

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA

MÚSICA E EDUCAÇÃO ENTRE OS
GUARANI EM ARACRUZ, ESPÍRITO
SANTO

ROSILANY DOS REIS ABRANTE NUNES

RIO DE JANEIRO

2013

ROSILANY DOS REIS ABRANTE NUNES

MÚSICA E EDUCAÇÃO ENTRE OS
GUARANI EM ARACRUZ, ESPÍRITO
SANTO

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Música
da Universidade Federal do Rio de
Janeiro, para a obtenção do Título de
Mestre em Música.

Orientador: Samuel Araújo.

RIO DE JANEIRO

2013

N972

Nunes, Rosilany dos Reis Abrante

Música e educação entre os Guarani em Aracruz, Espírito Santo / Rosilany dos Reis Abrante Nunes. – Rio de Janeiro UFRJ, 2013

81 f. :il., 29 cm.

Orientador: Samuel Araújo.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Música, 2013.

1. Música – Instrução e estudo. 2. Teses – Música. 3. Índios Guarani – Espírito Santos – Educação. 4. Música indígena - Brasil. 5. Índios Garani – Música. 6. Etnomusicologia – Brasil. I. Araújo, Samuel. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Música. III. Título.

CDD:780.71



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE LETRAS E ARTES
ESCOLA DE MÚSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

A Dissertação:

Música e Educação entre os Guarani no Espírito Santo

elaborada por:

ROSILANY DOS REIS ABRANTE NUNES

**e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora,
foi aceita pela Escola de Música e homologada pelo
Conselho de Ensino para Graduados e Pesquisa como
requisito parcial à obtenção do título de**

Mestre em Música

Rio de Janeiro, 29 de abril de 2013

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Samuel Araujo

(Orientador)



Prof. Dr. José Alberto Salgado

(Avaliador Interno)



Prof. Dr. Marcus Straubel Wolff

(Avaliador Externo)

Aos meus pais pelo exemplo e dedicação.

AGRADECIMENTOS

Aos Guarani, pelo aprendizado.

Ao *nhobo'e nhãdewa'e* Alberto.

As lideranças das aldeias *Tekoa Porã*, *Boapy Pindo* e *Piraquê-Açu*.

A todos que participaram das entrevistas em especial, Dona Marilza e Seu Jonas.

A Andréa, Marcelo e Mainõ, por me receberem em sua casa, pela interlocução e amizade.

Ao meu orientador Samuel Araújo pela paciência, incentivo e competência com que orientou este trabalho.

Aos familiares e amigos por estarem sempre ao meu lado.

Resumo:

Esta dissertação tem como foco a relação música/*mborai* (cântico sagrado Guarani) e educação/escola/*nhãbo atxa arandu* (transmissão de saberes Guarani) nas aldeias Guarani *Tekoa porã* (Boa Esperança), *Piraqueaçu* (Rio de Peixe Grande) e *Boapy Pindo* (Três Palmeiras) localizadas em Aracruz no ES. Para isso foi preciso fazer um levantamento da história do grupo em questão, um estudo de suas características mais evidentes e dos problemas que enfrentam atualmente, como o não reconhecimento de seu direito a terras, e o preconceito da população da cidade em seu entorno com relação às comunidades indígenas. Apesar de estarem divididas em três aldeias os Guarani que habitam o município de Aracruz fazem parte da mesma família e dividem a mesma história. Um dos objetivos dessa dissertação é destacar conceitos nativos de educação Guarani, educação escolar diferenciada Guarani, música e música Guarani no município de Aracruz – ES, e abordar o modo como a escola tem sido utilizada pela comunidade como um dos locais de transmissão e afirmação de seus saberes e a forma como a música está presente nas formas de transmissão de saberes, fazendo assim um estudo sobre a memória cultural e a relação entre música e educação nas aldeias de Aracruz no Estado do Espírito Santo.

Palavras Chave: Música, Educação, Ensino diferenciado, Guarani.

Abstract:

This dissertation focuses on the relationship between music / *mboraí* (sacred song Guarani) and education / school / *nhãbo atxa Arandu* (transmission of knowledge Guarani) in villages Guarani *Tekoa porã* (Boa Esperança), Piraqueaçu (Rio de Peixe Grande) and Boapy Pindo (Três Palmeiras) located in Aracruz in Espírito Santo. For this it was necessary to survey the history of the group in question, a study of its most salient features and problems that faced today, such as the non-recognition of their right to land, and prejudice in the population of the surroundings city in relation to indigenous communities. Despite being divided into three villages the Guarani who inhabit the municipality of Aracruz are part of the same family and share the same story. One of the goals of this dissertation is to highlight natives concepts of Guarani education, school education differentiated Guarani, Guarani music and music in Aracruz - ES, and addressing how the school has been used by the community as a local broadcast and contention their knowledge and the way the music is present in the forms of transmission of knowledge, thus making a study of cultural memory and the relationship between music and education in the villages of Aracruz in Espírito Santo State.

