

CIRCULAÇÕES, TROCAS E IDENTIDADES CULTURAIS: UM ESTUDO SOBRE OS USOS DO ESPAÇO NUMA ALDEIA MBYÁ-GUARANI EM NITERÓI, RIO DE JANEIRO [1]

Amanda Alves Migliora*

Cite este artigo: MIGLIORA, Amanda Alves. Circulações, trocas e identidades culturais: um estudo sobre os usos do espaço numa aldeia mbyá-guarani em Niterói, Rio de Janeiro. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 90 - 109, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: www.habitus.ifcs.ufrj.br. Acesso em: 30 de dezembro de 2011.

Resumo: Buscamos com este artigo explorar as diferentes dinâmicas sociais em prática na aldeia *Mbyá-Guarani Tekoá Mboy'ty*, situada na Região Oceânica de Niterói, Rio de Janeiro. Em contexto urbano, as relações com aqueles a quem chamam de “juruás” (brancos) é praticamente inevitável, contudo, ao longo do trabalho de campo foi observado um intenso esforço de “preservar os costumes”, como eles mesmos dizem. Por diversos motivos que serão abordados no decorrer do texto, a arquitetura da aldeia e os elementos da cultura material do grupo constituem uma via especialmente profícua para a compreensão dos fenômenos em questão, as dinâmicas do sagrado e do profano, suas vinculações e significados no cotidiano destas pessoas.

Palavras-chave: Cultura Material, Espaço, Identidades Culturais, Patrimônios Culturais.

Todo e qualquer grupo humano exerce algum tipo de atividade de colecionamento de objetos materiais, cujo efeito é demarcar um domínio subjetivo em oposição a um determinado “outro”. O resultado dessa atividade é precisamente a constituição de um patrimônio.

José Reginaldo dos Santos Gonçalves. O patrimônio como categorias de pensamento, 2003.

[...] o estudo da casa em si, isoladamente, ou vista apenas do ponto de vista arquitetônico, é de pouco interesse para uma compreensão adequada de sua função no contexto etnográfico mais amplo de cada povo indígena. O uso do espaço habitado, no seu conjunto, é o que deve ser considerado e a função da casa, em particular, só adquire sentido quando inserida e comparada aos outros espaços ocupados, em momentos e ocasiões específicos, por diferentes grupos sociais.

Lux Boelitz Vidal. O Espaço Habitado entre os Kayapó-Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupi), do Médio Tocantins, Pará, 1983.

Nesta pesquisa, temos como objetivo central o levantamento e a análise das categorias nativas relativas à arquitetura e aos usos do espaço no contexto peculiar que é o de uma aldeia urbana à beira da praia. Durante o trabalho de campo nosso olhar se voltou para uma determinada parte da aldeia, de modo que a argumentação ora apresentada focaliza este espaço que chamaremos de “complexo transicional” ou “complexo de mediações”. Este espaço possuiria um caráter classificador do “outro”, o *juruaá*, por meio dos diferentes tipos de troca que ali se efetuam, marcando uma transição entre três tipos de relações, com seus respectivos tempos, coerente com a lógica de oposições e complementaridades entre *mbyás* e *juruaás*, presente nas formas de explicar o mundo em que se inserem.

Ao longo do período em que estivemos em campo junto a este grupo *Mbyá-Guarani*, pudemos levantar dados relevantes no que concerne às concepções nativas sobre arquitetura e sobre os variados usos possíveis do espaço, não só no que se refere às casas, mas no que se refere à aldeia como um todo. Além disso, tais concepções vão além da dimensão espacial, na medida em que tomam parte nas relações de parentesco e relações com “os outros”, sejam eles, os *juruaás* (“homens brancos”), sejam eles animais ou os espíritos - das águas do mar e da lagoa - em relação aos quais se tornam mais vulneráveis os *mbyás* quando se faz noite e o céu escurece. É nesse momento, por exemplo, que o grupo vai, em quase sua totalidade, para a casa de reza, a *Opy'i*, cantar, dançar e fumar cachimbo, o *Petyguá*, para falar com deus, *Nhanderú*, e assim curar aqueles com problemas, resolver questões internas e tomar as decisões importantes conjuntamente. Procuraremos demonstrar com este trabalho como todas essas relações se mostram implicadas nos usos do espaço e nas concepções nativas de arquitetura.

4. O Grupo

O grupo em questão localiza-se no sítio arqueológico denominado Sambaqui de Camboinhas, na Região Oceânica de Niterói, desde 2008, quando teve de sair da Terra Indígena de Paraty-Mirim por conta de uma divergência com a liderança local. Liderados pela sua matriarca rumaram para Niterói, onde se estabeleceram e construíram a aldeia que foi chamada *Tekoá Itarypu*. Esta foi composta por cinco casas (*OO's*) até julho do mesmo ano, quando um incêndio, que se acredita ter sido criminoso, destruiu praticamente tudo o que tinham. A aldeia foi então reconstruída, reinaugurada e rebatizada, recebendo o nome de *Tekoá Mboy'ty* (Aldeia Plantação de Sementes) e adquirindo sua configuração atual. Embora passe por constantes transformações, essa configuração, ao que parece, persiste num modelo determinado. Trataremos disso adiante, na terceira seção do texto.

Em eventos festivos, aquele que discursa sempre se reporta ao momento de reconstrução da aldeia. Relembra que a *Opy* foi a primeira casa a ser levantada para que, dali em diante, eles tivessem proteção contra incidentes como aquele e de outros tipos.

Outra coisa que não havia antes do incêndio era pajé. Como nos foi contado, a líder do grupo só teria recebido o poder da cura após o terrível acontecimento, e cogitou-se que até mesmo

por conta dele e dos outros tristes eventos pelos quais ela e o grupo já teriam passado ao longo de toda sua trajetória. O caráter excepcional do poder mágico-religioso da matriarca, que não surgiu no processo usual de descoberta e educação para tanto ao longo da adolescência, entretanto, não lhe tornou menos legítimo ou eficaz.

