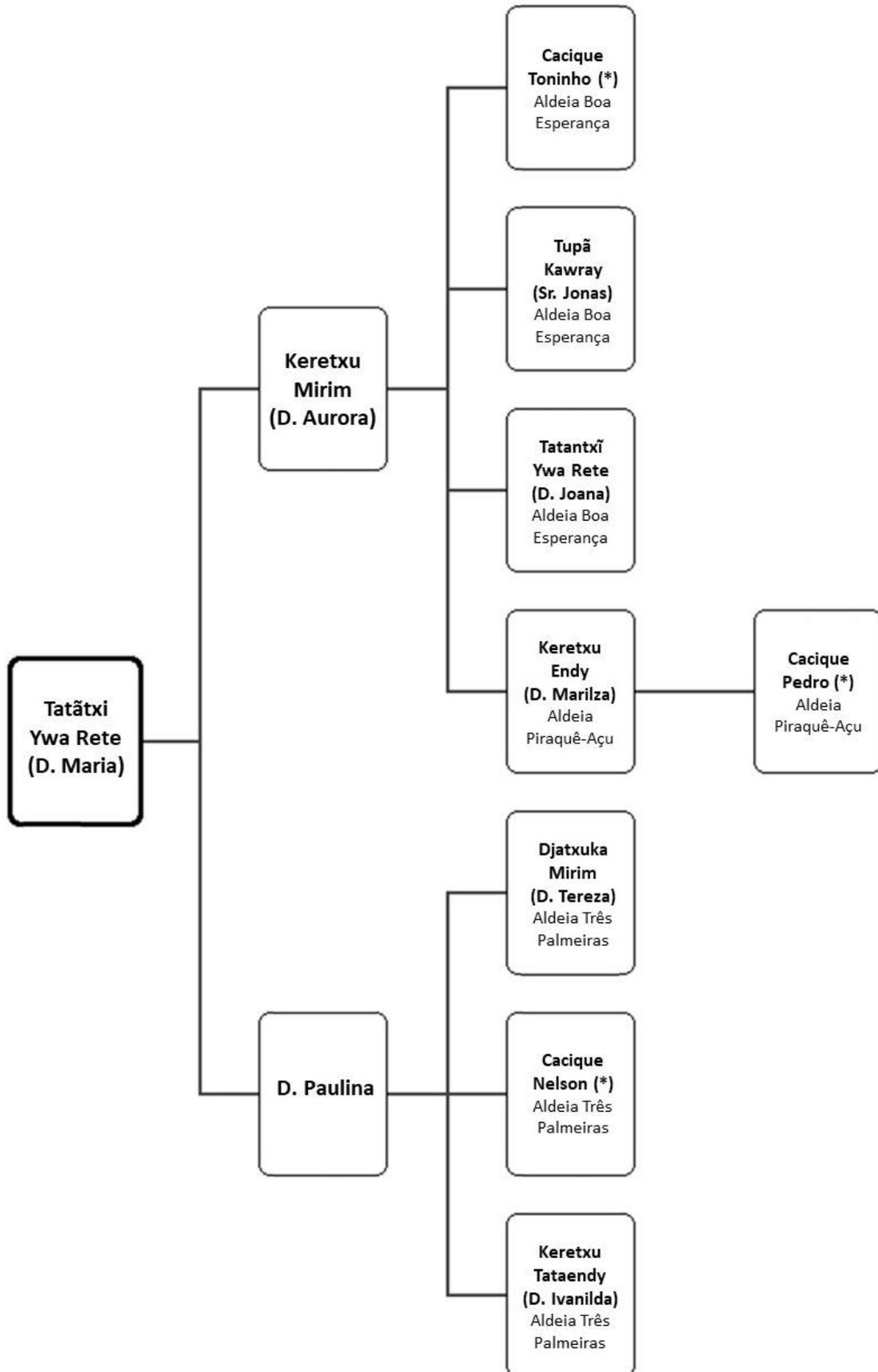


Figura 2: Árvore genealógica do *txeramõi* e das *txedjaryi* narradores/as nesta pesquisa (os nomes marcados com * não o são). Suas fotos podem ser vistas no Anexo III.

3.4. Cuidados éticos

3.4.1. O debate sobre Ética em Pesquisa e a Pesquisa Social

Realizar pesquisa partindo de uma perspectiva profissional como a Terapia Ocupacional, área de conhecimento e prática profissional que circula tanto pelas Ciências da Saúde como pelas Humanidades, e pautar esse estudo nas Ciências Humanas e Sociais, compreendendo-a como pesquisa social realizada junto à população indígena Guarani Mbya, é escolher certo posicionamento ético, que vai ao encontro dos pressupostos teórico-metodológicos elegidos e dos interlocutores com os quais dialoga, e colocá-lo em debate.

No cenário brasileiro, historicamente, a prática científica e a relação pesquisador/pesquisado têm sido alvos de debates que discutem a necessidade e pertinência de normas que orientem e rejam as condutas dentro dessa relação, sejam em estudos com pessoas ou com comunidades. Todavia, tais discussões, por muito tempo, ficaram a cargo das ciências biomédicas, dado a falta de reconhecimento das pesquisas nas áreas humanas e sociais e das condutas éticas dos seus pressupostos teórico-metodológicos (EDITORIAL, 2015). Como o debate biomédico aponta que as pesquisas envolvendo seres humanos podem oferecer risco, a Ética na Pesquisa acabou envolvendo, de modo específico, os “procedimentos de proteção aos participantes de pesquisa” (CARVALHO; MACHADO, 2014, p. 2011 apud EDITORIAL, 2015, p.859).

Com a aprovação da Resolução n. 466/12 (BRASIL, 2012), que em seu artigo XIII.3 “reconhece as especificidades éticas das pesquisas nas Ciências Humanas e Sociais e de outras que se utilizam de metodologias próprias dessas áreas, dadas suas particularidades”, começou-se a ampliar os debates das normas éticas, apontando que estas deveriam perpassar pela “mediação de acordos entre o pesquisador e o pesquisado, selando compromissos e reforçando o resguardo dos direitos dos participantes de pesquisas” (EDITORIAL, 2015, p. 860), e nesse sentido contemplar também a forma como a relação pode ser construída. Todavia, tal resolução ainda era rasa mediante as peculiaridades das pesquisas sociais.

[...] a pesquisa social implica necessariamente considerar a interferência do pesquisador na realidade estudada, na construção de um processo interrelacional que altera o pressuposto (geralmente aceito nas áreas biomédicas) de que o pesquisador seria um observador imparcial e a pesquisa, um teste de hipótese, formulada a priori, destinado a reificar a realidade objetiva, objeto da investigação (PORTO, 2010, p. 107).

Nas Humanidades, a pesquisa não se trata de um estágio investigativo intermediário, que qualifica a pesquisa em seres humanos, mas diz respeito à pesquisa com pessoas (DINIZ, 2010). Logo, a pesquisa social “envolve riscos semelhantes aos existentes nas relações sociais cotidianas, por isso se qualifica como pesquisa de risco mínimo (PRENTICE; OKI, 2006)” (DINIZ, 2010, p. 186).

Isso implica, por exemplo, no uso de um roteiro de entrevistas e do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido conformado em moldes outros, que vá além do não-acarretamento de danos à vida dos interlocutores da pesquisa e compreenda que “o encontro de pesquisa parte de outros fundamentos morais, que recusam a lógica contratual, tais como a confiança no pesquisador, o desejo da escuta, a troca simbólica, a cumplicidade política ou a identificação com o tema de estudo” (DINIZ, 2010, p. 187). Tal formato de pesquisar levou por vezes à reprovação de projetos de pesquisa social no Comitê de Ética em Pesquisa - CEP, dada a falta de entendimento das características da pesquisa social.

Nessa perspectiva, as discussões entre acadêmicos e profissionais das Ciências da Saúde e das Ciências Humanas e Sociais continuaram inflamadas na luta das Humanidades por uma proposição de resolução que efetivamente fosse equitária e garantisse normas aplicáveis às pesquisas sociais. Em 07 de abril de 2016, uma nova resolução foi aprovada, a Resolução n.510/16, que dispõe

sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana. (BRASIL, 2016)

Embora, por meio desta resolução, alguns direitos tenham sido conquistados pelos/as pesquisadores/as das Humanidades, tais como:

adoção de um sistema de avaliação com gradação da gravidade dos riscos (em quatro níveis), e consequente tramitação diferencial dos projetos no sistema (art. 21);

exigência de composição equânime entre os dois grandes grupos de ciências nos colegiados do sistema CEP/Conep: seja na própria Conep, seja nos CEP que pretenderem avaliar projetos de Ciências Humanas e Sociais (CHS) (art. 26 e 33);

possibilidade de promover a informação sobre a proteção dos participantes por meio de um “processo de esclarecimento” que não passe necessariamente por um “termo” formal (art. 5º.);

possibilidade de comprovação do consentimento / assentimento dos participantes por outros meios que não o escrito (arts. 15 a 17) (ABRASCO, acesso em 12 dez. 2017)⁴²

as pesquisas em Ciências Humanas e Sociais continuam vinculadas ao Ministério da Saúde, o que acarreta entraves, como é o caso da pesquisa com populações indígenas, “considerada liminarmente como de alto risco pelo sistema CEP/Conep, mantendo e aprofundando uma visão tutelar fartamente ultrapassada no espaço nacional” (ABRASCO, acesso em 12 dez. 2017)⁴³.

3.4.1.1. A escolha pelos cuidados éticos

Levando em consideração que o momento da configuração dessa pesquisa coincidiu com o contexto de acirramento dos embates em torno das divergências entre as perspectivas éticas das Ciências Biomédicas e das Ciências Humanas e Sociais, busquei uma ética de pesquisa desenhada em formato de cuidados éticos, que tratam de orientações teórico-metodológicas seguidas para o processo de construção da relação e interação, de maneira dialógica, na busca pela compreensão do outro. Essa escolha se fundamenta e justifica a partir de ponderações e posicionamentos ante a conjuntura brasileira do debate de Ética na Pesquisa, sobretudo social.

Primeiramente, as práticas de pesquisa em Ciências Humanas e Sociais estão relacionadas a uma ética outra para além da das bases formalistas e burocráticas, que nem sempre fazem sentido para a população com a qual se busca dialogar. Em seguida, o presente estudo tem seu percurso teórico-metodológico fundamentado pelos pressupostos etnográficos, que revelam uma ética de pesquisa atrelada mais ao assentimento negociado e formalizado diretamente com as pessoas e comunidade do que com órgãos governamentais.

Além disso, considerando que se trata de uma pesquisa de cunho antropológico com população indígena, notadamente os Guarani Mbya, conforme Ferreira (2010), as questões éticas assumem uma complexidade cujos debate e reflexões em torno das condutas não deve se limitar à necessidade de normatização da pesquisa, mas antes deve remeter ao pesquisador

⁴² Disponível em: <<https://www.abrasco.org.br/site/noticias/formacao-e-educacao/aprovada-a-resolucao-sobre-etica-em-pesquisa-nas-chs/17194/>>

⁴³ Disponível em: <<https://www.abrasco.org.br/site/noticias/formacao-e-educacao/aprovada-a-resolucao-sobre-etica-em-pesquisa-nas-chs/17194/>>

“tanto às relações de pesquisa quanto aos impactos que o trabalho etnográfico pode ter na vida das pessoas”.

Por fim, a figuração e início desse estudo foram anteriores à aprovação da resolução n.510/16, circunstância em que as normas éticas estavam ainda mais distantes da realidade da pesquisa social, de modo que, mesmo com a aprovação da nova resolução, não havia tempo hábil para adequar o projeto ao sistema de registro centralizado, tendo em vista o prazo não-extenso para a pesquisa de mestrado e a necessidade de um tempo considerável para a pesquisa no campo.

3.4.1.2. Dialogia e multivocalidade: fazendo cuidados éticos

Clifford (1998, p. 247) explica que no trabalho de campo etnográfico uma pergunta suscita uma troca, assim como uma resposta estabelece uma dívida, conformando um processo incessante de trocas. Dessa forma, o dar e receber estão submetidos a um ritmo contínuo, a um tempo que nem sempre é correspondente ao calendário acadêmico. A pesquisa etnográfica e o texto etnográfico são criados, portanto, a partir dos processos sociais e do diálogo entre as muitas vozes; logo, os dados não são coletados, mas produzidos por meio da relação pesquisador/a-interlocutor/a (es/as), exercendo o seu sentido etimológico de “coisas dadas”.

Tais observações do autor acerca do tempo do trabalho de campo e da produção dos dados ecoam um debate anterior e precursor do trabalho etnográfico: a ética na/da pesquisa etnográfica. Essa diz respeito a uma ética pautada nas relações sociais e que considera, de acordo com Ferreira (2010, p.143), os processos linguísticos e comunicativos na sua práxis.

Desse modo, à luz do pressuposto etnográfico, procurei primeiramente as lideranças das aldeias elegidas para o estudo: o filho do cacique de Piraquê-Açu, que ali desempenhava o papel de jovem líder, o cacique de Três Palmeiras e o cacique de Boa Esperança, de modo a dar início às nossas interlocuções por meio da explicação das minhas intenções de pesquisa. O encontro com os líderes se deu em dias separados, na ocasião entreguei uma cópia do projeto de pesquisa, juntamente com um roteiro prévio das entrevistas e com um Termo de Consentimento Livre Esclarecido pré-formulado.

A intenção desse encontro era esclarecer os procedimentos do estudo para que se tornassem compreensíveis à comunidade Mbya e também para que, a partir das orientações das lideranças, pudesse adequar as proposições da pesquisa às especificidades nativas. O ato de compreender, segundo Ferreira (2010), só ocorre através do acordo que o diálogo

possibilita. Assim posto, a autora explica que o consentimento livre e esclarecido é validado eticamente a partir da compreensão dos interlocutores/as dos termos que baseiam a pesquisa. Trata-se, nessa lógica, de uma ética dialógica, em que a relação e os assentimentos são construídos na medida em que as interlocuções e os vínculos são estabelecidos e consolidados; e os direitos dos interlocutores/as são garantidos na medida em que o/a pesquisador/a busca tanto compreender o outro quanto se fazer compreendido (FERREIRA, 2010, p.143).

Nesse âmbito, cada liderança lidou de uma forma frente à minha proposta. Em Boa Esperança e Piraquê-Açu, o cacique e o jovem líder, respectivamente, conversaram diretamente comigo e sugeriram mudanças em algumas noções e questões, pois quando passadas para a língua Guarani não faziam sentido, e/ou não fazia sentido para a comunidade discutir aquela temática/questão. Por exemplo, o termo *velho* foi orientado a ser substituído por *ancião*, por ser uma tradução que denota aos Mbya o sentido de respeito à pessoa mais velha.

Já o cacique de Três-Palmeiras sugeriu que eu conversasse diretamente com a comunidade sobre a minha pretensão, de modo que foi o jovem Genilson quem se colocou disponível para discutirmos os passos pretendidos da pesquisa e as reformulações necessárias, me auxiliando na adequação dos gêneros discursivos e a tornar a proposta do estudo inteligível à comunidade, sobretudo aos anciãos e anciãs, e, concomitantemente, continuar fazendo sentido a mim. Tal ato proporcionou o fluir dialógico, o qual, segundo Ferreira (2010), proporciona a construção dos consensos; sendo assim, cheguei, junto com a comunidade Mbya, a um formato final para o roteiro das entrevistas (Anexo I) e para o Termo de Consentimento Livre Esclarecido (Anexo III).

Além das orientações quanto às proposições da pesquisa, as lideranças Mbya me questionaram quanto ao meu comprometimento com a causa indígena, no sentido de qual era a caminhada que vinha fazendo em torno do povo Guarani, o que me despertou o desejo por estudar os *txeramõi* e *txdjaryi* e qual era meu interesse em pesquisar com eles. De acordo com Ferreira (2010), nas pesquisas com povos indígenas, é habitual que a ação do antropólogo seja requisito para que o trabalho etnográfico aconteça. Assim, no que concernia à minha disponibilidade para ajudar a comunidade, os líderes de Boa Esperança e Piraquê-Açu buscaram entender mais como a pesquisa poderia servir para suas próprias aldeias e para as lutas dos Guarani Mbya, principalmente no contato interétnico e intercultural com os *djuruá* (não-índio). Isso posto, ambas as lideranças me deram permissão a seguir com a pesquisa.

Todavia, o cacique de Boa Esperança pontuou que gostaria de também participar da entrevista, pois, embora não fosse ancião, tinha muito a acrescentar, ao que eu acolhi.

O cacique de Três-Palmeiras, por sua vez, me perguntou se havia possibilidades de ganho econômico para a aldeia com minha pesquisa, pois percebia que muitos pesquisadores *djurua* (não-índio) conheciam a cultura Mbya e depois ganhavam à custa desse conhecimento sem dar nenhum retorno à comunidade. Esse foi um dos diálogos de maior tensão que tive durante a pesquisa, pois não havia verba para repassar às aldeias, e não conseguia compreender naquele momento se o debate em torno do dinheiro se tratava de um reclame e desabafo acerca do não-investimento dos órgãos de pesquisa nas comunidades investigadas, ou se se tratava de uma barganha, na qual o dinheiro cumpriria o papel de um alvará para eu pudesse permanecer na aldeia como pesquisadora.

Busquei me posicionar, pontuando ao cacique que não tinha verba e nem interesse de minha parte em ganhar à custa dos conhecimentos dos Mbya. Expliquei que meu trabalho dizia respeito a uma construção conjunta e de reciprocidade, e por isso me colocava à disposição da comunidade para contribuir em outros formatos, até mesmo atuando como terapeuta ocupacional. A liderança, ao contrário das demais, disse que precisava pensar e que a decisão também dependia da comunidade.

De acordo com Ferreira (2010, p. 148),

No processo de negociação do consentimento para a realização da pesquisa, lideranças e comunidades indígenas avaliam os benefícios e as possibilidades de ganho - seja econômico, seja no incremento do prestígio e do poder - que podem advir da pesquisa e da presença do antropólogo em campo.

Nessa perspectiva, minha permissão na aldeia Três Palmeiras deu-se de forma parcelada, na medida em que me mostrava participativa na vida comunitária e reforçava o prestígio e o poder de sua liderança, como: quando fui ao mutirão comunitário e ajudei a limpar a aldeia; quando escutava os relatos do cacique acerca da cultura e acolhia suas orientações, como o cuidado que deveria ter com as palavras que aprendia na língua Guarani; e quando auxiliava os jovens em suas necessidades no centro de comercial do bairro de Coqueiral, próximo à aldeia, levando-os de carro. Sendo assim, minha autorização à pesquisa foi selada com o meu casamento cultural na aldeia, celebrado pelo próprio cacique, momento esse em que exerceu e reforçou seu papel político frente à comunidade Mbya.

Ademais, os líderes Mbya me propuseram que buscasse diretamente os *txeramõi* e as *txedjaryi* e lhes explicasse os termos da pesquisa para que eles decidissem livremente sobre

sua participação. Dessa forma, o consentimento de cada ancião e anciã foi acontecendo de maneira específica, na medida em que negociavam comigo condições que lhes eram importantes dentro da relação que vínhamos construindo. Por exemplo, minha participação na *Opy* a convite de Keretxu Tataendy (D. Ivanilda); minha presença no aniversário de Tatantxi Ywa Rete (D. Joana); e ajudas dentro da própria comunidade ou fora, como quando os ajudava a descascar as sementes que vendiam, ou levava-os ao distrito de Santa Cruz para comprarem mantimentos. As entrevistas, sobretudo, aconteceram mediante trocas que levavam em conta compras que lhes fazia na cidade, como livros, alimentos não perecíveis (por exemplo, farinha de trigo, farinha de mandioca e pó de café), produtos naturais (como fumo e erva-mate) e objetos de uso na *Opy*, tais quais copo e bomba de tomar chimarrão.

Ainda fez parte das trocas e negociações das conversas formais e informais com os *txeramõi* e as *txedjaryi* o uso e o não-uso do gravador em certos relatos e explicações. Nessas situações, buscava a prevalência do desejo dos anciãos, recorrendo ao caderno de campo no ato da conversa quando o gravador não era permitido, e em alguns momentos nem acessava o caderno de campo, buscando retomar a conversa com o ancião ou anciã até que o conteúdo ficasse fixado e/ou compreendido.

Nesse sentido, Ferreira (2010, p.148) explica que a ação do/a pesquisador/a

assume a forma de um serviço a ser trocado com as comunidades indígenas que auxiliarão o pesquisador no empreendimento etnográfico. Por meio da interação, as relações de reciprocidade necessárias para a manutenção do trabalho de campo são atualizadas.

Foi o que também ocorreu na minha relação com os jovens, diante dos apoios cotidianos que lhes dava, fosse nas dificuldades diante do diálogo interétnico, nas relações entre si e com seus familiares, ou no uso do carro para transportá-los de um lugar ao outro. Com o tempo, tais ações permitiram que estabelecêssemos negociações e contratos em que eles também me ajudavam em minhas interlocuções com a comunidade e com as questões linguísticas que emergiram no decorrer do trabalho.

Por fim, foi firmado, junto aos anciãos, que lhes seria entregue uma cópia das entrevistas feitas ao final do trabalho de campo, bem como revisões dos dados anotados no caderno de campo que fossem pertinentes à construção de suas narrativas, a fim de pontuarem suas considerações e modificações, caso fosse seu querer. Tal ato reverberou em momentos bastante significativos: ao fazer as devolutivas, foi notável o empoderamento sentido pelos *txeramõi* e as *txedjaryi*, expresso em falas como as de Keretxu Tataendy (D. Ivanilda): “Fui

eu quem disse tudo isso? Nossa, como eu sei das coisas!”, e “Nossa, eu sei explicar bem, porque você entendeu direitinho.”. Houve ainda situações como a de Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), que me relatou, com um sorriso no rosto que parecia expressar um profundo contentamento, que os filhos/as e netos/as se juntaram a ela para lerem juntos a entrevista, começando no fim da tarde e adentrando a noite, tamanha era a curiosidade por seus relatos, o que gerou o conhecimento de histórias por eles até então desconhecidas e a contação de outras.

Outra escolha feita também na intenção de devolutiva aos/às interlocutores/as sobre o processo de construção do estudo de campo foi lhes entregar uma cópia impressa das fotografias tiradas no decorrer do nosso convívio, o que igualmente gerou afeições que pareciam revelar satisfação, não só pelo contato com o material produzido, mas também pela materialização e lembrança eternizada da relação e dos laços construídos.

Vale pontuar que, na mesma perspectiva dialogal e relacional, se deu a escolha por usar os nomes próprios dos/as interlocutores/as na língua Guarani e/ou na língua portuguesa ao longo da pesquisa de campo e do trabalho escrito, buscando preservar seu protagonismo e identidade. Os nomes próprios em Guarani para os *txeramõi* e *txedjaryi* narradores e para os/as interlocutores/as dessa pesquisa, tal qual para a sociedade Guarani, lhes é pertinente, conforme explanaram em nossas conversas, uma vez que são considerados seus nomes verdadeiros por serem recebidos a partir do *nhemongarai* (cerimônia de nomeação das crianças Guarani) e estarem atrelados à sua conectividade com os mundos celestiais e orientação que recebem dos *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães). Dessa forma, é o nome que lhes representa e que diz da sua identidade Guarani e, portanto, é o nome que utilizam entre si. Paralelamente a isso, dada a minha condição de pesquisadora *djuruva* (não-guarani), ao conhecer os anciãos e anciãs e ouvir sobre eles/as em diálogos com seus parentes, tal qual em contato com os/as demais interlocutores/as, o nome em português também foi utilizado por eles/as para se apresentarem e na construção de nossa relação, pois, segundo explicaram, na relação com os não-guarani, este é o modo como se referem a si e uns aos outros.

Diante de tais particularidades, ao longo da dissertação, optou-se por mencionar os *txeramõi* e *txedjaryi* narradores utilizando os dois nomes. Quanto aos demais interlocutores, como nem todos utilizavam nome próprio em Guarani na relação e nas interlocuções que estabelecemos, a menção a eles no texto se dá apenas pelo nome próprio em português. No corpo do texto, contudo, foi preciso fazer alguns recortes para dar mais fluidez à escrita e leitura e deixá-las mais condizentes às vivências de/no campo.

Assim, no presente capítulo, em sua apresentação e no tópico 3.1. *Re-conhecendo takuapi: notas etnográficas*, os *txeramõi* e as *txedjaryi*, narradores/as são mencionados/as pelo nome próprio Guarani e seguidamente, entre parênteses, pelo nome em português. Esse mesmo formato foi assumido no decurso dos capítulos 4 e 5. Já no tópico 3.3. *Texturas e cores: narrativas de pesquisadora e a construção do campo* e no subtópico 3.3.1. *Sobre “entre/vistas”*, também deste capítulo, preferencialmente, optou-se por usar o nome próprio em português, tendo em vista que inicialmente era assim que os Mbya se apresentavam a mim: fez parte da construção do encontro pesquisadora-interlocutores(as)/narradores(as).

A ética dialógica nesta pesquisa se constituiu, portanto, em uma conduta fundamental, que auxiliou não só minhas interlocuções com as muitas vozes com as quais dialoguei ao longo do trabalho de campo, como pôde fomentar o diálogo entre os próprios interlocutores, especialmente os diálogos interfamiliares e intergeracionais com os *txeramõi* e as *txedjaryi*, reforçando o prestígio dos anciãos e das anciãs e a importância de seu papel no seio familiar e comunitário.

3.4.1.3. Considerações

Para os estudos de base etnográfica, cuja intervenção ocorre diretamente no cotidiano das pessoas, a reflexão ética é conduta fundamental e de necessária constância para a construção da pesquisa e das relações compreensivas, uma vez que permite que as relações de pesquisa sejam pensadas e repensadas, bem como (re) construídas mediante às ações emergidas da imersão do campo e do aprofundamento do diálogo e das relações.

No que tange à ética em pesquisa com povos indígenas, Ferreira (2010, p.156) ratifica que “as primeiras normas às quais o antropólogo deve responder eticamente são aquelas que ele construiu dialogicamente com os participantes da pesquisa”, pois é com essa ética dialógica que o/a pesquisador/a consegue se utilizar do relativismo e se colocar em perspectiva, compreendendo o ponto de vista do outro.

Assim posto, embora não seja legalizada a obrigatoriedade da revisão ética na condução de pesquisas, a publicação científica está veementemente, ainda que de forma implícita, atrelada ao Sistema CEP/Conep: “[...] Os principais periódicos de saúde pública não aceitam artigos para publicação sem o projeto ter sido previamente aprovado por um comitê quanto aos aspectos éticos” (DINIZ, 2010, p.190).

Logo, as discussões em torno de éticas outras, de fundamentos não-burocráticos, são significativas por possibilitar a ampliação do debate acerca da revisão ética pelos próprios

periódicos de Ciências Humanas e Sociais, cuja exigência vem crescendo, e sobre a legitimidade do atual sistema para a pesquisa social, pois ainda há muito o que conhecer e reconhecer da singularidade e efetividade da ética dialógica para a conformação das pesquisas, seja enquanto metodologia de ação, seja enquanto reflexão que se propõe no sentido de tornar mais humana a pesquisa com seres humanos.

3.4.2. Notas éticas acerca da grafia da língua Guarani Mbya do Espírito Santo

Nesta dissertação, para a escrita das palavras na língua Guarani, foram consideradas, preferencialmente, as normas de grafia sugeridas pelo glossário e cartilha básica da língua Guarani Nhãdewa e português - Povo Guarani Nhãdewa, *Nhãde aywu awã nhãde py - para falar na língua Guarani* (ASSOCIAÇÃO... 2012), produzido pelos Guarani Mbya do Espírito Santo⁴⁴. A partir dessa referência, é possível apontar as peculiaridades da escrita Mbya do Espírito Santo.

Em relação ao uso do til (~) sobre as letras com o objetivo de produzir sons nasais, na cartilha é visto que as aldeias do Sul e do Sudeste do Brasil dão preferência pelo não uso do til (~), escolhendo utilizar o M e o N para o som anasalado. Em contrapartida, no Espírito Santo, opta-se pelo til (~) no lugar do M e do N, como pode ser visto no exemplo abaixo (tabela 1):

Escrita referente aos Guarani de outros estados	Escrita referente aos Guarani Mbya do Espírito Santo
(M, N)	(til [-])
anguja - rato	ãnguja - rato
angu'apu - tambor	ãngu'apu - tambor

Tabela 1: Substituição do M e N pelo til (~) na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo. Fonte: Associação... (2012, s/p).

Quanto ao uso do J ou DJ, os Mbya do Espírito Santo usam o DJ no lugar do J, conforme a seguir (tabela 2):

⁴⁴ Conforme nota contida na cartilha, embora ela se refira à escrita do grupo Guarani do Espírito Santo, referido nessa região pelos antropólogos como Guarani Mbya, seus autores fizeram a opção por intitulá-la utilizando o etnônimo *Nhãdewa*, pois se reconhecem menos pelo termo Mbya, e mais pela autorreferência *Nhãdewa Tambeopé*, uma vez que essa circunscreve o subgrupo Guarani que no passado não andava nu como outras etnias, mas usava tanga que cobria as partes íntimas. Já Mbya, para eles, é um termo usado pelo próprio subgrupo Guarani *Nhãdewa* para fazer menção aos povos dos quais se diferenciavam etnicamente (ASSOCIAÇÃO... 2012).

Escrita referente aos Guarani de outros estados	Escrita referente aos Guarani Mbya do Espírito Santo
(ja, je, ji, jo,ju, jy)	(dja, dje, dji, djo, dju, djy)
Ajaka - cesto	Adjaka - cesto
Jate'i - abelha	Djate'i - abelha

Tabela 2: Substituição do J pelo DJ na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo. Fonte: Associação... (2012, s/p).

No que diz respeito à utilização do V no lugar do W, as aldeias fora do Estado do Espírito Santo usam o V no lugar do W; já as aldeias espírito-santenses fazem uso do W, pelo fato de que, para eles, essa letra tem som duplo de V e de U, conforme abaixo (tabela 3):

Escrita referente aos Guarani de outros estados	Escrita referente aos Guarani Mbya do Espírito Santo
(V)	(W)
Manduvi - amendoim	Măduwi - amendoim
Vata - blusa	Wata - blusa

Tabela 3: Substituição do V pelo W na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo. Fonte: Associação... (2012, s/p).

Já o KU, utilizado pela maioria das aldeias Guarani, de acordo com a cartilha, é substituído pelo KW na escrita Mbya no Espírito Santo (tabela 4):

Escrita referente aos Guarani de outros estados	Escrita referente aos Guarani Mbya do Espírito Santo
(Kua, Kue)	(Kwa, Kwe)
Kuaray - sol	Kwaray - sol
Ikua - buraco	Ikwa - buraco

Tabela 4: Substituição do KU pelo KW na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo. Fonte: Associação... (2012, s/p).

Tal qual ocorre com o X: no Espírito Santo, os Mbya utilizam em seu lugar o TX (tabela 5):

Escrita referente aos Guarani de outros estados	Escrita referente aos Guarani Mbya do Espírito Santo
(xa, xe, xi, xo, xu, xy)	(txa, txe, txi, txo, txu, txy)
Xeme - meu marido	Txeme - meu marido
Xeru - meu pai	Txeru - meu pai

Tabela 5: Substituição do X pelo TX na grafia dos Guarani Mbya do Espírito Santo. Fonte: Associação... (2012, s/p).

Por fim, vale sinalizar que, embora se tenha optado pela grafia do Mbya do Espírito Santo, algumas palavras Guarani foram escritas de outra forma em duas situações: quando estavam inseridas em citações de outros autores/as, nas quais optei por respeitar a grafia do autor/a; e em alguns trechos de narrativas nos quais os transcritores e tradutores Guarani, ainda que morassem na comunidade Mbya do Espírito Santo, eram de outros estados, o que por vezes gerou divergências na escrita. Além disso, segui a orientação deles de não acentuar a sílaba tônica das palavras na língua Guarani, tendo em vista que maior parte das palavras nessa língua são oxítonas e não há, segundo Macedo (2016), unanimidade acerca da acentuação gráfica da sílaba tônica.

4. Noções pertinentes sobre os Guarani Mbya e sua trajetória no estado do Espírito Santo: tramas para pensar narrativas

Construir um olhar de proximidade para os povos indígenas, particularmente para a pessoa Guarani Mbya na circunstância de *txeramõi* e *txedjary*, que considere seus diferentes modos de ser, criar cultura, produzir experiências e saberes, escrever suas próprias histórias e diferenciar-se, não se dá apenas no contato direto ou indireto com esses povos; começa-se, também, na desconstrução imagética do lugar de sujeitos considerados não-históricos, conforme visão proposta ao longo da historiografia do Brasil.

Isso implica na necessidade de escolha de chaves de leitura dentro da produção de conhecimento, pautadas nos esforços da descolonização do discurso histórico acerca das sociedades ameríndias. Durante muito tempo, essas sociedades (independente da etnia) foram tomadas nos debates historiográficos e antropológicos (acadêmicos e didáticos) como isoladas, selvagens, exóticas, sem conhecimento, consideradas um entrave ao progresso e com uma população à margem da condição de ser pessoa no modo de ser eurocêntrico (CAVALCANTE, 2011).

Esta lógica pautada em estereótipos fez com que as sociedades ameríndias fossem retratadas de forma preconceituosa e, por vezes, romantizadas; conseqüentemente, vistas pela sociedade envolvente como ameaça ao sistema social (CAVALCANTE, 2011). Logo, mesmo no século XXI, a presença de pessoas indígenas circulando entre aldeias e cidades, bem como exercendo seu modo de ser e reconfigurando sua tradição, continua a ser alvo de preconceitos e intolerâncias, que reforçam a estas sociedades entraves no exercício e/ou o não-exercício da cidadania e situações de violência contra sua população (AMAZÔNIA, acesso em 29 jan.2018)⁴⁵.

A relevância da desconstrução dessa imagem foi provocada nas vivências junto com o povo Guarani e Tupinikim de Aracruz - ES; pelas interlocuções na formação durante a graduação e no período de docência no curso de graduação de Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Espírito Santo; e pela experiência proporcionada pelo curso de extensão *O visível e o invisível na vida Guarani*, realizado no percurso do mestrado. Situações essas que sensibilizaram a pertinência de localizar o debate da descolonização do discurso histórico também nesse estudo, mais precisamente nesse capítulo, dada a importância das

⁴⁵ Disponível: <<http://amazonia.org.br/2017/10/violencia-contra-os-povos-indigenas-aumentam-numeros-de-assassinatos-suicidios-e-mortalidade-infantil/>>.

questões acerca da sociedade Guarani que dele emergem; e para que assim as concepções, suas adjacências, e as discussões que aqui serão expostas possam ser devidamente embasadas.

Neste capítulo, são apresentadas, à luz da perspectiva Mbya, as noções de território, mobilidade e pessoa, especialmente na condição de *txeramõi* e *txedjaryi*⁴⁶, além da trajetória e identidade dos Mbya do Espírito Santo, destacando o protagonismo historiográfico e sociocultural dessa sociedade nas diversas negociações e nas lutas, notadamente, nas terras do Espírito Santo. Discute, igualmente, os rearranjos socioculturais para a garantia de sua sobrevivência econômica, territorial, cultural e simbólica. O intuito é que essa apresentação seja um prelúdio para a análise posterior das narrativas dos *txeramõi* e das *txedjaryi*, contextualizadas e sensíveis à relação de alteridade.

⁴⁶ Vale dizer que a escolha por focalizar nesse capítulo a *noção de pessoa Mbya*, circunscrevendo os aspectos da organização sociocultural dos Mbya do Espírito Santo na apresentação do trabalho de campo, deve-se ao fato não de achá-los menos importantes, mas porque, na construção da pesquisa como um todo, tais aspectos configuraram mais o cenário do que a trama das narrativas, de modo que poderão ser retomados, se necessários e demandados, na apresentação das narrativas e na produção de suas análises.

4.1. Do “descobrimento” e do “encontro” à “invasão” e “conquista”: nexos de contato

A descolonização do discurso histórico começou a partir da década de 1990, quando “várias novas iniciativas, frutos da articulação entre antropólogos, arqueólogos e historiadores, trouxeram à tona trabalhos com perspectivas renovadas” (CAVALCANTE 2011, p.363), apontando que a eliminação dos povos indígenas se deu tanto fisicamente, quanto na condição de sujeitos históricos. Nesse sentido, começaram a surgir reflexões acerca da história canônica do Brasil, com releituras que buscavam superar a perspectiva eurocêntrica e evolucionista sobre os povos indígenas e dar visibilidade ao curso de suas próprias histórias (CAVALCANTE 2011, p.363).

Frente às novas produções⁴⁷, passou a ser admitido o fato de que o Brasil é uma construção histórica e política, e não “descoberto”, como proposto pela narrativa dominante. Levando em consideração que a etimologia do termo *descoberta* diz respeito a revelar algo que está escondido, e que as terras, que mais tarde vieram a ser chamadas de Brasil, já eram habitadas pelos povos indígenas antes da chegada dos europeus, os pesquisadores/as começaram a questionar que o paradigma do descobrimento do país; se tratava de discutir a anulação da historiografia indígena e do entendimento dos índios enquanto povos originários dali. As terras até poderiam ser desconhecidas pelos europeus, mas não pelos indígenas, de modo que, ao considerá-los originários e profundos conhecedores delas, vieram à tona novos debates em torno da compreensão de que se tratou, portanto, não de uma descoberta, mas de uma invasão.

No mesmo sentido, passou-se a questionar o paradigma do *encontro* entre dois mundos, entendendo que o contato realizado entre indígenas e europeus não se tratou de um *encontro* entre o Velho e o Novo Mundo, mas sim de uma conquista (CUNHA, 1992). Conforme apontam Teao e Loureiro, apoiadas em Dussel (1993), o encontro se dá na medida em que os “ritos”, “deuses”, “mitos” e “crenças do mundo do outro, do índio” não são desprezados, ou seja, se dá na medida em que a relação de alteridade é exercida por ambas as partes, e a dialogia entre as diferenças é configurada (TEAO; LOUREIRO, 2009, p.27). Em contrapartida, a conquista é a relação regida pela destituição do outro, da sua condição de pessoa, cultura e modo de viver e ser; ela vai além do desprezo pelo outro: opera na lógica da violência e destruição que constituem a “práxis de dominação” e o etnocídio, em que o outro é

⁴⁷ Para Cavalcante (2011), os marcos referenciais sobre o assunto são Cunha (1992); Monteiro (1994) e Oliveira (1999).

perseguido, explorado e oprimido, visto apenas como um objeto pertencente ao “eu Europeu”, imposto como superior (TEAO; LOUREIRO, 2009, p.27).

Nessa ótica, o embate que desencadeou a conquista dos povos indígenas pelos europeus aconteceu entre dois etnocentrismos⁴⁸ que se colocavam divergentes na forma de compreender a humanidade, caracterizado pelo etnocídio e pelo desdobramento desse em genocídio significativo contra as sociedades indígenas. Antes, porém, de pronunciar as reverberações dessa divergência, é pertinente apresentar essas perspectivas a fim de localizar o embate, cuja complexidade engloba não somente o domínio da terra, mas também o da visão de mundo indígena que se contrapõe à visão ocidental capitalista.