Keywords: Music, Education, differentiated instruction, Guarani.

Sumário	
Introdução	9
Cap. 1 – Histórico do grupo e os problemas da atualidade	19
1.1 – Identidade e preconceitos	25
Cap. 2 – Pesquisas e projetos na aldeia	35
Cap. 3 – A educação Guarani e a educação diferenciada nas aldeias	40
3.1 – <i>Nhãbo atxa arandu</i> – A educação Guarani	42
3.2 – A escola de ensino diferenciado Guarani	45
3.3 – A música na escola de ensino diferenciado Guarani em Aracruz-ES	50
Cap. 4 – Música, <i>Mborai</i> e educação	54
4.1 – <i>Mborai a'e atxa arandu</i> – o cântico passa sabedoria	55
4.2 – Instrumentos musicais e indenitários	65
Considerações finais	70
Glossário	73
Referências citadas	77
Referencias online	81

“Sol o *pa’i kuara*, é um xamã, ele canta e toca seus instrumentos durante o dia. Durante a noite, os homens são os responsáveis por tocar, cantar e dançar, o que é necessário para manter o mundo, a vida na terra.” (MONTARDO, 2009:13)

Introdução

Em 2008 a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) realizou o curso de formação de professores indígenas para a educação diferenciada nas aldeias. Em contrapartida, alguns integrantes desse curso ministraram Língua Guarani em um projeto de extensão do Núcleo de Traduções e Estudos Interculturais do Departamento de Línguas e Letras. Meu contato com os Guarani se deu nessa ocasião, quando participei do curso de Língua Guarani.

No decorrer das aulas me encantou a forma como o professor Guarani Alberto *Tupã Ray*, explicava certas expressões da língua Guarani através de aspectos de sua cultura, da música e do sagrado. A música, nesse caso, não era usada apenas para memorizar palavras relacionadas com sua tradução, mas para descrever o modo de pensar e de viver guarani e, assim, em vez de um curso de língua, tivemos a oportunidade de nos aproximar da cultura Guarani, vislumbrando claramente a ligação entre a língua, a cosmologia e a música no modo de viver do Guarani.

Durante as aulas, quando falávamos de profissões, entenderam que eu era professora de música, um trabalho totalmente diferente do que faziam os demais participantes, que eram linguistas ou antropólogos. Por não haver quem lecionasse música e quem, por exigência da Secretaria Municipal de Aracruz, estivesse no curso de formação de professores indígenas, logo me veio o convite para dar aulas nas escolas das aldeias guarani.

Após receber o convite, fiquei empolgada com a ideia de conhecer melhor a aldeia e a cultura guarani, mas, ao mesmo tempo, fiquei receosa quanto ao conteúdo com que poderia trabalhar junto ao grupo, que possuía costumes tão diferentes dos meus, pois, para mim, não fazia sentido lhes ensinar a ler e a escrever partituras ou a manejar instrumentos externos à sua cultura.

Senti-me despreparada e julguei necessário primeiramente aprender sobre a música Guarani para, talvez, depois ensinar algo que realmente lhes fosse benéfico. Então nasceu a ideia de fazer o mestrado em uma área em que me fosse possível estudar e pesquisar sobre a música e a cultura Guarani. O mestrado em Etnografia das Práticas Musicais me abriu um leque de possibilidades muito maior do que eu poderia supor.

Comecei a trabalhar no Rio de Janeiro, afastando-me do grupo Guarani que havia conhecido na UFES. Em 2011, quando entrei no mestrado, fui até as aldeias Guarani *Boapy Pindo* (Três Palmeiras) e *Tekoá Porã* (Boa Esperança) localizadas no município de Aracruz no Espírito Santo (ES) fazer novo contato com o grupo e pedir autorização para realizar a pesquisa.

As pessoas que conhecia haviam migrado para outras aldeias, uma prática comum aos Guarani, e eu pedi ajuda então ao ex-cacique da aldeia Três Palmeiras, Marcelo *Werá Djekupé*, que me apresentou ao atual cacique Nelson e ao cacique Toninho da aldeia Boa Esperança. Ambos se mostraram desconfiados das minhas intenções e do tema da minha pesquisa. O cacique Nelson se mostrou um tanto desinteressado com o tema, dando mais atenção a uma colega, cujo trabalho se relaciona com a história da luta Tupiniquim e Guarani pelas terras.

Essa desconfiança se agravou pela escassez das visitas que eu poderia fazer – cerca de um fim de semana por mês. Eu, estudando e morando no Rio de Janeiro, já tinha a distância como dificuldade. Além disso, para o cacique Nelson, pesquisadores eram vistos como aqueles que fazem meia dúzia de perguntas e se consideram mestres de guarani, publicando livros e ganhando dinheiro à custa do povo Guarani, mas sem deixar quaisquer benefícios para a aldeia.