O objeto de estudo consiste numa família extensa cujo ponto central é a chefe e pajé do grupo, ou seja, a maioria dos moradores está ligada a ela por laços de consangüinidade ou afinidade. Há, além dos membros diretos da família, alguns indivíduos a ela associados. É uma população que gira em torno de 60 pessoas e, embora em número o grupo também varie, pode-se identificar uma unidade característica entre seus membros, que parece ser ao mesmo tempo espiritual e de substância. Como esclareceremos adiante, no tópico 2.1, onde falaremos do *Amba'ĩ*, parte do mobiliário sagrado da *Opy*. Todos eles falam o dialeto *Mbya*, do idioma Guarani, que pertence à família Tupi-Guarani, do tronco lingüístico Tupi. Quase todos falam também o português, mas, a não ser que um *jurua* participe da conversa, a comunicação entre eles se dá completamente em guarani.

À beira da praia de Camboinhas, entre o mar e a lagoa, o local onde o grupo se encontra é alvo não somente do interesse científico, dos arqueólogos principalmente, mas também de grande interesse imobiliário. Parte do sítio arqueológico foi destruída para a construção de edificações de luxo. O futuro do local é incerto, como já o constatava, em 2006 (dois anos antes da chegada do grupo Mbya-Guarani na região), o então deputado, Carlos Minc na justificativa de seu projeto de lei 3375/2006 [2]: “O sítio Arqueológico Duna Pequena é alvo de um grande empreendimento imobiliário que, se aprovado, trará 25.000 novos moradores para a região do Sítio descaracterizando-o por completo.” A esse contexto adiciona-se ainda o interesse dos *Mbya-Guarani*, que acreditam que o local é “sagrado”, pois seria um antigo cemitério de seus ancestrais[3].

A praia em questão, apesar de não ser oficialmente fechada, é de relativo difícil acesso. A entrada de ônibus no bairro de Camboinhas é vedada, o que dificulta o acesso a praia. O bairro é inteiramente pavimentado e abriga a parcela mais rica da população da região. Há ali um apart-hotel que pode ser visto da aldeia. O terreno onde ela se localiza possui um imenso valor econômico, e apesar de ser uma área de preservação, há uma construtora que reclama seus direitos sobre aquela terra para a construção de outros empreendimentos de mesmo tipo. [4]

Após o incêndio, no processo de reconstrução e vivência daquele espaço, no “projeto” da nova aldeia, uma teia de novos significados e utilidades foi projetada sobre aquele terreno, sobre sua configuração “natural”. A aldeia que, até então, tinha todas as suas construções acumuladas em sua parte baixa, mais reservada, passou a ocupar sua parte alta, mais exposta. Inicialmente com uma esfera de trocas com os *jurua*s (brancos) e com a moradia daquela que, juntamente ao *petyguá*, será personagem central neste trabalho, a pajé. Esfera tal que, com o passar do tempo, foi se desenvolvendo e complexificando.

Atualmente a aldeia é composta por uma parte alta e uma parte baixa, na primeira localizam-se uma lojinha de artesanato, um bar, as casas da matriarca e de dois de seus filhos, uma cozinha e três banheiros. Exploraremos melhor essa configuração no tópico seguinte. O sustento do grupo é proveniente, em boa parte, da venda de artesanatos. Todo aquele que produz uma peça recebe seu valor quando esta é vendida na lojinha da aldeia. Muitas vezes o dinheiro é gasto ali mesmo, no bar, onde são vendidos biscoitos, refrigerantes, amendoim em saquinho, água de coco, etc. Na compra de carne, *danoninho* e outros itens muito pontuais, aos quais não se pode ter acesso ali dentro da aldeia, recorrem ao comércio da região.

Há na confecção do artesanato uma divisão por sexo. Enquanto mulheres fazem colares, pulseiras, sarabatanas, cestos e chocalhos os homens costumam fazer as peças entalhadas em madeira, como miniaturas de animas e cachimbos. Aquele que faz artesanato é chamado *mbyá'pó vaé*. Há também aqueles que trabalham fora, para os *jurua's*. Os homens na maioria das vezes na manutenção dos quiosques na praia de Camboinhas. Enquanto as mulheres e alguns homens se apresentam com o coral da aldeia em escolas ou eventos em locais como o Museu do Índio. Desses se diz: *oo mbaiapó jurua pé* (foi trabalhar para o branco).

Vale observar a diferença entre o dinheiro ganho individualmente e o dinheiro gasto no sustento da aldeia como um todo. Esse último diz respeito à comida feita e dividida entre seus habitantes, às roupas recebidas por meio de doações, freqüentemente de organizações religiosas ou outros grupos específicos que variam bastante. Dentre outras coisas como casas, em circunstâncias específicas, por exemplo, quando, recebem uma família de outra aldeia.

A comida distribuída na aldeia é comprada no mercado local, embora recebam também contribuições para a merenda, por meio da secretaria municipal de educação, e algumas ocasionais doações. Na aldeia são criadas algumas galinhas e, recentemente, obtiveram sucesso no plantio do milho naquele desafiador solo arenoso, o que trouxe muita alegria e orgulho aos *mbyás*.

O corrente uso dos termos *jurua* e *mbyá*, por si só evidencia o quanto é marcada essa relação de oposição no modelo nativo de explicação de seu mundo, o que acabaria sendo relativizado por meio de uma análise mais profunda destas relações na prática. A lógica de oposições e complementaridades se estende à outras esferas, sendo elemento fundamental da cosmologia do grupo.

5. A Aldeia

Como aludimos brevemente na seção anterior, atualmente a aldeia é dividida em uma parte alta e uma parte baixa. A primeira, onde se situa a entrada oficial, fica de frente para a estrada de acesso, e parece mediar o contato da aldeia com o mundo externo. Chamaremos este espaço de “complexo transicional”. É lá que funciona a loja mencionada (*ajakaovendeaty*) onde são vendidos artesanatos aos visitantes. O momento da venda é também aquele no qual se decide se os visitantes poderão, ou não, descer para “conhecer a aldeia”. O objetivo principal, na maioria dos casos, deste

tipo de interlocutor. Há também o recentemente construído bar que é administrado pelos próprios habitantes.