De acordo com Viveiros de Castro (2015, p.43), a perspectiva ameríndia compreende que, no universo, existem agentes/seres subjetivos humanos e não-humanos (“os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos”), e que qualquer um deles pode ser pensado e visto como *pessoa*, uma vez que são dotados de uma *alma* semelhante, ou seja, de “um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas”. Em outras palavras, no ponto de vista apresentado, a condição de pessoa é atrelada à presença da *alma*, de *intencionalidade*⁴⁹.

Dentro desse conjunto básico de capacidades que constitui as almas, e é compartilhado por elas, também está inclusa a “apercepção”, ou seja, a mesma forma de enxergar e significar a existência, em que seres não-humanos, “dotados de alma[,] ‘se veem como’ pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, são pessoas [...]”, inscritos em um modo de existência no qual veem a si mesmos e aos outros, e no qual a intenção de “ver” incide sobre si e cada ser outro com o qual se relacionam (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.44-43).

Todavia, ainda que as almas sejam em sua essência semelhantes, não significa que as expressões e compreensões desses seres - humanos e não-humanos - serão homogêneas ou terão a mesma identidade, pois cada ser vê a si mesmo e aos outros de forma diferenciada,

⁴⁸ Uso o termo *etnocentrismo* não no sentido mais simples da palavra - compreendido como: modo de ver a diferença dentro de uma cultura específica -, mas como um modo específico de ver a diferença, que pode ser tomado por qualquer cultura, tal qual aponta Viveiros de Castro, segundo o entendimento de Levi-Strauss: o etnocentrismo é um predicado típico da natureza humana em que “o favorecimento da própria humanidade às custas da humanidade do outro manifesta uma semelhança essencial com esse outro desprezado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.35).

⁴⁹ Viveiros de Castro (2015, p.47), define o conceito de *pessoa* como “centro de intencionalidade constituído por uma diferença potencial interna”. Nos tópicos que seguirei, voltarei a esse conceito, bem como à relação existente entre pessoa-alma, para tratar desse assunto de maneira aprofundada.

uma vez que os corpos, feitos mediante a ação dos agentes, os diferencia (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Nesse sentido, pessoa é o ser, independente do status de humano e não-humano. Logo, *humanidade* é uma posição que pode ser assumida pelos seres que tem a mesma essência, e “‘humano’ é o nome de uma relação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 47), ou seja, de uma forma de convivência, na qual “uma das dimensões básicas das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa”⁵⁰ (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 45). Logo, o lugar de *humanidade* é alterado em consideração às “posições primárias de predador ou presa”, de modo que a congneridade surge, pela decisão “socialmente produzida”, de interromper a “diferença predatória dada”. A semelhança acontece, portanto, a partir do reconhecimento da diferença por meio da “alteridade perspectiva”, ou seja, “da capacidade de ocupar um ponto de vista [outro]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 47-48)⁵¹. No perspectivismo indígena, a noção/status de *pessoa* antecede à de *humano*, tal qual a diferença antecede a semelhança.

Já na perspectiva europeia, “o corpo pertenceria à dimensão do inato ou do espontâneo (‘a natureza’)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37), que é considerada o fundo dado a todas as existências, inclusive à dimensão da alma, para que, alicerçada nele, seja constituída simbolicamente. Essa construção, por sua vez, promove a diferenciação das culturas e a capacidade de produzi-las. Dessa forma, *humano*, no etnocentrismo europeu, é o *ser*. Contudo, o que lhe confere a condição de *ser* é a capacidade de produzir almas e diferenciar culturas, de modo que *humanidade* não é posição dentro de uma relação, e *humano* é concepção/status anterior à de *pessoa*. Desse modo, os europeus questionavam a existência da alma dos indígenas, destituindo-lhes a humanidade por não reconhecer sua forma de “‘fazer alma’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38). Sem o discernimento da diferença pela ótica da alteridade, só fazia sentido a dominação do outro indígena.

Assim, não parece pertinente referir a *encontro* entre dois mundos ou duas culturas uma vez que o universo indígena foi cabalmente devastado por um embate etnocida e genocida, conformado por atos cruéis e brutais que não tinham outro objetivo senão saciar o conquistador em sua sede por colonizar, civilizar, evangelizar, produzir alma e enquadrar em

⁵⁰ Vale destacar que os estatutos de predador e presa configuram uma das dimensões básicas das inversões perspectivas devido ao fato do perspectivismo excepcionalmente se aplicar a todos os animais e “quase sempre englobar outros seres - no mínimo, os mortos”. Entretanto, ele “parece focalizar mais frequentemente espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais como o jaguar, a anaconda, o urubu ou a harpia, bem como as presas típicas dos humanos, como os porcos selvagens, os macacos, os peixes, os veados ou o tapir.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 45).

⁵¹ Essa capacidade Viveiros de Castro (2015, p. 47) nomeia a noção de “perspectividade”.

seu sistema a diferença que lhe incomodava e com a qual não sabia lidar (e que até hoje o incomoda e não sabe manejar) (DUSSEL, 1993). Conforme ratifica Ladeira (2007, p. 73): “perseguição, dominação (religiosa, econômica - principalmente com relação à terra), paternalismo, ignorância são e sempre foram marcas patentes do contato iniciado desde a conquista da América.”

Não intenciono recontar aqui a história dos índios no Brasil, mas destacar que a história das sociedades ameríndias não começa com a chegada dos portugueses, nem se restringem a esse contato (CAVALCANTE, 2011). Todavia, segundo Cunha (1992), a Europa reforçou sua forma de expansão inscrita nos moldes do capitalismo mercantil, intimamente movida pela ganância e ambição, de modo que o morticínio sem precedentes que gerou não foi somente por uma política de extermínio, mas por impor os indígenas à sua lógica social e cultural, à qual esses não estavam preparados, nem em termos biológicos, nem socioculturais. O contato das populações indígenas com o europeu não só propiciou sua devastação, como alterou (e ainda altera) as suas experiências e modos de ser em uma perspectiva de violência e extermínio que seguem até hoje. Deste modo, atualmente, para abordar assuntos referentes a estas sociedades, exige-se trabalhar as formas em que estabeleceram os relacionamentos com os europeus e, posteriormente, com a sociedade nacional (PISSOLATO, 2006).

Para a sociedade Guarani, foi a partir desse persistente contato e por acossamentos socioculturais e físicos por parte dos *djurua* (não-guarani) que eles desenvolveram formas singulares de manutenção e circulação de sua tradição, cultura, e religião, bem como maneiras de se relacionarem com a sociedade envolvente que gerassem recursos que lhes assegurassem sua propagação como povo e etnia.

O convívio inexorável com os *djurua* não foi excluído, pelo contrário; o que mais buscavam os Guarani era uma relação amistosa, que, permeada por respeito aos costumes e religiões que diferiam da sua, e pelo uso de vestimentas iguais às dos *djurua*, “significavam, mais do que a submissão a um processo contínuo de aculturação, uma estratégia de auto-preservação” (LADEIRA, 1989 apud LADEIRA, 2007, p. 22).

No Brasil, os Guarani, além de carregarem o estigma de “índios aculturados” em virtude do uso de roupas e outros bens e alimentos industrializados, são considerados como índios errantes ou nômades, estrangeiros (do Paraguai ou Argentina) etc. Esse fato, aliado à aversão desses índios em brigar por terra, via de regra era distorcido de seu significado original e utilizado para reiterar a tese, difundida entre os brancos, de que os Guarani não precisavam de terra pois nem “lutavam” por ela. Dessa forma, favorecendo os interesses fundiários e econômicos especulativos, pretendeu-se descaracterizar a

ocupação territorial Guarani negando-lhes, sistematicamente, o direito à terra (Ladeira, 1992). (ISA, acesso em 10 ago. 2017)⁵².

Explicitar as divergências existentes entre os termos utilizados na história, bem como as inconsonâncias entre a perspectiva europeia e indígena, possibilita repensar a relação colonial e enxergar suas reverberações e resquícios, a fim de desconstruir uma história do Brasil dicotômica.

Nessa perspectiva, dialogar sobre o protagonismo histórico dos povos originários põe em cheque a crença de que a cultura indígena é universal e estática, demonstrando o quanto a experiência, sua apreensão e o modo de produzir conhecimento são dinâmicos, variáveis, múltiplos, e podem ser reconfigurados ao longo da história de um povo, de acordo com suas necessidades políticas, econômicas, ecológica e socioculturais (SAHLINS, 1997), assim como proporcionam discutir os próprios termos *índio* e *indígena*, que, pelo fato de serem generalizantes, tendem a cristalizar a ideia de um grupo étnico único.

Para Cavalcante, o uso das denominações *índio* e *indígena* deve ser aceito somente “no sentido de oposição entre povos de origem europeia, de culturas ocidentais e os nativos de culturas não-ocidentais” (CAVALCANTE, 2011, P. 366), e de todo modo é preciso estar atento para não imaginar que “os povos indígenas tenham em algum momento constituído um bloco monolítico”. Pode-se compreender que a pertinência de tal apontamento encontra-se no fato de que a visão dos povos indígenas como um grupo único e homogêneo tampona o debate acerca da diversidade e o (re) conhecimento da multiplicidade cultural existente entre os indígenas. Dessa forma, é significativo não só contextualizar o uso dos termos supracitados, como buscar superá-los em prol do emprego de etnônimos específicos e legitimados pelos próprios interlocutores indígenas.

Expandir a discussão acerca da relação colonial é descortinar, portanto, a pertinência da historicidade indígena, a partir da perspectiva indígena, e do papel desses povos na história nacional e para a construção dela, quer sejam aliados ou não ao sistema colonial, para que assim possam emergir debates efetivos em torno do entendimento das desigualdades naturalizadas pelo colonialismo em prol da compreensão da questão indígena, não apenas no passado, mas também na contemporaneidade.

⁵² Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/Guarani-mbya/print>>.

4.2. Território e territorialidade: *Yvy marã e'y*, *Nhandereko* e mobilidade

Os movimentos migratórios e a busca pelo conhecimento acerca da delimitação do território Tupi-Guarani têm sido relatados por cronistas e historiadores desde a época da colonização ibérica (final do século XV). No entanto, ainda que mencionassem caminhadas até a costa atlântica, não se debruçavam sobre o deslocamento do povo Guarani à Serra do Mar e nem a suas particularidades étnicas (LADEIRA, 2007). Os registros eram insipientes, e assim ficaram até início do século XX, quando antropólogos, etnólogos e historiadores passaram a se inclinar sobre as longas trajetórias Guarani rumo ao litoral envolvendo trajetos que apontavam saídas do Paraguai ou das regiões Sul e Sudeste do Brasil. Dentre esses pesquisadores, podemos destacar Métraux, Nimuendajú, Schaden, Cadogan, Pierre e Hélène Clastres, Meliá, Monteiro e Ladeira⁵³.

Mais do que a delimitação territorial, interessava a esses estudiosos a forma como o povo Guarani ia constituindo seu território e sua territorialidade: as motivações de suas migrações e deslocamentos, sobretudo aquelas relacionadas à sua mitologia e à busca por *Yvy marã e'y*; as influências cristãs sobre sua cosmologia; como se organizavam socialmente e culturalmente a partir de sua vida religiosa e resistiam, por meio do seu modo de ser, ao contato com os *djurua* (não-guarani); as mudanças culturais pelas quais passavam; o sistema de parentesco; suas concepções acerca da pessoa Guarani, da sociedade, do meio ambiente; e suas denominações e diferenciações entre si, que também lhes faziam galgar diferentes disposições espaciais.

Esse acabou contribuindo para diálogos interculturais mais estreitados, não isentos de visões deturpadas e tendenciosas sobre os Mbya, mas abertos à busca por compreender a cosmovisão e a filosofia da sociedade Guarani. Começou-se a entender que, para a sociedade Guarani, a terra pela qual os humanos andam constitui *Yvy vai*, o mundo das imperfeições, repleto de sofrimento, dores e escassez. É o plano no qual a sabedoria dos viventes é desafiada por provações divinas (SILVEIRA, 2016).

Todavia, de acordo com os mitos retratados pelos antigos da sociedade Guarani, esse não seria o único mundo, o único plano de existência, mas apenas uma passagem para se alcançar *Yvy marã e'y* (Yvy: terra; marã: estragar, perecer; e'y: negação), retratada na mitologia Guarani como um paraíso, onde nada faltaria e conseguiriam exercer o seu modo de

⁵³ Métraux (1927), Nimuendajú (1954, [1914] 1987), Schaden ([1954] 1962), Cadogan ([1959] 1997), Pierre Clastres (2003 [1974]), Hélène Clastres (1978), Meliá (1981), Monteiro (1992), Ladeira (1992).

ser. Clastres (2003 [1974]) traduz o termo por “Terra sem Mal”; e Schaden ([1954] 1962), por sua vez, apresenta como “a terra de nunca acabar”.

Nessa perspectiva, vale aqui destacar os sentidos de eternidade e perfeição circunscritos em *Yvy marã e’y*. O primeiro, relacionado ao fato de ser uma terra onde nada acaba, conforme Ladeira (1992, p.87), diz respeito à qualidade do que existe em *Yvy marã e’y*: a “fatura que ela contém está na qualidade e nas características dos alimentos, das plantas, dos animais e da água.”. O segundo sentido é sobre a perfeição dos seres, e está concatenado à ideia de “indestrutibilidade [...] assegurada pela dinâmica da renovação”. Na Terra Sem Mal, os seres se renovam através da renovação das estações da natureza (LADEIRA, 1999, p. 87).

Assim, a busca por *Yvy marã e’y* levaria o povo Guarani a chegar nesse paraíso mítico, onde encontrariam caça e alimentação em abundância, e não haveria tristezas, doenças e conflitos, pois é a terra da eternidade, o lugar perfeito para se viver (CLASTRES, 1978)⁵⁴. Contudo, tal busca não se trataria apenas do encontro de um local qualquer, mas sim um *tekoa*: um local ecológico, geograficamente e espiritualmente deliberado pelos Guarnai Mbya, que oferecesse condições favoráveis (ambientais e espirituais) para o encontro da imortalidade, à qual só se chegaria à medida que eles conseguissem exercer seu modo de ser e de viver - que em sua língua e cosmologia denomina-se *nhandereko*. Esse modo de ser e viver envolve a relação entre a pessoa, o respeito e a obediência aos preceitos morais, religiosos, econômicos e às regras sociais, imersos na tradição. Essa relação, por sua vez, é chamada pelos Mbya de *teko*.

Já o movimento de caminhada do povo Guarani realizado em prol da busca por *Yvy marã e’y*, e que não depende dos limites físicos e geográficos, relacionado mais aos seus princípios tradicionais e culturais, é chamado por eles de *oguata porã*. Dessa forma, os Mbya articulariam o espaço geográfico ao ecossistema, às relações de reciprocidade entre si e com o meio ambiente, às relações de parentesco entre as aldeias e à religiosidade (MELO, 2014; TEAO; LOUREIRO, 2009).

Ladeira (2007), no entanto, ao revisitar a historiografia e etnologia acerca da sociedade Guarani, e a partir do seu trabalho etnográfico, aponta que os movimentos migratórios em direção ao leste geraram uma grande dispersão e contatos difusos e diferenciados com os brancos. Com saída do Paraguai e/ou do Sul e/ou do sudoeste brasileiros em direção à costa sudeste, especialmente à Serra do Mar, extensos percursos foram realizados por grupos

⁵⁴ Para um aprofundamento da questão, ver, especialmente, Ladeira (1999).

Guarani diversos. Dessa forma, experiências múltiplas e diferenciadas foram vivenciadas “nas reduções jesuíticas, durante o período de colonização ibérica, com a política indigenista oficial”, um contato particularmente “sistemático e diversificado com a sociedade nacional” (LADEIRA, 2007, p. 30). Por conseguinte, a organização sociocultural e comunitária da sociedade Guarani foi consideravelmente interferida, acentuando particularidades linguísticas e culturais no interior do próprio universo Guarani, bem como “promovendo novos reagrupamentos e a miscigenação entre subgrupos diversos” (LADEIRA, 2007, p. 30).

Embora os movimentos territoriais, o modo de ser Guarani e a religião tenham sido estritamente vinculados entre si, tal qual observou Pissolato (2006, p. 79) ao discorrer sobre a associação direta das migrações ao mito da busca da Terra Sem Mal, e salientar que o mesmo ocorreu à compreensão do modo de ser Guarani, que passou a ser atrelada à “orientação profundamente religiosa”, nota-se, mediante a orientação bibliográfica sobre o assunto, que ao longo do tempo as perspectivas dos estudos em torno da sociedade Guarani foram se modificando, de modo que novas e pertinentes reflexões passaram a surgir, contribuindo para a ampliação e aprofundamento das discussões.

Melià (1989, p.293), mediante suas vivências, compreendeu que a busca da Terra Sem Mal pode ser assimilada, também, como parte da “estrutura do modo de pensar do Guarani”, que dá contorno singular ao “dinamismo econômico e à vivência religiosa”. Desse modo, os movimentos territoriais passaram a ser pensados também como deslocamento, e esse entendido como um fazer que possibilita o fluxo entre as aldeias e a ampliação do território Mbya, bem como condição fundamental para sua constituição, uma vez que, por meio do deslocar-se, não só novos espaços vão sendo incorporados, como ocorre a

“manutenção das trocas simbólicas e materiais, das relações de parentesco —a armadura da organização da sociedade— os vínculos afetivos, os saberes e as práticas tradicionais, o controle das situações vitais [...]”(CICCARONE, 2004, p. 85).

Os aspectos internos da cultura são, portanto, fortalecidos, e a sobrevivência garantida, em razão da circulação e duração da tradição e cultura Guarani.

Nessa ótica, a argumentação de Melià contribui para o rompimento da fantasiosa ideia colonial de que a busca por *Yvy marã e’y* se resumiria à busca pelo paraíso, conferindo o entendimento de que as migrações são um dos contornos da caminhada mitológica e histórica dos Mbya, e não o fim e/ou somente por elas ocasionadas. As migrações são, portanto, um modo de “prática do *oguada* (caminhar, andar), [instituído] nas narrativas míticas sobre as

criações do mundo terreno (*yvy pyau*), que lhes foram destinadas pelas divindades para viverem segundo seu sistema de valores e condutas” (CICCARONE, 2011, p. 141).

Pissolato destaca que quando Melià apresenta o deslocamento como um fazer necessário à caminhada Mbya, o autor preocupa-se, também, com outras dimensões da vida Guarani, como “[...] as implicações econômico-ecológicas presentes nas formas de ocupação e deslocamento territoriais adotadas por grupos Guarani [...]”, e dessa forma vincula, “[...] o mito da demanda do paraíso a noções e práticas econômicas que caracterizariam o ‘modo de ser’, *teko* Guarani, marcado por uma visão cíclica da terra, concebida como ‘um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência’ (Melià 1990: 34)” (PISSOLATO, 2006, p.86). Desse modo, para Pissolato, Melià colabora paralelamente para que novos contornos sejam dados à discussão sobre o *tekoa*, atrelando o exercício do modo de ser Guarani mais a sua forma singular de vivenciar uma economia fundamentada e garantidora do princípio da reciprocidade - o que implicaria na vivência de ocupações e deslocamentos -, do que na vivência de migrações em prol da “busca concreta pela Terra Sem Mal” (SILVA, 2007, p. 26). Assim, a definição de *tekoa* passa ser compreendida como “uma inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos” (MELIÀ, 1989, p.336).

Silva (2007, p.27), porém, salienta que, na interpretação de Melià, o deslocamento é concebido como “um momento de ruptura, de quebra do contrato social de reciprocidade”, uma vez que para este autor o modo de ser Guarani (e o princípio da reciprocidade que lhe rege) só pode se realizar na aldeia. Segundo Silva, para Melià, a aldeia teria condições necessárias para a pessoa e grupo Guarani vivenciarem o *teko* - a relação de respeito e obediência aos preceitos e regras socioculturais, religiosas e tradicionais. Dessa forma, enquanto a aldeia seria lócus de manifestação da reciprocidade, em contrapartida, o deslocamento ocuparia o lugar da não-reciprocidade; não seria positivo, e não ofereceria a mesma estrutura que a aldeia. Logo, no deslocamento, não seria possível o exercício da relação solidária que configura o modo de ser Guarani.

Isso posto, apesar da contribuição de Melià, o debate sobre o termo *tekoa* não se encerra. Abordagens mais atuais, como as perspectivas de Pissolato (2006) e Silva (2007), inicialmente apresentadas no capítulo 3 desta dissertação, têm buscado discorrer sobre as interações sociais, a produção do viver bem e a mobilidade/deslocamento inscritos na expressão e sua pertinência para a compreensão da organização sociocultural da sociedade e da pessoa Guarani, bem como para o povo Guarani exercer seu modo de ser.

Na visão de Pissolato (2006), o deslocamento para buscar um lugar melhor é, para os Guarani Mbya, tão importante quanto achar o lugar em que possam exercer o seu viver bem. Afinal, é no deslocar-se que as condições para um viver melhor são conquistadas. Movimentar-se demanda a escuta das orientações dos deuses e, conseqüentemente, a efetividade de práticas religiosas na *Opy*, espaço que proporciona o exercício da concentração e a escuta dos saberes-poderes que as divindades enviam do plano cósmico.

No entendimento de Silva (2007), são as interações sociais entre os parentes Guarani, ocorridas a partir da mobilidade, que fundamentam a noção de *tekoa*. Contudo, conforme o autor, isso não tira a necessidade da luta Guarani por melhores condições ecológico-ambientais, tendo em vista a precariedade de subsistência em que vivem e a importância da terra para estabelecerem as aldeias. Essas são pontos fundamentais para o encontro da parentela dentro desse modo de viver pautado no deslocamento.

Consoante a tais debates, Testa (2014, p. 2-7 apud Testa, 2016 p.175), afirma que *tekoa* pode ser compreendida como “um lugar [qualquer] no qual um grupo de parentes (humanos ou não humano) convivem e cuidam uns dos outros”. Com essa explanação, a autora ressalta que é preciso se atentar ao entendimento de que tal noção nem sempre coincide com o que os Mbya identificam como aldeias e, desse modo, refuta a ideia de que o termo *tekoa* seja apreendido e usado como sinônimo exato do termo aldeia.

A partir dessa percepção de *tekoa* como um lugar não fixo, foi possível o surgimento de novos debates que pensassem a concepção de território de maneira mais ampla, para além dos limites físicos das aldeias, e de modo mais integral, abarcando as relações de reciprocidade, o mundo entre as aldeias e o entendimento de que os limites territoriais não são estáticos; e nos deslocamentos enquanto campo de estudo.

No domínio do território, as relações de reciprocidade não se encerram nem nas aldeias nem nos complexos geográficos contínuos ou próximos, mas ocorrem no âmbito do mundo, envolvendo aldeias situadas em regiões próximas e distantes que definem o sentido de ocupação espacial para os Mbya (LADEIRA, 2000). (CICCARONE, 2011, p. 146)

Foi nesse sentido que Garlet (1997) abordou os deslocamentos dos Mbya por meio do termo mobilidade, a fim de que pudesse abranger a diversidade existente nas formas e causas de suas caminhadas. O conceito desenvolvido pelo autor engloba não somente os movimentos populacionais atrelados à busca por *Yvy marã e’y*, como o visitar dos parentes entre si, o proveito sazonal dos recursos ambientais e as demais causas envolvidas nas migrações.

Teao e Loureiro (2009, p. 95), à luz de Garlet (1997), sinalizam que os deslocamentos podem ser por motivos de “ordem interna”: “[...] casamentos, pelas visitas de parentes, busca por sementes, práticas rituais e aspectos religiosos e econômico-ambientais, disputas internas e político-religiosas e representações sobre a vida e a morte”; e de “ordem externa”, impulsionados pelas relações de contato com a sociedade envolvente, que “decorre principalmente dos conflitos pela posse da terra”.

As autoras explicam que, para Garlet (1997), o *oguata* (caminhar, andar), realizado “tanto dentro do território original, quanto em longas distâncias, pode se configurar também mecanismo de fuga, entendida como uma estratégia que permite aos Guarani Mbya tornarem-se invisíveis diante das pressões da sociedade envolvente”, bem como irem refazendo seu território constantemente (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 95).

De acordo com Pissolato (2006, p.92), da análise do autor “não se ausenta o elemento mítico (1997: 142-150), mas é o caráter polissêmico do fenômeno da mobilidade e sua historicidade que ressalta”: a mobilidade abraça significados multiplurais. Dessa forma, com Garlet também emergiu o debate de que o território Mbya passou por um “processo histórico de reelaboração”, desencadeado, principalmente, devido à conquista das terras pelos *djurua* e ao contato interétnico sistemático. Por conseguinte de um formato contínuo de produção de território, os Mbya passaram (e por vezes precisaram) a configurá-lo como “território aberto, descontínuo e sem fronteiras definidas” (GARLET 1997, p.22).

Silva (2007, p.27), por sua vez, embora vá ao encontro do debate da mobilidade, a partir do seu estudo de campo amplia a discussão em torno desse conceito ao apresentar a noção de micromobilidade, que diz respeito ao deslocamento de grupos de Guarani Mbya e Nhandewa entre aldeias. Ao acompanhar estes grupos em suas caminhadas e se debruçar sobre o ponto de vista deles, o autor ressalta a pertinência do trânsito entre as aldeias também como lócus do exercício do modo de ser Guarani. Elucidação essa se difere da explanação de Melià, que abordava o deslocamento como um “deslocamento específico: a busca de terras para o assentamento de novas aldeias” (SILVA, 2007, p.27).

A partir de suas vivências, o autor percebeu que os Guarani Mbya e Nhandewa não se deslocam de um ponto a outro, no sentido de haver um ponto de partida e de chegada e de a aldeia ser um espaço de percurso estático; contrariamente, “permanecem em mobilidade absoluta” (SILVA, 2007, p.27-28), e o ato de permanecer em um ponto fixo é parte do próprio processo colonizador e de como esse processo foi estabelecido. Desse modo, afirma que “deslocar-se não é ir de aldeia em aldeia” (SILVA, 2007, p.27-28), e salienta a pertinência da

compreensão de deslocamento enquanto fazer que em si mesmo engendra o fluxo simbólico, afetivo, material, cultural e social; é um fazer que não é só meio, mas também fim.

Para Silva (2007), tal percepção expressa que “as aldeias e o espaço que as envolve podem ser considerados como formando um espaço geográfico e social contínuo” (SILVA, 2007, p.28); logo, não cabe exergar e entender as aldeias como lugares exclusivos para a materialização do modo de ser Guarani (*nhandereko*). Sendo assim, o deslocar-se pode ser compreendido como estruturação espacial e social dinâmica, promovida pela mobilidade Guarani, possibilitando o exercício do *nhandereko*, pois durante o próprio processo de deslocar-se ocorre a manutenção e circulação da tradição cultural, assim contribuindo para a constituição da própria concepção Guarani de território enquanto espaço dinâmico físico e relacional.

O trânsito de pessoas e famílias que circulam entre aldeias e lugares ocupados, que se constituem como ilhas, cercadas pela sociedade não-indígena, permite aos Mbya substancializar seu território (*yvy rupa*) que inclui “os caminhos percorridos, os lugares ocupados pelos antepassados, as áreas sonhadas, os espaços temporariamente desocupados, os locais a serem ainda apropriados” (DARELLA, 2004). As redes de parentesco orientam os fluxos e territorializam as identidades num espaço que se configura como terra de parentes (MELLO, 2001), numa perspectiva de multilocalidade (PISSOLATO, 2007) com movimentações que resultam nas múltiplas escalas, mas estão permanentemente perpassadas por micro-mobilidades (CICCARONE, 2011 p. 143).

Nessa perspectiva, Silva (2007, p. 17) pontua que “o espaço ‘entre as aldeias’” é também lugar de observação e apreensão da vida social, e chama atenção para a pertinência de se apresentar e discutir o contato interétnico e as coexistências socioculturais, pois, ainda que o povo Guarani tenha um modo próprio e específico de produzir suas diferenciações culturais, o convívio com o branco também faz parte da sua realidade sociocultural, tendo em vista que o terreno por onde o povo Guarani desloca-se foi definido, dentro da lógica da colonização dos europeus, como pertencente aos brancos (SILVA, 2007).

Mediante a discussão apresentada e consonante à Silva (2007), é significativo que, no contexto atual, os debates superem o foco das antigas abordagens que discutiam as consequências da do contato interétnico como sendo afastamento dos indígenas dos brancos ou a sua extinção física e cultural, pois nessas lógicas não há espaço para discorrer acerca de outros modos de coexistência sociocultural e suas implicações; em contrapartida, Silva (2007) sugere que as discussões contemporâneas se debrucem sobre as formas de interação que vêm

acontecendo e como o povo Guarani tem vivido, produzido e reproduzido sua cultura mediante as relações interétnicas.

A partir desses relevantes apontamentos, parto para as trajetórias dos Guarani no estado do Espírito Santo, *uma história cujo trajeto perpassa e é perpassado por outras tantas trajetórias*⁵⁵.

4.3. O encontro à *Yvy apy*⁵⁶ e a trajetória dos Mbya no Espírito Santo

Quando na tradução da história da ocupação *mbya* no litoral indaguei sobre o que existe além da aldeia Boa Esperança, situada no município de Aracruz (Espírito Santo), a resposta, repetida várias vezes, era a de que lá era “o fim do mundo”. Era a extremidade do mundo *mbya* de onde, “da beirada do oceano”, só seguiriam para atravessar a grande água e alcançar *yvy maraëy*, a terra da eternidade. (LADEIRA, 2007, p. 145)⁵⁷

Falar das trajetórias dos Guarani Mbya no Espírito Santo é falar de um contexto Guarani sociocultural, histórico e político-econômico permeado por revelações religiosas, resistências e lutas pela terra e pela tradição que, segundo Teao (2015b), propiciou a constituição de uma identidade indígena e étnica peculiar ao Mbya do Espírito Santo, e que ampara as discussões em torno das suas experiências mais atuais, principalmente aquelas em que a lembrança dos tempos de outrora se faz presente, como na narração dos *txeramõi* e das *txedjaryi*.

No entanto, para uma compreensão mais profunda sobre as trajetórias dos Mbya no Espírito Santo, é pertinente situá-los no cenário dos deslocamentos Guarani pelo litoral brasileiro em direção à Serra do Mar em meados do século XX. Mesmo que a chegada ao Espírito Santo tenha em seu cerne a motivação religiosa, situações outras vivenciadas pelo grupo, em São Paulo e no Rio de Janeiro (os conflitos pela terra, os conflitos internos nas aldeias, o trabalho forçado nas fazendas, a morte de parentes e a exploração para o turismo), os instigaram a percorrer novos itinerários, a fim de encontrarem condições adequadas para

⁵⁵ A frase destacada é uma alusão respeitosa e admirável ao texto de Macedo (2016), que, ao apresentar as trajetórias Guarani no curso do Rio Silveira, na Serra do Mar, em São Paulo, chama a atenção para o fato de que não se trata de uma história única e isolada, mas conectada a outras histórias e trajetos dos Guarani por outros lugares, deslocamentos esses intimamente ligados à cosmologia e cosmopolítica desse povo. A autora dá um contorno inteligível para as andanças dos Guarani pela costa brasileira em busca da Terra Sem Mal, assim como se destaca quanto a uma escrita etnográfica permeada por contextos cotidianos revelados no curso da historicidade Guarani retratada.

⁵⁶ *Yvy apy* significa “final do mundo”, mas no sentido da outra ponta do mundo, por isso também pode traduzido por “extremidade do mundo”, conforme Ladeira (2007, p.111).

⁵⁷ LADEIRA, 2007, p.145.

alcançarem a morada dos deuses e para o exercício efetivo e manutenção do seu *nhandereko*; assim, conseqüentemente, chegaram ao Estado do Espírito Santo (TEAO; LOUREIRO, 2009).

A chegada ao estado é narrada pelos Mbya por meio de vários relatos e contos que revelam um mesmo personagem central: Tatãtxi Ywa Rete (líder religiosa e política), considerada um exemplo de mulher Mbya, especialmente *Kunhã Karai* (Mulher Xamã). Para os meus interlocutores, foi também uma notável *txedjaryi*, avó conselheira e orientadora, de uma ligação inigualável com *Nhanderu*. Junto com sua família, *Tatãtxi* veio se deslocando desde o leste do Paraguai, seu lugar de origem. Naquela região, era conhecida pelo nome de Candelária (TEAO, 2015b, p.21).

Ciccarone (2011) conta que esses deslocamentos em direção à Serra do Mar eram realizados no intuito de os Mbya buscarem pelos *tekoa porã* - lugares eleitos - repletos de significados mítico-históricos. Eles acreditavam que, em certos espaços da Mata Atlântica, se encontrariam resguardadas as criações de *Nhanderu Tenonde* (Nosso Pai Primeiro) que não foram devastadas pelo dilúvio⁵⁸: “os suportes deste mundo terreno (*yvy pyau*) e as encostas do mar (*parakupe*) que garantiriam proteção em caso de novas catástrofes, sendo este mundo terreno imperfeito (*yvy vai*) e instável” (CICCARONE, 2011, p.141). Além disso, esses lugares eleitos revelariam também formações geográficas rochosas e ruínas, consideradas marcas⁵⁹ da ocupação dos antepassados que alcançaram *Yvy marã e’y*, a Terra Sem Mal, por meio de sua vivência nesses *tekoa porã*⁶⁰.

O encontro da Terra Sem Mal está relacionada, pois, à necessidade de os Guarani Mbya chegarem a *Yvy apy* (final do mundo), a partir de onde poderiam, às margens do mar⁶¹, atravessar a grande água (*para ovai*), para assim chegarem à terra da fartura e do nunca acabar.

No Brasil, Tatãtxi Ywa Rete e seu esposo Karai, conhecidos aqui por Maria *Tatãtxi* e Miguel *Karai*, viveram até os anos iniciais da década 1940 numa aldeia próxima à cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul, de onde tiveram que partir depois de perseguições realizadas

⁵⁸ Ciccarone (2011) destaca que a menção ao dilúvio pode dizer respeito à incorporação de temas bíblicos à cosmologia Guarani.

⁵⁹ Genilson e Dona Marilza, dois de meus interlocutores no trabalho de campo, me explicaram que, a essas marcas, os Mbya nomeiam *tawa*, e que o termo pode fazer menção também a construções de pedras feitas pelos próprios Guarani.

⁶⁰ Ciccarone (2011, p.141) explica que os Mbya “transmitem de geração em geração a memória da ocupação da costa atlântica como espaço de vida de seus ancestrais, do qual eles teriam recuado, na época da invasão colonial”, e que recentemente pesquisas arqueológicas têm constatado tais memórias.

⁶¹ O mar é considerado pelos Mbya a única fronteira desse “territoriomundo” (CICCARONE, 2011, p. 141).

por fazendeiros. Junto com seus filhos/as, parentela e agregados/as, se retiraram em direção à Serra do Mar, permanecendo um tempo no litoral de Santa Catarina, até chegarem ao litoral sul do Estado de São Paulo, onde já existiam aldeamentos Guarani⁶²(MACEDO, 2016, p. 108).

De acordo com Macedo (2016), quer queira vivendo entre os Nhandeva, em Itariri e no Bananal, quer entre os Mbya de Rio Branco, a força do querer e a perseverança de *Tatãtxi* e *Karai*, retratados em seus cantos, era o que impressionava os Guarani daquelas terras, uma vez que já se encontravam descrentes sobre a possibilidade de chegar à terra dos imortais antes de morrerem.

Os cantos retratavam não só os sonhos, mas também os obstáculos gerados pelos *djuruá*, que constantemente confluíam nos deslocamentos desses grupos. Foi assim que o casal e os familiares seguiram para a Serra do Itariri, lá permanecendo em torno de cinco anos, quando migraram em direção ao litoral norte de São Paulo, devido a ameaças novamente feitas por ruralistas (MACEDO, 2016, p. 109).

Iam andando e parando, montando e levantando acampamento, em busca de terras. Em uma dessas andanças, acamparam de frente para o mar na praia de Bertioga. O ano era possivelmente 1953, de acordo com o relato de Macedo (2016, p. 110). A autora expõe que, embora nessa época a Serra do Mar estivesse estimada entre as regiões paulistas mais desabitadas, a constituição do “pólo industrial em Cubatão, além da construção de ferrovias e estradas de rodagem, como a Rodovia Anchieta em 1947”, fizeram com que o povoamento do litoral sul se iniciasse através da chegada de migrantes, vindos de lugares diversos do Brasil e tomados como mão de obra (MACEDO, 2016, p. 110).

Embora desabitadas, essas terras já possuíam alguns proprietários: uns eram irregulares; a outros, o título de dono fora concedido por carta de Sesmaria. Logo, as migrações despertaram incômodo, especialmente daqueles que detinham terras irregulares, tendo em vista que essas provavelmente seriam disputadas não somente com os novos migrantes, como com os sesmeiros. Dentre os incomodados, encontrava-se, particularmente, o coronel Homero dos Santos, que, ao se deparar com o acampamento de *Tatãtxi* e *Karai*, na praia de Bertioga, resolveu convidá-los para viver em seu sítio, não devidamente titulado, a fim de que cuidassem das terras e impedissem invasões - era um modo de ratificar sua posse

⁶² A respeito das migrações e aldeamentos Guarani registrados por Schaden ([1954] 1962): Itariri, Bananal e Rio Branco, apresentados no tópico 3.2.1 *Território, territorialidade: Yvy marã e'y, Nhandereko e mobilidade* desse capítulo. O grupo de *Tatãtxi* é o grupo que Schaden diz ter chegado ao Brasil vindo do leste do Paraguai em 1946.

da terra. Miguel (*Karai*) aceitou, pois Maria (*Tatãtxi*) tivera em sonho orientação de *Nhanderu* (Nosso Pai) para assim fazê-lo. Dessa forma, partiram para as margens do ribeirão Silveira, onde situavam-se tais terras (MACEDO, 2016, p. 110).

Nos anos que se seguiram, muito conflitos estouraram entre Homero e os sesmeiros Domenico Riccardi Maicondi e José Bastos da Silva, assim como entre o sitiante Antônio Gomes da Silva. Os meios de comunicação da época visaram os Mbya que ali estavam como bárbaros capangas. Miguel não aguentou todo aquele contexto, adoecendo, até falecer em 1958 (MACEDO, 2016, p. 110).

Ciccarone (2011), relata que Miguel foi o segundo marido de *Tatãtxi*, cunhado e “par xamânico”⁶³, cumprindo um papel muito pertinente em sua história, de modo que sua morte foi escolhida, por aqueles que lhe narraram a vida de *Tatãtxi*, como um dos pontos fundamentais para delinear o “percurso fundador” liderado por ela (CICCARONE, 2011, p. 89).

Assim sendo, após a morte do esposo, Dona Maria *Tatãtxi* partiu com os seus para o estado do Rio de Janeiro. Lá viveu na aldeia de Parati-Mirim, situada na cidade de Paraty, onde teve apoio de um *djurua* (não-guarani) para permanecer. Ao seu grupo, ainda juntou-se um outro Mbya, vindo do Paraná. Com a morte do *djurua* que os apoiava e do líder do Mbya do Paraná, Maria ficou fragilizada e motivada para partir para Angra dos Reis (RJ), onde permaneceu na aldeia de Brakui (Sapukaia) (MACEDO, 2016, p. 110).

