

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA SOCIAIS

**ÑEMPERŸ JEVY: RESGATANDO TRADIÇÕES, INVENTANDO
PATRIMÔNIOS**

DRIÉLI DA SILVA VIEIRA

MARINGÁ

2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA SOCIAIS

**ÑEMPERŸ JEVY: RESGATANDO TRADIÇÕES, INVENTANDO
PATRIMÔNIOS**

DRIÉLI DA SILVA VIEIRA

MARINGÁ

2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA SOCIAIS

**ÑEMPERÝ JEVY: RESGATANDO TRADIÇÕES, INVENTANDO
PATRIMÔNIOS**

Dissertação apresentada por DRIÉLI DA SILVA VIEIRA, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de concentração: SOCIEDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS

Orientadora: Prof^a Dr^a VALÉRIA SOARES DE ASSIS

MARINGÁ

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

V658n Vieira, Driéli da Silva
Nemperỹ Jevy : Resgatando tradições, inventando
patrimônios / Driéli da Silva Vieira. -- Maringá,
2012.
153 f. : il. color., figs.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Valéria Soares de Assis.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes,
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2012.

1. Índios Guarani Nhandéva - Dança. 2. Índios
Guarani Nhandéva - Canto. 3. Índios Guarani Nhandéva
- Narrativas. 4. Índios Guarani Nhandéva -
Patrimônio cultural. I. Assis, Valéria Soares de,
orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro
de Ciências Humanas Letras e Artes. Programa de Pós-
Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDD 22.ed. 980.41
SOI-002040



Universidade Estadual de Maringá

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (MESTRADO)

ATA DA DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DA PÓS-GRADUANDA DRIÉLI DA SILVA VIEIRA REALIZADA NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ, NO DIA VINTE E SEIS DE JUNHO DO ANO DOIS MIL E DOZE.

Aos vinte e seis dias do mês de junho do ano dois mil e doze, às treze horas e trinta minutos, no Bloco H12 - Sala 014 realizou-se a defesa pública da dissertação "ÑEMPERÏ JEVÌ: Resgatando tradições, inventando patrimônios" de autoria da pós-graduanda **DRIÉLI DA SILVA VIEIRA**, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Mestrado. A Banca Examinadora constituída pelas professoras Dra. Valéria Soares de Assis (presidente/orientadora), Dra. Simone Pereira da Costa Dourado (membro UEM/DCS) e Dra. Beatriz dos Santos Landa (membro UEMS), emitiu o seguinte parecer:

A banca destaca a necessidade de revisão do texto quanto a ortografia e adequação às normas da ABNT e gramaticais e de estilo para a conclusão do trabalho.


Concluídos os trabalhos de apresentação e arguição, a pós-graduanda foi

- APROVADA
 REPROVADA

E para constar, foi lavrada a presente ata que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.


Profa. Dra. Valéria Soares de Assis
(Presidente - Orientadora)


Profa. Dra. Simone Pereira da Costa Dourado
(Membro – UEM/DCS)


Profa. Dra. Beatriz dos Santos Landa
(Membro convidado - UEMS)

Dedico esta dissertação aos Guarani de Tekoha Porã, em especial, à D. Viviane que se mostrou uma mulher forte e determinada a lutar incessantemente para que seu povo seja respeitado pela sociedade que os cerca.

Agradecimentos

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá que me proporcionou as condições necessárias para o desenvolvimento desta pesquisa tais como o suporte teórico a mim dado pelos professores do programa, pelo financiamento de viagens para apresentação de trabalhos em eventos, pela ajuda de custo para a realização das saídas de campo.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter disponibilizado uma bolsa de estudos durante 12 meses do mestrado.

O meu muito obrigado aos *Guarani* de *Tekoha Porã* que me acolheram tão bem e possibilitaram a realização deste projeto de pesquisa.

Agradeço à minha orientadora Valéria Soares de Assis que desde o processo de seleção se disponibilizou a me orientar e também por todas as outras formas de ajuda desde a minha graduação. Sabemos que essa fase não foi fácil, mas assim como meus pais ela me ensinou que não se pode abaixar a cabeça diante das dificuldades.

Não poderia deixar de agradecer ao Fernando Santiago Júnior da secretaria do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais que sempre me ajudou com os processos burocráticos de maneira tão solícita.

À professora Simone Dourado que aceitou o convite para participar tanto da banca de qualificação como da banca final.

Aos membros da equipe do Projeto de Extensão, em especial aos colegas Samuel Costa que me ajudou nas transcrições das entrevistas e à Fernanda Paz pela edição das fotografias utilizadas na dissertação.

Muito obrigado a todos os meus familiares sem exceção, meus tios e primos, e em especial aos meus avós, Simão, Maria e Tina que mesmo sem compreender muito bem o que estive fazendo durante esses dois anos tiveram a sensibilidade de perceber a importância que esta pesquisa tinha para mim e, conseqüentemente, para eles também.

À minha mãe Sandra que sempre se mostrou preocupada com o andamento da pesquisa e me deu todo o apoio nos momentos em que as dificuldades apareceram.

Ao meu pai Washington que sempre foi meu amigo, meu professor, meu confidente e que quando precisei passou a mão em minha cabeça e outras vezes me deu aqueles puxões de orelha necessários.

Em especial ao meu irmão Caio Augusto que mesmo tão pequeno compreendeu que minha distância não era um mero querer, mas sim uma necessidade e que sempre fez dos meus retornos à nossa casa uma grande festa.

Agradeço também ao meu companheiro, amigo e namorado Gustavo Manso pela paciência infindável, pela sua companhia nas minhas idas a campo e as longas discussões antropológicas nas quais ele sempre me mostrou o outro lado da moeda.

Obrigada à Lígia Incroncci que fez a correção final desta dissertação.

Às amigas que estão ao meu lado desde o ensino médio e mesmo distante sempre se fizeram presentes Ana Lúcia Varella, Andrea Varella, Camila Pelicano, Daniela Camillo, Fernanda Bottino e Larissa Zeviani.

À família Lopes que me acolheu de braços abertos em Maringá o meu muito obrigado, Samuel, Samantha e Hadassa.

O meu obrigado também a três pessoas muito especiais que fizeram de Maringá uma cidade muito melhor enquanto estiveram aqui Angela Mierro, Natália Redígolo e Rafael Godói.

Aos amigos que permaneceram ao meu lado desde que nos conhecemos e que hoje são essenciais Angélica Ripari, Marcela Peregrino e Marina Orfei.

À Verônica Mori que comigo enfrentou os momentos difíceis dessa etapa das nossas vidas e que com toda a sua positividade fez com que eu superasse meus medos e enfrentasse os desafios de cabeça erguida.

E ao Anderson Fujikawa que como sempre tem se mostrado um grande amigo e um antropólogo com futuro brilhante.

A todos o meu muito obrigado!

VIEIRA, Driéli da Silva. **ÑEMPERỸ JEVY: RESGATANDO TRADIÇÕES, INVENTANDO PATRIMÔNIOS.** 153 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Maringá.
Orientador: Valéria Soares de Assis

RESUMO

A presente pesquisa realizou-se junto aos *Guarani (Nhandéva)* de *Tekoha Porã* localizados no município de Guaíra, Paraná. O interesse em estudar este grupo étnico emergiu em razão da constituição de um grupo de dança e coral que estava a se formar por ali e também a elaboração de um livro com narrativas sobre a vida do cacique do *tekoha*. Segundo o líder, o objetivo dessas ações era manter esse patrimônio aos mais jovens; e diante disso coloquei-me a pensar no que os *Guarani* entendiam por patrimônio. Por que a dança, o canto e as narrativas foram os bens culturais selecionados para integrar o patrimônio cultural deles? Qual a importância dessas práticas culturais para eles? Para responder essas questões, primeiramente, busquei fazer um levantamento bibliográfico sobre os estudos já realizados sobre os *Guarani* desde o período colonial até o dias atuais, posteriormente, dediquei-me aos estudos sobre patrimônio e por fim, através da pesquisa de campo procurei compreender a importância da dança, do canto e das narrativas para os *Guarani*.

Palavras chave: Guarani; patrimônio; dança; canto; narrativas.

VIEIRA, Driéli da Silva. **ÑEMPERỸ JEVY: RESGATANDO TRADIÇÕES, INVENTANDO PATRIMÔNIOS.** 153 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Maringá.
Orientador: Valéria Soares de Assis

ABSTRACT

The current research was carried out with the **Guarani (Nhandéva)** from **Tekoha Porã** in the city of Guaíra, Paraná. The interest in studying this ethnic group originated due to a choir and dance group being formed at that place, as well as the compiling of a book of narratives about the chief of the tekoha's life. According to the leader, the objective of these measures was to keep this heritage alive for the youth. Then, I started thinking about what the **Guarani** understood by heritage. Why were dancing, singing and narratives chosen as part of their cultural heritage? What's the importance of these practices for them? In order to answer these questions, first of all, I searched for bibliographical data by reviewing studies on the **Guarani** from the colonial period up to the present. Then, I devoted myself to studying about heritage and, at last, through field research aimed to have better understanding of how the **Guarani** approach dance, singing and narratives.

Keywords: Guarani; heritage; dance; singing; narratives

Lista de ilustrações

Figura 1: Comércio localizado ao lado de <i>Tekoha Porã</i> (Foto: Projeto de Extensão, junho/2011).....	20
Figura 2: Equipe do projeto em um dia de trabalho (Foto: Projeto de Extensão, junho/2011).....	35
Figura 3: Entrada principal de <i>Tekoha Porã</i> (Foto: Projeto de Extensão, agosto/2011).....	42
Figura 4: Fotografia tirada de dentro da aldeia e ao fundo algumas casas dos vizinhos não indígenas (Foto: Projeto de Extensão, junho/2011).....	43
Figura 5: Casa <i>Guarani</i> onde se realiza a prática do comércio (Foto: Projeto de Extensão, junho/2011).....	45
Figura 6: Mulher <i>Guarani</i> vendendo artesanato (Foto: Projeto de Extensão, junho/2011).....	46
Figura 7: Pátio de uma casa <i>Guarani</i> (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	47
Figura 8: Pátio de uma casa <i>Guarani</i> (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	47
Figura 9: Cacique e seu filho em frente ao altar, D. Viviane e sua filha ao fundo fazendo uma apresentação do <i>jeroky</i> para a equipe do projeto (Foto: Projeto de Extensão, junho/2011).....	58
Figura 10: Caminho que leva à uma casa <i>Guarani</i> (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	86
Figura 11: Primeira reunião com os moradores de <i>Tekoha Porã</i> no intuito de traçar as diretrizes do projeto (Foto: Projeto de Extensão, março/2011).....	87
Figura 12: Bíblia encontrada no chão próximo a uma casa em <i>Tekoha Porã</i> (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011)	92
Figura 13: Crianças <i>Guarani</i> fazendo uma apresentação de dança para os convidados da festa em comemoração ao dia do índio (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	99
Figura 14: Artesanato produzido pelos <i>Guarani</i> de <i>Tekoha Marangatu</i> (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	100

Figura 15: Artesanato produzido pelos <i>Guarani</i> de <i>Tekoha Marangatu</i> (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	100
Figura 16: Fonte: <i>Jeroky</i> realizado em comemoração ao dia do índio (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	102
Figura 17: Mulheres <i>Guarani</i> dançando com seus <i>takuapus</i> na realização do <i>jeroky</i> na comemoração ao dia do índio (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	103
Figura 18: O cacique em frente ao altar com seu <i>mbaraká</i> (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	104
Figura 19: Registro das narrativas do cacique (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	108
Figura 20: Cacique César e D. Viviane fazendo seus depoimentos sobre <i>o nhande rekó Guarani</i> (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	112
Figura 21: Eu, mostrando ao garoto <i>Guarani</i> o seu retrato em minha máquina fotográfica (Foto: Projeto de Extensão, abril/2011).....	144

SUMÁRIO

Introdução.....	14
1. Localizando a pesquisa.....	17
1.1 Apresentando os <i>Guarani</i>	23
1.2 Os <i>Guarani</i> e os outros	34
1.3 Os <i>Guarani</i> e as cidades.....	42
2. Pensando o patrimônio enquanto uma categoria de pensamento	55
2.1 De “pedra e cal” ao intangível: os caminhos do patrimônio no contexto mundial.....	62
2.2 O Brasil e as questões patrimoniais.....	66
2.3 Experiências de registros de patrimônios na América Latina e suas implicações.....	69
3. O trabalho de campo: o ofício de inventar	86
3.1 Um dia de índio: comemorando o 19 de abril!.....	96
3.2 O jeroky.....	101
3.3 As narrativas <i>Guarani</i>	107
4. Interpretando as categorias nativas.....	119
4.1 O discurso político do patrimônio cultural.....	124
4.2 Os patrimônios culturais e seus usos.....	127
4.3 Na conquista pelo reconhecimento.....	134
Considerações finais.....	138
Referências.....	145

Introdução

Esta pesquisa realizou-se junto aos *Guarani* de *Tekoha Porã*, os quais se localizam na cidade de Guaíra, Paraná. Meu interesse em estudar essa sociedade surgiu devido o fato de, desde 2010, estar sendo realizado um trabalho em parceria com a Universidade Estadual de Maringá e esta comunidade que visava a formação de um grupo de dança e coral, mais a compilação de narrativas contadas pelo cacique do *tekoha* sobre sua história de vida para a constituição de um livro.

Tal iniciativa partiu da liderança *Guarani* e fora comunicada à universidade através de seu neto que lá estudava e, segundo eles (avô e neto) este projeto seria uma forma de transmitir o patrimônio *Guarani* aos seus descendentes. A partir dessa justificativa para a realização do projeto é que emergiu a questão da presente pesquisa, o que entenderiam os *Guarani* por patrimônio? Por quê dentre uma infinidade de bens culturais inerentes a cultura *Guarani*, exatamente a dança, o canto e as narrativas foram os elementos selecionados para integrar este patrimônio? Qual a importância dessas práticas culturais para eles?

Além desta pesquisa responder essas questões, fazendo um levantamento bibliográfico sobre os *Guarani* do subgrupo *Nhandéva*, que é o caso de *Tekoha Porã*, notei que são escassos os estudos sobre este subgrupo se comparado aos outros dois, *Mbyá* e *Kaiowá*; portanto, este trabalho viria a contribuir com os estudos etnológicos sobre os primeiros.

Ao chegarmos em *Tekoha Porã* aquela ideia que paira entre o senso comum da relação entre sociedades indígenas e isolamento cai por terra, pois o *tekoha* localiza-se dentro do município, melhor dizendo, a cidade foi crescendo no entorno da comunidade que, conseqüentemente, foi sendo suprimida. Conforme consta em registros, grupos *Guarani* ocupam aquela região muito antes do período colonial e a partir de bibliografias a respeito e também das narrativas do cacique pude identificar mudanças que se processaram ao longo dos anos em razão das relações contato entre índios e a sociedade envolvente, especialmente, a partir de dois eventos que serão abordados aqui como incidentes paradigmáticos para os primeiros habitantes daquela região, de início a instalação da empresa Cia. Mate Larangeira ainda no século XVIII que foi responsável pela municipalização da área que, hoje, corresponde ao município de Guaíra e depois, a inundação das Sete Quedas em 1982.

Enfim, diante desse contexto histórico de relações interétnicas coloquei-me a pensar se por trás dessa iniciativa de registro do patrimônio não existiria um discurso

político, principalmente devido a área que os *Guarani* ocupam atualmente estar em processo de demarcação.

Destarte, o primeiro capítulo desta pesquisa consistiu em um levantamento bibliográfico sobre os *Guarani* desde o período colonial até os dias atuais, incluindo a relação entre índios e cidade (SCHADEN, 1959, 1962, 1969; CLASTRES, 1978; CLASTRES, 1978, 1990; MELIÀ, 1979, 1986, 1990; NIMUENDAJU, 1987; BRANDÃO, 1990; CADOGAN, 1992; THOMAZ DE ALMEIDA, 1995, 2001; GARLET, 1997; CHAMORRO, 1998; POMPA, 2001; MONTARDO, 2002; ASSIS e GARLET, 2004; FAUSTO, 2005; LANDA, 2005; TEMPASS, 2005; ASSIS, 2006, 2012; MURA, 2006; LADEIRA, 2007; MELLO, 2007; PISSOLATO, 2007; SILVA, 2007; ALBERNÁZ, 2009; BENITES, 2009; WILDE, 2009; BRAND e COLMAN, 2010).

O segundo capítulo teve como objetivo a elaboração de um panorama sobre os significados que a categoria patrimônio assumiu ao longo dos anos (FUNARI e PELEGRINI, 2006; GONÇALVES, 2007; VELOSO, 2007; SANT'ANNA, 2009); teve como objetivo também a apresentação da perspectiva com a qual optei por utilizar para pensar o sentido de patrimônio entre os *Guarani* de *Tekoha Porã*, isto é, assim como Gonçalves (2007) nesta pesquisa patrimônio foi pensado enquanto uma categoria de pensamento; por fim, apresentar ao leitor exemplos de registros de patrimônios em países da América Latina a fim de que fosse possível evidenciar os discursos inerentes a cada uma daquelas iniciativas (IPHAN, 2006, 2007, 2010; LARRÍN, 2009; LÓPEZ, 2009).

No terceiro capítulo fez-se a apresentação dos dados obtidos em campo e também uma discussão sobre o papel do antropólogo quando inserido no ambiente do seu objeto de estudo, isto é, evidenciou-se a função de inventor do pesquisador (WAGNER, 2010). Foi exposto também o recurso metodológico utilizado na pesquisa, o qual coincide com o utilizado por Clifford Geertz (2008) na busca de significados para categorias nativas ou ainda com o de Mallinowski e o ponto de vista de nativo (1997). Neste mesmo capítulo, ao apresentar os dados retirados do campo, buscou-se associá-los ao processo de invenção enfatizado por Wagner (id.) e também destacou-se o que Bahbha (2010) chama de movimento de tradução e Albernáz (2009) de analogia e identificação e que se realiza tanto por parte do pesquisador como do pesquisado. Ainda no capítulo três fez-se a descrição de um ritual *Guarani* que tive a oportunidade de assistir, o *jeroky*, e será abordado aqui como fato social total (MAUSS, 2003[1974])

para pensar a concepção do grupo étnico de patrimônio e por fim, destaca-se ainda a importância das práticas culturais da dança, do canto e das narrativas para meu objeto de pesquisa.

O quarto capítulo dedicou-se a desvendar o discurso inerente à iniciativa dos *Guarani* em formar o grupo de dança e coral e na formulação do livro com as narrativas do cacique e apresenta também alguns exemplos de grupos étnicos que se utilizaram da dança como discurso político na busca por reconhecimento tanto pela sociedade nacional como por eles próprios.

1. Localizando a pesquisa

A presente pesquisa realizou-se junto aos *Guarani*, grupo étnico este que é subdividido em três categorias, os *Nhandéva* (objeto de estudo desta pesquisa), os *Mbyá* e os *Kaiowá* (SCHADEN, 1974). Rubem Thomaz de Almeida (1995) distingue o subgrupo *Nhandéva* em quatro categorias distintas: os *Iguatemygua* que pertencem ao Rio Iguatemi, que seriam os *Apapocuva* mencionados por Nimuendaju (1987 [1914]); seguidos pelos *Ka'arugua*, cujas comunidades ocupam as proximidades dos Rios Corrientes e *Capi'yvari* no Paraguai; os *Mbara Kajuygua*, localizados na Serra de Maracatu entre o Mato Grosso do Sul e o Paraguai; e finalmente, os *Paranygua*, que ocupam as proximidades do Rio Paraná. Esta última categoria corresponde aos *Guarani* estudados por mim nesta dissertação, são os indígenas localizados no município de Guaíra no estado do Paraná e habitantes da Terra Indígena *Tekoha Porã*. *Nhandéva* não é a única denominação que este subgrupo recebe, o antropólogo Thomaz de Almeida (id.), por exemplo, refere-se a eles como *Chipirá* do Paraná; além disso, os *Nhandéva* de Guaíra também não se autodenominam desta maneira, mas sim como *Guarani*; segundo Albernaz (2009) os *Nhandéva* da Terra Indígena de *Oco'y* se autodenominam de *Ava Chiripá Guarani* e para estes o termo *Nhandéva* é designado àquele que é parente (nosso parente) e não seu povo. Diante todas essas denominações, enfatizo que o termo utilizado para referir-me aos *Guarani* de *Tekoha Porã* será como eles se autodenominam, ou seja, *Guarani*, com exceção em casos em que me refiro aos demais subgrupos *Nhandéva* (incluindo os *Guarani* de *Tekoha Porã*) como no parágrafo abaixo, por exemplo.

Segundo o site do Instituto Socio Ambiental (ISA) em sua última pesquisa realizada em 2010, no estado paranaense os *Nhandéva* ocupam as áreas de *Oco'y* (município de São Miguel do Oeste), Pinhalzinho (município de Tomazina), Barão de Antonina I (município de São Jerônimo da Serra), São Jerônimo da Serra (município de mesmo nome), *Tekoha Anhetete* (município de Diamante D'Oeste), *Yvyoporã Laranjinha* (município de Santa Amélia), *Tekoha Araguaju* (município de Terra Roxa, próximo à Guaíra), *Tekoha Marangatu* (também em Guaíra) e por fim *Tekoha Porã* (em Guaíra). Estas três últimas terras indígenas estão em processo de identificação desde o ano de 2009 e foi justamente em razão deste processo que pude conhecer *Tekoha Porã*.

A Universidade Estadual de Maringá (UEM) conta com um Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história (LAEE) que, mediante solicitação da FUNAI, participa de estudos de identificação e demarcação de terras para grupos indígenas localizados no estado do Paraná, entre eles, os *Guarani*, portanto, como disse pouco acima, foram nessas condições que conheci meu objeto de estudo. Nessas circunstâncias, a antropóloga Valéria Soares Assis, minha orientadora no mestrado, conheceu o líder social e religioso dessa comunidade que neste trabalho será chamado de cacique¹ César (95 anos). Coincidentemente, um de seus netos, Rogério², cursava medicina na UEM e frequentava o LAEE, logo as conversas com a professora Valéria foram se estendendo e ele manifestou o interesse do avô em registrar histórias e práticas culturais *Guarani*, tais como os cantos e danças, com o intuito de manter esse patrimônio aos seus descendentes.

Quando fui aprovada no processo seletivo do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá em 2009 com início das atividades no ano de 2010, participava de um processo de elaboração do Inventário Nacional de Referência Cultural (INRC), elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em parceria com a Associação Espanhola de Cooperação Internacional (AECID) e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Esse INRC contemplava populações *Guarani* dos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e visava a valorização do seu universo cultural. Nessas condições, o projeto inicial do mestrado era fazer um acompanhamento desse processo de elaboração do inventário; contudo, em função de prazos e seus consequentes atrasos (a realização da pesquisa dependia de

¹ O cacique não responde mais como liderança política do grupo em razão da sua idade avançada que o impossibilita de sair da comunidade e participar de reuniões de importância estratégica para seu grupo como as da FUNAI, que atualmente tem sede no município de Chapecó – SC desde que foi extinta no estado do Paraná. O deslocamento até esses lugares acaba sendo uma tarefa muito difícil. Seu sucessor é seu filho primogênito, Henrique. Embora o cacique não assuma mais o cargo político dentro do grupo, a etnografia permitiu perceber que os membros de *Tekoha Porã* se dirigem a ele como liderança do grupo tanto política e social – cacique como religiosa – xamã. Segundo Schaden (1959) entre os Guarani, na maioria das vezes, a liderança religiosa reúne em sua pessoa também a chefia política da comunidade “Como os poderes xamanistas constituem a principal fonte de prestígio, a posição social mais elevada e a maior autoridade são as do pajé mais poderoso, representando o tipo social ou padrão definido pelas culturas Tupi-Guarani” (id., p. 118).

² É minha intenção preservar a identidade dos meus informantes, portanto os nomes que aparecerão ao longo do trabalho são fictícios. Isso será feito porque os depoimentos e pontos de vista registrados podem servir de motivação futura de conflitos entre seus parentes, embora o risco seja pequeno. Mesmo havendo consentimento no uso dessas informações, reconhece-se que os envolvidos na pesquisa não têm a dimensão do impacto futuro que esses dados podem gerar nas suas relações cotidianas. Portanto, por uma premissa ética, mesmo considerando que o risco é mínimo, optou-se pela cautela em preservar suas identidades.

financiamentos os quais foram disponibilizados apenas para a primeira etapa do projeto, que era constituído por três fases), houve uma mudança de planos quanto a pesquisa que seria realizada no programa de pós-graduação.

Nesse entremeio, minha orientadora Valéria Assis elaborou o projeto de extensão via PROEXT/2009 “As dimensões da cultura na preservação e valorização do patrimônio material e imaterial (indígena arqueológico e histórico) Guarani e da redução jesuítica de Santo Inácio³” que contemplava a demanda do cacique em registrar aspectos tradicionais *Guarani* e eu, devido meu vínculo com a professora Valéria (minha orientadora também durante a graduação em ciências sociais) estava inserida na equipe do projeto.

Desta forma, como já estava envolvida nas questões de patrimônio cultural material e imaterial, tendo em vista que o INRC abrangia ambas as categorias, optei por seguir essa linha de pesquisa na minha dissertação de mestrado, patrimônio cultural indígena.

De início, tentei fazer um levantamento da população total *Guarani*, no entanto conforme expôs Assis e Garlet (2004) essa é tarefa complicada em razão de seus constantes deslocamentos por entre as demais aldeias *Guarani* nas quais vivem seus parentes. Sendo assim, as pesquisas demográficas realizadas pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) fornecem dados duvidosos, pois eles não consideram os chamados índios “desaldeados” na elaboração do censo; por isso, os dados gerais que trago aqui, referente aos três subgrupos *Guarani*, são oriundos da pesquisa de Assis e Garlet (id.). Segundo estes autores, o número aproximado de indivíduos dos três subgrupos habitantes do Brasil, Paraguai e Argentina é de 65.000 e os *Nhandéva*, especificamente no Brasil, somam aproximadamente 6.300 indivíduos e se situam nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul e São Paulo; já no Paraguai eles somam 9.000 e na Argentina apenas 350. Diante dessas informações, observa-se que os *Nhandéva* são o menor subgrupo *Guarani* somando 15.650 indivíduos, ao passo que os *Mbyá*, por exemplo, chegam a 19.000 e os *Kaiowá* a 29.000 (id.).

³ A proposta deste projeto de extensão foi realizar duas oficinas, uma voltada para o registro de narrativas e cantos tradicionais *Guarani* e a outra para a formação de um grupo de canto e dança tradicional (com aproximadamente 10 membros). A partir dessas oficinas pretendia-se produzir um livro e também um DVD com a apresentação acabada dos registros.

Durante meu trabalho de campo o cacique informou-me que, atualmente, residem em *Tekoha Porã* aproximadamente 17 famílias e nem todas elas têm relação de parentesco com a liderança; esta informação coincide com os dados disponíveis no site do ISA, o qual indica que a população total da aldeia soma em torno de 67 pessoas.

Devido o fato de *Tekoha Porã* estar inserida na cidade Guaíra, isto é, a aldeia faz parte da paisagem urbana do município, o contato com os não indígenas é corriqueiro. Por exemplo, próximo da comunidade tem uma mercearia onde os indígenas fazem compras e o sistema de pagamento é o da caderneta, ou seja, eles compram fiado e depois o comerciante vai até a aldeia com sua caderneta cobrar o pagamento, o que vem a confirmar o caráter cordial da relação com os vizinhos não índios. Neste sentido D. Viviane fala sobre o que acha da relação com a vizinhança “É. É bom porque traz coisa... ele traz roupa, traz colchão, roupa de criança. É bem bom!” (Entrevista com D. Viviane).



Figura 1 Comércio localizado ao lado de *Tekoha Porã*.

Outro exemplo da boa relação entre os vizinhos é que, segundo o cacique César, as pessoas que moram em torno da aldeia, em dia de reza, procuram-no (neste momento ele assume o papel social de *xamã*) em busca de ajuda para a cura de doenças que o homem branco não conseguiu curar.

Pensando *Tekoha Porã* a partir dessas relações de contato é possível observar os seus moradores sob a óptica do movimento tradutório. Conforme Homi Bhabha (2010) esse movimento de tradução é uma “estratégia de sobrevivência” e implica na transformação de símbolos que representam a cultura tradicional em signos que são interpretados de diferentes formas na multiplicidade de contextos e valores que se aglutinam nas culturas híbridas. Para este autor indiano, atualmente os símbolos culturais precisam ser desnudados a fim de que seja possível reconhecer seus hibridismos.

Bhabha (id.) considera que hibridização seja uma forma de conhecimento, um processo capaz de compreender o movimento de trânsito ambíguo e tenso que acompanha toda e qualquer forma de transformação social (sem compromisso com uma forma fixa) que acompanha o ato de tradução cultural. Para compreender o que este autor quer dizer com o termo tradução cultural apresentar-se-á algumas modificações no modo de vida tradicional *Guarani* ao longo de uma trajetória temporal.

Segundo a bibliografia clássica, os *Guarani* entendem o espaço como um elemento de extrema importância, tanto em seu sentido mítico (busca pela *Yvy Mara ey/* Terra Sem Mal) quanto por suas práticas econômicas que caracterizam o *nhande rekó Guarani/* modo de ser, o qual é marcado por uma visão cíclica da terra, concebida como um lugar ameaçado pelo desequilíbrio (abundância/carência) (MELIÀ, 1990). Na contemporaneidade essa noção de espacialidade proposta por Melià se expressa como um movimento em busca de lugares para a manutenção do *nhande rekó* que envolve simultaneamente a busca por novos solos (para fazer aldeia e plantar roças) e a manifestação de inspirações divinas (PISSOLATO, 2007). Já Beatriz Landa (2005) compreende o espaço *Guarani* a partir de três subdivisões: mata (local de realização da pesca, coleta e caça), roça (lugar de cultivo) e aldeia (espaço de socialização [festas, reuniões, casas]), portanto, esses três “subespaços” correspondem às condições necessárias para se manter o *nhande rekó Guarani*.

Neste sentido, Pissolato (id.) enfatiza que neste modo de ser *Guarani* estariam contidos os modos de reciprocidade social, formas econômicas, o modo religioso que, por sua vez, implicaria numa dimensão concreta de espacialidade traduzida pelo termo *tekoha*. Esse *tekoha* deve corresponder a um lugar concreto onde seria possível viver conforme uma tradição, ou seja, uma vez o *nhande rekó* estabelecido, é como se os *Guarani* buscassem uma maneira de lhe dar continuidade. Diante das adversidades enfrentadas não só nos dias atuais, mas também historicamente, os *Guarani* buscam

meios para atualizar esse modo de ser para que seja possível colocá-lo em prática e por isto, a garantia da terra lhes é imprescindível (id.).

Em conversa com o cacique de *Tekoha Porã*, ele dissera-me que “a bandeira do índio é a terra” e considerando-se que a bandeira é um dos símbolos de uma nação, fica evidente a importância que a terra tem para este grupo étnico. Em suma, o *tekoha* é uma área dotada das condições necessárias à reprodução do *nhande rekó*, portanto, o espaço reduzido de terras, no caso de *Tekoha Porã* de 56 ha, implica na permanência ou não do modo de ser tradicional *Guarani*. Conforme consta na dissertação de mestrado de Garlet (1997) os espaços propícios para a constituição de *tekohas* são aqueles que oferecem possibilidade de isolamento, condições para elaboração de roças, possibilidades de caça e coleta e também, oferta de matéria prima para a construção de casas e confecção de artesanatos. Diante desses requisitos compreende-se que o *nhande rekó Guarani* passa, necessariamente, por processos de tradução que, como fora levantado a pouco, funcionam como estratégias de sobrevivência.

Neste sentido, Thomaz de Almeida (2001) discorre sobre algumas dessas atualizações “forçadas” do modo de ser *Guarani* e dentre elas, dedicar-me-ei, ao consumo da carne de caça/*bicho’ro*. Segundo o autor (id.) “As dificuldades de acesso a esse apreciado bem são atribuídas ao branco que, ao destruir as matas/*ho’upa ore ka’aguy karai*, acabou também com os animais” (p. 101). O cacique César relatou-nos que a carne é considerada alimento indispensável na dieta *Guarani*, mas, hoje em dia, dificilmente ela está disponível em seu cardápio diário. Como demonstrou Garlet (id.) a caça é parte integrante do *nhande rekó Guarani*, isto é, o ato de sair para caçar e montar armadilhas/*monde* são ou eram atividades tradicionais do grupo. Landa (2005) relata que entre os *Guarani* do Mato Grosso do Sul ainda é possível encontrar algumas armadilhas para animais de pequeno porte, no entanto em proporções bem menores e segundo ela isso se dá em razão das intensas mudanças ambientais que o território *Guarani* vem sofrendo ao longo do tempo o que, conseqüentemente, leva-os a acreditar que não existem mais bichos naquela região (id. p. 265).

O cacique de *Tekoha Porã* nos revelou também que, antigamente, a carne de caça era consumida diariamente e especialmente em comemorações, contudo, hoje, para obtê-la é preciso fazer o que Thomaz de Almeida (id.) e Fábio Mura (2006) chamam de *changa* (atividades realizadas pelos *Guarani* nas fazendas da região em troca de pagamento) e só assim, mediante o dinheiro é que eles conseguem consumir carne que é comprada no açougue. Como será observado no capítulo três, os *Guarani* não

consumiam todo tipo de carne, a de porco do mato/*kochi*, por exemplo, era uma de suas preferidas, porém, atualmente, eles são levados a consumir carne bovina.

Com base nesse exemplo do consumo de carne, é possível identificar o que Homi Bhabha chamou de movimento tradutório, afinal, antigamente era necessário sair para caçar para se conseguir carne e, hoje, é preciso sair das aldeias e trabalhar para comprar a carne que é consumida muito raramente, a não ser em ocasiões festivas como a que acompanhei e será relatada mais adiante.

Enfim, em meio a todas essas dificuldades observou-se que o *nhade rekó Guarani*, que é uma categoria nativa, passou por diversas transformações e em razão disto, coloquei-me a pensar por quais transformações mais aquela sociedade passou em consequência das relações de contato? Considerando-se que o cacique de *Tekoha Porã* solicitou o registro das danças, cantos e narrativas do seu grupo, os quais conformariam o patrimônio cultural deles, pergunto-me o quê os *Guarani* entendem por patrimônio, visto que esta é uma categoria própria da sociedade ocidental? Por que esses bens culturais foram selecionados para configurarem o patrimônio cultural daquele grupo étnico? Qual a sua importância para eles?

Algumas dessas respostas podem ser encontradas em trabalhos já produzidos sobre os *Guarani*, tais como o de Thomaz de Almeida (2001), Montardo (2002), Landa (2005), Assis (2006), Mura (2006), Albernaz (2009), Arnt (2009) todavia, a maioria desses autores dedicam-se aos outros subgrupos *Guarani* que não os *Nhandéva*, com exceção de Thomaz de Almeida (id.), Landa (id.), Montardo (id.) e Albernaz (id.) que fazem menção a este subgrupo ao comparar as distinções entre eles e os *Kaiowá*.

Desta forma, com este projeto de pesquisa pretendeu-se contribuir com o campo da etnologia, especificamente, sobre os *Nhandéva* e também com os estudos de patrimônio cultural indígena.

1.1 Apresentando os Guarani

Autores como Curt Nimuendaju ([1914] 1987), Pierre Clastres (1978, 1990), Hélène Clastres (1978), Egon Schaden (1959, 1962, 1969), León Cadogan ([1959] 1992) e Bartomeu Melià (1979) realizaram estudos clássicos sobre populações *Guarani* dentro do campo de pesquisa da antropologia.

Nimuendaju (1914[1987]) tem o estudo pioneiro moderno sobre a mitologia e escatologia dos *Apapocuva Guarani*⁴. Nesta obra encontramos uma minuciosa pesquisa histórica sobre os movimentos migratórios dos *Nhandéva* em busca da Terra Sem Males⁵; um exame sobre o xamanismo e profetismo; uma descrição da cosmologia e ciclo de criação; um esboço da complexa teoria *Guarani* sobre alma e pessoa; e por fim, deu início à discussão sobre a influência jesuítica na cultura *Guarani*. Este mesmo autor destacou que os *Apapocuva* viviam em constante contato com a sociedade nacional, o que os levou a se apropriarem de uma série de elementos não indígenas como roupas, cruzes e nomes cristãos; contudo, eles mantinham um universo mítico-religioso tipicamente indígena. Quanto a isto, Carlos Fausto (2005) enfatiza que Nimuendaju considerou esta apropriação de objetos cristãos por parte dos *Apapocuva* como uma maneira deles se manterem *Guarani* intimamente (NIMUENDAJU, 1987, s/p apud FAUSTO, 2005, p. 390).

Os estudos de Curt Nimuendaju delinearão as teorias etnológicas posteriores sobre os *Guarani*, sobretudo a questão da autenticidade ou não de sua religião contemporânea. Quem realizou estudos neste sentido foi Égon Schaden, antropólogo tributário dos estudos de aculturação.

Em 1959, Schaden publicou o ensaio sobre a “Mitologia heróica” de vários grupos étnicos brasileiros, dentre eles, os *Guarani*, posteriormente, em 1962 publica o livro “Aspectos fundamentais da cultura Guarani” destacando as diferenças entre as parcialidades *Guarani*. Neste trabalho o tema da “aculturação” entra em cena e, segundo o autor, esse grupo étnico era exemplar para estudos sobre mudança cultural devido a diversidade das situações de contato em que viviam. Em 1969 publicou o livro “Aculturação indígena” com o objetivo de estudar o impacto que o contato exercia sobre a cultura *Guarani* (economia, religião, sociedade), entretanto, ao longo de suas pesquisas concluiu que a assimilação de elementos cristãos não obliterou aspectos fundamentais da religião *Guarani*, mas sim acentuou “ao extremo certos valores centrais da própria doutrina tribal primitiva, reinterpretando ensinamentos do Cristianismo segundo o espírito desta” (id., p. 105). Portanto, para Schaden (id.) a religião é o *locus* da resistência cultural *Guarani*.

⁴ Denominação atribuída aos *Guarani Nhandéva* por Nimuendaju.

⁵ Segundo Ladeira (2007) a Terra Sem Males corresponde a um paraíso terrestre em direção ao litoral leste e se trata de um lugar onde as pessoas conquistam a imortalidade.

Léon Cadogan também fez colaborações significativas aos estudos sobre os *Guarani*, tendo como obra principal “*Ayvu Rapyta*” (1959) – coletânea de textos míticos comentados. Seus estudos foram dedicados aos *Mbyá Guarani* (sobre cantos esotéricos) e serviram de fonte para as pesquisas de Pierre e Hélène Clastres.

Em 1978, Pierre Clastre publicou “Sociedade contra o Estado” que enfatizava as implicações filosóficas e políticas do pensamento *Tupi-Guarani*. Neste mesmo ano, Hélène Clastres publica “Terra Sem Males: o profetismo Tupi-Guarani” e defende que as migrações *Tupi-Guarani* não são reativas ao contato, mas sim intrínseca a cosmologia do grupo.

Quanto aos trabalhos de Hélène e Pierre Clastres, Cristina Pompa (2001) enfatiza que a antropologia política de ambos os autores exerceu grande influência nas pesquisas produzidas na década de 70; porém a partir dos anos 80 seus trabalhos passaram a ser questionados em razão de algumas teorias demográficas do período, a óptica filosófica atribuída por eles ao sistema cosmológico *Tupi-Guarani* e, por fim, a ausência de uma análise dos processos históricos.

Enfim, considerando essas críticas, Melià (1986) propõe que, dos *Guarani* “históricos” até os atuais, houve um intenso processo de mudança cultural que teve como mote a colonização e evangelização jesuítica.