Depois de muita conversa com os caciques Nelson e Toninho, obtive autorização para visitação e pesquisa nas aldeias Três Palmeiras e Boa Esperança com algumas restrições, como a do acesso à *opy* (casa de reza) e aos instrumentos de uso masculino, como o *mbaraka*, o *ravé* e o *mbaraka mirim*. Por já ter autorização dos caciques Nelson da aldeia Três Palmeiras e do Toninho da Boa Esperança, o cacique Pedro da aldeia Piraquê-Açu não se opôs a pesquisa.

Embora com permissão para assistir aos ensaios do coral guarani, não consegui obter informações quanto aos dias e horários em que ocorreriam – talvez uma tentativa das lideranças de evitar minha presença nesses ensaios.

Devido à situação dificultosa e cheia de desconfianças, minha investigação se baseia na revisão da literatura sobre o tema e em entrevistas com as lideranças guarani: caciques, pajé, líderes dos corais guarani, professores das escolas diferenciadas nas aldeias, alunos, pais de alunos, com os anciãos das aldeias e observação de apresentações dos corais em dias

festivos. Faço a seguir uma ilustração de como foram organizadas as visitas nas aldeias de Aracruz-ES:

Data	Atividade
29/10/2011	Negociação para autorização da pesquisa com o cacique Nelson da aldeia <i>Boaby Pindo/ Três Palmeiras</i> . Entrevista sobre funções de lideranças, estrutura e história da aldeia.
10/12/2011	Negociação para autorização da pesquisa com o cacique Toninho da aldeia <i>Tekoa Porã/Boa Esperança</i> . Entrevista sobre funções de lideranças, estrutura e história da aldeia. Entrevista com Augusto, artesão.
17/12/2011	Inauguração da Casa Cultural Guarani na aldeia Três Palmeiras. Visita de cortesia e para observação das apresentações dos “corais” Guarani entre outros.
21/01/2012	Entrevista com o cacique Nelson sobre a História da caminhada e da aldeia que lidera, Três Palmeiras, e sobre os problemas passados e da atualidade. Aldeia Três Palmeiras.
25/02/2012	Entrevista com o cacique Toninho sobre a caminhada, história e problemas na aldeia que lidera, Boa Esperança, e sobre os problemas passados e atuais da aldeia. Aldeia Boa Esperança.
24/03/2012	Entrevista com o Seu Jonas, líder espiritual, e Marcelo, liderança Guarani da aldeia Três Palmeiras, sobre a história das aldeias, os problemas atuais, e sua função de líder espiritual na aldeia. Entrevista sobre educação Guarani/escola diferenciada e música/ <i>mborai</i> dentro das escolas de ensino diferenciado. Entrevistados: Andréa <i>Kunhã</i> e Maria (nome fictício) ¹ , professoras na escola de ensino diferenciado na aldeia Três Palmeiras.
19/04/2012	Dia do índio. Visita de cortesia e para observação das apresentações culturais em ocasião de festas nas aldeias. Visita nas três aldeias Guarani e na aldeia Tupinikim Caieira velha.

¹Professora não indígena que leciona na escola municipal de ensino diferenciado na aldeia Três Palmeiras. Única entre os entrevistados que não quis ser identificada no trabalho, por isso uso o nome fictício Maria.

21/04/2012	Festa em ocasião do dia do índio, as festas duram vários dias.
26/05/2012	Entrevista com o Marcelo, liderança Guarani presidente da Associação Guarani, sobre a história das aldeias, problemas da atualidade e projetos da Associação. Temas abordados: educação Guarani/escola diferenciada, música/ <i>mborai</i> , narrativa e filmes sobre ritos e mitos Guarani. Aldeia Três Palmeiras.
07/07/2012	Entrevista sobre educação Guarani / escola diferenciada e música/ <i>mborai</i> . Entrevistados: Nelson e Marcelo e Andréa. Aldeia Três Palmeiras.
25/08/2012	Entrevista sobre educação Guarani/escola diferenciada e música/ <i>mborai</i> . Entrevistados: Toninho e Seu Jonas. Aldeia Boa Esperança
22/09/2012	Visita de cortesia, mutirão na aldeia. Entrevistas sobre escolas dentro e fora da aldeia, coral Guarani e cotidiano na aldeia. Entrevistados: Aline, Rodrigo e Maynõ, jovens com 16, 21 e 15 anos respectivamente. Aldeia Três Palmeiras
13/10/2012	Entrevista sobre música, <i>mborai</i> e instrumentos. Entrevistados: Marcelo, Jonas. Aldeia Três Palmeiras.
03/11/2012	Negociação para pesquisa e divulgação de dados na aldeia com o Cacique Pedro da aldeia Piraquê-Açu. Entrevista sobre histórico da aldeia Piraquê-Açu, educação Guarani e escola diferenciada. Entrevistados: Pedro, <i>Karai</i> e sua mãe Marilza, <i>Keratxu Êdy</i> . Aldeia Piraquê-Açu.
08/12/2012	Lançamento do Glossário/cartilha da Língua Guarani. Observação. Aldeia Três Palmeiras.
09/12/2012	Entrevista sobre educação Guarani/escola, música/ <i>mborai</i> e instrumentos. Entrevistados: Nelson, Marcelo, Jonas e Toninho. Aldeias Três Palmeiras e Boa Esperança.
20/01/2013	Reinauguração da Aldeia Temática em Piraquê-Açu. Observação da festa e entrevista sobre educação Guarani/escola, música/ <i>mborai</i> e instrumentos. Entrevistados: Pedro e sua mãe Marilza. Aldeia Piraquê-Açu.