A trajetória de Maria e seu grupo foi marcada por imensos desafios, que não cessaram desde a saída do sul do Brasil, desde os enfrentamentos a fazendeiros e plantadores de erva-mate, até sua passagem pelos Estados de São Paulo e do Rio de Janeiro. Nestes estados, mesmo os Mbya tendo fundado aldeias, não estiveram isentos das adversidades, que se configuraram, particularmente, em torno da exploração da sua mão-de-obra, empregada em trabalhos realizados em terras de outrém e impróprias ao *nhandereko*, que envolviam serviços agrícolas pesados, com rotinas esgotantes, não-remuneração e escassos recursos, que mal conseguiam assegurar a subsistência dos Guarani (TEAO, 2015a, p. 337-338).

Diante desse cenário, *Tatãtxi* não se posicionava apenas como líder religiosa, mas também política. Junto com sua filha Aurora, e com o novo esposo João⁶⁴, quando ainda vivo, pensavam em estratégias na lida com a sociedade do entorno, articulando-se no sentido de

⁶³ No trabalho de campo desse estudo, Dona Teresa e Dona Ivanilda, contaram que Miguel era irmão mais novo do primeiro marido de *Tatãtxi*, que veio também veio a falecer.

⁶⁴ Quanto a João, Dona Teresa e Dona Ivanilda, relataram que ele era irmão de Julio, esposo de D. Paulina, sua mãe e uma das filhas de *Tatãtxi*. A figura de João aparece na narrativa de Dona Marilza, que será apresentada no capítulo seguinte.

alcançarem proventos e benefícios a partir das negociações com os *djurua* (não-guarani). Aurora era a principal interlocutora junto às igrejas protestantes e pentecostais, e João, junto aos governantes e autoridades locais (TEAO, 2015a, p. 339).

Nesse contexto, tanto Ciccarone (2001, p. 280) quanto Teao (2015a, p. 339) analisam a relação estabelecida entre o povo Guarani e os protestantes. Os Mbya se identificavam com alguns aspectos do modo de ser evangélico e com algumas de suas normas religiosas, tais como o não uso de bebidas alcoólicas e a forma de se relacionar com a fé, de conectar-se ao sagrado e com o meio social. Os evangélicos, por sua vez, se aproximavam por meio da instituição religiosa e financiavam recursos materiais, alimentação, transporte e hospedarias, esperando em troca a escuta e conversão religiosa dos Mbya.

Toda essa conjuntura acabava por impedir os Mbya de viverem em consonância com seus preceitos religiosos e tradição, tendo em vista que esse contato extremamente aproximado com o modo de ser do branco gerava brigas internas, alcoolismo, disputas políticas, casamentos com não-índios, conflitos com outros indígenas, doenças e morte de parentes (TEAO, 2015a, p.338).

Na medida em que os Mbya sentiam-se descontentes e “incomodados com a alteração e a ruptura das normas sociais de reciprocidade” (TEAO, 2015a, p.338), *Tatãtxi* os instigava e conduzia a novas caminhadas. Suas orientações se davam por meio das rezas e aconselhamentos, e o caminho, já determinado nos planos celestiais, lhe era apontado mediante os sonhos e as revelações de *Nhanderu* (TEAO, 2015a, p.338).

Foi mediante essa trajetória de quase 30 anos pelo litoral sul e sudeste, e por meio da função xamânica de Maria *Tatãtxi*, que o grupo por ela liderado partiu para o Estado do Espírito Santo, onde, por revelação religiosa sabiam ser Yvy apy (TEAO, 2015a, p. 327; Ladeira 2007; CICCARONE, 2004).

Teao (2015a, p.339) conta que a chegada dos Mbya ao Espírito Santo ocorreu em 1967. Um grupo formado por aproximadamente 30 índios Guarani desembarcou no terminal ferroviário, na capital Vitória. Nesse município, os Guarani permaneceram um tempo; moravam de aluguel na área periférica e sobreviviam da venda de artesanato e dos ganhos obtidos a partir da relação estabelecida com as igrejas protestantes.

O local escolhido pelos Mbya para se instalarem efetivamente foi a região conhecida por Caieiras Velhas, pertencente ao Distrito de Santa Cruz da cidade de Aracruz, que está situada no litoral norte do estado e distante 83 km da capital Vitória. O que motivou tal escolha, para além da existência de condições ecológicas propícias para a formação de *tekoa*, foi o fato de a caminhada passar por espaços pretéritos percorridos pelos antepassados Mbya,

que nesse caso já haviam estado no “Posto Indígena Pancas”, instalado na cidade de Pancas - Região Noroeste do Espírito Santo⁶⁵, e a existência de *tawa* (ruínas, construções de pedra feitas pelos antepassados Guarani) pelo caminho (TEAO, 2015a, p. 340).

Em Caieiras Velha, os Mbya se aproximaram dos Tupinikim, que não viviam de forma concentrada e se autodenominavam caboclos, a fim de evitar preconceitos e conflitos com a sociedade regional. Mesmo mantendo relações sociais e comerciais harmônicas com esse outro grupo indígena, os Mbya preferiam viver mais afastados, longe de movimentação; se mantinham do artesanato e da agricultura de subsistência (TEAO, 2015a, p. 341).

O contexto do Brasil na década de 1960 era o da Ditadura Militar, marcado por uma campanha taxativa de crescimento econômico e progresso. Ao mesmo tempo em que o governo Federal instigava o avanço industrial, o Espírito Santo passava por um colapso na cafeicultura, principal fonte de economia no Estado, precisando, pois se modernizar (TEAO, 2015a; LOUREIRO, 2006).

Diante dessa conjuntura, o governo do Estado passou a incentivar os “Grandes Projetos de Investimentos (GPIs) que visavam a construção de fábricas destinadas à produção de matéria-prima destinada à exportação” (TEAO, 2015a, p. 340). Conforme os autores Teao (2015a, p. 340), Loureiro (2006, p. 9), Ciccarone (2001, p. 290), e Souza, bem como em CIMI-Leste (1996, p. 39), a empresa de Economia e Engenharia Industrial (ECOTEC), que já fazia parceria com o governo estadual desde a década de 1950, começou a investir na produção de celulose para exportação, casando tais interesses aos de industrialização do estado militar.

As terras escolhidas para o estabelecimento da indústria foram as do município de Aracruz, consideradas ermas e infecundas, próximas ao mar e a Vitória, o que facilitaria a construção de porto. No entanto, se tratava do território indígena.

Em 25 de janeiro de 1967, foi fundada a Aracruz Florestal S/A por um grupo de empresários interessados nas vantagens fiscais da já criada Lei n.º 5.106/66. 3 A Aracruz Florestal S/A recebeu do Governo Estadual, representado pelo governador Christiano Dias Lopes, os dez mil hectares anteriormente explorados pela Cofavi, onde iniciou o plantio de eucalipto (LOUREIRO, p. 10)⁶⁶.

⁶⁵ Tal passagem foi igualmente apontada pelas anotações de Egon Schaden ([1954] 1962), retratadas no tópico 3.2.1 Território, territorialidade: *Yvy marã e’y, Nhandereko* e mobilidade desse capítulo.

⁶⁶ Conforme, CIMI-Leste (1996), desde 1940 a Companhia Ferro e Aço de Vitória (Cofavi) já explorava, com autorização do estado a mata nativa dos Tupinikim para a exploração de carvão vegetal.

Nessa época, Tatãtxi e parte da parentela (principalmente os velhos, crianças e mulheres), a fim de evitarem conflitos, optaram por se retirarem de Aracruz de forma temporária, onde permaneceram apenas alguns homens, no papel de liderança, para que pudessem acompanhar mais de perto as reverberações dos processos industriais. Guarapari foi o novo lugar eleito pela líder xamânica e, embora a nova cidade ofertasse a possibilidade do comércio artesanal por ser área turística, o cotidiano dos Mbya foi marcado por “fome, doenças, desamparo e controle do governo estadual sobre os deslocamentos indígenas” (TEAO, 2015a, p. 341).

Além disso, em 1973, após denúncias de exploração dos Guarani Mbya - levando em consideração a oferta de terra feita pelo prefeito da cidade, Hugo Borges, aos Mbya, em troca de se apresentarem como atração turística -, o chefe da ajudância Minas-Bahia da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), Itatuitim Ruas, “providenciou para que os índios fossem levados à Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia, em Minas Gerais” (TEAO, 2015a, p. 342), pois o caso teve repercussão nacional, evidenciando a existência da população indígena e sua exploração, imagem essa que o governo militar não aceitava ser descortinada (TEAO, 2015a, p. 342).⁶⁷

Teao e Loureiro (2009, p. 101) relatam a vida difícil que os Guarani Mbya tiveram no tempo em que permaneceram na Fazenda Carmésia, entre 1973 e 1978. Junto com outras etnias (Pataxó, Krenak, Tupinikim, Pancararu, Karajá, Maxakali), viviam em péssimas condições de frio, falta de terra e trabalho forçado. Somente após múltiplas tentativas de fuga da Colônia Penal, os Mbya conseguiram retornar para Caieiras Velha, conforme me foi narrado, em um dos dias do trabalho de campo, pelo diretor da Escola Indígena:

Os Guarani do Espírito Santo, da região de Aracruz, deram muito trabalho em termos de luta, e por isso foram levados pra fazenda Guarani. Ali se juntaram aos Krenak, Patachó, entre outros. Enquanto isso, o governo usava a terra como depósito de lixo e para extrair carvão. Na fazenda houve muita luta e tortura. A fazenda era um lugar de confinamento. Tinha até uma cela, as pessoas ficavam presas ali. Eram torturadas e morriam de fome. Depois, os Guarani fugiram, voltaram para a região de Boa Esperança e Três

⁶⁷ A Fazenda Guarani, também, conhecida por Fazenda Carmésia, no período militar funcionou como uma Colônia Penal, que refere-se ao que Ciccarone (2011, p.144) denomina “modalidades neocoloniais de cerceamento e controle das movimentações Guarani”, que sob os cuidados da “agência indigenista do Estado brasileiro caracterizaram a demarcação de terras para os índios, no âmbito da política integracionista voltada a promover o estabelecimento de áreas reduzidas, para a liberação das demais terras para a colonização. O objetivo de transformar os índios em camponeses e localizá-los em núcleos agrícolas foi ratificado pelo Estatuto do Índio (1973), marco da política indigenista do regime militar, e ainda em vigor”. No caso das Colônias Penais, sua configuração “aliava as propostas dos núcleos agrícolas com o sistema prisional dos reformatórios, buscavam promover a transformação dos índios desajustados que resistiam à usurpação de suas terras destinadas à colonização, em cidadãos úteis”.

Palmeiras e Piraquê-Açu, mas essa última só se formou bem depois, quando uma mineradora foi explorar o rio. Resolveram fazer a aldeia ali para conter a exploração (CADERNO DE CAMPO, 29 mai. 2017).

O relato supracitado exemplifica a condição desumana de confinamento e exploração na qual viviam os Guarani, bem como a devastação das matas que lhe pertenciam, testemunhando, pois, a pertinência da luta desse grupo pela garantia de seus direitos e respeito ao seu modo de ser. Isso é consoante aos apontamentos de Ciccarone (2011, p.144), nos quais discorre que as “narrativas subalternas da história indígena das caminhadas em tempos neocoloniais” revelam as “experiências de sofrimento, morte e cerceamento da liberdade de movimento” vivenciadas nos espaços de encarceramento, existentes desde “as primeiras década do século XX”.

Nesses termos, as “rebeliões silenciosas e fugas para áreas de mata” eram estratégias praticadas pelos Mbya como forma de preservar sua liberdade de movimento, e também expressão de recusa e enfrentamento ao enclausuramento, à sedentarização e à sujeição Estado, sendo, pois, ações fundamentais para produzirem seu território, “no trânsito entre as aldeias que, sobretudo no litoral, se mantiveram livres do domínio do Estado” (CICCARONE, 2011, p.144). A condição de estarem protegidos estava mais atrelada à relação de afastamento do Estado do que de proximidade às intervenções por ele oferecidas (CICCARONE, 2011, p.144).

Em complementaridade, Teao (2015a, p.342) discute que a retirada dos Mbya para a Fazenda Guarani representava também o conflito entre o modo de ser Guarani e a concepção ocidental de que esses índios deveriam estar em aldeamentos ou prisões destinadas ao trabalho agrícola e à integração nacional. Por mais que o período colonial estivesse findado historicamente, o colonialismo continuava vivo e arraigado no inconsciente coletivo da sociedade envolvente, como um modo de relacionar-se a ser seguido. Além disso, a autora destaca que

os deslocamentos Guarani no Espírito Santo nos municípios de Vitória, Aracruz e Guarapari refletiam problemas da ausência de políticas públicas para os índios no Estado, porque os índios existentes, no caso, os Tupinikim foram reconhecidos apenas como índios em 1975, ou ainda eram considerados como remanescentes e caboclos. A chegada dos Mbya ao Estado revelou a existência de índios e, por sua vez, a necessidade de reconhecimento oficial de território indígena, pois ambos, Tupinikim e Guarani desejavam terras para viver” (TEAO, 2015a, p. 342).

Diante desse cenário, ao retornarem à Caieiras Velha, os Mbya buscaram se articular junto aos Tupinikim, resistindo a fim de que tivessem suas terras garantidas oficialmente. Nesse período, em 1978, os Guarani fundaram a aldeia *Boa Esperança* - o primeiro núcleo Guarani do Espírito Santo (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 115). No ano de 1979, a FUNAI delimitou três áreas para os Tupinikim e Guarani, correspondentes a 6.500 hectares; todavia, esse relatório foi invalidado (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 106; CIMI-LESTE, 1996, p.39).

Juntamente à situação de descaso, Pellon (2008) discorre que, nessa época, a Aracruz Celulose (atualmente FIBRIA), já considerada uma produtora de celulose branqueada de imenso destaque no cenário mundial, integrando em seus limites territoriais desde extensas áreas de monocultura de eucalipto a um complexo fabril e um porto marítimo dedicado à exportação de seus produtos, tinha o intento de avanço econômico. Logo, com a reivindicação dos Guarani e Tupinikim pelas terras, as disputas fundiárias se acirraram, ganhando visibilidade internacional pela ampla divulgação na mídia de que os índios representavam um obstáculo ao desenvolvimento econômico regional.

A transnacional, junto com o Governo do Estado, empreendeu campanhas midiáticas que tomaram dimensão de conflito ideológico, se estendendo aos anos que seguiram, de modo a dividir as opiniões da população regional e trabalhadores vinculados à empresa sobre a necessidade de políticas diferenciadas para a utilização dos espaços públicos pelos povos indígenas, levando a população Guarani e Tupinikim a sofrerem processos excludentes de não-acesso aos direitos sociais e à participação social.



Figura 3: Mostra da campanha midiática das décadas de 1980 e 1990 acerca dos índios Guarani e Tupinikim. Fonte: Campanha internacional pela ampliação e demarcação das terras indígenas Tupinikim e Guarani- Aracruz (1996, p. 38).

Contudo, de acordo com Ciccarone (2011, p.144), a partir dos anos de 1980, somado à negligência do órgão indigenista a nível nacional, os movimentos em defesa dos direitos territoriais começaram a eclodir, sendo, inclusive, considerados, anos mais tarde, na Constituição de 1988. Assim posto, os Mbya reviram suas estratégias para o alcance das terras e passaram a reivindicar, com veemência, a regularização fundiária das terras.

No Espírito Santo, os Guarani Mbya, junto com os Tupinikim, exaustos pela lentidão e morosidade em torno da demarcação das terras, iniciaram um movimento de auto-demarcação; todavia, a própria FUNAI os impediu de continuarem. Foi somente após um novo relatório desse órgão - no qual o Estado identificava que as terras eram pertencentes à Aracruz Celulose, a qual as doaria a FUNAI, que por sua vez concederia a posse aos indígenas - que, em 1983, foram homologadas 4.490ha. de terra, divididos entre os Guarani e os Tupinikim (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 106; CIMI-LESTE, 1996, p.39).

Sem a possibilidade de uma nova negociação, os Mbya, a contragosto, se viram obrigados a conviver com a presença da Aracruz Celulose num paradoxo: ao mesmo tempo em que se recusavam a plantar eucalipto nas áreas em que habitavam, repudiavam os acordos de indenização propostos pela transnacional e não puderam evitar o trabalho no corte e no transporte do eucalipto (TEAO; LOUREIRO, 2009).

Com o passar dos anos, a população indígena aumentou, reforçando a necessidade da ampliação das terras. Em 1993, uma nova proposta foi apresentada pelos Guarani e Tupinikim, com o intento de unificarem os territórios e reaverem as terras perdidas, conforme a “Portaria 609/79” da FUNAI (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 109). A situação posta gerou “audiência na Comissão de Minorias do Congresso Nacional”; como consequência, um novo estudo foi realizado pelo grupo técnico (GT) da FUNAI (CIMI-LESTE, 1996, p.39).

Mediante a conjuntura tão delicada, a respeitada e orientadora líder espiritual Tantãtxi veio a se debilitar, falecendo em 1994, o que tornou o grupo dos Mbya bastante frágil. Como traduzem as palavras de Ciccarone sobre essa passagem (2004 p. 87),

Os infortúnios se sucediam sem parar e a mulher xamã, enfraquecida, sendo seu poder alimentado pela união do grupo, invocava, com seus cantos, os espíritos auxiliares e os deuses, pedindo compaixão para seu povo e para seus familiares. Dona Maria se manteve firme no propósito de prosseguir a migração até sua morte, apesar da coletividade não conseguir se articular e unir-se para prosseguir a viagem. Uma crise ainda mais profunda, desencadeava-se em Boa Esperança, com o evento da morte de Tatati.

Ainda em 1994, foi divulgado o novo relatório da FUNAI, retomando o histórico de luta pelas terras dos dois povos. Diferentemente dos estudos que o antecederam, esse dava

visibilidade à história e ao contexto sociocultural do Guarani Mbya, inclusive reconhecendo sua presença no Estado antes de 1960, quando estiveram instalados no Posto Indígena de Pancas, (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 109).

Reforçou-se, pois, a pertinência das terras, considerando o modo de ser Mbya, pois até então os Guarani eram tomados como estrangeiros e paraguaios, tendo em vista que, diferentemente dos Tupinikim, não se autodesignavam caboclos e conservavam sua língua e os modos de vida tradicionais. Tais circunstâncias sustentavam a concepção de que não eram povos originários do Estado, vistos apenas como mão de obra da Aracruz Celulose - esse imaginário comprometia o reconhecimento de sua luta e seus direitos (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 109).

Dessa forma, o GT da FUNAI, junto aos dois grupos indígenas, identificou 13.579ha para serem anexados à demarcação já existente. Em meio a essa situação, no ano de 1996, houve a abertura da *Campanha nacional e internacional pela ampliação e demarcação das terras indígenas Tupinikim e Guarani* (CIMI-LESTE, 1996, p.39) e, no ano de 1997, formou-se a aldeia Guarani *Três Palmeiras*, em rompimento com a aldeia Boa Esperança, devido a desentendimentos em torno da organização política vigente (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 115).

Entretanto, mesmo com intensificação dos movimentos em prol dos direitos e território indígena, os Guarani e Tupinikim continuavam encontrando entraves à sua demanda, de maneira que, em 11 de março de 1998, resolveram novamente por uma autodemarcação como forma de tornar visível sua situação e pressionar os órgãos públicos a solucionarem o problema (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 109). O governo vigente ordenou um novo relatório técnico, por meio da Portaria 087/PRES/98, que só serviu para ratificar o estudo pretérito; e ainda que confirmasse a necessidade de expansão das terras indígenas, apenas 2.571ha foram homologadas (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 109).

Ademais, em 2 de abril de 1998, após discordâncias e conflitos, as lideranças Guarani e Tupinikim tiveram que assinar o “Termo de Ajustamento de Conduta”, em Brasília, através do qual um novo acordo com a Aracruz Celulose foi proposto; dessa vez, a empresa faria repasses financeiros no valor de 10 milhões de dólares às comunidades indígenas durante um período de 20 anos, por meio do pagamento de contas e custeio de projetos (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 109).

Novamente, a empresa Aracruz Celulose saía em vantagem, dado o beneficiamento do setor econômico em detrimento do modo de ser Mbya. Cada passo dado à frente pela Aracruz Celulose em direção ao seu crescimento e desenvolvimento industrial significava passos para

trás no cumprimento dos tratados feitos com os Guarani, gerando carência de condições para a auto-sustentabilidade e a escassez de terra para plantio. Tais condições instigaram os Guarani a retomarem a articulação da luta pela terra.

Foi a partir desse cenário que, em fevereiro de 2005, em uma assembleia realizada junto aos Tupinikim, os Mbya decidiram romper os pactos realizados com a transnacional e reaver a luta pela terra. “Em 17 de maio, iniciou-se a auto-demarcação, com a participação de 400 índios. Em 31 de maio, houve a ocupação da aldeia de Olho d’Água” (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 110).

Teao e Loureiro versam que, nessa fase da luta pela terra, para os Guarani alicerçarem seu embate, apoiaram-se em argumentos referentes à sua mitologia. Para tanto, foi preciso que integrassem-na a três eixos centrais: “à história nacional”; “ao passado dos Tupinikim e a constante referencia aos documentos históricos, relatórios da Funai”; e “à Constituição Federal de 1988” (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 110). Por meio da mitologia, os Mbya anunciaram a significância da terra para o seu povo na qualidade de unidade social fundamental, garantidora da sobrevivência, uma vez que, através dela, é possível alcançar o auto-sustento (biossocial), a produção do seu território e a produção, manutenção e circularidade de sua religiosidade, tradição cultural e da pessoa Mbya.

Ademais, também se utilizaram da mitologia como argumento para a autodemarcação, mais uma vez tomada como estratégia de homologação, tal qual nos outros momentos relevantes de luta pela terra. Com esse embasamento, a intenção naquele momento era autodemarcar as terras para construir suas *Opy* e as moradias tradicionais, como cerne para a recuperação da região, junto com o plantio de árvores nativas e frutíferas (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 112).

Em 2001, foi fundada a aldeia *Piraquê-Açu*, após um conflito com a empresa Thotham Mineradora Marítima LTDA, que extraía calcário de corais no rio Piraquê-Açu, com o consentimento da prefeitura de Aracruz, que havia cedido o território de Caieiras Velhas II para o ofício da mineradora. Após reivindicação dos Guarani e sua ocupação da região, a Funai reconheceu a área como território indígena (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 116).

De acordo com as autoras Teão e Loureiro (2009), outra estratégia escolhida pelos Mbya foi ocupar, em outubro de 2005, a sede da Aracruz Celulose, a fim de alertar e sensibilizar a causa indígena de defesa da terra - não só aos governantes, como à sociedade envolvente também - e reclamar a agilidade nas medidas a serem tomadas pela FUNAI, sobretudo a publicação dos relatórios finais.

Apesar da comoção, o Estado continuou a permanecer do lado da Aracruz Celulose, expulsando, em janeiro de 2006, as populações alocadas nas aldeias de Córrego D'Ouro e Olho D'Água, com atos violentos, investidos de brutalidade, deferidos pela Polícia Federal e com o “mandato de reintegração de posse da empresa Aracruz Celulose” (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 112).

As lutas nunca cessaram; porém hoje os Mbya do Espírito Santo, bem como os Tupinikim, têm buscado estratégias outras, dentre elas, especialmente, a “divulgação do movimento em âmbito nacional e internacional, através de palestras, marchas e o apoio da brigada indígena” (TEAO; LOUREIRO, 2009, p. 112). Parcerias com universidades e órgãos apoiadores também têm sido estreitadas a fim de endossar o dialogo intercultural, o enfrentamento dos processos de exclusão e de não-acesso aos direitos sociais e a participação social da população indígena, notadamente de forma autônoma e independente, em rompimento com a lógica colonialista e capitalista.

Logo, frente a essa conjuntura, é pertinente apresentar a disposição atual dos Mbya no Estado do Espírito Santo. Em termos demográficos, de um total de 896.917 mil índios no país (CENSO DEMOGRÁFICO 2010, 2012), considerando o tronco linguístico, a família linguística e a etnia ou povo, a demografia nacional dos Guarani é de: 43.401 Kaiowa, 8.026 Mbya e 8.596 Nhandeva (CENSO DEMOGRÁFICO 2010, 2012)⁶⁸. Já o Estado do Espírito Santo conta um contingente populacional indígena, segundo o Censo Demográfico 2010 (2012), de aproximadamente 9,585 mil indígenas⁶⁹, dos quais 300 são Guarani e 2.630 Tupinikim (FUNASA, 2010, apud TEO, 2015b).

Quanto à situação das terras e aldeias indígenas do Espírito Santo que dizem respeito aos Guarani, conforme o Mapa Digital Guarani (acesso em 20 set. 2017)⁷⁰, atualmente é vista a seguinte conformação: 5 terras indígenas (TI) (Figura 4) que concentram-se apenas em dois pólos territoriais, referentes a dois municípios (Figura 5); o polo territorial de Aracruz-ES circunscreve a maior quantidade de TIs, 4, que comportam 7 aldeias (Figura 6); do número total de Tis (5), 4 delas estão inscritas em áreas de reserva, 3 encontram-se em situação regular, 1 homologada e 1 sem providências. A população Guarani encontra-se em todas as aldeias: Yakã Rexakã Porã, Boa Esperança, Três Palmeiras, Piraquê-Açu, Caieiras Velha, Pau

⁶⁸ O dados citados foram obtidos na *Tabela 1.14 - Pessoas indígenas, por sexo, segundo o tronco linguístico, a família linguística e a etnia ou povo - 2010*, do Censo Demográfico 2010 (2012).

⁶⁹ O dados citados foram obtidos na *Tabela 2.1 - Pessoas indígenas, por sexo e localização do domicílio, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação - 2010*, do Censo Demográfico 2010 (2012).

⁷⁰ Disponível em: <<http://Guarani.map.as/#/>>.

Brasil, Olho d'Água e Areal, e, mais recentemente, em Nova Esperança (ASSOCIAÇÃO..., p. 13, 2016), que está em fase de implantação⁷¹. Em algumas dessas aldeias, os Guarani dividem o espaço geográfico com o Tupinikim⁷².

As particularidades supracitadas e outras que constituem cada TI (como grupos étnicos e subgrupos; sobreposição com unidade de proteção; população total, área, municípios e estados) podem ser melhor observadas na Tabela 6, enquanto a organização mencionada pode ser visualizada nas figuras citadas em parênteses, e apresentadas posteriormente à tabela.

Terras indígenas	Serra do Caparaó		Caieiras Velhas I		Caieiras Velhas II		Tupinikim		Pau Brasil	
	AL	GE	AL	GE	AL	GE	AL	GE	AL	GE
Aldeias (AL) e os Grupos Étnicos (GE) e subgrupos que abarcam	Yakã Rexakã Porã	Guarani (Mbya)	Três Palmeiras	Guarani (Mbya; Kaiowa)	Piraquê- -açu	Guarani (Mbya; Kaiowa)	Três Palmeiras	Guarani (Mbya; Kaiowa)	Pau Brasil	Guarani (Mbya; Kaiowa) Tupinikim
			Boa Esperança				Boa Esperança			
			Caieiras Velha	Guarani (Mbya; Kaiowa) Tupinikim			Olho d'Água	Guarani (Mbya; Kaiowa)		
							Areal	Tupinikim		
							Caieiras Velha	Tupinikim		
Sobreposição com unidade de conservação de proteção integral	Parque Nacional de Caparaó		Reserva de desenvolvimento sustentável municipal Piraquê-Açu e Piraquê-mirim		Reserva de desenvolvimento sustentável municipal Piraquê-Açu e Piraquê-mirim		- Reserva de desenvolvimento sustentável municipal Piraquê-Açu e Piraquê-mirim; - Área de proteção ambiental Costa das Algas		---	
População total	---		242		26		268		15	
Presença	Habitada atualmente		Habitada atualmente		Habitada atualmente		Habitada atualmente		Habitada atualmente	
Situação fundiária	Sem providências		Regularizada		Regularizada		Regularizada		Regularizada	
Área	---		2997 ha		57.39 ha		14282.8 ha		1579 há	
Sobreposição com municípios	Divino de São Lourenço		Aracruz		Aracruz		Aracruz		Aracruz	
Estado (BR)	ES		ES		ES		ES		ES	

Tabela 6: Terras indígenas do Espírito Santo. Fonte: Mapa Digital Guarani (disponível em: <<http://Guarani.map.as/#!/>>, acesso em: 20 set. 2017).

⁷¹ Nova Esperança encontra-se em processo de implantação (ASSOCIAÇÃO..., p. 13, 2016), por isso não há, por enquanto, dados dessa aldeia catalogados no Mapa Digital Guarani (disponível em: <<http://Guarani.map.as/#!/>>, acesso em: 20 set. 2017). Dessa forma, optei por não incluí-la nas informações da Tabela 6.

⁷² As informações do Mapa Digital Guarani (disponível em: <<http://Guarani.map.as/#!/>>, acesso em: 20 set. 2017) apontam que os Tupinikim vivem nas aldeias Areal, Olho d'água, Pau Brasil e Caieiras Velha; contudo, Teao (2015a; 2015b) complementa essa informação, pontuando que eles também estão presentes nas aldeias de Irajá e Combios. Todavia, fiz a opção de não abordar tais aldeias na Tabela 6, pois o foco dos dados é apresentar a realidade das terras e aldeias Guarani.

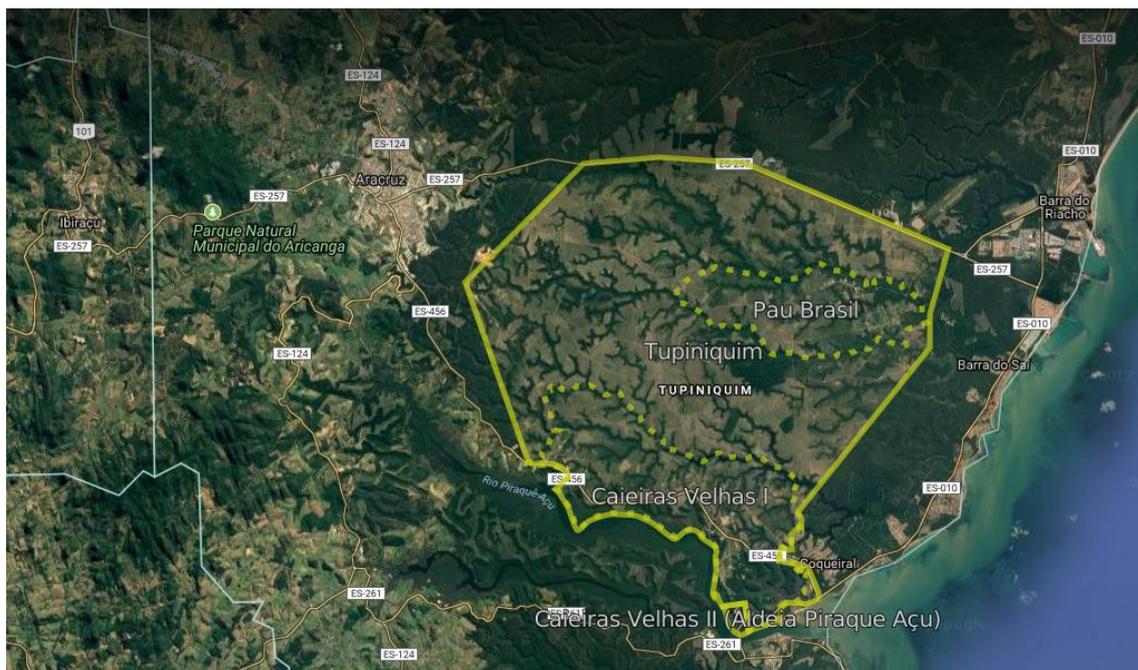


Figura 4: Terras Indígenas no Município de Aracruz-ES. Fonte: Mapa Digital Guarani (disponível em: <<http://Guarani.map.as/#!/>>, acesso em: 20 set. 2017), escala 1:150.000 cm.

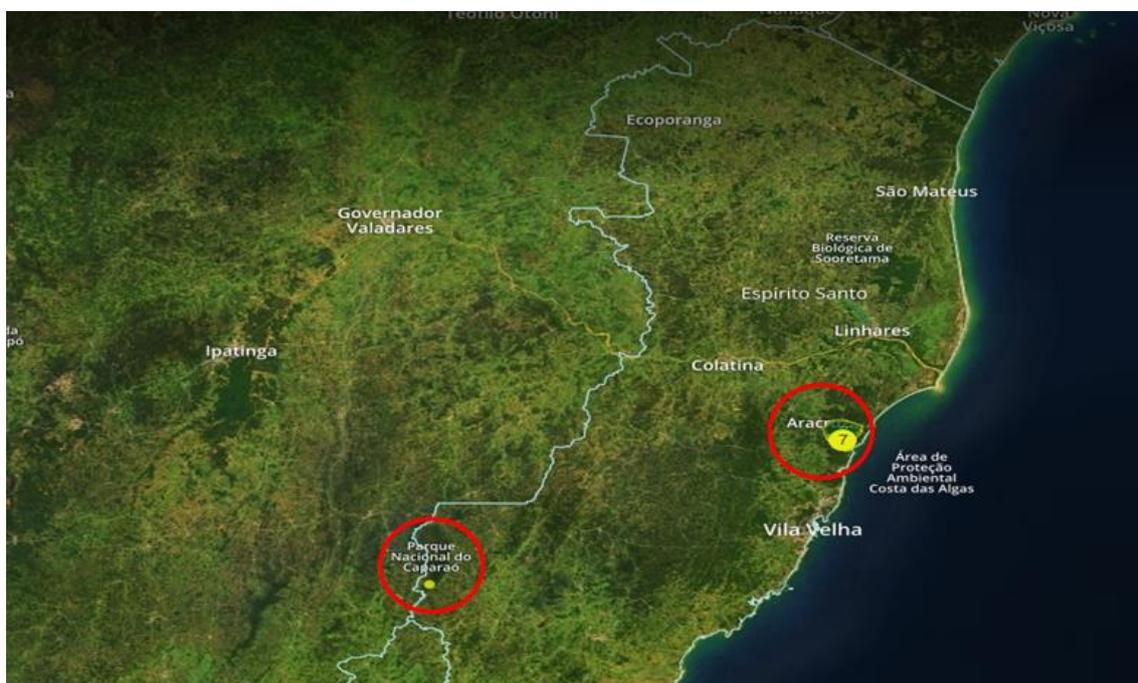


Figura 5: Concentração das Terras Indígenas no Estado do Espírito Santo: Municípios de Aracruz e Divino de São Lourenço. Fonte: Mapa Digital Guarani (disponível em: <<http://Guarani.map.as/#!/>>, acesso em: 20 set. 2017), escala 1:2.500.000 cm.

Segundo Tönnies (1995), tal definição tomou forma por três diferentes instâncias: o parentesco, a vizinhança e a amizade. Comunidade é, portanto, um lugar de segurança aos perigos exteriores, pois ali encontra-se apoio no seio comunitário aos problemas enfrentados. Seus membros são semelhantes entre si, no sentido de possuir valores e visões de mundo convergentes e relações de grande intimidade, firmando vínculos não-passageiros emocionais, comprometimento moral e coesão social (MOCELLIM, 2011).

Tal homogeneização vai mais além, pois

isso inclui conhecimentos, objetivos, práticas cotidianas e formas de agir e pensar. As normas ocorrem especificamente por meio dos costumes, hábitos e tradições, e as formas de relacionamento social são predominantemente pessoais, o que significa o compartilhamento de valores e também maior grau de intimidade (MOCELLIM, 2011).

Desse modo, a partir do processo de construção sociocultural e das lutas que compartilham as aldeias Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança, bem como da historiografia e dos atores históricos que têm em comum, foi escolhido o termo *comunidade* para designar o conjunto dessas três aldeias, considerando nessa escolha que a concentração de modos socioculturais comuns não exclui a singularidade de cada aldeia: em contrapartida, potencializa a unidade e reciprocidade existentes entre elas.

A identidade e historiografia são, portanto, essenciais para pensar a noção de pessoa Guarani Mbya, o cotidiano e as experiências dos *txeramõi* e das *txedjaryi*, uma vez que é nesse, e a partir desse contexto, que seus saberes, fazeres e relações se imbricaram e se imbricam, circularam e circulam, perduraram e perduram.

4.4 Noção de pessoa Guarani Mbya: entre a literatura e apontamentos no campo

Dentre tantos estudos expressivos que se voltam aos Guarani enquanto grupo, escolher dissertar sobre o cotidiano dos *txeramõi* e das *txedjaryi* Mbya através de suas narrativas requer não só situar o leitor quanto à abordagem histórica da movimentação desse povo, sua concepção de território perpassando sua cosmologia e sua organização social, mas versar, especialmente, acerca da noção de pessoa Guarani.

Novaes (1993, p.28), ao apresentar em seu trabalho a noção de pessoa, sinaliza que Mauss (1938, 1968) - principal autor dentro da antropologia a debater esse conceito - configura tal noção como uma “categoria de representação” social, histórica e cultural, à qual Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, p.5-6) compreenderam, a partir do seu emprego no contexto das sociedades indígenas brasileiras, por “instrumento de organização da experiência social” enquanto “construção coletiva que dá significado ao vivido”. É, dessa forma, uma categoria de pensamento nativa, múltipla e diversa; logo, é uma construção variável.

Tomando tais reflexões como norte, é possível pensar na pertinência da noção de pessoa no contexto teórico-prático da Terapia Ocupacional, uma vez que pode ser empregada como instrumento de aproximação, conhecimento e compreensão da experiência pessoal e singular, notadamente cotidiana, em contextos de culturas outras com as quais se busca dialogar, sem deixar de considerar o caráter social e coletivo que abarca. Nessa perspectiva, a noção de pessoa Mbya⁷³ será apresentada com o propósito de ser alicerce para a discussão e reflexões vindouras sobre a categoria de *txeramõi* e *txedjary* no curso de vida da pessoa Mbya, e para o debate em torno das experiências, vivências, saberes e fazeres cotidianos dos *txeramõi* e das *txedjary* das aldeias Guarani Mbya do Espírito Santo, sobre as quais esse trabalho se debruça.

4.4.1. A pessoa Guarani Mbya: ação e saberes instruídos, ou o caminhar orientado

Viveiros de Castro (2015), em sua obra *Metafísicas Canibais*, precisamente no capítulo *Perspectivismo*, discorre sobre o perspectivismo ameríndio e a forma como a

⁷³ Destaco que diante da complexidade da teoria em torno da noção de pessoa Mbya, pretendo aqui elencar os principais pontos, tendo em vista o tempo e espaço escasso do mestrado para abordar a temática de forma ampla. Dessa forma, para uma discussão extensa acerca do assunto sugiro buscar as fontes que serão usadas na discussão do tema aqui presente.

concepção de humano é construída a partir do ponto de vista indígena. Para além de abordar a questão da humanidade, o autor discute o próprio conceito de pessoa. Porém, antes de retratar a noção em si, instiga o leitor a pensar sobre, apontando que pessoas “são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.44), e “manifestação individual de uma multiplicidade biossocial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.46); assim, dá início ao descortinar da relação entre corpo e alma na construção da pessoa indígena.

Ao longo do seu debate, o autor apresenta a noção de alma como eixo essencial para a qualidade de pessoa no perspectivismo ameríndio. A partir de seus apontamentos, é possível elucidar a noção de pessoa dentro desse contexto da seguinte forma: “centro de intencionalidade constituído por uma diferença potencial interna”, dotado de “um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas” (alma), cuja forma de enxergar e significar a existência (forma aperceptiva) de maneira universal é a anatomia e o comportamento humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.43-47).