Neste sentido, é sabido que o contato com portugueses e espanhóis, no período colonial, gerou consequências irreversíveis para as populações *Guarani*, tais como, uma drástica redução demográfica, a perda de território e crises internas (política e religiosa). E diante desse panorama Garlet (1997) elenca algumas das estratégias utilizadas pelos *Mbyá* nas primeiras relações de contato, dentre elas, confrontos, fugas e reestruturações culturais. Segundo o autor a intenção dos *Mbyá* era manterem-se afastados dos brancos seja buscando novos espaços, seja rechaçando a aproximação dos colonizadores, tudo isso com um único objetivo, o de preservar o seu modo de ser (id., p. 44).

Como já fora apresentado mais acima, a população *Guarani* do Brasil, Paraguai e Argentina somam aproximadamente 65 mil indivíduos e ocupavam, originalmente, territórios nas bacias dos rios Paraguai, Paraná, Uruguai e no litoral sul brasileiro, mais precisamente, a costa e o interior dos estados do Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, no Brasil; e também departamentos do Paraguai, províncias da Argentina e do Uruguai (MONTARDO, 2002; ASSIS e GARLET, 2004). A etnia pertence à família linguística do tronco *Tupi* e é falante da língua *Guarani*.

Em razão da drástica redução demográfica dessas populações, há uma tendência em certos estudos sobre os *Guarani* em considerá-los vítimas passivas do doloroso processo de colonização, esquecendo-se assim das ações e movimentos de resistência por eles encabeçados como a criação de espaços de preservação e reinvenção do antigo modo de viver, sem falar nas rebeliões violentas contra o domínio espanhol (WILDE, 2009).

Segundo Pierre Clastres (1990), em razão da brutalidade da conquista e rebeliões pelas quais os *Guarani* passaram, a permanência da prática dos movimentos migratórios tornou-se impossível levando-os, conseqüentemente, a uma interiorização ascética do tema do paraíso

O discurso dos *karai*⁶ atuais permanece seguramente na linha direta do discurso profético pré-colombiano, mas toda a força do desejo que animava esses últimos voltou-se agora para a meditação. Houve, no limite, um movimento do ativismo migratório para o pensamento questionante, passagem da exterioridade do gesto concreto – da gesta religiosa – à interioridade constantemente explorada de uma sabedoria contemplativa (CLASTRES, 1990, p. 12).

Portanto, em razão da dificuldade da realização dos movimentos migratórios, a maneira de alcançar este “paraíso” foi através de uma ascese individual e coletiva – o *Kandire*. Conforme H. Clastres

O que eles se esforçam por pensar é que entre a existência finita que é a dos humanos na *yvy mbaemegua* (= terra má) imperfeita porque prometida a uma destruição próxima e a vida sem fim desfrutada pelos divinos na *yvy maraey* (= terra sem mal), não existe ruptura. É possível passar de uma à outra sem solução de continuidade; ou, como dizem os próprios *Mbyá* sem passar pela prova da morte: *oñemokandire* [...] Que o conceito de *Kandire* traduza a possibilidade de alguém continuar vivo e – ao mesmo tempo – tornar-se imortal não aparece apenas na etimologia da palavra e na sua explicação pelos *Mbyá*, mas também no uso que os mitos fazem dela (CLASTRES, 1978, p. 89).

Conforme nos coloca Brandão (1990), alcançar o *kandire* é uma viagem de mão dupla, pois é possível se feito individualmente (por meio da ascese) e também coletivamente (a busca pela TSM), chegar ao *kandire* “implica o abandono de tudo e uma busca incessante” (id., p. 69).

⁶ Líder religioso, termo sinônimo de xamã ou pajé.

Como havia dito anteriormente, Garlet (id.) elencou algumas estratégias *Mbyá* para se manterem afastados dos colonizadores e aquela considerada mais eficaz pelos nativos era o distanciamento geográfico, entretanto, com o passar do tempo a realização de fugas com sucesso foi ficando cada vez mais escassa, afinal, seu território estava, a cada dia mais, sendo reduzido e a população decrescendo em razão das epidemias; portanto, só lhes restou mudar de estratégia. Assim sendo, a concepção dos *Mbyá* e dos demais subgrupos *Guarani* de território que antes era tido como um “espaço fechado” passou a ser concebido como um espaço amplo, aberto e descontínuo, haja vista que os brancos ocupavam a maior parte dele. E nesse contexto, conforme Garlet (id.), a partir das andanças/*guata* os *Mbyá* foram redimensionando esta nova concepção de território (p. 49).

Além do território, a organização social dos *Guarani* também sofreram alterações. A este respeito, Garlet ressalta que frente à

Impossibilidade de manter as unidades político-religiosa-econômica regionais, a família extensa é mantida como base da organização social. Passam de um modelo de organização social estruturado a partir da formação de alianças entre várias unidades locais, a um centrado nas relações de parentesco em que, pelas limitações espaciais, o círculo muitas vezes se restringe à família extensa (id., p. 49).

Esta reformulação, por sua vez, impediu a reprodução do modelo econômico tradicional, e a estratégia utilizada para compensá-la foram os deslocamentos, as visitas que permitiam e ainda hoje permitem a atualização das relações de parentesco.

Diante disso, observa-se que essa noção de mobilidade inferida por Garlet (id.) serviu tanto para ampliação de território como a manutenção e ativação de aspectos relacionados à religião, à economia e à organização social. Portanto, o caminhar tornou-se uma estratégia *Guarani* para que o *ethos*⁷ destas sociedades fosse mantido.

Quanto às *guata*, Mello (2007) faz algumas considerações. Para a autora o caminhar é uma conduta própria dos *Guarani* preconizada pelos deuses, logo, seguir esta conduta seria uma forma de reforçar laços com suas divindades; a prática das caminhadas pode servir também de traço comparativo entre os distintos subgrupos *Guarani*, no caso da pesquisa da antropóloga, ela faz uma diferenciação entre os *Chiripá (Nhandéva)* e os *Mbyá*. Conforme podemos encontrar nos trabalhos de Garlet

⁷ Conforme Geertz (2008) *ethos* são elementos valorativos de uma determinada cultura, trata dos aspectos morais (estéticos) em relação ao indivíduo e ao seu mundo que a vida reflete (p. 93).

(id.), Ladeira (2007), Pissolato (2007), Mello (id.), dentre outros, a prática frequente de deslocamentos é característico das sociedades **Mbyá**, ao passo que os **Chiripá**, nas palavras de Mello (id.), têm uma postura mais sedentária. Segundo a autora (id.) essa distinção marca posições políticas diferenciadas em relação aos não indígenas e às leis da sociedade brasileira

Uma de evitar o contato e o embate, outra de persistir e lutar pela garantia do direito pelas suas terras. [...] Os **Chiripá** estão ligados ao centro, à articulação, à política. Os **Mbyá** estão nas margens, são visitantes, efêmeros, 'do mato' e por isso controlam o núcleo duro da tradição, a língua antiga, a religiosidade sem interferências, o afastamento de outras etnias, a endogamia cultural (MELLO, id., p. 61).

Destaca-se que a fala da autora não sugere que esta diferenciação seja uma maneira de estabelecer quem é mais ou menos **Guarani**, mas sim de afirmar que **Chiripá** e **Mbyá** são grupos complementares na organização social de uma aldeia.

Esse exercício comparativo também é comum entre os próprios **Guarani** e em **Tekoha Porã**, por exemplo, o cacique sempre que possível fazia a distinção entre **Guarani** e **Kaiowá**. Na fala evidenciada abaixo a liderança e sua esposa fazem essa diferenciação a partir da estética corporal: “Agora a nação do **Kaiowá**, **Kaiowá** tem furado aqui, tem um aqui e um aqui também [...] **Guarani** não tem, é de **Kaiowá** mesmo aquilo”.

Neste trecho da entrevista o casal refere-se a perfuração do lábio inferior e o uso do **tembeta** (adorno exclusivamente masculino) e também da perfuração das orelhas e o uso do ñambichã (adorno tipicamente feminino). Neste momento da entrevista o cacique enfatiza a distinção entre ambos subgrupos a partir de modelos estéticos, mais adiante aponterei demais distinções de outra natureza.

De fato, em **Tekoha Porã** foi possível verificar a incidência de algumas viagens para a casa de parentes, no entanto em número reduzido. Neste sentido, um morador do **tekoha** fez o seguinte depoimento

Eu não gosto de passear muito não. Quando tem alguma coisa importante sai de casa, senão não...Eu fui lá em Mato Grosso na casa da minha sogra, lá. Daí não deu vontade de voltar pra cá não!

A natureza de algumas dessas viagens eram por motivo de trabalho, a **changa**, e em relatos soube que essas viagens também poderiam se realizar em função de algumas reuniões com a Funai em suas respectivas sedes ou ainda, como me contou o cacique, idas à Brasília a fim de discutirem a situação dos índios atualmente: “Eu vi lá

quando eu fui no Brasília em reunião da Funai [...] lá tem índio Xavante, Tikun [...] mas não mistura com ninguém” e a esposa complementou “Ele foi uma vez e queria ir mais, mas num dá mais, tem problema de coração”.

Mas voltemos a tratar da relação entre os *Guarani* e os brancos. Além dos autores citados no início deste capítulo, principalmente Nimuendaju, Viveiros de Castro (1986) argumenta que a estrutura social dos povos *Tupi-Guarani* tem a capacidade de sofrer transformações superficiais, o que lhes confere uma eminente plasticidade

A estrutura social TG se mostra capaz de realizações superficiais muito diversas, em termos de organização social concreta; ela resiste a situações demográficas e ecológicas radicalmente diferentes, é capaz de "absorver" traços morfológicos prevalentes nas regiões em que se efetua, e de transferir funções básicas de uma instituição para outra (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 108).

A esse respeito, o mesmo autor (2002) relata a dificuldade de padres jesuítas em converter os índios do Brasil ao cristianismo, à ética do trabalho e aos padrões europeus de comportamento. Tais religiosos consideravam esses indígenas povos sem fé, sem rei e sem lei e por isso acreditavam que sua conversão seria tarefa fácil, ao contrário de como havia sido com os pagãos do Velho Mundo; contudo, quando esses sacerdotes acreditavam ter alcançado seus objetivos, lá estavam os indígenas exercendo suas práticas culturais como de costume, evidenciava-se assim “a inconstância da alma selvagem” (id.).

Ainda conforme este autor (1986) se fôssemos buscar uma palavra que descrevesse essas sociedades, esta seria ambivalência. Schaden (1962, p.133) já havia dito que a atitude dos *Guarani* face à morte era ambivalente; para H. Clastres (1978, p.93-97) a ambivalência é, sobretudo, constitutiva do humano ou do seu estado cultural e quanto aos *Guarani*, a autora coloca que as ambivalências ecoam sobre sua cosmologia.

A este respeito podemos dar início à discussão das relações de contato ambivalente entre índios e brancos. Autores como Howard (2002) e Gallois (2002) descrevem as relações entre, respectivamente, os *Waiwai*⁸ e os *Wajãpi*⁹ com os brancos

⁸ Os índios Waiwai são pertencentes à família linguística *Karib*, habitam áreas da Guiana Inglesa e do Brasil, no entanto eles se deslocam constantemente entre os rios Essequibo (na Guiana), Anuá e Jatapuzinho (em Roraima), Jatapú e Nhamundá (no Amazonas) e Rio Mapuerá (no Pará). Os *Waiwai* somam aproximadamente 3.000 indivíduos e tiveram suas primeiras experiências contatualistas na década de 1950 com missionários norte-americanos protestantes (site do Instituto Socioambiental; GALLOIS, 2000).

⁹ *Wajãpi* é o nome utilizado para referir-se aos indígenas falantes desta língua *Tupi* e se encontram numa vasta área no Brasil e na Guiana Francesa delimitadas pelas bacias dos rios Oiapoque, Jari e Araguari.

como sendo ambivalente, isto é, ora esse contato é positivo, ora negativo, ora o branco é amigo, ora inimigo. Howard (id.), por exemplo, relata que os *Waiwai* comparam os brancos às crianças por sua ignorância e incapacidade de controlar seus desejos ou prover seu próprio sustento, portanto, assim como as crianças devem ser socializadas pelos seus pais, o branco também precisa ser socializado, “endireitado”; em contrapartida, os *Waiwai* admiram sua competência técnica, suas tecnologias manifestas em seus bens industrializados.

Para Gallois (id.) a medida que a presença dos brancos é definitiva nas relações interétnicas com os *Wajãpi*, evidencia-se o caráter ambíguo desta relação que é também estrutural; neste mesmo texto a autora enfatiza ainda que esta relação é estrutural não apenas em relação aos brancos, mas também às representações que os *Wajãpi* produziram sobre relações interétnicas.

Neste sentido, Gallois (id.) destaca três modalidades distintas que os *Wajãpi* configuram suas relações interétnicas: a de aproximação que segundo a autora “se manifesta nas formas ritualizadas de aproximação pelas quais os *Wajãpi* procuram controlar o fluxo de bens e recursos que lhe interessa obter dos *karaikō*” (GALLOIS, 2002, p. 228); a da aceitação e convivência “uma vez que estabelece não só reciprocidade, mas aliança” (id.); e por fim a de rejeição e distanciamento, nesta modalidade o *Wajãpi* têm consciência de que não podem eliminar os brancos que são agentes de transformações internas “os brancos não são elimináveis nem histórica nem cosmologicamente. São parte do cosmos e do devir *Wajãpi*” (id.).

A partir dessas distinções estabelecidas por Gallois (id.) é possível falar do caráter ambíguo e estrutural das relações entre os *Guarani* e os brancos atualmente. Como já fora mencionado, o espaço ocupado pelos *Guarani* de *Tekoha Porã* é bem reduzido (56 ha), conseqüentemente, os recursos úteis àquele grupo, tanto para alimentação como para a confecção de artesanato, por exemplo, são escassos. O que ocasionou uma diminuição dessa última prática tradicional, mas não a extinção dela. Segundo a filha do cacique, Cleusa, o motivo dessa prática ainda resistir está centrado na figura de um frei que lhes fornece matéria-prima e lhes ensina como utilizar outros recursos que não os naturais para a confecção do artesanato. Em certa ocasião, Maurício, também filho do cacique, relatou-me que aquele frei havia tentado lhes

No Brasil os *Wajãpi* se dividem em subgrupos territoriais: o grupo do Alto Jari, o do Alto Ipitinga e da região do Amapari e somam em média 1600 indivíduos (site do Instituto Socioambiental; HOWARD, 2000).

ensinar a fazer artesanato em cerâmica, a exemplo das urnas funerárias encontradas no museu Sete Quedas localizado no município de Guaíra, no entanto Maurício afirmou que, hoje, eles não têm mais habilidade para tal, por isso desistiram de produzirem-na. Em certa ocasião, em *Tekoha Porã*, me deparei com uma grande quantidade de palha de milho na *opy* e perguntei a Cleusa o que seria feito daquele material e ela respondera-me que ele seria utilizado para a confecção de bonecos de palha que eles estavam aprendendo a confeccionar com a ajuda de uma senhora que lhes fora apresentada por aquele mesmo frei. Diante desses relatos associo essa relação entre os *Guarani* e os brancos, neste caso representado pelo frei e pela senhora que lhes ensinara a confeccionar bonecos de palha, com primeira modalidade descrita por Gallois (id.) a de aproximação, pois o contato com estes agentes lhes são benéficos e é baseado em uma relação pacífica; ainda neste sentido, podemos estabelecer uma associação também com o depoimento de D. Viviane sobre a relação com seus vizinhos.

Já a segunda modalidade nos apresentada por Gallois (id.), a de aliança, considero que a situação de Rogério (neto do cacique estudante de medicina) seja exemplar para explicitá-la. Rogério diz aspirar por uma vida melhor, por isso matriculou-se no curso de medicina, ele diz que sua intenção é aliar os seus conhecimentos da medicina tradicional aprendidos com seu avô xamã aos da biomedicina aprendidos da universidade. Conforme o estudante, esse diálogo é complicado dentro na academia, mas não impossível, e diz ainda que alguns de seus professores compreendem o seu objetivo e apóiam-no na sua escolha. Rogério confessa que essa jornada não é fácil, pois além da saudade de casa ser um empecilho, os conteúdos das disciplinas são muito distintos dos que ele conhecia até então e extensos, todavia, mesmo com todas as dificuldades ele não irá desistir. O estudante diz ainda que ajudar sua comunidade é um de seus objetivos e, por isso assim que se formar retornará ao *tekoha* e trabalhará no posto de saúde de lá (este que ainda não foi construído, mas que Rogério espera estar pronto quando já estiver em posse do diploma de médico). Nessa passagem podemos evidenciar a aliança construída por Rogério com a sociedade nacional a partir da apropriação do seu sistema de conhecimento e o da medicina alopática, e segundo Fernandes (2010) esta seria uma maneira de captura, a qual implica em um movimento duplo: “incorporar os não índios no universo indígena e situar os indígenas em relação aos não índios” (p. 107).

Ainda referente à situação de Rogério, relembro que em setembro de 2011 tive a oportunidade participar do Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de

Sociologia e nesta ocasião apresentei o resumo da presente pesquisa no GT de Movimentos Campesinos e Indígenas coordenado pelo antropólogo do Museu Nacional João Pacheco de Oliveira, o qual me relatou que em certa ocasião conversara com um estudante indígena da Universidade Federal do Rio de Janeiro o qual lhe dissera que, ao sair da aldeia para realizar seus estudos, passara por uma espécie de ritual no qual fez um juramento de que pra lá retornaria e exerceria sua profissão de maneira a contribuir com seu povo. Diante disso, nota-se que nesses casos de êxodo de jovens indígenas rumo às universidades instaura-se a regra da reciprocidade que também foi identificada por Gallois (id.), isto é, estabelece-se uma aliança entre dois sistemas de conhecimento distintos que representam duas sociedades, a indígena e a nacional, a partir desta aliança a primeira receberá os benefícios desta relação, constituindo assim uma relação de reciprocidade, visto que o conhecimento que o estudante levou para universidade foi por ele apreendido na sua comunidade.

Por fim, a última modalidade de relação interétnica descrita pela antropóloga é a de rejeição e distanciamento. Em conversa com D. Viviane pergunto como ela vê a relação entre eles (*Guarani*) e os brancos em Guaira e ela me responde dizendo “*Porque índio com índio dá, mas com o branco não mistura não, de jeito nenhum. Mas eu acho que é o sangue memo!*” (Entrevista com D. Viviane). Ela diz que percebe o olhar de reprovação com o qual os brancos olham pra ela quando vai ao centro da cidade fazer compras, segundo a senhora *Guarani* ela nunca passa despercebida. D. Viviane aproveita para falar sobre as mudanças ocorridas ao longo do contato com o branco, especialmente pautada na conduta dos jovens que, assim como Rogério, ambicionam mudar de vida e muitas vezes, deixam pra trás suas práticas tradicionais. Mas conforme a esposa do líder de *Tekoha Porã*, essa transformação é inevitável “*Fazer o que né? Não adianta lutar contra!*”(Entrevista com a D. Viviane)”. Mediante esta afirmação venho reafirmar o que Gallois (id.) nos colocou em seu texto, os brancos jamais serão eliminados e assim como eles estão inseridos no devir dos *Wajãpi*, também estão no devir dos *Guarani*. No entanto, não podemos perder de vista que o contato dos *Guarani* com os brancos se deu no período colonial e se estende até os dias atuais, ao passo que com os *Wajãpi* as relações interétnicas com o branco tiveram início há, aproximadamente, 150 anos.

No que tange ao jogo do eu *versus* o outro, Viveiros de Castro, especialmente em sua tese de doutoramento (1986), destaca a categoria devir pois, para ele os *Tupi Guarani* dissociam noção de pessoa da de identidade (sua própria identidade). Para isto

ele infere que o destino da pessoa *Araweté* é tornar-se o outro, isso é ser “pessoa” para eles – um devir (noção de pessoa *Araweté*). O diferencial da sociedade *Araweté* está em uma dinâmica centrífuga, um “voltar-se para o exterior”, eles estão sempre a serviço de uma diferença radical, uma paixão pela exterioridade, segundo Viveiros de Castro (1986) o devir está no coração desta sociedade.

Tudo se passa como se ... ela estivesse submetida a uma dinâmica centrífuga, a um ‘voltar-se para o exterior’, um sair de si em direção as regiões aquém e além do social - como se algo fundamental se passasse ali. Mas em troca, e para isso mesmo, preocupar-se-ia desmarcar suas divisões e articulações internas - reais ou virtuais - apresentando-se ‘lisa’, unidas (mas não em torno de um centro), homogênea (mas dispersa, igual em todas as partes, como se montada flutuante em um cosmos populoso e acidentado, definido pela multiplicidade e abertura). Essa desmarcação ou indiferenciação interna contudo, está sempre a serviço de uma diferença radical, de um impulso para fora de si mesma, uma paixão pela exterioridade que, malgrado a aparente placidez repetitiva do cotidiano *Araweté*, inscrever o devir no coração desta sociedade. Eis assim que seu ‘centro’ está fora, sua ‘identidade’ alhures, e que seu Outro não é um espelho para o homem, mas um destino (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 26).

Em se tratando do devir, Viveiros de Castro (2002) faz uma síntese das primeiras relações de contato dos povos *Tupi-Guarani* com os brancos colonizadores, no caso os jesuítas e as modificações nas categorias de entendimento dos *Tupinambá*. Utilizando-se dos escritos de Lévi-Strauss (1964) a respeito da mitologia de sociedades indígenas, Viveiros de Castro (id.) fala sobre a associação de aspectos da cultura *Tupi-Guarani* aos dos europeus colonizadores. O autor destaca o tema da “vida breve”, analisado por Lévi-Strauss (id.), que se relaciona aos mitos de origem da mortalidade dos povos *Tupi*, os quais utilizam o motivo da “má escolha” (característico da “vida breve”) para dar conta da superioridade material dos brancos. Assim sendo, compreende-se que a “má escolha” / “vida breve” foi destinada aos indígenas, ao passo que a “boa escolha” / “vida longa” destinou-se aos brancos e portanto, conforme os relatos de Anchieta registrados por Viveiros de Castro (id.), quando os *Tupinambá* viram os portugueses chegando ao seu território com suas caravelas sobre as águas atribuíram-lhe a condição de xamã-profeta ou no dialeto, de *Karaíba*. Segundo este autor “a astúcia tecnológica dos invasores desempenhou um importante papel nesta assimilação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 202) e relata também que os mesmos *Tupinambá* faziam pedido de “vida longa” aos padres jesuítas subentendendo assim que, estes eram semelhantes aos seus *karaibas*, os quais podiam dar-lhes ou tirar-lhes a vida mediante a magia.

Neste mesmo contexto, Carlos Fausto (2005) trata do processo de “desjaguarificação” da religião *Guarani* conferindo ao contato destes com o cristianismo traduções na religião dos mesmos, dentre elas a negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e de reprodução social, ou seja, o canibalismo perdeu espaço para o princípio cristão do amor/ *mborayhu*. Este mesmo autor considera que para os *Guarani*, o contato com o cristianismo não significava um sistema de oposição entre duas religiões distintas, esta relação conformava “uma rede social em que se traficavam não apenas bens, mas signos continuamente reinterpretados” (FAUSTO, id., p. 394).

Desse modo, observou-se que, nas relações de contato entre os *Guarani* e os brancos, o exercício de tradução antropológica realizado pelos primeiros, conforme Homi Bhabha (id.) havia sugerido a respeito de contextos culturais híbridos, são locais de ambivalências, nos quais o fator de maior importância é a formulação de significados plurais. No capítulo dois esse movimento tradutório será evidenciado na concepção de patrimônio por parte dos *Guarani* e da sociedade ocidental. Para esta última, segundo José Reginaldo Gonçalves (2007) patrimônio é uma categoria bem delimitada, por exemplo, ao falarmos em patrimônio podemos nos referir a patrimônio genético, natural, cultural, econômico; ao passo que as sociedades tradicionais não fazem essa definição tão bem delimitada, conforme o autor (id.) para essas últimas, habitualmente aquela noção coincide com a de categorias mágicas como o Mana, feitiçaria, entre outros. Ao longo desta pesquisa, apesar dos *Guarani* de *Tekoha Porã* terem delimitado o seu patrimônio – canto, dança e narrativas – percebeu-se que, no decorrer da realização do projeto de extensão, essas práticas culturais tidas como patrimônio *Guarani* confundiam-se com outros aspectos daquela sociedade. Diante disso, observou-se que a categoria patrimônio para os *Guarani* transitou entre o conceito ocidental e o nativo, o que demarcou seu caráter ambivalente.

1.2 Os Guarani e os outros

De início, segundo o cacique, a intenção em se realizar o projeto era de manter esse patrimônio cultural aos jovens *Guarani* que estão se desinteressando cada vez mais pelas práticas culturais tradicionais (voltaremos a essa questão posteriormente, porém esta fala parece-me contraditória, afinal a iniciativa de realização deste projeto de extensão partiu de um jovem que está preocupado com a transmissão da cultura

Guarani aos demais jovens) e ainda sob o seu ponto de vista, em função do fascínio e acesso facilitado às novas tecnologias. Embasando-se nessa justificativa, é possível perceber porque o cacique propõe a produção de um DVD, ou seja, o trabalho realizado em *Tekoha Porã* envolve o uso de recursos tecnológicos, como máquina fotográfica, filmadora, equipamento sonoro (microfones e caixa de som, por exemplo), desta forma, os mais jovens se sentiriam atraídos pelas práticas culturais tradicionais *Guarani* em razão da utilização de tais recursos. Na imagem abaixo ilustra um dos dias em que a equipe de filmagem foi até a aldeia e atraiu a atenção de quase todos os que estavam presentes, homens, mulheres e crianças, naquele dia todos ouviram os relatos do cacique e demonstraram interesse (ou curiosidade) no que estava acontecendo ali, na presença de pessoas da universidade tirando fotos, gravando entrevistas, fazendo filmagens.



Figura 2 Equipe do projeto em um dia de trabalho.

Howard (2002) a esse respeito discorre sobre as relações de troca entre os índios *Waiwai* e os brancos. Segundo a autora, a aquisição de objetos manufaturados advindos do branco era uma maneira dos *Waiwai* exercerem um controle simbólico e material sobre os visitantes vindos das zonas periféricas do seu universo social e também reafirmar sua própria posição no centro deste universo, isto é, com os indígenas dominando os códigos dos brancos esses mostrar-se-iam superiores aos últimos.

Carlos Fausto (2005) comenta sobre a apropriação de objetos litúrgicos cristãos por parte dos *Guarani* como sendo uma forma deles extraírem os “poderes extraordinários” que eles acreditavam ter os padres jesuítas, “Esses objetos e hábitos eram como as máscaras utilizadas nos rituais indígenas para tornar presente um espírito ou como as peles de jaguar com que os xamãs se transvestem em sonho para fazerem-se felinos” (id., p. 394).

Ainda neste sentido, Gallois (2006) relata sua experiência com os índios *Wajãpi* e o desinteresse dos jovens da etnia pelos conhecimentos tradicionais desta. Segundo os relatos da autora (id.) o contato destes indígenas com o branco/*karaikõ* reportam-se a um período de aproximadamente 150 anos, primeiramente com balateiros, caçadores de peles, garimpeiros, seringueiros e posteriormente, com agentes assistenciais como os profissionais da Funai. A autora destaca ainda que essas relações de contato eram de interesse dos *Wajãpi* pela possibilidade de adquirirem ferramentas, desta forma, dava-se a origem ao sistema de trocas intertribais.

Na década de 1970 começou a ser construída a rodovia perimetral (BR-210) que fez com que os *Wajãpi* saíssem de seus territórios tradicionais dirigindo-se às localidades próximas dos postos da Funai. Portanto, observou-se que, com o passar do tempo, as relações de contato interétnico foram se intensificando e junto com elas, o interesse pelo conhecimento advindo do *karaikõ*.

Eu não acredito no conhecimento dos *Wajãpi*, porque o conhecimento do branco é bom. Eu acho que *Karaikõ* (os não-índios) sabe mais do que *Wajãpi* porque fabrica e inventa coisas cada vez mais (GALLOIS, id., p.60).

Essa é uma fala de um jovem *Wajãpi* de 20 anos. É em razão de falas dessa natureza que alguns líderes e professores bilíngues (*Wajãpi*) se preocuparam em buscar alternativas para a valorização de sua cultura tradicional e segundo a autora (id.), uma das estratégias adotadas por eles foi de trabalhar com essas questões em sala de aula

Nós nunca vamos esquecer nossa cultura porque continuamos ensinando nossos filhos e netos na escola e no dia-a-dia. Nós temos nossa proposta curricular diferenciada, que já está sendo construída pelos próprios professores *Wajãpi* para fortalecer a cultura *Wajãpi* na escola. Mas também fora da escola nós ensinamos nossos conhecimentos para as crianças, através de nossa tradição oral, das caçadas e das caminhadas na mata... Nós queremos que os não-índios conheçam nossa cultura para respeitar nossos conhecimentos e nosso modo de vida. Se os não-índios não respeitam nossa

cultura, até os nossos próprios jovens podem começar a desvalorizar nossos conhecimentos e modos de vida. Por isso, nós queremos apoio para continuar este trabalho de formação dos **Wajãpi**, e também de formação dos não-índios, para entender e respeitar os povos indígenas¹⁰ (GALLOIS, id., p.60).

Mais do que uma dicotomia entre cultura nativa e cultura do outro, situações como essas vivida pelos **Wajãpi** e também pelos **Guarani** de **Tekoha Porã** (o desinteresse pelas práticas tradicionais de seus respectivos grupos étnicos) implicam no tema do devir já tratado anteriormente, ou seja, o contato com o branco é inevitável, logo é preciso desenvolver estratégias para fazer com que os **Guarani** continuem vivendo e reproduzindo o seu **nhande rekó**. No caso de **Tekoha Porã**, a estratégia adotada foi a produção do DVD e do livro, isto é, optou-se por fazer um exercício tradutório, assim como nos demonstrou Fausto (id.) mais acima a respeito dos objetos litúrgicos e Howard (id.) sobre a apropriação de objetos dos brancos por parte dos **Waiwai** como forma de controle material e simbólico daqueles.

Conforme o relato do jovem **Wajãpi**, a forma que eles encontraram para fomentar a cultura de seu grupo étnico foi via educação, incentivando a prática da tradição oral do grupo; no entanto, em **Tekoha Porã** ações nesse sentido (via educação), segundo a liderança se torna um pouco mais complicada pois, a escola do **tekoha** sequer tem uma estrutura física e ainda está longe de ter um programa de formação de professores indígenas como o dos **Wajãpi**. Nesta ocasião perguntei ao professor da aldeia, que trabalha com crianças até a quarta série, se ele trabalhava com algum livro **Nhadéva** e ele disse o seguinte: “O livro mesmo, o livro da gente, nós, nossa língua a gente não tem ainda não, mas a gente tem um livro lá em Curitiba, dizem que vão mandar pra gente. [...] O que recebo assim em Guaíra mesmo é só recebo o livro **Mbyá lá**” (Entrevista com Douglas).

Quanto às tradições orais, o cacique nos relatou que as crianças não têm mais interesse em ouvir suas narrativas e, segundo D. Viviane “As crianças hoje é tudo preguiçosa [...] elas só querem saber de ficar na frente da televisão”.

O desinteresse dos jovens pela tradição oral **Guarani** não é o único caso, segundo o cacique, as festas tradicionais, como o **ñemongarái** /batismo **Guarani** por exemplo, também não lhes são mais interessantes, “E fazer dança mesmo só se alguém

¹⁰ Essa fala foi proferida na cerimônia de entrega do título que a UNESCO conferiu, em 2003, ao plano de salvaguarda das expressões orais e gráficas tradicionais **Wajãpi** que será abordado no capítulo seguinte.

*quiser. Num sei o que som, num sei o que lá de baile [...] Vai tudo na cachaça” (Entrevista com Sr. César). Para a liderança os mais jovens não querem fazer festa do jeito **Guarani** (homens dançando de um lado e mulheres do outro, com música tradicional, sem o consumo de bebidas alcoólicas), atualmente, eles querem fazer festas ao estilo dos brancos “Hoje em dia em diante agora só gosta de baile memo. As crianças vão crescendo só gostam de baile mesmo, homem e mulher dançando tudo junto com música de branco, bebendo e namorando” disse-nos o cacique. Ainda quanto ao **ñemongaraí**, D.Viviane aponta algumas mudanças no ritual*

Porque antes do dia mesmo, nós vigiava 5 dia e noite. Pra aguentar aquilo ali [...] Tem que amanhecer também. E eu vi quando o meu pai fez. Fazer batizado, pra ponhá nome no indígena. Fazia a reza, que nem aquele ali memo é pra fazer reza. [...] E ponhava lá, igual era naquele coisa de mel [...] E fazia isso nas vela. Se tiver três, quatro criança pra batizar, pra ponhar lá, tem que ponhar lá ó. Tem que botar em colchinha de cedro e cobrir também. E depois põe dentro aquela casca de cedro também. Põe lá e depois faz reza cinco dia. Tem que amanhecer todo mundo. E daí quando foi cinco, seis dias meia noite tem que batizar a criança. Aí vem o nome. E agora, hoje em dia memo, nós memo não aguenta. Apenas dois dias (Entrevista com D. Viviane).

A respeito desta última frase proferida pela esposa do cacique “*hoje em dia memo, nós não aguenta mais*”, adiante entrarei em detalhes sobre essa afirmação.

Observou-se, portanto, que as transformações em razão do contato se dão há tempos e estão cada vez mais intensas, desse modo, ações voltadas ao fomento de práticas culturais tradicionais são necessárias à manutenção de grupos étnicos. Dominique Gallois (2006) ao falar sobre ações voltadas ao fortalecimento dos povos indígenas expõe seis estratégias propostas pela Unesco para este fim:

1. Salvaguardo do patrimônio material e imaterial;
2. Promoção da educação multilíngue e multicultural, tanto formal como informal, assim como a promoção dos direitos culturais;
3. A definição de mecanismos de mediação que facilitem a participação de povos indígenas nos processos de tomada de decisão;
4. A valorização dos sistemas de conhecimento locais e indígenas e sua transmissão entre gerações;
5. O fortalecimento dos povos indígenas através de parcerias equitativas com parceiros não-indígenas;
6. O suporte à criação de *corpus* consultivos nacionais e de redes de intercâmbio entre e com povos indígenas (GALLOIS, 2006, p.61-62)

De fato, os *Wajãpi* seguem caminhando nessa direção pois, como será apresentando logo adiante, elementos da sua cultura foram registrados como patrimônio cultural imaterial; eles estabeleceram parcerias com instituições não indígenas; e também se organizaram institucionalmente criando o Conselho das Aldeias *Wajãpi* denominado *Apina*, no ano de 1994. Já as ações dos *Guarani* de *Tekoha Porã*, neste sentido, estão um pouco mais tímidas, mas mesmo assim eles buscam estabelecer parcerias com o governo local (*Tekoha Porã*, por exemplo, está inserida no roteiro turístico da cidade de Guaíra¹¹).

O fato de os *Guarani* buscarem auxílio da universidade para o registro de suas práticas culturais pode ser considerado uma tentativa de ação no sentido de valorização e fortalecimento da identidade étnica do grupo, conseqüentemente, da sua cultura.

Ao falarmos de uma busca pela valorização da identidade étnica podemos sugerir que os *Guarani* estejam vivendo um momento de desvalorização desta? Essa falta de valorização seria fruto das relações de contato? Vamos por parte, acredito que, justamente, em razão da intensificação das relações de contato, a cultura *Guarani* venha passando, hoje, por um forte processo de afirmação, este que se concretiza num contexto de oposição.

Sobre essas relações de contato, Barth (2011) nos coloca que são a partir dessas relações de interação que grupos étnicos se reconhecem enquanto X ou Y são nessas relações que os grupos determinam suas fronteiras, as quais pontuam suas distinções étnicas. Este mesmo autor (id.) trabalha com o conceito de grupos étnicos enquanto uma forma de organização social e, segundo ele, tal termo é utilizado para designar uma população que

1. Se perpetua biologicamente de modo amplo;
2. Compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais;
3. Constitui um campo de comunicação e interação;
4. E possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (BARTH, 2011, p.189-190).

Portanto, para realizarem-se estudos de comparação entre distintos grupos é preciso basear-se não em suas culturas fazendo um inventário dos traços que os distinguem, mas sim em sua organização social. Desse modo, um traço fundamental

¹¹ Em certa ocasião tive a oportunidade de visitar a Secretaria de Turismo do município e a responsável pelo órgão dissera-me que roteiro turístico de Guaíra inclui a visitação às aldeias lá existentes, dentre elas *Tekoha Porã*, mas a secretária afirma que as visitas são mais frequentes em *Tekoha Marangatu*. Esses passeios não se restringem aos turistas, as escolas do município também visitam os *Guarani* que realizam algumas danças e vendem artesanato a esses visitantes.

para a realização de estudos sobre grupos étnicos está no caráter de auto atribuição e atribuição por outros a uma categoria étnica, ou seja, quando atores usam identidades étnicas não só para categorizarem-se, mas também para categorizar os outros com objetivo de interagir, eles (atores) formam grupos étnicos no sentido organizacional.

Permanecendo no tema das relações de contato, Novaes (1993) pensa tal questão a partir do conceito de auto imagem que seria

As imagens que uma sociedade forma de si e dos segmentos que toma como parâmetros para fazer uma reflexão sobre si mesma não são imagens fixas ou perenes. Transformam-se continuamente, em função mesmo das transformações das relações históricas entre estes segmentos. São imagens impregnadas de valores, muitos deles conflitivos. Imagens que implicam a simultaneidade de sistemas culturais em confronto, onde não há um movimento unívoco que simplesmente afirme ou negue a identidade do outro (NOVAES, 1993, p. 45).

Brand e Calderoni (2010) realizaram uma pesquisa junto a alunos indígenas que frequentam escolas públicas na cidade de Campo Grande-MS e, baseando-se nos comentários desses alunos sobre o convívio no espaço escolar e também em suas histórias de vida, os autores se depararam com a questão da auto imagem abordada por Novaes. Segundo os autores, os estudantes indígenas, no contexto escolar, negam sua identidade étnica por afirmarem sofrerem preconceito por parte dos colegas, quando têm colegas; no entanto, essa identidade que é por eles negada, guardada em segredo “[...] pior, guardo esse segredo há anos. Esse é meu segredo. Têm coisas que a gente tem que guardar” (relato de um aluno indígena – BRAND e CALDERONI, 2010, p. 68), é afirmado aos pesquisadores, o que revela o seu caráter ambíguo ou não fixo. Com base nesse depoimento e na contribuição de Novaes (id.) observa-se que a afirmação ou negação da identidade étnica desses jovens variam de acordo com o contexto no qual eles estão inseridos; segundo Brand e Calderoni (id.) quando esses alunos indígenas se percebem num diálogo apoiado no reconhecimento e respeito à diferença, eles assumem suas identidades étnicas e é em razão disso que os autores consideram-nas ambivalentes.

O conceito de auto imagem também pode ser associado ao de fronteiras utilizado por Barth (2011) ao pensarmos em relações interétnicas que pode ser aplicado a outro contexto. Tanto para Novaes (id.) como para Barth (id.), os traços que distinguem grupos étnicos não são fixos, e segundo o último autor as fronteiras sociais que definem grupos se transformam, contudo a dicotomização entre “nós” e “eles” permanece. Ainda para este mesmo autor, toda relação interétnica tem um caráter organizacional, isto é, cada grupo tem um conjunto de regras que regem as relações de contato.

No que concerne às relações de contato e às distinções étnicas, os *Guarani* de *Tekoha Porã* enfatizam a diferença entre os três subgrupos *Guarani* e a liderança de lá faz questão de enfatizar que eles (o seu subgrupo, no caso, os *Nhandéva*) são *Guarani* de verdade, são mais *Guarani* que os outros. Segundo o cacique, há diferença, inclusive, de traços físicos “Agora só que *Kaiowá* não é *Guarani* [...] *Guarani* puro é assim e *Kaiowá* é mais moreno, forte”. Outra distinção entre *Guarani* e *Kaiowá* feita pelo cacique diz respeito a dança, o ritual *Guarani* do *jeroky* se difere entre *Nhandéva*, *Kaiowá* e *Mbyá*, por exemplo, na dança *Nhandéva*, homem dança de um lado e mulher de outro, ao passo que na dança *Kaiowá* ambos dançam juntos, entre os primeiros os cantos não são constituídos por frases que emanam algum sentido, ao contrário dos segundos; no *jeroky* *Mbyá* eles usam o *ravé*/violão e os *Nhandéva* usam apenas *mbaraká* e *takuapu*¹².