Ao todo foram 17 visitas às aldeias referidas, das quais duas foram destinadas a negociação para autorização da pesquisa, quatro foram em dias festivos (dia do índio, inauguração da Casa Cultural Guarani, da Aldeia temática e lançamento do glossário da língua Guarani). Essas festas eram voltadas ao público externo as aldeias, serviam para divulgação de espaços ou produtos culturais. Nessas ocasiões havia apresentações dos corais Guarani, de filmes feitos nas aldeias, comidas tradicionais e contavam com a participação dos vizinhos com a banda de congo e bandas de rock/congo Tupinikim.

É com imenso prazer que convidamos você, sua família e seus amigos para a festa de inauguração de nossa Casa Cultural

O evento acontecerá no dia **17 de dezembro de 2011** na **aldeia indígena Guarani de Três Palmeiras**.

Programação

18:00 Abertura com a fala dos caciques e das autoridades presentes

18: 40 Visitação a Exposição permanente de fotos, artes e armadilhas;

19:00 Exibição do filme em telão: **Como a Noite Apareceu**, baseado em uma lenda Tupi-Guarani , gravado na aldeia Guarani de Aracruz sob direção de Regina Mainardi e Politeama Produções;

19:35 Apresentação do **Coral Guarani** da aldeia Três Palmeiras;

19:55 Exibição do filme documentário **Ritos de Passagem**, gravado também nas aldeias Guarani de Aracruz com direção do Ricardo Sales e Marcelo O da Silva - Wera Djekupe;

20:30 Degustação de **comidas típicas** do povo Guarani;

20:45 Lançamento do pequeno **dicionário e cartilha** básica da língua Guarani e do **CD** com músicas do povo Guarani;

21:10 **Banda de Congo** vila do Riacho;

21:35 **Banda de Congo** da aldeia Tupinikim de Pau Brasil ;

21:55 **Banda Kaimoã** da aldeia Tupinikim de Caieiras Velha

Endereço: Aldeia Indígena Três Palmeiras, Rodovia ES 010, Km 45, S/nº -Aracruz, Espírito Santo. Para mais informações:(27) 99897967 - Marcelo (Presidente da Associação Guarani Mboapy Pindó) email: marceloguarani@gmail.com

Figura 1 – convite para inauguração da Casa Cultural Guarani:

As demais visitas foram destinadas a entrevistas que foram feitas de forma livre com um tema eixo e algumas questões norteadoras ou esclarecedoras no caso de dúvida durante o relato do entrevistado. Preferi não fazer um roteiro predeterminado com perguntas fixas para não induzir ou interferir no relato dos entrevistados, pois alguns termos ou palavras usados por eles são sugestões aproximadas de termos relativos à cultura *djuruá* (não indígena).

Os temas/eixos foram: a história da aldeia, pesquisas e projetos na aldeia, educação/escola/ transmissão de saberes Guarani e música/*mborai*. Quando permitido, as

gravações foram feitas com aparelho de mp3, em algumas entrevistas pude apenas tomar notas, e em uma das festas, inauguração da casa de cultura, me foi permitido fazer gravações particulares em vídeo com câmera digital comum.

As aldeias são semelhantes umas às outras. Logo de entrada tem uma *oo djere*, casa redonda para recepções, reuniões e confraternizações entre as aldeias e os que vêm de fora da aldeia, é nesse local que são realizadas as festas principalmente as que recebem os brancos.

Na entrada da aldeia fica também a casa do cacique para ter controle de quem entra na aldeia, e para facilitar a localização do mesmo. Há também umas cinco ou seis casas próximas umas das outras e da entrada da aldeia, as demais ficam espalhadas na mata. São aproximadamente 30 famílias na aldeia Boa Esperança e Três palmeiras e 10 famílias na aldeia Piraqueçu. Algumas das casas próximas à entrada da aldeia são de alvenaria, as demais são de estuque e palha. Os moradores das aldeias reclamam que não há material, fibra de uma palmeira, suficiente para fazer as casa tradicionais Guarani. Há também a *opy*, casa de reza, nas duas primeiras aldeias, em Piraqueçu a *opy* está em construção. A aldeia Boa Esperança foi a primeira a ser construída no ano aproximado de 1978, a aldeia Três Palmeiras foi construída em 1997 depois e a aldeia Piraqueçu é mais recente com aproximadamente 10 anos de existência.