Considerando o termo *potencial*, citado por Viveiros de Castro (2015), e o entendimento de seu significado, baseado no Dicionário Aurélio de Português Online (acesso em 17 set. 2017)⁷⁴, como capacidade de fazer, no sentido de *ter saber (conhecimento) para a processualidade da ação*, é possível apontar, na construção da pessoa indígena, a presença de uma relação intrínseca entre a existência da capacidade de fazer (dos saberes para o processo da ação que nesses termos podem ser entendidos por saber-fazer) e a presença da alma, uma vez que essa é um conjunto de propriedade que geram saberes e ações singulares. Nessa perspectiva, a noção de pessoa indígena pode ser tomada como um centro de intencionalidade configurado por diferentes saberes-fazer, que possui em sua origem um mesmo conjunto básico de características específicas (ações e saberes) necessárias para o processo de sua ação.

Tal relação entre o ser pessoa, a presença da alma e as capacidades de fazer pode ser vista na construção e definição da pessoa Mbya. À luz dos trabalhos de Testa (2016), Teao (2015b), Ciccarone (2011), Macedo (2010), Silva (2007), Pissolato (2006) e Ladeira (1992), é notável a pertinência da mobilidade (mover-se) enquanto ação/saber crucial para o caminhar Mbya - saber-fazer este que processa o mover e que é indispensável e intrínseco a ao exercício do *nhandereko* (modo de ser Guarani), à concepção de reciprocidade, à manutenção e circulação dos saberes e fazeres tradicionais e à construção da pessoa Mbya. Em consonância, Testa (2014), Macedo (2013) e Pissolato (2006) não só debatem sobre a

⁷⁴ Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/potencial>>.

importância da mobilidade na cosmovisão Guarani Mbya como apresentam a alma enquanto princípio vital, cuja relevância se encontra no fato de abranger e exercer a ação/saber mover, orientando a mobilidade e a caminhada da pessoa Mbya. É nessa perspectiva que o debate segue, a fim de clarificar e aprofundar essas questões.

Ao levar em conta a complexidade da concepção de mobilidade Mbya, consoante ao que foi pontuado no tópico anterior desse capítulo, e retomar esse debate, são notáveis os diferentes formatos de mobilidade, dentre elas: as migrações, como modo de prática das caminhadas determinadas pelas narrativas mitológicas; e os deslocamentos entre aldeamentos, como modo de sociabilidade, manutenção e circulação da cultura tradicional. Isso posto, seriam tais práticas coletivas e/ou individuais, engendradas por um saber-fazer?

Ciccarone (2004) explica que na cosmovisão Mbya o movimento está presente desde o enredo das narrativas iniciais, de maneira que tanto ele quanto a sua produção são tomados no tempo/espaço mítico como ação e saber “regulador e propriedade constitutiva da concepção do [...] universo, dos mundos e do desenvolvimento da existência humana [Mbya]” (CICCARONE, 2004, p. 84)⁷⁵.

Sendo assim, a autora destaca que o caminhar, enquanto saber-fazer que encontra no mover sua ação/saber principal, é um fazer também simbólico, ou seja, caminhar é “figura do movimento que simboliza a trajetória da existência coletiva e individual na construção do mundo terreno, do processo contínuo de realização do destino do indivíduo e da sociedade” (CICCARONE, 2004, p. 85).

Por meio da ação/saber mover, os Mbya construíram suas formas históricas de dinamismo e a “rede dos significados da vida coletiva” (CICCARONE, 2004, p. 84), bem como ainda constituem o formato singular da sua historicidade. Nesse sentido, o *oguada* (caminhar) materializa a busca por lugares e encontros apropriados ao exercício do modo de vida Guarani Mbya, cria condições e significa a forma de esse grupo organizar suas experiências, seus saberes, seus fazeres e suas relações. Desse modo, engloba,

⁷⁵ Segundo Ciccarone, o “território-mundo foi criado nos tempos originários da caminhada do herói civilizado, Kwaray (Sol), junto a seu irmão trapaceiro, Jacy (Lua), seguida pelo retorno à morada do pai, a divindade primeira e última, Nhande Ru Tenonde, que criou, através do movimento de auto-evolução, a primeira terra (yvy tenondegua) destruída pelo dilúvio, numa possível incorporação de temas bíblicos na sua cosmologia. De modo isomorfo à criação do(s) mundo(s), a caminhada é também a metáfora indígena da prática de transformação da condição humana (MENDES, 2007), o devir do sujeito enquanto vir a ser outro como valor supremo, sendo a mobilidade inerente ao processo de fabricação e de duração da pessoa (PISSOLATO, 2007)” (CICCARONE, 2011, p.141).

concomitantemente, características do parentesco e da organização social e princípios cosmológicos, bem como estimula a ratificação da identidade étnica e tradicional; propicia também a manutenção do corpo e do *nhe'ẽ* (princípio vital) e age “dimensionando novos territórios diante das pressões interétnicas e dos conflitos fundiários” (TEAO, 2015a, p. 324; PISSOLATO, 2004); é na perseverança do seu movimentar-se e do seu saber-fazer caminhar que os Mbya se modificam, se reconhecem e configuram o seu ser e estar no mundo terrestre e entre os mundos dos *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães).

No entanto, à luz de Pissolato (2006, p. 102), entende-se que o caminhar é “capacidade pessoal que se conquista ao longo da vida e cuja atualização produz resultados importantes para os indivíduos envolvidos, simultaneamente configurando, de maneira mais ou menos visível, situações coletivas, em espaços-tempos diversos”. E Silva (2007), ao levantar que os grupos Mbya e Nhandewa se mantêm em mobilidade integral, traz à tona a reflexão de que o *oguata* (caminhar) não se dá só em torno dos motivos religiosos ou econômico-ambientais, e que embora seja intrínseco ao ser pessoa Guarani, o *oguata porã* (caminhada do povo Guarani para encontrar a Terra Sem Mal) é construído cotidianamente, durante o caminhar e nas interações sociais geradas pelas caminhadas. De outra forma, pode-se compreender que a pessoa Guarani é sociocultural e simbolicamente caminhante.

Nessa perspectiva, o mover pode ser entendido não somente como uma ação/saber atrelado à “consciência e enfrentamento da crise”, visão esta que por muito tempo esteve relacionada ao mito da busca pela Terra Sem Mal (CICCARONE, 2004, p.85) - o que remete a pessoa Mbya à ideia de “um equilíbrio sempre precário entre tendências coexistentes e antagônicas” - mas também enquanto experiência essencial do caminhar e do ser caminhante (MELIÀ, 1989, p. 500 apud CICCARONE, 2004, p.85). Nessa condição, essa experiência é vivenciada de duas formas que são significativas para a elucidação da pessoa *Mbya*, na qualidade de: “experiência de uma existência dinâmica” e “experiência da vida terrena” (CICCARONE, 2004, p.88).

A primeira, *experiência de uma existência dinâmica*, diz respeito à característica intrínseca dos Mbya de apreenderem as capacidades do existir⁷⁶, sobretudo o movimentar-se, a partir das ações/saberes dos *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães) que são materializadas no *nhe'ẽ* e por meio de sua comunicação com a morada celeste. Cadogan (1959) traduz *nhe'ẽ* como alma-palavra; já Pierre Clastres (1993[1974]), como palavra

⁷⁶ Saberes para o ser e o estar da pessoa Mbya.

habitante. Testa (2014), por sua vez, amplia esse debate, apresentando que, ao traduzir a expressão *nhe'ẽ* como alma, corre-se o risco de associá-la

“a um conceito com carga semântica atrelada a uma certa concepção ocidental de pessoa, que pode nublar aspectos fundamentais das teorias Guarani sobre pessoas e saberes. No limite, tal abordagem nos levaria a reproduzir uma dicotomia entre corpo e alma, materialidade e imaterialidade, que parece inadequada no caso dos Guarani Mbya, em que o corpo tem papel fundamental nos processos de criação e circulação de saberes, e a própria noção de palavra não pode ser destituída da sua materialidade. Se há uma relação ente as teorias mbya e ocidentais, sugiro que ela não seja procurada no plano da metafísica, mas na capacidade que tem a fala de criar, fazer e produzir eficácia” (TESTA, 2014, p. 179-189).

Pissolato (2006, p. 216), por sua vez, define o termo como “‘palavra’, ‘nome’, ou ainda o ‘dizer’ (‘e), que é ao mesmo tempo condição de existência e princípio de divindade contido na humanidade mbya (Cadogan 1952,1959: 23-28; 185-189)”, pois é ao nome próprio recebido pela pessoa Mbya durante o *nhemongarai* (cerimônia de nomeação das crianças Guarani) que o *nhe'ẽ* se liga para habitar, ou acompanhar, e animar o vivente nos seus caminhos. Logo, para a autora, o nome próprio Guarani também pode ser definido por “palavra-nome” (PISSOLATO, 2006, p. 219):

“na visão de Cadogan, o nome pessoal seria o que capacita os Mbya não apenas a viver na Terra, mas a fazê-lo conforme a orientação das palavras ou ensinamentos divinos, que têm como fundamento básico o controle sobre mbochy, “origem de todo mal” (1959:41). Quem porta um nome, portanto, adquire capacidade de viver sob a orientação dos saberes e poderes enviados pelas divindades; podendo inclusive vir a ser um futuro karai (papel religioso – homem) ou kunhã karai (papel religioso – mulher); confirmar esta condição do que a pessoa virá a ser é o objetivo do ritual de nomeação” (PISSOLATO, 2006, p. 242).

Por isso é possível dizer que o *nhemongarai* e a palavra-nome dada pelos líderes espirituais à pessoa Mbya durante a cerimônia religiosa são importantes: é a partir delas que os *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães) instruem o ser-pessoa Guarani Mbya em seu *oguata porã*, em sua caminhada para encontrar a Terra Sem Mal.

Assim, o *nhe'ẽ* pode ser compreendido como um saber celeste, passível de incorporação e de ser tomado, ele próprio, como uma ação/saber e/ou conjunto de habilidades, forças e saberes que orienta os fazeres humanos, o existir e a manutenção dos viventes na terra. (TESTA, 2014; MACEDO, 2013). Pode-se dizer que a palavra é e está no cerne do ser

pessoa Guarani, direcionando também os cursos de vida e os papéis exercidos na vida terrestre:

[...]. O certo é que a vida do Guarani, em todas as suas instâncias críticas - concepção, nascimento, recepção do nome, iniciação, paternidade e maternidade, enfermidade, vocação xamânica, morte e post mortem - define-se a si mesma em função de uma palavra única e singular que faz o que diz, que de certa forma consubstancia a pessoa (Melià ,1989:309)” (PISSOLATO, 2006, p.216).

Nessas condições, é possível considerar o *nhe'ẽ*, na perspectiva Mbya, como o princípio vital, responsável por: atribuir particularidades existenciais à pessoa Mbya, conferindo aos viventes “uma linguagem e demais capacidades expressivas e cognitivas” (MACEDO, 2013, p. 183); e atuar como “signo de continuidade” (MACEDO, 2013, p. 183) - caminho de ligação - com os *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães), pois se origina nos mundos celestiais (TESTA, 2014; MACEDO, 2013).

Conforme Testa (2014, p. 179), partindo do posicionamento de que o *nhe'ẽ* está associado ao falar e que para os Mbya as palavras dos humanos têm potencial criador, compreende-se que o falar está intimamente relacionado ao fazer e à condição de ser pessoa humana, e que o *nhe'ẽ* é igualmente ação/saber que instrui os atos de comunicação dos humanos, tanto com as divindades, quanto com os demais seres humanos e não-humanos na morada terrestre. Sendo assim, a experiência da vida dinâmica implica aos humanos o exercício da capacidade (saber-fazer) de comunicar, que circunscreve não apenas o falar, mas também a escuta às orientações/ações/saberes dos *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães).

Nesse sentido, a experiência da vida dinâmica e “a trajetória de vida de uma pessoa mbya se inicia quando uma ou mais divindades enviam um -*nhe'ẽ* para morar entre os humanos, e estes, desde a gestação, cuidam para que o -*nhe'ẽ* se estabeleça no corpo da criança e encontre um lugar entre os parentes” (TESTA, 2014, p. 179). Dessa forma, é possível que ainda no ventre materno a pessoa adquira os conhecimentos do seu *nhe'ẽ*, de maneira que, ao nascer e crescer na Terra, novos saberes se desdobrem como consequência das ações/saberes de seu *nhe'ẽ* (PISSOLATO, 2004, p. 72). Todavia, vale ressaltar que a pessoa Mbya só exercerá a ação/saber de mover-se a partir da sua nomeação, pois é nesse momento que se liga de fato ao seu *nhe'ẽ* e se conecta aos seus saberes previamente alcançados com os *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães) (CICCARONE, 2004, p.85).

A *experiência da vida terrena*, por sua vez, se expressa de maneira figurada, como o “estar a caminho da perfeição” (CICCARONE, 2004, p.85). A princípio, essa colocação pode se resumir a um viver harmônico com reciprocidade e solidariedade com os seres humanos e não-humanos, alcançado por meio da escuta dos *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães) e do viver orientado pelos seus dizeres, mediante a conexão com o *nhe'ẽ* da pessoa. Contudo, vale explicitar alguns pontos para que esse debate seja ampliado e melhor compreendido.

Embora o *nhe'ẽ*, por causa de sua conexão com as divindades, seja o “princípio de produção de saberes” (PISSOLATO, 2006, p. 259) e a “potência primeira produtora de consciência” (PISSOLATO, 2006, p. 263), os atos iniciais de criar, fazer e produzir as ações/saberes dizem respeito às divindades; logo, aos humanos, compete a apreensão dos conhecimentos dos *Nhanderu e Nhandexy kwery* e esforços para que essas ações/saberes circulem na morada terrestre (TESTA, 2016, p. 179). Isso não significa que os humanos não criem, não façam e não produzam, mas que os fazeres das pessoas e divindades têm finalidades diferenciadas, que se complementam. Os humanos, ao colocarem em “circulação (mobilidade/pausa)”⁷⁷ (TESTA, 2016, p.179, 2016) as ações/saberes aprendidos com os *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães), participam dos processos de criação no sentido de produzir circunstâncias e/ou caminhos para que ações/saberes “originalmente gerados pelas divindades sejam acessadas, crescidas e possam circular entre outros humanos” (TESTA, p.179, 2016).

Dessa forma, os saberes-fazer humanos e as formas como se materializam (as atividades humanas) são relevantes, pois podem ser condutores, ou não, das falas/ações/saberes dos *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães). Logo, falar da experiência na vida terrena é falar sobre como os humanos põem em prática o viver orientado pelos deuses. Nesse sentido, o vivenciar o modo de ser Guarani e o aperfeiçoar-se enquanto pessoa Guarani Mbya perpassam pela experiência do cotidiano Mbya, pois são nas atividades cotidianas que se encontra o “lugar dos humanos nos processos de criação” (TESTA, 2016, p.179), uma vez que nelas os saberes não só são colocados em prática, como se configuram enquanto práticas.

As práticas cotidianas e as práticas de saberes por ela envolvidas circunscrevem experiências de convivência sociocultural em rede de parentesco e a circulação da pessoa e de coletivos que proporcionam não só partilhas de “experiências, saberes, capacidades e

⁷⁷ Para Testa (2016, p.175), a circulação envolve mobilidade e pausa porque “todo percurso tem [...] lugares e momentos em que o movimento para”, sejam paradas nos trajetos ou pontos a que se chega.

substâncias entre diferentes pessoas e coletivos, [como] contribuem para a criação e o crescimento de novos sujeitos, relações, saberes e lugares” (TESTA, 2016, p.175). Nessa perspectiva, Testa (2016, p. 179) elucida que “atos de criação realizados por humanos” se relacionam ao movimento de condições para o “desenvolvimento dos corpos, coisas e caminhos, que, por sua vez, também constituem meios de acesso e circulação de saberes” (TESTA, 2016, p.179). Sendo assim, a autora afirma que, dentre as “atividades de criação” que os Guarani Mbya conferem aos humanos, destacam-se especialmente aquelas que dizem respeito à capacidade (saber-fazer) de cuidar atrelada ao cuidado do “crescimento de algo” - como plantações, pessoas e saberes - e dos “lugares habitados” (TESTA, 2016, p.179).

Sendo assim, para os Mbya realizarem sua experiência da vida terrena, que será delineada a partir dos caminhos que criar (na busca pelo *tekoa* e nas micromobilidades cotidianas, no deslocamento para visitar uma aldeia, nos cuidados e interações sociais), é necessário, primeiramente, orientar-se junto a *Nhanderu* (Nosso Pai), através do intermédio dos líderes religiosos, e ter o caminho indicado e confirmado por ele, de modo que os perigos externos possam ser previstos e prevenidos (PISSOLATO, 2004, p. 72).

Essa atenção à caminhada e à orientação de *Nhanderu* (Nosso Pai) diz respeito ao cuidado dos Mbya com seu *nhe'ẽ* (princípio vital) e com seu corpo, tendo em vista os fundamentos de sua cosmologia, os quais apontam que o mundo terreno é povoado por outros seres (não-humanos) / outros corpos (que serão explicitados mais à frente) que, ao se encontrarem com os corpos Mbya, podem lhes gerar malefícios, dos quais é necessário se salvaguardar constantemente (MACEDO, 2013). À vista disso, quando *Nhanderu* (Nosso Pai) aponta o caminho, significa que não “vai acontecer nada àquele que vai” (PISSOLATO, 2004, p. 73).

Macedo (2013, p. 183) explica que a preocupação dos Guarani Mbya, sobretudo com o *nhe'ẽ*, ocorre devido ao fato de esse princípio vital se efetivar no mundo terreno, que é permeado pela *tekoaxy* (imperfeição), e por isso pode acabar se distanciando do corpo, uma vez que os males que se encontram na terra da imperfeição ruínam a variedade de potências existentes na pessoa Mbya. Todavia, o desejo do *nhe'ẽ* (princípio vital) em abandonar a Terra está atrelada mais ao não-encontro de alegria no plano terrestre do que à consequência da agência de seres outros (PISSOLATO, 2006).

Nessa perspectiva, a autora pontua que o mal pode ser denotado por um mau encontro entre corpos, e clarifica, à luz de Deleuze e Guatarri, que o encontro entre os corpos gera, pois, efeitos um no outro, conformando uma variação na “configuração relacional constitutiva do corpo afetado” ou em “parte das relações que o compõem” (MACEDO, 2013, p. 183).

Dessa forma, o mau encontro é aquele em que essas relações (ou parcela delas) são destruídas e, conseqüentemente, o saber-fazer dos sujeitos é despotencializado, diminuído; em contrapartida, o bom encontro é o que fortalece as relações e potencializa, maximiza, ações e saberes da pessoa. Essa mudança, quando relacionada à potência de ação, pode ser compreendida como afeto. Nessa ótica, a alegria e a tristeza são entendidas como modalidades básicas da potência de ação, e, por isso, também decorrentes dos bons e maus encontros (MACEDO, 2013, p. 185).

Portanto, para a pessoa Mbya, sua potência de ação e sua variação estão essencialmente concatenadas ao contato próximo ou distanciado do *nhe'ẽ*. Na medida em que o *nhe'ẽ* está junto da pessoa, a alegria também se faz presente, aumentando a potência de ação do corpo, o que confere à pessoa Mbya a sua configuração ideal, uma vez que ela experiencia, simultaneamente, a potência celeste/imortal, propiciada pelo *nhe'ẽ*, e a vivência da condição humana.

É relevante notar que a experiência do bom encontro não se dá apenas quando o corpo acolhe seu *nhe'ẽ*; da mesma forma, ocorre nos encontros na *Opy*, “onde se busca fortalecer os corpos por meio das relações que os constituem”, “quando convergem *nhe'ẽ kwery* que habitam os domínios celestes e os *nhe'ẽ* que habitam os corpos dos Guarani, numa sorte de conexão em que todos se fortalecem”⁷⁸. Assim, por meio dos seus canto-rezas, danças, uso do *petyngua* (cachimbo), curas, nomeações e práticas, em geral na *Opy*, os Guarani Mbya vão compondo um corpo mais potente e, conjuntamente, um corpo leve, particularidade essa que está associada à verticalidade: condição indispensável ao *nhe'ẽ* para circular no corpo e conectar-se ao plano celeste (MACEDO, 2013, p.187-189)⁷⁹.

Na contramão dos bons encontros, a experiência do sofrimento, da doença e do mal acontece mediante o contato distanciado ou enfraquecido do *nhe'ẽ*, que pode se dar por causa dos desconfortos pelos quais a pessoa passa no plano terrestre, dos maus encontros que ocorrem no mundo imperfeito. Assim, o descontentamento e o adoecimento estão diretamente associados à distância do *nhe'ẽ*, uma vez que, estando ele longe e/ou fraco, o corpo fica à deriva de acontecimentos outros realizados por agentes, seres não-humanos/donos⁸⁰, que

⁷⁸ *Nhe'ẽ*: alma; *kwery* ou *kuéry*: coletivo. *Nhe'ẽ kuéry*: almas.

⁷⁹ A posição de verticalidade está associada a um “universo de comunicação” que “abarca tanto o eixo deuses-humanos - que liga verticalmente os ‘de cima’ (*yvategua*) com os que vivem no chão-, quanto a comunicação horizontal entre *nhe'ẽ* dos que se espalham por lugares na Terra” (PISSOLATO, 2006, p.218).

⁸⁰ O termo “dono”, remete ao fato de os Guarani considerarem os seres não-humanos também dotados de corpo. Para uma discussão aprofundada ver Macedo (2013) e Pissolato (2006).

podem diminuir a potência de ação da pessoa por meio do atravessar ou do olhar para seu corpo (MACEDO, 2013).

Os seres protagonistas dos maus encontros são seres extra-humanos, e estão atrelados ao domínio dos afetos, a diferentes domínios da terra, sombras dos mortos e outros espíritos. Vale explicitar alguns deles, à guisa de um maior esclarecimento: 1) Os seres extra-humanos, geralmente, são animais (na maior parte das vezes), árvores, e/ou corpo-afetos, e figuram o *djepota* que diz respeito à “captura do desejo e a mudança no habitus de um sujeito por ação um dono extra-humano” (MACEDO, 2013, p.186). Quem é capturado, ou seja, quem *ojepota*, submete-se às alterações geradas pelo ser extra-humano, implicando no desligamento de seu *nhe'ẽ*, que pode ser capturado ou distanciado; 2) Os seres extra-humanos que estão relacionados aos afetos e que têm o controle deles são compreendidos por: “poxyja (dono da raiva)”, “takãte'yja (dono do ciúme)”, “tavyreija (dono do sexo)” (MACEDO, 2013, p.186); 3) Os seres extra-humanos de diferentes domínios desta terra, entretanto, podem ser: “ka'aguyja kwery (donos da mata)”, “yakãja kwery (donos das nascentes dos rios)”, “itaja kwery (donos das pedras)” (MACEDO, 2013, p.186) (PISSOLATO, 2004; 2006).

Vale destacar, por último, dois pontos sobre a relação entre seres não-humanos (donos) / corpo humano e situações que podem gerar os maus encontros. O primeiro diz respeito à interface existente entre os agenciamentos dos seres extra-humanos e dos humanos - da mesma forma que os seres não-humanos adoecem os humanos, estes também afetam os “domínios-corpos de donos e podem destruir ou reconfigurar suas partes” através do seu “agenciamento agressivo/abusivo”; logo, ambos são “sujeitos de e sujeitos a afecções”, de modo que ações humanas também podem desencadear encontros despotencializadores (MACEDO 2013, p. 193). Contudo, é pertinente pontuar que os maus comportamentos para os Mbya resultariam mais em situações perigosas propulsoras do afastamento do *nhe'ẽ* do que na geração de um aspecto animal da pessoa (PISSOLATO, 2006).

O segundo ponto diz respeito à conexão da pessoa Mbya ao nome que recebe no momento do seu *nhemongarai* (cerimônia de nomeação das crianças Guarani), e conseqüentemente ao seu *nhe'ẽ*, como visto anteriormente no discorrer sobre a experiência de uma existência dinâmica. Caso o nome falado pelo líder religioso, responsável pelo *nhemongarai*, seja desconhecido por quem o recebeu ou esteja incorreto, o *nhe'ẽ* pode se sentir incomodado e afastar-se, abrindo espaço para o adoecimento da pessoa. Nesse caso, a forma de fortalecê-la e restituir-lhe a saúde integral é procurar novamente pelo líder religioso, para que seja feita uma troca de nome, encontrando, assim, o nome correto (PISSOLATO, 2006).

Comprende-se que movimentar-se é ação/saber pessoal a ser conquistada na medida em que se configura como “uma característica básica dos seres com agência” (PISSOLATO, 2004, p. 72), ou seja, dos seres cuja ação e saberes se materializa de forma instruída e mediada por um entendimento/orientação. Dessa forma, a agência humana circunscreve “um conjunto extenso de atitudes e fazeres” que, ao se colocar à disposição das ações e saberes dos *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães), pode ser usado tanto para cumprir suas orientações e vontades e ajudar o grupo a viver conforme o *nhandereko*, por meio do cuidado e cura de outras pessoas, quanto para o oposto: servir aos maus espíritos, destruindo o viver harmônico e recíproco individual e coletivo por meio da feitiçaria⁸¹ (PISSOLATO, p. 354).

Nesses moldes, mobilidade, enquanto ação orientada, compõe a compreensão que os Guarani Mbya compartilham entre si acerca da pessoa, envolvendo especialmente seus modos e as circunstâncias do seu existir, sendo, portanto, intrínsecos ao processo de produção e permanência da pessoa Mbya - características centrais de sua definição. Assim, tão pertinente quanto versar sobre as representações do mover-se, seus significados e sentidos, é discorrer sobre as condutas dos viventes no movimentar-se, uma vez que nelas estão circunscritas a relação presente entre a ação da pessoa e seu *nhe'ẽ* (princípio vital), também inerente e essencial para a construção da noção de pessoa Mbya e de sua existência na Terra.

Ademais, abordar as condutas do mover-se e as relações nelas circunscritas, independente do fazer que processa e gera a experiência do movimento - quer seja o caminhar, o falar, o cuidar, o levantar, o mudar de lugar, o rezar etc -, é pertinente para a compreensão de que a configuração da pessoa Mbya perpassa por sua relação com seu *nhe'ẽ*, na medida em que este princípio vital intermedia a interlocução com os *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mãe), com os espíritos celestiais e com os seres não-humanos, e vive com o corpo, fortalecendo-o, sendo esse um ponto central para a definição de pessoa Mbya, pois é ao corpo que o *nhe'ẽ* se conecta e realiza suas agências.

A alma de origem divina é, assim, princípio de consciência vinculado ao desejo de fazer perdurar a vida, antes que princípio de transformação ligado a um destino divino da pessoa que transcende esta vida. Não seria esta última a forma de superação da morte e da corrupção que visam os Mbya, mas antes aquela da conquista em vida de meios de estender esta mesma

⁸¹ Conforme Pissolato (2006, p. 166), a feitiçaria “aparece na literatura etnológica sobre grupos Guarani principalmente como tema da atividade de especialistas xamãs, isto é, enquanto prática a que teriam acesso alguns destes indivíduos, capazes de introduzir objetos malignos no corpo daqueles que querem prejudicar, causando-lhes doença e a morte subsequente”. Para a ampliação do debate, ver o capítulo três da tese de doutorado da autora.

vida, tornando-a longeva ou, tanto quanto possível, fazendo-a durar ilimitadamente (PISSOLATO, 2006, p. 354)

Logo, é fundamental que a pessoa Mbya esteja atenta ao que alegre e traz prazer ao *nhe'ẽ*, pois a alegria é a potência que manifesta e mantém a saúde e o bem-estar do corpo e do princípio vital, e conseqüentemente, contribui para a permanência da pessoa na vida terrena. Em contrapartida, a falta de atenção à caminhada e o risco latente da doença, da morte e do não estar alegre reverberam no não-ficar de *nhe'ẽ*, que envolve sua volta para seu lugar procedência, junto à *Nhanderu* (Nosso Pai), e a não-duração da pessoa Mbya.

Vale destacar que os movimentos de *nhe'ẽ* (princípio vital) não estão relacionados apenas aos seus deslocamentos entre a Terra e os planos celestiais, mas também entre lugares terrestres, de forma que o *nhe'ẽ* “pode deixar de acompanhar seu portador em alguma andança por conta de seu próprio desejo de ficar ou não em determinado local”. Assim posto, percebe-se que o deslocamento entre aldeias está associado e repercute estados de alegria e descontentamento não só ao vivente, mas também ao próprio *nhe'ẽ* e em sua escolha de continuar ou não a acompanhar o vivente, de modo que o seu abandono pode ser interpretado como possível insatisfação (PISSOLATO, 2006, p. 213).

Todavia, segundo Pissolato (2006, p. 215), ainda que as atividades de *nhe'ẽ* se desdobrem mais em propiciar à pessoa a efetividade do seu ser e estar dinâmicos (se deslocar) do que estáticos, no que tange às maneiras da pessoa Mbya se comunicar com esse princípio vital, não são eleitas as vias do deslocamento, pois esse não é o meio que proporciona o alcance do conhecimento. Em contrapartida, a pessoa Mbya tem predileção pela via da “concentração”, ou seja, a via de escuta dos saberes providentes das *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães) que, conseqüentemente, vai ajudá-la a inspirar-se “bem” e alcançar o “bom” entendimento, como orientação à agência humana (PISSOLATO, 2006, p. 354).

Nota-se, tal qual Ciccarone (2004, p. 93), que a noção de pessoa Mbya é delineada nos nexos da experiência do ser humano com a experiência do estar entre o *nhe'ẽ* (princípio vital), as ações/saberes, o animal, o corpo e suas afecções; no encontro, pois, entre as ações realizadas pelo corpo e as ações/saber *nhe'ẽ*. Nessa ótica, ser Mbya é passar pela experiência continua e cotidiana desse encontro, do saber-fazer.

4.4.2 Categorias da pessoa Mbya e noções/expressões análogas a velho/velha

Anciãos e líderes exortavam a coletividade à intensificação das práticas rituais, à união no trabalho e ao amor recíproco, seguindo os conselhos dos

mais velhos, que surgiam da memória como experiência de vida que sente o tempo (*arandu*) (CICCARONE, 2004, p. 87).

A partir de meu envolvimento com as questões da pessoa idosa como terapeuta ocupacional, uma série de questionamentos se impuseram na minha vida profissional, tanto como terapeuta ocupacional quanto como educadora. Que implicações os modos de vida diferenciados presentes na sociedade brasileira modificam o próprio campo se este abre-se para experiências socioculturais? Como se alicerçam, na construção da pessoa Guarani Mbya, a experiência e a existência de cursos de vida, particularmente os processos análogos ao que é denominado velho ou idoso nos estudos acadêmicos? Dando continuidade à construção de um caminho que possibilite esclarecer tais questões, a seguir será expresso o debate entre a literatura e apontamentos ocorridos no campo sobre as categorias da pessoa Mbya ao longo do curso da vida, com destaque para as noções/expressões análogas a velho/velha.

Na sociedade Guarani, os mais velhos, os anciãos, tem papel fundamental na manutenção e circulação da tradição e do *nhandereko* (modo de ser Guarani), sobretudo relacionado às ações e saberes religiosos, curativos e de orientação ao viver recíproco e solidário na perspectiva Guarani às demais gerações, ocupando, assim, um lugar social de destaque. Seeger (1980), em seu estudo sobre as sociedades indígenas brasileiras, especialmente a partir de sua experiência antropológica com o povo Syuá e de levantamentos teóricos, notadamente em torno do Jê setentrionais, observa que tanto o lugar social dos velhos quanto o sistema de classe de idade, em que ocorre o agrupamento e classificação das pessoas, é bastante variável entre as sociedades indígenas na América do Sul. Todavia, aponta que as classificações não estão baseadas em idade cronológica, mas cuja faixa etária é calculada de outros modos, por exemplo, a partir da relação entre os estágios do ciclo vital da pessoa com a sua vida familiar, levando em consideração o seu tamanho, seu gênero e os status alcançados por meio da condição conjugal, do número de filhos/as, da chegada dos netos/as, das cerimônias tradicionais de iniciação, das mudanças no comportamento, dos saberes e prestígios adquiridos.

Assim, para apresentar o lugar sociocultural dos mais velhos dentro da sociedade Suyá, o autor expõe as demais classes de idade e como se dá essa divisão, a fim de clarificar os fatores que condicionam à pessoa o lugar de velho nessa sociedade. Nesse caso, a condição necessária para ser considerado velho pela comunidade Suyá é o aumento do número de filhos/as e a presença de muitos netos/as, bem como a mudança de comportamento a partir da cerimônia de iniciação própria dos velhos.

Pensar o ser velho na cultura Guarani, a partir do diálogo com interlocutores Mbya e da literatura existente, também inscreve uma concepção diferenciada do lugar social do velho, sobretudo quando se coloca em paralelo às concepções ocidentais e universalistas. Desse modo, à luz da divisão de idades Suyá exposta por Seeger (1980), a tabela a seguir apresenta as categorias e formas de nomeação e denominação da pessoa Guarani ao longo do seu curso da vida, apontando, tal qual o autor, uma classificação e agrupamento baseados em um formato não-cronológico. Nesse sentido, o esquema expõe formas de nomeação para homens e mulheres, de modo que a coluna da esquerda traz as categorias e as condições determinantes para serem assumidas no processo do curso da vida. A segunda e terceira coluna apresentam os termos masculinos e femininos para nomear as pessoas conforme suas categorias. E a quarta e última coluna, as formas de nomeação que não estão atreladas ao gênero da pessoa, quando existentes.

CATEGORIAS AO LONGO DO CURSO DA VIDA	FORMAS DE NOMEAÇÃO MASCULINO	FORMAS DE NOMEAÇÃO FEMININO	FORMAS DE NOMEAÇÃO INDIFERENCIADO
Recém-nascido, bebê. Quando ainda não está andando.	<i>Mitã</i>	<i>Mitã</i>	<i>Mitã</i>
Criança maior, que já anda, até os sinais iniciais de puberdade.	<i>Kyrĩngwe</i>	<i>Kyrĩngwe</i>	<i>Kyrĩngwe</i>
Primeiros sinais da puberdade, quando o corpo está começando a se desenvolver; próximo de iniciar a formação de rapaz e moça.	<i>Ikã'ĩwe</i>	<i>Ikã'ĩwe</i>	<i>Ikã'ĩwe</i>
Começo da menstruação para menina. Início de sua formação como mocinha ou quando já é considerada uma moça formada; rito de passagem; pré-adulta.		<i>Kunhãtai nhaẽgue</i> ou <i>inhẽgue'i</i>	
Começo do engrossamento vocal. Início da formação do menino como rapaz; rito de passagem; pré-adulto.	<i>Kunumĩ nhaẽgue</i> ou <i>inhe'ẽgũtxu</i>		
Moça considerada formada recentemente, ou seja, que está a dois ou três meses depois do primeiro ciclo menstrual; vai passar a ser adulta.		<i>Inheẽguepa rãmõ</i>	
Rapaz já formado que vai passar a ser adulto.	<i>Inhe'ẽgũtxu taramõ</i>		

Casamento; chegada dos filhos/as; domínio das práticas culturais e ritualísticas, da linguagem simbólica e dos conhecimentos tradicionais do <i>nhandereko</i> (modo de ser Guarani).	<i>Inhe'ëgũtxupa ou awa'i</i>	<i>Kunha</i>	<i>Tudja</i>
Chegada dos/as netos/as.	<i>Tamoi/xamoi/amõi</i>	<i>Djaryi</i>	
Acúmulo de experiências de vida e aumento da sabedoria; aprofundamento dos domínios culturais e ritualísticos; e reconhecimento das ações e saberes desenvolvidos pela comunidade.	<i>Txeramõi</i>	<i>Txedjaryi</i>	
Sinais físicos da passagem do tempo, como marcas de expressão na face, relacionados a pessoas Mbya, de outra etnia, e especialmente na condição de <i>djurua</i> (não-guarani).	<i>Tudja'i</i>	<i>Wãiwĩ/wainwy'in</i>	
Sinais físicos da passagem do tempo cronológico, como marcas de expressão na face em demasia, relacionados a pessoas Mbya, de outra etnia e, especialmente na condição de <i>djurua</i> (não-guarani).	<i>Ydjywatete'i</i>	<i>Ydjywatete'i</i>	<i>Ydjywatete'i</i>

Tabela 7: Categorias e nomeação da pessoa Mbya ao longo do curso da vida. Fonte: Associação... (2012); Teao e Loureiro (2009); dados baseados em pesquisa de campo.

Conforme a elucidação do jovem Genilson, para os Mbya, quando as crianças completam um ano de idade, e geralmente estão caminhando, ela já pode vivenciar o *nhemongarai* (cerimônia de nomeação das crianças Guarani). Essa cerimônia é composta não somente pela nomeação das crianças, como também pela benção do milho (*awatxi*) e dos alimentos dele derivados, pois o milho é a semente sagrada do *nhemongarai* e um alimento essencial na cultura Guarani (ASSOCIAÇÃO..., p. 16, 2016).

Segundo *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) e Genilson, a fase entre os passos iniciais da pessoa até os primeiros sinais de desenvolvimento do corpo atrelados à mudança de voz nos homens / crescimento das mamas nas meninas é chamada *kyrĩngwe*, que significa criança, e essa nomeação é independente do gênero feminino ou masculino. No estudo de

campo foi notado, assim como por Teao e Loureiro (2009), que às *kyrĩngwe* não são atribuídos papéis sociais específicos: participam da vida social por meio do seu brincar e do estudar, às vezes também ajudam em um ou outro trabalho comunitário e doméstico, mas, embora vivam com bastante liberdade de circular pelo espaço em que vivem, são extremamente vinculadas às mães e avós, conforme descrito na metodologia desse estudo.

Com os indícios do desenvolvimento do corpo, passa-se a nomear os então *kyrĩngwe* de *ikã'ĩwe*, termo esse também usado para referir tanto à menina quanto ao menino. Nesse momento, a pessoa está com sua formação de rapaz ou moça aproximada. Isso significa que o/a *ikã'ĩwe* logo passará por mudanças corporais mais marcantes e por rituais de passagem, bem como a participar mais integralmente da vida sociocultural (em âmbito doméstico e comunitário) e a aprender, de maneira mais direcionada, ações, saberes e fazeres que estão inscritas no modo de ser Guarani, tanto de cunho doméstico, quanto comunitárias, religiosas, socioculturais e de trabalho, desenvolvendo, assim, seus próprios saberes-fazer.

Com a chegada da menstruação, a menina *ikã'ĩwe* é nomeada *kunhãtaĩ nhaẽgue* ou *inhẽgue'i* (moça, mocinha, pré-adulta), e passa a se formar moça, a partir do auxílio e aprimoramento nas/das tarefas domésticas, como limpar a casa, cuidar dos irmãos, cozinhar; o feito do artesanato; bem como nos/dos fazeres religiosos e espirituais dentro da *Opy*. De acordo com as *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), Keretxu Endy (D. Marilza) e Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), era nesse momento que antigamente acontecia também o rito de passagem, no qual a menina, durante a menarca, era levada até uma casa de pau a pique pequenina e por lá ficava sozinha em uma cama bem alta com lençóis bem fininhos que evitavam que a recém-moça fosse vista ou visse alguém: apenas a mãe podia entrar e olhar a filha. Também os cabelos da menina eram cortados, para simbolizar a vida nova que se iniciava.