Naquele espaço localizam-se ainda as moradias da chefe e pajé do grupo (num galpão de alvenaria, onde funcionava, antes da chegada dos *mbyá*, uma escolinha de Windsurfe), de um de seus filhos e de uma de suas filhas, separadamente e cada um com sua respectiva família nuclear. Além dos banheiros utilizados por quase todos os residentes da aldeia, também preexistente e feito em alvenaria. Finalizando existe uma cozinha de uso comunitário e um orelhão, que, apesar da existência de vários aparelhos de telefone celular, é constantemente utilizado.

Procuramos explorar os significados e possível papel estruturador nas relações mencionadas na introdução do espaço chamado aqui de “complexo transicional”.

A segunda parte mostra-se como o lugar onde se reproduz a vida cotidiana de maneira mais “tradicional”. Lá se localizam, por exemplo, a *Opy* (casa de reza) e as casas (*oo*) da maior parte de seus membros. Ao todo, somando-se parte alta e baixa, existem hoje na aldeia 19 construções independentes do galpão, contando com as casas construídas na subida, com a cozinha que fica na parte de cima, e com a estrutura onde ficam a loja e o bar. Esta última contando com um padrão arquitetônico similar ao das outras construções, a saber, vigas de eucalipto tratado com amarrações de sapê em arame, fixadas com pregos.

5.1 *Opy* (A casa de Reza)

A *Opy* tem sua porta, obrigatoriamente, voltada para leste. Seu mobiliário constante, aquele que nunca sai da casa de reza, consiste em cadeiras de plástico, um banco de madeira que comporta umas quatro ou cinco pessoas, dois filtros d’água [5], o *Xoraro’i* [6] e o *Amba’í*, cujos significados buscamos esmiuçar no parágrafo seguinte.

Este último é o “móvel” onde ficam pendurados alguns objetos de uso ritual, como os *popyguás* (finas varetas de taquara que são preenchidas com mel em rituais como o *Nhemongara’í*, o batismo anual do milho, e que são vinculadas ao masculino) e um pequeno tambor. O *Amba’í*, de acordo com o que foi dito em uma das aulas de guarani (por meio das quais foi feita a inserção no campo), contém em si um pouco da alma/energia de cada um dos moradores daquela aldeia. Sua parte superior é feita de uma peça de bambu vazada onde se encontra um líquido que cremos que esteja diretamente relacionado à questão da energia de cada membro do grupo. Cogitamos essa possibilidade, pois no caso do *Petynguá*, como foi explicado certa vez, as manchas redondas formadas no chão durante o uso ritual do mesmo estariam cheias da energia daquele que a fez com seu cuspe. A água, assim, poderia significar um vínculo de substância. O que, todavia, não se pode afirmar categoricamente com os dados de que dispomos.

O *Amba’í* deveria receber o primeiro raio do sol, *Kuara’y*, importante entidade mítica, filho de *Nhanderú*, iluminando, desta maneira, todos aqueles cuja energia estaria ali, em parte, contida.

Contudo, na prática, ele não se encontra ao alcance de qualquer raio de sol que entre pela porta, pois não está em sua direção. Ele se posiciona, na realidade, num dos extremos da construção que é de formato oval. E, mesmo que estivesse em condições de receber este primeiro raio de sol que entrasse pela porta, não o faria, pois hoje em dia a casa de reza fica trancada, só sendo utilizada à noite e/ou quando necessário.

É nessa extremidade da *Opy* que se encontra todo o aparato de objetos sagrados que conduzem os rituais cotidianos do grupo. Dentre eles podemos mencionar também os *Takuapus* (bastões de taquara com as quais as mulheres fazem também um acompanhamento percussivo do ritual), o *Mbaraká* (violão) e o *Mbaraká'miri* (chocalho), ambos tocados por homens. No outro extremo, de frente para eles senta-se a pajé e chefe do grupo, acompanhada de uma ou duas ajudantes, encarregadas da água para o chimarrão (*kaa*) e de limpar os principais objetos de uso ritual do grupo, os *petynguás*.

É por meio da fumaça do *Petynguá*, que o *mbyá* pode enxergar o caminho reto de *Nhanderú* no qual deve se manter, fazer pedidos e se comunicar diretamente com seus deuses. “Sua fumaça vira nuvem no céu”, disse uma vez o cacique. Estes instrumentos de comunicação, por excelência, do grupo com o Divino, ou pelo menos muitos daqueles que são utilizados todas as noites na *Opy*, são armazenados numa bolsa que fica na casa da pajé, na parte alta da aldeia. Sua concentração na referida área, seu “colecionamento”, poderia fornecer uma chave para a compreensão do modo como se constitui a autoridade dessa matriarca, a Chefe/Pajé do grupo, enquanto mediadora das relações com este “outro” tão próximo e tão distante que é o *jurúá*.

Um fato que parece ser essencial à compreensão das dinâmicas postas em prática pelo *petyguá*, seus contornos semânticos, enquanto categoria de pensamento, é que ele é o único instrumento de uso ritual que sai da casa de reza e circula pela aldeia. Outros elementos materiais que compõem este aparato ritual, como violão, chocalho e um pequeno tambor, poderiam perfeitamente fazer sentido fora daquela construção, entretanto, nunca houve menção a idéia de tirá-los de lá, mesmo quando se fazia música na aldeia.