Quando falamos em fronteiras é comum associarmos o termo ao contexto geográfico (delimitação de espaço), para Barth (id.) a noção de isolamento geográfico como sustentáculo da diversidade cultural é uma visão simplista e a ideia de que grupos étnicos mantiveram suas culturas graças à ausência de contato com seus vizinhos é no mínimo ingênua. Entretanto, tal noção é recorrente entre o senso comum e isso não é diferente em Guaíra. Lá os *Guarani* são constantemente questionados quanto a sua identidade étnica e uma das razões é devido a localização do *tekoha* (dentro da cidade). Nessa foto é possível observar a estrada que passa em frente à entrada principal do *tekoha* e leva até o centro da cidade de Guaíra.

¹² Esses instrumentos serão apresentados no capítulo 3.



Figura 3 Entrada principal de *Tekoha Porã*.

1.3 Os indígenas e as cidades

É comum que se faça a associação entre indígena/natureza e não indígena/cidade, por isso quando os primeiros assumem o lugar dos segundos emergem questionamentos entre o senso comum. Neste sentido, Nunes (2010) faz algumas reflexões acerca da “questão urbana” de modo mais sensível ao ponto de vista do indígena e de maneira sucinta, este autor intenta mostrar que estejam os índios com seus corpos pintados ou usando roupas, bebendo *cauim*/bebida fermentada feita de milho ou cerveja industrializada, o modo de pensar indígena continua distinto do nosso modo de pensar. Enfim, do mesmo modo que os índios, nas cidades ou na natureza, são os outros para nós; nós também o somos para eles independente do local no qual estamos.

No que tange a estes sistemas de oposições, Nunes (id.) relembra o trabalho de Redfield (1953) e o seu conceito de *continnum folk-urbano*, o qual implica na ideia de que as instituições tradicionais da sociedade de *folk* se dissolvem na medida em que seguem rumo às cidades e a consequência destes deslocamentos é uma desorganização social (id., p. 17). Mas antes vamos lembrar o que vem a ser uma sociedade de *folk*.

Durante o século XX as Ciências Sociais dedicaram-se aos efeitos que a revolução industrial e urbana estava causando nas sociedades e foi neste contexto que surgiu o conceito de sociedade de *folk* que, segundo Redfield aplicava-se às chamadas sociedades primitivas. Conforme o autor (id.) “Uma cultura de *folk* definida como tipo ideal é a cultura em que o comportamento é altamente convencionalizado, pessoal, baseado no parentesco e controlado de modo informal, tradicional e através do sagrado” (id., 1987, p. 292). Desse modo, entende-se que quando essas “sociedades primitivas” seguem rumo ao ambiente urbano carregam consigo sua cultura de *folk*, porém esta não permanece intacta, pois sofre influência do novo meio em que está inserida, o urbano. Com base nesses esclarecimentos, lanço a seguinte questão: *Tekoha Porã* é uma aldeia urbana? Consequentemente, podemos chamar os *Guarani* de lá de índios urbanos?

A imagem abaixo mostra o campo de futebol da aldeia e algumas casas do bairro vizinho, a intenção de utilizar essa imagem é de apontar a proximidade entre índios e não índios e o consequente acesso comum a determinados recursos.



Figura 4 Imagem tirada de dentro da aldeia e ao fundo algumas casas dos vizinhos não indígenas.

Os *Pankararu*¹³, por exemplo, deixaram o nordeste e partiram para as periferias de grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro; no Acre a situação é um

¹³ Sobre os Pankararu ver Arruti (1997) e Monteiro (2007).

pouco diferente, os índios *Yaminawa*¹⁴ estão num constante vai e vem entre a aldeia e a cidade (NUNES, 2010); há casos também, como coloca Melatti (2004), em que cidades se desenvolveram no interior de Terras Indígenas, provocando uma situação na qual “índios vivem próximos ou dentro da cidade” (id., p. 29). Alexandra Barbosa da Silva (2007) verifica que as aldeias *Guarani* (*Nhandéva* e *Kaiowá*) do Mato Grosso do Sul estão permeadas por cidades e fazendas e costuradas por rodovias. No caso de *Tekoha Porã*, a cidade foi se constituindo no entorno do *tekoha* provocando uma alteração na concepção deles de território tal qual fora apresentada no subcapítulo acima com base nos estudos de Garlet (1997) sobre mobilidade, concomitantemente a essa reformulação conceitual, os *Guarani* passaram também por algumas mudanças no seu modo de vida tradicional, transformações estas que serão apresentadas mais abaixo ao falarmos sobre os jovens indígenas de hoje, outra alteração, a meu ver, significativa é a conversão religiosa ao evangelismo¹⁵ de alguns moradores de lá.

Quanto a ocupação do espaço urbano Silva (2007) afirma que para os *Guarani* do Mato Grosso do Sul, o surgimento de cidades, fazendas e rodovias não são vistos como “territórios diferenciados”, mas sim como um ambiente distinto que, por sua vez, compõe um ambiente específico que é conhecido e ocupado historicamente por eles; e a inserção desses indígenas em distintos ambientes, entre eles o urbano, serve para potencializar o acesso e obtenção de recursos.

Ao falarmos em cidade é preciso ter consciência de duas dimensões que abarcam este conceito, o de cidade enquanto espaço e como *locus* de um modo de específico de vida (WIRTH, 1987), a urbanidade que, por sua vez, é modo de vida original das cidades, porém não se restringe a elas. Portanto, é tão possível haver urbanidade em um *tekoha* como o modo de vida tradicional indígena na cidade

A “presença” da Cidade na Reserva deve ser entendida como a incorporação de costumes e valores urbanos (*i.e.*, observáveis na cidade) ao estilo de vida de Aldeia, alterando-o em poucos, mas significativos, aspectos. (...) A ideia da “persistência” da Aldeia na Cidade dever ser entendida como a manutenção dos elos tribais [essencialmente de parentesco] nas condições de vida urbana (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 209-210).

Diante desta citação de Cardoso de Oliveira (id.) é possível perceber que ele se utiliza das duas dimensões de cidade trabalhadas por Louis Wirth (id.), ao apontar que a

¹⁴ Ver Saéz (2006)

¹⁵ Um dos genros do cacique é pastor. O fato de haver essas duas religiões no *tekoha* gera secções dentro dele, por exemplo, na participação da comunidade eventos rituais.

cidade está na aldeia como modo de existência e quando ele se refere a inserção da aldeia na cidade entende-se que o modo de ser indígena transferiu-se de lugar, desse modo, a lógica indígena passou a integrar o espaço (físico) urbano.

Como pôde ser observado na foto ao final do último subcapítulo e em outra um pouco mais acima, **Tekoha Porã** localiza-se à margem de uma BR que tem um fluxo de tráfego considerável tendo em vista que ela serve de rota para caminhões a fim de que estes não entrem na cidade (no centro dela), e considerando-se a localização do município (divisa com o Paraguai e o estado do Mato Grosso do Sul) subentende-se que o tráfego desses veículos de carga seja intenso. Em conversa com o cacique, ele revelou que se preocupa com a proximidade do **tekoha** à BR porque alguns homens vão até a cidade, se embriagam e não conseguem retornar às suas casas, então dormem às margens da estrada correndo risco de morte, como já aconteceu (ASSIS, 2012).

Mas passemos à caracterização da aldeia **Guarani**¹⁶. Ao entrarmos em **Tekoha Porã** nos deparamos com habitações feitas de madeira e sobre elas, pelo menos em algumas delas, antenas de televisão; em uma das primeiras casas observamos uma placa colocada na parede indicando que ali se vendia isqueiros e cigarro mostrando que o comércio já adentrara a comunidade.



Figura 5 : Casa *Guarani* onde se realiza a prática do comércio.

¹⁶ Quando escrever sobre as saídas de campo na primeira pessoa do plural é porque fui acompanhada pela equipe do projeto de extensão então as informações obtidas em campo foi fruto um trabalho coletivo, ao passo que quando escrever na primeira pessoa do plural é porque fui até a aldeia sozinha.



Figura 6 Mulher *Guarani* vendendo artesanato.

Geralmente, quando lá chegávamos, encontrávamos mulheres e crianças sentadas nos pátios de suas casas ouvindo música (o estilo musical variava entre sertanejo, calypso¹⁷ e vanerão) em alto volume e tomando tereré (erva mate/*ka'a* com água gelada), aos finais de semana era possível encontrar os homens também nesta situação, e isso porque durante a semana eles estavam fora trabalhando. Nesses mesmos pátios as mulheres lavavam roupas em tanques e penduravam-nas em varais de arame que se encontravam lá mesmo, em dias frios eles acendiam fogueiras por ali, enfim, dentre as diversas funções daquele espaço, a confraternização é uma delas.

¹⁷ Estilo musical típico do estado do Pará.



Figura 7: Pátio de uma casa *Guarani*



Figura 8: Pátio de uma casa *Guarani*

Antes de dar continuidade no processo descritivo de *Tekoha Porã*, considero relevante inserir nesta discussão a pesquisa de Geraldo Andrello (2006) junto aos povos indígenas em *Iauaretê* que, segundo o autor (id.) é uma “cidade do índio” (título deste trabalho), ou melhor dizendo, um povoado indígena, para então fazermos um exercício

comparativo entre os dois ambientes (*Tekoha Porã* e povoado *Iauaretê*). Segundo o autor (id.) *Iauaretê* é um povoado multiétnico no qual habitam indígenas da etnia *Tukano, Tariano, Pira-Tapuia, Hupda, Arapasso, Wanano, Tuyuca*, entre outros. Esse povoado localiza-se no Rio Uaupés, afluente do Rio Negro, no lado brasileiro da fronteira Brasil/Colômbia. Em razão dessa localização privilegiada, povos das diversas etnias citadas foram se aglomerando em *Iauaretê* a fim de terem acesso a mercadorias, tratamentos de saúde e educação, haja vista que o povoado era assistido por uma missão salesiana, por isso, constituíam-se conglomerados semelhantes a pequenos bairros. A partir desses motivos da inserção de povos diversos em *Iauaretê*, podemos observar que, assim como nos informou Silva (2007) sobre os *Guarani* do Mato Grosso do Sul, os moradores de *Iauaretê* também vêm no povoado uma alternativa para a obtenção de recursos.

Conforme Andrello (id.), as mudanças pelas quais *Iauaretê* passou ao longo de três décadas chamou-lhe a atenção, pois havia engendrado uma divisão no discurso dos habitantes do povoado, um voltado para a “cultura dos antigos” e outro para a “civilização dos brancos” que representariam, respectivamente, atraso e desenvolvimento. Diante desta secção, Andrello optou por buscar o significado da palavra desenvolvimento para os moradores de *Iauaretê* e verificou que lá não fora criado um neologismo tão original como o *devolpman*¹⁸ melanésio apontado por Sahlins (1997). Diante desta perspectiva, “o desenvolvimento, na forma inicial do capitalismo comercial, reafirmaria as noções nativas daquilo que vem a ser uma vida boa” (ANDRELLO, id., p. 53).

Nesse contexto o autor nos revela que lhe surgiu uma questão: como lidar com a cultura dos antigos sendo que estava fora de questão rejeitar a civilização do branco? A opção de Andrello (id.) para buscar resposta a tal questão foi “explorar os discursos locais sobre identidade, cultura e história [...] indagando a respeito dos processos e eventos que as pessoas consideram importantes em sua história” (id., p. 57). O autor constatou que o tema da civilização vinha à tona quando os moradores de *Iauaretê* se referiam ao projeto Calha Norte¹⁹ a respeito da demarcação de terras na década de 1980

¹⁸ Esse neologismo origina-se do termo inglês *development*. O significado do termo melanésio seria, literalmente, “desenvolvimento do homem”, uma vez que, entre alguns povos melanésios desenvolvimento foi representado pela ampliação de trocas cerimoniais e de parentesco com dinheiro (ANDRELLO, 2006); (SAHLINS, 1997).

¹⁹ O Projeto Calha Norte visava a construção de Colônias Indígenas no intuito de que as fronteiras Brasil-Colômbia fossem povoadas pois aquela região era considerada ponto vulnerável à invasão.

e nessas conversas ele pôde perceber que civilização era a palavra-chave para traduzir o que os militares queriam dizer quando se referiam às Colônias Indígenas.

Considero que esse episódio (a concretização do projeto Calha Norte através da formação das Colônias Indígena) ocorrido em *Iauaraeté* seja semelhante à chegada da empresa Cia. Mate Larangeira em Guaíra, pois ambos os eventos representaram incidentes paradigmáticos no cotidiano daquelas comunidades. Isto é, provocaram alterações no modo de vida de seus integrantes. Segundo Andrello (id.)

As colônias indígenas significaram para muitas pessoas da região um caminho para a vida civilizada de maneira jamais vislumbrada. Questioná-la era como defender um retorno impensável à vida nas malocas, como seus avôs, sem sal, sabão ou roupas (ANDRELLO, id., p. 56).

Com base nesse depoimento recolhido por Andrello (id.) podemos observar que a categoria civilização, num primeiro momento, é vista de maneira positiva pelos moradores do povoado. O antropólogo revela que segundo seus informantes a primeira vez que eles ouviram a palavra civilização foi através dos padres das missões salesianas e eles achavam que para ser civilizados era necessário levar a vida conforme os brancos, falando português, usando roupas e calçados. No entanto, como relatei há pouco, o autor não encontrou uma tradução nativa para tal termo (civilização/desenvolvimento), mas enfatiza que, entre os mais novos, estes termos estão diretamente relacionados aos estudos, isto é, alguém estudado é alguém civilizado. Outra tradução possível é a relação entre civilização e trabalho, mas Andrello (id.) destaca que é trabalho do branco.

A partir das traduções apresentadas por Andrello, é possível estabelecer uma associação entre os habitantes de *Iauaretê* e o dos *Guarani* de *Tekoha Porã*, especialmente quando o autor se refere ao discurso dos mais jovens sobre civilização. É fato que eu, quando em campo, sequer ouvi estes termos (civilização/desenvolvimento), porém, embasando-me nas conversas que tive com o cacique, sua esposa e seu neto, acredito que a ideia de progresso implícita na de civilização seja comum para ambas as comunidades. Em *Tekoha Porã*, a maneira com a qual cacique e sua esposa se referiam a essas categorias era fazendo um exercício opositivo entre “jeito de *Guarani*” X “jeito de branco”, por exemplo, jeito de se vestir do branco, de comer, de festejar em oposição ao jeito do *Guarani* de praticar essas mesmas ações.

Assim como os jovens de *Iauaretê* almejam ter uma boa vida e a maneira de alcançá-la é através dos estudos e trabalho, para os jovens de *Tekoha Porã* o caminho também é este. Segundo um dos filhos do cacique

Aqui em Guáira mesmo na realidade dos índios que mora na aldeia só depende só do estudo mesmo. Só do estudo mesmo, se alguém não tiver, assim, segundo, terceiro grau os outros num pega, ele não trabalha não. Tem que ter pelo menos o segundo, primeiro, pra poder arranjar um emprego se não a gente não arranja emprego não (Entrevista com Maurício).

Rogério, por exemplo, optou por cursar uma universidade para então poder seguir uma profissão, a de médico. Segundo a sua avó, hoje, a maioria dos jovens são assim, querem ter uma vida diferente de seus pais, querem ter uma boa vida que se fundamenta em duas metas: estudar e trabalhar, ela se refere ao neto “*Que nem o Rogério mesmo, tá procurando ficar rico*” (Entrevista com D. Viviane).

Rogério não é o único em **Tekoha Porã** que tem este objetivo, ele é apenas o primeiro; um dos filhos do cacique voltou a estudar (está fazendo supletivo) e diz que ainda vai fazer igual ao sobrinho, mas só não sabe ainda qual curso seguir; Rogério nos disse também que está convencendo sua esposa a fazer o curso de pedagogia para poder atuar como professora bilíngue na comunidade. Mas enfim, e esses jovens, como definem uma boa vida?

Para isto, retorno ao trabalho de Andrello (id.) e o significado de duas expressões que ele nos coloca como essenciais para compreender o que os povos de **Iauaretê** entendem por civilização: **a'moyee** e **wamê-yee**. Segundo o autor **yee** é um verbo dependente indica algo que esta sendo realizado com rapidez, **a'mo** significa primeira menstruação e **wamê** nome. Em ambas as expressões, o termo **yee** designa passagem, ou seja, cada uma delas representa uma passagem ritual, desse modo, **a'moyee** é o ritual de iniciação masculina e **wamê-yee** ritual de nominação (id., p. 59).

O autor (id.) se utiliza desses rituais de passagem para demonstrar que a definição de civilização para os povos de **Iauaretê** também se baseia na noção de transformação, tanto que o termo nativo usado para civilização é **pekâsã-yee** (**pekâsã**/branco), logo ela pode ser compreendida como uma passagem que incide sobre a pessoa (id., p. 60). Andrello (id.) ainda cita alguns aspectos que aproximam a concepção nativa de civilização às operações rituais, tais como, a obtenção de novos conhecimentos (falar o português enquanto que no ritual de iniciação, por exemplo, os iniciados aprendem como ser um homem apto a sustentar uma família); de nomes (nomes adquiridos no batismo cristão e no caso do ritual a atribuição de um nome nativo) e por fim, a obtenção de objetos (roupas e demais mercadorias e no ritual de iniciação os jovens usam, pela primeira vez, objetos cerimoniais como as flautas). Em razão disto, o antropólogo considera viável estabelecer uma relação entre civilização e

os rituais de passagem, tendo em vista que ambos expressam um processo de transformação pelo qual as pessoas são submetidas.

Sendo assim, acredito que tanto a população de *Iauaretê* quanto os *Guarani* de *Tekoha Porã* relacionam a noção de uma boa vida com a de civilização ou de ser civilizado que, por sua vez, implica em transformação a partir da incorporação de elementos comuns ao branco (conhecimentos e mercadorias, por exemplo). Sendo assim, ser civilizado é apreendido por essas populações nativas (*Guarani* e os povos de *Iauaretê*) como um modo de vida urbano, considerando-se que o branco vive na cidade (espaço). Contudo, esse processo de transformação gera consequências negativas como mudanças no estado de espírito desses “novos civilizados” ou aspirantes a tal. Como será discutido mais adiante, o corpo tem um papel muito importante para os *Guarani* e para os nativos de *Iauaretê* não é diferente; entre os primeiros busca-se ter um corpo leve que é obtido a partir de uma dieta alimentar baseada, prioritariamente, em alimentos vegetais (MONTARDO, 2002; TEMPASS, 2005 e ASSIS, 2006), mas o crescente consumo da comida do branco faz com que os corpos dos jovens fiquem fracos, segundo Andrello (id.) a memória e inteligência, atributos igualmente associados ao corpo, também diminuem ao longo dos anos e a causa atribuída a este fenômeno é o abandono do uso do alucinógeno *caapi* (*banisteropsis caapi*), ingrediente ritual. Dentre outras consequências negativas da transformação desses povos em civilizados é a alteração no estado de espírito, pois segundo os informantes do autor, atualmente, os jovens são mais tristes e desanimados que antigamente e o que justifica este fato é que os nomes pessoais não são mais atribuídos com tanto zelo e nem são mais tão frequentes²⁰ (id., p. 61).

Diante desta última informação, considero relevante descrever um relato de D. Viviane sobre um triste episódio ocorrido em outra aldeia *Guarani* lá mesmo em Guaíra e que vem se repetindo com uma certa frequência em comunidades indígenas “*Porque nós tamo muito fracos, tá morrendo muito*”(Entrevista com D. Viviane). Segundo a esposa do cacique, um jovem *Guarani* cometeu suicídio tempos atrás e, para ela, o motivo da morte foram as dificuldades pelas quais o rapaz estava passando “*Sei lá. Preocupação. Se preocupa muito, mas fazer o quê? [...]Aquele no Inácio foi por causa de comida. Faltava comida e a mãe dele também não tinha [...]*”(Entrevista com D.

²⁰ Podemos estabelecer uma relação entre esta informação de Andrello e o depoimento de D. Viviane referente à diminuição dos dias em que se realiza o ñemongarái (de cinco ou seis para dois).

Viviane). A esposa do *xamã*, aos nos contar este episódio, fala sobre a ambição que os jovens têm hoje de ter uma vida melhor

O povo não pensa igual. Que nem penso eu, penso bem. Tem alguns que não. Não é tudo igual não. Porque nosso coração não é igual não. Uns tem tanta coisa, outros não cuida. Eu penso né. Sempre eu falo pras meninas, nós nasceu pobre mesmo temos que morrer pobre (Entrevista com D. Viviane).

Conforme fora discutido linhas acima, para se alcançar essa boa vida é preciso se transformar (processo pelo qual Rogério está passando), portanto, acredito que a fala dela sugere que os jovens, quando não vêem a possibilidade de realizar esta transformação, sentem-se tão tristes que acabam por cometer esse ato lamentável, o suicídio²¹. É fato que essa não é a única causa da ocorrência de suicídios, porém esta foi a hipótese levantada pela entrevistada.

Neste sentido, Benites (2009) enfatiza que os *Kaiowá* do Mato Grosso do Sul argumentam que todos os seus problemas e aflições são decorrentes “de um modo de ser negativo, instável, ruim/*teko laja vai* (suicídio, violência, separação do casal, fome, doença, etc.)” (id., p. 51) e se dão em razão da valorização da cultura do não índio/*karai reko* (baile, escola, política, eleição, igreja, dentre outros). Ou seja, em ambos os relatos atribui-se às relações de contato esse caráter destrutivo e conforme D. Viviane, ao mesmo tempo, inevitável.

Enfim, baseando-me em toda essa discussão compreendo que o modo de vida urbano esteja presente em *Tekoha Porã*, não só em razão da presença de energia elétrica, o acesso à aparelhos eletrônicos (computadores, celulares, televisores, rádios) ou alimentos industrializados, mas principalmente pela busca incessante por uma boa vida, pela civilização que, como fora apresentado anteriormente, pode ser resumida em duas palavras, estudo e trabalho. Neste *tekoha* observou-se a prática do comércio, os homens indo trabalhar fora da aldeia, a presença de outros estilos musicais que não o tradicional, a busca por conhecimento diferenciado, enfim, aspectos que, conforme Andrello (id.) caracterizariam o modo de vida urbano; entretanto, essa urbanidade encontrada em *Tekoha Porã* não exclui a presença do modo de vida tradicional *Guarani* como a solidariedade, a centralidade nas relações de parentesco, a permanência de algumas práticas rituais, a constituição espacial da comunidade e outras que serão apresentadas ao longo da pesquisa.

²¹ Os estudos sobre suicídio entre sociedades indígenas vêm crescendo em razão do aumento da incidência, porém este tema continua sendo um tabu e por isso, preferi não prolongar o assunto. Para maiores informações ver Brand e Viettä (2001).

Neste sentido, Andrello (id.) conclui que a urbanidade presente em aldeias seria a forma mais intensa e autêntica de dominação e predação do branco

[...] embora algum dinheiro e mercadorias pudessem ser adquiridos com trabalho, consegui-los em maior quantidade e em sua ampla gama de variedades dependia da aquisição de novas capacidades, isto é, aquelas controladas pelos brancos (ANDRELLO, 2006, p. 255).

Portanto, neste momento considero possível responder às questões presentes no início deste sub capítulo: *Tekoha Porã* é uma aldeia urbana? Os *Guarani* de lá são índios urbanos? Considerando a cidade enquanto um espaço é possível falar que *Tekoha Porã* seja uma aldeia urbana já que ela está situada dentro dos limites do município de Guaíra, porém se pensarmos a cidade como *locus* de um modo de vida específico, a urbanidade, ela não pode ser denominada, unicamente, como uma aldeia urbana, pois apesar de detectarmos alguns elementos que caracterizem o modo de vida urbano, as práticas tradicionais *Guarani* ainda permanecem, o que faz dela uma aldeia tradicional. Desse modo, considero que o que acontece em *Tekoha Porã* é uma “indigenização da modernidade” como coloca Sahlins (1997), portanto nesta pesquisa não farei referência à *Tekoha Porã* como uma aldeia urbana, mas sim como uma aldeia que apenas se localiza num espaço urbano, uma aldeia na cidade. Quanto à classificação dos *Guarani* como índios urbanos a situação é semelhante, pois assim como eles praticam a urbanidade, o *nhande rekó* ainda está presente quase que intrinsecamente em seu cotidiano; sendo assim, os *Guarani* de *Tekoha Porã* transitam entre o urbano e o tradicional simultaneamente.

Conforme Homi Bhabha (2010) o município de Guaíra seria o que ele chama de terceiro-espaço, ou seja, para ele (id.) esse espaço seria constituído por duas culturas, uma nacional (uma cultura tradicional, no caso a cultura *Guarani*) e uma global (que, nesta ocasião corresponde à cultura da sociedade envolvente, a ocidental), portanto nesse terceiro-espaço surgem as identidades híbridas, as quais são de natureza performativa²².

Para encerrar esta discussão ressalto que considero apropriado referir-me à teoria de Bhabha para pensar a cidade de Guaíra, pois seu foco de análise é justamente as culturas híbridas pós-coloniais (relação entre metrópole e colônia) e a relação entre os

²² Mais adiante farei uma explanação do que vem a ser uma sociedade performativa e uma prescritiva.

Guarani e os brancos naquela região tem aproximadamente quatro séculos de existência, isto é, persiste desde o período colonial.

2. Pensando o patrimônio enquanto uma categoria de pensamento

A noção de patrimônio utilizada na presente pesquisa adota e adapta a proposta de José Reginaldo dos Santos Gonçalves (2007), ou seja, desenvolve a análise do patrimônio como categoria de pensamento. Dentro da tradição antropológica, estudos sobre categorias de pensamento é recorrente, tais como, tabu, totemismo, ritual, feitiçaria, nota-se que essas categorias nos são exóticas; já a categoria patrimônio, ao contrário, nos é muito familiar e como será exposto mais adiante, ela é ressemantizada por distintas sociedades e depois, reanalisadas por nós (profissionais das ciências sociais). Neste sentido, Gonçalves (id.) afirma que a noção de patrimônio surgiu em meados do século XVIII com a formação dos Estados Nacionais, no entanto essa afirmação omite o caráter milenar desta categoria que existe desde a Idade Média e o seu conceito, tal qual ele é hoje, assume contornos das épocas anteriores. Portanto, a constituição de patrimônios não é uma prática ocidental, mas sim comum a todas sociedades, inclusive as chamadas “culturas primitivas” (GONÇALVES, 2007, p. 213)

Todo e qualquer grupo humano exerce algum tipo de atividade de ‘coleccionamento’ de objetos materiais cujo efeito é demarcar um domínio subjetivo em oposição a um determinado ‘outro’ (id., p. 109).

A intenção dessa pesquisa, assim como a de Gonçalves (id.), é a de refletir em que medida a noção de patrimônio cultural, no sentido proposto pelo autor, pode contribuir para o entendimento da vida social e cultural do grupo ao qual ele pertence; por isso, como já fora dito no capítulo anterior, um dos objetivos deste trabalho é captar o sentido de categorias nativas, no caso, a de patrimônio para os *Guarani*.

Para os ocidentais, patrimônio é uma categoria com fronteiras bem definidas, por exemplo, patrimônios podem ser de natureza econômica, genética, cultural, dentre outras; entretanto, Gonçalves (id.) enfatiza que nem sempre foi assim. Esta categoria, como será apresentada ao longo deste capítulo, sofreu constantes alterações até chegar ao que entendemos por ela hoje. Mas e as chamadas sociedades tradicionais? O que entendem por patrimônio? José Reginaldo sugere que essa categoria, normalmente, coincide com categorias mágicas (como o Mana, por exemplo) e sem limites bem definidos “com o poder especial de se estender se propagar continuamente” (id., p. 110). Destaque-se que o recorte de patrimônio utilizado aqui é o cultural, isto é, um conjunto de bens materiais ou imateriais que configuram a cultura do grupo estudado.

Desse modo, os bens culturais que os *Guarani* de *Tekoha Porã* contemplaram para integrar o seu patrimônio cultural foram os seus cantos, as danças e as narrativas.

Um aspecto da categoria patrimônio levantado por Gonçalves (id.) é sua função mediadora entre diversos domínios sociais e simbolicamente construídos, estabelecendo uma ligação entre categorias cruciais tais como deuses e homens, mortos e vivos, presente e passado, nacionais e estrangeiros, dentre outros. Essa característica do patrimônio nos apresenta seu aspecto definidor, o da ambiguidade, uma vez que, situa-se “entre o passado e o presente, o cosmos e a sociedade, a cultura e o indivíduo, a história e a memória” (id., p. 215).

Como será observado mais adiante, nesta pesquisa, apresentarei exemplos de mediação do patrimônio cultural *Guarani* entre homens e deuses (através da prática dos cantos e danças e do uso de alguns objetos rituais), e índios e brancos (apresentação do patrimônio cultural *Guarani*, que antes era privado ao branco). As práticas de canto, dança e narrativas serão reunidas em um único ritual tradicional *Guarani*, o *jeroky*. Segundo o antropólogo *Kaiowá Guarani* – Tônico Benites (2009) – a realização deste ritual é uma forma de transmissão de conhecimento, isto é, uma maneira de apresentar o modo de ser *Guarani* aos mais jovens e como será possível observar futuramente, também uma maneira de apresentá-lo ao outro, no caso, representado por mim.

Neste sentido, é possível seguir a linha de raciocínio de Marcel Mauss e pensar “patrimônio cultural”, no caso o ritual tradicional *Guarani*, em contexto etnográfico como “fato social total” (MAUSS, 2003[1974]), afinal, a prática do *jeroky* aciona simultaneamente diversos planos (religioso, moral, social, etc.), pois ele tem como objetivo apresentar o *ethos* e a visão de mundo²³ daquela sociedade.

No artigo intitulado “Entre o espírito e a matéria: patrimônio enquanto categoria de pensamento” José Reginaldo Gonçalves (2007) apresenta a festa do Divino Espírito Santo como sendo fato social total, na medida em que envolve arquitetura, culinária, religião, estética, música, entre outros. O autor coloca que para os participantes da festa, essas dimensões não são consideradas categorias independentes umas das outras, para ele elas são unificadas em um única entidade, o Divino Espírito Santo (id., p. 112). Os devotos do Divino Espírito Santo não concebem a separação entre espírito e matéria e, em razão disso, Gonçalves (id.) se pergunta se seria possível preservar uma graça recebida? Seria possível tomar os sete dons do Espírito Santo? Ele próprio, em seguida

²³ Aspectos cognitivos e existenciais, isto é, cada povo tem um quadro em que elabora como são as coisas conforme seu conceito de natureza, sociedade ou se si mesmo (GEERTZ, 2008, p. 93).

já responde que certamente não, no entanto, sugere que por meio do registro e acompanhamento é possível preservar sua existência social, lugares, objetos, festas, etc.

Na literatura etnológica (MONTARDO, 2002; BARCELOS NETO, 2004; ASSIS, 2006) há alguns exemplos de culturas nas quais bens materiais não se dissociam de seus proprietários e nem sempre esses bens têm uma função utilitária, o que não anula sua função prática, mas ao mesmo tempo possuem significados cosmológicos e sociais que acabam por se constituírem em verdadeiras entidades dotadas de espiritualidade, vontade e até personalidade. Na pesquisa de Assis (2006) realizada com os *Mbyá* do Rio Grande do Sul, a autora, embasada no trabalho de Cadógan (1971), identifica objetos que representam extensões de determinados indivíduos, no caso os *xondaro*²⁴/ajudantes masculinos do xamã, estes objetos seriam as *u'y*/flechas rituais, assim como os *takuapus*²⁵ /bastão rítmico feminino também são extensões de indivíduos deste mesmo gênero. Os participantes da festa do Divino Espírito Santo não consideram o patrimônio desta como “símbolo” de realidades espirituais ou representação da identidade étnica açoriana, mas sim como manifestação do próprio Divino Espírito Santo. No capítulo três falarei sobre objetos rituais utilizados pelos *Guarani* de *Tekoha Porã* que exercem essa função de mediadores, assim, neste momento tratarei da mediação propiciada pelo patrimônio cultural entre homens/*Guarani* e homens/brancos.

Conforme Gonçalves (id.), o patrimônio serve para comunicar, e no caso desta relação *Guarani*/branco, o patrimônio cultural *Guarani* assume um discurso na intenção de afirmar-se perante o outro, o branco. Assim sendo, este mesmo autor (2007) em seu artigo “Monumentalidade e cotidiano: patrimônios como gênero de discursos” afirma que, considerando esta afirmação, relato que, em algumas das ocasiões que estive no campo (a maioria delas) o cacique oferecia-nos uma dança e eu sempre a aceitava. Nestas situações, ele, antes de iniciar a dança, tirava seu boné (que só saía de sua cabeça nesta ocasião), colocava seus colares/*mbo'i* e pegava seu *mbaraká*/instrumento ritual masculino e só então estava pronto para dançar. Ele nunca o fazia sozinho, sempre estava acompanhado de sua esposa e filhas que dançavam com

²⁴ Conforme Garlet (1997) *xondaro* são “(...) indivíduos de sexo masculino que se constituem em zeladores e mantenedores da ordem e executores das decisões tomadas em assembléias coletivas. Normalmente são (...) jovens ainda não casados, ou casados cuja a possível projeção política ou religiosa ainda não foi definida dentro da comunidade” (p.129).

²⁵ Esses instrumentos musicais/rituais fazem mediações entre o mundo real e o sobrenatural, além de ter especificações quanto ao seu uso (SCHADEN, 1974); (CHAMORRO, 1998); (MONTARDO, 2002) e (ASSIS, 2006).

seus *takuapus* e de algumas crianças (seus netos) que estavam ali por perto e também usavam *mbarakás*.



Figura 9 Cacique e seu filho em frente ao altar, D. Viviane e sua filha ao fundo fazendo uma apresentação do *jeroky* para a equipe do projeto.

Com base nesse relato, é possível falar sobre a capacidade que os objetos têm de constituir nossa subjetividade individual ou coletiva e, para isto, recorro à Annette Weiner (1987) que diz o seguinte

(...) nós usamos objetos para fazer declarações sobre nossa identidade, nossos objetivos e mesmo nossas fantasias. (...) aprendemos desde tenra idade que as coisas que usamos veiculam mensagens sobre quem somos e sobre quem buscamos ser. (...) Através dos objetos fabricamos nossa auto-imagem, cultivamos e intensificamos relacionamentos. Os objetos guardam o que no passado é vital para nós. (...) não apenas nos fazem retroceder no tempo como também tornam-se tijolos que ligam o passado ao futuro (WEINER, 1987, p. 159 apud GONÇALVES, 2007).

Diante da afirmação de Weiner (id.), pode-se observar que esses objetos têm uma função simbólica no processo de formação da autoconsciência individual e coletiva, isto é, esses objetos não servem apenas como demarcador de diferenças (eu/outro), esses objetos sendo patrimônio *Guarani* parece confundir-se com as diversas formas de vida e autoconsciência cultural, eles organizam as concepções que eles (*Guarani*) têm de si mesmos individual ou coletivamente. Logo, fica evidente o importante papel desempenhado pela categoria patrimônio na formação das

subjetividades, sejam elas coletivas ou individuais; nas palavras de Gonçalves “não há patrimônio que não seja, ao mesmo tempo, condição e efeito de determinadas modalidades de autoconsciência individual ou coletiva” (id., p. 224).

No entanto, há situações em que determinados bens culturais, classificados como patrimônio por agências do Estado, não são consideradas como tal pelo grupo ao qual ele pertence, ou seja, bens culturais que integram patrimônios de determinados grupos sociais devem encontrar ressonância junto a estes, devem exercer a função de representar memórias e identidades coletivas (id., p. 215).

Outra característica do patrimônio levantada por Gonçalves (2007) é sua função de formar pessoas, o que vem a justificar a minha iniciativa de condensar àquelas práticas culturais elencadas para integrar o patrimônio cultural *Guarani* em um único ritual, o *jeroky*, pois como demonstrou Benites (id.), o ritual serve para formar o nativo conforme os princípios tradicionais *Guarani* ou o *nhande rekó Guarani*.

Diante disso, seria possível registrar o modo de ser *Guarani*? Embasando-me nas teorias de Gonçalves, defendo que sim, pois o que seria registrado não é o *nhande rekó Guarani*, mas sim os bens culturais que o integram, tais como a religião, a culinária, os mitos, práticas xamânicas, etc. Perante esses esclarecimentos, podemos evidenciar algumas pistas sobre o que os *Guarani* entendem como seu patrimônio cultural, afinal veremos mais adiante, nas narrativas do cacique, que essa categoria não se restringe aos cantos, danças e narrativas, estas são apenas parte de seu patrimônio. Na realidade, o cacique nos apresentou durante a pesquisa de campo o seu universo cultural e, se fôssemos fazer um registro conforme os padrões do Iphan teríamos de fazer um inventário o INRC.

Ao tentarmos definir o que os *Guarani* entendem como seu patrimônio, caímos em outro aspecto do patrimônio cultural levantado por Gonçalves, a materialidade. Segundo o autor (id.), mesmo um bem cultural sendo imaterial possui materialidade; apeguemo-nos ao exemplo do patrimônio cultural *Guarani*, por exemplo, o ritual *jeroky* é uma prática cultural, portanto, um bem intangível, entretanto ele é composto por bens materiais tais como os objetos utilizados pelos seus participantes ou as comidas que servem em tal ocasião. Assim sendo, pode-se afirmar que a noção de intangibilidade relaciona-se com o caráter desmaterializado que assumiu o moderno conceito antropológico de cultura, no qual a ênfase está mais nas relações sociais e/ou simbólicas que propriamente nos objetos materiais e técnicas (id., p. 218).

Ao nos dedicarmos aos estudos sobre populações indígenas, nos deparamos com transformações, tais quais foram demonstradas ao longo do capítulo um e, conseqüentemente, o patrimônio cultural *Guarani* acompanhou estas transformações.

No que concerne ao tema das transformações que a categoria patrimônio veio sofrendo ao longo do tempo, Gonçalves (2002) se dedica a classificar as modalidades narrativas do patrimônio, ou seja, os discursos do patrimônio. Já foi dito aqui que a categoria patrimônio surgiu concomitantemente ao processo de formação dos Estados nacionais, desta forma, tornou-se necessária construção de narrativas nacionais, cujo propósito recaía na construção de uma memória e identidade nacionais (id., p. 13).

Recentemente, estudos sobre processo de invenção de culturas e tradições têm sido desenvolvidos significativamente, e o que eles sugerem é que pensemos essas culturas e tradições como produto de ação humana histórica e socioculturalmente situada (id., 14). Sendo essas culturas e tradições produto do homem, Gonçalves se utiliza da noção de “objetificação cultural” de Handler (1984) para referir-se à “materialização imaginativa de realidades humanas em termo de discurso teórico baseado no conceito de cultura” (HANDLER, id., p. 55-56 apud GONÇALVES, id., p. 14).

Neste sentido, Roy Wagner (2010) sugere que na pesquisa antropológica o pesquisador é condicionado a fazer essa objetificação da cultura estudada, isto é, o objeto de pesquisa do antropólogo é cada vez mais entendido como uma invenção e não como algo dado, já existente. Nesta dissertação é possível constatar essa noção de invenção a qual se dedica Wagner (id.), pois quando me proponho a escrever as narrativas relatadas pelo cacique não o faço de modo fiel aos seus relatos, mas sim de uma maneira que permita ao leitor compreender essas informações mais claramente, ou seja, repasso ao leitor a minha interpretação daquelas narrativas já associada às teorias que as complementam a fim de contribuir ao seu entendimento. Para James Clifford (2011) esta seria uma forma do pesquisador mostrar sua autoridade etnográfica a partir da experiência em campo, assim o pesquisador deixaria de ser aquele “antropólogo de gabinete” e assumiria a postura de um pesquisador que vai a campo e se utiliza de teorias científicas para justificar os fatos etnográficos descritos em sua pesquisa.