Figura 2 – Foto de satélite – Aldeia Três Palmeiras em Aracruz – ES.



Figura 3 – Foto de satélite – Aldeias Guarani em Aracruz-ES. (destaque das aldeias feito pela autora)



Figura 4 – Lideranças da Aldeia Guarani Piraqueaçu em Aracruz-ES. (Arquivo pessoal)



Figura 5 – Entrada da Aldeia Guarani *Mboapy Pindo* em Aracruz-ES. (Arquivo pessoal)

Ladeira(1992) em seu estudo sobre mobilidade das famílias *Mbyá*, menciona que quando a aldeia começa a ficar numerosa algumas famílias se afastam e formam uma nova aldeia. Ela discorre também sobre o fato de um membro mais velho da família que consegue agregar seu familiares próximo a si ser o responsável por esse deslocamento. É o que aconteceu nas aldeias Guarani em Aracruz-ES, as lideranças são de uma mesma família, netos e bisnetos da líder espiritual *Tatatxi Ywa Reté*, no entanto cada um agregou sua família próxima a si juntamente com outras famílias que desejam permanecer junto a esse líder formando suas aldeias.

O trabalho tem como foco a relação música/*mborai* (cântico sagrado Guarani) e educação/escola/*nhãbo atxa arandu* (transmissão de saberes Guarani) nas aldeias Guarani *Tekoa porã* (Boa Esperança), *Piraqueaçu* (Rio de Peixe Grande) e *Boapy Pindo* (Três Palmeiras) localizadas em Aracruz-ES. A partir da minha experiência no curso de língua guarani em que a música se faz presente na forma de apresentação de ideias e conceitos, procuro identificar se o mesmo acontece nos modos de transmissão de saberes Guarani, bem como na escola de ensino diferenciado presente nas aldeias Guarani de Aracruz-ES, questionando sua aplicação prática e a formação de professores aptos a fazer o diálogo entre o conhecimento e práticas tradicionais e o currículo escolar das escolas de ensino diferenciado,

e para cumprimento da Lei 11.645, referente à inclusão de aspectos da história e da cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros no currículo escolar de nível Fundamental e Médio.

A dissertação ficou dividida em quatro capítulos. O primeiro consiste em um levantamento da história do grupo em questão, um estudo de suas características mais evidentes e dos problemas que enfrentam atualmente, como o não reconhecimento de seu direito a terras, a luta com a multinacional Aracruz Celulose² e o preconceito da população da cidade em seu entorno com relação às comunidades indígenas. Apesar de estarem divididas em três aldeias – as já citadas *Tekoa porã* (Boa Esperança), *Piraqueaçu* (Rio de Peixe Grande) e *Boapy Pindo* (Três Palmeiras) – os indígenas que habitam o município de Aracruz fazem parte da mesma família e dividem a mesma história. Todos descendem da xamã Tatatxi Rewe Eté que, em sua caminhada xamanística em busca do lugar ideal para exercer o *tekoa porã* (modo de vida guarani), encontrou como local propício para tal, o município de Aracruz no Espírito Santo.

No segundo capítulo, busquei explorar as relações entre as aldeias Guarani de Aracruz e os pesquisadores, os benefícios e problemas que as pesquisas, bem como a questão dos direitos autorais sobre o material produzido – mais especificamente na área da música – em pesquisas dentro das aldeias em virtude do número de pesquisadores presentes nas aldeias e do crescente interesse das lideranças das aldeias de Aracruz – ES em fazer um acervo memorial em formato de vídeos e CDs musicais.

No terceiro capítulo, pretendo contribuir para melhor compreensão do que é a educação escolar Guarani no município de Aracruz – ES, e destacar o modo como ela tem sido utilizada pela comunidade como um dos locais de transmissão e afirmação de seus saberes, além de discutir a presença das escolas de ensino diferenciado nessas aldeias, os objetivos dessas escolas e a interferência prática das mesmas na vida cultural do grupo em questão.

Em quarto e último capítulo, proponho um estudo sobre a memória cultural e a relação entre música e educação nas aldeias de Aracruz. Nesta dissertação busquei abordar a música como saber local que está intimamente ligada a outros aspectos da vida cultural guarani, buscando conceitos e teorias nativas numa tentativa de compreendê-la em seu contexto

² A ser abordado na pag.23.

cultural. Pretendo, assim, obter um panorama cultural guarani através das gerações que ali se encontram visualizando as principais mudanças no cenário musical guarani.

1 Histórico do grupo e os problemas da atualidade.

A etnologia classifica os Guarani como uma das atuais parcialidades étnicas, no Brasil, sendo divididos em três subgrupos, *Mbyá*, *Kaiowá* e os *Nhãdeva*. Sendo linguisticamente classificados como pertencentes ao tronco Tupi, família Tupi-Guarani, língua Guarani.