Os diferentes rituais presenciados durante a estada em campo remontam sempre, de alguma forma, à noção de circularidade, expressa na própria estrutura arquitetônica da casa de reza. Esta circularidade pode ser constatada mesmo antes da entrada na *Opy*, quando, em dias de festa, antes dos rituais propriamente ditos, são performadas no *Jerokya'ty* (“lugar onde os guerreiros dançam”) – espaço logo a frente da casa de reza no qual é vedada qualquer tipo de construção, visto que constitui como que um pátio de dança - as danças do guerreiro (*Xondaro*) e da guerreira (*Xondariá*). Estas danças são executadas como uma roda na qual os participantes passam por desafios impostos por um outro, que fica de fora com uma varinha que deve ser pulada ou desviada por baixo.

Trabalhamos aqui com a hipótese da possível existência de uma relação de simetria entre as circularidades mágico-religiosas observadas neste tipo de contexto, geralmente noturnas e vinculadas ao sagrado, e as circularidades/circulações político-econômicas que tomam lugar durante o dia na parte alta. Esta é sugerida essencialmente pelo caráter fixo, em ambos os casos, da posição ocupada pela Chefe/Pajé do grupo. Essa “posição fixa” não é abstrata, trata-se de um lugar específico onde se senta na *Opy*, à noite, e na *Ajakaovendeaty*, durante o dia, ambos locais de visibilidade e controle dos trabalhos. A retenção e a redistribuição de recursos específicos e o caráter mediador conseqüente de tais atividades seriam os principais meios de por a prova a validade de uma tal proposta analítica.

O Ambaí , como explicou-se acima, “móvel” onde ficam apoiados objetos de uso ritual e que contém em si um pouco da alma/energia de cada um dos moradores daquela aldeia se posicionando num dos extremos da construção que é de formato oval, reproduz, juntamente com as cadeiras ali dispostas, a estrutura circular da *Opy*. Estrutura que, num passo mais largo do que poderíamos dar com segurança aqui, poderia, mesmo, ser comparada a estrutura da aldeia como um todo (partes alta e baixa), se considerássemos o complexo de mediações da parte alta como um “*Amba’i* profano”.

5.2 Kyringue Onhembo'ea (A escolinha)

A escolinha é uma construção de biografia e estética singulares. Se levarmos em conta o conjunto das construções da aldeia, ela parece representar um ponto de interferência *jurua* na parte baixa. Não é feita em alvenaria, nem obedece rigidamente aos padrões adotados na arquitetura local. Ela traz em seu exterior a pintura do que se acredita ser um dos motivos da cestaria *mbyá* o que a destaca ainda mais das outras casas suas vizinhas. Ao invés de ter sua cobertura em sapê direto até o chão como as outras estruturas circulares, a base desta construção é feita de tábuas largas pintadas de branco dispostas de modo a formar uma parede e somente seu teto é feito em sapê. Em uma oportunidade de ver sua montagem ainda em andamento constatou-se, com base no que dizia um dos envolvidos no processo, que tal estrutura era mais complexa e trabalhosa de montar do que aquela que condizia com o padrão da arquitetura nativa.

A biografia desta construção é bem peculiar, seu material foi pago por um grupo que apareceu em uma data festiva na aldeia para fotografar o evento e os moradores. O fato de terem contribuído financeiramente parece ter feito com que acreditassem ter o direito de fotografar tudo e todos os que viam pela frente, em qualquer situação, o que gerou um severo mal-estar entre os membros do grupo na ocasião. Além disso, o caso da escolinha é bastante específico por conta das conexões que estabelece. Esta se localiza na parte baixa, mas é fruto do investimento de um grupo de *jurua*s, e mantida por um convênio com a secretaria de educação da prefeitura de Niterói.

Ali são ministradas aulas de guarani, português, matemática e geografia. Há somente duas turmas: a das crianças pequenas e a dos jovens e adultos. As aulas de português seriam ministradas somente para a segunda turma. O calendário escolar está de acordo com o das outras escolas municipais, inclusive em quesitos como férias e feriados. O acesso a escolinha é livre, raras vezes ela

foi vista fechada. Lá há dois quadros negros, um armário com material. Nas suas paredes são expostos os trabalhos ali desenvolvidos pelos alunos. Os professores são dois dos filhos da chefe/pajé. Às vezes algumas aulas são dadas por *juruás* que possuem um status diferenciado para o grupo, os chamados “amigos da aldeia”, na condição de voluntários. Não obstante, estes são instruídos a se portarem ou parecerem cada vez mais com os membros do grupo, numa espécie de adoção, fato do qual falaremos melhor adiante.

5.3 Oo (As casas)

2.3.1 Usos

Há três tipos de casas na aldeia, elas não diferem em termos de material utilizado, mas sim nos formatos e, conseqüentemente, nas técnicas empregadas. Assim que chegamos a campo notamos a prevalência do modelo oval de construção, seguido do modelo circular e então só havia uma casa quadrada. Hoje há mais casas quadradas do que ovais e as casas circulares se reduzem a somente uma. Além deste tipo de transformações, desde o início da etnografia, acompanhamos uma multiplicação nas construções, fruto, em grande parte, dos casamentos dos jovens da aldeia. A construção de casas para suas novas famílias nucleares lhes é, então, permitida. Outro fator importante no que se refere à essa variação de número é o transito de indivíduos e famílias *mbyás* entre as aldeias do Sul e do Sudeste Brasileiro e também, segundo nos foi dito, de países vizinhos como Paraguai e Argentina.

Quanto aos usos destas construções observamos alguns costumes interessantes, especialmente na forma de armazenar objetos. As vigas de quase todas as construções são utilizadas para pendurar coisas. Raramente se vê algo no chão e mais raramente ainda se vê uma viga sem nada pendurado nela. Outro meio de se armazenar as coisas são os *xoraros* (prateleiras produzidas por eles mesmos). O *xoraro'i*, como mencionado acima, é sua versão sagrada que se encontra na casa de reza. **[Ver nota 5]**

2.3.2 Construção

As atividades de construção nesta aldeia se dão sob a forma de *mutirõ*. Os homens se organizam, ou como eles dizem, “todos se ajudam” (*mutirõ nho py ty uõ vaé*), para construir as casas. Assim é feito para famílias que chegam de outras aldeias, ou para aqueles que já moram lá, mas querem sua própria casa. Vimos em campo que nem todos os homens trabalham juntos o tempo todo, mas como o processo consiste em duas fases bem demarcadas, a obtenção de material e a montagem da casa, e depois há ainda a mudança, é possível que realmente muitos dos homens da aldeia tomem parte nestas tarefas.