Hoje, esse rito não ocorre mais na comunidade Mbya do Espírito Santo, de modo que sua representação aproximada é o corte do cabelo das meninas por seus familiares com o início da menstruação, o que também não é frequente, assim como não acontece a tradição do resguardo durante o período menstrual. *Txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) explica que tanto os pais têm deixado de passar os preceitos Guarani às filhas, e a falar de sua importância, como o contato com a sociedade envolvente tem feito com que as jovens não se interessem mais por vivenciar e manter os ritos e orientações tradicionais.

Ademais, a *txedjaryi* pontua que a própria falta de terra para plantar tem influenciado, pois as moças, por falta dos alimentos naturais e, conseqüentemente, pela perda do costume de consumi-los, não conseguem mais seguir a dieta necessária durante a menstruação, que

envolve o consumo de alimentos sem açúcar e sem sal e a não ingestão de ovos, melancia e laranja. Em consonância, Trench e Miyashiro (2011, p.105), em seu estudo realizado com as mulheres Mbya na Aldeia Rio Silveira, localizada no litoral norte de São Paulo, também notaram dificuldades nas moças em manterem a tradição do resguardo durante o período menstrual. Os autores apontam a existência das obrigações escolares e, especialmente, “a influência do discurso médico”, dado o relato de as jovens serem imbuídas das palavras “dores e cólicas” como as principais questões influenciadoras no não cumprimento do resguardo.

Para o menino *ikã'ĩwe*, é com o seu engrossamento vocal e com o aprendizado das atividades, como plantar e capinar, cuidar da roça, entender dos ciclos da natureza, construir casas, e o aprofundamento das atividades na *Opy*, que sua formação para se tornar rapaz se inicia. A forma de nomeá-lo pela sociedade Guarani é *kunumĩ nhaẽgue* ou *inhe'ẽgũtxu* (rapaz, pré-adulto). Além disso, segundo a *txedjaryi* Marilza, é nessa época em que menino vivencia seu rito de passagem, que implica no furo do seu lábio inferior, para que, com isso, aprenda a manter-se mais em silêncio e refletir seus atos. Nos tempos antigos, esse rito era conduzido pelos *txõdaro* (guerreiros/guardiões) dentro das *Opy*, em uma cerimônia religiosa; mas atualmente, quando acontece, é um adulto da família que perfura o lábio do menino, e não há cerimônia religiosa.

Percebeu-se no convívio e nas as interlocuções com a comunidade que a falta de terra para o plantio de roça e de animais para caça faz com que muitos rapazes realizem trabalhos sazonais nos bairros próximos à comunidade, o que os leva a nem sempre vivenciarem e se engajarem nas atividades tradicionais. Além disso, foi igualmente notado que alguns rapazes têm circulado entre as aldeias de outros estados, participado de projetos junto à sociedade envolvente e assumido papel de lideranças representativas, o que parece indicar uma mudança nas ações que compõem a formação do jovem, e até mesmo ser uma forma outra, ou uma maneira a mais, de ele se apropriar das ações e saberes tradicionais.

Txedjaryi Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) explica que, após o período de formação, ainda há uma nomenclatura que sinaliza que a moça e o rapaz já estão formados e seguirão para a próxima categoria, que é ser adulto. No caso da moça, *kunhãtaĩ nhaẽgue* ou *inhẽgue'i*, o qual ocorre após dois ou três meses do primeiro ciclo menstrual, o que pode sugerir a importância da vivência de outros ciclos menstruais durante sua formação. Após esse período, a sociedade Guarani se refere a ela como *inheẽguepa rãmõ* (moça formada). Já o rapaz, *kunumĩ nhaẽgue* ou *inhe'ẽgũtxu*; *txedjaryi* Joana não sinalizou com exatidão um período de

duração para sua formação, apenas pontou que, após o aprendizado das atividades supracitadas, ele é nomeado *inhe'ëgũtxu taramõ* (rapaz formado).

Para Trench e Miyashiro (2011, p.105) a menarca sinaliza que as moças estão aptas ao namoro e ao casamento, o que possibilita às jovens assumirem novos papéis, que pertencem ao universo da maturidade, como ser mãe; inclusive, passam a dividir a criação e cuidado dos/as seus/suas filhos/as com suas mães, não no sentido de uma relação de dependência, mas porque mães e filhas passam a ter o mesmo papel na família nuclear. Já o namoro, de acordo com o autor, dura no máximo quatro semanas, passando os jovens a viverem juntos após esse período, bem como iniciarem sua vida sexual. Conforme *txeramõ*i Tupã Kwaray (Sr. Jonas), o namoro Mbya de fato não é extenso, pois para eles não é necessário namorar muito para se casar; com dez ou quinze dias o jovem casal de namorados está pronto para viver junto, sendo que o mais significativo nesse processo é que os jovens escutem e acolham os conselhos dos mais velhos e as orientações que dão para a vida adulta.

Em concordância à colocação do *txeramõ*i Tupã Kwaray (Sr. Jonas), as autoras Teao e Loureiro (2009, p.132), que nomeiam o período entre a infância e a vida adulta dos Mbya, tal qual à sociedade ocidental, de adolescência, explicam que essa é uma etapa em que a pessoa jovem integra a vida comunitária “por meio de rituais, trabalho e papéis sociais”; contudo, ainda não dominam as práticas socioculturais e ritualísticas, a linguagem simbólica, os relatos dos mitos e a realização dos rituais. Logo, percebe-se, a partir da interlocução entre a explanação das autoras e o campo, que a passagem para a adulez não é marcada por um ritual específico, e nem mesmo somente pelo casamento e a chegada dos/as filhos/as, mas principalmente pelo domínio e a compreensão de modo mais complexo dos conhecimentos tradicionais e do *nhandereko* (modo de ser Guarani), em âmbito doméstico e comunitário⁸².

Assim, quando os Mbya consideraram que a pessoa domina ações, saberes, saberes-fazer: se for homem, este é chamado *inhe'ëgũtxupa ou awa'i* (homem ou homem adulto); se for mulher, esta é nomeada *kunha* (mulher ou mulher adulta); e para mencionar uma pessoa adulta de forma indiferenciada, a comunidade Mbya a chama de *tudja* (adulto/a).

No caso da passagem à velhice e da noção/expressão análoga a velho/velha, tanto as *txedjaryi* e os *txeramõ*i das três aldeias envolvidas no presente estudo, quanto o jovem

⁸² Para Pissolato, “passagem à vida adulta, sem marca ritual entre os Mbya, menos que momento de investimento na aquisição de capacidades necessárias ao homem ou mulher nesta fase, é marcada como período em que o menino ou menina estão especialmente susceptíveis à transformação desencadeada por sedução animal. Comentam alguns Mbya, é verdade, que a instrução por pai e/ou mãe deve acompanhá-la. Dizem a respeito que ‘ouvindo bem’ o que o pai ou a mãe ensinam no período, ‘não esquecendo’, o (a) jovem aprenderá a se comportar adequadamente em suas futuras relações com cônjuges, com as próprias crianças etc. Mas a ênfase neste período está posta claramente sobre os riscos da perda da humanidade” (PISSOLATO, 2006, p. 261).

Genilson, explanam que não existe para os Mbya uma idade, característica biofisiológica (masculina e/ou feminina) distinta, rito de passagem, relação de parentesco assumida, e nem mesmo um conhecimento específico que a pessoa Mbya deva desenvolver que demarque sua transição à categoria de velho/a, como é o caso dos rapazes e das moças.

Com a chegada dos netos, pode ser que o adulto/a passe a ser nomeado de *tamoi/xamoi/amõi* (avô)⁸³, para os homens, ou *djaryi* (avó), para as mulheres, contudo, nesse contexto, estes termos sinalizam a relação de parentesco de avô ou avó e não condicionam a pessoa, necessariamente, à categoria de velho. Ademais, o fato de se ter netos/as não demarca que a pessoa seja referida pelos demais membros da comunidade Mbya, que não pertençam à sua parentela, por *xamoi* e *djaryi*.

Entretanto, Genilson pontua, tal qual Pissolato (2006, p. 34) em seu estudo com os Mbya de Paraty-RJ, na aldeia Parati Mirim, que os termos *tamoi* e/ou *xamoi* podem ser usados de maneira mais abrangente, relacionado à forma de tratamento aos homens mais velhos na condição de líderes de grupos de parentes ou líderes espirituais reconhecidos por seu papel de curadores e/ou rezadores. Desse modo, via de regra, os termos *tamoi* e/ou *xamoi* não somente definem a relação de parentesco, como denotam respeito na relação entre a liderança e aqueles que a ela se dirigem; além disso, nesse âmbito, pode ser substituída pelo termo *txeramõi* (meu avô) em referência ao homem mais velho em posição de líder espiritual, ou *txedjaryi* (minha avó) para as mulheres mais velhas líderes espirituais.

Assim posto, cabem alguns apontamentos. Embora os termos *txeramõi* e *txedjaryi* possam ser usados na menção ao/à líder religioso/a, segundo Genilson, e como observado por Pissolato (2006), na sociedade Guarani, de forma geral, são usados comumente para referência às pessoas velhas, independente dos laços consanguíneos e até mesmo da condição de liderança; e tal qual aos termos *tamoi/xamoi/djaryi*, são nomeações que circunscrevem respeito, prestígio e conhecimento.

Em um sentido mais conotativo, que não surge do interior da cultura Guarani, mas dos diálogos interculturais com a sociedade envolvente, a tradução de *txeramõi* até pode ser vista por “velho sábio” e *txedjaryi*, “velha sábia”, ou, na forma coletiva, também é possível encontrar “sábios velhos” (Marques et al., 2015). Contudo, quando tais expressões são traduzidas à língua portuguesa, etimologicamente, *txeramõi* significa “meu avô” e *txedjaryi*

⁸³ A escrita da palavra *avô* para os Guarani Mbya vai variar bastante, a depender da região em que é utilizada. No Espírito Santo, conforme os meus interlocutores os Mbya usam *amõi* e *xamoi*, que está em consonância com as regras gramaticais que seguem no estado, conforme apresentado anteriormente o no item 3.4.1. *Notas éticas acerca da grafia da língua Guarani Mbya do Espírito Santo*, da presente dissertação.

“minha avó”, pois “txe” representa a primeira pessoa do singular, eu ou meu, “-amõi” seria avô e “-djaryi”, avó, isto é, não circunscrevem o termo velho/velha.

Pensando na discussão de Debert (1998), em que a autora destaca que a velhice se trata antes de uma categoria social, e que as noções/expressões a ela atreladas, sobretudo, na sociedade ocidental, foram constituídas a partir de contextos sócio-históricos, culturais, políticos e econômicos, o que pode significar, então, o fato de um termo que é empregado aos mais velhos na sociedade Guarani (sociedade não-ocidental) não abarcar a expressão “velho/a”?

De acordo com o cacique Toninho, a tradução literal de “velho” na língua Guarani é *waikwe* ou *waikwe’i*, que significam não só velho e velhinho, respectivamente, como também feio e feinho, e diz respeito antes a um substantivo/adjetivo do que a uma expressão de tratamento. Isso posto, Toninho explicou o que significa a noção de pessoa velha dentro da sociedade Guarani e esclareceu o porquê de o termo “velho” não poder ser usado como forma de tratamento, bem como de não ser o mais adequado a se usar na tradução para a língua portuguesa:

A pessoa que já viveu muito tempo, tem muita experiência; existe uma riqueza dentro do saber dessa pessoa. Então quando você fala ancião, até mesmo com o seu olhar, você está vendo que a pessoa é importante; está julgando essa pessoa como uma pessoa muito importante. Mas quando você fala velho você tá fazendo a pessoa como objeto [...] e não uma pessoa importante. Minha avó, *txedjaryi* Tatãxi Ywa Rete (D. Maria), quando nós estávamos pequenos, [e ficávamos] em volta dela [dizia:] “você crianças quando crescerem, forem adultos, têm que olhar para pessoa e respeitá-la; nunca podem usar uma palavra que signifique que no seu olhar estejam vendo a pessoa como não importante, porque na presença de Deus somos todos iguais. Vocês têm que aprender isso, porque o saber milenar foi criado por Deus, o saber, a sabedoria. E Deus criou a sabedoria para todos os seres, não somente para nós, não somente para os outros, mas para nós todos, que somos seres do planeta. Todos os seres, os pássaros, os animais, são sábios, porque Deus dividiu o saber que ele criou para os animais, para cada ser, cada pássaro, pra ter a diferença de um e de outro, e gerar equilíbrio no mesmo planeta, no mesmo lugar em que está vivendo, mas nunca para um dominar o outro. Assim, vemos a diversidade na mata, existem muitos pássaros, muitos animais, com saberes diferentes.” Foi isso que minha avó ensinou. Então ancião é uma pessoa, para qual o olhar de quem o vê tem que ser diferente. Quando a gente olha para uma criança, ou um espírito, também é assim a alma [de quem vê], a gente, nunca deixa de considerar a diferença dessa pessoa. [Nesse sentido] a criança é muito importante, porque ela vai aprender as coisas mais importantes através do ancião. Nunca uma pessoa é mais inferior do que a outra. [...] Se [portanto] eu disser : “olha leva...”, se eu sou fruto desse ser [o ancião] e disser: “leva esse velho lá [...]” significa que eu mesmo vou me fazer como não humano, pior do que o humano. A humanidade é a pessoa entender que outras pessoas são seres humanos, eu sou ser humano.

Mediante as palavras do cacique, é possível observar que, para os Mbya, *ancião* e *anciã* são os termos na língua portuguesa que mais se aproximam do sentido respeitoso que guardam as formas de tratamento *txeramõi* e *txedjaryi* na língua Guarani. Contudo, é preciso a clareza de que, embora, sejam expressões que se aproximam, em seu cerne não circunscrevem o mesmo significado, pois *ancião* e *anciã* não estão isentos de um olhar e sentido ocidentais, uma vez que são expressões provenientes dos textos das religiões cristãs, principalmente dos textos bíblicos, em que são empregados para se fazer menção às pessoas de idade avançada que tinham sabedoria referente aos preceitos e conhecimentos religiosos e, por isso, dignas de respeito. Assim, embora as expressões *ancião* e *anciã* sejam mais aceitáveis pelos Mbya do Espírito Santo, é inegável que revelam o contato aproximado da comunidade junto às igrejas cristãs, como pôde ser melhor observado no tópico anterior⁸⁴.

As palavras de Toninho também elucidam que, para a sociedade Guarani, não existe o “ser velho” no sentido análogo à sociedade ocidental: ser o produto final de um processo de mudanças e declínios biofisiológicos (consequência do processo de envelhecimento); uma categoria etária; ou ainda de representar a pessoa que se encontra entre a adultez e o fim da vida - definições que estão relacionadas a uma passagem do tempo vinculada à perda, e que pode ser chamada de uma *cronologia da escassez*, não só pelas perdas biopsicossociais, mas pelo tempo que parece se findar à medida do passar dos anos. Logo, não há espaço para se considerar a existência com base em seu caráter duradouro e cumulativo.

Para os Guarani Mbya, ser pessoa velha/ancião é ter *arandu* (“ara”: tempo, “-ndu”: sentir) “experiência de vida que sente o tempo” (CICCARONE, 2004, p. 87), palavra que na língua portuguesa denota *sabedoria*. Assim, ser *txeramõi* e *txedjaryi* é ter sabedoria de vida. Mediante a fala de Toninho, isso implica em ter conhecimentos acumulados devido ao tempo vivido; notadamente, conhecimentos sobre o *nhandereko* (modo de ser Guarani). Logo, as pessoas na condição de *txeramõi* e a *txedjaryi* são sábias pela sua experiência de vida.

Desse modo, não existem *txeramõi* e *txedjaryi* com e sem sabedoria, pelo contrário: tornar-se velho/ancião é condição determinante para a existência da sabedoria, pois essa vem

⁸⁴ No trabalho de Marques e outros, junto aos Guarani Mbya de uma aldeia em São Paulo, não são apresentados termos Guarani que signifiquem o ser velho, contudo, os termos *ancião* e *velho* aparecem em sua discussão; ambos foram mencionados como termos que denotam respeito e valoração dentro da comunidade Mbya. Todavia, a expressão *ancião* emergiu relacionada à pessoa que detém responsabilidade e maturidade “para a tomada de decisões, independentemente da idade cronológica; a pessoa anciã (amadurecida) tem um papel auxiliar nas decisões organizacionais e políticas, na proteção e implementação dos direitos e deveres da comunidade” (MARQUES et al., 2015, p. 424). Já o termo *velho* foi observado atrelado ao avanço da idade, indicando a pessoa mais velha, a qual “assume uma função e um papel muito mais relacionado à transmissão da tradição”; que é, portanto, detentora de sabedoria, e por isso tem a capacidade de aconselhar os mais jovens (MARQUES et al., 2015, p. 424).

à medida que o viver acontece, à medida que se experencia o passar dos anos. Ademais, a fala de Toninho destaca que ser velho/ancião não circunscreve apenas a concentração do conhecimento gerado pelas vivências ao longo dos anos, mas também a transmissão desses saberes às gerações posteriores.

Em consonância, Dos Santos e Torres-Morales (acesso em fev. 2017)⁸⁵, baseadas na experiência de pesquisa junto com a comunidade *Mbya Yynn Morati Wherá* (Águas Limpas/Claras), no município de Biguaú-SC, igualmente apontam que, para além dos saberes aprofundados e concentrados, é pertinente para a inclusão da pessoa na categoria de velho/ancião que essa seja capaz de aconselhar às demais gerações, quando solicitada pela comunidade. Isso posto, as autoras exemplificam que, a partir dos 40 anos, a pessoa Mbya pode ser considerada ancião e anciã, pois embora essa faixa etária não represente uma grande quantidade de anos avançados pela pessoa no curso da vida - se comparada, por exemplo, a uma pessoa de 100 anos -, é uma faixa etária que costuma corresponder a certo acúmulo de maturidade e responsabilidade, bem como de vivências pertinentes em que a pessoa pode se embasar para orientar as mais jovens.

Todavia, Marques e outros destacam que, ainda que a idade cronológica aparentemente não seja deliberativa para a pessoa ser considerada velha/anciã na sociedade Guarani, “ter mais idade que a maioria dos que os rodeiam implica ter vivido mais e saber mais; principalmente conhecimentos espirituais (mitos, rituais, hábitos e costumes), permitindo a sua transmissão e a conseqüente preservação de seus costumes e tradição” (MARQUES et al., 2015, p. 427).

Existe, portanto, uma construção outra na sociedade Guarani em torno da noção de pessoa velha/anciã, que não se refere à perda, ao findar da vida com a passagem do tempo, mas ao acúmulo dos saberes, ao reconhecimento e prestígio que advêm da sua conquista pela permanência na Terra. Para Pissolato, a longevidade tem “valor altamente positivo entre os Mbya” e faz com que a dimensão temporal ganhe expressão, pois nela visualiza-se a chance de superar o fim da existência: “são os ‘antigos’ - ou os velhos, assim também chamados - propriamente os que chega(ra)m a ter capacidade de superar a condição mortal. Em outras palavras, eu diria que, para os Mbya, é vivendo mesmo que se pode buscar a superação da morte.” (PISSOLATO, 2006, p. 345). Nessa perspectiva, a autora destaca que a passagem do tempo está intimamente conectada à conquista de condições de maturação, o que sugere envolver o aprimoramento e aprofundamento de vivências, bem como das práticas de

⁸⁵ Disponível em: < http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/5/5c/Idosos_Indigenas.pdf>.

manutenção e circulação dos domínios culturais e espirituais (míticos e ritualísticos), dos hábitos, costumes e tradição Guarani - condições estas essenciais também à constituição da sabedoria Mbya.

A partir dessa explanação, a fim de buscar termos na língua portuguesa que reflitam um diálogo intercultural e não um contato baseado em moldes colonizadores (o que é difícil, pois se trata da língua do colonizador), pode-se dizer também que ser *txeramõi* e *txedjaryi* é ser pessoa Mbya longeva na duração do curso da vida, no sentido de ser quem muito caminhou, não perdendo, mas se lapidando, e assim construindo um arcabouço de vivências e conhecimentos, especialmente Mbya; de quem ao longe chegou por saber usar as capacidades existenciais (PISSOLATO, 2006, p.71).

Trata-se de uma *cronologia da duração*, que, relacionada à longevidade, diz repetido à vida que perdura às intempéries e abonaças do tempo exatamente por ser uma existência (pessoa Mbya) que sabe-fazer-se inconstante na temporalidade, pois é ontologicamente e socioculturalmente caminhante. A longevidade é alcançada pela pessoa Mbya por meio da construção singular de sua experiência - fundamental - de caminhar e de ser caminhante (experiência de uma existência dinâmica e experiência da vida terrena), o que não envolve apenas o saber-fazer caminhar, como o saber-fazer falar e o saber-fazer cuidar - capacidades intrínsecas e significativas ao ser pessoa Mbya, como visto no tópico anterior. Talvez por essa razão também não haja um marcador evidente da passagem entre a adultez e a velhice, mas sim o aprimoramento de saberes, pois na sociedade Guarani os saberes e fazeres, bem como as experiências, não são quantificáveis, mas perspectivos e relacionais. Embora a pessoa vá concentrando ações e saberes e desenvolvendo saberes-fazer, produzindo vida, é fundamental que a sociedade reconheça seu caminho, o respeite e o prestigie, o que se dá por meio das relações, notadamente de cuidado, estabelecidas não só pela via de parentesco, como também de afinidades e vias socioculturais.

Relacionando esse debate à fala de Toninho, no trecho em que conta que a pessoa que destrata o ancião/ã se esquece que é fruto dela, emerge a reflexão de que o termos *txeramõi* e *txedjaryi* podem ser usados como forma de nomeação a pessoas anciãs não só pelo fato de trazerem em seu cerne o parentesco (avô e avó), como em razão de expressar uma relação geracional sociocultural, construída a partir da afinidade entre pessoas e das interações comunitárias, que são tão significativas quanto as relações de parentesco à formação da pessoa Mbya. Nessa perspectiva, o pronome possessivo “meu” evidenciaria a relação de vínculo e de tratamento que pode existir entre a criança/jovem/adulto e a pessoa longeva - a pessoa mais jovem cresce e se desenvolve mediante os cuidados produzidos (no passado e no

presente) pelos anciãos, dependente menos da relação de parentesco e mais da forma como categorias geracionais configuram o seu relacionar-se: “os que disponibilizam na conversa seus conhecimentos para os que vêm até eles são os que se tratam verdadeiramente como parentes” (PISSOLATO, 2006, p. 271-272).

Vale destacar que, para explicar a pessoa velha, Toninho volta ao próprio conceito de pessoa Mbya, que vai também ao encontro da conceituação de pessoa indígena de Viveiros de Castro (2015), apresentada no tópico 4.1. *Do “descobrimento” e do “encontro” à “invasão” e “conquista”*: nexos de contato, deste capítulo, e do debate sobre noção de pessoa Mbya que ocorre no interior desse próprio tópico. Nas interlocuções com os Mbya do Espírito Santo, não emergiu termo análogo à própria expressão “pessoa”.

Todavia, Toninho diz que todos os seres são semelhantes, mesmo existindo suas diferenças de forma (de corpo), por terem recebido um saber igual, proveniente de Deus (leia-se *Nhanderu e Nhandexy kwery* - Nossos Pais e Nossas Mães)⁸⁶, e que “a humanidade é a pessoa entender que outras pessoas são seres humanos”, o que ratifica a discussão de Viveiros de Castro (2015) quando o autor aponta que pessoa, no perspectivismo ameríndio, é o ser que tem alma, ou seja, é o ser que possui um conjunto básico de ações e saberes singulares e necessários para o seu processo de ação e para desenvolver seu(s) saber(es)-fazer. Sendo assim, para o autor, “pessoa” antecede o humano, pois humanidade é a posição em que a pessoa se encontra no universo. Posição essa, conforme já apresentada no tópico 4.1 e dita por Toninho, que só se assume na relação de alteridade perspectiva, ou seja, na capacidade de ocupar um ponto de vista de outras pessoas e reconhecê-las também como humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

A partir da fala de Toninho, da discussão de Viveiros de Castro (2015) e da discussão de pessoa Mbya feita no subtópico 4.3.1, cabe a compreensão de que, se para a sociedade Guarani o *ser* é aquele que recebe o saber de *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães), e se a *pessoa*, que antecede o humano, é estrutura composta pelos saberes do seu *nhe’ẽ* (princípio vital) e das orientações dos *Nhanderu e Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães), então “pessoa”, na sociedade Mbya, não é um ser (qualquer), mas é o próprio *ser*, é a própria existência⁸⁷.

⁸⁶ Vale destacar que o uso da palavra Deus por Toninho, também representa a relação intercultural expressa na minha condição de pesquisadora *djurua* (não-guarani), e o próprio contato estreitado com a religiosidade cristã que comumente emprega o termo Deus para se referir ao ser onipotente e onipresente criador da humanidade.

⁸⁷ Embora no trabalho de campo não tenha sido apresentado, pelos meus interlocutores, qualquer termo Guarani que correspondesse à expressão *pessoa*, foi realizada a busca do termo em dicionários da língua Guarani, de modo que, no dicionário *Ñe’ëryru - Diccionario guaraní-español*, a expressão mais próxima de *pessoa*

Voltando à apresentação das categorias, ao longo do curso da vida da pessoa Mbya, *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) pontua ainda mais três termos para se dirigir a pessoas mais velhas diferentes dos termos *txeramõi* e *txedjaryi*. Tratam-se de termos que até podem ser usados para a pessoa Mbya; contudo, geralmente, são utilizados para pessoas de outra etnia, e especialmente para *djurua* (não-guarani) em que não se sabe ao certo a idade, uma vez que não são expressões que denotam respeito e prestígio, mas que evidenciam mudanças nas características físicas.

Quando a pessoa apresenta alguns sinais no corpo que expressam a passagem do tempo no seu sentido cronológico, como marcas de expressão na face, é chamada *tudja'i* (velhinho) se for homem, e se mulher, o termo é *wãiwí/wainwy'in* (velhinha). Quando os sinais corporais se tornam exacerbados, como marcas de expressão bem acentuadas, dificuldades locomotoras, cabelos brancos - o que faz com que a pessoa, segundo *txedjaryi* Joana, aparente ser “bem, bem velhinha” -, é usado o termo *ydjywatete'i* (bem velhinho), que é indiferenciado quando ao gênero.

Genilson esclarece que os termos *tudja'i* (velhinho) e *wãiwí/wainwy'in* (velhinha), ainda que usados para se referir aos mais velhos Mbya, o são não como uma forma de tratamento, mas como adjetivo, no sentido de tornar o envelhecer uma característica: quando se quer expressar que a pessoa está ficando velha no sentido biofisiológico - adjetivação que muitas vezes pode ser usada em tom carinhoso ou de diversão e deboche. Significa, portanto, que a pessoa está envelhecendo.

Além disso, *txedjaryi* Joana explicou que, culturalmente, o termo *tudja'i* (velhinho) está presente do mito dos filhos de *Nhanderu* (Nosso Pai), os deuses *Kwaray* (Sol, também chamado Nhamandu) e *Djaxy* (Lua), e que nesse mito aparece sendo usado como forma de tratamento a um velhinho malvado, que na verdade trata-se de *anhã*, um espírito ruim, disfarçado. Desse modo, segundo a *txedjaryi*, simbolicamente, não é um termo de respeito e prestígio dentro da sociedade Guarani, ao contrário, designa algo ruim.

Além disso, Genilson destacou que, para os Mbya, mesmo quando a pessoa está bem velhinha, ela continua a ser chamada de *txeramõi* ou *txedjaryi*, pois ser velhinho é um importante desafio que se busca atingir, já que é o momento em que se consegue fazer uma

encontrada foi a palavra *ava*; no entanto, trata-se de um termo-guarda chuva que engloba as palavras: *hombre*, *indígena*, *persona*, *indivíduo*, *sujeito*, atreladas mais à condição humana do que ao sentido ontológico. Schaden (1967 apud VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.xvii), por sua vez, apresenta que, na língua Guarani, a palavra *dju* é o verbo defetivo que indica o ser. Mediante a colocação do autor, e levando em conta que a concepção de pessoa para os Mbya é *ser*, pode-se sugerir a palavra *dju* na língua Guarani como termo análogo mais próximo à expressão *pessoa* na língua portuguesa.

passagem feliz, uma vez que volta a ser parecido com criança: “não vê, mas ouve, volta a ficar puro”, nas palavras de Genilson.

As expressões velho/a e velhinho/o também foram notadas por Trench e Miyashiro (2011); porém, em sua pesquisa, os termos apareceram relacionados ao fim da vida reprodutiva e à interrupção da atividade sexual das mulheres e ao cansaço corporal do homem, associando essas características ao envelhecimento. As mulheres Mbya mais velhas, quando entrevistadas sobre o porquê da paralisação do sangue menstrual e das relações sexuais, respondiam mencionando o fato de estarem velhas ou velhinhas; já um homem mais velho, que participou do estudo, pontuou que o cansaço o fazia se sentir velho.

Para Trench e Miyashiro (2011), a menopausa foi para as mulheres Mbya da aldeia Rio Silveira o principal sinalizador do envelhecimento e característica relevante para se autodenominarem velhas, uma vez que sinalizam não só as mudanças corporais, mas de seus papéis sociais também: de mães, passam a ser avós. Dessa maneira, o uso dos termos velho/a e velhinho/a, expostos no estudo desses autores, parece ter o significado mais próximo do explanado por Genilson, quando usados para indicar que mudanças biofisiológicas estão ocorrendo no curso da vida da pessoa, e também com o sentido de indicar mudanças dos papéis cotidianos, atreladas ao processo de envelhecer, e não como modo de nomear e se dirigir ao ser velho pela comunidade Mbya.

A partir dos esclarecimentos relatados pelos Mbya do Espírito Santo, e consonante às observações de Trench e Miyashiro (2011, p.109), o envelhecimento para os Mbya não se encerra em sua ordem bio e fisiológica determinada, mas é culturalmente construído. Logo, não há o uso de “meio-tom” ou “meias-palavras” que apontem para uma possível fuga, negação ou adiamento do processo como “maduro, terceira idade, melhor idade, idoso”, ou até mesmo que apontem um manejo político e econômico do Estado e das mídias, nas sociedades ocidentais, conforme debatido por Debert (1998). Para Trench e Miyashiro (2011, p.109) a “única diferença de grau, se é que existe, talvez esteja relacionada ao uso das palavras velho e velhinho”, e conforme debatido anteriormente, o critério de idade também não é determinante.

Tanto as *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza), Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), quanto o *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas), apontam que, para a pessoa Mbya ser considerada pertencente a uma categoria ou outra no curso da vida, embora sejam consideradas algumas condições biofisiológicas, especialmente na transição de criança para adulto, é, todavia, fundamental que haja um se formar, no sentido de agregar, desenvolver e aprofundar os conhecimentos Mbya. Conforme *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D.

Ivanilda), para os Mbya não existe uma idade exata para pertencer a uma categoria no curso da vida; o fundamental para assumir um status ou outro é ter a experiência e desenvolver saber-fazer, uma vez que desde o seu nascimento a pessoa Mbya recebe não só as ações/saberes do seu *nhe'ẽ* (princípio vital), como recebe dos adultos, principalmente dos pais e dos avós, os conselhos, os quais já lhes transmitem o conhecimento acerca do *nhandereko* (modo de ser Guarani). Para exemplificar sua explicação, ela pontua que, na sociedade Mbya, não existe adolescência: da infância, a criança já passa ao status de moça ou rapaz, que para eles é praticamente um adulto.

Desse modo, pode se entender que a pessoa Guarani Mbya vai sendo lapidada a partir das experiências de vida, ou seja, ela se constrói no aprimoramento dos seus conhecimentos internos e externos. Nesse sentido, embora os estágios de desenvolvimento biofisiológicos não sejam negados no pertencimento de uma categoria ou outra, eles por si não bastam: é preciso estarem atrelados e orientados pelas vivências, bem como pelas relações sociais que a pessoa Mbya estabelece durante o seu viver, sobretudo a relações intergeracionais. Percebe-se, portanto, a complexidade das analogias entre culturas e a dificuldade de reduzir as construções culturais que situam a pessoa no tempo social e existencial. Neste estudo, o termo *velho* foi adotado no sentido de manter a tensão entre noções que não podem ser traduzidas de forma plena, sendo esse debate um dos objetivos fundamentais da pesquisa, ratificado pela discussão feita a seguir no capítulo 5.

5. Narrativas, papéis e práticas cotidianas de *txeramõi* e *txedjaryi*

5.1. Papéis de *txeramõi* e *txedjaryi* na tradição da sociedade Guarani e no cotidiano da comunidade Guarani Mbya do Espírito Santo

A pessoa na condição de *txeramõi* e *txedjaryi*, em grande parte dos estudos da bibliografia consultada, é apresentada vinculada ao papel religioso, particularmente, na atribuição de liderança religiosa, seja de uma comunidade Guarani como um todo, seja quanto ao seu próprio núcleo familiar. Nessa atribuição, pode atuar em contextos distintos: 1) Sendo responsável por dirigir os encontros na “*opy guaxu (opy grande)*” (ECKART, 2016, p. 145), Casa de Reza principal, que abrange a aldeia em sua totalidade, e/ou por conduzir a família extensa e moradores próximos a longos deslocamentos orientados por meio de visões, sonhos e recomendações dos *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães); 2) Ou ser dirigente da “*opy’i (opy pequena)*” (ECKART, 2016, p. 145), que se trata da Casa de Reza do seu próprio núcleo familiar, em que se reúnem grupos de parentes próximos, embora seja aberta à toda comunidade, igualmente à *opy guaxu*. É pertinente ressaltar que em ambos cenários os/as líderes religiosos/as exercerão seu papel da mesma forma: acolhendo angústias, realizando rituais espirituais densos de sentidos e significados coletivamente partilhados, estabelecendo a relação *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães), que envolve a comunicação dos viventes - mundo terrestre, com as divindades - mundos celestiais, bem como contribuindo para a manutenção e circulação dos ações/saberes e fazeres Mbya (ECKART, 2016)⁸⁸.

A atenção dada pelos estudiosos e estudiosas à dimensão religiosa e às questões espirituais dentro da sociedade Guarani ao longo dos anos, conforme discutido no tópico 4.2. *Território e territorialidade: Yvy marã e’y, Nhandereko (modo de ser Guarani) e mobilidade*, torna mais delicada a tarefa das pesquisas atuais. Teria sido um foco excessivamente centralizador que influenciou até mesmo a compreensão interna da pessoa Mbya? Teria a compreensão social de *txeramõi* e *txedjaryi* se tornado excessivamente focada na associação de suas ações à espiritualidade Mbya às atividades espirituais? Ou a religiosidade é dimensão configuradora do cotidiano Mbya?

⁸⁸ Os termos *opy guaxu (opy grande)* e *opy’i (opy pequena)* são apresentados e explanados com maior profundidade por Eckart (2016), a partir do estudo que realizou junto com os Mbya da aldeia Tenonde Porã, que está localizada no estado de São Paulo. Entretanto, vale expressar aqui um esclarecimento do autor, pertinente à discussão apresentada: “O qualificativo ‘grande’ diz respeito ao tamanho, muitas vezes maior, desta *opy* em relação às demais existentes na aldeia. Contudo, sua principal distinção diz respeito ao seu status político como indica a glosa nativa de *opy*: casa de reza principal” (ECKART, 2016, p.144).

Foi percebido no diálogo com os/as interlocutores/as desta pesquisa, e nos apontamentos das observações feitas em campo, a dimensão central da existência da espiritualidade e religiosidade na vida dos Mbya, como indicam os dizeres de *txedjaryi* Marilza: “Pra ser índio, índio mesmo, é preciso falar com *Nhanderu* [Nosso Pai]”.

Isso foi igualmente notado por Macedo (2010) em sua experiência etnográfica junto aos Mbya da aldeia Boa Vista, de Ubatuba-SP. A autora discorre sobre sua percepção da força de coesão da religião para a sociedade Guarani, assim como Cherobim, para quem a religiosidade configura um elemento fundamental para a formação do ser-pessoa Guarani e para a vida dessa sociedade. Este é o lugar pessoal e social de reciprocidade, em que a solidariedade se apresenta na forma de “segurança, apoio, auto identificação, sendo esta dimensão religiosa sinônimo da dimensão índia de vida dos Guarani” (MACEDO, 2010, p.150).

Da mesma forma, incontestavelmente, a fala dos próprios *txeramõi* e *txedjaryi* da comunidade Mbya do Espírito Santo revelou uma ligação direta entre ser ancião/ã e ser religioso, como pode ser visto no relato do *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas):

Para mim, ser *txeramõi* é ser um religioso, que faz curas, remédios, que cuida mais da saúde. Por exemplo, quando a criança tá doente, a mãe e/ou o pai leva para o *txeramõi* fazer o benzimento e *cachimbará*⁸⁹. Digo que o papel de um *txeramõi* é especialmente fazer remédio, porque minha avó, antes de ela falecer, era assim, andava no mato para conhecer os remédios, é isso que me lembro.

No entanto, ainda que a atuação religiosa seja esperada dos anciãos/ãs, o que se percebe na continuação da fala do *txeramõi* é que ela não é condição essencial para que a pessoa seja considerada *txeramõi* e *txedjaryi*. No caso do *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas), pondera-se a pertinência de ter passado pela experiência de atuar como cacique para depois ser considerado *txeramõi* pela comunidade e exercesse o papel religioso.

Já faz tempo que sou considerado *txeramõi* e *Ywyrá'idja* [papel religioso]. Contudo, as coisas aconteceram da seguinte forma: primeiro eu era cacique, porém fui ficando mais velho, então quando tinha por volta de uns dez anos nessa função entreguei o cargo para meu irmão Antônio, o Toninho, porque ele é mais novo, e por isso pode viajar para mais longe. Foi a partir daí que eu passei a ser *Ywyrá'idja'i* [papel religioso no diminutivo]⁹⁰, cuidar de

⁸⁹ As expressões “cachimbará” ou “cachimbarada” estão relacionadas ao uso do *petyngué* (cachimbo) para abençoar e/ou curar. Na língua Guarani, segundo Genilson, é *nhemontantxin*.

⁹⁰ Conforme os jovens Genilson e Donizete - intérpretes e tradutores dos termos Guarani - o “i” antecedido por apóstrofo é usado para modificar a palavra e transformá-la em grau diminutivo, mas não no sentido de expressar

remédio, saúde, fiquei mais só para fazer remédio, porque essa função não exige ir para muito longe, uma vez que já estou velho, de idade, tenho por volta dos sessenta e dois anos, então não posso ficar andando muito, porque me canso.

Segundo Genilson, o papel de religioso (*karai/ Ywyrá'idja'ixamã* - homens e *kunhã karai* - mulheres) não é, necessariamente, sempre atribuído a um *txeramõi* e a uma *txedjaryi*, podendo ser cumprido, também, por outra pessoa, uma vez que existem jovens que desenvolvem ações/saberes espirituais capazes de colocar à disposição da comunidade em que vive antes mesmo de serem considerados anciãos/ãs. Todavia, de acordo com Pissolato (2006, p. 284), a própria longevidade e a conseqüente sabedoria a associada a ela favorecem a formação do lugar do religioso-guia, e facilita o reconhecimento da capacidade espiritual e social do *karai/xamã* e *kunhã karai*. Em razão disso, há uma disposição entre os Mbya de considerar que os papéis religiosos sejam exercidos pelos *txeramõi* e *txedjaryi*.