Em relação ao subgrupo a que pertencem, os Guarani de Aracruz-ES primeiramente me disseram que eram *Mbyá* e *Nhãdeva*, no entanto recentemente, me foi dito que, o termo *Mbyá* significa “outro povo que não é Guarani”, e não se reconhecem nessa denominação e nem poderiam. Na apresentação do glossário da língua Guarani,³ feito por eles, se encontra a seguinte observação:

“O povo Guarani é classificado pelos antropólogos como Guarani Mbya, mas a palavra mbya significa outro povo que não seja Guarani, e é o termo utilizado pelos Guarani Nhãdewa para reconhecerem índios de outras etnias. Nós Guarani nos reconhecemos como Nhãdeva Tembeopé pelo fato de no passado não andarmos totalmente nus como os povos de outra etnias, pois usávamos tangas para cobrir as partes íntimas.”

Os Grupos movimentam-se bastante, transitando entre aldeias e até mesmo entre países como Argentina e Paraguai, pois se consideram um só povo. No Brasil, estão presentes nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul. Sua presença também é registrada em outros países da América do Sul como Argentina, Bolívia, Paraguai e Uruguai.

Do ponto de vista dos subgrupos, as diferenças linguísticas são características importantes na produção de identidades e alteridades. A literatura etnológica (como SCHADEN, 1974) também assinala diferenciações e similaridades entre os subgrupos Guarani, relativas a elementos linguísticos, de organização social e cosmologia.

Prates (2008) afirma que:

“O conceito de cosmologia apresenta-se como contraposição positiva às noções de sociedade e de cultura, e é também considerado adequado por abarcar temas como corporalidade, gênero e noção de pessoa, entre outros. Sendo muitas vezes utilizado no sentido de dar conta de significações do mundo, deixa a dever uma conceitualização mais circunscrita”.

E aponta uma direção para destacar conceitos e categorias, que nas palavras da autora “orientam a interpretação do universo” ponderando que:

³ *Nhãde aywu awã nhãde py* – Para falar na língua Guarani. Glossário e cartilha básica da língua Guarani *Nhãdewa* e português. Povo Guarani *Nhãdewa* – Aracruz- Espírito Santo ES. Publicado em 2012.

“Cosmologia não exprime um sistema equilibrado e harmônico pleno de significado. É antes o produto de negociações entre indivíduos que tentam alcançar um acordo e produzir possíveis significados baseados em suas experiências, criando com isso novos valores e interpretações sem, necessariamente, excluir incoerências e contradições” (GONÇALVES 2001: 24-25 apud PRATES 2008).

Autores como Cadogan (1997), Mèlia (1989), Schaden (1974), Nimuendaju (1987) e Montardo (2009) indicam a importância da cosmologia no cotidiano Guarani. Segundo Mèlia e Cadogan, a cosmologia é um aspecto fundamental na cultura deste povo. Os cantos, rezas e solenidades na casa de reza são importantes momentos de demonstração da oratória. É também por meio dos trabalhos de Schaden, Nimuendaju, e Ladeira, que fica evidenciado aspectos do profetismo Guarani, como a busca constante por *Yvy Maraëy*, a terra sem mal, sendo o líder espiritual, ou xamã o operador do discurso cosmológico, e também a figura que revela e lidera os deslocamentos.

Ladeira (1992) afirma que, de modo geral, após os escritos coloniais sobre os povos Guarani no litoral sul e sudeste, e após um longo período de invisibilidade dos indígenas na região, o litoral sudeste brasileiro se tornou cenário de relatos e estudos sobre ocupações e movimentações de grupos guarani que retomavam e incorporavam espaços de seu território-mundo concebido e ocupado de forma contínua e comum e que tinha como único limite o mar.

Neste contexto, situam-se os processos de regularização fundiária das ocupações na faixa litorânea dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo de grupos Guarani, por sua vez em processo de ampliação de suas áreas, ganhando visibilidade e maior continuidade as ocupações guarani nas áreas litorâneas de Mata Atlântica. As situações de persistente violência e expropriação territorial numa região assolada pelo agronegócio e a pecuária extensiva, é apontada pelos Guarani, como fatores determinantes dos deslocamentos.

As narrativas indígenas sobre a trajetória dos movimentos migratórios em direção a aldeamentos Guarani no litoral sudeste indicam as conexões estabelecidas entre os grupos Guarani através das alianças de casamentos e políticas que também permeiam e se ampliam nas relações com outros aldeamentos litorâneos e que vem se constituindo e consolidando com a retomada do espaço de antiga ocupação Guarani.

Os Guarani habitam hoje um território fragmentado, onde os recursos encontram-se cada vez mais escassos em um meio hostil e preconceituoso. Neste contexto, o simbolismo do sagrado emerge de forma marcante na vida dessas populações, não só como acontecimentos

sociais, mas também como ato político, sendo principalmente os rituais mais elaborados e geralmente mais públicos que modelam a consciência espiritual de um povo.