Foi observada uma diferença nas construções feitas para os homens solteiros e para as mulheres solteiras que já são mães. As casas construídas para homens solteiros que já não estão mais em idade de morar na *Ava'Kué Roo* a casa dos meninos púberes, são construídas

majoritariamente com seu próprio trabalho, e algumas vezes, um ou outro homem da aldeia se junta para ajudar nessa construção. As casas para mães e famílias recém chegadas, entretanto, são construídas de acordo com um processo um tanto diferente, passando primeiro por deliberações na casa de reza, para organizar a participação dos homens nessa atividade.

Os relatos sobre esses processos são bastante consistentes. Os meus interlocutores falaram que, nesses casos, todos os homens constroem juntos. Somente uma vez foi dito que aquele que não quer participar deve manter-se longe para também não atrapalhar. Ficou clara então uma certa hostilidade, o que evidenciou a reprovação moral em relação aos homens que manifestam tal postura.

Como aludimos acima, a construção de casas, neste contexto, não se resume à sua montagem. Os homens entram na mata em busca de sapê, na volta o deixam para secar em frente à casa de reza, compram fora da aldeia vigas de eucalipto, e ripas de madeira mais modesta para usar, respectivamente, na estruturação da casa e nas amarrações de sapê que formarão toda a cobertura da casa, nas quais são utilizados também pedaços de arame.

As falas destes atores nos permitiram identificar mais uma tendência relativa a diferenças de gênero no que tange à arquitetura. Enquanto os homens tendem sempre a manifestar orgulho e satisfação com suas casas de sapê, “a casa do índio, como no *Xingú*”, que aparece no discurso dos mesmos enquanto uma categoria arquitetônica e moral, as mulheres, com as quais conversei sobre o assunto, manifestaram sempre alguma insatisfação. Sempre comparando as casas de sapê com as casas nas quais viveram em outras aldeias, mencionando os benefícios das casas “tipo de Juruá”, ou seja, de alvenaria.

6. Alteridades: relações, circulações e espaço

Nesta seção do texto nos dedicaremos à interpretação dos fenômenos do contato, das relações travadas com os diversos outros que circundam este universo e podem, ou não, vir a ser convidados a transitar por ele. Tal convite dependeria de uma transição abstrata na qual esse outro passa a ser possibilidade de eu/nós. Buscaremos por fim compreender as mensagens trocadas, entre *mbyás* e *juruás*, e mesmo, entre *mbyás* e *mbyás*, naquele local. Os signos e símbolos articulados nestas mensagens, especialmente por meio da cultura material.

A parte alta da aldeia, voltada ao mesmo tempo para fora e para dentro, possui um papel fundamental neste âmbito. Trata-se de um espaço de mediação por excelência e as características que lhe permitem cumprir este papel estão tanto na materialidade de sua arquitetura quanto nas especificidades das relações travadas entre a mesma e aqueles que por ali passam e desempenham suas atividades. A figura principal neste processo, como se delineou ao longo do texto, é a chefe e pajé do grupo. Ela se encarrega do controle e da organização deste espaço e destas relações de modo enfático. Por exemplo, muitos homens já foram vistos trabalhando no bar, entretanto, durante este

trabalho várias vezes os mesmo se reportam à matriarca, como que lhe dando satisfações das movimentações financeiras que ali se desenrolam.

À primeira vista, para um *juruá* desavisado, a arquitetura do local, semelhante a um corredor, pode sugerir uma idéia de livre passagem, provocando um “ruído na comunicação arquitetônica” entre *mbyás* e *juruás*. Todavia, por meio de uma observação continuada dos usos deste local pelo grupo, nota-se que tal disposição de coisas tem finalidades que dizem respeito às relações internas ao grupo, em vez de se preocupar com a reação destes “outros” a ela. Ainda que seja inegável que essas reações possam ser bastante problemáticas, resultando em situações deveras desagradáveis.

Veremos a seguir como, e segundo que lógica, operariam as categorias de pensamento relativas aos usos do espaço, neste contexto, e quais seriam elas.

6.1 O complexo transicional

Apesar de se tratar de um espaço reto, quase sem barreiras materiais que impeçam a livre passagem, as relações ali estabelecidas são muito diferentes entre si. Parece haver uma demarcação espacial muito sutil que indica o grau de possibilidade de trânsito naquela área. As trocas seriam o meio principal de se determinar que tipo de recepção e possibilidade de circulação será conferido ao estrangeiro.

No bar (Fig.1) é possível ver clientes habituais que não circulam além dali, apesar do amplo espaço “livre”. A troca que se estabelece com este tipo de *juruá* é imediata e não implica uma relação mais profunda com seus anfitriões. Para alguns destes clientes se coloca a possibilidade de uma troca outra, o namoro, com vistas a uma futura ligação por parentesco (que possui significados diferentes para os dois lados envolvidos). Neste caso, a forma de circulação se modifica e ele passa a ocupar uma mesa que fica além da loja, a mesa “fixa” (Fig.2) da matriarca do grupo, que avalia a situação do pretendente de modo bastante simpático e, ao mesmo tempo, agudo. Neste momento, juntam-se livremente, na mesma mesa e na mesma conversa, vários outros membros do grupo.

A circulação diferenciada no interior da aldeia também é permitida a um *juruá* por meio de alguns outros fatores. Quando este é considerado um “amigo” ele pode andar por quase todo lado, exceto nas casas nas quais não foi convidado e na casa de reza fora de hora. Embora com restrições quase nulas, alguns protocolos devem ser respeitados, mesmo por aqueles que têm permissão para entrar na aldeia pela parte baixa. É essencial a visita ao complexo transicional na chegada, antes de qualquer outra forma de movimentação.