Para a jovem Patrícia, interlocutora deste estudo, é preciso muito treino para se cumprir o papel de *karai* e assumir a liderança espiritual. Assim posto, embora o papel religioso seja um papel de prestígio, por conta da importância da religião para os Mbya, o prestígio também é dado aos *txeramõi* e às *txedjaryi* consonante à singularidade da sua maneira de viver, pois essa guarda, tal qual observado por Silva (2007, p.104-105), não apenas as expressões religiosas, mas também sociais e culturais, como os modos de “dançar, fumar, preparar a comida, discursar” (SILVA, 2007, p. 104-105). É no sentido de guardar o modo de ser Guarani Mbya em sua completude, e não apenas um aspecto cultural, que, na percepção de Marques et. al. (2015, p. 422; 427), os *txeramõi* e as *txedjaryi* têm papel fundamentalmente ligado à transmissão, circulação, manutenção e transformação da cultura Guarani.

Conforme Patrícia e Genilson, os *txeramõi* e as *txedjaryi* têm saberes múltiplos e diversos: alguns sabem sobre os alimentos sagrados; outros, sobre as ervas medicinais e o feitio de remédio para lidar com doença de *djurua* (não-guarani); há os que dominam mais a contação de histórias sobre as divindades e tradicionais do povo Guarani; e ainda aqueles que sabem aconselhar sobre as relações sociais, o cuidado da família, do corpo e da alma. Genilson explica que isso ocorre porque cada pessoa Guarani vem para a Terra com um saber, mas que fica adormecido; logo, a pessoa tem que buscar descobri-lo e ativá-lo. Isso é igualmente observado por Pissolato:

a pequenez do substantivo; a mudança para o grau diminutivo tem significado figurado: é usada para expressar e transmitir carinho ao que e/ou a quem está se referindo diálogo; é uma forma carinhosa de se falar.

os bem velhos, e particularmente os xamãs, tendem a ser considerados os que saberiam melhor falar, passar aos demais conhecimentos. Mas deve-se notar que nem todos os velhos falam aos mais jovens desta maneira, e nem mesmo todos os xamãs têm o dom da fala (PISSOLATO, 2006, p.280)

O estudo de Testa (2016) sobre as práticas de saberes e cotidianas dos Mbya vai ao encontro das palavras de Patrícia e Genilson. A autora observou que os mais jovens buscam os anciãos para conhecerem sobre o *nhanereko* (modo de ser Guarani) e os saberes tradicionais, não apenas em atividades xamânicas (as quais só são possíveis de serem aprendidas com um “rezador experiente” [TESTA, 2016, p.176]), como em atividades cotidianas outras: plantio, caça, artesanato e preparação de remédios. Isso demonstra que o papel do ser *txeramõi* e *txedjaryi* também está intrinsecamente relacionado ao saber-fazer cuidar, condição essa que, segundo a autora supracitada, implica aos humanos as práticas que envolvam o crescimento e desenvolvimento de plantações, pessoas, saberes, lugares, corpos e caminhos.

Nessa perspectiva, como observado no campo e a partir do diálogo com os *txeramõi* e as *txedjaryi*, esses exercem atividades familiares como avôs ou avós. As avós, às vezes, são mães, quando na falta dessas. Isto é perceptível na fala de *txedjaryi* Djaxuka Mirim (D. Tereza): “minha bisneta não tem mãe, faleceu; então, a criei desde pequenininha.”. Também assumem o papel de educadores, frequentando a escola e recebendo as crianças em sua casa para ensinar sobre as histórias e mitologias tradicionais, além de papéis comunitários, como participar da Associação Indígena Guarani Mboapy Pindó, conforme relatado pelo *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas):

Sou um *txeramõi* que participa também de outros espaços, não só do religioso; de vez em quando, participo da associação, porque lá decidimos o que diz respeito aos assuntos comunitários, por exemplo, o que vai comprar para as aldeias.

Outro ponto destacado são as atribuições, como práticas de cura de doenças, o preparo dos remédios e os aconselhamentos para que adultos e mais jovens convivam em harmonia e busquem seguir as práticas Mbya de cuidado das crianças e dos anciãos. Em outras situações, sua atuação se diferenciava em razão do gênero; por exemplo, as *txedjaryi* comumente ficam responsáveis no auxílio das moças grávidas, por orientar o momento do parto e depois os cuidados com os/as filhos/as e com a casa. Já os *txeramõi* ajudam, por exemplo, os rapazes a

entenderem sobre a construção das casas, o sustento da família por meio do plantio e da caça e o convívio dos maridos com suas esposas.

Entretanto, principalmente as *txedjaryi* das três aldeias pontuaram que a relação intergeracional vem mudando, o que, faz com que, por vezes, não exerçam suas atividades da mesma forma como seus antepassados. A *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) exemplifica a situação:

Antigamente os netos acordavam, lavavam o rosto, lavavam os dentinhos, aí chegavam e falavam: “Ô vó *rewy porã'i pa* [bom dia, a benção]”, “Ô *txepo amõita* [vou dar minha mão]”. Agora não falam mais. Vão sem a gente saber para onde que foi, para onde vai. Antigamente não, não era assim, se ia pertinho: “Ô vó, vou ali embaixo, não precisa me procurar.”, explicava. Agora não, vai sem sabermos. Ficamos preocupados com isso. Onde está, ninguém sabe.

Txedjaryi Keretxu Endy (D. Marilza) também faz relato semelhante

Como disse, muitas coisas têm mudado, inclusive em nosso cotidiano. *Kyrĩgwe okira'e awã opa mba'e reipy aĩngwigwa kunhãgwe ho'u há'e ramõ dã'ewei* [falta gente para procurar parto e as moças comem de tudo]. Não faço mais parto, porque as moças nem isso procuram mais.

Macedo (2010), em seu estudo feito sobre os itinerários e perspectivas de jovens Guarani Mbya entre a aldeia Boa Vista e a cidade de Ubatuba, identifica que os jovens Mbya realizam novas composições entre os saberes rituais e tradicionais e os saberes técnico-científicos em saúde, educação, economia, entre outros que estão sendo construídas.

Não é o foco deste estudo debruçar-se profundamente acerca das perspectivas dos jovens da comunidade Mbya do Espírito Santo. Contudo, à luz dos apontamentos da autora, juntamente com falas supracitadas das *txedjaryi*, é possível observar que, devido às categorias geracionais serem interdependentes no modo de ser Guarani, a mudança no papel dos jovens vem reverberando alterações nas atuações dos anciãos/ãs e nas relações geracionais.

A partir das diferenciações dos papéis dos *txeramõi* e das *txedjaryi*, é possível pensar que os modos de realizarem suas atividades cotidianas também diferem entre si. Sendo assim, nesse capítulo final, buscar-se-á apresentar os saberes-fazer e as atividades cotidianas dos *txeramõi* e *txedjaryi* da comunidade Mbya do Espírito Santo que se destacaram na observação e nas interlocuções durante o trabalho de campo, na intenção de conhecer suas singularidades e variedades, como têm acontecido e em que medida contribuem para a manutenção, circulação e transmissão do *nhandereko*.

5.2. Caminhos cotidianos e práticas espirituais: narrativas de *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza), *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas)

Durante as conversas realizadas no estudo de campo, sobretudo com os/as jovens, acerca dos *txeramõi* e *txedjaryi*, os/as interlocutores/as comumente se referiam às *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) e Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e ao *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas) como aqueles que mais dominavam as práticas religiosas relacionadas ao trabalho espiritual: benzer; rezar, cantar e dançar (fortalecimento da pessoa); conhecimento das ervas medicinais e preparo de remédios; interpretações de sonhos e visões; cura de doenças; comunicação; e estabelecimento de relação com os *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães). Tais atividades são envolvidas e realizadas por meio do saber-fazer cuidar e do saber-fazer comunicar - aqui atrelados às vivências de manutenção do corpo e do *nhe'ẽ* (princípio vital) e de comunicação com os *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães), especialmente dentro da *Opy*.

Os/as jovens apontaram ainda diferenciações nessas práticas religiosas. Ao *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas), atrelam práticas voltadas ao uso das ervas medicinais e feitio de remédios, benzimentos e curas de enfermidades cujas causas são desconhecidas: “ventre caído” (problemas intestinais) e espinhela caída (dores fortes na boca do estômago, nas costas e pernas, além de extremo cansaço em atividades que demandam esforço físico). *Txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) é citada também por ser referência na produção dos remédios, fabricados por meio das plantas medicinais. Contudo, é apresentada, principalmente, como *txedjaryi* que chefia a *Opy* do seu núcleo familiar. *Txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza), por sua vez, é mencionada como líder espiritual, sobretudo da aldeia Piraquê-Açu, com cantos-reza forte - de uma extrema conectividade com *Nhanderu* (Nosso Pai).

Nas narrativas das *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) e Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e do *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas), as atividades espirituais se sobressaíam dentre suas atividades cotidianas. Inclusive, durante a negociação para suas entrevistas, o que mais solicitavam era fumo para o uso do *petyngúá* (cachimbo), necessário durante as atividades espirituais e os rituais religiosos⁹¹. Percebeu-se que as singularidades no modo

⁹¹ De acordo com as observações feita em campo e com os esclarecimentos dos/as interlocutores/as, o *petyngúá* é usado pelas pessoas que exercem papéis religiosos para expirarem a fumaça por ele produzida em cima daqueles/as e/ou daquilo que desejavam abençoar, como os instrumentos religiosos, os alimentos e pessoas; e não só abençoar, como também curar, no caso dos seres humanos; nesse contexto, a expiração pode ser feita em partes do corpo humano, como cabeça e tórax. É importante destacar que a bênção e cura só acontecem porque,

como realizam suas atividades espirituais estão intimamente conectadas aos caminhos que percorreram como pessoa Mbya e como *txeramõi* e *txedjaryi*.

Txedjaryi Keretxu Endy (D. Marilza), por meio da conversa em que teve junto comigo e com Rodrigo (seu neto), contou que se considera uma mãe para todas as pessoas da comunidade Mbya do Espírito Santo, e que dentro da Casa de Reza tem um diálogo muito forte com *Nhanderu* (Nosso Pai): todas as noites abençoa não só as aldeias Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança, como as demais aldeias Mbya do Espírito Santo, para que o povo Guarani acorde e durma bem, e para que as crianças levantem bem, com saúde. Ainda ressaltou que domina a atividade de cura e o preparo de remédios, mas demonstrou que não gostaria de entrar em detalhes sobre esse assunto.

Eu também sei fazer remédios, mas não preciso contar tudo. Eu sei sobre os remédios para problemas físicos, remédios que curam dor de cabeça e dor no corpo todo. As pessoas me procuram quando as crianças adoecem, por exemplo, de *vento virado*. Porque grande parte das pessoas não conhece muito esse problema. Quando as crianças têm *vento virado*, só o benzimento cura. Todo mundo vem aí e me procura falando assim: “Ah eu trouxe as crianças, não sei o quê que elas têm.”; “Não sei o quê que tem esse menino.”. Aí eu olho; aí eu benzo, e digo: “Esse menino tá com *vento virado*.”. Assim se dá a cura.

Contudo, no relato de *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) sobre suas práticas espirituais, um dos pontos que se sobressaiu foram suas orações e a importância da *Opy* como o local habitual para realiza-las e ouvir as orientações de *Nhanderu* (Nosso Pai).

Sou uma *txedjaryi* que frequentemente está na casa de reza, fazendo as orações, cuidando da Casa de Reza; posso ser chamada de mãe de todos pelos Guarani. Quando era pequena e estava morta, minha avó pediu, cantando, pra eu crescer na mão de Deus⁹² e na mão dela. Eu sobrevivi, e estou viva até agora graças a Deus. Ele já me mostrou muitas coisas, inclusive que é pra eu vigiar a escuridão que vai chegar. É pra eu vigiar na hora em que o sol, *Nhamandu* [Deus Sol], vem, porque esse aí não é o sol comum não, é *Nhamandu*, pra nós é também *Nhamandu Kwery* [Deuses do mundo de *Nhamandu*], que vêm dando brilho ao mundo inteiro. Deus falou assim: “vigia todo dia de manhã, na hora de acordar, pede a Deus, mas, primeiramente, olhai *Nhamandu Kwery*, e quando *ōen* [sair] - primeira saída do sol - se o sol vier mexendo a senhora já vai saber que virá a escuridão. E quando for *kwaray mbyte* [meio-dia], quando chegar ao meio-dia justinho, a senhora já vai saber, vai fechar o sol”. E é por isso que o branco está matando um ao outro, tirando a vida uns dos outros, tudo isso vai acontecer

primeiramente e anteriormente a essas ações, o *petyngué* é um instrumento que conecta os Mbya aos *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães).

⁹² De acordo com Genilson e Donizete, a palavra Deus é constantemente usada pelos anciãos no sentido de tradução da palavra *Nhanderu* (Nosso Pai), que diz respeito à suas divindades; a seguir, neste mesmo capítulo, essa questão será discutida com maior profundidade.

até chegar o final do mundo e *djaikwaa e'ÿre owãeta* [vai chegar antes de nós sabermos]. Por esse motivo, temos que pedir a Deus na *Opy'i* [Casinha de Reza].

Da mesma maneira, se destacou, dentre suas atividades espirituais, a interpretação das visualizações que *Nhanderu* (Nosso Pai) lhe transmite. A *txedjaryi* relata também que seguir as orientações de *Nhanderu* (Nosso Pai) impõe a ela um ritmo de vida diferenciado, com menos andanças e uma maior concentração de atividades na *Opy*, bem como a atribuição de lembrar aos mais jovens a pertinência da *Opy* enquanto espaço de fortalecimento da pessoa. Ritmo de vida esse que, no entanto, não deixa de ser dinâmico, pois, embora *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) não caminhe mais pelo mundo terrestre, caminha aos mundos das divindades por meio da comunicação (escuta e fala) que estabelece com *Nanhanderu*.

Eu que já tenho *Opy'i* [Casinha de Reza] não posso andar mais, tenho que ficar, pedir a *Nhanderu Kuery* [Nossos Pais], pedir a Deus para eu orar à nossa vida, para eu orar à vida das crianças. Porque Deus fala espiritualmente assim: “não se esquecer da *Opy'i*”. A *Opy'i* também é lugar de espírito. É a *Opy'i* que fortalece a gente. Então, não podemos nos esquecer, principalmente os mais jovens: os rapazes e as moças.

Dessa forma, cotidianamente, a primeira atividade dos seus dias é a oração, prática que lhe foi transmitida por sua avó, Tatãtxi Ywa Rete (D. Maria) por meio de seus conselhos. De manhã, costuma fazer suas orações sozinha; no entanto, à noite, orienta os encontros na *Opy*, que, embora abertos à comunidade Mbya, conta mais com a presença dos moradores de Piraquê-Açu.

Todos os dias, antes das seis horas, já estou de pé e, antes que o dia comece, faço uma oração. Porque Deus, nosso pai, sabe de todas as coisas! Foi minha avó, Dona Maria, quem me ensinou isso, aliás, foi ela quem me ensinou tudo, era uma pessoa muito boa, uma alma boa. Minha avó não morreu, porque pessoa boa não morre, se eleva; era um espírito assim, se elevou a Deus. Ela sempre dizia pra mim: “Seja forte, *Keretxu* (meu nome em Guarani), seja forte!”. Ensinou-me a buscar a força em Deus.

A narrativa de *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) revela uma relação íntima e próxima de *Nhanderu* - que começou ainda na sua infância - através da qual ela busca escutar as orientações que venham fortalecer não apenas o seu exercício do *nhandereko* (modo de ser Guarani), como daqueles que lhes são próximos. Nesse sentido, essa última fala aponta outra questão que também se destacou significativamente na narrativa de *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza): a sua singularidade de “ser forte”, e que está igualmente relacionada à sua

história de vida e ao modo como se constituiu pessoa Mbya a partir dos ensinamentos que sua avó lhe transmitiu. Essa particularidade da *txedjaryi* permeia o modo de ela expressar o seu ser Mbya, quer seja no diálogo que mantém com *Nhanderu* (Nosso Pai) - que se dá por meio do seu rezar e assim, pode-se ponderar que também caracteriza sua reza como uma “reza-forte” -, quer seja na sua forma de se comunicar com as pessoas com as quais convive; como notado no estudo de campo, trata-se de um modo de falar forte.

Ademais, corroboram os apontamentos de Pissolato (2006, p.73) sobre o saber falar na sociedade Guarani, que “encontra-se intimamente ligado à passagem, à maturidade e possivelmente à conquista de autoridade”. Nessa perspectiva, a “fala forte” é um jeito de expressar o saber falar⁹³ que diz respeito à autoridade, à liderança e, mais do que estar atrelada à figura do cacique, concerne àqueles e àquelas que, dentro da comunidade, se põem à frente para as lutas e negociações, principalmente com os *djurua* (não-guarani) e a sociedade envolvente.

Pissolato (2006) destaca que, embora na sociedade Guarani seja almejado que a liderança tenha a fala forte, isso é mais esperado da liderança política, pois consideram que a fala forte e/ou impositiva não combina com as capacidades xamânicas. Espera-se do líder religioso uma fala outra: “aquela que orienta branda e repetidamente os que o escutam” (PISSOLATO, 2006, p. 73).

Mas, de acordo com a autora, isso não é via de regra: pode ocorrer de um líder religioso exercer simultaneamente a fala forte e as atividades espirituais, como percebe-se em *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza). Nesse caso, a fala forte vai ao encontro dos papéis que ela exerce em sua aldeia: segundo seu neto Rodrigo, simultaneamente à atuação de líder espiritual, *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) tem grande participação na orientação das decisões políticas em Piraquê-Açu, devido à sua sabedoria e profunda comunicação com *Nhanderu* (Nosso Pai), o que a permite escutar os direcionamentos das divindades e transmiti-los à comunidade.

Tal qual *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza), *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas) também expressa a prática de oração e de conversa com *Nhanderu* (Nosso Pai) como atividades que compõem seu cotidiano e como forma de se fortalecer e manter os

⁹³ Conforme Pissolato (2006, p. 278), “há estilos distintos de fala, há quem tenha capacidade de discursar por mais tempo que outros, quem saiba dirigir sua fala mais às crianças, quem tenha maior domínio sobre um vocabulário repleto de metáforas e modos de “falar bonito” (-jayvu porã), quem conheça e se utilize mais de um estilo poético e de um léxico ligado às *Opy* que poucos parecem dominar, mas, afinal, trata-se sempre de pronunciar palavras que se desdobrem, para os que as escutam e também para os que as expressam, em capacidades existenciais originadas pelos deuses, concebidos como a fonte primeira e verdadeira do ‘dizer belo’ (-*nhe’ë porã*).”

ensinamentos de *Nhanderu* (Nosso Pai) para si e para os outros. No entanto, embora tenha relatado que às vezes costuma frequentar as Casas de Reza das *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) e Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), não menciona a *Opy* como espaço exclusivo para suas atividades espirituais.

Para o *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas), suas atividades espirituais se dão simultaneamente às suas mobilidades; ele tanto recebe aqueles que lhe procuram devido à necessidade de curas e remédios, como procura outros Mbya que tenham mais experiência e que possam, da mesma maneira, aumentar seus conhecimentos e lhe orientar em suas condutas pessoais e no papel religioso que exerce. Desse modo, para o *txeramõi*, é através das suas práticas de cura, de fazer remédio e das orações que permeiam suas atividades espirituais que os saberes e fazeres Mbya são mantidos, entram em circulação e, assim, contribuem para a transmissão do *nhandereko*.

Levanto todo dia de madrugada, e assim que o faço já falo com *Nhanderu* (Nosso Pai); faço oração. Às vezes, algumas pessoas me visitam também, e *Nhanderu* me fala, me avisa que vai chegar visita lá de tal lugar. Essa sabedoria vem para nós, foi Deus quem nos trouxe ela, porque desde o princípio já era assim, o povo Guarani já vem conversando com *Nhanderu*. Quando minha vó faleceu, ela deixou essa sabedoria para mim, para que eu também pudesse fazer essa cura. Por isso digo que sou um *txeramõi* que faz remédios (inclusive faço remédio para tonteiras) e curas. Eu atendo tanto as pessoas daqui quanto de fora, às vezes até gente de São Paulo precisando, e até para branco faço remédio. E também busco sempre aprender mais, quando tem encontro de pajés, de *ywyra'idja* eu vou, às vezes não sei algum remédio, mas outra pessoa sabe, e se ela não sabe também, compartilho com ela o que sei, e digo: “isso aqui é para dor de cabeça, para dor de barriga”. Porque sou *Ywyra'idja*, é um papel essencialmente religioso, é aquele que faz o remédio natural, da raiz, da folha, e tudo isso vai aprendendo desde novo com a avó, com o pai, foi assim que então aí eu aprendi fazer os remédios.

Ao contar que utiliza “raiz” e “folha” para o preparo dos remédios, *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas) revela que o exercício de suas atividades religiosas está estritamente relacionado aos recursos naturais, o que possibilita compreender a pertinência da natureza enquanto espaço para realizar suas práticas espirituais. Em outro trecho de sua narrativa, é possível notar que essa ligação com o meio ambiente está relacionada às suas experiências de vida e com a relação que construiu com sua avó Tatãtxi Ywa Rete (D. Maria).

Outra questão é que hoje não tem água, não tem cachoeira, disso reclamamos bastante, porque é difícil para nós vivermos sem água, uma vez que a água é nossa vida; a terra é a vida da pessoa, de nós Guarani, que como

a gente fala, terra é a mãe, água é a vida, é como o sangue. Então isso, porque água corre, sempre para lá, sempre para cá, escorre igual o sangue, que dá a vida. Sem água não pode viver. Por isso sempre falo só não pode viver como os brancos lá na cidade, porque não é bom, não é bom viver na cidade. Aqui, além de vivermos de forma mais natural, também nos alimentamos de modo mais natural, plantamos aipinzinho, caça, podemos fazer armadilha para pegar tatu, por exemplo, que é carne natural.

Txedjaryi Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), por sua vez, do mesmo modo que *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza) falou do cuidado com a *Opy*, destacou sua importância enquanto espaço para realizar as práticas espirituais de tratamento e cura para os males espirituais que afetam a saúde Mbya e formar os mais jovens, sobretudo aqueles que sentem ter saberes a serem desenvolvidos para se tornar líder religioso. A *txedjaryi* ainda demonstrou um profundo conhecimento pelas plantas medicinais, e não raro os jovens passavam em sua casa para buscarem alguma erva medicinal ou remédio pronto.

Conforme observado, a *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) costuma se levantar cedo; tem o hábito de arrumar a casa pela manhã, juntamente com o preparo do café, principalmente para um de seus filhos que vive sozinho; pela tarde, regularmente, fica em sua varanda, conversando com quem passa por ali, ou sai para visitar sua irmã *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza), que mora próxima. Quando *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) não está na aldeia Três Palmeiras, geralmente está cuidando da construção de sua nova casa na área de reserva indígena. De qualquer modo, todos os dias, quando o sol se põe e a noite começa a chegar, *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) abre a *Opy* à comunidade Mbya e conduz os encontros e as orações, juntamente com seu marido, o *txeramõi* Karai Txondaro (Sr. Divino). Ela é a primeira a entrar e a última a sair. Sua fala revela o zelo que tem com a *Opy* e a importância desse espaço em sua vida como Guaraní Mbya e como *txedjaryi*.

Embora a *txedjaryi* tenha sinalizado que atualmente a frequência da comunidade na *Opy* tem sido baixa comparada aos tempos em que sua avó vivia, permanece relevante (conforme observação de campo) a frequência de pessoas das aldeias Três Palmeiras e Boa Esperança na *Opy* da *txedjaryi*, incluindo os/as jovens, além dos seus filhos/as, netos/as e alguns parentes próximos, como sobrinhos/as, irmã e cunhada.

Na *Opy*, os rapazes ficam responsáveis por cantar e tocar os instrumentos musicais, e as moças, por cantar, dançar, manter acesos os *petyngué* (cachimbo) e os copos de água quente sempre prontos e disponíveis à mão de quem usou o *petyngué* para que possam fazer bochecho devido ao gosto forte do fumo. Entretanto, embora os jovens tenham autonomia, a *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), junto com seu esposo, estão sempre próximos para

orientá-los e apoiá-los. Pela observação e por meio da narrativa da *txedjaryi*, pode-se dizer que as atividades espirituais dela envolvem as práticas curativas, o preparo dos remédios e ensino dos mais jovens a se comunicar e estabelecer a relação com *Nhanderu* (Nosso Pai).

Quando eu estou fazendo um serviço, sento, vou explicando. Passo o que minha avó falava para mim, porque as palavras dela têm que ser obedecidas, respeitadas. É tudo suporte para os meus filhos e para os meus netos. O meu filho Davi aprendeu a tocar violão desde criancinha e também toca violino, mas é lá no *Opy'i* [Casinha de Reza]. Os meus netinhos também já estão se concentrando; vão para a *Opy* para Deus prepará-los para serem *ywyra'idja* [papel religioso - homem], *kunhã karai* [papel religioso - mulher]. A minha filha já é *kunhã karai*. Ela tira as sujeiras do corpo da pessoa.⁹⁴ Tudo na terra tem espírito. Tudo que foi feito por Deus tem dono. A areia, a terra, as árvores têm donos. Alguns donos podem ser espíritos ruins que, quando alguém passa por eles, são capazes de jogar no corpo da pessoa o elemento da natureza do qual são donos e no qual se encontram, por isso o *karai/kunha karai* retira pedra e espinho das pessoas. Eu a ensinei a andar direitinho, não fazer coisas erradas, pois é assim que Deus vai preparando para ser *kunhã karai*. Deus olha sempre para gente; aquela pessoa que está andando direitinho, ele dá força. Eu amo minha filhinha. Eu a ajudo também no *Opy'i*. Quando ela está fazendo a cura na pessoa, eu estou ali também para poder ajudá-la.

A fala da *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) sobre a *Opy* vai ao encontro dos dizeres já apresentados por *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza). Em ambas as narrativas, a *Opy* é mencionada como lugar essencial para as *txedjaryi* exercerem e vivenciarem sua espiritualidade e para compartilharem suas experiências de vida e seus conhecimentos com as demais gerações. Marques et. al. (2015, p.419), em seu trabalho, notou o valor imprescindível da *Opy* na transmissão da tradição, uma vez que nela as pessoas se reúnem não apenas para rezarem e realizar rituais religiosos, mas também para compartilhar conselhos, histórias, costumes e valores. É um espaço onde não só se mantém o modo de ser Guarani, como se colocam os saberes em circulação.

No entanto, o relato de *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) revela ainda a pertinência da *Opy* enquanto espaço de atendimento e tratamentos espirituais, logo, espaço também para a manutenção da saúde Mbya, assim como notado por Silveira (2016) em seu estudo. A *txedjaryi* conta que hoje poucas pessoas procuram a *Opy* para atendimentos espirituais, pois costumam ir ao médico de *djurua* (não-guarani); no entanto, em seu ponto de vista, nem todas as doenças podem ser tratadas pelos *djurua*; há males que só um/a grande

⁹⁴ Segundo os jovens Genilson e Donizete, o *tirar sujeira* aqui é no sentido de limpar espiritualmente o corpo da pessoa Mbya.

karai/kunhã karai é capaz de enxergar. Logo, o correto para ela seria que as pessoas buscassem primeiro os *txeramõï* e as *txedjaryi* para se aconselharem, fossem à Casa de Reza e, depois de confirmada a inexistência de males espirituais, que reverberam sintomas físicos também, a pessoa buscasse o médico *djurua*. Por outro lado, *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) também relata que não se pode negar e escassez de *karai/kunhã karai* e líderes religiosos fortes; por essa razão, vem se preocupando em formar seus filhos/as e netos/as para exercerem papéis religiosos, pois nota que todos têm ações/saberes espirituais a serem desenvolvidos.

Outra questão emergida na narrativa da *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) foi sobre a constituição da sua relação com a *Opy*, indicando que essa esteve permeada pelo próprio contato intercultural com a sociedade envolvente - desdobramento do processo de colonização e da constituição da sua história no ES - e, portanto, não apenas informada pela cosmologia Mbya.

Eu não gosto que chame a *Opy* de Casa de Reza. O índio nunca gostou de chamar *Casa de Reza*, que é a nossa *Casa de Oração*. Era minha avó quem passava para nós esse conselho, falava assim: “Ó, se os padres chegarem às aldeias, não pode se entregar para eles não.” Aí perguntávamos: “Por que não podemos receber os padres?”. Minha vó respondia da seguinte forma: “Vou explicar. Estou falando que não podemos receber os padres porque eles adoram a imagem; por que o que a imagem pode fazer por nós? Nada! A imagem não tem a vida, não tem a língua, não tem nada para falar. Como é que vai ajudar a gente?”. Era dessa forma que ela explicava. O índio adora Deus vivo que está lá no céu, porque ele que fez toda a Terra, o mar, os peixes, os pássaros, fez até nós. Também as frutas, alimentos, vieram da mão de Deus. Então a pessoa tem que agradecer muito *Nhaderu* [Nosso Pai]. *Nhaderu* quer dizer Pai, e *Tupã* é Filho, e o Espírito Santo, *Nhe'ẽ py'a guatxu*. É porque isso os brancos não entendem: quando ele vai pedir ao santo, ele tem fé naquele santo, mas é Deus quem está olhando, é ele quem ajuda, e os brancos acham que é o santo quem está ajudando, mas não é o santo; é Deus vivo quem está ajudando a gente. Minha avó ensinava a gente na Casa de Oração. E falava também: “Quando a pessoa falar, perguntar da Casa de Oração, vocês explicam, é casa de oração. Casa de Oração já é lugar em que a gente entra, se concentra, leva pensamento para Deus. Nela pedimos a ele que acordemos com saúde, as criancinhas alegres, brincando. São por esses motivos que nós entramos no *Opy'i*. Para pedir a Ele”. Pedimos também para acordar com paz e a sentirmos no coração e para Ele ajudar a todos na aldeia. Então, por isso eu não gosto que chame de Casa de Reza, porque “Casa de Reza” é um tipo de uma Igreja Católica pra nós; não gostamos de chamar de igreja não. É por isso que eu sou muito sábia sobre essas coisas do mundo.

De acordo com Ciccarone (2001) e Teao (2015b), embora no Espírito Santo as missões jesuíticas e a Igreja Católica estivessem fortemente presentes na catequização das

populações indígenas do estado, os Guarani Mbya estiveram mais próximos das igrejas protestantes, que, tal qual a Igreja Católica, também almejava catequizá-los. A narrativa de *txedjaryi Keretxu Tataendy* (D. Ivanilda) é permeada por termos em oposição, como “oração” *versus* “reza”, o que indica embates entre as religiões católica e protestante e uma possível disputa entre ambas pela catequização dos Mbya⁹⁵.

É notável a presença do discurso protestante em seu relato, demonstrando, em consonância ao debate de Ciccarone (2001) e Teao (2015b), que a religiosidade cristã/protestante e as Igrejas Evangélicas também podem ser compreendidas como forma de apoio e manutenção à tradição Mbya no Estado do Espírito Santo. Para além, isso aponta a existência de uma relação de poder da perspectiva ocidental, cristã, branca e *djurua* sobre a perspectiva Mbya e a resistência dos Guarani Mbya. Desse modo, ao aproximarem seu discurso dos termos cristãos/protestantes, os Mbya do Espírito Santo buscaram ser estratégicos: não deixam de ser Mbya, mas conseguem uma via para garantir sua sobrevivência, de resistir dentro dessa relação, resguardar seus preceitos e dialogar com a sociedade envolvente, sem necessariamente ter que perder sua língua e seus costumes.

Da fala de *txedjaryi Keretxu Tataendy* (D. Ivanilda) ainda vale sinalizar mais um ponto que igualmente apareceu nas narrativas de *txedjaryi Keretxu Endy* (D. Marilza) e do *txeramõi Tupã Kwaray* (Sr. Jonas): o uso do termo *Deus* como sinônimo das suas divindades, especialmente a divindade criadora *Nhanderu* (Nosso Pai). Cabe aqui a reflexão de que o termo foi apropriado, tal qual os demais termos cristãos usados por *txedjaryi Keretxu Endy* (D. Marilza), como uma estratégia de diálogo intercultural, pois a interlocutora a quem narraram suas histórias de vidas, cotidiano e práticas espirituais tratava-se não de uma pessoa Mbya, ou indígena de outra etnia, ou ainda de outro grupo étnico, mas de uma pesquisadora branca que por anos havia residido no estado do Espírito Santo - informação essa a que tinham conhecimento.

Por fim, nota-se, na narrativa do *txeramõi Tupã Kwaray* (Sr. Jonas) e das *txedjaryi Keretxu Tataendy* (D. Ivanilda) e *Keretxu Endy* (D. Marilza), que as atividades espirituais de

⁹⁵ É pertinente pontuar que a expressão Casa de Oração não foi utilizada ao longo do texto como tradução aproximada para o termo *Opy* porque compreende-se que se trata de uma singularidade da narrativa de Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e da sua história de vida: diz da sua relação mais estreitada com o cristianismo protestante, enquanto os/as demais interlocutores/as utilizam em suas falas o termo Casa de Reza, apontando uma aproximação ao cristianismo católico. Não obstante, cabe o posicionamento de que tanto a expressão Casa de Oração como Casa de Reza não são traduções literais do termo *Opy*: ambas são permeadas pelas relações de poder ocidental sobre a sociedade Guarani. Em trabalhos interculturais, se faz necessária a reflexão de que, por mais que os/as pesquisadores/as tenham o cuidado de traduzir e estreitar ao máximo o diálogo e o lugar dos/as interlocutores/as, os termos e expressões que utilizam para escrever sobre essas interlocuções nunca serão neutros.

reza e cura destacam-se dentre suas atividades espirituais cotidianas. Há nas falas aqui apresentadas a compreensão de que as práticas do rezar e do curar são significativas para a construção do prestígio pessoal e reconhecimento na comunidade, e, portanto, são atividades fundamentais para constituir o seu lugar de liderança ou de referência religiosa em sua aldeia e em seu núcleo familiar.

Entretanto, Pissolato ressalta que, para alcançar o prestígio pessoal, é comum que a pessoa assuma um estilo próprio de reza e de curar, podendo inclusive desenvolver a capacidade ou o poder de “reza-cura”, que sugere a cura por meio da reza, das palavras, afirmando ser o seu estilo o mais apropriado e correspondente ao “modo como faziam ‘os antigos’” (PISSOLATO, 2006, p.75). Isso também foi observado na fala do *txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas) e das *txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) e Keretxu Endy (D. Marilza), uma vez que sempre mencionavam estar realizando suas práticas conforme os ensinamentos de sua avó. Contudo, tal singularidade pode gerar discordâncias internas entre os anciãos, como aparece na narrativa de *txedjaryi* Keretxu Endy (D. Marilza), que tece uma crítica quanto à postura de alguns *txeramõi* e *txedjaryi* contemporâneos a ela, quando comparados com os antigos

Os *txeramõi* e as *txedjaryi*, também, não são mais como eram os antigos: *ãyngui py... ko ipadjewa'e kuery mĩnhã há'e ramĩ, dja há'ewe wa'e'yn reriwe õnhembo'e há'e'yn ikuai awi, há'e rãigua reriwe onhembo'e wa'e ikuai nhanerãmõi kuery ramĩ há'e ramĩ dja nõ pensaweimã wi, ymãgua ramõ ymãpy há'e ramĩ he'yn , há'e rãiguare ma nõmã'ein há'e dja oporãdu ombaraeterã repy oporãdu, opy'a guatxurã re oporãdu ãygui nhãnerãmõi kuery nhandedjaryi kuery woi dja opensamã odjapo wai awãre ko imbawyky rupi oity djoity erawy awã reriwe mão pensa ãyn... ãyngügia kuery há'e ramĩ* [antigamente para hoje mudou muita coisa. Antigamente anciã, ancião, era voltado mais para fazer, praticamente, o bem, era mais para fazer o trabalho espiritual de Deus. Porque Deus mexe só com coisa boa. Agora algumas pessoas só mexem mais com pajelança porque “quer” se vingar, quer matar o outro. Antigamente, as avós e os avôs só pediam pra se fortalecer]. Além disso, hoje em dia as aldeias não têm mais Casa de Reza, só algumas é que têm Casinhas de Reza. Mudou tudo, mudou muito, muito mesmo!

Txedjaryi Keretxu Endy (D. Marilza) atribui à expressão *pajelança* uma conotação negativa. Além do seu relato, o termo *pajé* apareceu com esse mesmo sentido em algumas conversas com *Txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), que explicou que o termo não é bem visto entre os Mbya por fazer menção à pessoa que pratica feitiçaria. *Txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas), por sua vez, se considera *pajé*, e diz que, no exercício do seu papel religioso de *Ywyrã'idja*, participa do encontro de *pajés* em outros estados, para se aprofundar

sobre a reza-cura e o preparo de remédios, explicando que está em diálogo constante com *Nhanderu* (Nosso Pai).

Segundo Genilson, a feitiçaria está atrelada ao fato de a pessoa orientar suas atividades espirituais por meio dos maus espíritos, o que circunscreve o alcance dos conhecimentos espirituais de forma muito rápida, sem a exigência do acúmulo de experiências ao longo do curso da vida; é, portanto, um caminho curto, contrário ao caminho longo feito por meio da caminhada junto aos bons espíritos e à *Nhanderu* (Nosso Pai), que demanda tempo e uma condensação de vivências; tornar-se um religioso de prestígio, respeito e conectado à *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães) exige tempo e formação.

Pissolato, ao observar em sua experiência etnográfica o uso do termo *pajé* entre os Mbya da aldeia de Parati-Mirim, igualmente notou que, quando feito de modo habitual, está sujeito a críticas e associado ao “mau xamã” (PISSOLATO, 2006, 166). A autora explica que na literatura etnológica sobre os grupos Guarani e as atividades xamânicas é possível encontrar a feitiçaria inscrita como “tema da atividade de especialistas xamãs, isto é, enquanto prática a que teriam acesso alguns destes indivíduos, capazes de introduzir objetos malignos no corpo daqueles que querem prejudicar, causando-lhes doença e a morte subsequente” (PISSOLATO, 2006, 166). Contudo, por meio dos estudos de “Melià e Grünberg e Grünberg”, notou que nem sempre a expressão esteve somente atrelada à figura do “‘paje vai’, ‘mau pajé’” - aquele que fazia feitiçaria; em alguns registros, foi possível vê-la relacionada aos “paĩ ou ñanderu, especialistas curadores-rezadores paĩ-tavyterã”, considerados os verdadeiros xamãs, capazes de realizar as atividades espirituais por meio da comunicação com *Nhanderu* (Nosso Pai) (PISSOLATO, 2006, 166).