Garlet (1997) descreve e analisa as múltiplas formas de deslocamento dos *Mbya* no Rio Grande do Sul. Ao traçar a trajetória de algumas famílias, o autor relaciona a prática da mobilidade Guarani às relações históricas com o “Branco”. Nesse sentido, afirma que é preciso considerar a complexidade de tais práticas, suas motivações, causas e objetivos, levando em conta que nem toda mobilidade *Mbya* pode ser explicada por sua relação com os mitos e a busca da Terra Sem Mal, mas, sim por um conjunto de fatores.

Ladeira (1992) aborda o tema da criação de novos mitos de acordo com a necessidade do grupo, podendo ser uma adaptação de um mito já existente a realidade da aldeia e sua relação com o meio que a cerca. A mobilidade, para Garlet, é “uma alternativa que permite aos *Mbya* darem continuidade ao seu modo específico de ser e continuar mantendo-se um grupo étnica e culturalmente diferenciado” (1997). Mas, mesmo determinando que as relações interétnicas sejam preponderantes nas descrições do “entre aldeias”, Garlet observa que o local de fixação dos grupos, sejam os *tekoa* (traduzido usualmente como “aldeia” ou lugar onde é possível viver o *teko* – modo de vida Guarani), está estreitamente relacionado aos discursos míticos e a critérios ecológicos específicos.

Pissolato (2006) abordou a questão da mobilidade privilegiando o ponto de vista das escolhas individuais. A busca pela felicidade é importante elemento motivador do *Oguaty*, o “caminhar”. Segundo a autora, a vida em família é, idealmente, fonte de alegria e, portanto, de saúde, e é atrás da esperança de viver sob esse estado de espírito que partem os indivíduos quando se mudam de aldeia. A mobilidade é importante elemento da vida cotidiana e da cosmovisão guarani. E, ao fim de cada percurso, estão os locais de partida e de chegada, os *tekoa*. Um local é identificado pelo grupo como *tekoa* através de um grande conjunto de elementos como a localização, a história do local, a memória dos mais velhos, a identificação de espécies animais e vegetais, e a ação xamânica por meio de sonhos e de visões, através dos quais se estabelecem contatos com as divindades do grupo. Esses elementos se relacionam com o próprio significado do termo *tekoa*, em que *a* remete a “lugar”, e *teko* ao “modo de ser guarani”. O *teko* é uma espécie de síntese do ser Guarani, que se opõe ao sistema do branco (ou de outros índios). É também chamado de Guarani *reko* ou de *nhandereko* (“nosso sistema” ou “nosso modo de ser”) e tem como referência o modo de vida dos antepassados.

Segundo Garlet, é preciso considerar a condição de vida atual dos Guarani para atingir uma melhor compreensão de suas noções, como o *teko*:

"... diante do processo de expropriação e do rápido e quase completo aniquilamento ambiental, a totalidade das atuais áreas ocupadas não atende aos critérios ecológicos e culturais que determinam o perfil da terra buscada pelos Mbya. Esta é a razão pela qual resistem em considerar como *tekoa* as atuais ocupações" (1997:92).

Pissolato (2006:96) posiciona-se de forma crítica em relação ao que considera uma tendência de análises recentes de restringir a noção de *tekoa* a ideias de tradicionalidade. Isso seria fruto, segundo Pissolato, de uma construção teórica colada no discurso nativo sobre o modo “antigo” que compara a precária situação atual com o que é considerado tradicional.

As fronteiras Guarani são parte da sua identidade, remetendo para o seu modo de ser. O território é o espaço no qual as relações de parentesco, com suas complexas redes de comunicação, se reproduzem. Por isso, sob a ótica indígena, essas fronteiras podiam ser relativizadas em determinados casos, como casamentos ou pelas dinâmicas de alianças. Essas redes, ainda em vigor, constituem e desconstituem fronteiras, entendidas como dinâmicas e não fixas. As fronteiras nacionais não fazem sentido para os Guarani, porém, é importante destacar que desde o período colonial, os Guarani buscam ignorá-las, resistindo a esse tipo de enquadramento.

Os Guarani chegaram ao município de Aracruz após a realização de uma longa caminhada, denominada por eles como *Oguaty porã*, saindo do Rio Grande do Sul, por volta de 1940, chegando ao estado em meados de 1960. *Oguaty porã* pode ser entendido como o caminho sagrado percorrido pelos Guarani em busca da Terra sem Mal, *yvy maraẽy*.

Para os Guarani, não bastava apenas encontrar a terra, era necessário relacionar-se com ela, ter os elementos essenciais ao *nhãdereko*, para que conseguissem atingir o *yvy maraẽy*.

No período do regime militar, os Guarani passaram à condição de “índios desajustados”. Nesse momento, os Guarani foram levados pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para a Fazenda Carmésia também conhecida como fazenda Guarani em Minas Gerais, que funcionava como uma espécie de reformatório para índios. Essa fazenda hoje é objeto de denúncia sendo averiguada pela Comissão da Verdade⁴.