As características arquitetônicas deste espaço de mediação são quase as de um corredor de exposição, uma galeria. Trata-se de uma estrutura retangular aberta em ambas as extremidades cobertas com sapê em dois telhados diferentes, sobre os quais falaremos mais adiante, sobre vigas de eucalipto tratado. O chão de cimento foi feito em grande parte por *juruás* que tem alguma

relação com os membros do grupo, o que poderia indicar que esta seria uma especialidade da arquitetura *juruá*, em oposição ao que já vimos na segunda seção sobre os discursos relativos à arquitetura “do índio” e a categoria moral “*Xingu*” presente no mesmo. Existem ainda duas paredes laterais feitas de um trançado de folhas que parecem ser de coqueiro.

Há no telhado uma divisão que demarca a diferenciação entre o local onde fica nossa personagem principal (a chefe/pajé do grupo) e as duas esferas de trocas comerciais (Fig.3). Entre estes dois telhados de formatos bastante diferentes há uma junção com uma calha plástica embaixo, que, aparentemente, serve para evitar que chova ali dentro. Olhando-se de qualquer extremidade, a impressão que se tem é a de se tratar de um só espaço. Se muito, poderíamos considerar que se há ali uma divisão esta seria concretizada pelo bar que, voltando-se para a estrada (Fig.4), dá de costas para o resto da aldeia. Defendemos aqui, entretanto, que a separação arquitetônica mais relevante é a menos visível. Aquela que só é vista se olharmos para o alto, os diferentes telhados. Finalmente, podemos dizer que o telhado do espaço que chamamos de complexo transicional o divide em três espaços de fins e características diferentes e relativamente bem delimitados, o bar, a loja e o ponto fixo. Seria, portanto, dotado de agência no sentido da efetuação da transição do “outro” (*o juruá*) para possibilidade de eu/nós.

Olhando da estrada para dentro da aldeia, na parte que fica sob o primeiro telhado, parece se constituir como uma esfera de trocas imediatas com os consumidores do bar e os compradores de artesanato. Tudo ocorre sob a vigilância e o controle de sua observadora “fixa”, mas não diretamente com ela, que delega tais funções a quem estiver por perto. É plausível cogitarmos tratar-se de uma organização tripartite, cujos limites seriam demarcados por um lado pela parede dos fundos do bar (que marca a separação também no telhado com uma bandeira do flamengo (Fig.1)) e por outro pela divisão entre os telhados acima mencionada. Entre o bar e o espaço localizado sob o segundo telhado, ao qual chamaremos daqui em diante também de terceira seção, estaria a lojinha (*ajakaovendaty*), como que significando um meio termo entre o de dentro, membros do grupo e *juruás* aceitos em seu seio, e aqueles que permanecem fora, apesar de espacialmente dentro.

Assim, essa dita configuração tripartite funcionaria de acordo com uma lógica de gradação da profundidade das relações marcada pelo tempo das trocas. Nestes termos, em uma oposição entre as trocas financeiras imediatas dos produtos genéricos do bar e as trocas de favores e presentes, cujo tempo da reciprocidade é bem mais longo, há a lojinha (Fig.5), onde entram aqueles que se interessam por uma expressão da cultura, uma parte do ser deles, de seu “patrimônio” (Gonçalves, 2003). A troca que propõem se inscreve num registro de valorização e interesse por esse patrimônio *mbyá*. Por isso, estes estariam a meio caminho entre aqueles que estão ali como meros consumidores e aqueles que se colocam ali enquanto pessoas que buscam uma amizade, ou coisa do tipo, com aquelas outras pessoas. Dentro deste esquema uma personagem é especialmente mal vista, é aquele que não compra nada, mas quer entrar a qualquer custo para “ver os índios”, como num

zoológico ou num museu de cera. Não querem saber das pessoas, não estabelecem trocas ou relações de qualquer outro tipo, e, por isso, são geralmente vetadas.

A parte onde se senta a responsável pela organização de todo esse circuito de movimentações em sentidos diversos é aberta para frente e para trás, como o resto do complexo. Conta ainda com uma abertura para um dos lados, pois a partir do início do segundo telhado uma das paredes de folha trançada é interrompida de modo que se tem uma visão direta do galpão onde ela mora junto com parte de sua família. Isso possibilita que monitore quase todas as atividades da parte de cima (Fig.6). Ou pelo menos aquelas de caráter comunal, como a saída dos meninos de bicicleta para ir ao comércio local ou as atividades de limpeza e preparação da comida - na cozinha anexa – que fica logo ali ao alcance de seus olhos.

Os shows de forró, eventos que passaram a ocorrer periodicamente na aldeia, fornecem a clara imagem do que afirmamos aqui, visto que circunscrevem todas as personagens que participam dos processos ora analisados, fazendo-as compartilhar este espaço, todas a um só tempo. Observou-se que, quando ocorrem tais shows, as posições ocupadas por *jurúás*, *mbyás* e especialmente pela Chefe e Pajé do grupo correspondem àquelas descritas estruturalmente com base na observação da vida diurna do grupo.

Assim, segunda e terceira seções passam por pequenas adaptações para receber o show, de modo que, os artesanatos são retirados e no limite interno do telhado na terceira seção é montado o equipamento de som. No espaço da lojinha dançam *jurúás* e *mbyás*, a chefe do grupo permanece em seu ponto “fixo”. A maior parte dos *jurúás* que não estão dançando fica perto do bar e os *mbyás* que não estão dançando ficam entre a cozinha e os banheiros, sob o céu e no escuro, e não sob o telhado, ou seja, depois do complexo. Assistem “de dentro” da aldeia e de fora do referido complexo, àquele evento que não é “nem de dentro nem é de fora”.