Quando falamos em identidade étnica é como se já tivéssemos um conceito objetificado de grupos étnicos, como se eles existissem de maneira objetiva, independentemente de ações, desejos, ideias e valores humanos prontos para serem representados por sujeitos epistemológicos ou políticos (GONÇALVES, 2002, p. 16).

Desse modo, quando intelectuais dedicados à preservação de patrimônios culturais proferem discursos relativos a estes, o fazem baseando-se em dois aspectos: o passado e a autenticidade que, por sua vez, estão interligados, respectivamente, à memória e identidade.

Enfim, Gonçalves (2007) sugere que patrimônios sejam pensados como discursos, isto é, como modalidade de expressão escrita ou oral, que partem de um autor – individual ou coletivo – e que se dirigem e respondem a outro discurso (id., 142). Destaque-se que, quando o autor fala em discursos, ele está se referindo às visões de mundo que distintos interlocutores possuem em oposição ao outro

Cada modalidade de discurso traz consigo uma visão de mundo, um ponto de vista sobre a sociedade. Quando falo, portanto, dos discursos do patrimônio, estou na verdade me referindo ao conjunto de concepções de patrimônio, concepções de tempo, espaço, subjetividade (id., p. 143).

Portanto, entende-se que meu informante, o cacique de *Tekoha Porã*, tem uma concepção própria do que seja o patrimônio cultural do seu grupo podendo ser diferente da minha. Para melhor compreender essas diferenciações dos discursos do patrimônio, Gonçalves (id.) os classifica em “discursos da monumentalidade” e “discursos do cotidiano” (id., p. 149). Segundo ele, a relação dialógica entre monumentalidade e cotidiano são estratégias narrativas do patrimônio nas quais se discute três posições centrais: 1) o passado e o presente; 2) tradição e experiência; 3) narrativa e realidade contemporânea.

Nos discursos da monumentalidade, o passado será considerado como hierarquicamente superior ao presente, e essa valorização se dá em razão da ideia de tradição. Neste sentido, para Rodrigo Melo Franco de Andrade – um dos principais articuladores dessa narrativa de patrimônio no Brasil – a tradição é a forma de aproximar o passado do presente e os bens que constituem patrimônios representam-na vinculando os brasileiros de ontem aos de hoje (id., p.150). Os chamados monumentos de “pedra e cal” também são capazes de estabelecer uma relação com o passado; conforme este mesmo autor (id.) o presente e futuro são construções que devem ser norteadas pelo passado, pois nele encontramos nossa identidade. Desta forma, observa-se que nessa modalidade de discurso valoriza-se a tradição e o passado em detrimento da experiência e do presente.

Já no discurso do cotidiano, as relações se invertem, não sendo mais o passado hierarquicamente valorizado, mas sim o presente. Segundo José Reginaldo (id.) na

narrativa do cotidiano o passado deixa de ter posição absoluta, haja vista que existem tantos passados e memórias quantos são os grupos sociais a que eles pertencem. Nesse contexto, o passado passa a servir como referência ao presente no processo de produção cultural e na garantia da continuidade da trajetória histórica da nação ou do grupo social. Por fim, as narrativas do patrimônio voltadas para o cotidiano configuram-se pelo constante contato com a realidade contemporânea.

Enquanto na primeira modalidade de narrativa, o patrimônio aparece na forma de monumentos, cujo destino é permanecer; na segunda destacam-se objetos, espaços usados e atividades exercidas pelos segmentos sociais em sua vida cotidiana, e que estão marcados pela transitoriedade (GONÇALVES, id., p. 153).

Com base nas classificações desenvolvidas por Gonçalves, considero que o discurso de patrimônio proferido por meu informante coincide com o de monumentalidade pois, como se apresentará no capítulo três, ele, ao relatar as narrativas que integram o patrimônio cultural *Guarani*, dedicou-se em apresentar-me o modo de vida tradicional *Guarani*, conforme acontecia no passado; contudo, observar-se-á também que ele não descarta as mudanças desse modo de vida tradicional que ocorreram em razão de alguns eventos, tais como a instalação da empresa Cia. Mate Larangeira e a inundação das Sete Quedas no território originalmente ocupado pelos *Guarani*.

2.1 De “pedra e cal” ao intangível: os caminhos do patrimônio no contexto mundial

Para Sant’Anna (2009) todas as sociedades humanas realizam a prática de preservar memória de fatos, pessoas ou ideias por meio de *construtos* (grifo da autora) que as comemoram, narram ou representam. Diante disso, podemos vir a pensar na função do patrimônio para a sociedade que o constituiu, seja ele material (monumentos) ou imaterial (celebrações), a qual implica na capacidade que ele tem de atuar na memória coletiva de determinado grupo social e de fomentar um sentimento de pertença deste em relação ao bem selecionado para constituir esse patrimônio.

Conforme Pelegrini e Funari (2006) a palavra patrimônio é de origem latina, *patrimonium* e que, no período romano, referia-se a tudo que pertencesse ao *pater* ou *pater familias*, pai de família. Diante disso, entende-se que, entre os romanos, o conceito de patrimônio estava ligado à noção de propriedade, a qual se concentrava nas

mãos de poucos, logo, o patrimônio era patriarcal, individual e privativo de uma aristocracia.

Para Sant’Anna (id.) na Antiguidade Clássica, a noção de patrimônio relacionava-se a de monumento, que nessa época não estavam lá para serem preservados, mas sim contemplados que, por sua vez, viria justificar a relação de monumento com arte e/ou arquitetura, o Coliseu pode ser usado aqui como exemplo.

Já no período da Revolução Francesa, houve o fomento ao sentimento de nacionalismo e a preservação de monumentos que, na época, eram considerados obras de arte, testemunho do saber humano e de uma história. Nesse momento, esses monumentos passaram a ter fins políticos tendo em vista que a expressão vinculou-se ao campo da representação com o objetivo de unir grupos socialmente e até culturalmente distintos a uma identidade ou a um projeto de nação (SANT’ANNA, 2009; GONÇALVES, 2002, 2007; FUNARI e PELEGRINI, 2006). Portanto, com o surgimento dos Estados Nacionais o conceito de patrimônio sofreu significativa transformação.

Até então, a noção de patrimônio ainda estava vinculada a de monumento, que vinha a relacionar-se com o conceito de arte. Desta forma, quem tinha acesso a esse patrimônio eram as elites, porém, em função deste sentimento de nacionalidade que houvera sido construído juntamente com o conceito de patrimônio nacional, fez com que todos os setores da sociedade francesa se preocupassem com a preservação dessas “riquezas da nação”.

Funari e Pelegrini (2006), para clarear esse momento de formação dos Estados Nacionais e sua implicação na formulação do conceito de patrimônio, citam uma famosa frase de Massimo D’Azeglio, unificador da Itália, “feita a Itália, é preciso fazer os italianos”, isto é, ao constituírem-se nações, inventa-se um conjunto de cidadãos que deveriam compartilhar a mesma língua, cultura, origem e território. Diante disso, podemos pensar o sentido de nação a partir do que Gonçalves (2002) chama de narrativas nacionais, cujo propósito é constituir uma memória e identidade nacionais. Essas construções narrativas influenciam os receptores de tais definições (memória e identidade), ou melhor, essas construções afetam o modo como “diversos grupos e categorias sociais venham a considerar o que seja sua ‘nação’, ou o modo como venham a se sentir parte dessa totalidade” (GONÇALVES, id., p. 13). Portanto, uma nação, como uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1989 apud GONÇALVES, id.) pode ser construída discursivamente.

Como já fora dito anteriormente, as noções que fundamentam a lógica das práticas de preservação ocidentais são a de autenticidade e permanência, ou conforme Gonçalves (2007) os discursos da monumentalidade que, por sua vez conduzem a constituição de instrumentos voltados para a proteção, guarda e conservação de bens patrimoniais. A França foi um dos primeiros países europeus a criar uma lei específica para esses bens, no ano de 1913 instituiu-se o *classement*²⁶, instrumento que declara o bem como patrimônio nacional e determina regras quanto ao impedimento de alterações de qualquer natureza. Esse padrão instituído pela França foi copiado, de início, por vários países europeus e hoje, por todo o mundo. Nesse sentido, tal padrão, como fora colocado anteriormente, baseia-se na “permanência da forma e da matéria do bem que fixam os valores nele investidos e, simultaneamente, permitem aferir sua autenticidade” (SANT’ANNA, 2009, p.51).

Posteriormente, com a Segunda Guerra Mundial, a noção de patrimônio ganhou outra conotação. Os processos e práticas culturais foram, progressivamente, sendo vistos como bens patrimoniais sem a necessidade da mediação de objetos úteis a sua representação ou ressignificação.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial e a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), da Unesco e da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura no ano de 1945, a noção de patrimônio vinculada a de nacionalismo foi superada. O fim da guerra marcou a entrada de novos agente sociais no cenário político, especialmente os países colonizados que se voltaram contra as potências coloniais, além do crescente desenvolvimento de movimentos sociais em países capitalistas desenvolvidos, que lutavam por direitos civis, emancipação da mulher, reconhecimento à diversidade cultural entre outros que, por sua vez, gerou conflitos internos em diversos países colocando em xeque a tal unidade nacional.

Nesse contexto, emergiram também as demandas em favor do meio ambiente e que ocasionou a ampliação da categoria patrimônio, ao passo que este não abarcaria somente as questões relativas à cultura, mas também, agora, às naturais (FUNARI E PELEGRINI, id., p. 23-24)

Com isto, a partir da década de 1950 a legislação de proteção patrimonial se estendia ao meio ambiente, aos movimentos sociais e grupos locais que antes eram preteridos a favor da unidade nacional.

²⁶ Esse instrumento é bem semelhante ao tombamento (SANT’ANNA, 2009).

Essa ampliação no conceito de patrimônio se deu em função de um exercício reflexivo do Ocidente (mais precisamente dos países da Europa) tomando as práticas de preservação de países de Terceiro Mundo (os países asiáticos) como base, haja vista que o patrimônio destes constitui-se de criações anônimas sem uma materialidade significativa, porém refletem em expressões de conhecimentos, práticas e processos culturais, assim como a relação com o meio ambiente.

No Oriente, as tradições culturais não são depositadas em objetos, mas sim nas formas de conhecimento para reproduzir tais práticas. Portanto, nesses países as pessoas detentoras desses conhecimentos preservados e quem os transmitem são mais importantes que as coisas que as objetificam.

Quando, nos anos 1950, o Japão instituiu a primeira legislação de preservação de seu patrimônio cultural, não foram obras de arte e edificações seu alvo. Em vez disso, o país deu incentivo e apoio a pessoas e grupos que mantêm as tradições cênicas, plásticas, ritualísticas e técnicas que compõem esse patrimônio (SANT'ANNA, 2009, p.52).

Portanto, como propõe Funari e Pelegrini (id.), o fim da Segunda Guerra Mundial possibilitou que diferentes nações interagissem, ocasionando a troca de experiências em vários âmbitos, inclusive nas questões relativas ao patrimônio e, conseqüentemente, as variedades patrimoniais foram ampliadas, passando então a existir o patrimônio de valor municipal, os voltados às comunidades indígenas, grupos religiosos, etc. Em consequência disto, houve também um aumento da participação de pessoas na gestão desses patrimônios culturais e/ou naturais.

Funari e Pelegrini (id.) observaram também que, apesar dos esforços da Unesco, o patrimônio ligado às elites, à Europa em particular, recebem mais atenção que os dos demais países. Segundo esses autores, sessenta por cento dos sítios registrados pela Unesco se localizam na Europa e América do Norte. No ano de 1972, a Unesco promoveu a Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural e desde então o Ocidente passou a considerar essas questões.

Após a aprovação dessa convenção, os países de Terceiro Mundo reivindicaram por instrumentos, em nível internacional, de proteção às manifestações populares de valor cultural e obtiveram uma resposta em 1989 mediante a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular. Nesse documento aprovado pela Conferência Geral da Unesco, recomenda-se aos países membros a identificação, a salvaguarda, a conservação, a difusão e a proteção da cultura tradicional e popular, por meio de registros, inventários, suporte econômico, introdução de seu conhecimento no

sistema educativo, documentação e proteção a propriedade intelectual dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais.

Embora tenham se passado 15 anos após essa Recomendação, Sant'Anna (2009) afirma que são poucos os países que efetivaram políticas e instrumentos segundo essa lógica de preservação de patrimônios imateriais. A França organizou uma política de incentivo aos mestres de ofícios tradicionais no intuito de transmitir suas técnicas e conhecimento para novas gerações baseando-se no sistema “Tesouros humanos vivos” proposto pela Unesco em parceria com países orientais. Segundo a autora (id.), essa política que fora instituída no ano de 1994 na França, recebeu o nome de *Les Métiers d'Art* e até o momento beneficiou cerca de 40 profissionais. Outro país a efetivar políticas e instrumentos conforme os ideais do patrimônio imaterial foi o Brasil, que em 2000 instituiu, por meio do Decreto 3.551, de quatro de agosto, o registro do patrimônio imaterial. Em Pernambuco vem sendo realizadas ações neste sentido, o de dedicar incentivos aos mestres de ofício. No GT de Patrimônio ocorrido em Recife no ano de 2010, perguntei a um antropólogo da FUNDARTE se não havia nenhuma ação dessa natureza voltada a povos indígenas e ele me disse que ainda não.

2.2 O Brasil e as questões patrimoniais

Essa questão do patrimônio e sua intangibilidade vêm sendo discutida no Brasil desde a década de 30 com a intervenção do poeta modernista Mário de Andrade na elaboração de um projeto para a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), em 1936.

Nesse período o país assume a tarefa de criar políticas oficiais de preservação de patrimônio cultural e quem está a frente desse projeto é Rodrigo Melo Franco de Andrade. Essa política é parte de um projeto oficial de modernização política, econômica e cultural do país promovido por uma nova elite de bases urbanas sob a orientação de uma ideologia nacionalista, autoritária e modernizadora que tinha como objetivo a construção de uma nova nação (GONÇALVES, 2002).

Assim como na França durante a Revolução Francesa, a questão da identidade nacional também é foco de estudos dos intelectuais brasileiros desde a independência política do Brasil de Portugal em meados do século XIX. Nesse período a discussão se baseava no conceito de “raça” e só a partir da segunda década do século XX a noção de

cultura passou a ser foco das discussões sobre identidade nacional e a busca pela “brasilidade”.

Nos anos 20 e 30 os intelectuais buscavam “modernizar” ou “civilizar” o Brasil, produzir uma imagem singular do país como cultura e como parte integrante da moderna civilização ocidental. Entretanto, o problema estava não em imitar a cultura européia, mas sim em identificar e afirmar uma cultura brasileira genuína. Alguns propunham que se valorizassem o “tradicional” e o “regional” na constituição de uma identidade nacional. “Acreditavam que, para identificar ou ‘redescobrir’ o Brasil, o país teria de retornar aos seus mais ‘autênticos’ valores nacionais, os quais estavam supostamente fundados no passado, assim como em valores regionais” (GONÇALVES, 2002, p.41).

O discurso de Rodrigo de Andrade sobre patrimônio histórico e artístico está fundado no paradigma da história, no qual a “tradição” garante a continuidade da nação brasileira. Nesse sentido, Rodrigo trata questões patrimoniais a partir de suas origens, o que ultrapassa o período de descoberta do Brasil. Segundo ele:

...nossa história não cabe no espaço exíguo dos quatro séculos que vivemos, a contar do ano de 1500, porque se alonga enormemente para trás, ligada à história dos povos que nos constituíram. Ela não tem, por conseguinte, limites medíocres no tempo e no espaço. Ao contrário, dilata-se longamente pela extensão de três continentes, através da vida e da fortuna variada das nações de que procedemos e cujo espólio cultural se fundiu num só monte, para formar o patrimônio histórico e artístico nacional (ANDRADE, [1939] 1987, p.49 apud GONÇALVES, 2002, p. 44).

Neste sentido o patrimônio cultural brasileiro é visto como parte de um patrimônio universal. Contudo, Andrade coloca as origens da cultura brasileira na “tradição” (grifo do autor) produzida pelas contribuições de populações indígenas, africanas e europeias no país. Desta forma, seu objetivo é afirmar e defender uma cultura genuinamente brasileira, rechaçando assim, a ideia pessimista de que o Brasil é uma nação carente de cultura própria e fadada a reproduzir uma cultura europeizada. A cultura brasileira não seria nada mais que uma “combinação cultural” de três diferentes heranças (GONÇALVES, id.).

Quando Rodrigo de Andrade trata das origens do patrimônio histórico e artístico do Brasil, essas origens se remetem a noção de civilização voltada a uma perspectiva evolucionista²⁷ que vai do primitivo ao civilizado. Sendo assim, o patrimônio cultural

²⁷ Franz Boas (1896 apud GONÇALVES, 2007), fez crítica às teorias evolucionistas e difusionistas que se estendiam pelos museus nessa época. Segundo ele, era necessário saber qual o uso desses instrumentos

do Brasil não é reconhecido e/ou valorizado diante o patrimônio cultural de outras nações.

Ao fim da década de 70 e início de 80, o Sphan adquire uma nova configuração em função da alteração em sua coordenação. Surge então a figura de Aloísio Magalhães que rompe com a antiga política adotada pela instituição até então, que segundo ele é parte do “‘velho tapete europeu’, que ‘sufoca’ a diversidade cultural brasileira” (GONÇALVES, 2002, p. 54).

Além da nova configuração adotada pelo Sphan, o cenário político brasileiro também era outro: o de abertura política e liberalização do regime em vigor.

A noção de patrimônio defendida por Aloísio Magalhães se aproxima com a teoria sistemática de cultura e de sociedade de Clifford:

Independente dos objetos materiais constituírem o nosso cotidiano, ou o acervo de coleções ou patrimônios, eles não só desempenham funções identitárias (individual ou coletiva), mas também organizam a noção que temos de nós mesmos individual e coletivamente (CLIFFORD, 1985 apud GONÇALVES, 2007).

A principal herança desse período foi a inserção de um conceito mais amplo de patrimônio na Constituição Federal, que incluiu bens de natureza material e imaterial “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (SANT’ANNA, 2009, p. 55).

A instituição do registro criado pelo Decreto 3.551/2000 não é um instrumento semelhante ao tombamento de bens materiais, mas sim um recurso de valorização e reconhecimento do patrimônio imaterial que pode, eventualmente, ser complementar a este. A intenção, assim como nos países orientais é de manter o registro da memória desses bens culturais e o seu caminho ao longo do tempo, afinal só assim é possível preservá-lo. Tendo em vista que esses bens culturais são dotados de uma dinâmica de desenvolvimento e transformação, o seu registro não pode se basear nos conceitos tipicamente ocidentais de autenticidade e permanência. Sendo assim, são mais relevantes as práticas do registro e documentação ao invés de intervenção, restauração e conservação.

Esse mesmo Decreto 3.551 do ano 2000 estabeleceu que ações nesse sentido seriam desenvolvidas no Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, cujo objetivo

e o seu significado para as pessoas que os empregavam em diversos contextos sociais e/ou rituais. A partir dessa crítica, o foco de descrição e análise dos objetos sofre alteração (análise a partir das suas formas, matéria e técnicas de fabricação tornam-se ultrapassadas), passando a basear-se em seus usos e significados e nas relações sociais em que seus usuários estão envolvidos.

consistia em implementar uma política pública de identificação, inventário e valorização desse patrimônio intangível.

Com a instituição do patrimônio de natureza intangível, os bens selecionados para registro serão inscritos nos respectivos livros:

- Livro de Registro dos saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
- Livro de Registro das festas, celebrações e folguedos que marcam ritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade e do entretenimento;
- Livro de Registro das formas de expressão (musicais, iconográficas e performáticas);
- Livro dos Lugares (Espaços), destinado à inscrição de espaços comunitários, como mercados, feiras praças e santuários, onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas (FUNARI E PELEGRINI, 2006; FONSECA, 2009).

Considerando-se a dinâmica das manifestações culturais com a instituição do registro, o objetivo é acompanhar suas possíveis transformações e em razão disso, prevê-se que esse registro seja refeito, pelo menos, a cada dez anos.

Paralelo aos estudos sobre o registro de patrimônio imaterial, o Iphan elaborou uma metodologia de inventário de referências culturais que subsidia ações de registro e um recenseamento amplo de todas as manifestações culturais presentes no país.

2.3 Experiências de registros de patrimônios culturais na América Latina e suas implicações

Atualmente, Patrimônio Histórico Cultural refere-se àquilo que é social e coletivamente reconhecido como condição para reproduzir modos de viver específicos a cada grupo social seja a partir da sua relação com a natureza, com o outro, ou seus modos de fazer. No entanto, as entidades oficiais, ao realizarem processos de patrimonialização, muitas vezes não parecem estar interessadas no que envolve o patrimônio em si, ou seja, na comunidade a qual ele pertence, mas sim nos benefícios políticos e econômicos que ele pode trazer. Neste caso, a patrimonialização aproxima-se da privatização e esta seria um dos riscos da realização de um registro de patrimônio

envolvendo interesses políticos e/ou econômicos (IPHAN, 2006) como é o caso mexicano que será exposto mais adiante.

Neste capítulo serão apresentadas situações em que os registros de patrimônio são frutos de um processo conjunto entre grupos étnicos, equipe técnica do Iphan e Estado, o que nos remete a importância do sentido de ressonância defendido por Gonçalves (2007) nos processos de patrimonialização; mas também discutiremos processos de patrimonialização feitos de maneira arbitrária (“de cima para baixo”), sem que se leve em consideração o grupo social a que tais bens correspondem, ou ainda, situações em que a sociedade não se identifica com o bem patrimonializado.

Para tratar das políticas de patrimônios culturais indígenas, utilizarei de exemplos que já foram oficialmente registrados²⁸.

O primeiro registro de patrimônio imaterial no Livro das Formas de Expressão realizado no Brasil foi o da arte *kusiwa* e oralidade entre os índios *Wajãpi* do Amapá no ano de 2002, além de ter sido considerado pela Unesco Patrimônio Imaterial da Humanidade.

O grafismo que os *Wajãpi* do Amapá denominam de *kusiwa* expressa, de modo sintético, seu modo particular de agir, conhecer e conceber o mundo. Além da decoração de corpos e objetos a arte *kusiwa* tem uma eficácia simbólica que atualiza constantemente o modo de pensar e experienciar as relações com o outro; expressa também suas crenças e práticas xamânicas (IPHAN, id.).

De acordo com o que fora proposto no Manual de Registro de Bens Imateriais, o caráter dinâmico da cultura deve ser levado em conta assim como do bem registrado. Esse é o caso das 21 formas gráficas dos *Wajãpi* que se transformam a partir da inserção de novos elementos ou o desuso de outros. Desta forma, entende-se que o bem cultural do grupo não pode ser considerado um produto acabado, ao contrário, ele deve ser entendido como um produto histórico, dinâmico e mutável (IPHAN, id.).

No tocante à oralidade, não é a linguagem em si que deve ser salvaguardada, mas sim os seus modos de execução, ou seja, sua capacidade de se atualizar em conformidade com as tradições dos mais velhos. Enfim, tanto a arte gráfica como a oral são capazes de lidar com atualizações e combinações entre o tradicional e o novo e por isso, ambas as artes devem ser preservadas não como expressão de um passado, mas

²⁸ Digo ser oficialmente registradas por constarem nos livros de registro do Iphan e aprovadas pelo governo Federal.

como “formas contemporâneas de codificação de significados culturais próprios do grupo *Wajãpi* do Amapá” (IPHAN, id., p.86).

Conforme tem nos colocado Gonçalves (2007), o patrimônio enquanto categoria de pensamento e objeto da sociologia tem, dentre suas características, o caráter construtivo e inventivo assim como o grafismo e oralidade *Wajãpi*.

Conforme consta no dossiê formulado pelo Iphan e na carta elaborada pelos *Wajãpi* enviada a esta instituição, a iniciativa de registro das práticas culturais do grupo étnico partiu das lideranças indígenas que buscavam o desenvolvimento de projetos voltados aos mais jovens visando à valorização dos conhecimentos tradicionais *Wajãpi*; paralelo a isso, no dossiê consta também que outro motivo foi a proteção contra o uso indevido do dos grafismos *Wajãpi*, uma vez que, eles ao irem até o centro da cidade de Macapá viam a arte *kusiwa* estampada em artefatos comercializados lá. Assim sendo, a intenção primeira da realização do registro coincide com a dos *Guarani* de *Tekoha Porã*, tendo em vista que a justificativa nos apresentada pelo cacique foi a de repassar os seus conhecimentos tradicionais aos jovens *Guarani* que estão cada vez mais se desinteressando pelo saber tradicional.

Contudo, como pôde ser observado no capítulo anterior, a intenção demonstrada pelo cacique é contraditória, pois ao mesmo tempo em que ele e sua esposa afirmam o desinteresse dos jovens pela cultura *Guarani*, esses mesmos jovens estão buscando meios para fomentar a tradição cultural de seu povo, como é o caso de Rogério. Portanto, destaca-se que as relações de contato são provedoras de ambiguidades, pois, ao mesmo tempo em que jovens estão buscando um modo de vida urbano, eles também operam estratégias que visam à conciliação entre a cultura nativa e a da sociedade envolvente.

Anahí Chaparro (2008) realiza uma pesquisa entre os índios *Yagua*, na cidade de Nuevo Peru, no Peru, e relata que situação semelhante à dos jovens *Guarani* também acontece entre os jovens *Yagua*. Segundo a autora (id.), um elemento importante para entender a problemática existente em relação à identidade cultural do grupo é a fluência da língua materna, que é de conhecimento apenas dos membros mais velhos da comunidade. Ela destaca que a justificativa das pessoas a esse respeito são as seguintes: por haver casamentos interétnicos entre *Yagua/não-Yagua*, esses nativos preferem que seus filhos aprendam a falar castelhano; ao passo que, outros afirmam que é por causa da discriminação por parte dos não-índios; e por fim, há aqueles que dizem sentirem-se envergonhados (CHAPARRO, 2008, p.120-121). Conclui assim a autora, que o idioma

Yagua não é usado dentro da comunidade a não ser pelos membros mais velhos (juntamente com seu grupo familiar) o que gera uma secção dentro da aldeia entre os moradores mais antigos da comunidade (pessoas mais velhas que são minoria) e os mais jovens (maioria), pois, como será apresentado mais adiante, os *Yagua* estão inseridos num projeto de turismo étnico, no entanto os indígenas contemplados são apenas os falantes da língua materna porque a fluência do idioma traz à tona a ideia de autenticidade já discutida antes e também a noção do exótico, que se diga de passagem, é o principal atrativo aos turistas.

Essa relação de contato desemboca no que Novaes (1993) vai chamar de jogo especular

Tomar o espelho como metáfora que permite a compreensão da auto-imagem de uma sociedade é procurar enveredar pelos processos de *reflexão* e *especulação* que ela elabora sobre si, a que o próprio termo espelho induz. O jogo de espelhos é, assim uma metáfora que me parece bastante adequada para ilustrar, tanto o processo de formação, como as transformações da auto-imagem de uma sociedade em contato com grupos sociais diferentes de si própria (NOVAES, 1993, p. 108).

De outra forma, uma sociedade entra em contato com diversas outras e neste contexto cada uma acaba por formar imagens diferentes de si própria. É importante ressaltar que este “outro” não precisa, necessariamente, ser uma sociedade distinta da sua, pode ser também a sua própria sociedade só que em tempos diferentes, por exemplo, o *Guarani* do passado e o *Guarani* de hoje; compreende-se que a relação entre essas “distintas” sociedades geram um conflito de valores, a partir do qual se especula sobre si e sobre o outro.

Esta mesma autora (id.) relata que, hoje em dia, os *Bororo*, em suas relações de contato, fazem uma imagem extremamente negativa de si, que se contrapõe a outras que são constituídas por outros pontos de vista. Desta forma, entende-se que estas imagens produzidas nas relações de contato são relacionais, dependendo do valor que está em jogo, por isso percebi que, em certas ocasiões, os *Guarani* de *Tekoha Porã* têm, ora imagens positivas ora negativas, de si. Por exemplo, quando perguntava ao cacique sobre os outros subgrupos *Guarani*, ele sempre se referia ao seu grupo como *Guarani* de verdade ou mais *Guarani* que os outros se baseando no modo de vida; em certa ocasião perguntei-lhe qual era o nome *Guarani* de violão (instrumento musical que foi pedido por eles para compor o grupo de dança contemplado pelo projeto de extensão) e ele me disse que o instrumento não tinha nome em *Guarani*, pois *Guarani* de verdade

não tocava violão, isso era coisa de *Guarani* lá do sul (ele se referia aos *Mbyá-Guarani*). No entanto, podemos nos dar a pensar a situação dos jovens em relação aos não índios. Tradicionalmente, era importante para um jovem nativo (homem) dominar técnicas de cultivo e de confecção de artesanato, construir armadilhas (GARLET, 1997) para então, poder se casar; contudo, atualmente, devido à escassez de terras, o domínio das técnicas de cultivo, por exemplo, não são tão essenciais para a realização de um casamento quanto ter um trabalho, ou uma fonte de renda. Esse fato é explícito em *Tekoha Porã*, pois a maioria dos homens da comunidade trabalha fora (em fazendas ou, conforme um dos filhos do cacique, no ramo de construção civil que é o seu caso²⁹).

Considero importante lembrar é que há quinhentos anos as populações indígenas vêm passando por processos de homogeneização através da cristianização, alfabetização em português, a tentativa de uniformização de sistemas políticos e até educacionais e, segundo Canclini (2008) “... este foi um dos projetos homogeneizadores mais eficazes do planeta” (p. 177), o que não significa que ele tenha impulsionado um desenvolvimento econômico consistente a essas populações, em contrapartida, mesmo este tendo sido um projeto eficaz como bem colocou o autor (id.), as ciências sociais, hoje, defende que a modernização não irá suprimir as heterogeneidades, mas bem se sabe que nem sempre foi assim.

Ainda de acordo com Canclini (id.), essa noção da persistência das heterogeneidades na modernidade já se reflete em alguns países da América Latina como, por exemplo, programas de etnodesenvolvimento, a legislação que garante autonomia aos indígenas na costa atlântica da Nicarágua e reformas jurídicas no México a respeito de questões étnicas; entretanto, esses ensaios de reformulações não se dão sem resistência, afinal as elites racistas ainda consideram as culturas indígenas simplesmente como reminiscências de interesse folclórico e turístico.

Em razão dessas reformulações, fruto de uma política econômica neoliberal que, nas últimas décadas acentuou a marginalização e pobreza dos índios e mestiços, a migração, o desenraizamento e os confrontos por terras e poder políticos se intensificaram e conseqüentemente, fomentou o conflito entre índios e não índios em grandes cidades latino-americanas (CANCLINI, 2008). Falar de fenômenos dessa natureza possibilita observá-los sob outra óptica que não a antropológica, isto é, a

²⁹ É importante ressaltar que esses trabalhos não são fixos, mas sim temporários, são uma espécie de “bicos”, segundo eles “*a gente faz um bico aqui, outro ali e assim vai vivendo*” (Trecho retirado da conversa com Mariano – filho do cacique).

presença das heterogeneidades na sociedade moderna provoca um exercício sociológico, pois ela abarca outros espaços além do cultural, tais como o econômico e político.

É nesse cenário de contatos e confrontos que indígenas criaram novos modos de unir suas tradições com a modernização, por exemplo, os procedimentos curativos da medicina tradicional com os da biomedicina, eles se utilizam, ao mesmo tempo, de técnicas tradicionais artesanais e de créditos internacionais e computadores, muitos deles se comunicam via fax e correio eletrônico com órgãos internacionais em defesa de seus modos particulares de vida (por exemplo, a respeito da violação de direitos humanos). Considero esses exemplos muito próximos à situação atual dos *Guarani Tekoha Porã* que, não só neste projeto que acompanhei, mas em suas vidas de uma maneira geral, convivem com elementos da modernidade cotidianamente e em diversas situações.

Com os *Wajãpi* não é diferente, pois conforme fora registrado no dossiê produzido pelo Iphan (2006), este grupo étnico percebeu que o recurso da escrita avançava enquanto a arte gráfica tradicional do grupo decrescia. A incidência das escolas bilíngues nas comunidades é crescente, pois os *Wajãpi* compreenderam que o domínio da língua portuguesa é essencial nas relações, cada vez mais frequentes, com a sociedade nacional e até internacional, seja para negociações políticas ou comerciais.

Sendo assim, entende-se que esse grupo étnico captou a necessidade de preservar, para enfatizar sua diferença e argumentar demandas políticas. Como consta no dossiê (id.), é nesse contexto, que a arte gráfica e oral dos *Wajãpi* passa a ser vistas como suportes exemplares para a expressão de um repertório diferenciado de saberes, sendo percebidas como exclusivas do grupo.

Em 2007, por iniciativa dos indígenas da etnia *Tariano*, mais especificamente dos homens do clã *Koivathe*, realizou-se o registro da Cachoeira *Iauaretê*. Tal iniciativa se deu após os *Tariano* saberem da possibilidade de registrar a cachoeira no chamado Livro de Lugares no ano de 2004 (IPHAN, 2007).

Esses indígenas apontavam que a importância destes lugares correspondia à antiga história do herói mítico de seu povo ao tentar fugir da “gente-onça”, que queria devorá-lo, e por isso criou algumas das pedras da cachoeira.

Apesar de esse registro ser de um bem imaterial, o conteúdo de tal seria composto tanto por informações imateriais, tais como a narrativa do herói mítico dos *Tariano* que viria a explicar a importância do lugar para aquele grupo, quanto de

informações materiais compostas por fotos e vídeos, já que se tratava de um conhecimento visível (IPHAN, id.).

Como destaquei anteriormente, Gonçalves (2007) faz essa discussão sobre a transitoriedade, o caráter ambíguo da categoria patrimônio entre o material e o imaterial, e para ele, a noção de intangibilidade associa-se a moderna concepção antropológica de cultura, a qual deixou de relacionar-se, necessariamente, ao objeto em si, neste caso a cachoeira, passando a estabelecer uma conexão com relações sociais e/ou simbólicas que envolvem esse bem.

Neste sentido, foi a partir de uma narrativa mítica que os *Tariano* afirmaram serem os “verdadeiros moradores” de *Iauaretê*. Eles contaram uma história que havia acontecido antes da formação da humanidade que, para o grupo era composta por eles próprios – os *Tariano* –, os *Tukano*, demais grupos e os brancos. Tratava-se da história dos *Diroá*, seres míticos associados ao sangue do Trovão, avô do mundo, o *Ennu*. Segundo os *Tariano*, os *Diroá* seriam os responsáveis pela criação de seus ancestrais. Nesse tempo (período de formação do mundo que correspondia a lugares bem distantes do domínio dos homens), *Iauaretê* era o lugar onde os *Diroá* se rivalizaram com o “gente-onça” /*yaí-masa*, grupo canibal que vivia naquela região e dificultava o povoamento do Rio Uaupés. O nome *Iauaretê* significa “cachoeira da onça” e faz uma alusão aos primeiros habitantes daquele lugar. E é por intermédio dessa narrativa que os *Tariano* se denominam como os verdadeiros moradores de *Iauaretê*, pois são descendentes diretos dos *Diroá* (IPHAN, 2007).

Essa é apenas uma dentre as várias narrativas contadas no registro, utilizei-me desta porque considerei que fosse um exemplo emblemático para expor a noção de materialidade que Gonçalves propõe pra pensar patrimônio enquanto uma categoria de pensamento.

Entre os índios *Enawene Nawe*, habitantes do Vale do Juruena no estado do Mato Grosso e falantes da língua *Aruak*, é realizado um ritual com duração de aproximadamente sete meses, o *Yaokwa*³⁰. Tal rito representa a condição para continuidade desse povo e através dele, a memória coletiva e histórica do grupo é manifesta. Este ritual serve de também de expressão de uma estética de existência do grupo, a qual é reproduzida a partir da utilização dos recursos que a natureza presente em seu território lhes proporciona, por exemplo, as penas de papagaios utilizadas na

³⁰ Para maiores interessados este ritual pode ser visto no vídeo “O Banquete dos Espíritos” produzido pelo CTI/OPAN em 1996.

confeção de adornos masculinos e que passam por uma técnica chamada de tapiragem³¹. Essa prática ritual, ao ser realizada, passa de geração para geração conhecimentos e técnicas específicas, além estabelecer uma relação com a ancestralidade dos *Enawene Nawe* ao realizarem o percurso histórico feito por esses ancestrais.

O *Yaokwa* define o princípio do calendário anual *Enawene*, quando os homens saem para realizar a maior pesca coletiva de barragem. Este ritual estende-se durante o período da seca, no qual os *Yakairiti* (espíritos subterrâneos) estão famintos e precisam de sal vegetal, peixes e outros alimentos, tais como o milho e a mandioca. Desta forma, os *Enawene Nawe*, durante o *Yaokwa*, realizam trocas com esses espíritos a fim de manter a ordem social e cósmica do grupo.

Durante a realização do ritual, os *Enawene Nawe* se dividem em dois grupos os *Harikare* (os anfitriões) e *Yaokwa* (pescadores). Os *Harikare* ficam na aldeia preparando o sal vegetal e os outros alimentos derivados do milho e da mandioca juntamente com suas esposas; e os *Yaokwa* vão para os rios, Rio Preto, Joaquim Rios, Rio Arirema e o Rio *Nambikwara* construir as barragens para então pescar o maior número de peixes possível. Em cada barragem tem um ancião responsável por emitir sopros (em flautas produzidas por eles próprios) e palavras poderosas, eles também têm em mão sal vegetal que, ao ser entregue a um dos pescadores (que representa o *Yakairiti*) sela-se a parceria entre humanos e não-humanos, ou seja, mediante esse pacto os *Yakairiti* dão os peixes aos *Yaokwa* e estes em troca lhe dão o sal vegetal.

Ao término da pescaria, os *Yaokwa* retornam para aldeia e lá são recebidos pelos *Harikare*, a partir de então, iniciam-se as trocas, os peixes em troca do sal e dos demais alimentos. Com essa relação os *Yakairiti* são domesticados pelos *Enawene Nawe* e a festa segue com um banquete que pode durar meses e com muita música e dança (IPHAN, 2010).

Este ritual foi inscrito no Livro das Celebrações no ano de 2010 e, pelas razões apresentadas acima, o registro centrou-se em três dimensões: na cultura material destacando o conjunto arquitetônico constituído pelas barragens de pesca e a casa de flautas; nos processos de transmissão de conhecimentos em torno desta prática ritual,

³¹ A técnica da tapiragem consiste na coloração das penas de papagaios, que são animais de estimação dos *Enawene Nawe*. Eles retiram as penas verdes dos papagaios e esfregam-nas um líquido leitoso retirado de uma pequena rã, após esse processo eles inserem essas penas nos papagaios novamente para que elas possam crescer e completar o processo da mudança de cor. Ao final, essas penas adquirem a cor amarela radiante que simbolizam a força e o itinerário do sol (IPHAN, 2010, p. 28).

tais como a tapiragem e a produção do sal vegetal; e por fim, nas músicas e mitos que sustentam o *Yaokwa* (IPHAN, id.).

Com exceção do exemplo dos *Yagua*, até o momento foram relatadas experiências de registros de patrimônios culturais realizados no Brasil, patrimônios estes registrados respectivamente no “Livro de registro das formas de expressão”, “Livro de registro de lugares” e “Livro de registros de festas, celebrações e folguedos”, ambos os exemplos referem-se ao que é coletivo e socialmente reconhecido como condição para a reprodução de um modo específico de ser, vivenciar e experienciar relações com a natureza, lugares, formas de expressão, conhecimentos e sociabilidade. Agora serão apresentadas as experiências de registro em demais países da América Latina, dentre eles, Colômbia, Peru e México.