Nessa perspectiva, percebe-se que as atividades espirituais não são fundamentadas apenas pela maneira como os antigos faziam, mas também desenvolvidas pela essência⁹⁶ e experiência de cada pessoa Mbya. Logo, a forma assumida por cada narrador/a para realizar suas atividades espirituais envolve as influências e vivências que tiveram no seu curso de vida, quer sejam influências de uma tradição Guarani mais ancestral, quer sejam influências da sociedade envolvente e das religiões cristãs, o que gerará nos *txeramõi* e nas *txedjaryi* modos particulares de expressar a espiritualidade, bem como de contribuir para a manutenção e circulação dos saberes e fazeres Guarani na transmissão do *nhadereko*.

⁹⁶ Atrelada às características e às ações/saberes do *nhe'ẽ* (princípio vital) da pessoa Mbya.

5.3. Caminhos cotidianos e práticas educacionais e da palavra: narrativas de *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) e *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza)

Os caminhos para a aproximação aos *txeramõi* e *txedjaryi* foram diversos. Em alguns casos, o contato anterior com familiares, tais como irmãos/ãs, filhos/as ou netos/as, foram essenciais para compreender suas práticas cotidianas. Assim ocorreu com as *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) e *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza). A primeira era mencionada como aquela que conhecia as histórias antigas e os mitos tradicionais, a quem inclusive os/as netos/as chamavam de mãe, pois os educava, levava à escola, os alimentava e ensinava a língua Guarani. Já *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza), não raro, era indicada como aquela que entendia de partos, aconselhando as gestantes acerca dos cuidados com gravidez e com os bebês, além de ser pessoa que prezava pela boa convivência entre os Mbya. Nas narrativas das *txedjaryi*, foi possível notar que, dentre suas práticas cotidianas em âmbito familiar e comunitário, se destacaram as práticas educativas ou pedagógicas, de transmissão de saberes, e as práticas da palavra⁹⁷. Tal qual as narrativas do tópico anterior, essas práticas, respectivamente, são circunscritas pelo saber-fazer cuidar e o saber-fazer comunicar.

Txedjaryi Djatxuka Mirim (D. Tereza), ao falar sobre seu cotidiano, disse que gosta de ensinar desde os modos como os jovens devem cumprimentar as pessoas mais velhas, até como se devem recebê-las em casa, sobretudo quando se trata de um parente: o seu acolhimento deve ser por meio do oferecimento de alimento e com afeições que demonstrem alegria e receptividade.

Eu gosto de ensinar. Sempre eu falo para os meus netos né; para os outros eu quase não falo. Quando encontrar os mais velhos tem que dizer: *txedjaryi nhadeka'aru*, *txedjaryi nhepyntu*, *txedjaryi nhandecoẽ*. Não pode encontrar os mais velhos com cara feia, não pode fazer assim, tem que chegar e conversar, dar bom dia ou boa tarde. Não é com raiva também não; chega e vai brincando com os mais velhos. Foi minha avó quem me ensinou. Por isso que quando eu encontro alguém, se eu falar boa tarde eu fico rindo, num fico com a cara fechada não. Por causa do meu jeito, todo mundo gosta de mim; em Santa Catarina o pessoal também gosta muito de mim. Eles falam que eu não trato mal, que estou sempre rindo, alegre. Além disso, sempre falo para os meus filhos também, “se eu estiver chegando à casa de vocês, vocês conversem, deem café, ou ofereçam alguma coisa, se tiver; num pode olhar

⁹⁷ “A palavra para Hampaté Bâ (2010) tem sua expressão maior no universo da tradição. Essa palavra é mantida como o grande vetor da existência, da vida. Tudo é pela palavra; sem ela, nada existiria. Essa relação com a palavra também determina e enfatiza aquilo que para o ser humano é fundamental, a comunicação. É por ela que se efetivam as ligações humanas, é por ela que se estabelece a comunidade. A palavra na tradição é o elo das gerações, possibilitando que uma corrente de saberes e práticas seja preservada, ao unir crianças, jovens, adultos e velhos em uma perspectiva comum. Essa ligação na tradição é o que lhe confere a condição de ser um saber tradicional, normalmente descrito como a transmissão geracional de saberes, tendo como vetor principal a palavra falada.” (PAULA JUNIOR, 2014, p. 107)

com cara fechada, tem que chegar e ser alegre com os outros. Quando o pessoal fala bem da gente é gostoso”. É assim que falo para eles.

O *falar, ou sua palavra*, de *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza), vai ao encontro dos apontamentos de Pissolato (2006) sobre a fala Mbya de que ela é tanto meio superior da transmissão de conhecimento quanto capacidade social elementar. Para a autora, ao mesmo tempo em que o saber falar é circunstância que garante a participação autônoma na sociedade Mbya, consiste também em formas adequadas de viver entre parentes⁹⁸, conforme explica e exemplifica *txedjaryi* Djatxuka Mirim ao dizer que sua forma de falar e de se relacionar é reconhecida pelas demais pessoas na comunidade Mbya do Espírito Santo e pelos parentes de Santa Catarina.

Partindo da noção de Benjamim (1994[1936], p. 200) acerca da noção de aconselhar, em que tal ação “é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história”, nota-se que a prática da palavra da *txedjaryi* Djatxuka Mirim, na situação narrada, parece se tratar da atividade de aconselhar, pois há uma sugestão sobre como seus/suas netos/as e filhos/as devem proceder. Além disso, observa-se que, por meio dessa atividade, ela também exerce sua prática pedagógica, não apenas ensinando sobre os códigos fundamentais da palavra nas conversações e diálogos, mas também contribuindo para o ensino da produção e da transmissão dos valores que regem as relações de parentesco, uma vez que essas “se produzem através de experiências de convivência e cuidados recíprocos que permitem a circulação de saberes, capacidades e substâncias” (TESTA, 2014, p.9). Nesse sentido, pode se dizer que a *txedjaryi* dedica-se ao cuidado das relações intergeracionais (familiares e comunitárias) e à maneira de construí-las, baseadas na ética que permeia o modo de vida e confere fundamento ao *nhandereko*.

Por outro lado, à luz de Testa (2014, p. 193), é possível pensar que os cuidados de *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza) em torno dos modos e expressões da fala não se voltam apenas às interações sociais, como aos caminhos de comunicação espiritual. Afinal, ela busca ensinar os mais jovens a tornar suas falas e ações eficazes, uma vez que, ao abreviarem seus modos de cumprimento e despedida, ou misturarem em suas falas expressões em português, correm o risco de serem desviados de seus caminhos: são falas e ações despotencializadas.

⁹⁸ “Isto significa desde a aquisição de uma capacidade básica de autocontrole ou superação da ‘vergonha’ (-xĩ), que se espera alcançar com a maturidade, até a boa conversa, e, possivelmente a conquista de certo reconhecimento pelos outros quanto à produção de uma fala instrutiva, quando se chega, então, a falar ‘no meio de muitos’ (-eta mbytepy)”. (PISSOLATO, 2006, p. 272)

A partir de um diálogo com um interlocutor no seu trabalho de campo, Testa (2014) explica que o cumprimento nos tempos antigos era, ele próprio, uma prece, “não apenas porque as pessoas se benziavam enquanto se cumprimentavam, mas porque faziam referências diretas aos deuses e se cumprimentavam na linguagem usada pelos deuses, repetindo aqui as falas e gestos desenvolvidos alhures” (TESTA, 2014, p.193). Nessa perspectiva, a autora esclarece que, quando os humanos se cumprimentam na Terra, seguindo um jeito mais formal e completo, simultaneamente os “deuses também se cumprimentam e cumprimentam os humanos a partir das moradas celestes” (TESTA, 2014, p.193). Logo, o caminho de comunicação com as divindades é mantido; caso contrário, perde-se esse acesso. Conforme apresentado por Testa, essas mudanças nas práticas discursivas acabam aumentando as diferenças entre as vivências rituais e cotidianas, uma vez que “as práticas discursivas rituais eram, até recentemente, muito semelhantes aos modos como as pessoas se comunicavam nas suas atividades cotidianas fora das casas de rezas” (TESTA, 2014, p.193). A dimensão da sacralização da palavra revela uma intensa ligação entre pessoa e espiritualidade cotidiana.

Durante o trabalho de campo, foi notada outra prática pedagógica interacional, trazida pela *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza) em seu convívio com duas gestantes na aldeia Três Palmeiras. Ambas se referiam à *txedjaryi* como a anciã que orientava sobre partos, explicando sobre o momento do nascimento e as precauções necessárias; disseram que inclusive ensinava como fazer banhos com ervas para a mulher grávida se sentir melhor. Contudo, as duas jovens também afirmaram que estava cada vez mais difícil ter filhos/as na aldeia, pois nem sempre tinham pessoas suficientes para ajudar no momento do parto; ademais, não havia estrutura na comunidade Mbya caso ocorressem complicações. Logo, embora o desejo delas fossem que seus filhos/as nascessem nas terras indígenas, não sabiam se isso seria possível.

No decorrer do estudo, as mesmas jovens entraram em trabalho de parto. Uma delas contou que até iniciou o parto na aldeia, mas não conseguiu terminá-lo por problemas respiratórios. Além disso, no dia, só recebeu ajuda de uma *txedjaryi*, e não era *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza) - que, para além de ser avó de seu esposo e bisavó de seu filho, era também a anciã com que tinha afinidade -, pois nessa ocasião ainda estava na casa de parentes em Santa Catarina. A outra jovem, embora tenha ganhado o bebê quando *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza) já estava de volta, acabou sentindo-se mais segura em ter o filho no hospital, porque, além de a gravidez ser de risco, sua estatura e a estrutura biofisiológica são pequenas.

Txedjaryi Djatxuka Mirim (D. Tereza) conta que, ainda moça, aprendeu a facilitar partos, e que foi sua avó quem ensinou, a ela e suas primas. Conforme sua narrativa, no início

do processo de aprendizagem, elas acompanhavam *txedjaryi* Tatãtxi Ywa Rete (D. Maria); depois, a avó as enviava sozinhas para que pudessem ter suas próprias vivências, e nesses casos a prima mais velha responsabilizava-se pelo parto e pelo grupo.

Ao mesmo tempo em que desenvolvia essa habilidade, *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza) também cantava na *Opy*. Após a morte da avó, contudo, deixou o canto porque foi sentindo “a voz ficar desgastada”, de modo que hoje não cumpre nenhuma atividade específica na *Opy*: vai apenas para participar dos encontros.

Mediante o que foi contado pelas jovens e pela *txedjaryi*, observam-se mudanças na organização da sociedade Guarani quanto ao momento do nascimento das crianças, e consequentemente na atuação das *txedjaryi* como parteiras, fazendo com que estas assumam, nesse contexto, uma prática de aconselhamento voltado mais especificamente para o processo gestacional. De todo modo, é perceptível que a realização de partos é uma prática que conferia, e ainda provê, respeito e prestígio à *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza), fazendo com que seus saberes e fazeres sejam reconhecidos com orientações valorizadas pelas jovens.

A narrativa da *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), tal como a da *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza), também foi permeada pelas práticas pedagógicas voltadas ao ensino intergeracional. Contudo, sua forma de ação assume um caráter mais comunitário, voltada não somente ao papel de avó, mas de anciã que é referência aos jovens e crianças, tanto de sua aldeia, como de aldeias fora do estado, e que busca contribuir para a transmissão dos saberes e fazeres Guarani.

Para mim, por exemplo, o que tento transmitir, manter, e que considero mais pertinente, é a nossa língua Guarani, e é por isso também que me preocupo em ensinar as crianças, e pontuo que primeiro tem que ensinar nossa língua, porque é ela a língua fundamental. Agora, ensinar logo na língua dos *djurua* [não-guarani], não dá, porque faz com que a nossa língua vá perdendo. Ultimamente ando bem preocupada com essa situação, porque muitas vezes a idade de aprender a língua Guarani passa e as crianças vão estudar em outro lugar sem aprendê-la. Embora os mais jovens, as crianças, algumas me procurem, percebo que hoje o povo não quer mais cantar, falar em Guarani. Eles vão para a escola, dizem que vão para estudar, porém, quando chega à aldeia, só querem falar a língua portuguesa, têm vergonha de falar a língua Guarani. Isso me preocupa muito, pois muitos índios, por só quererem falar a língua do branco, perderam sua língua nativa. E junto a isso também não temos Casa de Reza, que é outro ponto importante, pois se a tivéssemos, os jovens e as crianças viriam da escola e entrariam na Casa de Reza, e lá ouviriam aqueles que falam e aconselham, cantariam.

Nota-se, no relato da *txedjary*, uma preocupação ligada à transmissão da língua Guarani, a partir da compreensão de que essa é componente cultural essencial do modo de ser Guarani e que a luta por sua valorização não é apenas devido à mudança na educação formal das crianças e jovens Mbya - esses agora saem do núcleo familiar e das redes de parentesco para ir à escola indígena e/ou da sociedade envolvente -, mas há também, a preocupação por não existir, em sua aldeia, a *Opy*, revelando a importância desse espaço não apenas por sua dimensão religiosa, mas por sua dimensão social e cultural para os Mbya. Além disso, *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) ressalta a pertinência dos aconselhamentos que ocorrem dentro da *Opy*, sugerindo que ali a prática do falar se dá em algum grau de especificidade que é fundamental para o aprendizado das crianças.

Essa ponderação vai ao encontro dos apontamentos de Pissolato (2006, p. 276-277), que notou, em seu trabalho de campo, que o aconselhamento (*nhemonguetá*) não é apenas uma prática da palavra ou discursiva, mas também uma forma de enunciar as palavras, nesse caso, os saberes Mbya, utilizada na transmissão oral do conhecimento entre as gerações. Isto implica no ensinar/aprender pela dialogia, conversando, permanecendo juntos, reforçando, assim, a cosmovisão Mbya de escuta dos *Nhanderu* e *Nhandexy kwery* (Nossos Pais e Nossas Mães) e de aconselhamento entre os humanos. Ademais, a autora notou que, na *Opy*, as falas alcançam certo grau de especificidade, assumindo tanto uma linguagem própria da reza, “isto é, quando se superpõem, o que seria uma instrução por velhos (as) - potencialmente dotados de maior sabedoria entre as gentes - e a própria instrução divina” (PISSOLATO, 2006, p. 276-277), como um formato direcionado especialmente às crianças, que é chamado de “*omongeta kyringue* (‘aconselhar crianças’)” (PISSOLATO, 2006, p. 276-277).

Além de apontar a importância da atividade de aconselhamento para as crianças, *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) enfatiza a importância dos cantos e das narrativas, por meio da contação de histórias dos tempos antigos, para ensinar aos netos/as e a outras crianças. Durante o trabalho de campo, nas tardes passadas junto à *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) e suas netas, observei que as histórias dos tempos antigos mais recorrentes em suas narrativas eram sobre as situações em que pessoas Mbya se transformavam em animal (*djepotá*) e sobre os riscos de se tornar animal ao consumir carne em demasia e crua. As histórias referentes aos tempos iniciais ao Espírito Santo, da chegada da sua avó e do seu grupo de parentes, eram igualmente presentes, assim como sobre *Kwaray* (Sol, também chamado Nhamandu) e *Djaxy* (Lua).

Ao comentar com Genilson sobre as histórias, ele me explicou que são as mais contadas pelos Mbya, e que especialmente as de *djepota* têm o objetivo de ensinar as pessoas

a cuidar de si, de seus corpos e de seus *nhe'ẽ* (princípio vital), uma vez que o consumo de carne pode fazer com que o *nhe'ẽ* da pessoa se afaste do seu corpo. Em consonância, Testa (2014) explica que o consumo de carne pode tornar o corpo da pessoa Mbya pesado, dificultando que seu *nhe'ẽ* se movimente e, assim, transite entre a Terra e as moradas celestes e se comunique com as divindades, o que pode lhe gerar descontentamento e seu afastamento do corpo da pessoa, tendo por consequência última a “cessação da existência da pessoa” (TESTA, 2014, P. 236). Partindo dessas explicações, percebe-se, então, certo cuidado da *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) ao contar as histórias de *djepotá* e em ensinar as crianças acerca da importância da relação existente entre corpo e *nhe'ẽ* (princípio vital), inscrita na noção de pessoa Mbya, e sobre como cuidar dessa relação para fazer suas vidas perdurarem na Terra.

Ao narrar e tirar as dúvidas que iam surgindo nas netas mediante a escuta das histórias, a *txedjaryi* apresentava um jeito de falar calmo e sorridente, deixando os que ouviam à vontade, demonstrando estar disponível para esclarecer as questões de todos ali presentes, inclusive as minhas, mesmo sendo pessoa *djurua* (não-guarani). Quanto a esse estilo de fala mais brando, segundo Pissolato (2006, p. 271), diz respeito à “maneira adequada de passar o próprio conhecimento e aprender com a sabedoria de outra pessoa”; ademais, “não se restringe à *Opy* ou aos discursos instrutivos dos mais velhos”.

Contudo, a partir dessa perspectiva e à luz das notas do estudo de campo, cabe pensar, também, que a fala branda não se trata somente de uma maneira estética, mas ética, que é valorizada como parte da formação da pessoa e, portanto, do ser Guarani Mbya. Percebe-se, portanto, que, embora a prática narrativa e a fala branda não estejam restritas aos anciãos/ãs, alcança com eles/as, devido à sua experiência e saber reconhecidos, um alto nível de especificidade na transmissão oral e aplicação na vida cotidiana, como a sua integração junto às práticas pedagógicas.

Ademais, nota-se que a narrativa, quer seja dos mitos, das histórias tradicionais e/ou das histórias de vida, pode ser pensada também como atividade que compõe as práticas do falar Mbya, constituindo-se, portanto, em um meio de transmissão dos saberes e fazeres Mbya, pois proporciona que os saberes antigos sejam perdurados e ganhem força ao longo do tempo. Nessa prática, os anciãos/ãs se destacam, pois ela exige proximidade dos ancestrais para poder contar o que deles foi ouvido e, ao mesmo tempo, um viver que tenha perdurado ao longo do curso e das experiências da vida, o que para Pissolato (2006) também demanda sabedoria na escuta (PISSOLATO, 2006, p.72).

De acordo com *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), foi em razão desse seu conhecimento que ela recebeu o convite para participar da formação das crianças na escola indígena, em Três Palmeiras, de modo que, atualmente, está lá constantemente; quando não participa de eventos especiais, toma parte de aulas em parceria com os professores; inclusive atuou na alfabetização das crianças na Língua Guarani.

Fui convidada a ajudar na formação das crianças na escola indígena, em Três Palmeiras. Lá vou sempre para contar histórias tradicionais. Conto histórias sobre quem não obedece o pai, a mãe, e por conta disso vira bicho, vira outras coisas. Também falo que é para ficar bem, não brigar quando a mãe e o pai falam, e também se manter sentado até os pais falarem tudo, porque na minha época de criança nós éramos assim. Antes de *txedjaryi* falar, da minha mãe falar, a gente não podia sair, elas tinham que terminar primeiro, e eram elas quem davam ordem para sairmos. *Txedjaryi* todo dia de manha cedo dizia assim: “agora chega de falar um pouco, vocês podem sair, fazer alguma coisa.” Tudo isso eu falo também lá na escola. Eu gosto de ver as crianças escutarem. Além disso, eu já ensinei muitas crianças de cinco anos, de prézinho escolar, acho que ensinei durante uns três anos.

Considera-se, a partir desse relato, que a *txedjaryi* não apenas se preocupa com o conhecimento Mbya a ser transmitido, mas também com o saber-fazer comunicar das crianças, buscando com que desenvolvam uma postura particular da fala e da escuta Mbya: colocar “em primeiro plano o discurso dos mais velhos” (PISSOLATO, 2006, p.275). A partir da fala da *txedjaryi*, ainda é possível pensar que a participação na escola faz parte da sua forma de cuidar, não só das crianças, mas do próprio conhecimento Mbya e dos novos caminhos que têm surgido para sua circulação em meio às mudanças no modo de viver dos Guarani Mbya, devido ao contato intercultural e às necessidades que a sociedade não-indígena demanda.

Quanto ao cuidado e práticas pedagógicas com os jovens e com os adultos, os relatos de *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) revelam que se dão principalmente por meio da atividade de aconselhamento (*nhemonguetá*). De acordo com os jovens com os quais dialoguei, os aconselhamentos estão intrinsecamente ligados aos seus processos de aprendizagem, principalmente aprendizagem do *nhandereko* (modo de ser Guarani), uma vez que possibilitam que se orientem e tirem dúvidas, tanto das novas experiências que irão viver, quanto das experiências pelas quais já passaram e que necessitam dialogar e refletir a fim de compreenderem seus processos e desafios de vida. É a partir da escuta das vivências daquele que aconselha que vão se formando e descobrindo novos caminhos e a necessidade de orientações e cuidados especializados. Isso é igualmente notado por Pissolato (2006):

Quem vem sentar-se pela manhã junto a um parente e conta-lhe o sonho ou algo que esteja sentindo como uma dor ou outro sintoma, ou, ainda, de alguma impressão sobre o comportamento observado em uma de suas crianças, o faz na expectativa de ouvir algo daquele parente, que pode ensinar a partir de uma experiência já vivida e seu desfecho, pode receitar um remédio que saiba, pode sugerir, a partir de sua própria impressão sobre a matéria em foco, que o outro busque uma orientação especializada para o caso - como, por exemplo, indicando que conte a um xamã o assunto -, etc. (PISSOLATO, 2006, p. 271-272)

Ao buscar entender como as práticas de aconselhamento têm acontecido nos dias atuais, a *txedjaryi* explicou que hoje os espaços de aconselhamento mudaram um pouco. Antigamente, de modo mais habitual, aconteciam de manhã e de noite; no início da manhã, geralmente ocorriam no núcleo familiar; assim que os avós e os pais se levantavam, as crianças e jovens também se colocavam de pé, e antes que outras atividades fossem iniciadas, os conselhos eram dados - como pode ser visto também na fala supracitada. À noite, os conselhos costumavam ser transmitidos dentro da *Opy*, misturando-se aos rituais, aos cantos-reza e às histórias passadas e narrativas mitológicas. Atualmente, o que ela percebe é que tanto os caciques quanto os *txeramõi* e as *txedjaryi* costumam aconselhar também em reuniões comunitárias, em que um número maior de pessoas se reúne.

No decorrer do trabalho de campo, observei que, durante as reuniões comunitárias, ocorridas comumente na cabana central da aldeia Três Palmeiras, os conselhos eram dados até mesmo em meio aos *djurua* (não-guarani). Em uma dessas reuniões, ocorrida junto aos técnicos da mineradora Samarco S/A, a própria *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) aconselhou os Mbya presentes. Falou na língua Guarani com uma voz serena, porém firme, e durante o falar andou de um lado para o outro, com um passo ritmado e a afeição voltada àqueles que a assistiam; aos poucos, as crianças pararam de brincar e também se aproximaram dela, em um silêncio que, junto com a voz da anciã, ficou sobressalente.

Dias depois, quando perguntei a ela do que se tratava o aconselhamento, a *txedjaryi* disse que destacou aos ouvintes a importância da *Opy*, que a comunidade precisa valorizar mais esse espaço e se unir para lutarem pela construção de uma *Opy* em Boa Esperança, pois, das três aldeias, é a única que não a tem; e que ainda orientou os jovens a andarem no caminho de *Nhanderu* (Nosso Pai).

Pissolato (2006, p. 279), em sua experiência etnográfica, também presenciou práticas de aconselhamento parecidas com essa aqui descrita, mas que ocorreram em reuniões comunitárias dentro da própria *Opy*. A autora destaca que para os Mbya não há uma

predileção para que os anciãos/ãs realizem as orientações, uma vez que na prática é possível observar que pessoas das demais categorias geracionais também aconselham, desde que dominem a oratória e tenham experiência de vida a compartilhar; nessas situações, porém, as orientações da pessoa se voltam a quem está anterior a ela no curso da vida (por exemplo, um jovem geralmente irá aconselhar as crianças). Contudo, destaca que a sociedade Guarani reconhece o grande potencial existente no conselho dos mais velhos, uma vez que são capazes de melhor escutar e interpretar os saberes transmitidos pelos *Nhanderu* (Nossos Pais) e, por essa razão, dão importância ao seu falar e às suas orientações.

Por outro lado, quando falam efetivamente os mais velhos aos mais jovens, seus conselhos, se assim podemos dizer, não deixam de ser matéria da interpretação pelos que se aconselham. Pois não devemos nos esquecer que os saberes que estão em questão são sempre compreendidos nos termos do que transmitem os deuses aos humanos. Ou seja, em qualquer nível, adquirir conhecimento para a vida envolve a percepção do que contam os deuses, aqueles com quem os humanos devem primeiramente se aconselhar. (PISSOLATO, 2006, p. 280)

Nessa perspectiva, *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) chegou a compor a comissão de mulheres indígenas existente em sua aldeia, Boa Esperança. Era um grupo só de mulheres, que partiam das aldeias em que viviam para se reunir às mulheres de outras etnias em outros estados brasileiros a fim de trocar conselhos e experiências.

A comissão das mulheres é um grupo de mulheres que são convidadas para irem para outros estados. É uma comissão nacional, mas tinha o grupo daqui da aldeia; nos juntávamos a outras mulheres indígenas, de outras etnias, de outros lugares: da Bahia, de Minas - inclusive, já fui para esses lugares. A gente ia para aconselhar outras mulheres, por exemplo, para não tirar o útero, porque foi Deus quem colocou nós, mulheres, na Terra. Tudo isso nós falávamos por onde andávamos, porque os antigos falavam isso também, minha avó já me falava. Ela também falava sobre termos os filhos na própria aldeia, eu mesma nunca fui ganhar criança no médico. *Txedjaryi* orientava essas coisas. As mulheres das outras etnias falavam a mesma coisa, que nós mulheres andamos pela Terra e temos mais força, para dar conselhos, para tudo. Mas infelizmente eu estou parando de participar porque dizem que não tem carro para andar mais, esse tipo de coisa acontece por aqui, sempre tinha carro para ir às reuniões, agora não tem mais.

A partir desse relato de *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), várias reflexões poderiam ser elencadas. Contudo, vale destacar um aspecto em especial, que foi igualmente

percebido em um trecho da narrativa da *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza), também voltado à atividade de aconselhamento e ao exercício das suas práticas pedagógicas junto aos jovens e adultos:

Para os meninos da Selma, minha filha que mora lá em Santa Catarina, eu sempre dou o seguinte conselho: “quando vocês casarem não pode maltratar a mulher, porque a mulher ajuda com muita coisa. Falo até pro meu filho mais velho, que trouxe a esposa lá do Silveira: “você tá sabendo, você trouxe de longe e os parentes dela moram lá no Silveira, então não pode maltratá-la, porque tem muita gente que maltrata nossa família e nós não gostamos”. Tem homem que até bate na mulher, dá soco, maltrata muito, bate mesmo. Quando me maltrataram eu não fiquei não. Para que ficar sofrendo na mão do homem? Sem fazer nada ele bate na mulher. As mulheres se casam, arrumam marido para ajudar e tratá-la bem; não é pra sofrer, aí fica ruim.

O ponto em comum entre ambas as falas é que, para ensinar os/as jovens, as *txedjaryi* dão conselhos que não são constituídos apenas por histórias sobre divindades e/ou histórias acerca das vivências e ensinamentos dos ancestrais. Mais ainda, são conselhos configurados por suas próprias histórias de vida, envolvendo situações que vivenciaram nos seus cotidianos. As histórias se intermeiam, de modo que as situações de vida, como Pissolato (2006) bem observou, se tornam matéria da transmissão de saberes, revelando-se um componente também da prática pedagógica: “relatar eventos que se tenha presenciado ou de que se tenha tomado ciência pelo que outros contaram, tudo isto parece fazer parte, digamos, de uma maneira típica de ensinar” (PISSOLATO, 2006, 276).

Outra experiência vivida por *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) foi visitar a aldeia de Parati-Mirim, no Rio de Janeiro, a fim de aconselhar os jovens que lá viviam. Em seu conselho, a *txedjaryi* falou sobre as dinâmicas de gênero, sobre o exercício do lugar de homem e de mulher na sociedade Guarani, bem como os perigos de algumas atividades do mundo *djurua* (não-guarani) para os Guarani:

Há uns meses atrás fui para a aldeia de Parati-Mirim, lá no Rio de Janeiro, pois me chamaram para aconselhar os mais jovens. Para as meninas falei para não terem preguiça, levantarem cedo, quem for lavar roupa lavar; já os rapazes, falei para eles que quando levantarem é para ir buscar lenha pro *txedjaryi kuery* [avó no coletivo]. E ainda falei para eles não se esquecerem de Deus, aprenderem a cantar dentro da casa de reza, disse assim: “vocês cantando na casa de reza, ‘cachimbarando’ as pessoas, tirando coisas de dentro dela, podem se tornar *Ywyrá'idja* [homem no papel religioso], *Ywyrá'idja tendonde* [homem líder religioso], ser *kunhã karai* [mulher no papel religioso], ter papel de liderança religiosa, espiritual. Aqui, por exemplo, quase não se encontra pessoas desempenhando esses papéis, porque algumas vezes até percebemos a pessoa cantando, desenvolvendo

esse dom, mas depois passa a ir no forró, aí atrapalha. Quando eu era jovem, certo dia dancei um pouco, mas minha vó falou que eu não podia dançar (risos), e me explicou que não podia dançar porque forró faz parte de outro mundo, é dança de *djurua* [não-guarani].

Por fim, *Txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) e *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza), em suas narrativas, não apenas contaram sobre suas práticas cotidianas, mas também acerca da mudança que vem acontecendo nas práticas dos *txeramõi* e *txedjaryi*. *Txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza) contou que, hoje em dia, não tem cozinhado mais, por exemplo, pois o que ganha mensalmente da aposentadoria é muito pouco para manter seus gastos e os da neta que cria; dessa forma, precisa fazer “bicos”, como colher sementes para vendê-las a empresas da região. A *txedjaryi* conta que há dias em que sai cedo e só volta depois do almoço, optando por comer na casa dos/as filhos/as. Já *txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) fala do consumo do sal devido à compra de produtos industrializados, tendo em vista que o solo não é mais propício para o plantio. Segundo a *txedjaryi*, sua avó nunca comia sal, mas ela já não consegue manter essa dieta; mesmo que em pouca quantidade, o consumo de sal é inevitável.

Durante o estudo de campo, embora tenha percebido e ouvido das *txedjaryi* que preferiam os alimentos orgânicos plantados na própria aldeia, como milho, mandioca, banana e as comidas típicas da culinária Guarani, notei que, na maioria das refeições realizadas no cotidiano, os alimentos industrializados estão presentes, assim como comidas que não fazem parte da culinária Guarani, como macarrão, massa de tomate enlatada, refrigerantes e sorvetes. A comida típica Guarani, quando feita, era em dias atípicos, em que se conseguia algum ingrediente, como farinha de trigo, de milho e erva mate. *Txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana), por exemplo, fez *txipa* (bolinho feito de farinha de trigo e/ou de milho com água, aberto em formato de disco, e servido frito ou assado) em um café que combinamos em sua casa junto com Alice, Genilson e sua neta Elisa, no qual me comprometi a levar a farinha de trigo e o óleo.

A partir desses relatos, juntamente com outras mudanças no cotidiano Mbya que foram apresentadas nesse estudo, compreende-se que situações novas têm surgido e mudanças têm sido inevitáveis em algumas práticas, tanto dos *txeramõi* como das *txedjaryi*. Todavia, mesmo com as mudanças, nota-se que, por meio das práticas educacionais/pedagógicas e da palavra, as *txedjaryi* têm buscado cotidianamente colaborar para que os conhecimentos e fazeres Mbya que compõe o *nhandereko* (modo de ser Guarani) passem às demais gerações, e por essas possam ser cuidados.

Nesse sentido, vale destacar que, por ser a sociedade Guarani de tradição oral, percebe-se ainda a existência de uma íntima ligação entre as práticas pedagógicas/educacionais e as práticas do falar. Contudo, não se trata de uma ligação dada: requer conhecimentos para fazê-la e desenvolvê-la a níveis de especificidade, que proporcionem a transmissão eficaz dos saberes Mbya. Posta essa complexidade, compreende-se o destaque de tais práticas entre as *txedjaryi*, cujos anos vividos revelam não apenas a experiência e acúmulo de conhecimentos enquanto produto final, mas a sabedoria quanto ao seu processo de produção, envolvendo, principalmente, aprender junto com o outro, por meio das trocas de palavras, na dimensão oral da experiência relacional.

6. Finalização de um *adjaka* em padrão *Ypara Jaxa*: considerações finais

A alma, o olho e a mão estão assim inscritos no mesmo campo. Interagindo, eles definem uma prática. [...] (Pois a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito.) A antiga coordenação da alma, do olhar e da mão, que transparece nas palavras de Valéry, é típica do artesão, e é ela que encontramos sempre, onde quer que a arte de narrar seja praticada. Podemos ir mais longe e perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria - a vida humana - não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência - a sua e a dos outros - transformando-a num produto sólido, útil e único? (BENJAMIN, 1994 [1936], p. 220-221)

Assim como as narrativas são variadas e únicas, uma vez que sua constituição se dará a partir das singularidades do/a narrador/a e da matéria-prima da experiência com a qual ele escolhe trabalhar, também o é a construção das categorias de pessoa ao longo do curso da vida, bem como do seu cotidiano e dos fazeres humanos. Suas configurações são alicerçadas pelo contexto histórico-político-econômico, pelas dinâmicas socioculturais (grupais e pessoais) e por um espaço-tempo específico.

Nesta pesquisa, as experiências pretéritas, juntamente com o início do trabalho de campo, tal qual às mãos em uma narração ou em um artesanato, intervêm crucialmente no fluxo sobre como pensar as formas de conhecer a diversidade dos modos de ser e de viver, clareando a pertinência de repensar os caminhos de aproximação para o diálogo intercultural com os/as anciãos/ãs. Diante da variedade de significados que abarcam os termos *txeramõi* e *txedjaryi*, é preciso que, anteriormente à focalização de seus fazeres, debruçemo-nos sobre quem são os *txeramõi* e as *txedjaryi* da comunidade Mbya do Espírito Santo, e assim também aprofundemos a própria noção de ser-pessoa na condição de *txeramõi* e *txedjaryi*, para que, dessa compreensão, possamos conhecer suas atividades cotidianas e as possíveis formas de vivenciar a velhice Mbya.

A pessoa Mbya, na sua condição de humano, é “do nascimento até sua morte e fragmentação” uma “experiência de equilíbrio e articulação das diferentes partes ou relações que a constituem” (TESTA, 2014); de outro modo, uma experiência, sobretudo, de conexão entre seu *nhe'ẽ* (princípio vital) e seu corpo.

Todavia, isso não exprime que a pessoa seja “uma totalização dessas partes ou uma totalidade acabada” (TESTA, 2014). Durante o curso da vida, a pessoa Mbya está em formação contínua e sujeita a transformações, a depender da sua comunicação e da relação

estabelecida com os seres humanos, notadamente seus parentes e afins, seres não-humanos e divindades, e com seu próprio *nhe'ẽ*; e do exercício do *nhandereko* (modo de ser Guarani) configurado por meio da reciprocidade vivenciada nesses relacionamentos. Tais condutas podem contribuir para a conexão ou desconexão entre o *nhe'ẽ* e o corpo da pessoa, e, conseqüentemente, para o seu permanecer ou não na terra dos viventes.

Desse modo, pode-se dizer que a sociedade Guarani configura uma forma de ser pessoa em que o vivente não se torna pessoa na medida em que agrega conhecimentos; o vivente, a partir de sua existência, é pessoa, que necessita ser lapidada, uma vez que seu *nhe'ẽ* é um “princípio de consciência-entendimento (desdobrado frequentemente em movimento autônomo)” (PISSOLATO, 2006, p. 261), ou seja, é um princípio cujas capacidades e ações/saberes demandam ser materializadas para, assim, se desenvolverem.

Nessa perspectiva, os fazeres humanos e as atividades cotidianas vão se modificando ao longo do curso da vida, na medida em que novas ações/saberes são desenvolvidas pela pessoa Mbya e os seus saberes-fazer amadurecidos. Logo, a passagem de uma categoria à outra ao longo do curso da vida dependerá mais do domínio das práticas culturais e ritualísticas, da linguagem simbólica e dos conhecimentos tradicionais do *nhandereko* (modo de ser Guarani), bem como do reconhecimento da sabedoria acumulada pelo grupo de parentesco e pelos demais grupos de convívio, do que uma faixa etária específica.

Nesse sentido, a partir das interlocuções entre as observações do campo, as narrativas dos *txeramõi* e *txedjaryi*, e a literatura, percebe-se que, ao se dizer que *txeramõi/txedjaryi* é a pessoa que tem sabedoria, não se trata apenas do acúmulo de conhecimento, mas sim de deter a sabedoria Guarani. Essa envolve a experiência essencial do ser Guarani Mbya, que é ser caminhante, saber-fazer caminhar para viver a experiência de uma vida dinâmica, na qual a pessoa Mbya vivencia o saber-fazer comunicar tanto com o seu *nhe'ẽ*, quanto com os *Nhanderu e Nhandexy kuéry* (Nossos Pais e Nossas Mães) por meio do seu princípio vital; e a experiência da vida na Terra, onde a pessoa Mbya não apenas faz desdobrar e materializar a experiência da vida dinâmica, que em sua essência é palavra em movimento, comunicando-se com seres humanos e não-humanos, como experimenta o saber-fazer cuidar a partir dos atos de criação em que desenvolve corpos, coisas e caminhos, que também podem ser entendidos como acesso e circulação aos saberes que constituem o modo de ser Guarani. Essas experiências permitem que a pessoa caminhe pelo tempo, e vão se integrando na medida em que a pessoa se torna longeva, em que se aproxima da essência do ser Guarani.

A partir das análises e discussões desse estudo, pondera-se que sabedoria, longevidade e saberes-fazer estão intimamente ligados e são interdependentes. Logo, é na pessoa do

txeramõi e *txedjaryi* que os saberes-fazer e as ações/saberes por eles materializadas alcançam profundidade e um nível maior de especificidade. Assim, *txeramõi* e *txedjaryi* podem ser constituídos como o *oguata porã* (caminhada do povo Guarani para encontrar a Terra Sem Mal), como uma caminhada cujo caminho vai sendo construído mediante cuidados e comunicações, e modificado durante o percurso de acordo com as necessidades e aprendizados construídos.

Com o debate em torno da noção de pessoa Mbya, especialmente do ser *txeramõi* e *txedjaryi*, é possível construir uma compreensão sobre o cotidiano dos/as anciãos/ãs mais aproximada das perspectivas Guarani. Dentre as práticas cotidianas dos *txeramõi* e das *txedjaryi*, das aldeias Guarani Mbya Piraquê-Açu, Três Palmeiras e Boa Esperança, de Aracruz-ES, em contexto familiar e comunitário, se destacam não só as atividades espirituais, mas também as atividades educacionais e da palavra, de modo que os papéis ocupados transitam entre avós, conselheiros, líderes religiosos, rezadores e curandeiros. Além disso, a intenção de manutenção e circulação do *nhandereko* (modo de ser Guarani) é comum a todas as atividades cotidianas observadas - digo *intenção* porque nem sempre as dinâmicas intergeracionais proporcionam a transmissão do modo ser Guarani devido às mudanças pelas quais as crianças e os jovens vêm passando em suas atividades cotidianas.