Aqui é necessário fazer dois adendos: (1) a banda que toca nesses shows é composta por cinco membros do grupo, dos quais quatro são filhos da chefe e pajé do grupo e (2) o *jurúá* que quiser dançar com um *mbyá* geralmente pede para a matriarca, mesmo que deseje somente sentar-se entre eles.

Entendemos este espaço enquanto um “complexo transicional” por conta de seu caráter classificador do outro. Este outro, o *jurúá*, só passa a ter acesso ao universo ao qual nos referimos aqui mediante a operação nele, em seu status perante ao grupo, de uma transição. Somente assim ele pode ser liberado para transitar por ali, somente se submetendo à avaliação e julgamento e se disponibilizando a trocas específicas com eles.

Esse espaço seria, pois, um espaço de mediação. Realizaria uma mediação especialmente necessária no contexto de uma “aldeia urbana” [7]. Num contexto perpassado por conflitos de variados teores com variados agentes, algumas mediações se fazem necessárias para a reprodução

de uma identidade específica e mesmo para uma autopreservação em relação a uma alteridade predadora.

Esse passaporte, para sua manutenção, requer ainda a observação de uma série de prescrições comportamentais, em especial aquelas que dizem respeito à uma certa reverência que se deve ter para com a chefe do grupo, se reportando a ela de maneira respeitosa e, preferencialmente, dadivosa (tanto no sentido da reciprocidade, ofertando-lhe algo, quanto no tempo estendido da retribuição, característico desse tipo de troca), ou seja, atualizando sua atuação enquanto agente de trocas de longo termo.

O reconhecimento dos habitantes da parte baixa do caráter mediador, e classificador do outro enquanto alguém com quem seria possível relacionar-se seguramente se manifestou irrefutavelmente num episódio ocorrido no dia 07 de junho de 2010. Na parte baixa, conversava com uma moradora quando uma turma escolar de adolescentes passou com um professor do lado de fora da cerca que delimitava o perímetro da parte baixa da aldeia. A moradora com quem falava ficou muito assustada e pediu insistentemente que falasse com eles que não poderiam entrar na aldeia pela parte de baixo. Repetia que era preciso que falassem com a chefe e pajé do grupo na parte alta, e que obtivessem sua permissão para que pudessem circular naquele espaço.

O susto da senhora *mbiyá* e a menção ao que chamamos aqui de complexo transicional e aquela que consideramos aqui como a principal agente dessas mediações, além do posicionamento de outros moradores que se juntaram no mesmo local e corroboraram sua fala, tiveram um valor fundamental na análise ora apresentada.

6.2 Patrimônio e identidade cultural

Apesar de nos referirmos constantemente a um bar e uma lojinha, na prática, estes espaços têm muitos outros papéis e intenções do que estes termos podem expressar. Ali se atualizam as diversas facetas de um “nós” a ser expostas aos outros e a eles mesmos.

O artesanato vendido carrega tantas mensagens quanto às paredes do complexo, que por meio das fotos e pôsteres afixados por toda sua extensão (Fig.7), discursam claramente sobre a “cultura” que deve ser defendida e fortalecida, como é dito constantemente pelos *mbiyá*. Ambos, artesanato e paredes, se remetem à parte baixa e às atividades que lá são desempenhadas, mostrando danças, o coral, a casa de reza e a confecção de artesanatos.

As espigas de milho penduradas (Fig.8) em um varal na terceira seção do complexo são como um troféu para os *mbiyá* e nada podem comunicar àqueles que não os conhecem de perto e não acompanham seu dia-a-dia. Trata-se do resultado da primeira empresa de plantio bem sucedida daquela aldeia. Os variados exemplares da colheita ali expostos não estão à venda, estão ali para a contemplação.

Este espaço cheio de mensagens defende uma identidade cultural específica, por meio de um patrimônio, organizando-se ainda como um museu que reivindica para si toda uma carga de significados que se projeta sobre “o índio”. São mensagens sobre si para o outro e para si mesmos, como que para relembrar constantemente no que consiste ser *mbiyá*, um meio de fortalecer a cultura em si mesma, neles mesmos.

A forma de se vestir, de se pintar e de se portar nessas fotos não são as mesmas do cotidiano. São fotos de dias festivos, de momentos em que se dedicam a *atividades mbyá*, em que o *mbiyá* em cada um assume sua forma máxima com a adoção do máximo de elementos distintivos em relação aos *juruás* que os assistem e fotografam. Atividade que se dá parcialmente num nível consciente e parcialmente num nível inconsciente, como fica claro nos discursos destes agentes. Estes momentos são revividos e esta postura reafirmada por meio da exposição destas fotos e pôsteres em todas as esferas de mediação e troca do complexo transicional, suas seções, mesmo nos cantos menos visíveis, como no próprio teto.

7. Conclusão

Há muito que se poderia dizer ainda quanto aos usos do espaço, relações, fluxos e circulações de vários itens e em várias ordens que ocorrem no contexto observado, contudo, para os fins do argumento ora apresentado parece ser suficiente o exposto até então. Ao pensarmos a disposição e circulação de coisas e pessoas na casa de reza e no espaço de mediação da parte de cima ficam cada vez mais claras as simetrias e recorrências. Apesar das transformações decorrentes do advento do bar, construído na segunda metade de 2010, os modelos segundo os quais funcionam estes dois locais da aldeia são consideravelmente similares.

Como pudemos ver ambos os lugares possuem uma configuração espacial cujo ponto fixo e “central” é conferido à mesma personagem- a pajé. Sua atuação em ambos os contextos se dá de acordo com um mesmo padrão ou código, ainda que guardem distinções acentuadas devido a distancia que se coloca entre o registro das atividades sagradas e o registro das atividades profanas. Ainda assim sugerimos que, entre distanciamentos e aproximações, será possível com a continuação do trabalho de campo e dos esforços pela compreensão da lógica nativa de organização da vida cotidiana e do âmbito do sagrado. Atingirmos pela via aqui proposta o cerne de tal sistema de concepções de mundo, sobre um nós e os vários outros que ali se colocam enquanto relações inevitáveis e algumas vezes até desejáveis.