Conforme Larrín (2009) no ano de 2004, o Congresso Nacional da Colômbia decretou, mediante lei, que o *Sombrero Vueltiao* seria patrimônio cultural da nação colombiana a partir de então. O chapéu artesanal é produzido pelos índios *Zenú*, habitantes da região do Caribe colombiano. Diante disso, nota-se que a iniciativa de registro não foi por parte dos nativos (os *Zenú*), mas sim do Estado. Deste modo, de acordo com Gonçalves (2007) um bem cultural só é considerado patrimônio cultural se esse for social e/ou coletivamente reconhecido como meio de reprodução de modos de viver específico de determinado grupo social o que colocaria em dúvida dois aspectos considerados importantes que caracterizam o patrimônio, a subjetividade e ressonância. Neste sentido Larrín (id.) relata que a opinião dos indígenas sobre a patrimonialização que, originalmente, produzem o chapéu dividiu-se:

De um lado estão aqueles que consideram inconstitucional a escolha pelo fato de não respeitar o convênio 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), ratificado pela Colômbia, e que se encontra na Constituição Nacional de 1991 (Lei 21 de 4 de março de 1991). Segundo o convênio, qualquer decreto legal que afete ou inclua as comunidades indígenas deve passar previamente por um conselho que avalie a pertinência e interesse que determinadas decisões tenham para dita população. De outro lado, estão aqueles que celebram a escolha, e que como foi mencionado acima, lucram e se manifestam favoráveis à exaltação de traços culturais como seu artesanato, que consideram digno de reconhecimento e uma forma de valoração de sua identidade indígena (LARRÍN, 2009, p. 225).

Posteriormente, no ano de 2006, por intermédio de uma pesquisa de opinião pública “*Proyecto Símbolo Colombia*” realizada pela *Revista Semana*, de ampla difusão no país, o *Sombrero Vueltiao*, foi, através de votos online, escolhido pelos internautas como sendo o objeto que os colombianos mais se identificavam. Destaca-se

que havia várias outras opções de natureza diversas, tais como artefatos, celebrações religiosas, festas, dentre outros. O fato é que a nação colombiana aderiu o chapéu como símbolo da cultura nacional.

No Brasil, o Iphan trabalha com o conceito de referências culturais que abrange não só o bem em si, mas também os seus produtores e ainda reforça o caráter simbólico e político do processo de produção e apropriação do patrimônio cultural.

A noção de referência cultural, além de possibilitar laços sociais entre indivíduos, reforça a possível formação de grupos – artesãos, cantadores, dançarinos – e ainda fortalece o diálogo entre diferentes sujeitos e gerações, ou seja, um universo simbólico é compartilhado.

Quando trabalhamos com essa noção devemos dar enfoque às representações que marcam a identidade de grupos sociais (no caso colombiano, os *Zenú*³²), baseando-se em seus fazeres, saberes, crenças, hábitos, enfim, em suas práticas culturais. Portanto, foi possível observar que, na Colômbia, esta noção de referência cultural ainda não foi aderida pelos órgãos responsáveis pelo registro de bens culturais.

No que tange aos processos de patrimonialização, Veloso (2007) destaca uma vertente para qual um patrimônio cultural pode desembocar, a do consumo para entretenimento. Segundo esta autora (id.) na sociedade contemporânea, o chamado capitalismo tardio, dentre várias outras consequências, suscitou uma profunda mercantilização da cultura na intenção de promover uma distinção social. Conforme George Yudice (2006), a noção de cultura expandiu-se na era global entre as esferas política e econômica passando a ser utilizada como recurso na promoção de melhorias sociopolíticas e econômicas.

Para ter uma melhor compreensão do que estes autores querem dizer com a relação cultura/consumo, considero relevante destacar a concepção de patrimônio cultural para Mariza Veloso (id.)

O patrimônio cultural deve ser entendido como um campo de lutas onde vários atores comparecem, construindo um discurso que seleciona, apropria – e expropria – práticas e objetos . [...] o patrimônio cultural [...] – sempre expressa valores coletivos corporificados em manifestações concretas (VELOSO, 2007, p. 229-230).

³² Os *Zenú*, em razão do processo de colonização e catequização, no século XVI, perderam a fluência da língua materna, por isso não se sabe sequer a qual tronco lingüístico o grupo pertence. Eles falam apenas algumas palavras na língua materna, não há possibilidade de se constituírem frases inteiras (LARRÍN, 2009).

Portanto, ao transformarmos um bem cultural patrimonializado em mercadoria, passamos a considerar apenas o seu produto objetivado e não mais a rede complexa de relações e significados que está por trás daquele bem cultural; ou como sugere a autora, é como se o patrimônio fosse a expressão de uma “história rasa” (p.231).

Diante destes apontamentos me proponho a analisar a experiência de Barcelos Neto (2004) junto aos índios *Wauja* (habitantes do Parque Indígena do Xingu). Nesta ocasião o autor ficou responsável por organizar uma exposição com artefatos do grupo étnico no Museu Nacional de Etnologia de Portugal, no ano de 2004. Os objetos contemplados nessa exposição seriam não só os utilizados no ritual de cura oferecido aos *apaapatai*, mas especialmente eles. De maneira sucinta, o ato de adoecer corresponde a uma espécie de rapto de uma parte vital do indivíduo cometido pelo *apaapatai*, em outras palavras, estar doente seria como “passear” com a entidade sobrenatural; já o processo de cura, por sua vez, implica em “trazer” o *apaapatai* e por último, festejar (realizar o ritual) significa “fazer” *apaapatai*, incorporando-o através dos artefatos produzidos no rito.

Nesse ritual de cura, o doente passa à condição de dono do ritual que implica na doação dos alimentos oferecidos aos *apaapatai* para a realização da festa; na qual também são produzidos alguns artefatos *Wauja*, tais como, máscaras e instrumentos musicais e tanto um como outro, após o término da celebração são doados ao dono do ritual. As máscaras, depois de terem cumprido sua função ritual, são queimadas, diferente dos instrumentos, pois eles fundam um ritual permanente.

Diante disso, Barcelos Neto (2004) relata que ao negociar com os *Wauja* a compra desses artefatos, eles fizeram uma distinção dos objetos a partir das seguintes categorias: “paraguai” e “originais”. As primeiras são as que correspondem à esfera do falso, da cópia; ao passo que a segunda remete, sobretudo, àquilo foi fabricado ritualmente e que não está a venda a não ser por uma quantia muito significativa. O autor defende que os artefatos “paraguai” não implicam, necessariamente, em baixa qualidade, mas produzir esse artesanato “paraguai” é uma forma de se proteger do consumo predatório dos brancos.

Desta forma, com a contribuição de Barcelos Neto (id.) – que os objetos integrantes de museus, coleções ou sistemas de trocas comerciais são dessa categoria “paraguai” – entende-se que os indígenas *Wauja* criaram uma estratégia para fugir da

tendência da mercantilização da cultura, ou seja, as máscaras que eles venderam para o antropólogo são consideradas, para eles, mero artesanato, produto para consumo.

Ainda dentro dessa relação cultura/consumo, Larrín (id.) comenta que, após o registro do *Sombrero Vueltiao* o artesanato indígena tornou-se objeto de consumo da população não-indígena colombiana. Segundo a autora, as pessoas que buscavam por esses artesanatos eram estudantes universitários, pesquisadores ligados aos *Zenú* e turistas, não obstante, após a patrimonialização deste bem cultural, é possível ver pessoas de todas as camadas sociais com o seu chapéu dentre outros artefatos indígenas. Em suas palavras “o consumo na Colômbia tem se virado para ‘o próprio’” (LARRÍN, id., 212).

Diante disso, pode-se compreender que a iniciativa do Estado colombiano em registrar o sombrero como símbolo da cultura nacional foi uma ação estratégica, nas palavras de Funari e Pelegrini (2006) o Estado promoveu um “marketing cultural”. Observa-se que o bem cultural foi apropriado pelo Estado colombiano de maneira politiceira, privatista e patrimonialista, que implica na negação do caráter coletivo de produção daquele bem que passou a ser um produto cultural, haja vista que no mesmo ano em que o *Sombrero Vueltiao* foi registrado (2004), surgiram iniciativas de incentivo ao comércio de artesanato indígena e a empresa mais representativa nesses serviços era a que pertence ao filho do então presidente da Colômbia, Álvaro Uribe.

Essa ação estratégica do Estado, neste caso, a promoção de uma política de incentivo à passagem de um bem cultural a produto cultural é crescente e também foi observada em outros países latino americanos como Peru (CHAPARRO, 2008) e México (LÓPEZ, 2009).

Chaparro (2008), atuou junto aos índios *Yagua* inserida na temática do turismo étnico que, mais uma vez, desemboca no tema da cultura como consumo, já que os turistas pagam pelo contato com o “exótico”. A pesquisadora relata que os *Yagua* fazem apresentações de dança, trajados com roupas feitas de fibras vegetais, para os turistas; ela conta ainda que alguns dos indígenas sentem-se envergonhados com aquele traje oferecido pela agência de turismo que fornece o pacote aos turistas, mas tal agência exige que os nativos usem-no com o intuito, segundo a autora, de reforçar o ideal do contraste (brancos X índios).

É importante ressaltar que a inserção desse grupo étnico no mercado turístico não pode ser visto como uma escolha deles, mas sim como uma condição para

sobrevivência, pois é através dos recursos captados mediante a venda de artesanato aos turistas que os *Yagua*³³ sustentam suas famílias.

Grünewald (2001) dá ênfase à intrínseca relação entre turismo e desenvolvimento econômico para falar sobre a situação dos índios *Pataxó* que vivem no extremo sul do estado da Bahia. Neste sentido, ele fala dos efeitos econômicos do turismo (já que o dinheiro trazido pelos turistas movimenta a economia local), a produção de produtos nativos e sua conseqüente incidência na produção artesanal dos *Pataxó* que criaram uma aldeia urbana e comercial no intuito de comercializar artesanato (mercadoria) para os turistas.

Veloso (2007) afirma que o incremento do consumo cultural de massa “maquiou” as manifestações culturais com o verniz do consumo, e sempre que as manifestações do patrimônio imaterial são transformadas em mercadorias o que se sobressai são as relações entre coisas e não as relações sociais entre indivíduos produtores (id., p. 236-237). Desse modo, para que não haja uma espetacularização ou coisificação do patrimônio, o Iphan recomenda que não se perca de vista o sentido que cada manifestação cultural tem para o grupo social que a produz.

Continuando na discussão patrimônio cultural/consumo, cito agora um exemplo de patrimonialização ocorrido no México no ano de 2004 no estado de Jalisco. O Estado mexicano declarou o município de Tequila Patrimônio Nacional e a Secretaria de Turismo (SECTUR) inseriu a localidade no Programa “Pueblos Mágicos” especialmente pelo seu potencial turístico. Este programa se destina a uma melhora na imagem urbana do centro de Tequila e a construção de uma infraestrutura destinada à prestação de serviços. Segundo López (id.) essa distinção “Pueblo Mágicos” é uma forma de agregar valor cultural à produção de tequila (bebida típica da região).

Porém, para López (id.) este processo não corresponde ao projeto original, pois

En realidad no preserva ni conserva lo que fundamenta su intervención; esto debido a los impactos ecológicos y sociales que tal proceso arrastra consigo, pero sobre todo, porque en realidad esa declaración de patrimonio funciona como una forma de privatizar espacios con alto valor social, mediante la canalización de recursos públicos para beneficios privados (LÓPEZ, 2009, p. 46).

Esta situação descrita por López (id.) é também comentada por Veloso (id.) ao falar sobre processos de “gentrificação” correspondente a uma melhora de áreas urbanas

³³ Lembro aos leitores que os *Yagua* inseridos no projeto turístico descrito por Chaparro são apenas algumas famílias, somente aquelas que falam a língua materna.

degeneradas. Entretanto, tal processo não preserva nem qualifica, necessariamente, o patrimônio cultural ou promove desenvolvimento sustentável e desenvolvimento da cidadania. Pesquisas realizadas dentro desta temática mostram que muitos dos processos de gentrificação expulsam grupos tradicionais do local depois das melhoras e dissolve as redes de relações sociais e simbólicas que envolvem patrimônio e a comunidade e resultam na construção de “belos” e meros centros urbanos. Sendo assim, entende-se que isto foi o que aconteceu em Tequila.

Em outras palavras, assim como na Colômbia, as entidades oficiais mexicanas, ao realizarem processos de patrimonialização, não aparentaram estar interessadas no que envolve o patrimônio em si, ou seja, nas relações que o permeia, mas sim nos benefícios políticos e econômicos que ele poderá trazer. Neste caso, conforme López (id.), patrimonialização aproxima-se de privatização.

Los gastos requeridos para preservar el patrimonio son una inversión justificable si reditúa ganancias al mercado inmobiliario o al turismo. Por eso se atribuye a las empresas privadas un papel clave en la selección de los bienes culturales. A este modelo corresponde una estética exhibicionista en la restauración: los criterios artísticos, históricos y técnicos se sujetan a la espectacularidad y la utilización recreativa del patrimonio con el fin de incrementar su rendimiento económico. Los bienes simbólicos son valorados en la medida en que su apropiación privada permite volverlos signos de distinción o usufructuarlos en un *show* de luz y sonido (García Canclini, 1997, p 71 apud LÓPEZ, 2009, p.47).

Posteriormente, no ano de 2006, a Unesco considerou “paisaje agavero y lãs antiguas instalaciones del tequila y obviamente del centro de la localidad” (LÓPEZ, 2009, p. 64) Patrimônio da Humanidade.

A iniciativa de incluir Tequila nas localidades contempladas pelo programa de “Pueblos Mágicos” foi de um pequeno grupo de empresários de uma das mais importantes empresas produtoras de tequila do México (José Cuervo) na intenção de divulgar a produção da bebida dando destaque à valorização histórica e cultural de uma empresa específica, afinal essa só é produzida naquele país.

Sendo a tequila um bem que distingue o município de Tequila dos demais, espera-se que a bebida faça parte da memória coletiva do grupo social ao qual o bem cultural pertence, entretanto López (id.) faz a seguinte separação: 1) quando os interesses do grupo local e Estado se equivalem há a intenção de promover uma política de valorização cultural e econômica; 2) quando eles divergem, o desenvolvimento local (da população vinculada ao bem patrimonializado) não está contemplado nas ações do

Estado, ou seja, o turismo fomentado pelo processo de patrimonialização, por exemplo, não contribui para a melhora das condições de vida da sociedade diretamente envolvida àquele bem, portanto cabe aqui a utilização do termo utilizado por Veloso de gentrificação.

Segundo López (id.) Tequila foi considerada “Pueblos Mágicos” por seus atributos simbólicos, lendas, histórias, produtos peculiares, nas palavras da Secretaria de Turismo pela “magia en sus manifestaciones socioculturales” (SECTUR, 2005 apud LÓPEZ, 2009, p. 51); não obstante, ser considerado um povoado mágico implica em ser beneficiado por um programa de desenvolvimento turístico integral com os supostos objetivos

Ayudar al fomento turístico, generar empleos, contribuir a mejorar servicios básicos, mejorar la imagen urbana y atender aspectos culturales y tradicionales de los pueblos. Para lograrlo, existe un plan rector que consiste en aprovechar las singularidades de cada lugar para generar productos turísticos, agregando valor a esos atractivos existentes (SECTUR, 2005 apud LÓPEZ, 2009, p. 52).

No entanto, a execução das ações prescritas no programa, tais como a revitalização de áreas urbanas e a geração de empregos, não têm sido realizadas de forma a beneficiar a sociedade local. Este grupo passa por incontáveis dificuldades, dentre elas falta de segurança que possibilita manifestações de violência de diversas natureza como o narcotráfico; falta saneamento básico e de manutenção de ruas e estradas; etc.

No que se refere à população local, essa só se destaca no projeto turístico do governo federal quando suas raízes indígenas são lembradas por meio do artesanato destinado ao comércio voltado para os estrangeiros; já para a geração de empregos – uma das metas do projeto “Pueblos Mágicos” – os nativos não são contemplados. López (id.) coloca que, em razão da qualificação necessária aos funcionários, os contratados pelas empresas produtoras de tequila e pelo Estado são de outras localidades como Guadalajara (capital do estado de Jalisco), por exemplo. As funções deliberadas aos nativos são de baixa rentabilidade como, peão, jornaleiro, pedreiro, etc.

Neste sentido, entende-se que esta forma de patrimonializar o bem cultural de Tequila funciona mais como uma política visando um modelo estético que vem a constituir um potencial turístico. Esta maneira de patrimonializar bens culturais também se deu de forma seletiva ao passo que contemplou um patrimônio tequilense restrito a

um pequeno grupo, os produtores de tequila, gerando assim um processo de exclusão social

... esta forma de patrimonializar en realidad ha funcionado como una política cosmética proyectada para la atracción del turismo y la preservación de cierto patrimonio tequilense, es decir, las necesidades de la gente no se han tomado en cuenta, hay procesos de exclusión social en el diseño, ejecución y beneficios económicos (LÓPEZ, 2009, p. 64).

Desta forma, o Patrimônio Nacional e da Humanidade de Tequila é um bem exclusivo de um grupo, os empresários, e não da população de Tequila num geral. Símbolos que poderiam ser significativos à população tequilense como um todo, tais como os relacionados à Independência e Revolução, como relata o autor, não foram levados em conta, e a confirmação dessa exclusão foi a troca de nomes de ruas do centro histórico de Tequila, as quais levavam nomes de heróis nacionais e passaram a ter nomes de empresários tequileiros como José Cuervo³⁴.

Como fora observado, não só no México, mas também na Colômbia, a iniciativa de registrar o patrimônio cultural de cada um desses países não foi dos grupos produtores de tais bens culturais, mas sim pelo Estado incentivado por empresários. Como já foi dito, na Colômbia, após algum tempo, com a pesquisa realizada pela *Revista Semana* observou-se que a população, de fato, sentia-se representada pelo *Sombrero Veultiao*; no entanto, no México a intrínseca relação entre patrimônio e experiência coletiva foi rompida.

Diante dessas experiências de registro podemos ver os processos de patrimonialização como uma moeda e seus dois lados. Como sugeriu Yudice (2006) e Veloso (2007) o consumo cultural vem se intensificando cada vez mais, concomitante a ele intensificam-se também as políticas culturais e a patrimonialização é uma delas. Portanto, ao mesmo tempo em que as políticas patrimoniais são positivas por exercerem sua função simbólica na constituição de subjetividades individuais ou coletivas no sentido de resgatar memórias e fomentar identidades, elas também podem assumir uma postura arbitrária negando aos grupos produtores dos bens culturais patrimonializados a relação orgânica que lhes são característica. Isto é, como pudemos observar no caso de patrimonialização mexicano, os produtores locais sofreram processos de gentrificação,

³⁴ No período colonial, a rua José Cuervo se chamava rua da ponte (“calle del puente”) porque nela tinha uma ponte que possibilitava cruzar o rio Atizcoa que separava os povoados indígenas das habitações espanholas; posteriormente, na revolução que transformou Tequila em cidade, no dia 24 de janeiro, a “calle del puente” passou a se chamar “calle 24 de enero”, 110 anos depois, em 2004 por meio do programa “Tequila, Pueblo Mágico” a rua passou a chamar-se “calle José Cuervo”.

no caso colombiano o *sombrero veultiao* passou a ser produzido em massa o que, conseqüentemente, afetou a relação simbólica entre seus produtores e o bem cultural.

Sendo assim, evidencia-se aspectos importantes que devem ser levados em consideração nos processos de patrimonialização, isto é, a capacidade que o bem cultural de relacionar-se à memória e identidade do grupo social ao qual ele pertence.

3. O trabalho de campo: o ofício de inventar

O início da pesquisa etnográfica se deu entre meados do mês de março de 2011 até outubro do mesmo ano. O trabalho de campo consistiu em estadas curtas (dois a quatro dias) esporádicas em *Tekoha Porã*, algumas vezes sozinha, outras acompanhada pela equipe do projeto de extensão ou ainda na companhia do meu companheiro, Gustavo.

Na primeira ida a campo fomos eu e a coordenadora do projeto, também minha orientadora, Valéria Assis. Chegando no *tekoha* já era possível ver alguma movimentação, crianças correndo ao ver o carro, por ser final de semana (sábado), homens e mulheres estavam no pátio de suas casas ouvindo música e tomando tereré. Fomos recebidas pelo cacique no pátio de sua residência, onde também se encontra a *opy*/casa de reza do *tekoha*, fato recorrente conforme consta em outros trabalhos etnográficos. Segundo Garlet (1997), Landa (2005), Assis (2006), Pissolato (2007) e Albernáz (2009), as aldeias *Guarani* são constituídas por várias casas/*o'o*, unidades residenciais correspondentes a famílias nucleares³⁵ que, por sua vez, constituem unidades domésticas que correspondem às famílias extensas. Cada unidade doméstica possui um ou mais pátios (espaço público onde são realizadas atividades cotidianas opondo-se a casa que seria a unidade mais íntima da comunidade) e em *Tekoha Porã* essas unidades domésticas são separadas por roças e/ou caminhos que levam até a casa de parentes.



Figura 10 Caminho que leva a uma casa *Guarani*.

³⁵ Segundo Garlet (1997, p. 126) “A expressão *o'o pygua kueíry*/família pode ser traduzida literalmente por ‘os de casa’, os habitantes de uma casa, ou os que são de uma casa”.

No pátio da casa do cacique estavam, além dele, sua esposa (D. Viviane), uma das nove filhas do casal, Cleusa, um de seus genros, Henrique (casado com a primogênita do cacique – Clarice – e pai de Rogério) e dois de seus netos, Douglas (filho da atual liderança política do grupo) e o próprio Rogério. Com o passar do tempo os demais membros do *tekoha* foram se aproximando, mas mantendo certa distância de onde estávamos na foto abaixo é possível perceber que as pessoas que foram chegando depois permaneceram um pouco mais distantes, mas estavam ouvindo tudo atentamente, conversando em *guarani* entre eles, mas sem nos dirigir uma palavra. Note-se que um pequeno grupo de pessoas localiza-se em frente ao *amba'i*/altar (lado esquerdo na imagem), são o cacique, sua esposa, o neto Rogério e a pesquisadora Valéria Assis; do outro lado da *opy* (à direita) estão os demais moradores interessados em saber o que estava acontecendo por ali.



Figura 11 Primeira reunião com os moradores da *Tekoha Porã* no intuito de traçar as diretrizes do projeto.

Nesse contexto, foram determinadas em parceria com os presentes, as diretrizes do projeto. Todos pareciam bem animados, porém meio perdidos quanto ao conteúdo a ser registrado; tal ânimo não se estendia ao cacique que observava atento a toda movimentação, mas ao mesmo tempo se mostrava um pouco distante.

No projeto original, construído partir das demandas expressas por Rogério, este, ao selecionar os bens culturais *Guarani* a serem registrados, contemplou narrativas

sobre a trajetória de vida do avô³⁶, pois desse modo, registraríamos não só a história de *Tekoha Porã*, mas também de todos os que ali moravam; além dos cantos e danças tradicionais. Nesta mesma reunião, ficou decidido que o conteúdo do livro seria um pouco mais abrangente incluindo também os temas da alimentação, práticas de saúde, festas e rituais. Nessa ocasião, especialmente Rogério e D. Viviane, se mostraram dispostos a contribuir, pois o primeiro já ouvira várias vezes as narrativas do avô que lhe ensinava o modo de ser *Guarani*, e a segunda dissera-nos que iria nos contar as histórias que aprendeu com seus pais e avós/*chamoi*³⁷.

A partir deste momento, apresentar-se-ia o *nahnde rekó Guarani* ou a cultura *Guarani*. Eduardo Viveiros de Castro (2002) considera que “nós, modernos e antropólogos, concebemos a cultura sob um modo teológico, como um ‘sistema de crenças’ a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente” (id., p. 191). Neste sentido, Geertz (2008a) pressupõe uma ideia de cultura como sistema religioso, por isto, como será observado ao longo desta pesquisa, o sistema cultural *Guarani* está necessariamente ligado ao sistema religioso do mesmo. Desse modo, esclareço qual definição de cultura proposta pela antropologia será a utilizada nesta pesquisa, tal termo é essencialmente semiótico e coincide com o de Clifford Geertz (id.)

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essa teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado (GEERTZ, 2008a, p. 4).

Considero que esta seja a definição que melhor explica o recurso metodológico utilizado neste projeto de pesquisa, ou seja, a busca de significados de categorias nativas apreendidas no campo, tais como, cultura, patrimônio, pessoa, dentre outras. Clifford Geertz (2008b), por exemplo, trabalhou junto aos balineses, marroquinos e javaneses e com estas três sociedades distintas ele intentou por descobrir o que cada uma delas entendia por pessoa ou, de outro modo, como os indivíduos de cada uma daquelas sociedades se definiam enquanto pessoas. Este mesmo autor, assim como Malinowski (1997), considerou que, ao contrário do que se pensou na antropologia durante muito tempo, para conhecer um povo não era necessário tornar-se nativo; mas sim praticar

³⁶ Em uma palestra sobre os *Kamayurá*, Carmem Junqueira divide o tempo deste povo em três categorias: o tempo mítico, o tempo dos avós e o presente. Portanto, no caso deste projeto de pesquisa optou-se por dedicar-se à segunda categoria temporal, que corresponde a um passado não tão distante e que relata as primeiras experiências de contato. Palestra intitulada “Tempo dos mitos fundadores” realizada no ano 2009 e apresentada no programa transmitido pela TV Cultura, “Invenção do Contemporâneo”. Disponível em: <http://www.cpfcultura.com.br/2009/06/23/integra-tempo-dos-mitos-fundadores-carmem-junqueira/>.

³⁷ O termo *chamo'i* é designado à homens mais velhos e *chara'i* à mulheres idosas.

duas ações: de proximidade e de distanciamento para assim, produzir uma interpretação do *modus vivendi* que não se limitasse aos horizontes mentais daquele povo. Neste caso, o ponto de vista do nativo é a chave da questão

Para captar conceitos que, para outras pessoas, são de experiência-próxima, e fazê-lo de forma tão eficaz que nos permita estabelecer uma conexão com os conceitos de experiência-distante criados por teóricos para captar os elementos mais gerais da vida social, é, sem dúvida uma tarefa tão delicada, embora um pouco menos misteriosa, que colocar-se “embaixo da pele do outro” (GEERTZ, 2008b, p. 88).

E em relação a isto, Roy Wagner (2010) traz à luz contribuições para a antropologia pensar questões relativas ao movimento de mão dupla pelo qual perpassam os trabalhos etnográficos. Wagner (id.) considera que quando o antropólogo imerge no mundo do nativo necessita fazer o exercício da chamada relatividade cultural, afinal o pesquisador em campo leva consigo seus valores que, por sua vez, entram em conflito com valores do seu objeto de pesquisa. Portanto, neste momento, é preciso perceber a existência de culturas distintas, porém equivalentes entre si.

Para Manuela Carneiro da Cunha (2009), existem categorias que saem dos grandes centros em direção às periferias³⁸ e por estas são assimiladas e ressignificadas, posteriormente, essas categorias, agora com novos significados, fazem o caminho de volta aos grandes centros. A partir desse esclarecimento da autora (id.) considero que seja possível associá-lo ao conceito de tradução já citado anteriormente. Neste sentido, Albernáz (2009) afirma que os *Guarani* fazem tanto analogias (como se fosse) quanto identificações (é o mesmo que) com a tradição cristã a partir de características comuns de seus sistemas de crença (cristão e nativo). Segundo esta autora (id.) a relação entre o sistema de crenças dos *Ava Guarani* e o judaico cristão é recente, mais propriamente quando eles saíram de Jacutinga e foram obrigados a morar e trabalhar com os colonos da região (p. 141). Baseando-se em depoimentos obtidos em campo Albernáz (id.) afirma que essa aproximação entre a religião nativa e ocidentais (católica e protestante) se faziam com um único objetivo, o de “fazer-se entender” para a sociedade dos brancos.

Diante disso, podemos fazer referência a uma prática tradicional *Guarani*, o *kirĩngue ñemongarai* (ritual de batismo das crianças), mas antes de nos determos ao

³⁸ O termo periferias refere-se à contextos distantes do centro, representado aqui pela cultura ocidental; portanto, a proposta da autora é mostrar que sociedade que não ocidentais incorporam categorias ocidentais e às ressignificam.

ritual de batismo, dediquemo-nos ao principal elemento deste ritual, o *avati*/milho. Este alimento além de ser um importante elemento na dieta alimentar do grupo étnico, ele também rege o calendário ritual *Guarani* (o ciclo do milho) e a festividade mais importante para eles é o *avati ñemongaraí*/batismo do milho, assim sendo, faz todo o sentido Schaden (1962) chamá-los de “sociedade do milho”. O *avati ñemongaraí* se realiza na *opy* numa determinada época do ano correspondente à primavera/*árapya’u*, nesta ocasião as sementes de milho, para que sejam germinadas com vitalidade, são expostas ao princípio vital da *tatachina*/fumaça de tabaco e mais tarde, na época da colheita, este mesmo processo de defumação se repete e coincide com o período do ritual de nomeação das crianças/*kirĩngue ñemongarai* (Arnt, 2009).

Neste ritual as crianças recebem seus nomes que lhes são atribuídos pelos xamãs, ou melhor, os xamãs recebem os nomes das crianças de *Nhanderu*. Segundo Pissolato (2007) há quem diga que essas nomeações são informadas ao xamã por meio de sonhos, mas conforme a autora constatou em seu trabalho de campo junto aos *Mbyá*, esse nomes são repassados aos xamãs no momento de execução do ritual, através das rezas e cantos num momento de “inspiração xamanística” (id., p. 296). Nesse momento, o uso do tabaco/*petj* é indispensável, pois ele serve de mediador entre os deuses e os homens, portanto, o xamã sopra intensamente sobre a cabeça das crianças a serem nomeadas a *tatachina*.

Pissolato (id.) relata que a participação dos moradores do *tekoha* onde se realiza o ritual varia podendo estar relacionado ao prestígio do xamã que realizará o ritual ou às condições práticas da realização do mesmo como, por exemplo, a disponibilidade do milho para se preparar o *mbojape* (feito exclusivamente pelas mulheres) ou a disposição dos homens para buscar mel de abelha *jataí/e’i jete’i* na mata ou folhas de erva mate/*ka’a*, todos os itens são levados para a *opy* e colocados no *amba’i*.

Segundo o cacique, antigamente a festa durava cinco dias e cinco noites, todos dançavam, cantavam e rezavam sem parar, caso o xamã precisasse de um tempo para se recompor, outra pessoa assumia o seu lugar. D. Viviane conta que o preparo do *mbojape* reúne várias mulheres no pátio do *tekoha* para socar o milho que, posteriormente, é distribuído entre as que vão preparar o pão; ela complementa dizendo que após o *avati* ser socado e peneirado, mistura-se água para então fazerem os pães que serão assados nas cinzas do fogo aceso no chão para, mais tarde, serem levados à *opy*. Nesta mesma hora o cacique comenta que o mel trazido pelos homens é depositado em porongos previamente coletados também pelos homens e estes são enfileirados e

pendurados na casa de reza juntamente com algumas espigas de milho cujas sementes serão utilizadas no próximo plantio (ASSIS, 2012).

O cacique César relata que em um porongo coloca-se cera/*arautã* ou *tataendu* de abelha e desta cera se origina uma vela que será segurada pelo padrinho da criança (que, conforme Albernáz [2009] é o xamã que realiza o ritual), e segundo D. Viviane, no momento de batizar essas crianças, os procedimentos xamânicos são semelhantes aos do padre, pois se coloca água/*raru* num couxinho de cedro/*rariru* e então se molha a criança, como se a estivesse abençoando/*johasa* e aí o xamã vai chamando o seu nome (ASSIS, id.). Conforme consta no trabalho de Pissolato (id.) o batismo de água é objeto de crítica entre os *Mbyá* que afirmam ser uma forma de dar nome própria dos *juruá*, no entanto, ela destaca que, segundo Nimuendaju (1987, p. 30-31) essa é uma prática difundida entre os *Nhandéva*.

Nesta breve passagem é possível observar o que Albernáz (id.) chama de identificação quando D. Viviane diz que os padrinhos seguram as velas e abençoam as crianças tal qual acontece no batismo cristão. Diante disso, entende-se que o sentido de tradução está concentrado na fala dos *Guarani* quando estes vão apresentar ao outro a sua religiosidade, mitologia ou cosmologia (ALBERNÁZ, id.) é como se D. Viviane fizesse com que o desconhecido se tornasse inteligível para nós, essa estratégia é o que a autora (id.) chama de “diplomacia do sistema cosmológico”, portanto “uma forma de explicação nativa de seu próprio sistema social feita *a partir da, e para a alteridade*” (id., p. 144).

Além destas duas formas de relação entre tradição cristã e o sistema de crença nativo, Albernáz (id.) coloca que o discurso *Guarani* também apresenta hibridismos ou misturas. O líder de *Tekoha Porã*, por exemplo, ao nos contar narrativas tradicionais fala sobre uma passagem em que *Nhanderu* se disfarça de mendigo e sai batendo de porta em porta pedindo ajuda, algumas pessoas lhes fecharam a porta, mas um homem pobre, com pouca comida ficou com dó de *Nhanderu* e lhe deu uma espiga de milho dizendo que não tinha mais nada a oferecer, então este deus *Guarani*, em agradecimento, disse que o pobre homem poderia plantar o que quisesse porque seu cultivo havia sido abençoado e nunca mais lhe faltaria nada. Observe-se que esta passagem representa uma identificação com a passagem bíblica da tradição cristã dos dez mandamentos, especificamente, “Amar ao próximo como a ti mesmo”. Esta

passagem narrada pelo cacique corresponde a uma fábula cristã que pode ser encontrada em Mateus, capítulo 25, versículo 31 ao 46.



Figura 12 Bíblia encontrada no chão próximo a uma casa em *Tekoha Porã*.

Antes de me deter ao tema do hibridismo para retornar ao tema da cultura, gostaria de destacar um possível exercício de comparação baseando-se na ação estratégica dos *Guarani* de tradução. Nos estudos antropológicos destaca-se que o antropólogo, ao chegar no campo, deve fazer o exercício de relativização, isto é, compreender que existem sociedades distintas, mas equivalentes; no entanto, embasando-se nas colocações de Albernáz (id.) é possível dizer que a relatividade cultural é exercida tanto pelo pesquisador quanto pelo pesquisado.

O exercício de tradução realizado por D. Viviane é pontual para exemplificarmos o que Roy Wagner (2010) quer dizer com invenção da cultura. Para o autor (id.) quando o antropólogo vai a campo, ele, ao escrever como é a cultura do grupo estudado, inventa-a, pois, ao descrevê-la o faz impregnado por seus valores e suas concepções; no entanto, esse exercício inventivo não é exclusivo ao antropólogo, pois, o nativo, ao relatar sua cultura para o pesquisador, também a inventa fazendo esse movimento tradutório entre a sua cultura e a do outro, no caso o pesquisador.

Se invenção é mesmo o aspecto mais crucial de nosso entendimento de outras culturas, isso deve ter uma importância central no modo como todas as culturas operam. Em outras palavras, se reconhecemos a criatividade do antropólogo na construção de sua compreensão de uma cultura, certamente não podemos negar a essa cultura e a seus membros o mesmo tipo de criatividade (WAGNER, 2010, p. 75).

Neste sentido, este mesmo autor (id.) afirma também que no trabalho de campo o pesquisador é o elo entre duas culturas distintas, a dele e a do nativo, devido sua vivência em ambas. No entanto, com base no relato de D. Viviane e seu marido sobre as semelhanças entre o batismo *Guarani* e o batismo cristão e a apropriação da fábula cristã por parte do sistema de crenças nativo, arrisco-me a dizer que, atualmente, o objeto de pesquisa do antropólogo exerce a mesma função que ele, a de elo entre culturas distintas, pois como pudemos observar ao longo do tempo o nativo também vivencia ambos os sistemas culturais.

Desse mesmo modo, podemos nos dedicar a pensar num outro processo de invenção, a invenção do patrimônio que, assim como o da cultura, é também uma via de mão dupla. Como será melhor apresentado no capítulo quatro, os elementos contemplados para compor o projeto de extensão, logo, patrimônio cultural *Guarani* foram os cantos, danças e narrativas e baseando-me em outros trabalhos antropológicos sobre sociedades indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; SILVA, 2003; NEVES, 2005; GRILINI, 2007) essas práticas culturais são formas de evidenciar os traços culturais diacríticos de distintas sociedades (índigenas e ocidentais), portanto, apresentá-las ao outro seria uma maneira de demonstrar-lhes resistência ao sistema cultural oposto.

Assim sendo, dediquemo-nos a compreender o que cada uma dessas sociedades (nacional e *Guarani*) entendem por patrimônio, mais precisamente, por patrimônio cultural. Conforme Gonçalves (2007) patrimônio cultural seria um conjunto de bens materiais e imateriais que configuram a cultura de uma determinada sociedade e dentre suas funções, destacam-se a de demarcador de diferenças e seu caráter comunicativo. Diante destas definições expostas por Gonçalves (id.) pude observar que os *Guarani* têm consciência desse efeito demarcador do patrimônio e por isso, selecionaram aqueles elementos da sua cultura para integrar o patrimônio cultural do grupo.

Contudo, como afirmou Gonçalves (id.), entre as chamadas sociedades tradicionais a categoria patrimônio, ao contrário da sociedade ocidental, não tem limites

bem definidos, portanto, essa seleção caracterizaria a invenção proposta por Wagner (id.)

Considerando que todo ser humano é um “antropólogo”, um inventor de cultura, segue-se que todas as pessoas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas de certa forma similar à nossa “Cultura” coletiva para comunicar e compreender suas experiências (id., p. 76).

Isto é, em uma relação de contato é preciso compartilhar noções de entendimento, fazer associações, para poder haver comunicação entre as partes; por isso os *Guarani* inventaram um patrimônio cultural conforme a noção ocidental daquela categoria.

Por outro lado, Gonçalves (2002) faz referência à invenção de patrimônios culturais por parte dos intelectuais preocupados com o desaparecimento de valores culturais. Segundo este autor (id.) esses intelectuais vêem a perda desses patrimônios como um processo histórico e objetivo (p. 87), sendo assim, a função deles seria preservá-los redimindo-os a uma dimensão de permanência e transcendência interferindo, assim, naquilo que ele, de fato, é para o grupo social ao qual ele pertence. Em suma, bens culturais quando elevados à categoria de patrimônio, sofrem um processo de invenção, pois nesse processo de patrimonialização, muitas vezes, o bem cultural é cristalizado perdendo então a sua dinamicidade característica.

No projeto de extensão realizado em parceria com a universidade e os *Guarani* de *Tekoha Porã* previu-se a formação de um grupo de dança e coral, para isto foi necessário comprarmos alguns instrumentos musicais que os últimos escolheram; dentre estes instrumentos estavam os tradicionais *mbarakás*, *takuapus* e tambor/*angu'a* (produzidos artesanalmente por eles próprios), um violão³⁹ e violino/*ravé*. Estes dois últimos instrumentos são do branco, no entanto foram solicitados, pois segundo os *Guarani*, eles faziam um som muito bonito. Dito isto, observa-se que, originalmente, o canto e dança *Guarani* (elementos culturais selecionados para constituírem o patrimônio cultural do grupo) não contava com a utilização destes instrumentos, no entanto, ao longo das relações de contato eles os conheceram e interessaram-se por tais,

³⁹ Na ocasião em que conversávamos a respeito da compra desses instrumentos, perguntei ao cacique qual era o nome *Guarani* para violão e ele me dissera que *Guarani* de verdade não toca violão, por isto este instrumento não tinha um nome nativo. Segundo o cacique, quem usa violão são os *Guarani* do sul (os *Mbyá*) e conforme consta nos trabalhos de Garlet (1997) e Assis (2006) eles denominam-lhe de *mba'epu*; já os *Kaiowá* do Mato Grosso do sul estudados por Montardo (2002) atribuem-lhe o nome de *mbaraká*.

deste modo, o violão e o *ravé* passaram a integrar o universo cultural *Guarani*, melhor dizendo, o seu patrimônio cultural.