A partir da discussão construída, percebe-se, tal qual Testa (2016), que enquanto às divindades cabe a produção de saberes, aos humanos cabe o desenvolvimento de caminhos para que as ações/saberes dos *Nhanderu e Nhandexy kuéry* (Nossos Pais e Nossas Mães) sejam desdobrados, o que só ocorre por meio dos fazeres humanos e das relações que se imbricam a ele, o que constitui o cotidiano (NEVES, MACEDO, 2015). Logo, o cotidiano será esse espaço de criação e recriação desses caminhos; e conseqüentemente, de transmissão da ética que envolve o modo de vida e da base ao *nhandereko*; e de conexão entre os mundos dos viventes e das divindades.

Somando a esse debate a análise das práticas da palavra realizadas pelo *txeramõi* e pelas *txedjaryi*, observa-se uma intensa ligação da dimensão espiritual à vida cotidiana dos Mbya. No entanto, devido às mudanças que ocorrem no modo de ser Guarani em razão das tensões socioculturais vividas ao longo dos anos no Estado do Espírito Santo, do contato com a sociedade envolvente e do movimento de mudança próprio das tradições, hoje pondera-se, igualmente mencionado por Testa (2014), que têm crescido diferenciações entre as vivências rituais e cotidianas.

Contudo, embora os *txeramõi* e as *txedjaryi* se preocupem com a transmissão da tradição e em manter o que haviam aprendido, principalmente com sua avó, é notável que

seus fazeres e atividades cotidianas não sejam baseados somente na forma como os antigos as realizavam, mas, também, sejam desenvolvidos a partir de suas experiências, de modo que a maneira assumida para realizar suas práticas cotidianas envolva as influências e vivências que têm no seu curso de vida, quer sejam de uma tradição Guarani mais ancestral, quer sejam da sociedade envolvente e das relações que estabelecem com outros grupos Guarani e não-guarani, e de suas ressignificações.

Configuração essa parece atribuir particularidades ao seu ser *txeramõi* e *txedjaryi*, e à sua forma de contribuir para a manutenção e circulação dos saberes e fazeres Guarani na transmissão do *nhadereko*. Segundo Paula Junior (2014, p. 107), a tradição não é algo engessado como o tradicionalismo; em contrapartida, é dinâmica, e se fortalece na medida em que consegue dialogar com o mundo a sua volta.

Embora este trabalho, devido às limitações próprias de tempo e espaço, não possa contemplar um escopo ainda mais amplo no campo teórico e metodológico acerca da noção de cotidiano em comunidades tradicionais, as discussões e análises aqui apresentadas trazem contribuições para este debate, uma vez que a descrição acerca do modo de vida e o debate em torno da noção de pessoa estão intimamente vinculadas ao cotidiano, pois tal noção se depreende de como se organiza o modo de vida Guarani.

Toda essa construção traz à tona o início deste trabalho, quando comparei o processo de pesquisa nas Humanidades à feição de um *adjaka* – cesto artesanal Guarani. Olhando para a trajetória percorrida e à forma que adquiriu este estudo, penso que tal metáfora pode ser ainda mais específica: não foi construído qualquer *adjaka*, mas um de padrão *Ypara Jaxa* ou *Ypara kora jo'ava'e*, composto de formas de desenho em linha reta (HISTÓRIA E CULTURA GUARANI, acesso em 10 abr. 2018)⁹⁹.

A sabedoria Guarani tem um belo significado para esse tipo de artesanato: as correntes em cruz, que se ligam umas às outras, representam os *tekoa*, os lugares em que os Guarani Mbya mantêm sua cultura e vivem a coletividade, realizando suas atividades e práticas cotidianas e culturais e percorrendo caminhos de forma coletiva e recíproca.¹⁰⁰ Do mesmo modo, esta pesquisa, por meio das experiências no/do campo, da imersão em situações cotidianas, e das narrativas das *txedjaryi* e dos *txeramõi*, apresentou uma série de trançados únicos e diversos, que juntos conferem unidade, beleza, solidariedade e alteridade.

⁹⁹ Disponível em: <<http://historiaeculturaguarani.org/artesanato/artesanato-transmissao-e-atualizacao-dos-saberes/simbologias-e-significados-dos-grafismos-em-cestarias>>, acesso em 10 abr. 2018.

¹⁰⁰ Idem.

O *adjaka*, no entanto, pode ser aprimorado. No âmbito de um Doutorado ou na sequência dos meus trabalhos, reconheço a importância de adensar e aprofundar a pesquisa sobre a noção de cotidiano em comunidades tradicionais, a fim de trazer à tona um escopo ainda mais amplo e diversificado.

A experiência da velhice dos *txeramõi* e *txedjaryi* da comunidade Mbya do Espírito Santo traz um chamado para ampliação e mudança de campos de ação, de ensino e de pesquisa em Terapia Ocupacional, já que insiste sobre a pluralidade de formulações sobre como se constitui a noção de pessoa humana, desde uma concepção Guarani, que inclui uma ampliação da noção de ciclo de vida e de idade, até quando, igualmente, se atenta para a concepção do ser *txeramõi* e *txedjaryi*.

Por meio de um processo de materialização das vivências na arte de narrar, emerge a necessidade de se repensar os fazeres e atividades humanas, bem como os modos de vida e as cotidianidades possíveis de serem vivenciadas no curso da vida. Cabe ressaltar, ainda, que compreender diálogos interculturais é trabalhar na busca por sentidos que partam do interior da cultura com a qual se dialoga. Isso significa aprender a ouvir e a guardar as vozes múltiplas que emergem no encontro entre as experiências humanas diversas.

Essa vivência propõe pensar sobre a pertinência da noção de ser/pessoa para o arcabouço teórico e para as práticas interventoras em Terapia Ocupacional, pois, enquanto concepção que antecede o fazer humano, notou-se que é cara ao desenvolvimento de formas de aproximação e diálogo a realidades e problemáticas diferenciadas, especialmente aquelas diferenciadas socioculturalmente.

À Terapia Ocupacional fica o convite, portanto, de se aproximar mais de campos epistemológicos outros, para além daqueles que apresentem uma visão psico-biológica e desenvolvimentista da velhice, a fim de reinventar suas práticas e ações e descobrir novas abordagens em Terapia Ocupacional sócio-culturalmente sensíveis, expandindo seus conhecimentos para acolher, de forma distinta, a diversidade das experiências e necessidades humanas.

Referências bibliográficas

Livros, artigos, dissertações e teses

ABRASCO. *Aprovada a resolução sobre ética em pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais*. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/formacao-e-educacao/aprovada-a-resolucao-sobre-etica-em-pesquisa-nas-chs/17194/>, acesso em 12 dez. 2017

ALMEIDA, M. H. M. et al. *Reflexões sobre a formação do terapeuta ocupacional para atuação com pessoas idosas em distintas modalidades de atenção: contribuições de egressos da USP-SP*. Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo, v. 21, n. 2, p. 130-138, maio/ago. 2010.

ASSOCIAÇÃO INDÍGENA GUARANI MBOAPY PINDÓ *Nhãnde aywu awã nhãdepy - para falar na língua Guarani* (glossário e cartilha básica da língua Guarani Nhãdewa e português - Povo Guarani Nhãdewa) Aracruz, Espírito Santo, 2012.

ASSOCIAÇÃO INDÍGENA GUARANI MBOAPY PINDÓ, *Tëbi'u eté - Alimento Sagrado Guarani: cultura, identidade e memória na comida típica Guarani*. Aracruz, Espírito Santo, 2016.

BARROS, D. D. *L'activité humaine dans l'économie de la vie: le sens dans l'histoire et la culture*. In: MOREL-BRAQ, M. C.; TROUVE, É.; OFFESTEIN, É. (Org.). *L'activité humaine: un potentiel pour la santé?* 1.ed. Paris; Louvain-la-Neuve: ANFE/de Boeck Solal, 2015, v. 1, p. 283-290.

BARROS, D. D. *Terapia Ocupacional social: o caminho se faz ao caminhar*. Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 90-97, 2004.

BARROS, D. D.; ALMEIDA, M. C.; VECCHIA, T. C. *Terapia ocupacional social: diversidade, cultura e saber técnico*. Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 128-134, 2007.

BARROS, D.D.; GALVANI, D.; ALMEIDA, M.C.; SOARES, C.R.S. *Cultura, economia, política e saber como espaços de significação na Terapia Ocupacional social: reflexões sobre a experiência do Ponto de Encontro e Cultura*. Cadernos de Terapia Ocupacional da UFSCar, 2013.

BARROS, José D'Assunção. *Tempo e narrativa em Paul Ricoeur: considerações sobre o círculo hermenêutico*. Fênix - Revista de História e Estudos Culturais Janeiro/ Fevereiro/ Março/ Abril de 2012, Vol. 9 Ano IX nº 1 ISSN: 1807-6971.

BENJAMIN, Walter. *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: _____. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994 [1936].

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.

CANESE, Natalia Krivoshein de; ALCARAZ, Feliciano Acosta. *Ñe'ëryru. Diccionario guaraní-español*. Asunción: Servilibro, 1993.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. *Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 283-302, julho de 2003.

CAVALCANTE, T. L. V. *Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa*. História, v.30, n.1, São Paulo, p. 349-371, jan/jun 2011.

CERQUEIRA, M. B. et al. *Envelheço na cidade: sobre cotidianos do envelhecer na região central de São Paulo*. In: *Nós e o outro: envelhecimento, reflexões, práticas e pesquisa* / organizado por Belkis Trench, Tereza Etsuko da Costa Rosa. São Paulo: Instituto de Saúde, 2011. 290p. (Temas em Saúde Coletiva, 13) p. 159-182.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya*. Revista de Índias, v. 64, n. 230, 2004.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani*. Tese de Doutorado. São Paulo: Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2001.

CICCARONE, Celeste. *Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais*. Dimensões, vol. 26, 2011, p. 136-151. ISSN: 2179-8869.

CIMI-Leste. *Campanha internacional pela ampliação e demarcação das terras indígenas Tupinikim e Guarani-Aracruz*. Vitória: Cimi-LE, 1996.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978 [1975].

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosak Naify, 2003b [1974].

CLASTRES, Pierre. *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los Guaranies*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 1993 [1974].

CLIFFORD, J. *Trabalho de campo, reciprocidade e elaboração de textos etnográficos: o caso de Maurice Leenhardt*. In: CLIFFORD, J. *Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002.

COSTA, S. L. *Terapia Ocupacional Social: dilemas e possibilidades da atuação junto a Povos e Comunidades Tradicionais*. Cadernos de Terapia Ocupacional da UFSCar, São Carlos, v. 20, n. 1, p. 43-54, 2012.

COSTA, S. L.; MACIEL, T. M. F. B. *Os sentidos da comunidade: a memória de bairro e suas construções intergeracionais em estudos de comunidade*. In: Arquivos Brasileiros de Psicologia, v. 68, n. 2 (2016). Disponível em: <<http://seer.psicologia.ufrj.br/index.php/abp/article/view/258/291>>, acesso em 10 abr. 2018.

CRAPANZANO, V. *A cena: lançando sombra sobre o real*. Revista Mana, v. 11, n. 2, p. 357-383, 2005.

CUNHA, M. C. (Orgs). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

DEBERT, G.G. *Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice*. In: DEBERT, G.G. (Org.) *Antropologia e velhice*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998, p. 7-27.

DINIZ, Debora. *A pesquisa social e os comitês de ética no Brasil*. In: FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras Livres; Editora da UnB, 2010. p. 183-192.

DOS SANTOS, S. & TORRES-MORALES, O. E. (2007). *Idosos indígenas e comunicação: olhares e aproximações* [trabalho completo]. In *ComSaúde, X Conferência Brasileira de Comunicação e Saúde* (pp. 2-17). São Paulo: Universidade Metodista São Paulo. Disponível em: <http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/5/5c/Idosos_Indigenas.pdf>, acesso em fev. 2017.

DUSSEL, E. *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ECKART, J. B. *O grande e o pequeno na organização sociopolítica Mbya*. In: DANAGA, A.C.; PEGGION, E.A. (org.). *Povos indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar, 2016, p.137-154.

EDITORIAL. REVISÃO ÉTICA NA PESQUISA EM Ciências Humanas e Sociais. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 36, nº. 133, p. 857-863, out.-dez., 2015.

FERRARI, M. A. C. *Geriatría - Aspectos Educacionais e de Terapia Ocupacional*. 1975. 70 f. Dissertação (Mestrado em Aspectos Educacionais e de Terapia Ocupacional) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1975.

FERRARI, M. A. C. *Idade Avançada - Nova Preocupação da Saúde Pública: Contribuição da Educação e da Terapia Ocupacional*. Tese (Doutorado em Saúde Pública), Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

FERRARI, M. A. C. *Uma luz no final do túnel do conhecimento: a chegada da terapia ocupacional na cidade de São Paulo*. *Cad. Ter. Ocup. UFSCar*, São Carlos, v. 21, n. 3, p. 663-670, 2013.

FERRARI, M. A. C. et al. *Levantamento de algumas condições de vida da população maior de 60 anos moradora das sedes das Regiões Metropolitanas do Brasil e da Capital Federal*. São Paulo: Sandoz, 1991.

FERREIRA, Luciane Ouriques. *A dimensão ética do diálogo antropológico: aprendendo a conversar com o nativo* in FLEISCHER, Soraya. (Org.) *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica* / Soraya Fleischer, Patrice Schuch (Organizadoras); Rosana Castro, Bruna Seixas, Daniel Simões (Colaboradores) - Brasília: LetrasLivres: Editora Universidade de Brasília, 2010.

FLEISCHER, Soraya. (Org.) *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica* / Soraya Fleischer, Patrice Schuch (Organizadoras); Rosana Castro, Bruna Seixas, Daniel Simões (Colaboradores) - Brasília: LetrasLivres: Editora Universidade de Brasília, 2010.

FREITAS, M. C.; QUEIROZ, T.A.; SOUSA, J.A.V. *O significado da velhice e da experiência de envelhecer para os idosos*. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 44, n. 2, p. 403-408, 2010.

GALHEIGO, S. M. *Repensando o lugar do social: a constituição de um campo de conhecimento em terapia ocupacional*. In: Congresso Brasileiro de Terapia Ocupacional, 6., 1999, Águas de Lindóia. Programas e resumos. Águas de Lindóia, 1999. p. 24.

GALVANI, D.; BARROS, D. D. *Pedro e seus circuitos na cidade de São Paulo: religiosidade e situação de rua*. Interface - Comunicação, Saúde, Educação, v. 14, n. 35, p. 767-79, out./dez. 2010.

GARLET, I. J. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. *Etnobiografia: esboços de um conceito*. In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. (Orgs.). *Etnobiografia - subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

GRAEFF, L. *Considerações sobre a velhice institucionalizada: memória social, cotidiano e ritmos asilares*. Polis e Psique, v. 1, n. 1, 2011.

HASSELKUS, B.R. *Discapacidade funcional em idosos*. In HOPKINS, H.L.; SMITH, H.D.. *Terapia ocupacional de Willard & Spackmann*. 8a. ed., Madrid: Panamericana, 1998. p. 742-752.

HECK, R. M.; LANGDON, E. J. M. *Envelhecimento, relações de gênero e o papel das mulheres na organização da vida em uma comunidade rural*. In: MINAYO, M. C. S., COIMBRA JUNIOR, C. E. A., orgs. *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.

HISTÓRIA E CULTURA GUARANI. *Simbologias e significados dos grafismos em cestarias*. Disponível em: <<http://historiaeculturaguarani.org/artesanato/artesanato-transmissao-e-atualizacao-dos-saberes/simbologias-e-significados-dos-grafismos-em-cestarias>>, acesso em 10 abr. 2018.

INTERSINDICALCENTRAL. *Nota das Brigadas Populares sobre a crise da segurança pública no Espírito Santo*. Disponível em: <<http://www.intersindicalcentral.com.br/nota-das-brigadas-populares-sobre-crise-da-seguranca-publica-no-espírito-santo/#.WimIpHnJ3IW>>, acesso em 07 dez. 2017

LACERDA, E. P. *Trabalho de campo e relativismo - a alteridade como crítica da antropologia*. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a5-eplacerda.pdf>>, acesso em jun. 2016.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. Dissertação de Mestrado. PUC/SP, 1992.

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

LADEIRA, Maria Inês. *Yvy marãey; renovar o eterno*. Suplemento Antropológico, v. 34, n. 2, p. 81-100, 1999.

LOPES, L. M. N. *O rompimento da barragem de Mariana e seus impactos socioambientais*. Sinapse Múltipla, 5 (1), jun 1-14, 2016.

LOUREIRO, Klítia. *A instalação da empresa Aracruz Celulose S/A e a “moderna” ocupação das terras indígenas Tupiniquim e Guarani Mbya*. Revista Ágora, Vitória, n.3, 2006, p. 1-32.

MACEDO, M. D. C. *Jovens entre culturas: itinerários e perspectivas de jovens Guarani entre a aldeia Boa Vista e a cidade de Ubatuba*. 2010. 328 f. Dissertação de Mestrado em Ciências -Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MACEDO, M. D. C.; NEVES, A. T. L.; BARDI, G.; MONZELI, G. A.; MOTA, V. V. *Olhares em formação: refletindo a prática da terapia ocupacional em um contexto cultural a partir de experiências com povos indígenas*. Cadernos de Terapia Ocupacional da UFSCar, v. 24, n. 1, p. 77-89, 2016.

MACEDO, V. *De Encontros nos Corpos Guarani*. ILHA, v. 15, n. 2, p. 181-210, jul./dez. 2013.

MACEDO, V. *Uma história de muitas histórias: trajetórias guarani no curso do rio Silveira (Serra do Mar)*. In: DANAGA, A.C.; PEGGION, E.A. (org.). *Povos indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar, 2016, p.107-136.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Etnografia como prática e experiência*. Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, dez. 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O (velho e bom) caderno de campo*. Revista Sexta-feira, n. 1, mai. 1997, São Paulo, s/p.

MALFITANO, A. P. S. *Campos e núcleos de intervenção na terapia ocupacional social*. Revista de Terapia Ocupacional de Universidade de São Paulo, v. 16, n. 1, p. 1-8, jan./abr., 2005.

MARINHO, Ártemis. *Somos kairós ao envelhecer*. Caderno de Psicologia Formativa, Volume I, 1a Edição, Rio de Janeiro: Centro de Psicologia Formativa do Brasil, 2007.

MARQUES, D. F. et al. *A vivência dos mais velhos em uma comunidade indígena Guarani Mbyá*. Psicologia & Sociedade, 27(2), 415-427. 2015.

MELIÁ, Bartomeu. *A experiência religiosa Guarani*. In: _____. *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartomeu. *A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia*. Revista de Antropologia 33: p.33-46, 1990.

MELIÁ, Bartomeu. *El ‘modo de ser’ Guarani en la primera documentación jesuítica (1594-1639)*, Revista de Antropologia. v. 24, 1981.

MELO, C. R. *Da Universidade à casa de rezas guarani e vice-versa: Reflexões sobre a presença indígena no Ensino Superior a partir da experiência Guarani na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/UFSC*. 2014. 405 f. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2014.

MÉTRAUX, Alfred. *Les Migrations Historiques des Tupi-Guarani*. Journal de la Société des Américanistes 19: p.1-45. 1927.

MOCELLIM, A. D. *A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea*. In: PLURAL, Revista do Programa de Pós- Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n. 2, pp.105-125, 2011.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. *Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII*. In: CUNHA, M. Carneiro da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1998 [1992].

NEVES, A. T. L.; MACEDO, M. D. C. *A Terapia Ocupacional Social na assistência ao idoso: história de vida e produção de significados*. Cadernos de Terapia Ocupacional da UFSCar, São Carlos, v. 23, n. 2, p. 403-410, 2015.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Apontamentos sobre os Guarani*. (Trad. e notas de Egon Schaden). Revista do Museu Paulista VIII: 9-57, 1954.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1987 [1914].

NOVAES, S. C. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de Si Através dos Outros* - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, J. P. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, R. C. *O trabalho do antropólogo*. Unesp. Campinas, 1998.

PAPALÉO NETTO, M. *O estudo da velhice no séc. XX: histórico, definição do campo e termos básicos*. In: FREITAS, E. et al.(Orgs.). *Tratado de geriatria e gerontologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Kroogan, 2002.

PASSEGGI, M. C. *A experiência em formação*. Educação, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 147-156, maio/ago. 2011.

PASTORE, M.N. *Sim! Sou Criança eu! Dinâmicas de socialização e universos infantis em uma comunidade moçambicana*. Dissertação (Mestrado em Terapia Ocupacional). Programa de Pós-Graduação - Universidade Federal de São Carlos, 2015.

PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de. *Educação e oralidade no oeste africano pela representação de Amadou Hampaté Bâ*. Piracicaba, SP: [s.n.], 2014. 158 f.; il.

PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia, ou a teoria vivida*. Ponto Urbe [Online], 2 | 2008.

PELLON, L. H. C. *Tensões interculturais e os impactos no processo saúde-doença na população Guarani Mbyá do município de Aracruz, Espírito Santo*. Dissertação de Mestrado.

Programa de Pós-Graduação em enfermagem. Centro de ciências biológicas e da saúde. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2008.

PELÚCIO, L. *Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. Tese de Doutorado. São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2007.

PINHEIRO JUNIOR, G. *Sobre alguns conceitos e características de velhice e terceira idade: uma abordagem sociológica*. Revista Linhas, Florianópolis, SC, v. 6, n. 1, p. 1-14, 2005.

PISSOLATO, E. P. A. *Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.

PISSOLATO, E. P. *Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbya Guarani no sudeste brasileiro*. Tellus, ano 4, n. 6, p. 65-78, abril 2004.

PORTELLI, A. *Ensaio de história oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010. 258p.

PORTO, Dora. *Relato de uma experiência concreta com a perspectiva das ciências da saúde: construindo o anthropological blues*. In: FLEISCHER, Soraya. (Org.) *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica* / Soraya Fleischer, Patrice Schuch (Organizadoras); Rosana Castro, Bruna Seixas, Daniel Simões (Colaboradores) - Brasília: LetrasLivres: Editora Universidade de Brasília, 2010.

RODRIGUES, L. S.; SOARES, G. A. *Velho, idoso e terceira idade na sociedade contemporânea*. Revista Ágora, Vitória, n.4, 2006, p. 1-29.

SAHLINS, M. O. *“Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I e II)*. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962 [1954].

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, 32: 1-19, 1979.

SEYFERTH, G. *Usos e abusos da comunidade*. In: SIMPÓSIO DA REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 22., 2000, Brasília. Anais... . Brasília, DF, 2000.

SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007

SILVA, V. P.; BARROS, D. D. *Método história oral de vida*. Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo, v. 21, n. 1, p. 68-73, jan./abr. 2010.

SILVEIRA, T. C. *O corpo fortalecido na Opy (Casa de Reza)*. In: DANAGA, A.C.; PEGGION, E.A. (org.). *Povos indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar, 2016, p.189-210.

SIQUEIRA, T. D. A.; CARVALHO, L. V. Atividade cultural na vida dos indígenas versus envelhecimento. *Boletim Informativo Unimotrisaúde em Sociogerontologia*, v. 3, n. 2, 2012.

STONES, R. G.; MERTENS, K. B. *Educating entry-level occupational therapy students in gerontology*. *Am. J. Occup. Ther.*, v. 45, n. 7, p.643-650, 1991.

TEAO, K. M. *História e deslocamentos dos Guarani Mbya do Paraguai ao Espírito Santo (1940-1973)*. *Dimensões*, v. 35, jul.-dez., 2015a, p. 321-346.

TEAO, K. M. *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2015b.

TEAO, K. M.; LOUREIRO, K. *História dos índios do Espírito Santo*. 1ª ed. Vitória: Editora do autor, 2009.

TESTA, A. Q. *Entre pessoas e lugares: práticas de circulação de saberes Guarani Mbya*. In: DANAGA, A.C.; PEGGION, E.A. (org.). *Povos indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar, 2016, p.165-188.

TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014

TÖNNIES, F. *Comunidade e sociedade*. In: MIRANDA, O. *Para ler Ferdinand Tönnies*. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1995a. p. 231-352.

TRENCH, B. E; MIYASHIRO, R. T. *O fim do sangue: menopausa e envelhecimento entre as índias guaranis do Rio Silveira*. In: *Nós e o outro: envelhecimento, reflexões, práticas e pesquisa* / organizado por Belkis Trench, Tereza Etsuko da Costa Rosa. São Paulo: Instituto de Saúde, 2011. 290p. (Temas em Saúde Coletiva, 13) p. 97-118

URPI MONTOYA URIARTE. *O que é fazer etnografia para os antropólogos*. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/300>>, acesso em jul.2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 1ª ed., 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Nimuendaju e os Guarani*. In.: NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1987 [1914], p.XVII-XXXVIII.

ZANELLA, A.V. *Sujeito e alteridade: reflexões a partir da Psicologia Histórico-Cultural*. *Psicologia & Sociedade*; 17 (2): 99-104; mai/ago.2005.

Sites de notícias

AMAZÔNIA. *Violência contra os povos indígenas: Aumentam números de assassinatos, suicídios e mortalidade infantil.* Disponível: <<http://amazonia.org.br/2017/10/violencia-contra-os-povos-indigenas-aumentam-numeros-de-assassinatos-suicidios-e-mortalidade-infantil/>>, acesso em 29 jan.2018

G1. *Crise da segurança no ES. Os principais momentos da greve da PM no estado.* Disponível em: <<http://especiais.g1.globo.com/espírito-santo/2017/linha-do-tempo-cri-se-da-seguranca-no-es/>>, acesso em 7 dez. 2017.

G1. *Crise na segurança faz 6 meses e G1 mostra a resposta do governo à ONU e a realidade de vítimas e PMs no ES.* Disponível em: <<https://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/cri-se-na-seguranca-faz-6-meses-e-g1-mostra-a-resposta-do-governo-a-onu-e-a-realidade-de-vitimas-e-pms-no-es.ghtml>>, acesso em: 07 dez. 2017.

G1. *Lama de rejeitos de minério da Samarco chega a Aracruz, ES.* Disponível em: <<http://g1.globo.com/espírito-santo/desastre-ambiental-no-rio-doce/noticia/2015/12/lama-de-rejeitos-de-minerio-da-samarco-chega-aracruz-es.html>>, acesso em: 29 nov. 2017.

R7. *Policiais atiram em cavalos de índios no litoral do Espírito Santo; assista ao vídeo.* Disponível em: <<https://noticias.r7.com/cidades/policiais-atiram-em-cavalos-de-indios-no-litoral-do-espírito-santo-assista-ao-video-08022017>>, acesso em 7 dez. 2017.

Outros sites

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. *Características gerais dos indígenas: resultados do universo.* Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao/resultados_do_universo.pdf>. Acesso em: jan. 2018.

Dicionário Aurélio de Português Online. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/potencial>>, acesso em: set. 2017.

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br/>>, acesso em: set. 2017.

ISA - Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil - Instituto Socioambiental. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/print>> Acesso em: 10 ago 2017.

MAPA DIGITAL GUARANI: panorama geral. Disponível em: <<http://guarani.map.as/#!/>> ES (acesso em 20 set. 2017).

PORTOCEL. Quem somos. Disponível em: <<http://www.portocel.com.br/pt/index.htm>>, acesso em 15 nov. 2017

Leis do Governo Federal

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Senado Federal, Brasília - DF, 1988. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf>, acesso em nov.2017.

BRASIL. *Estatuto do idoso*. Senado Federal, Brasília (DF), 2003.

BRASIL. Lei nº 8.842, de 4 de janeiro de 1994. *Dispõe sobre a Política Nacional do Idoso, cria o Conselho Nacional do Idoso e dá outras providências*. Diário Oficial da União, 1994.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012. *Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos*. Brasília, Diário Oficial da União, 12 dez. 2012.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução n. 510, de 07 de abril de 2016. *Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana*. Brasília, Diário Oficial da União, 07 abr. 2016.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Política Nacional de Assistência Social*. Secretaria Nacional de Assistência Social, Brasília - DF, 2004.

BRASIL. Portaria nº. 2.528. *Aprova a Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa*. Diário Oficial da União, Brasília - DF, 2006.

BRASIL. *Portaria do Gabinete do Ministro de Estado da Saúde de nº 1395, de 9 de dezembro de 1999, que aprova a Política Nacional de Saúde do Idoso e dá outras providências*. Diário Oficial da União, Brasília - DF, 1999

Anexos

ANEXO I
ROTEIRO PARA ENTREVISTAS

EXPERIÊNCIAS (VIVIDA E QUE SE VIVE)	TRAMAS (TEMAS)	INDAGAÇÕES
Ser <i>txeramõi</i> / <i>txedjaryi</i>	<p>Noção de pessoa na condição de <i>txeramõi</i> e <i>txedjaryi</i> no universo Guarani a partir de suas dimensões históricas, territoriais e culturais;</p> <p>Saberes e fazeres dos <i>txeramõi</i> e das <i>txedjaryi</i> que contribuem para a circulação e manutenção dos saberes e fazeres Guarani;</p> <p>Processo de transmissão do <i>nhandereko</i></p>	<p>O que é ser <i>txeramõi</i>/<i>txedjaryi</i>?</p> <p>Qual é a importância de ser <i>txeramõi</i>/<i>txedjaryi</i>?</p> <p>Como e quando você passou a ser reconhecido como <i>txeramõi</i> ou <i>txedjaryi</i> pela comunidade? Pedir para o narrador contar um pouco da sua caminhada como Guarani.</p> <p>O que você faz e transmite como <i>txeramõi</i>/<i>txedjaryi</i> que considera importante para a manutenção e circulação o <i>nhandereko</i> Guarani?</p> <p>Qual a importância dos <i>nhemonguetá</i> para o <i>nhandereko</i> Guarani?</p>
Os papéis do <i>txeramõi</i> / <i>txedjaryi</i> na organização da Aldeia	<p>Lugar social, cultural e religioso; ações específicas dos <i>txeramõi</i> e das <i>txedjaryi</i> no modo de vida Guarani;</p> <p>Diversidade de atuações e fazeres entre <i>txeramõi</i> e <i>txedjaryi</i>;</p>	<p>Você tem um papel específico na comunidade (social, cultural, e religioso; liderança, participação em conselho, associação)?</p> <p>O papel do <i>txeramõi</i> e da <i>txedjaryi</i> tem mudado?</p>
Vida cotidiana de <i>txeramõi</i> / <i>txedjaryi</i>	<p>Atividades cotidianas dos espaços de proximidade (domésticos), da comunidade e territoriais focalizando os <i>txeramõi</i> e as <i>txedjaryi</i>;</p> <p>Atividades e os fazeres cotidianos da comunidade Guarani de Aracruz - ES, nos espaços sociais de maior proximidade (doméstico), nos espaços da comunidade e nos espaços territoriais;</p> <p>Formas de reciprocidades intergeracionais nas inter-relações no contexto dos fazeres cotidianos;</p> <p>Casa, família, reza e trabalho;</p> <p>Noção de cotidiano em comunidades tradicionais;</p>	<p>Como é o seu dia a dia? O que faz, por onde anda ?</p> <p>Você circula em espaços fora da aldeia?</p> <p>Você participa da vida econômica da comunidade? Tem renda?</p> <p>Como é a relação com os adultos, jovens e crianças?</p> <p>Os ritos e os rituais fazem parte da vida cotidiana da comunidade?</p> <p>Nos dias atuais como tem se dado os <i>nhemonguetá</i>: acontecem em momentos cotidianos ou específicos?</p>

ANEXO II

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

I - DADOS DE IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO DA PESQUISA OU RESPONSÁVEL LEGAL

1. Dados do interlocutor

NOME GUARANI:

NOME EM PORTUGUÊS:

ALDEIA:

II - DADOS E EXPLICAÇÕES SOBRE A PESQUISA

1. Título da pesquisa: *Caminhos cotidianos de txeramõi e txedjaryi: interlocuções sobre saberes e fazeres Guarani.*

2. Dados dos pesquisadores

PESQUISADOR (executante): Amabile Teresa de Lima Neves

CARGO/FUNÇÃO: mestranda em Terapia Ocupacional

UNIDADE: Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade de São Carlos (PPGTO-UFSCar)

PESQUISADOR (orientador): Denise Dias Barros

CARGO/FUNÇÃO: professor doutor

UNIDADE: Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade de São Carlos (PPGTO-UFSCar).

3. Duração da pesquisa: 2 anos

III - REGISTRO DAS EXPLICAÇÕES DO PESQUISADOR AO INTERLOCUTOR OU SEU REPRESENTANTE LEGAL SOBRE A PESQUISA CONSIGNANDO:

1. Sou Amabile Teresa de Lima Neves, estou cursando o mestrado em terapia ocupacional, no Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade de São Carlos (PPGTO-UFSCar). A pesquisa que estou desenvolvendo tem o título: *Caminhos cotidianos de txeramõi e txedjaryi: interlocuções sobre saberes e fazeres Guarani.*

2. Justificativa e os objetivos da pesquisa

Sou estudante no mestrado em Terapia Ocupacional, em São Carlos-SP, e estou realizando um estudo sobre o cotidiano, o dia a dia, dos txeramõi (avôs, anciãos, sábios) e das txedjaryi (avós, anciãs, sábias) e sobre a importância dos anciãos Guarnai na circulação e manutenção do nhandereko (modo de ser Guarani). Gostaria de compreender como são as práticas cotidianas dos txeramõi e das txedjaryi que contribuem para a circulação e manutenção dos saberes e fazeres Guarani no processo de transmissão do nhandereko. Para isto, gostaria de fazer perguntas sobre as experiências vivenciadas no dia a dia, quais são seus afazeres, como é a relação com os mais jovens e com a comunidade como um todo. Na pesquisa pretendo

entrevistar tanto os homens quanto as mulheres. Por este motivo gostaria de convidar o Sr(a) para participar da pesquisa.

3. Procedimentos que serão utilizados e propósitos, incluindo a identificação dos procedimentos que são experimentais

O(A) Sr(a) será convidado(a) a participar de entrevistas. Se estiver de acordo, marcaremos o local e o dia. Para auxiliar a revisão das informações, gostaria de registrar com gravação de som as entrevistas. As entrevistas serão transcritas, entregarei uma cópia para o/a sr(a) e poderemos conversar sobre elas. Elas só serão publicadas e utilizadas em aulas, congressos, entre outros, mediante sua aprovação explícita. Os resultados da pesquisa serão publicados em forma de artigo em revista científica e serão apresentados para o/a sr(a). Devo, também, enviar uma cópia para a instituição que financiou o trabalho.

4. Desconfortos e riscos esperados

Se acontecer algum incômodo durante uma entrevista ou visita ou em qualquer momento, você poderá desistir sem problema algum.

5. Benefícios que poderão ser obtidos

- Auxiliar na ampliação dos estudos em torno do cotidiano dos Guarani, principalmente dos *txeramõi* e das *txedjaryi*.

- Contribuir na ampliação de perspectivas relacionadas à velhice e ao ser velho para além dos estudos gerontológicos baseados em modos de vida ocidentais e capitalistas e a necessidade de apresentar construção de visões singulares, múltiplas e diversas sobre a velhice e do ser velho.

- Endossar os estudos e movimentos em prol das lutas que os Guarani têm enfrentado para a garantia de terras, bem como manutenção e circulação de sua tradição e de seu *nhandereko*.

- Ter em forma de registro escrito a importância dos *txeramõi* e das *txedjaryi* para a comunidade Guarani, tendo em vista as dificuldades enfrentadas na tradição oral.

6. Procedimentos alternativos que possam ser vantajosos para o indivíduo

Não se aplica.

IV - ESCLARECIMENTOS DADOS PELO PESQUISADOR SOBRE GARANTIAS DO SUJEITO DA PESQUISA CONSIGNANDO:

1. Acesso, a qualquer tempo, às informações sobre procedimentos, riscos e benefícios relacionados à pesquisa, inclusive para dirimir eventuais dúvidas.

Estará garantido o acesso, a qualquer momento, às informações sobre procedimentos, riscos e benefícios relacionados à pesquisa, inclusive para dirimir eventuais dúvidas aos colaboradores da pesquisa.

2. Liberdade de retirar seu consentimento a qualquer momento e de deixar de participar do estudo, sem que isto traga prejuízo à continuidade da assistência.

Estará garantida a total liberdade aos interlocutores da pesquisa para retirarem seu consentimento a qualquer momento e deixarem de participar do estudo, sem que seja prejudicada a continuidade da atenção sócio-educacional.

ANEXO III CADERNO DE IMAGENS

Figura 1: Txedjaryi Keretxu Endy (D. Marilza) em frente à Opy da qual é líder espiritual – Aldeia Piraquê-Açu.



Figura 2: Txedjaryi Keretxu Tataendy (D. Ivanilda) vendendo artesanatos na Festa do Índio (abril de 2018) – Aldeia Três Palmeiras.



Figura 3: *Txeramõi* Tupã Kwaray (Sr. Jonas) no quintal da casa de uma de suas filhas – Aldeia Boa Esperança.

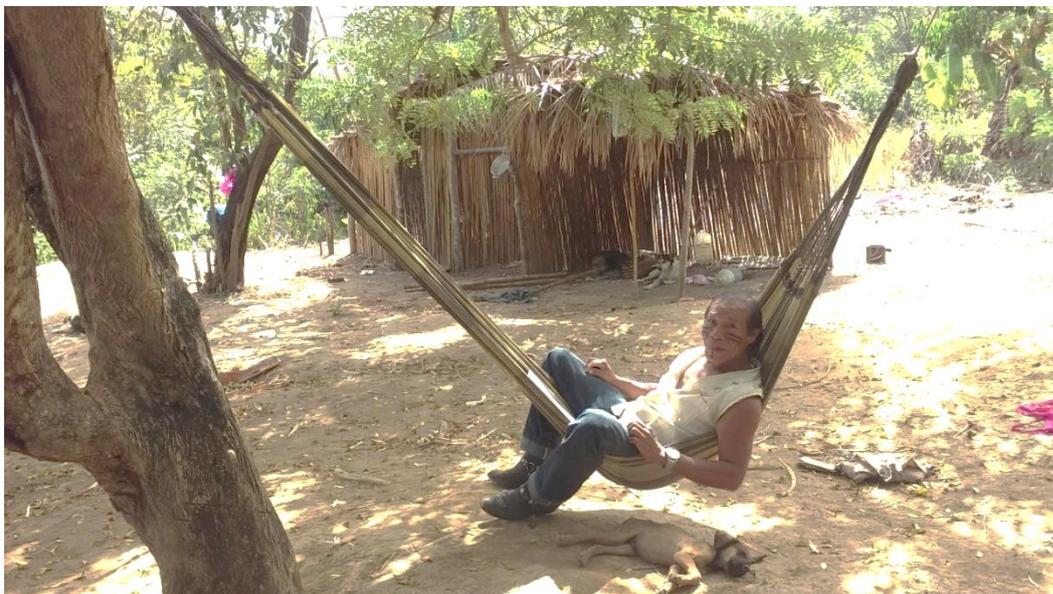


Figura 4: *Txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza) mostrando as sementes que junta para vender – Aldeia Três Palmeiras.



Figuras 5 e 6: *Txedjaryi* Tatantxĩ Ywa Rete (D. Joana) ensinando as netas a fazerem *txipa* – Aldeia Boa Esperança.



Figura 7: *Txedjaryi* Keretxu Tataendy (D. Ivanilda), Amabile e *txedjaryi* Djatxuka Mirim (D. Tereza) na finalização do trabalho de campo (entrega das fotos e das entrevistas transcritas) – Aldeia Três Palmeiras.