Por fim, concluimos trazendo as contribuições de dois antropólogos que nos parecem especialmente válidas para nos ajudar a entender os fenômenos acima descritos. Na centralidade da pajé e chefe do grupo nas questões relativas à mediação e a interpretação do mundo do outro podemos ver a face de um xamã tradutor, geógrafo, decifrador, aos moldes do que descreve Carneiro da Cunha (1997), desempenhando tais facetas simultaneamente à mediação da qual

fizemos foco de análise, numa tentativa incessante de pôr em sintonia com seu código um plano outro, a perspectiva do outro. Exatamente como o elabora Sahlins (1997):

[...] devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre os povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. [...] Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. (Sahlins, 1997: 57)

Outra questão observada, que pode também ser analisada conforme a formulação de Sahlins, seria o fato de que os “nativos” pensam e falam uma “cultura” de acordo com os termos de seu próprio código. Posicionam-se de maneira a “preservá-la”, “fortalecê-la”, “protegê-la” e agem neste sentido, de maneira que condiz com a passagem acima colocada. Essa “cultura” pode ainda ser entendida como um “patrimônio” (Gonçalves, 2002), algo que lhes pertence em detrimento de outros, um conjunto de práticas e concepções que informa seu modo de viver e, principalmente, determina quem são tal como está definido no trecho inicialmente exposto, enquanto uma categoria de pensamento. O patrimônio aqui não serve só para pensar, mas, sobretudo, para agir. Agir ritual e cotidianamente de acordo com este código específico, com este sistema de crenças e valores que reverberam em elementos da linguagem, da arquitetura, das preferências estéticas do grupo e muito mais. 🌀

FIGURAS

FIGURA 1 - O bar, olhando de fora para dentro



FIGURA 2 - Ponto fixo na terceira seção



FIGURA 3 – Divisão entre os telhados, vista do ponto fixo para fora



FIGURA 4 - Vista para a estrada de terra



FIGURA 5 – Loja de artesanato



FIGURA 6 – Vista para dentro da terceira seção



FIGURA 7 – Parede do bar



FIGURA 8 - Milhos expostos na terceira seção



NOTAS

* Aluna do 9º período da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Bolsista IC – Prof. José Reginaldo Santos Gonçalves. Professor Orientador: Prof. José Reginaldo Santos Gonçalves. E-mail: migliora.a.a@gmail.com.

[1] Este artigo é um dos resultados de mais de um ano e meio de trabalho na condição de bolsista de IC pela FAPERJ dentro do projeto desenvolvido pelo Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves, *A Produção Social dos Patrimônios Culturais: espaços e tempos de circulação e exibição*, no âmbito do Departamento de Antropologia Cultural e do PPGSA do IFCS / UFRJ.

[2]

<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scproo307.nsf/499eec32af868a6783256cee005890da/8a263523cf51357083257162005ffb1>. OpenDocument.

[3] Embora apareçam enquanto principal fator para a escolha daquele sítio arqueológico especificamente, a relação com os ancestrais que ali estariam enterrados raramente é tematizada pelos mbyá. Vale ressaltar que muito pouco se falou sobre morte, de maneira geral, mesmo quando o tema era levantado pela pesquisadora.

[4] A *headline* de uma matéria de jornal sobre um episódio ocorrido nas imediações da aldeia pode ser interessante para compreender a relação entre moradores, empreiteira e aldeia e, sobretudo, para compreender o posicionamento de uma parte da imprensa em relação à aldeia: “Índios da Aldeia Tekoa Mboy-ty e vizinhos de Camboinhas voltam a ter problemas. Indígenas alegam que uma construtora foi responsável pelo fechamento e cercamento da área.” Por: Soraya Batista 07/07/2011. In: <http://jornal.ofluminense.com.br/editorias/cidades/passagem-cercada-de-misterio> Acesso em: julho de 2011.

[5] Muito importantes por causa da sede causada pelo intenso fumar do Petyngué - cachimbo utilizado durante a reza e em vários outros momentos do dia com finalidades diversas por todos os Mbyá.

[6] Pela tradução direta significaria prateleira, mas que pelo o acréscimo do sufixo ‘i ganha um sentido que poderíamos traduzir, neste caso, como “sagrado”.

[7] “Aldeia urbana” é a categoria de maior rendimento analítico para entendermos esta situação. Embora não a tenhamos empregado neste trabalho, no desenvolvimento da pesquisa ela foi de

grande importância e a alusão a mesma não poderia faltar. Pretendemos tratar por meio dela de uma série de mediações que são estabelecidas entre o grupo e o meio circundante na configuração e afirmação de sua própria identidade. Todavia, uma abordagem mais detida de tais relações nos faria extrapolar ainda mais os limites propostos para o artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAIUBY NOVAES, Silvia. (ORG). **Habitações Indígenas**. São Paulo: NOBEL - EDUSP, 1983.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In: **Cultura com aspás**. São Paulo, Cosac & Naif, 2009.
- BARBOSA, Pablo Antunha, BENITES, Tonico. RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO DE ELEIÇÃO DE TERRA INDÍGENA LOCALIZADA NO MUNICÍPIO DE MARICÁ, RIO DE JANEIRO. Rio de Janeiro, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. A casa Kabyle ou o mundo às avessas. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo: PPGAS/USP, n.8, 1999.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR (Brasil). **Maino'ï rape – O caminho da sabedoria**. Rio de Janeiro: UERJ, 2009.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria do pensamento. In: **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem? In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- LAGROU, Elsje. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. In: Lagrou, E. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Capítulo 1. PP. 11-38. Col. Historiando a arte, 4º vol. Belo Horizonte: C/Arte, 2010.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, Apr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002>. Acesso em: março. 2010.

[\[Retornar ao índice\]](#)