Neste caso, a parcela de intelectuais citados por Gonçalves (id.) diria que esse patrimônio cultural dos *Guarani* já não era autêntico, pois ele sofreu algumas modificações com a inserção do violão e do *ravé* no universo cultural do grupo, ou seja, a noção de permanência defendida por eles não se verifica. Diante disso, observa-se que esses intelectuais não acompanham as mudanças pelas quais grupos étnicos perpassam ao longo dos anos.

Considero que a noção de invenção trabalhada por Wagner (id.) se aproxime da de tradução de Homi Bhabha (2010) (como estratégia de sobrevivência) e da de Stuart Hall (1998) (que relaciona o movimento de tradição-tradução no contexto da globalização). Os dois últimos autores são oriundos de estudos pós-coloniais e têm como foco as relações entre os países ocidentais e os não ocidentais, as nações colonizadoras e as colonizadas. Desse modo, acho pertinente utilizá-los nesta pesquisa, pois as sociedades indígenas, neste caso, os *Guarani*, correspondem às sociedades não ocidentais e colonizadas, logo, passam pelos processos de tradução defendidos por ambos os autores.

O sentido de movimento tradutório utilizado por estes autores pós-coloniais pode ser observado na substituição do *petyngua* pelo cigarro entre os *Guarani* de *Tekoha Porã*. Sabe-se que a fumaça do tabaco/*tatachina* é princípio vital para os *Guarani*, portanto a utilização do *petyngua* lhes é ou era essencial; contudo a obtenção de madeira para a produção desta peça artesanal é cada vez mais escassa e portanto, ela foi substituída pelo cigarro. Observe-se que o meio utilizado para obter é a *tatachina* é outro, no entanto ela continua presente no universo cultural dos *Guarani*. Com base neste exemplo, evidenciou-se os dois sentidos de tradução defendidos por Bhabha (id.) e Hall (1998), afinal, mesmo com a não produção do *petyngua*, a utilização ritual da *tatachina* continua presente na rotina *Guarani* (este fato poderá ser observado na descrição do ritual *jeroky* a seguir) através do cigarro, portanto, esta adaptação pode ser vista como uma estratégia de sobrevivência e também uma tradução da tradição a partir da utilização de um elemento da cultura ocidental (o cigarro industrializado).

Portanto, conforme Stuart Hall (id.) no atual contexto de globalização, as sociedades tradicionais se vêem obrigadas a passarem por processos de tradução constituindo assim, culturas híbridas irrevogavelmente traduzidas.

Portanto, como será observado ao longo desta pesquisa, a cultura *Guarani*, assim como as demais culturas não indígenas, é híbrida e desse modo, todos os movimentos de tradução descritos até o momento e mais aqueles que se apresentarão adiante, servem para justificar o hibridismo enquanto atributo destas sociedades.

3.1 Um dia de índio: comemorando o 19 de Abril

“Não há possibilidade de vida na Terra se os Guarani não estiverem cantando e dançando” (MONTARDO, 2002, p. 11).

No início do mês de abril estávamos em *Tekoha Porã* dando prosseguimento ao projeto quando o cacique nos lembrou que no próximo dia 19, por ser dia do índio, eles fariam uma festa e, junto dessa lembrança veio o convite para que não só eu, como também os demais membros da equipe do projeto de extensão, presenciássemos a comemoração. Aceitei o convite sem hesitar, pois D. Viviane nos dissera que a festa seria muito bonita, eles estariam pintados, cantariam e dançariam “até seus corpos agüentarem”; enfim, considerei que seria uma ótima oportunidade para me aproximar deles e conhecer uma festa *Guarani*.

Perguntei-lhes a que horas começaria a festa e eles me disseram que começaria logo cedo, mas que a dança aconteceria à noite, próximo das dezenove horas e assim aconteceu. Ao contrário do que imaginei, o horário do início da dança não foi escolhido aleatoriamente, conforme consta na bibliografia referente aos povos *Guarani*, especialmente na pesquisa de Montardo (2002) que trata, especificamente, do ritual que presenciei nesta ocasião – o *jeroky* – durante o dia, o Sol ou o dono do Sol, *Kuarahy*, canta, dança e toca instrumentos para manter a Terra em equilíbrio, ao passo que à noite essa responsabilidade é dos homens, os *Guarani*

O Sol, *Pa'i Kuara*, é um xamã, e ele canta e toca seus instrumentos durante o dia. Durante a noite os homens são responsáveis por tocar, cantar e dançar, o que têm que fazer para manter o mundo, a vida na Terra. Caso parem de fazê-lo, o Sol cessará de iluminar, e a Terra, que é como um *mbeju-guasú*, “beiju grande”, com a forma de um prato, virará de ponta cabeça (MONTARDO, 2002, p. 11).

Desse modo, compreende-se a regularidade da realização do ritual no período da noite. No entanto, em entrevista com o cacique ele nos dissera que, antigamente, eles

dançavam a qualquer hora, pois esta era a única diversão deles. Como será observado mais adiante, a dança executada no *jeroky* não é a única prática pelos *Guarani*, no repertório deles, existem demais gêneros.

O *jeroky*, conforme Montardo (id.) é um ritual musical no qual o xamã toca seu *mbaraká* (instrumento musical de uso ritual exclusivamente masculino) e canta acompanhado do coro de mulheres juntamente com seus *takuapus* (instrumento musical de uso exclusivo feminino), enquanto os demais participantes, inclusive crianças, dançam/*osyryry*. O *mbaraká* é feito de porongo (*Lagenaria*), com sementes/*iva'ü* (de cor preta e de pequenas dimensões, espécie não identificada) inseridas e com cabo de madeira (MONTARDO, id., p.169), destaque-se ainda que, tal instrumento não está pronto para uso logo após seu processo de produção, é preciso que ele passe por um processo de resfriamento/*mboro'y*, daí então, o porongo passa a ser o *mbaraká*. Já o *takuapu* é feito de taquara de tamanhos diferenciados e o som emitido pelo bastão ao ser batido contra o chão representa o som dos trovões (id.).

O *jeroky* é realizado em várias ocasiões, tais como no batismo do milho e de crianças, ou em comemoração como a qual pude acompanhar no dia 19 de abril. Segundo Benites (2009), atualmente, entre os *Kaiowá*, o *jeroky* é realizado aos finais de semana ou datas comemorativas, tais como, aniversários ou “dia do santo” (p. 67).

Cheguei em Guaíra no dia 18 logo pela manhã, juntamente com meu companheiro Gustavo e segui direto para *Tekoha Porã*. Lá estava o *cacique* sentado na *opy* à espera de carne e refrigerantes doados pela Funai para a realização da festa. Nesta ocasião, conversamos sobre o que viria a acontecer no dia seguinte e então ele me explicou que pela manhã aconteceria um almoço, na verdade, um churrasco e à noite o ritual.

No dia seguinte, por volta das nove da manhã eu já estava novamente em *Tekoha Porã* e o clima já era de festa, não pelo que estava acontecendo ali na *tapu'i*⁴⁰, mas pela festa que estava acontecendo em outra aldeia *Guarani* também em Guaíra, *Tekoha Marangatu*, onde o cacique é genro do Sr. César. Em *Tekoha Porã* estava um carro da prefeitura municipal buscando as crianças para poderem participar da outra festa o que justificava toda a movimentação e euforia dos presentes, principalmente das crianças. Paralelamente a isto, outras pessoas estavam cuidando dos preparativos para o almoço que aconteceria logo mais lá mesmo em *Tekoha Porã*, D. Viviane e algumas de

⁴⁰ *Tapu'i* é sinônimo de *tekoha*, ou seja, ambos designam o termo aldeia. Conforme o cacique, antigamente, não se falava *tekoha*, mas sim *tapu'i*.

suas filhas, por exemplo, estavam descascando mandioca, algumas meninas mais novas estavam varrendo o chão do pátio da casa do cacique e arrumando as cadeiras dentro da *opy*, pois ali aconteceria o almoço, Henrique – marido da primogênita do cacique – acendia o fogo para o churrasco que seria feito no chão, pois como me dissera a liderança *Guarani*: “assim que se faz churrasco de índio, no chão” (abril de 2011) e ele supervisionava tudo atentamente.

Cleusa, também filha da liderança, ao ver-me observando toda aquela movimentação convidou-me para ir com ela e seu esposo até *Tekoha Marangatu* e assim o fizemos. No caminho encontramos o prefeito do município que havia estado lá; ao contrário de *Tekoha Porã*, *Tekoha Marangatu* é maior (no site do Instituto Socioambiental não consta a área desta aldeia, mas sua população soma 164 pessoas), o *tekoha* situa-se à margem esquerda do lago de Itaipu, já possui escola e fica mais afastada do centro da cidade. Chegando lá fui apresentada ao cacique Teodoro que permitiu que eu acompanhasse a festa, este estava portando um *jeguaka*/adorno de cabeça, *mbo’i*/colares, com o rosto pintado e vestia calça social e camisa. Percebi que naquele *tekoha* o clima era diferente do de *Tekoha Porã* (em razão da música não tradicional *Guarani*, do consumo de bebidas alcoólicas, dos brinquedos disponíveis às crianças como o pula-pula, por exemplo, pela quantidade pessoas da sociedade envolvente) a festa era grande e contava com a presença de autoridades locais, além do prefeito, como já fora anunciado pouco acima, também alguns vereadores e membros do Exército e da Marinha. Estavam lá também alunos e professores da rede pública do município e um grupo de teatro da Unipar (Universidade Paranaense que também tem um campus em Guaíra), juntamente com alguns alunos da enfermagem e agronomia. A universidade estava com alguns *stands* promovendo campanhas sobre saúde (doenças sexualmente transmissíveis) e consciência ambiental (ensinando os *Guarani* a fazerem compostagem com o lixo produzido na aldeia).

Enfim, a festa promoveu uma confraternização entre brancos e *Guarani*, na qual ambos fizeram apresentações de danças uns para os outros (as crianças *Guarani* fizeram uma apresentação de dança tradicional e também dançaram o ritmo calipso, as outras crianças, dentre as demais músicas apresentadas, dançaram uma música, acredito eu que, na intenção de homenagear os indígenas ali presentes, mas que, na verdade considero que tenha sido uma forma de ridicularizá-los. Enfim, as crianças da escola municipal de Guaíra reproduziram na aldeia aquilo que lhes são ensinado e encenado no dia 19 de abril

Um, dois, três indiozinhos, quatro, cinco, seis indiozinhos, sete, oito, nove indiozinhos, dez num pequeno bote. Iam navegando pelo rio abaixo, quando o jacaré se aproximou e o pequeno bote dos indiozinhos quase, quase virou (autor desconhecido).



Figura 13 Crianças Guarani fazendo uma apresentação de dança para os convidados da festa em comemoração ao dia do índio.

Os *Guarani* adultos estavam expondo alguns artefatos produzidos artesanalmente a fim de vendê-los aos visitantes, tais como os *vicho'i*/animais esculpidos em madeira.



Figura 14 Artesanato produzido pelos *Guarani de Tekoha Marangatu*.



Figura 15 Artesanato produzido pelos *Guarani de Tekoha Marangatu*.

Quando o almoço ia ter início, eu, Gustavo, Cleusa, o marido e filho retornamos à *Tekoha Porã* mesmo com Teodoro dizendo para que ficássemos pois o almoço era para todos. Chegando no *tekoha*, próximo do meio dia, o churrasco estava prestes a começar, as carnes já estavam no fogo, algumas pessoas já bebiam refrigerantes, mas,

ao contrário de *Tekoha Marangatu*, ali a festa era para poucas pessoas; pelo que pude perceber apenas *o'opygua kueríy* do cacique César estavam participando. As crianças, mesmo durante o almoço, permaneceram em *Tekoha Marangatu* e só mais ao fim da tarde foram trazidos de volta pelo carro da prefeitura para *Tekoha Porã*.

Após o almoço, aproximadamente às 14 horas, D. Viviane, por eu estar de carro, me pediu que fosse buscar sua irmã Márcia em *Tekoha Araguaju* – aldeia localizada no município de Terra Roxa/PR próximo à cidade de Guaíra. Por volta das 16 horas já estávamos de volta, D. Viviane, sua irmã *kunha karai/xamã* Márcia com seu marido, Gustavo e eu. Ao chegarmos de volta ao *tekoha*, conheci uma senhora *Guarani* que havia se casado com um homem branco e portanto, morava na cidade com a família que constituiu com ele. Essa senhora estava lá porque queria saber sobre o ritual que aconteceria mais a noite, perguntei-lhe se ela sempre participava e ela me disse que apesar de não morar mais na aldeia ela está sempre presente e junto com ela traz também os seus dois filhos (uma moça e um rapaz). Nesta hora estavam todos concentrados na *opy*, a maioria das mulheres presentes já haviam tomado banho e estavam ali penteando seus cabelos, estavam, aparentemente, todos prontos à espera do início do ritual. D. Viviane, ao chegarmos, foi lavar os *takuapus* que estavam dispostos em frente ao *amba'i*, eu retornei ao hotel e por volta das 19 horas já estava de volta à *Tekoha Porã*.

3.2 O *jeroky*

Conforme o combinado, às 19 horas começou o ritual. Os moradores do *tekoha* foram se aproximando da casa de rezas. Os convidados foram chegando, dentre eles, a senhora *Guarani* que não morava na aldeia, acompanhada de seus filhos, e mais um casal de brancos (ela funcionária pública e ele policial militar) que, segundo Cleusa, sempre os ajudavam. Dentre os moradores de *Tekoha Porã*, a maioria presente eram mulheres e crianças (meninos e meninas), os homens permaneceram na *opy* até determinado momento, apenas dois homens dançaram (um dos filhos do cacique e seu genro) e por pouco tempo, depois se retiraram.

A *kunha karai* Márcia usando vários *mbo'i* e um *jeguaka* foi até o centro da *opy*, posicionou-se em frente ao *amba'i* composto por três pedaços de madeiras fincados no chão e enfeitados com algumas penas de papagaio (*Amazonas sp*), fez um movimento de flexão com os joelhos/*ojerojy*, proferiu algumas palavras em *Guarani*

cerca de um minuto e iniciou o canto acompanhada de seu *mbaraká*⁴¹ e em seguida o coro de mulheres com seus *takuapus* encorpou o canto, o restante dos presentes (apenas mulheres e crianças *Guarani*) juntaram-se aos que estavam no centro da *opy* e começaram a dançar.



Figura 16 *Jeroky* realizado em comemoração ao dia do índio.

Neste momento, o cacique César encontrava-se sentado ao lado do *amba'i*, enquanto o ritual acontecia ele fumava alguns cigarros e a *kunha karai* molhava as mãos na água e lançava sobre ele como se estivesse benzendo-o, Montardo (id.) denomina essa prática de *johasa/ser benzido*⁴². Um fato curioso é que até o momento nenhum homem participava do ritual, apenas assistiam, mas ainda assim, eram minoria.

Ressalvo que nunca tinha visto o *cacique* fumando, mas como já foi colocado anteriormente, o tabaco/*pety* é um elemento importante para os *Guarani*, desta forma, a liderança estar fumando naquela ocasião fazia todo o sentido. Assis (2006) é umas das autoras que se dedica ao consumo de *pety* entre os *Guarani*, mais precisamente entre os *Mbyá Guarani*; temos ainda a pesquisa de Arnt (2009) que enfatiza a função de mediação deste elemento. Segundo essas autoras, o *pety*, ou melhor dizendo, a fumaça

⁴¹ Como foi dito mais acima, o *mbaraká* é um instrumento masculino, porém ele é de uso ritual, portanto, se o xamã for uma mulher/*kunha karai* é permitido que ela utilize o instrumento.

⁴² Como já havia sido relatado, esse ato de benzer com água é uma prática oriunda da relação dos *Guarani* com o cristianismo. Pissolato (2007) atribui esta prática aos *Nhandéva*, no entanto Montardo (2002) também a identifica entre os *Kaiowá*.

do tabaco/*tatachina* além de ser princípio vital entre os *Guarani* serve também de mediador entre o mundo real e o sobrenatural, assim como instrumentos musicais de uso ritual. Segundo Montardo (id.) os instrumentos musicais constam na mitologia de maneira destacada e merecem atenções e comportamentos específicos por parte dos *Guarani*. Esta mesma autora (id.), baseando-se no estudo de Bartolomé (1991[1977]), comenta que na mitologia *Guarani* (*Nhandéva*), “o companheiro *Nhanderu Mba’ekuaa* é o transmissor da aquisição da sabedoria humana através do som do *mbaraká*, ‘chocalho’ usado pelo xamã e por todos os homens no cerimonial” (MONTARDO, id., p. 169); quanto ao *takuapu*, Montardo, referindo-se ao trabalho de Chase-Sardi (1992), também destaca a importância deste instrumento na mitologia e ritual *Guarani*, “ele é o instrumento de *Hy’apu-Guasú*, divindade que bate o *takua* e faz os sons do trovão” (id., p. 176).



Figura 17 Mulheres *Guarani* dançando com seus *takuapus* na realização do *jeroky* na comemoração ao dia do índio



Figura 18 O cacique em frente ao altar com seu *mbaraká*

Como consta no trabalho de Assis (id.) a produção do *petyngua*⁴³ tem decrescido e uma das razões é a escassez da matéria prima, isto é, a madeira para a confecção deste. Segundo o cacique César, o *petyngua* era feito de cedro, mas atualmente é difícil encontrá-la na mata, o que vem a justificar o uso de cigarros ao invés do *petyngua*. Essa substituição (*petyngua*-cigarro) pode ser lida como um movimento tradutório tal qual é interpretado por Bhabha (2010) e Hall (1998) já descrito anteriormente. Portanto, o princípio vital contido na *tatachina* pode ser acionado pelo cigarro assim como a comunicação com o sobrenatural. Diante dessas explicações, entende-se que o cacique, ao fumar seu cigarro, estabelece comunicação com os deuses e invoca vitalidade.

No que tange aos meios de comunicação entre o mundo real e o sobrenatural, segundo Assis (id.) o assento que o cacique utiliza que, dependendo do contexto, ora ritual ora usual, também pode ter um significado. Conforme esta mesma autora (id.), originalmente, tal assento era um banco de madeira com formas zoomórficas/*apyka*, porém no dia da realização do ritual o assento utilizado pelo líder de *Tekoha Porã* era uma cadeira velha (com encosto) e diga-se de passagem, a mais confortável dentre as outras disponíveis no local, enquanto os outros se sentavam em longos bancos de madeira sem encosto (uma tábua maior posta sobre dois ou três tocos variando

⁴³ Normalmente, os *Guarani* fumam no *petyngua*/cachimbo. Conforme Assis (2006) este objeto também é de uso ritual e pode ser feito, tanto de madeira como de argila. Segundo a autora o *petyngua* já foi de uso mais intenso e, atualmente, tem se limitado ao uso noturno e em rituais.

conforme o tamanho da madeira). O *apyka* é entendido como um meio de transporte para o mundo sobrenatural, a morada de *Nhanderu* permitindo então que haja uma comunicação com as divindades e, além disso, estar sentado no *apyka* significa estar reproduzindo a mesma posição de *Nhanderu* (Assis, 2006, p.89).

A certa altura do ritual a *Kunha Karai* sinaliza com seu *mbaraká* e começa a andar em círculo no sentido anti-horário e simultaneamente, as mulheres seguem-na girando de mãos dadas direcionadas numa diagonal fazendo um movimento com os pés como se um empurrasse o outro. Na hora em que o canto atinge o seu ponto mais agudo inverte-se o sentido do círculo (fazem isso cerca e quatro vezes) e andam ao redor do *amba'i*.

Elas cantavam o tempo todo, no entanto essa música não tinha letra (não era constituída por palavras), era como se elas emitissem “gritos” de diferentes entonações e dotados de certo ar de tristeza. Conforme Chamorro (1998) e Montardo (id.) as divindades *Guarani* não falam nem andam, mas cantam, dançam e tocam instrumentos, esta última autora diz ainda que quando os *Guarani* estão conversando é provável que eles parem de fazê-lo a qualquer momento e comecem a cantar. Este fato pôde ser observado nas constantes visitas feitas à *Tekoha Porã* quando passávamos a tarde conversando, em determinado momento, o cacique tirava seu boné, pegava seu *mbaraká* e cantava e dançava para nós.

Cantar para os *Guarani* é como percorrer um caminho (CHAMORRO, id.) e esta ação é percebida nos distintos gêneros do *jeroky*. Montardo (id.) faz a seguinte divisão de gêneros: *jeroky* (canções mais lentas com caráter de invocação e lamento) e o *yvyra'ija* (de ritmo mais acelerado e com caráter de luta). A mesma autora se refere ainda ao trabalho de Perasso (1986) junto aos *Nhandéva*, no qual ela denomina o primeiro gênero de *jeroky mbegue katu*, definido como dança lenta, complexo relacionado ao cultivo do milho, batata e cana de açúcar; e o outro como *jeroky hatã* definida como “dança rápida, que fortalece o modo de ser religioso e constitui o meio para afugentar espíritos nocivos, portadores de enfermidades e pragas dos cultivos” (MONTARDO, 2002, p. 134-135).

Em entrevista, o cacique diz que a dança *Guarani* se chama *jeroky*, mas existe também outro tipo de dança que é chamado *kote'u* e corresponde a uma dança na qual todos dançam de mãos dadas. Já Albernáz (2009) relata que *kote'u*, para os *Ava Guarani* de *Oco'y*, é a música que os xamãs ensinam aos seus ajudantes/*uiraidjas* ou *xondaros*; Benites (2009) diz que existem dois tipos de eventos cerimoniais, o sagrado

(*jeroky*) e o profano (*kotyhu* ou *guachire*) e segundo ele, a realização deste último serve para promover a confraternização entre os *kaiowá*, “As mulheres e homens convidados formam uma roda. Durante a roda de dança são inventados muitos improvisos, apoiando-se em cantos e músicas que falam do tempo do além, de lugar sem males, de amor e de carinho” (BENITES, 2009, p. 50). Deste modo, baseando-me na descrição feita por Benites da dança, acredito que o *kotyhu Kaiowá* seja o *kote’u* citado pelo cacique de *Tekoha Porã*.

Voltando ao *jeroky* realizado em *Tekoha Porã*, num determinado momento do ritual a coreografia feita até então assume um caráter de luta. Nesta ocasião, Cleusa, filha do cacique, com seu *takuapu* tenta atingir os demais dançarinos. Depois, no centro da *opy* em frente ao *amba’i*, ela desafia as dançarinas, uma a uma, com movimentos mais rápidos, passando o *takupau* por de baixo dos seus pés fazendo com que elas pulem desviando-se do bastão.

Essa dança, segundo o cacique é uma espécie de treinamento, é uma preparação das dançarinas contra os perigos da mata (evidencia-se aqui a relação estabelecida por Chamorro [1998] entre dança e caminho), por isso o exercício de desviar-se, afinal na mata é preciso saber esquivar-se de galhos, subir em árvores, fugir de animais ou correr atrás deles por exemplo; deste modo, esse treino faz com que essas mulheres tenham habilidade e corpo leve.

Neste sentido, Albernáz (id.) perguntou aos *Ava Guarani* o que significava dançar para eles e a resposta foi que eles dançavam para sentirem-se alegres, comunicarem-se com suas divindades e mostrar-lhes que estão no caminho certo (agindo como os deuses na *Yvy Marã Ey*, dançando e cantando). Portanto, dançar assim como manter uma deita alimentar adequada são meios para tornar-se seres *aguyje*.

O cacique César nos dissera também que eles dançam, cantam e fazem rezas para comunicar-se com Deus/*Nhanderu* a fim de pedir-lhe que mande chuva, para que não venha pedra (ele está se referindo à chuva de granizo). Segundo a liderança foi Deus quem os colocou na Terra, por isso, quando precisam dele chamam por ele cantando “a gente grita *Nhanderu, Nhanderu, Nhanderu!* Bem alto pra ele ouvir⁴⁴”.

O *jeroky* que presenciei não se deu de forma ininterrupta, aproximadamente a cada cinco minutos as mulheres faziam uma pausa para tomar água com cascas de cedro

⁴⁴ Nesta mesma ocasião, o cacique nos disse que Deus/*Nhanderu* pode também ser chamado de *Nhaderuguasu* ou *Tupã*. Todas essas denominações são para o mesmo Deus. O cacique nos diz também que eles cantam para os *yvyra’ija*/soldados de Deus que anda armado com revólver e segundo ele, se Deus manda matar, ele (*yvyra’ija*) vai lá e mata com um tiro.

para deixar a voz afinada (MONTARDO, id.). Por volta das 21 horas o ritual findava-se. Os convidados, aos poucos, foram se retirando, as mulheres que participaram ativamente do ritual aparentavam cansaço, algumas delas já estavam sentadas tocando seus *takuapus*, a *kunha karai* Márcia já estava com dificuldade em cantar. Então, D. Viviane e sua filha Cleusa chegaram até mim e disseram que a festa se encerrara ali, mas que se eu quisesse continuar entre eles, tudo bem. Nesta ocasião, D. Viviane contara-me que, antigamente o *jeroky* durava a noite toda, mas hoje, como ela já havia me dito em outra ocasião, as mulheres não aguentam mais porque seus corpos estão pesados em razão da alimentação inadequada.

Permaneci ali por mais algum tempo tomando tereré com os que ainda estavam ali presentes, dentre eles, a *kunha karai* Márcia, D. Viviane, Cleusa, Clarice, algumas crianças e o cacique César, todos queriam saber o que eu tinha achado da festa. Disse-lhes que havia achado tudo muito bonito e que essa era uma prática transmissora de conhecimentos da cultura *Guarani* que deveria ser transmitida aos mais jovens.

3.3 As narrativas *Guarani*

Como pôde ser observado até o momento, no *jeroky* realizado no dia 19 de abril, o qual acompanhei, a prática da tradição oral não se realizou conforme consta na dissertação de Benites sobre a função educativa do ritual. No entanto, ao longo do trabalho de campo, pude verificar a importância da prática da oralidade pra essa sociedade no intuito de transmitir valores e conhecimentos.

Os relatos a mim contados pelo cacique conferem com o tempo em que Guaíra chamava-se Salto Guairá, isso antes da instalação da Cia. Mate Larangeira (companhia responsável pela constituição do município de Guaíra). O líder de *Tekoha Porã* é nascido e criado naquele mesmo lugar (que corresponde ao atual território do município de Guaíra), nasceu no ano de 1917 e segundo ele, trabalhou desde os sete anos de idade ao lado de seu pai, a princípio colhendo algodão. Conforme os relatos do cacique, sua infância foi difícil, sem tempo para brincadeiras, pois todos tinham que trabalhar o que para ele era muito bom, “ruim era ficar à toa” afirmou-me ele. Outro fator positivo levantado pelo líder de *Tekoha Porã* foi que, trabalhando ao lado de seu pai, este o ensinava o modo de ser *Guarani*.



Figura 19 Registro das narrativas do cacique.

Com a chegada da empresa Cia. Mate Larangeira, muitos indígenas foram trabalhar lá e o cacique César foi um deles, foram contratados também muitos argentinos, poucos eram os brasileiros. Nessa época, aqueles que trabalhavam pra Cia. Mate Larangeira moravam em casas da própria empresa; o cacique relata também que não era qualquer pessoa que podia trabalhar lá, segundo ele pessoas solteiras não eram contratadas “porque elas gostavam de fazer festa, bagunçar”, ao contrário dos casados; o consumo de bebidas alcoólicas também era proibido nas dependências da empresa, no entanto ele nos contou que, mesmo assim, muitos indígenas deixavam todo o seu pagamento na mercearia onde os funcionários faziam suas compras, isto é, assim que recebiam gastavam todo o pagamento em bebida, nessa hora ele aproveita para enfatizar que nunca colocara uma gota de álcool na boca. Nessa ocasião o cacique revela que só comprava na mercearia aquilo que faltava na *tapu’i*, no entanto ressalta que dentre os produtos comprados ele sempre preferiu substituí-los por similares disponíveis na mata, por exemplo, ao invés de comprar açúcar ele utilizava mel de abelha jataí (*Tetragonisca*

Angustula); não comprava gordura (banha) porque não comia alimentos fritos, apenas assados ou cozidos; o sal era elemento extinto em sua dieta alimentar, pois segundo ele engrossa o sangue causando o entupimento das veias.

Essas restrições alimentares são também apresentadas nas pesquisas de Lévi-Strauss (1979), Tempass (2005), Assis (2006), Pissolato (2007), entre outros. D. Viviane já havia destacado a importância da alimentação na fase de gestação que, por sua vez, corresponderia à fase de formação da pessoa (criança) e com os xamãs não é diferente. Estes procuram se alimentar daquilo que provém da mata, ou seja, alimentos vegetais, pois eles deixam o corpo leve. Assis (id.) enfatiza que ter o corpo leve não significa ter um corpo magro, mas sim “sentir pouco ou não sentir o corpo” (p. 90); Montardo (2002) diz que é importante ter o corpo leve para a execução de exercícios espirituais. Ainda neste sentido, Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) afirmam que o corpo não é um simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim uma matriz de símbolos e objeto de pensamento (p. 11).

Conforme Tempass (2005) e Gonçalves (2007), alimentação envolve duas funções distintas: uma nutricional, isto é, diz respeito à ingestão de alimentos para suprir necessidades básicas (fome); e a outra, simbólica que é fruto de construções culturais de cada sociedade a que determinado indivíduo pertence (paladar).

Desta forma, Gonçalves (id.) destaca que é preciso compreender porque determinadas sociedades elegem determinados alimentos ao invés de outros para a sua alimentação; segundo ele cada sociedade elabora planos de classificação social e cultural daquilo que é ou não considerado comestível (comidas autorizadas e comidas proibidas) baseado em diversos fatores, tais como, religião, mitologia, razões econômicas, saúde, etc.; e o que é comida do dia-a-dia ou de festa, de homem ou de mulher, crianças ou velhos, homens ou deuses (GONÇALVES, 2007, p. 161).

Conforme Tempass (id.)

A origem e o *ethos* sócio-cultural de um determinado grupo pode ser determinado por meio do estudo da maneira de comer, do cheiro, da aparência e do sabor por eles consumidos [...] É nos contextos de intenso contato que os alimentos adquirem maior carga simbólica, enfatizando o sentimento de pertencimento (TEMPASS, 2005, p. 49).

Assim sendo, é possível verificar a importância dos hábitos alimentares para os *Guarani* através das narrativas do cacique e o destaque dado por ele ao falar sobre os alimentos que ele consome em oposição aos alimentos da sociedade envolvente. O cacique enfatiza que mesmo com a possibilidade de consumir produtos industrializados

ele opta por utilizar-se daqueles que são retirados da natureza; até mesmo na festa do índio, da qual participei, o cacique fez questão de salientar a particularidade do churrasco de índio, “*assim que se faz churrasco de índio, no chão!*” (Entrevista com o cacique César).

Neste sentido, Gonçalves (id.) faz referência ao Projeto de Inventário de Bens Culturais de Natureza Imaterial voltados para o tema da alimentação. Segundo o autor, a proposta deste inventário consiste em deslocar a atenção direcionada ao alimento para os processos sociais e simbólicos a partir dos quais ele ganha função e significado (p. 162). Desse modo, observa-se que não só a comida, mas também o modo de preparo e de comer marcam diferenciações entre grupos social e culturalmente distintos. Em meados maio de 2010 tive a oportunidade de ir a um evento promovido pela Associação Brasileira de Antropologia/ABA sobre Patrimônio Cultural na cidade de Recife-PE e nesta ocasião o antropólogo Roque Laraia proferiu uma palestra que tratava desses Inventários de Bens Imateriais e segundo ele, o Iphan tem sido constantemente procurado para fazer o registro dos chamados “pratos típicos” de diversas regiões do país, no entanto o antropólogo relatou que bens dessa natureza não serão registrados, pois cada cidade tem um prato típico que marca a particularidade de cada uma delas e se assim o fizessem teriam que fazer inúmeros registros. Nessa ocasião, Laraia cita o exemplo do registro do ofício das baianas de acarajé registrado no “Livro de Registro dos saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades”, esse bem de natureza imaterial (o ofício) desempenha uma função identitária, pois ocupa espaço dentro de um sistema de relações sociais e de significados, isto é, ele não se dá de maneira isolada.

A dieta alimentar *Guarani* é um importante fator no processo de constituição da pessoa e a fim de compreender essa relação, Assis (2006) destaca uma divisão dos alimentos em *aku*/quentes, *iro’y*/frios e *e’ë*/brandos. Os primeiros são aqueles de difícil digestão, que deixam o corpo pesado, por exemplo, mel, batata doce, feijão e carnes em geral, eles podem provocar uma série de doenças estomacais e infecções; já os segundos, correspondem às frutas em geral e mandioca, eles deixam o corpo fraco, pois, ao contrário dos alimentos quentes, eles possuem pouca energia; por fim, os alimentos brandos são aqueles de fácil digestão e que deixam o corpo leve, tais como, *pinho ro’ã*/palmito, *pirá’i*/pequenos peixes, *e’i*/mel do *jete’i*(abelha jataí) , e ainda tem mais dois outros alimentos que merecem destaque, o *kochi*/porco do mato e *avati*/milho e seus derivados (ASSIS, id., p. 95).

Esta mesma autora cita uma passagem do mito de *Kuarahy* e *Jassy* registrada por Cadógan (1992, p. 140), a qual diz que o irmão caçula, *Jassy*, teria sido criado pelo irmão mais velho, *Kuarahy*, a partir de sementes de milho; o que vem a explicar a importância deste alimento no processo de formação da pessoa, portanto considera-se que este alimento tenha atributos sagrados que possibilitam uma aproximação com o divino e com o ideal de humano; em outra passagem deste mesmo mito, esse vegetal também está presente quando *Kuarahy* tenta devolver a vida à sua mãe, que lhe fora tirada por onças, pegando seus ossos e tentando reconstituir seu corpo com massa de *avati* para unir as articulações de seus ossos, contudo ele é atrapalhado por seu irmão caçula quando este, ao ver o corpo da mãe, se lança sobre ela na ânsia de mamar e, conseqüentemente, desmonta-a. Pissolato (2007) cita alguns alimentos que são impróprios para o consumo durante a gravidez para os *Mbyá*, seria a melancia e batatas grandes, pois se acredita que ambas podem fazer a cabeça do bebê ficar volumosa (p. 271); a esse respeito, D. Viviane diz que durante o período de gestação as mulheres *Guarani* se alimentam, basicamente, de vegetais, pois o consumo de alimentos de outra natureza deixam o corpo delas pesado dificultando o momento do parto haja vista que, com seus corpos pesados elas não conseguem fazer força e diz ainda que, atualmente, em razão da má alimentação, os bebês correm o risco de nascer pelos pés e não pela cabeça como deveria ser.



Figura 20 Cacique César e D. Viviane fazendo seus depoimentos sobre o *nhande rekó Guarani*.

Quanto ao *avati* e o *kochi*, D. Viviane nos relata que, quando criança, seu pai não deixava que ela nem seus irmãos comessem carne de boi ou de porco, era permitido comer apenas carne de animais encontrados na mata, dentre eles, o *kochi*; caso eles comessem carne bovina ou suína, eles contrairiam “aquela doença que dá acesso” por volta dos 13 ou 14 anos, Pissolato (id.) diz que essa doença é a epilepsia/*e’o’ã*, a esposa do cacique aproveita a ocasião para dizer que naquele tempo índio não tinha um monte de doença como hoje, por exemplo, diabetes, câncer. Ainda no tema da alimentação, D. Viviane relembra o episódio em que seu pai saiu para pescar e voltou só depois da meia noite quando ela e seus irmãos já estavam dormindo, sua mãe assou o peixe e quando este estava pronto para o consumo, todos levantaram (ela e seus irmãos) o que deixou seu pai furioso, pois eles (crianças) não podiam comer aquele peixe por causa dos espinhos. Como foi colocado mais acima, os *Guarani* optam por se alimentarem de pequenos peixes, pois estes têm espinhos menores oferecendo então menos riscos. Segundo D. Viviane, as crianças se alimentavam basicamente de frutas, *avati* e mandioca.

Por outro lado, existem aqueles alimentos que são considerados impróprios para consumo, por exemplo, para os *Guarani* todos os animais que se alimentam de carnes tais como o *chivi'i*/gato do mato, *jaguarete*/onça, *tare'y*/traíra; além de insetos, ofídeos e anfíbios (ASSIS, 2006). Existe também outra categoria de animais que são impróprios para alimentação, são aqueles que vivem sozinhos e segundo o informante de Assis (id.) esses animais solitários são guiados por *Nhanderu*. Assim sendo, o *kochi*/porco do mato é um animal muito valorizado, pois vive em bando.

Diante dos relatos do cacique e de sua esposa condizentes a alimentação, é possível observar valores e condutas *Guarani* que configuram o seu *nhande rekó*, isto é, o que faz deles *Guarani*. A partir da descrição da dieta alimentar, por exemplo, foi possível perceber que para se alcançar o chamado *aguyje*/estado de perfeição é preciso seguir uma determinada conduta, uma dieta alimentar (baseada nos chamados alimentos brandos) capaz de fazer com que o corpo seja leve, dieta esta seguida pelo cacique possibilitando então a aproximação da sua natureza divina que é de extrema importância para um *xamã*.

Como já foi salientado, o milho é um alimento de extrema importância para os *Guarani* e a partir dele, alguns pratos são elaborados, por exemplo, o *avati ku'i* (farinha de milho), o *mbojape* (pequenos pães ou bolos feitos de milho moído e água morna, em seguida são assados nas brasas da fogueira), *chipa* (semelhante ao *mbojape*, também feito de milho moído, podendo ser assado ou frito), *rora* (polenta também à base de milho) e a *chicha* (bebida feita de milho, preferencialmente, por mulheres), segundo Tempass (id.) essa bebida tem a propriedade de limpar o corpo e auxiliar no processo para se chegar ao *aguyje*. D. Viviane diz também que eles (os *Guarani*) apreciam muito comer milho verde assado com mel/*e'i*.

Quanto à instalação da empresa Cia. Mate Larangeira no território originalmente ocupado pelos *Guarani*, podemos considerar que este fato foi como um evento, no sentido utilizado por Sahlins (2007 [1991]), na vida daquele grupo étnico e que marcou significativamente a identidade social do grupo, pois o contato proporcionado por este evento modificou aspectos do modo de ser *Guarani*. Explico-me melhor, para Sahlins (id.) eventos são como uma “estrutura da conjuntura” (id., p. 366) no sentido de que as categorias culturais se atualizam em determinado contexto mediante uma ação interessada dos agentes históricos e da pragmática da sua interação. Edgar Morin (1972 apud SAHLINS, 2007) fala a esse respeito na intersecção de sistemas ou subsistemas,

para ele eventos são modificadores e que “resultam de encontros ou interações entre um princípio de ordem ou sistema organizado de um lado e, de outro, outro princípio de ordem e sistema organizado, ou qualquer tipo de perturbação” (id., p. 17). Isto é, em um evento um sistema influencia o outro, neste caso, o sistema capitalista ocidental representado pela empresa Cia. Mate Larangeira interfere no sistema indígena correspondente aos *Guarani* de *Tekoha Porã* e vice-versa.

Além da chegada da empresa em território *Guarani*, a construção da Usina Hidrelétrica Itaipu e o conseqüente alagamento das Sete Quedas, também é considerado aqui um evento modificador ligado aos *Guarani* daquela região, afinal esse fez com que o sistema tradicional do grupo sofresse alterações, dentre elas, os deslocamentos⁴⁵ para aldeias próximas na intenção de visitar parentes. Neste sentido, Garlet (1997) se utiliza desta expressão *Mbyá, jaa japou ñaneretarãkueíry ápy*/vamos visitar nossos parentes e reitera afirmando que esta é uma forma dos *Guarani* dizimarem diversos aspectos culturais que vão muito mais além do fortalecimento das relações de parentesco (p. 162), através destas visitas trocas se realizam, sejam elas materiais (objetos) ou imateriais (experiências, conhecimentos).

Durante o trabalho de campo pude verificar a incidência dessa prática de visitas, alguma vezes, chegando em *Tekoha Porã*, em razão da execução do projeto de extensão, eu precisava conversar com mais pessoas além do cacique, como Douglas por exemplo, e este não se encontrava no *tekoha*, pois tinha ido até Mato Grosso do Sul visitar a sogra.

Não tive a oportunidade de conversar com Douglas sobre essas visitas aos parentes, no entanto, baseando-me no trabalho de Albernáz (2009) e refletindo, especificamente, sobre esse episódio ocorrido com Douglas foi possível pensar a importância dos avós (*chamo'i* e *chara'i*) dentro das famílias extensas/ *ñemoñare*. A relação entre avós e netos é estruturante em famílias extensas, isto é, a partir desta relação pode-se dizer que uma família extensa está consolidada (pessoas mais velhas repassando seus saberes - como devem se comportar, onde não se deve ir, o que não

⁴⁵ Outra causa de deslocamento, além das visitas aos parentes, é o trabalho em fazendas; em outra ocasião cheguei na aldeia e logo o cacique me dissera que a *tapu'i* estava vazia pois os homens tinham ido pra Santa Catarina colher maçã e lá permaneceriam por alguns dias. Thomaz de Almeida (2001) chama essa prática de sair do *tekoha* para trabalhar em fazendas de *changa*.

comer, como rir ou falar - aos mais jovens, não necessariamente os netos, mas parentes que moram próximos). Esta relação também é prioritária para rezas e benzimentos, pois são os avós responsáveis por benzer e curar seus netos, assim como fazer aconselhamentos espirituais. Portanto, observa-se que os avós são fundamentais na educação das crianças (tanto do recém-nascido, como na fase do crescimento – puberdade feminina e masculina). Sendo assim, pode-se cogitar que Douglas tenha ido até o Mato Grosso do Sul visitar a sogra por motivos dessa natureza.

Em *Tekoha Porã* é possível também observar essa importância da relação entre os avós e seus netos. O cacique César, além de ser xamã é também *chamo'i* e no pátio de sua casa sempre encontramos crianças a brincar; como já foi dito anteriormente, o cacique tem uma filha que é casada com o cacique de *Tekoha Marangatu* e esta faz constantes visitas à *Tekoha Porã* com seus filhos, o que vem a justificar as reflexões de Albernáz a respeito da estreita relação entre *chamo'i*, *chara'i* e seus netos.

Enfim, baseando-se nesses esclarecimentos, considero que tenha ficado evidente a importância que o evento relativo à construção da UHE Itaipu teve para os *Guarani* da região oeste do Paraná. Estas populações consideram como território tradicional a extensão que vai de Foz do Iguaçu à Guaíra e o denominam de *Tekoha Ymã*; neste território encontrava-se diversas aldeias *Guarani* que foram dizimadas em razão do alagamento, as quais eram visitadas constantemente por parentes que moravam em outras aldeias da região. Desse modo, é possível compreender o caráter modificador da construção da Hidrelétrica de Itaipu, afinal, com a extinção dessas aldeias localizadas nessas áreas que vieram a ser alagadas, a prática das visitas tornaram-se mais difíceis, pois os *tekohas* ficaram mais distantes uns dos outros.

Até o momento pudemos elencar algumas funções do meu principal informante de *Tekoha Porã*, líder político, líder religioso, educador, curador e conforme Sahlins (id.) ele ainda assume a função de agente histórico. Para este autor, agentes históricos ou indivíduos sócio históricos seriam aquelas pessoas dotadas de poder de encarnar uma ordem social mais ampla, de outra forma, os atos destes indivíduos desdobram uma história coletiva, pois “essas pessoas personificam o clã ou a terra e pelo fato de seus atos, universalizados pela aquiescência do grupo histórico, passarem então a significar as disposições deste” (id., p. 346).

Portanto, neste sentido, o cacique ao demonstrar interesse em registrar sua história de vida assume a postura de um agente histórico, pois a partir da sua trajetória ele transmite aos membros de seu grupo a conduta a ser seguida frente ao contato com o outro que, segundo Morin (id.) é um evento por implicar na intersecção de sistemas distintos. Dentre os relatos acima, baseados em suas narrativas, foi possível notar que o cacique, quando diz respeito à instalação de Cia. Mate Larangeira no território tradicionalmente ocupado pelos *Guarani*, intenta demonstrar que houveram mudanças em razão deste contato forçado, no entanto, foi possível viver esta relação contatualista seguindo o *nhande rekó Guarani* com algumas adaptações, tais como, o uso de vestimentas, remédios da biomedicina ou a inserção de recurso tecnológicos no sistema indígena. Mais uma vez, evidencia-se aqui o movimento tradutório por parte dos *Guarani* em relação à sociedade envolvente.

No que tange a esse exercício de tradução realizado pelos *Guarani* podemos nos dar a pensar na divisão entre distintos tipos de sociedade efetuada por Marshal Sahlins (1990). Segundo o autor podemos classificar as sociedades em duas categorias: performativas e prescritivas. As primeiras são caracterizadas por possuírem organizações já estabelecidas, ou seja, são regidas por um conjunto de regras e o seu cumprimento torna-se um hábito correspondendo, por sua vez, a uma tradição, nas palavras do autor “possui linhagens corporadas e regras matrimoniais prescritivas” (SAHLINS, id., p.39); já as sociedades performativas, são conjunturas criadas a partir de ações que lhe dão significado e não são constituídas por grupos de parentescos determinados e relações prescritas, com formas e normas previamente impostas.

Portanto, assim como Sahlins (id.), o pressuposto defendido na presente pesquisa é que tanto as sociedades indígenas quanto as sociedades humanas, de uma maneira geral, se encaixam em ambas as categorias, ou ainda, grupos indígenas são ao mesmo tempo sociedades performativas e prescritivas. Como fora dito, historicamente, sociedades indígenas eram consideradas apenas como prescritivas por não sofrerem influência de eventos históricos, elas tinham regras fixas que se justificavam nos mitos; todavia, como pôde ser observado na narrativa do cacique César, essas sociedades sofrem sim a influência de eventos históricos que, por sua vez, influenciam tanto na sua organização social como econômica e cultural.

Em contrapartida, Sahlins (1997) propõe que, na modernidade a lógica indígena é que engloba a moderna (semelhante à lógica do movimento de tradução); ele diz ainda

em seu artigo intitulado “Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial” de 1988 que com a expansão global do capitalismo nós nos incorremos no erro de considerar os povos colonizados como objetos passivos da história, no entanto, na realidade, eles são os atores da sua própria história. É como se essas sociedades não possuíssem seus próprios sistemas e estruturas senão os que lhes foram impostos pelo seu dominador, no caso, o sistema capitalista ocidental.

Todavia, essa linha de raciocínio não tem a intenção de negar a “força devastadora moderna” (SAHLINS, 2007 [1988], p. 445), mas sim que seu curso histórico deve ser visto como um processo cultural e é justamente pela irresistível atração pelos bens e relações do “sistema mais amplo” (id.) que eles se inserem no sistema local (é o global integrando o local)

É verdade que, menos de um século depois da ‘descoberta’ das ilhas Sandwich pelo capitão Cook, empreendedores norte-americanos estavam apoderando-se das terras e transformando os havaianos num proletariado rural. Mas não é verdade que o curso da história havaiana, desde 1778, tenha sido regido por esse resultado, ou que tenha consistido meramente na substituição das relações polinésias por relações burguesas. Ao contrário, o arquipélago assistira a um período significativo de desenvolvimento indígena quando os chefes governantes se apropriaram das mercadorias ocidentais para seus próprios projetos hegemônicos – ou seja, para as concepções tradicionais de sua própria divindade (SAHLINS, id., p. 446).

Essa extensa citação serve-nos para pensar sobre a noção errônea que, persiste no senso comum ainda hoje, que a assimilação de objetos e tipos de relações da sociedade nacional por parte dos indígenas desemboque em perda. Entretanto, o que Sahlins quer nos mostrar é que sociedades indígenas lutam para integrar o sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo sem ônus algum e é possível ver essa conclusão do autor não só na narrativa do cacique como também na constituição do grupo de dança e coral, pois em ambas as situações as influências do homem branco estão presentes e em favor dos *Guarani*, por exemplo, a liderança fala da sua inserção no sistema de produção capitalista através da empresa Cia. Mate Larangeira e mais que isso, da importância que o dinheiro tinha para que fosse possível obter certos alimentos que naquela época já eram escassos na mata (neste caso, a apropriação dos recursos do branco serviu-lhe como uma estratégia de sobrevivência); quanto ao grupo de dança, é possível observar vestígios da sociedade envolvente na própria iniciativa de realização do projeto assim como na utilização dos recursos tecnológicos.

Cabe-nos destacar que no caso da utilização destes recursos, a inserção do sistema mais amplo no sistema local (respectivamente, o branco e o indígena) foi

positivo, pois eles utilizaram essa mudança cultural em seu favor transformando-a em modo de resistência a partir da persistência de práticas culturais tradicionais.

Enfim, com a realização do projeto de extensão em *Tekoha Porã* a ordem indígena englobou a moderna o que gerou algumas transformações nas práticas culturais tradicionais *Guarani*, no entanto, não podemos nos esquecer que processos culturais e sociais são dinâmicos, assim como seus bens culturais patrimonializados.

4. Interpretando as categorias nativas

Anteriormente, havia dito que um dos objetivos desta pesquisa era compreender algumas categorias nativas, dentre elas, a de patrimônio. Conforme fora evidenciado nos capítulos anteriores (dois e três), a noção de patrimônio para os *Guarani* coincide com a nossa de referências culturais, haja vista que os bens considerados por eles como patrimônio não se restringiram aos cantos, danças e narrativas, mas se estenderam ao modo de ser daquela sociedade, isto é, ao sistema cultural que permeia aqueles bens. Com isto, verifica-se a fala de Gonçalves (2007) a respeito da delimitação indefinida da categoria patrimônio para as sociedades tradicionais.

Considerando esta concepção de patrimônio dos *Guarani* de *Tekoha Porã*, selecionei uma prática cultural, o *jeroky*, que contemplasse diversos planos, tais como o religioso, moral e social daquela sociedade para que fosse possível justificar este caráter indefinido do patrimônio *Guarani* conferindo-lhe a noção de referência cultural. Essa abrangência nos permite também atribuir-lhe a noção de fato social total que para Marcel Mauss (2003 [1974]) seria a totalidade de fenômenos humanos de natureza simbólica e/ou material que acionam diversos planos (religioso, moral, estético, morfológico), ele representaria o próprio sistema social em funcionamento.

Gonçalves (2007) também trabalha com o conceito de fato social total em seus estudos sobre a festa do Divino Espírito Santo realizada entre os imigrantes açorianos nos Estados Unidos e no Brasil. Como destaquei no capítulo dois, este autor atribui esta categoria ao evento açoriano na medida em que ele envolve arquitetura, culinária, religião, rituais, música, técnicas, estéticas, entre outros (id., p. 112). Entretanto, o autor coloca que todos esses elementos destacados não são percebidos pelos nativos de forma independente, isto é, eles aparecem simbolicamente totalizados pelo Divino Espírito Santo que, por sua vez, é representado não exatamente como a terceira pessoa da Santíssima Trindade, mas sim como uma entidade individualizada e poderosa (id.).

Antes de darmos prosseguimento à discussão, proponho uma retrospectiva a fim de compreendermos o que é o *jeroky* e porque atribuo-lho a categoria de fato social total. Baseando-me nos trabalhos de Montardo (2002) e Benites (2009), os quais tratam especificamente sobre essa prática cultural *Guarani*, faço uma distinção do *jeroky* em dois gêneros: primeiro, ele enquanto um ritual musical que se realiza em várias ocasiões, tais como, batismos (de crianças e do milho), festas de aniversário, dias santos ou até mesmo aos finais de semana (MONTARDO, id.); segundo, como uma forma de transmissão de conhecimento (BENITES, id.).

Conforme este último autor

As práticas educativas se configuram como um regimento de educação e socialização das crianças e jovens inexperientes, desse modo tornando-se regras para serem seguidas e reafirmadas reiteradamente pelos pais, mães e parentes dos educandos. Os eventos cerimoniais sagrados (*jeroky*) e profanos (*guachire, kotyhu*) são momentos fundamentais, em que ocorrem ensinamentos vitais (BENITES, id., p. 67).

Portanto, o *jeroky* enquanto transmissor de conhecimento apresenta o *ethos* e a visão de mundo da sociedade *Guarani* aos seus membros, sejam eles crianças ou jovens. Em contrapartida, para Montardo (id.) o ritual musical é um momento da realização de trocas cerimoniais entre os *Guarani* e seus deuses, pois através da dança, da utilização de instrumentos musicais e do canto, eles se comunicam com o plano sobrenatural. Por exemplo, quando os *Guarani* vão dar início a um plantio, realiza-se o *jeroky*, pois através do canto e da dança eles se comunicam com *Nhanderu* e pedem-lhe uma boa safra. Em depoimento o cacique dissera-me que nunca precisou utilizar agrotóxicos nas suas plantações como faz o branco, pois ele sempre pede pra que *Nhanderu* as abençoe.

Diante dessas exposições é possível justificar a minha intenção em atribuir ao *jeroky* a categoria de fato social total, afinal, como pôde ser observado, ele envolve diversos aspectos da sociedade *Guarani*, ele é ritual e envolve música, dança, religião; ao passo que, enquanto forma de conhecimento ele abrange mais uma gama de aspectos daquela sociedade como regras sociais, morais, alimentação, saúde e também religião. Destaque-se que todos esses elementos que configuram o modo de ser *Guarani* foram apresentados ao longo deste trabalho, especialmente no capítulo três.

Ao me dedicar ao *jeroky* recordei-me do trabalho de Clifford Geertz (2008b) junto aos balineses sobre a briga de galos. Assim como este autor, eu, ao analisar aquela prática cultural *Guarani* busquei realizar um estudo baseado no método interpretativo que, para o autor é essencial na interpretação de trabalhos etnográficos. Segundo ele (id.), quando um etnógrafo busca compreender categorias nativas conforme a própria visão do nativo, ele tem de se fazer duas perguntas: “como é sua maneira de viver, de um modo geral?” e “quais são precisamente os veículos através dos quais essa maneira de viver se manifesta?” (id., p. 106).

Para se alcançar este tipo de compreensão é preciso uma habilidade para analisar modos de expressão chamados por sistemas simbólicos, “Entender a forma e a força da

vida interior de nativos (...) parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada (...)” (GEERTZ, 2008b, p. 107).

Segundo Geertz (id.) a briga de galos seria o que Erving Goffman (1961) chamou de “reunião concentrada”, ou seja, “um conjunto de pessoas absorvidas num fluxo de atividade comum e se relacionando umas com as outras em termos desse fluxo” (GOFFMAN, 1961, p. 9-10 apud GEERTZ, 2008a, p. 193). No caso do *jeroky*, ao contrário da classificação que Goffman propõe de “reunião concentrada” visto que, para ele essa reunião de pessoas é insuficientemente estruturada para ser chamada de grupo, o *jeroky* concentra pessoas de um mesmo grupo (social), contudo, para nos aproximarmos deste último autor, essa prática cultural *Guarani* também implica na coesão de um conjunto de pessoas absorvidas no fluxo de uma atividade comum e, a partir dela, as pessoas se relacionam umas com as outras, afinal, o *jeroky* é também uma forma de confraternização.

Saliento que o *jeroky* acompanhado por mim e lhes apresentado no capítulo três, mais precisamente nos subcapítulos 3.1 e 3.2 tem este caráter de confraternização, pois ele realizou-se em uma ocasião comemorativa (no dia 19 de abril, o dia do índio) e, portanto, coincide com a classificação de Montardo (2002) de ritual musical; não obstante, como foi exposto parágrafos acima, esta não é sua única função. Desse modo, através deste evento cerimonial, enquanto transmissor de conhecimento, é possível responder àquelas duas questões necessárias, do ponto de vista do Clifford Geertz (id.), à compreensão de categorias nativas do ponto de vista do próprio nativo afinal, para Benites (2009), por exemplo, neste contexto os xamãs repassam aos presentes, especialmente para as crianças, os ensinamentos sagrados sobre como receber proteção contra espíritos maus e doenças, o comportamento dos deuses, previsões de tempos bons ou maus, etc. (id., p. 70). Enfim, concebo que, através do *jeroky* seja possível absorver o sentido do *nahde rekó Guarani*.

Quanto à briga de galos, Geertz (id.) sugere que ela faz parte do estilo de vida balinês, a realização desse evento representa o que realmente é um balinês e, segundo este mesmo autor (id.) “Da mesma forma que a América do Norte se revela num campo de beisebol, num campo de golfe, numa pista de corridas ou em torno de uma mesa de pôquer, grande parte de Bali se revela numa rinha de galos” (id., p. 188).

Neste sentido, o *jeroky* também carrega consigo essa função identitária, pois conforme me fora relatado pelo cacique e com base nos trabalhos de Montardo (id.), Benites (id.) e Albernaz (2009), apesar do *jeroky* ser comum tanto em grupos *Nhandéva*

como em *Kaiowá*, cada um deles têm características particulares que os diferencia enquanto grupos distintos. O cacique César, por exemplo, relatou-me a diferença na maneira de dançar entre os *Guarani* (*Nhandéva*) e os *Kaiowá*, sendo que entre os primeiros homens e mulheres dançam separadamente, ao passo que entre os segundos todos dançam juntos; quanto aos cantos, Montardo (id.) afirma que os dos *Kaiowá* são constituídos por letras que transmitem mensagens aos participantes do ritual, ao contrário dos cantos *Nhandéva* que não se constituem de palavras, mas sim de sons com entonações que se distinguem durante todo o canto. Do mesmo modo que Bali se revela numa rinha de galos, os *Guarani* se revelam no *jeroky*, tendo em vista que neste evento cerimonial apresenta-se aos participantes o modo de ser *Guarani*. Em Bali

Os julgamentos na cômte, as guerras, as reuniões políticas, as disputas de heranças e os argumentos de rua são todos comparados à briga de galos. Até a própria ilha é percebida como tendo o contorno de um galo pequeno, orgulhoso, ereto, com pescoço estendido, o dorso arqueado, o rabo levantado, num eterno desafio à grande, incapaz, informe Java (GEERTZ, id., p. 189).

Desse modo, assim como os *Guarani* aprendem os modos de conduta vitais ao seu sistema cultural através do *jeroky*, os balineses aprendem o *ethos*⁴⁶ do sistema cultural da sua sociedade a partir da briga de galos o que revela-nos a importância de ambos os eventos em suas respectivas sociedades.

Outra característica comum entre o *jeroky* e a briga de galos é a sua função de comunicação entre o real e o sobrenatural. Como descrevi linhas acima, os *Guarani* realizam o *jeroky* como uma forma de troca cerimonial, ou seja, eles dançam e cantam em troca de alguma coisa, dançam, por exemplo, para pedir a *Nhanderu* que lhes envie chuva a fim de que sua plantação seja beneficiada. Consta também no capítulo três que se os *Guarani* pararem de dançar e cantar o Sol não mais iluminará a Terra e esta, por sua vez, virará de ponta cabeça (MONTARDO, id., p.11). Quanto à briga de galos, os balineses consideram-na, antes de qualquer coisa, “um sacrifício de sangue oferecido aos demônios, com cânticos e oblações apropriadas, a fim de pacificar sua fome voraz, canibalesca” (GEERTZ, id., 190), segundo este autor, estes sacrifícios também são realizados como uma forma de buscar respostas a males naturais como doenças, erupções vulcânicas ou insucesso nas colheitas. Desse modo, observou-se que ambos os eventos (*jeroky* e a briga de galos) têm essa função de comunicação entre dois planos distintos: o real e o sobrenatural.

⁴⁶ Conforme Geertz (id.) *ethos* são elementos valorativos de uma determinada cultura, trata dos aspectos morais (estéticos) em relação ao indivíduo e ao seu mundo que a vida reflete (p. 93).

Conforme destaquei no início deste capítulo o *jeroky* além de ser tratado aqui como fato social total ele também se relaciona à noção de referência cultural, considerando-se que a concepção *Guarani* de patrimônio se aproxima dela. Quando um grupo social identifica um elemento particularmente significativo, este grupo realiza um processo de ressignificação daquele elemento relacionando-o a uma representação coletiva na qual todos os seus integrantes se identificam.

Segundo Fonseca (2000)

O ato de apreender referências culturais pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas, como também a elaboração de relações entre elas e a construção de sistemas que falem daquele contexto cultural, no sentido de representá-lo (id., p. 113-114).

Observe-se que foi isso que aconteceu entre os *Guarani* de *Tekoha Porã*, isto é, eles selecionaram, dentre uma gama de possibilidades, três elementos da cultura *Guarani*, as narrativas, os cantos e danças; esses bens culturais foram reunidos em uma única prática cultural, a realização do *jeroky* que, por sua vez, é um evento cerimonial de caráter coletivo, desse modo, cada membro do grupo, de algum modo, se identifica com aqueles bens culturais, os quais caracterizam o sistema cultural *Guarani*. Esse caráter coletivo também é identificado na briga de galos que é classificada por Geertz (id.) como “uma estrutura simbólica coletivamente, organizada, como meio ‘de dizer alguma coisa sobre’ [...]” (id., p. 209).

Enfim, nesta etapa do texto reafirmou-se o que os *Guarani* entendem por patrimônio e conseqüentemente, por seu patrimônio que, neste caso, está representado pelo evento cerimonial *jeroky*. Aqui, demonstrou-se também que o *jeroky* é uma forma de transmitir o modo de ser *Guarani*; através da dança e do canto os *Guarani* aproximam-se de seus deuses e mostram-lhes que a tradição de seu povo está viva (MONTARDO, 2002), enquanto que, através das narrativas, os ensinamentos necessários à permanência do *nhande rekó Guarani* são transmitidos aos jovens e reafirmado aos mais velhos (BENITES, 2009). Esse caráter de transmissão de conhecimento também é próprio da briga de galos, pois segundo Geertz (2008b) assistir ou participar de tal evento seria uma espécie de educação sentimental para os balineses (p. 211). Portanto, aqui, meu objetivo foi tratar a cultura como um texto a ser interpretado, ou mais ainda, tratar o *jeroky* como texto coletivo que é apreendido pelos *Guarani* e a partir dele, eles próprios descobrem suas particularidades (religião, hábitos alimentares, conduta, noção de pessoa, entre outras).

No capítulo seguinte responderei a outra pergunta feita no início desta pesquisa, por que esses elementos da cultura *Guarani* (cantos, danças e narrativas) foram selecionados para constituírem o seu patrimônio cultural?

4.1 O discurso político do patrimônio cultural

“Não se leva para diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir de contraste” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Com a emergência dos movimentos sociais entre as décadas de 1970 e de 1980, a cultura de povos indígenas passou a ser constantemente celebrada e por que não dizer, exaltada. Neste período grupos étnicos adotaram a noção de cultura enquanto discurso para reivindicar por direitos e reparações por danos políticos. Tenho em conta que essa característica da cultura enquanto discurso aproxima-se da proposta de Gonçalves (2007) para que pensemos patrimônios culturais também como discursos que são produzidos e disseminados por empreendimentos políticos e ideológicos de construção de identidades e memórias de nações, ou grupos étnicos, ou ainda quaisquer outras coletividades.

Ainda estabelecendo essa relação entre cultura e patrimônio, ambos como discurso, que para Gonçalves (id.) é uma modalidade de expressão que parte de um autor e se dirige a outro na intenção de fornecer-lhe uma resposta, podemos pensar cultura e patrimônio a partir de relações de contato. Como destaquei ao longo deste trabalho, especialmente no capítulo três, a influência do sistema capitalista nas sociedades indígenas gerou algumas mudanças culturais que provocaram questionamentos por parte da sociedade ocidental em relação à permanência das culturas, especialmente, de grupos étnicos. Neste contexto, Marshal Sahlins (2007) afirma que o conceito de cultura assumiu um caráter de resistência política em nome da persistência cultural (id., p. 448); de outro modo, a cultura passou a operar num sentido de etnicidade.

No que tange ao tema da etnicidade Manuela Carneiro da Cunha (2009) descreve qual seria a sua função neste contexto de relações contatuais, “‘necessidades’ de estabelecer fronteiras claras para grupos que ‘funcionam’ como grupos políticos e/ou econômicos” (id., p. 240). Ela destaca também que, nessas situações de diáspora, a cultura se reduz a traços diacríticos, no entanto, “não se contrasta religião com um tipo

de roupa, mas religião com religião” (id., p. 238), diante disso, pergunto-me como esses traços diacríticos são selecionados e fazendo uma leitura atenta do trabalho de Carneiro da Cunha (id.) encontro a resposta: esses traços culturais dependem das categorias comparáveis da sociedade com a qual será feita essa relação de oposição.

Portanto, sociedades indígenas quando inseridas em relações de contato, são levadas a assumir como sua cultura aquilo que o outro espera ver (ou seja, essas sociedades indígenas são impelidas a fornecer uma resposta, no sentido proposto por Gonçalves, ao questionamento da sociedade envolvente compatível com o que eles acreditam ser a cultura daqueles). Alcida Rita Ramos trata desse aspecto em seu artigo “O índio hiper-real” (1995) quando se refere ao índio burocratizável, ou seja, espera-se encontrar (não só a sociedade num geral, mas também as próprias instituições voltadas aos povos indígenas) índios correspondentes aos do passado, os que habitam nosso imaginário e não a realidade, ou conforme colocou muito bem Darcy Ribeiro (1995) buscamos ver o chamado “índio genérico” ou “eticamente oco”. Essa perspectiva carrega consigo a noção de continuidade cultural, no entanto, de acordo com Sahlins (id.) a sociedade capitalista associa esta noção de continuidade à de imobilidade, porém, segundo este mesmo autor (id.) “a mais rigorosa continuidade pode consistir na lógica da mudança cultural” (p. 448).

Esse processo de assunção da cultura enquanto etnicidade se deu de maneira significativa entre os índios do nordeste que durante muito tempo ocultaram sua identidade étnica, assumindo a de caboclo que, por sua vez, implicaria na negação das suas raízes indígenas em razão da miscigenação com o negro.

Segundo João Pacheco de Oliveira (1998) no nordeste, na década de 1950 as etnias lá encontradas somavam 10, contudo, passadas quatro décadas (1994) elas já somavam 23, emergiam assim, os chamados “índios ressurgidos”. O autor ainda destaca que, por razões políticas – demarcação de terras e assistência formuladas pelos órgãos indigenistas – os indígenas dessa região passaram a ser objeto da antropologia.

Mas quem seriam os “índios do nordeste”? Neste mesmo artigo Pacheco de Oliveira descreve-os como “sertanejos pobres e sem acesso a terra, bem como desprovidos de contrastividade cultural” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 52). Enfim, chegamos ao ponto principal para pensarmos os critérios utilizados para a formulação de políticas culturais voltadas aos povos indígenas: a noção de contraste cultural.

Contudo, antes disto, acho relevante relembrarmos alguns conceitos, como o de grupos étnicos e suas fronteiras analisados por Barth (2011). Para o autor, grupos étnicos seriam como organizações sociais que, mediante interação com outro grupo, pontuam suas distinções étnicas. Portanto, a noção de isolamento utilizada como elemento definidor de grupos étnicos é fadada ao fracasso.

Sendo assim, nos estudos sobre os índios do nordeste, o foco recai não sobre a cultura, mas sim sobre os processos identitários que devem ser analisados em contextos específicos e percebidos como ato político (PACHECO DE OLIVEIRA, id., p. 55), ou seja, o que está em questão é a etnicidade.

Até o momento abordei apenas qual a função de etnicidade, agora proponho desvendarmos o quê é etnicidade. Poutignat e Streiff-Fenart (2011) consideram-na uma categoria política

[...] uma vez que a função de organização de interesses políticos é justamente o que a define. Não é menos verdade que, se esta concepção de etnicidade 'reativa' abrange muito bem a mobilização das identidades étnicas com fins políticos, elas pressupõe uma consciência étnica latente que permanece fora do campo de investigação (id., p.100).

Tendo em vista que etnicidade é abordada aqui enquanto uma categoria política, considero relevante associar este conceito com o de comunidades étnicas como organizações políticas definido por Max Weber (2004), isto é, essas organizações são eficientes para empreender movimentos de resistência.

Já para Carneiro da Cunha (id.) etnicidade é uma forma institucional assim como crenças, valores e práticas que, por sua vez, são representações e uma das expressões dessas representações é a linguagem; logo, etnicidade é uma linguagem, uma retórica na medida em que ela permite a comunicação entre sociedades distintas.

A partir desta noção de etnicidade enquanto uma linguagem podemos aproximá-la aos discursos do patrimônio, cujos Gonçalves faz referência.

Como já havia dito anteriormente, alguns autores escreveram sobre os usos políticos da categoria patrimônio que correspondeu ao período de formação dos Estados Nacionais (FUNARI e PELEGRINI, 2006; GONÇALVES, 2007; SANT'ANNA, 2009) cujo objetivo era unificar grupos social e/ou culturalmente distintos em nome de uma unidade nacional; já no caso de grupos étnicos, o objetivo político era demarcar a identidade de determinados grupos.

No caso desta pesquisa, mais precisamente deste capítulo, o objetivo é conferir ao *jeroky* (prática cultural *Guarani*) a categoria de patrimônio cultural *Guarani*, por isso estabelecer-se-á uma relação entre os conceitos de patrimônio, práticas culturais e etnicidade.

Para pensarmos a relação destes três conceitos é necessário atribuir às relações de contato um caráter político, retomando João Pacheco de Oliveira (1998), ao nos dedicarmos aos estudos de sociedades indígenas inseridas em um contexto contatual devemos perceber processos identitários, isto é, a demarcação de discontinuidades culturais por parte destas sociedades perante os não índios, como ato político.

Conforme havia dito, em situações de confronto é preciso selecionar traços diacríticos mas que sejam compatíveis entre uma sociedade e outra. No caso dos *Guarani*, os traços distintivos selecionados foram as danças, os cantos e as narrativas que estão intrinsecamente relacionados à religião *Guarani*. Cabe-nos aqui retomarmos a constatação de Viveiros de Castro (2002) de que nós antropólogos, temos o hábito de relacionar cultura a um sistema religioso e nesta pesquisa não é diferente, afinal, os bens culturais (traços diacríticos) selecionados para integrarem o patrimônio cultural *Guarani* foram reunidos em um único ritual que dentre suas funções está a de apresentar o modo de ser *Guarani*, o *nhande rekó*, a religião *Guarani*. Neste sentido, Carneiro da Cunha (2009) faz referência a uma famosa anedota:

Qual a diferença entre a França e os Estados Unidos? É que na França há três religiões e quatrocentos queijos e nos Estados Unidos há três queijos e quatrocentas religiões. O que levaria a dizer que uma linguagem para se pensar as diferenças, nos Estados Unidos seriam as religiões. Talvez no Brasil também. [...] É igualmente em termos de religião que os ex-escravos de origem iorubá que voltaram do Brasil para África Ocidental se distinguiram dos demais. Como tentei mostrar em outro artigo [...] esses homens, que se afirmam principalmente animistas na Bahia e são os mais ortodoxos muçulmanos em Serra Leoa, tornaram-se os paradigmas de catolicidade entre os protestantes, muçulmanos e animistas de Lagos, na Nigéria (id., p. 238).

Seguem abaixo alguns exemplos de grupo étnicos que também se utilizaram de práticas rituais com o intuito de demarcar diferenças culturais, isto é, de assumirem tais práticas como ato político.

4.2 Os patrimônios culturais e seus usos

Christiane de Alencar Chaves (2002) em seu artigo referente à marcha nacional dos sem terra realizada no ano de 1997 trabalha com a concepção de ritual com

contornos e conteúdos políticos embasando-se nos estudos de Tambiah (1985). Segundo a autora “Como forma cultural estereotipada, as marchas são passíveis de classificação entre os rituais, eventos públicos padronizados, embora permitam performances variáveis conforme o contexto [...]” (CHAVES, 2002, p. 138). Ao longo do texto voltaremos às definições utilizadas por Chaves (id.); destaque, de início, que apesar da autora não dedicar-se aos estudos de sociedades indígenas considero que seu trabalho seja exemplar pra pensarmos o caráter político que determinados rituais podem assumir, especialmente, pelo autor no qual ela fundamenta sua pesquisa, Stanley Tambiah.

Diante desta justificativa da autora (id.) para a atribuição da categoria ritual à “Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça” passemos às situações que exemplifiquem essa relação entre práticas rituais e conteúdo político.

Conforme foi apresentado no capítulo dois, entre os índios *Yagua* a performance ritual, apesar de não ter sido registrada como patrimônio cultural do grupo, também é utilizada com fins políticos. Esses indígenas estão inseridos num programa de turismo da cidade de Nuevo Peru, não por vontade própria, mas sim por necessidade haja vista que a presença dos turistas tornou-se uma fonte de renda. Segundo Chaparro (2008), assim que os turistas chegam na aldeia *Yagua*, eles são pintados pelos de acordo com o sexo e estado civil (a autora destaca que essa é uma recomendação da empresa turística). Após a pintura e uma rápida explicação do modo de vida *Yagua* (história da exploração da região amazônica, trabalho, educação, religião, arquitetura do grupo étnico) os turistas são convidados a assistirem uma dança que Chaparro (id.) chama de “*la puesta en escena*”(id., p. 129), nesta ocasião

Primero salen los músicos, quienes tocan bailando en círculos. Inmediatamente, los siguen los demás *yagua*, quienes bailan en pareja detrás de los músicos. Cuando termina la primera canción, los *yagua* sacan a bailar a los turistas. Seguidamente, los *yagua* regresan a sus puestos de venta y los turistas pueden comenzar a comprar artesanías para llevarse a casa (CHAPRRO, 2008, p. 127).

Segundo a autora, esta *puesta en escena* é uma maneira de oferecer aos turistas o que eles esperam encontrar em um programa de turismo étnico ou ecoturismo, “*el consumo de lo auténtico*”(id., p. 130), o contato com o outro que, necessariamente, deve lhe parecer exótico. A noção de autenticidade já foi discutida anteriormente, por isso, neste momento saliento apenas que no caso dos *Yagua* assim como dos demais grupos étnicos, autenticidade está relacionado a um passado construído e reificado pela

sociedade envolvente, isto é, um *Yagua* para ser autêntico ele deve corresponder ao indígena habitante do seu imaginário que é a sua alteridade máxima. Portanto, nesta relação de contato os *Yagua* devem enfatizar suas descontinuidades culturais e dentre uma gama de possibilidades, a prática da dança foi a escolhida, diante disso, podemos retomar a fala de Chamorro (1998) na qual a autora afirma que a dança é, tradicionalmente, uma maneira eficaz de mostrar resistência, logo, de apresentar ao outro o que ele espera ver, o diferente de si próprio.

Outro exemplo de demarcador distintivo é o ritual do *toré*, o qual é comum entre os indígenas do nordeste, porém será apresentado aqui o caso dos índios *Atikum* estudados por Silva (2003) e que se localizam na região centro oeste do país. Na década de 1980 os *Atikum*, provenientes de Pernambuco, partiram em direção ao Mato Grosso do Sul, mais precisamente para aldeia *Nioaque* composta por índios da etnia *Terena*. Segundo Silva (id.) os *Atikum* desafiam a etnologia clássica visto que eles fogem completamente dos padrões comuns atribuídos aos povos indígenas em função da sua pele escura e fluência apenas do idioma português, porém o único traço cultural que destaca sua indianidade restringe-se a realização do ritual do *toré*. Mesmo com essa ausência de sinais culturais diacríticos, eles (os *Atikum*) consideram-se índios e assim são considerados pelo órgão indigenista oficial, a Funai. Cabe-nos aqui, mais uma vez, utilizar-nos da teoria barthiana para relembrar a definição de grupos étnicos e seus critérios de pertencimento. Segundo Barth (id.) o termo grupo étnico é utilizado para designar uma população que “possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo” (p. 190).

Fillipo Grillini (2007), em seu estudo com os *Xacriabá*, grupo étnico localizado no nordeste do país, do tronco linguístico *Jê*, relata que quando esse grupo entra em contato com o outro (os não-índios), exibem traços culturais supostamente típicos de sociedades indígenas, mas que muitas vezes, não conferem com as ações cotidianas do grupo. Entre os *Xacriabá*, por exemplo, o repentismo e a realização de procissões católicas condizem às práticas rotineiras do grupo étnico, entretanto, não são exibidas como traços da sua cultura por serem recorrentes entre a sociedade nordestina de modo geral, ou seja, a demonstração dessas práticas culturais não teria o efeito político esperado nessas relações de contato, o caráter distintivo.

Perante esse panorama de contextos contatuais e o uso de práticas culturais enquanto demarcador de fronteiras entre eu e o outro, observou-se que a realização dessas práticas são permeadas por discursos assim como os patrimônios culturais e mais ainda, esses discursos têm o mesmo caráter, o político pois seu objetivo é enfatizar as distinções entre um grupo e outro.

Diante dessas informações, considera-se que o *toré* é dançado pelos *Atikum*⁴⁷ como uma forma de distinção não apenas entre os não índios, mas também entre os não-*Atikum*, no caso, os índios *Terena* com quem dividiam território; esse processo de distinção é comum também entre os *Wajãpi*, porém através do grafismo. Outro exemplo de dança como demarcador de diferenças é o próprio *jeroky* tratado neste capítulo, como havia dito anteriormente, em conversa com o cacique ele fez questão de enfatizar as diferenças entre a dança *Guarani* e a dança *Kaiowá*, é possível também encontrar essas distinções no trabalho de Montardo (2002).

Desse modo, o *toré* era a única maneira daqueles índios “mostrarem-se índios” (SILVA, 2003, p. 105), esse era o discurso que a realização do ritual carregava consigo, isto é, ao mesmo tempo em que ele demarcava a identidade étnica daqueles índios, ele era também uma forma de promover uma coesão social (DURKHEIM, 2000), de fomentar o sentimento de pertencimento dos membros daquela sociedade.

O artigo de Silva (id.) abre caminho para um debate sobre as práticas rituais entre grupos étnicos como é o caso *Guarani* destacado neste capítulo. Para Tambiah (1985 apud CHAVES, 2002) rituais consiste na expressão de formas culturais padronizadas que veiculam significados cujo conteúdo é culturalmente delimitado. Segundo Chaves (id.) a efetivação desses atos convencionais referentes a uma cosmologia determinada (do grupo social ao qual o ritual pertence), fonte maior de legitimação, os rituais podem assumir uma linguagem que, por sua vez, assumem contornos e conteúdos políticos e, sendo assim, rituais tanto representam o cosmos como legitimam hierarquias sociais (p. 139).

Mediante a explicação de Chaves, é possível identificar essa linguagem ritual na realização da prática cultural *Guarani*, o *jeroky*, visto que, conforme demonstrou Benites (2009), a partir dela compreende-se o modo de vida *Guarani* (incluindo o

⁴⁷ Ao fim do artigo, Silva (2003) relata que o *toré*, dentre outras práticas culturais, já não é mais realizado entre o grupo étnico oriundo do nordeste. Atualmente, tanto os *Terena* como os *Atikum* vivem uma situação delicada, sem espaço para plantarem, pescarem ou realizarem práticas culturais que fomentem a coesão social dos grupos.

cosmos e também regras sociais que legitimam as hierarquias existentes dentro do grupo).

No que tange os estudos sobre rituais, trago novamente à discussão o ritual *Yaokwa* realizado pelos índios *Enenawe Nawe*.

Conforme está explícito no dossiê produzido pelo Iphan (2010), o registro dessa prática ritual teve como objetivo reforçar a memória coletiva e histórica do grupo, visto que a realização do *Yaokwa* narra todo o processo de constituição do povo *Enenawe Nawe*. O calendário ritual *Enenawe Nawe* está totalmente vinculado às atividades econômicas que eles realizam, o *Yaokwa*, por exemplo, além ser uma forma de os *Enenawe Nawe* conseguirem alimento (especialmente o peixe) é também, assim como o *jeroky* é para os *Guarani*, uma maneira de se realizar trocas com o sobrenatural, afinal os *Enenawe Nawe* oferecem aos deuses o sal vegetal por eles produzido em troca de peixes que são adquiridos durante a pesca de barragem.

Contudo, em razão da intensificação da exploração agrária e fundiária na região do Vale do Juruena a partir da primeira metade do século XXI, a continuidade do ritual está ameaçada. As cabeceiras do Rio Preto são locais de constantes conflitos entre índios e brancos, pois lá é onde os *Enenawe Nawe* constroem uma das primeiras barragens para a realização do *Yaokwa* e é também um território de interesse de fazendeiros, garimpeiros e extrativistas para exploração.

Diante disso, observa-se que a região habitada pelos índios *Enenawe Nawe* está sendo explorada progressivamente, o que compromete a realização dos rituais e, conseqüentemente, a produção e reprodução da vida social do grupo.

A rápida transformação que vem se produzindo na paisagem promove nos *Enenawe Nawe* o sentimento de ameaça desesperadora da perda de reconhecimento de suas bases físicas de reprodução social [...] A perda dos referenciais vitais da paisagem e da territorialidade representa o maior perigo, hoje, à integridade da Cultura *Enenawe Nawe* e conseqüentemente à execução de seus rituais” (IPHAN, 2010, p. 199)

Portanto, o registro deste patrimônio cultural pode ser pensado como um discurso estratégico por meio do qual os *Enenawe Nawe* narram sua memória e identidade no intuito de serem respeitados⁴⁸ pela sociedade envolvente. Neste sentido, Gonçalves (2007) entende patrimônio como uma metáfora que sugere unidade no espaço e continuidade no tempo no que se refere à identidade e à memória do indivíduo

⁴⁸ Essa noção de respeito é amplamente discutida por Roberto Cardoso de Oliveira e será discutida no próximo subcapítulo.

ou do grupo, portanto, eles (patrimônios) são instrumentos que constituem as subjetividades individuais ou coletivas e agem também como recurso de grupos sociais que estão na luta por reconhecimento social e político no espaço público (p. 155).

Dentre os exemplos citados até o momento dos usos políticos de patrimônios culturais observou-se que todos eles têm o mesmo objetivo, demarcar diferenças. Contudo, nesta pesquisa evidenciaram-se também outros tipos de discursos além do político, o de cunho econômico (que não exclui o primeiro). Este é o caso da patrimonialização do *sombrero vueltiao* na Colômbia e do município de Tequila no estado de Jalisco no México e também, posteriormente, a “paisaje agavero y lãs antiguas instalaciones del tequila y obviamente del centro de la localidad” (LÓPEZ, 2009, p. 64).

As iniciativas de registro tanto do patrimônio colombiano como do mexicano partiram do Estado, porém, segundo López (id.) e Larrín (2009), visando interesses privados. Esta última autora nos relata que a partir do momento em que o chapéu foi elevado à categoria de patrimônio cultural colombiano ele passou a ser produzido em massa por empresas privadas, o que implicou na desvalorização do trabalho artesanal dos índios *Zenú* (produtores originais do bem cultural); ela ainda destaca que quase simultaneamente ao processo de seleção do chapéu feito pela *Revista Semana* em 2004, surgiram também iniciativas de incentivo às empresas que comercializassem artesanato indígena, especialmente dos *Zenú*, logo, o *sombrero vueltiao* e dentre as empresas produtoras do *sombrero* estava a da família do então presidente da Colômbia, Álvaro Uribe.

Assim sendo, observa-se que o registro do patrimônio cultural colombiano está permeado tanto por um discurso político quanto econômico. A patrimonialização deste bem cultural divide opiniões, parte dos artesãos indígenas consideram que com o registro do *sombrero vueltiao* eles passaram a ser reconhecidos pela sociedade nacional; em contrapartida, há quem se oponha a esta iniciativa por considerarem inconstitucional a escolha pelo fato de não respeitar o convênio 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), ratificado pela Colômbia, e que se encontra na Constituição Nacional de 1991 (Lei 21 de 4 de março de 1991) o qual diz que qualquer decreto legal que envolva comunidades indígenas deve passar previamente por um conselho que avalie a pertinência e interesse que determinadas decisões tenham para dita população (id. p. 225) e isto não foi feito. O discurso das pessoas favoráveis ao registro do *sombrero* coincide com o dos *Enenawe Nawe* a respeito da importância da patrimonialização do

ritual *Yaokwa*, ou seja, o reconhecimento público das suas identidades étnicas e suas particularidades culturais.

Neste sentido, Larrín (id.) sugere que a eleição de um patrimônio da nação colombiana proveniente de sociedades indígenas é no mínimo paradoxal, haja vista que essas sociedades, historicamente, vêm sendo perseguidas e criminalizadas.

Considero que a escolha do chapéu, assim como a exaltação e consumo crescente de outras manifestações e elementos indígenas, afro e campestres, faz parte de dinâmicas relacionadas e motivadas por interesses políticos e econômicos concretos, uma vez que “o cultural” tem sido descrito e abrangido cada vez mais como recurso estratégico de desenvolvimento e crescimento das nações (LARRÍN, id., p. 223).

Enfim, a autora enfatiza que em casos de registros patrimoniais sempre devemos nos perguntar quem escolhe o bem cultural a ser patrimonializado, o que é selecionado e quem fica de fora? (id.).

Com base nessas perguntas podemos pensar o caso mexicano. Segundo López (id.) a falha no registro do patrimônio cultural mexicano está, inicialmente, em quem escolheu o bem cultural a ser patrimonializado que, como salientei capítulos atrás, foi iniciativa de um pequeno grupo de empresários proprietários de uma grande empresa produtora de tequila e ainda conforme este autor, na intenção de divulgar a produção da bebida, ou seja, visando um fim de ordem econômica. A inclusão do município de Tequila no programa turístico “Pueblos Mágicos” incluía ações no sentido de promover melhorias na paisagem urbana da cidade para que fosse possível fomentar o turismo no local mantendo as singularidades culturais tradicionais do município que caracterizassem a sociedade local.

Porém, nem a inclusão do povoado de Tequila no programa da secretaria de turismo nem o registro das paisagens de agave e as antigas instalações industriais de tequila contemplaram a sociedade local que está intrinsecamente relacionada a esses bens culturais.

Portanto, os discursos inerentes àqueles patrimônios culturais são de ordem econômica e estão vinculados a interesses privados; e desse modo, as relações sociais que permeiam esses bens colombianos e mexicanos são deixadas de lado, o que faz deles meras mercadorias.

Enfim, como demonstrou Gonçalves em seu artigo “Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gêneros de discurso” esses devem servir como recursos aos grupos sociais aos quais eles pertencem e que estão na luta por

reconhecimento social e político, portanto, os maiores interessados e beneficiados deveriam ser aqueles que estão vinculados socialmente ao bem cultural registrado como patrimônio cultural, afinal como colocou Veloso (2007), atualmente, a comercialização da cultura vem crescendo progressivamente o que provoca a transformação de patrimônios em mercadorias que, por sua vez não possuem vínculos com seus produtores ou detentores tradicionais.

4.3 Na conquista pelo reconhecimento

O discurso do patrimônio cultural *Guarani*, a meu ver, está intrinsecamente relacionado à noção de respeito trabalhada por Cardoso de Oliveira (2006) ou, antes disso, relaciona-se à questão de reconhecimento que segundo este mesmo autor (id.) implica no fato de que para alguém ser reconhecido é preciso que o outro o veja como uma pessoa detentora de um valor social (p. 31).

Portanto, a situação na qual os *Guarani* de *Tekoha Porã* se encontram é propícia para que eles empreendam essa busca pelo reconhecimento, visto que, como pôde ser observado no capítulo um, aquelas pessoas, apesar de morarem em um aldeia, têm também um modo de vida urbano que faz com que a sociedade envolvente não reconheça a identidade étnica deles e, conseqüentemente não respeitem as diferenças existentes entre essas distintas sociedades (*Guarani* e nacional)

[...], o anseio de ter reconhecido os seus direitos – e dentre esses direitos está o de possuir uma identidade – é uma realidade que se impõe no mundo como algo primordial (CARDOSO DE OLIVEIRA, id., 34).

A partir desta noção de busca de reconhecimento podemos pensar em uma das funções do patrimônio cultural, a de recurso estratégico para a valorização da cultura. Explico-me. Como abordei no capítulo um, ao longo das relações de contato sociedades indígenas incorporaram elementos da cultura nacional e, conseqüentemente, estes passaram a ser mais valorizados do que os elementos da própria cultura tradicional (rever o depoimento do jovem *Wajãpi* citado por Gallois [2006] na página 17). Neste sentido, Gallois (id.) sugere que devemos criar estratégias para valorizar a cultura tradicional e dentre elas está à salvaguarda de patrimônios culturais, pois através de registros dessa natureza conquista-se o respeito da sociedade envolvente que, por sua vez, implica em reconhecimento.

Cardoso de Oliveira (id.) estuda as relações de contato a partir do trinômio “identidade – cultura – reconhecimento” e segundo ele em sociedades multiculturais (assim como a sociedade brasileira) a relação entre identidade étnica e reconhecimento é ainda mais crítica, pois nelas a relação entre identidade étnica e cultura tende a gerar crises individuais ou coletivas e conseqüentemente, problemas sociais que demandam a formulação de políticas públicas, como por exemplo, as chamadas políticas de reconhecimento (p. 35).

Destaquemos que essa busca por reconhecimento teve propulsão entre as sociedades indígenas do Brasil a partir da década de 70 que corresponde ao surgimento do chamado “Movimento Indígena” que deu origem à União das Nações Indígenas/UNI que exerceu quase que uma função pedagógica junto às sociedades indígenas, sobretudo no que diz respeito à auto estima e a recuperação do sentimento de dignidade requerida pela categoria Índio (CARDOSO DE OLIVEIRA, id., p. 42).

A partir dos termos auto estima e dignidade podemos retornar o sentido de respeito associado ao de reconhecimento enquanto uma ação de caráter moral “O desprezo e desrespeito são desses fatos que se configuram como nítidos ‘ferimentos morais’” (id., 34). Antes de o movimento indígena entrar no cenário político nacional (pré-1970) os índios se viam a partir dos olhos do outro⁴⁹ o que, conseqüentemente, implicava na ausência de auto respeito e foi diante dessa alteração, digo da politização dos movimentos indígenas, que surgiu o que Cardoso de Oliveira denomina de “ideologia crescente de auto respeito” (id., p. 53) que, por sua vez, estaria presente entre as novas gerações.

Tomando como foco essa ideologia crescente do auto respeito podemos abordar àquela fala contraditória do cacique a que me referi no início deste trabalho quanto à justificativa dada por ele para a realização do projeto de extensão em *Tekoha Porã*. Segundo o cacique, os jovens *Guarani* estão se desinteressando cada vez mais pelas

⁴⁹ Esse ato de ver-se a partir dos olhos do outro é o que Noaves (1993) chama de auto imagem, um conceito relacional que sofre transformações a partir do que o outro pensa a respeito de ti e, nessa situação você constrói sua própria imagem. A auto imagem se constitui a partir do contato entre uma sociedade ou grupo social estabelecido com o outro e se difere da definição de identidade por esta ser constituída por características fixas que operam a partir de sinais culturais diacríticos, enquanto a auto-imagem é caracterizada por sua dinamicidade.

práticas tradicionais *Guarani*, no entanto, quem teve a ideia de procurar a universidade para promover um trabalho de valorização da cultura *Guarani* foi um jovem. Ao longo desta pesquisa apresentei-lhes exemplos de jovens que estão preocupados com suas comunidades e por isso estão saindo de suas aldeias e entrando em universidades a fim de adquirirem conhecimentos que lhes sejam úteis na manutenção de seus respectivos *tekohas*. Neste sentido, temos como exemplo o curso de formação de professores bilíngues nos apresentado por Gallois (2006), o episódio a mim contato pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira e a própria iniciativa de Rogério em cursar medicina e incentivar sua esposa a fazer pedagogia. Enfim, esses são alguns exemplos daquilo que Cardoso de Oliveira chama de ideologia crescente do auto respeito.

Diante disso, considero importante destacar que a busca pelo respeito dos outros começa pela descoberta do auto respeito que se concretiza a partir dessas ações estratégicas de valorização cultural. No caso dos *Guarani* de *Tekoha Porã* a estratégia adotada foi a realização do projeto de extensão que visava a criação de um grupo de dança, coral e a constituição de um livro contando as narrativas do cacique sobre sua própria vida e, conseqüentemente, a história de *Tekoha Porã*.

Com a realização deste projeto de extensão busquei dividir os seus efeitos em dois contextos: um interno e um externo. O primeiro relaciona-se aos efeitos que o projeto teve dentro do *tekoha*, isto é, para os moradores de *Tekoha Porã*, que foram: a valorização da cultura e o resgate do auto respeito. Em uma das visitas à aldeia, depois do cacique, sua esposa, duas de suas filhas, seu filho Maurício e duas de suas netas dançarem para a equipe do projeto de extensão, D. Viviane explica-nos que aquela dança é a cultura *Guarani* e apesar de algumas pessoas falarem que o índio vai acabar, eles (entendo que ela esteja se referindo a ela própria e ao seu marido) não vão deixar isso acontecer. Emocionada, D. Viviane diz à Valéria Assis que o fato dela ter que contar como eles (*Guarani*) viviam no passado e ouvir as experiências da professora junto a outros grupos *Guarani* fez com que ela se lembrasse de um modo de vida que estava esquecido e valorizasse a cultura do seu povo e por isso, agradece a professora pela oportunidade (ASSIS, 2012). Enfim, com base nesse depoimento considero que os efeitos do projeto no contexto interno conferem com a valorização da cultura *Guarani* e o resgate do auto respeito, pois como nos disse D. Viviane ela não vai permitir que a cultura *Guarani* seja esquecida. Já os efeitos no segundo contexto, o externo está na promoção do reconhecimento e respeito por parte da sociedade envolvente para com os

Guarani de *Tekoha Porã*. Nesta situação, trago à discussão, novamente, os usos do patrimônio cultural, neste caso, a dança, o canto e as narrativas *Guarani* e os seus efeitos de demarcar diferenças, delimitar identidades e narrar memórias, enfim, a função diacrítica dos patrimônios culturais.

Por fim, depois de relatar-lhes esse depoimento emocionado de D. Viviane apresento-lhes o nome do grupo de dança de *Tekoha Porã* e que também intitula esta pesquisa, *Ñemperỹ Jevy*, que nos fora traduzido como “renascimento da cultura”. Portanto, o objetivo do cacique atribuído à realização do projeto de extensão foi além de manter o patrimônio cultural *Guarani* aos mais jovens, este projeto promoveu a valorização da cultura daquele grupo, o respeito e auto respeito e o reconhecimento perante a sociedade nacional.

Considerações Finais

Primeiramente, esta pesquisa se propôs a desvendar o que os *Guarani* de *Tekoha Porã* entendem por patrimônio cultural, para então compreender por que os bens culturais selecionados para integrar o patrimônio cultural daqueles foram a dança, o canto e as narrativas e por fim, qual a importância dessas práticas culturais para o referido grupo étnico.

Como disse no primeiro capítulo, esta pesquisa de mestrado se deu em razão do meu contato com os *Guarani* de *Tekoha Porã* por meio do projeto de extensão via PROEXT/2009 “As dimensões da cultura na preservação e valorização do patrimônio material e imaterial (indígena arqueológico e histórico) Guarani e da redução jesuítica de Santo Inácio” coordenado pela minha orientadora Professora Doutora Valéria Soares Assis.

No capítulo que abre essa discussão optei por apresentar o meu objeto de pesquisa, os *Guarani*, aos leitores e por isso faço um levantamento bibliográfico do que já fora produzido sobre o grupo étnico desde o período colonial até os dias atuais. Aproveito este capítulo também para evidenciar algumas particularidades dos *Guarani*, tais como a divisão do grupo étnico em três subgrupos, os *Nhandéva*, cujos são meu objeto de pesquisa, os *Kaiowá* e os *Mbyá* e, a partir destas subdivisões apresento o modo de ser/*nhande rekó Guarani* e as transformações que foram sofrendo ao longo dos séculos com a intensificação das relações de contato. Dentre essas transformações, dedico uma atenção especial àquelas sofridas pelos *Guarani* de *Tekoha Porã*, especialmente, a partir da instalação da empresa Cia. Mate Larangeira no município de Guaíra que corresponde ao território historicamente ocupado pelos *Guarani* (essas informações encontram-se no capítulo três).

No que tange às relações de contato, utilizo-me do conceito de “tradução cultural” de Homi Bhabha (2010), autor este que opera com o conceito de hibridismo que é justamente o espaço onde se dão essas relações contatuais, seria o que ele chama de entre lugares. Este mesmo autor atribui duas características fundamentais ao conceito de cultura: transnacional e tradutória; o primeiro porque ela carrega consigo marcas e memórias diversas de deslocamentos de origem; e o segundo porque nestes contextos de contato os símbolos das culturas tradicionais (arte, música, ritual, etc) transformam-se

em signos. Desse modo, ele entende que as culturas são construções e as tradições invenções.

Outro ponto importante sobre o conceito de tradução cultural de Bhabha (id.) é que ele considera-o uma estratégia de sobrevivência das minorias e com base nesta associação cito alguns exemplos desse movimento tradutório entre os *Guarani* como, por exemplo, o consumo de carne. Apoiando-me nos estudos já produzidos sobre populações *Guarani* e também nos depoimentos do meu informante principal, o cacique de *Tekoha Porã*, observei que o consumo de carne de caça era indispensável na dieta alimentar *Guarani*, especialmente, de *kochi*/porco do mato; no entanto, com a redução do território ocupado por eles e, conseqüentemente, das matas a prática da caça tornou-se escassa, melhor dizendo, inexistente pelo menos em *Tekoha Porã* o que fez com que eles fossem forçados a fazer o movimento tradutório à que Bhabha (id.) se refere trocando a caça pelo trabalho na cidade/*changa* para então conseguir dinheiro e comprar carne bovina no açougue da cidade.

Ainda neste capítulo faço uma caracterização de *Tekoha Porã* a fim de demonstrar que a cidade se desenvolveu de modo a “engolir” o *tekoha* fazendo com que este se encontrasse dentro da cidade. Em razão dessa localização a identidade étnica dos *Guarani* de lá é constantemente questionada e neste sentido, me propus a responder algumas perguntas, dentre elas: podemos afirmar que *Tekoha Porã* é uma aldeia urbana e seu moradores, conseqüentemente, índios urbanos? A resposta para as duas questões está na ambivalência, ou seja, se considerarmos cidade enquanto espaço, a aldeia *Guarani* pode ser chamada de uma aldeia urbana sim, afinal ela localiza-se dentro do município de Guaíra, contudo, ao mesmo tempo, se operarmos com o conceito de cidade enquanto *locus* de um determinado modo de vida, a urbanidade, *Tekoha Porã* não seria apenas uma aldeia urbana, pois como foi apresentado ao longo do capítulo, o modo de vida tradicional *Guarani* ainda está presente no *tekoha*. Desse modo, *Tekoha Porã* e seus moradores são, ao mesmo tempo, urbanos e tradicionais (não urbanos).

O segundo capítulo fez um resgate das transformações pelas quais o conceito de patrimônio passou ao longo dos anos chegando até a concepção com a qual trabalho na presente pesquisa, a de patrimônio enquanto uma categoria de pensamento a qual é desenvolvida por José Reginaldo Gonçalves (2002; 2007) e apresentou também alguns

exemplos de registros patrimoniais em alguns países da América Latina como Brasil, Colômbia e México.

Sabe-se que a antropologia se dedica ao estudo de categorias de pensamento como, Mana, ritual, tabu, magia, totemismo entre outras e a intenção de Gonçalves (id.) é incluir a noção de patrimônio nesse rol. Com exceção de patrimônio, todas as outras categorias são exóticas a nós e comuns às chamadas sociedades tradicionais; neste sentido, a intenção desta pesquisa foi analisar o processo inverso, isto é, observar como a categoria patrimônio (incomum aos *Guarani*) foi apropriada e ressignificada por eles.

Conforme Gonçalves (2007) patrimônios culturais têm diversas funções, entre elas a de mediação entre diversos domínios social e culturalmente construídos, serve para comunicar (para o autor todo patrimônio carrega consigo um discurso o qual é proferido para alguém), formar pessoas, narrar memórias, demarcar identidades e diversas outras. Perante todas essas possíveis funções do patrimônio, o patrimônio cultural *Guarani* foi pensado aqui como fato social total (MAUSS, 2003) na medida em que ele acionou diversos planos (religioso, moral, social). Voltemos um pouco para lembrarmos que os *Guarani* selecionaram a dança, o canto e as narrativas como bens culturais integrantes do seu patrimônio. A partir dessa seleção dediquei-me a analisar o ritual tradicional *Guarani* que abrange todos esses bens culturais, o *jeroky*. Durante o trabalho de campo eu tive a oportunidade de acompanhar a realização deste ritual, logo, nos capítulos que seguiram ele ganhou destaque na pesquisa e foi-lhe atribuído a categoria de fato social total, explorada ao longo do capítulo quatro.

O terceiro capítulo consistiu na descrição do trabalho de campo e nos recursos metodológicos que me utilizei durante a pesquisa. Como disse há pouco, um dos meus objetivos foi compreender o significado de algumas categorias nativas, tais como, cultura, patrimônio, pessoa assim como fez Geertz (2008b) em sua pesquisa junto aos balineses, marroquinos e javeneses quando buscou compreender o que cada uma daquelas sociedades entendia por pessoa. Portanto, o ponto chave do método utilizado por mim para a realização deste trabalho foi enfatizar o ponto de vista do nativo.

Quanto à realização do trabalho de campo, embasei-me nos estudos de Roy Wagner (2010) e a sua noção de invenção para pensar a presença do pesquisador no seu campo de pesquisa. Para este autor (id.) quando o antropólogo vai a campo ele carrega consigo seus valores e noções de entendimento, portanto quando ele nos apresenta a

cultura do seu objeto de pesquisa através dos seus escritos ele está inventando a cultura do outro; em contrapartida, como pôde ser observado no trabalho de Albernáz (2009) o processo inverso também acontece, ou seja, o nativo ao apresentar sua cultura ao pesquisador também a inventa.

Conforme disse linhas acima, busquei compreender algumas categorias nativas, dentre elas a de cultura e assim o fiz. Destaco que observei que o que os *Guarani* entendem como sendo sua cultura está explícito no seu modo de ser, na religião *Guarani* e segundo Viveiros Castro (2002), nós antropólogos temos a mania de pensar as culturas como sistemas de crenças ou como propôs Geertz (2008a) associar sistemas culturais a sistemas religiosos, desse modo, a concepção de cultura dos *Guarani* se aproxima à nossa própria concepção dela.

Outra categoria a qual me propus a captar o significado atribuído pelos *Guarani* foi a de patrimônio observei que assim como a cultura passa por um processo de criatividade, o patrimônio também passa. No capítulo dois apresentei a definição de patrimônio para sociedades ocidentais que tem limites bem definidos e para as sociedades tradicionais que, ao contrário, é uma categoria sem delimitações definidas. Ao observar que os *Guarani* entendiam ser o seu patrimônio o seu modo de ser (religião, culinária, mitos, práticas xamânicas, etc.) compreendi que eles haviam feito uma seleção de bens culturais que seriam registrados com o projeto (cantos, músicas e narrativas), isto é, eles inventaram um patrimônio cultural pois, na verdade a concepção de patrimônio deles tem a ver com a nossa de referências culturais, ou seja, patrimônio cultural não é só o bem cultural em si, mas sim tudo que o permeia.

Nesta ocasião relatei-lhes também a comemoração promovida pelos *Guarani* de *Tekoha Porã*, na qual eles dançaram o *jeroky* e também a comemoração de outra aldeia *Guarani*, *Tekoha Marangatu*.

Conforme referi-me há pouco, um evento que marcou significativamente a vida dos *Guarani* não só de *Tekoha Porã*, mas também dos *Kaiowá* do Mato Grosso do Sul foi a instalação da empresa Cia. Mate Larangeira no território tradicionalmente ocupado pelos *Guarani*. A partir dos depoimentos do cacique e sua esposa e também do trabalho de Guillermo Wilde (2009) considerei que a chegada da empresa naquela região foi como um incidente paradigmático para as sociedades que ali habitavam, pois mudou completamente o modo de vida daquelas pessoas desde a alimentação, vestimentas, o

consumo de bebidas alcoólicas, a economia, enfim, tudo foi alterado e, conseqüentemente, a prática do movimento tradutório realizou-se sucessivamente desde então. Outro evento provedor de mudanças significativas no modo de ser *Guarani* foi a construção da Usina Hidrelétrica Itaipu que provocou, por exemplo, uma alteração na noção de território daqueles, que antes era conhecido como *Tekoha Ymã* e se estendia de Guaíra a Foz do Iguaçu. Esse território contínuo estruturava um esquema de visitação que era característico dos *Guarani* e que Garlet (1997) nomeou de mobilidade.

Ainda neste mesmo capítulo apresentei-lhes as narrativas do cacique a respeito da sua história de vida e que relatam essa sucessão de eventos, diante disso, considerei que o cacique além de ser líder político, religioso, educador é também um agente histórico (SAHLINS, 2007 [1991]) que tem a capacidade de encarnar uma ordem social mais ampla.

O último capítulo desta pesquisa foi dedicado a compreender o que os *Guarani* de *Tekoha Porã* entendiam por patrimônio e qual uso eles pretendiam destinar-lhe. Como relatei há pouco, o conceito que os *Guarani* têm de patrimônio cultural se aproxima com o nosso de referências culturais visto que esse não possui fronteiras bem definidas que identifique o que é ou não parte do patrimônio do grupo. Observei também que o grupo étnico em questão atribui funções ao patrimônio semelhantes às que nós atribuímos, isto é, um uso cuja função é diacrítica, de demarcar diferenças e a partir do momento em que identifiquei essa característica compreendi porque eles haviam selecionado a dança, o canto e as narrativas como bens culturais integrantes do seu patrimônio. Conforme Chamorro (1998) a dança é, tradicionalmente, uma maneira eficaz de mostrar resistência, logo, de apresentar ao outro o que ele espera ver, o diferente de si próprio.

Perante a fala de Chamorro (id.) a respeito da dança como resistência e do trabalho de Pacheco de Oliveira (1998) realizado junto aos índios do nordeste, por exemplo, considerei que a iniciativa dos *Guarani* em registrar a dança, o canto e as narrativas foi um ato político no qual seu objetivo era enfatizar o contraste cultural existente não apenas entre os *Guarani* e a sociedade envolvente, mas também entre as demais sociedades indígenas. Neste contexto, a cultura é utilizada como discurso político, ou seja, em relações de contato a cultura assume um papel de etnicidade, de provedor de fronteiras.

Outra proposta deste capítulo foi relacionar o *jeroky* com a briga de galos estudada por Clifford Geertz (2008a) considerando que ambas podem ser analisadas enquanto fato social total, respectivamente, da sociedade *Guarani* e da *balinesa*.

Por fim, o quarto capítulo destinou-se também a identificar os efeitos que aquela iniciativa de fazer o registro do patrimônio cultural *Guarani* através da constituição de um grupo de dança e coral e um livro que contemplasse as narrativas do cacique tiveram sobre a população de *Tekoha Porã*. Com base no depoimento emocionado de D. Viviane sobre a respeito daquela atividade sobre ela própria considere que o principal deles foi a valorização da cultura *Guarani*, especialmente pelo nome atribuído ao grupo de dança, *Ñemperỹ Jevy* traduzido como renascimento da cultura. A questão da valorização passa por dois contextos, um externo e outro interno, este tem a ver com o resgate e promoção do auto-respeito que fora evidenciado na fala da esposa do cacique; e o primeiro (externo) tem a ver com a busca de reconhecimento da cultura *Guarani* pelos outros que, por sua vez, implicaria em respeito e ainda conforme D. Viviane, só pelo fato da universidade mostrar-se preocupada com aquela comunidade, isso já causou um efeito positivo sobre eles, pois ela nos apresentando a sua cultura fez com que ela mesma pensasse sobre a situação atual deles e se engajasse na luta pelo renascimento da cultura de seu povo.

Portanto, com esta pesquisa pude concluir que os *Guarani* de *Tekoha Porã* se apropriaram da categoria ocidental de patrimônio e ressemantizaram-na fazendo dela uma categoria sem limites definidos o que o aproximou (o patrimônio) do nosso conceito de referências culturais. Observei também que os bens culturais selecionados para integrar esse patrimônio (narrativas, canto e dança) funcionam como traços culturais diacríticos e foram usados como um discurso político a fim de enfatizarem o contraste cultural não só entre os *Guarani* e a sociedade nacional, mas também com as demais sociedades indígenas. Destaque-se que esses foram os efeitos externos da iniciativa de registro, já internamente, tal iniciativa promoveu uma valorização da cultura *Guarani* de modo a fomentar o autorrespeito dos moradores da comunidade para então, estes sentirem-se seguros o suficiente para buscar o reconhecimento da sociedade envolvente.

Considero importante destacar que trabalhar com os *Guarani* de *Tekoha Porã* foi uma experiência muito rica, a cada vez que ia a campo aprendia novas lições e me

afeiçoava a eles. Descobri também o quão frutífero podem ser os estudos sobre patrimônio cultural e por isso pretendo continuar seguindo por esta direção. Confesso que esta dissertação se assemelha muito a um ensaio, pois aqui demonstrei meus questionamentos, minhas dificuldades na realização da pesquisa, tudo isso quase que de modo confessional e é por isso que encerro este trabalho com uma citação de Geertz (2008b) que a meu ver expressa todo o meu sentimento para com esta pesquisa

[...]Passeios por ruas paralelas ainda mais estreitas, ou desvios mais amplos, também não causam muito dano, pois não esperamos encontrar progresso ao fim de uma estrada reta, onde se anda incansavelmente para frente, e sim através de caminhos sinuosos e improvisados, onde o resultado aparece onde tem que aparecer. E quando não se tem mais nada a dizer sobre o assunto, seja por enquanto ou para sempre, pode-se simplesmente deixá-lo de lado. Como diz Valéry: “Não se terminam trabalhos, eles são abandonados” (GEERTZ, 2008b, p. 14).



Figura 21 Eu, mostrando ao garoto Guarani o seu retrato em minha máquina fotográfica.

Referências bibliográficas

ALBERNÁZ, Adriana Cristina R. de. *Antropologia, histórias e temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR)*. Santa Catarina: UFSC. 2009. (Tese de doutorado)

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA, Rio de Janeiro: NUTI. 2006.

ARNT, Mônica de Andrade. *Mediações musicais e direitos autorais entre grupos Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS. 2010. (Tese de doutorado)

ASSIS, Valéria Soares de. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Porto Alegre: UFRGS. 2006. (Tese de doutorado)

_____. Relatório parcial do projeto “*As dimensões da cultura na preservação e valorização do patrimônio material e imaterial (indígena e histórico) Guarani e da redução jesuítica de Santo Inácio*”. Maringá: UEM. 2012.

ASSIS, Valéria Soares de. e GARLET, Ivori J. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questão fundiária. In: *Revista de Índias*. Madrid, v. LXIV (230), 2004. p. 35-54.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne (Orgs). *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora UNESP. 2011. p. 185-227.

BAHBHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Com os índios Wauja – objetos e personagens de uma coleção amazônica*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2004.

BENITES, Tônico. A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ. 2009. (Dissertação de mestrado)

BRAND, Antônio J. e CALDERONI, Valéria A. M. O. Ambivalências na identidade de estudantes em Campo Grande, MS. In: *Currículo Sem Fronteiras*. v. 10, n. 1, jan./jun., 2010, p. 61-72. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol10iss1articles/brand-calderoni.pdf> acesso em: 17 de maio de 2012.

BRAND, Antonio J. e COLMAN, Rosa S. Considerações sobre o Território para os Kaiowá e Guarani. In: *Revista Tellus*. Campo Grande, NEPPI, UCDB, ano 8, n. 15, jul./dez., 2008. p. 153-174.

BRANDÃO, Carlos R. Os Guarani: Índios do Sul – religião, resistência e adaptação. In: *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 4, n. 10, 1990. p. 53-90. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300004&lng=en&nrm=iso acesso em: 19 de abril de 2012.

CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos. 1992.

CANCLINI, Nestor García. *Consumidores e cidadãos: Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e tribalismo. A integração dos Índios Terena numa Sociedade de Classe*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 1968.

_____. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com asas e outros ensaios*. Rio de Janeiro. Editora COSACNAIFY, 2009.

CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sindonal, 1998.

CHAPARRO, Anahí. Los yagua en el contexto del turismo étnico. La construcción de la cultura para el consumo en el caso de Nuevo Peru. In: *Anthropologica*. Año XXVI, n. 26. 2008, p. 113-142.

CHAVES, Christiane de A. A Marcha Nacional dos Sem-Terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO, Mariza (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. 2002.

CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1978

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1978.

_____. *A Fala Sagrada. Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani*. Campinas: Papirus. 1990.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2011.

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas. 1987.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Martins Fontes. 2000.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). In: *Mana*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005, p. 385-418. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200003&lng=pt&nrm=iso acesso em: 17 de maio de 2012.

FERNANDES, Estevão R. Cosmologias indígenas, exterioridade e educação em contexto culturalmente diferenciado: um olhar a partir dos Xavante, MT. In: *Tellus*, ano 10, n. 19, 2010, p. 97-110. Disponível em: http://www.neppi.org/projetos/tellus_detalhes.php?id=326 acesso em: 20 de maio de 2012.

FONSECA, Londres Cecília. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: *Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação*. IPHAN. 2000.

_____. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. *Memória e Patrimônio. Ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina. 2009.

FUNARI, Pedro Paulo e PELEGRINI, Sandra C. A. *Patrimônio histórico e cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

GALLOIS, Dominique T. “Nossas falas duras” Discurso político e auto-representação Wajãpi. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida R. (Org). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. 2002.

_____. *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: exemplos no Amapá e no norte do Pará*. São Paulo: Instituto Iepé. 2006.

GARLET, Ivory J. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Porto Alegre: PUCRS. 1997. (Dissertação de mestrado)

GEERTZ, Clifford. Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 2008a.

_____. “Ethos”, visão de mundo e a análise de sistemas de significados. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 2008a.

_____. *O saber local*. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2008b.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ/ Ministério da Cultura: IPHAN, 2002.

_____. *Antropologia dos objetos: coleções e patrimônios*. Rio de Janeiro: Editora Gramond Ltda. 2007.

GRILLINI, Fillipo Lenzi. As estratégias indígenas de resgate do “patrimônio cultural” local como meio de reconhecimento político: uma reflexão sobre o impacto das pesquisas nas terras indígenas. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario de Souza;

SANTOS, Myrian Sepúlveda. *Museus, coleções e patrimônios: Narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro. MinC/IPHAN/DEMU. 2007. p. 246-261.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A. 1998.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida R. (Org). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. 2002.

IPHAN. *Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá*. Rio de Janeiro: Iphan, 2006.

_____. *Cachoeira de Iauaretê*. Brasília, DF : Iphan, 2007.

_____. *Ritual Yaokwa-Povo Enawene Nawe do Vale do Juruena Mato Grosso*. Iphan, 2010.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz. O território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Ed. Unesp. 2007.

LANDA, Beatriz dos S. Os Ñandeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo/Jakarey, Município de Japorã/MS. Porto Alegre: PUC/RS. 2005. (Tese de doutorado)

LARRÍN, América. A patrimonialização da arte e da cultura indígena na Colômbia. O caso do Sombrero Vueltiao. In: *Tellus*, ano 9, n. 17, jul./dez., 2009, p. 207-229.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A via das máscaras*. Lisboa: Ed. Presença: Martins Fontes. 1979.

LÓPEZ, José de Jesús Hernández. Tequila: Centro mágico, pueblo tradicional. ¿Patrimonialización o privatización? In: *Revista Andamios*. v. 6, n. 12. 2009, p. 41-67.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Editora Record. 1997.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP. 1974.

MELATTI, Júlio. *População indígena*. Brasília: DAN/UnB, 2004. (Série Antropologia 345).

MELIÀ, Bartolomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

_____. El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5. 1986.

_____. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. In: *Revista de Antropologia*, v. 33, 1990, p. 33-46.

MELLO, Flávia. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. In: *Tellus*, ano 7, n. 12, 2007, p. 49-65.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraká. Música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: USP, 2002. (Tese de doutorado)

MURA, Fábio. *A Procura do Bem Viver. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ. 2006. (Tese de doutorado)

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec. 1987.

NEVES, Rita de Cássia M. Identidade, rito e performance no toré Xukuru. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org). *Toré: Regome encantado no índio do Nordeste*. Recife: Editora Massanga. 2005. p. 129-153.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp. 1993.

NUNES, Eduardo. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. In: Espaço Ameríndio, v. 4, n. 1, 2010, p. 9-30. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&sqi=2&ved=0CHcQFjAD&url=http%3A%2F%2Fseer.ufrgs.br%2FEspacoAmerindio%2Farticle%2Fdownload%2F8289%2F7642&ei=dpm3T5yUHsP3gAfBxPzNCg&usg=AFQjCNEtXbSnZUI9BLYaJwy75m8yUVRLfw&sig2=1-hiXmUwMoF8ZeUTkO8vYw> acesso em: 17 de maio de 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*. v.4, n.1, 1998, p. 47-77. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=pt&nrm=iso acesso em: 17 de maio de 2012.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. São Paulo. Editora UNESP. 2007.

POMPA, Maria Cristina. *A religião como tradução: Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Campinas: Unicamp. 2001. (Tese de doutorado)

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora UNESP. 2011.

RAMOS, Alcida R. O índio hiper-real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.28, n.10, 1995, p. 5-14.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras. 1995.

SAHLINS, Marshal. *Ilhas de Histórias*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 1990.

_____. *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em extinção (parte I e II)*. *Mana*. Rio de Janeiro. V.3 n.1 e 2, 1997, p.41-74 e 103-150.

_____. O retorno do evento, outra vez [1991]. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2007. p. 317-376.

_____. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial” [1988]. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2007. p. 443-499.

SANT’ANNA, Marcia. A face imaterial do patrimônio cultural os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.) *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2009. p. 46-55.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Edusp. 1959.

_____. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo. Edusp. 1962.

_____. *Aculturação indígena*. São Paulo: Ed. Pioneira. 1969.

SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto & VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: J. P. de Oliveira Filho (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero. 1987. p.11-29.

SEYFERTH, Giralda. Etnicidade e cultura: A constituição da identidade teuto-brasileira. In: ZARUR, George de Cerqueira Leite. (org.) *Etnia e nação na América Latina*. V.II. Washington: Secretaria Geral da Organização dos Estados Americanos. 1997. p.16-37.

SILVA, Alexandra B. Da. *Mais além da aldeia: Território e Redes Sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. 2007. Rio de Janeiro: Museu Nacional - UFRJ. 2007.

SILVA, Giovani José da. Além do que os olhos vêem: reflexões sobre etnia, etnicidade e identidade étnica – os índios Atikun em Mato Grosso do Sul. In: *Tellus*. ano 3, n. 5, 2003. p. 95-106.

TEMPASS, Martín César. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Porto Alegre: UFRGS. 2005.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. *Laudo antropológico sobre a comunidade Guarani – Ñandeva do Oco'y / Jacutinga – Pr*. Rio de Janeiro. (no prelo). 1995.

_____. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2001.

VELOSO, Mariza. O fetiche do patrimônio. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario de Souza e SANTOS, Myrian Sepúlveda. *Museus, coleções e patrimônios: Narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: MinC/IPHAN/DEMU. 2007. p. 229-245.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1986.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify. 2010.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. V. 2. São Paulo: Editora UNB. 2004.

WILDE, Guillermo. Introducción. In: *Religión y poder en las misiones de guaranies*. Buenos Aires: SB. 2009.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

YÚDICE, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2006.