⁴ Fonte: <http://www.brasildefato.com.br/node/10854>

Ao voltarem para Aracruz-ES constataram as terras nas quais desejavam se estabelecer ocupadas e devastadas em razão da expansão da monocultura do eucalipto. A região de Caieiras Velhas, terra Tupinikim, foi escolhida pelos Guarani por acreditarem que esta área reunia condições essenciais para se viver no *tekoa*, local apropriado à vida Guarani, como a existência de Mata Atlântica, a proximidade em relação ao mar.

Para Ladeira (2001, p. 184-185), o *tekoa* são os lugares onde os Guarani formam suas aldeias. O *teko* pode significar “ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes”. O *tekoa* consiste então do lugar onde existam condições apropriadas ao exercício do modo de ser guarani. Para a autora, o *tekoa* não se restringe unicamente às condições do espaço físico, mas, sim, depende de uma “interrelação entre aspectos sociais, culturais e ambientais” e na composição social dos grupos familiares. Assim, a existência do *tekoa* depende diretamente da presença dos líderes religiosos e políticos com reconhecida habilidade para reunir pessoas.

Em 1967, a partir da instalação da Aracruz Celulose, iniciou-se a luta dos Tupinikin e dos Guarani pela posse da terra. A Aracruz Celulose, atual Fibria, introduziu a monocultura de eucalipto para a produção da celulose, matéria prima para o papel e genéricos, com fins de exportação. Para implantar grandes extensões da monocultura do eucalipto, as terras das comunidades indígenas foram invadidas num processo bastante violento que destruiu as aldeias e os recursos naturais do território indígena.

Reportagens a respeito desta luta, que teve fim em 2007 com o reconhecimento do direito indígena às terras em questão, demonstram o posicionamento da população e da imprensa, que ora estão a favor da empresa, garantindo seus respectivos empregos, ora a favor dos índios contra o domínio capitalista de grandes empresas. Atualmente a empresa foi comprada pelo grupo Votorantim e é líder no mercado.

“Resultado da compra da Aracruz pela VCP, braço de celulose e papel do grupo Votorantim, a Fibria surgiu como a maior fabricante de celulose de eucalipto do mundo, com quase 6 bilhões de reais de faturamento e uma capacidade de produção de 5,8 milhões de toneladas de celulose por ano - quase o dobro da segunda colocada no ranking, a chilena Arauco.”⁵

O conflito tornou-se intenso, com a ocupação de terras indígenas por posseiros e a ação violenta da empresa Aracruz Celulose, que a todo instante manipulava a identidade étnica alegando não haver índios no estado, pois eles já estavam bastante aculturados.

⁵ Fonte: <http://exame.abril.com.br/revista-exame/edicoes/0952/noticias/corrida-13-bilhoes-reais-498770>

Espalhando frases como "A Aracruz trouxe o progresso. A FUNAI, os índios" em *outdoors* pelo Espírito Santo, a multinacional Aracruz Celulose esperava ter apoio da população para impedir a demarcação de 11 mil hectares como terras indígenas.



Figura 6 – Fotos disponíveis em: www.midiaindependente.org

Além dos *outdoors*, a Aracruz vem usando a mídia local para criminalizar o movimento indígena e conseguiu apoio de seus funcionários por meio de ameaças de desemprego indiretas e apoio da população do município de Aracruz, que agora reage com medo de supostos saques e violência por partes de indígenas⁶. O conflito fundiário permaneceu por aproximadamente quarenta anos. A primeira fase da luta durou de 1967 a 1983, período que abrange a chegada da empresa até a demarcação das terras indígenas em 4.490 hectares.

Com a demarcação das terras, os Guarani passaram a viver na parte ao sul do território indígena Tupiniquim de Caieiras Velhas. A segunda fase ocorreu de 1993 a 1998, que corresponde ao encaminhamento da ampliação de terras à assinatura do Termo de

⁶Fonte: <http://www.fase.org.br/v2/menu.php?id=121>

Ajustamento de Conduta com a empresa. A terceira fase teve início em 2005, com a realização da assembleia das duas etnias para reivindicar a ampliação dos 11.009 hectares.

Após quatro décadas de luta pela terra, os índios Tupiniquim e Guarani do Espírito Santo finalmente tiveram os 11.009 hectares homologados, em 2007. No momento, aguardam a demarcação de suas terras.

1.1 Identidade e preconceitos

Quando falamos de identidades ou construção de identidades, segundo Cambria (2008), estamos falando de características raciais, étnicas ou ainda culturais que definem de certo modo um grupo e também aspectos naturais ou biológicos. No entanto, quem determina essas características? Quem identifica se um determinado indivíduo se enquadra ou não nessas características? São os próprios membros do grupo ou pessoas a quem foi dado de alguma forma, poder para tal?

A etnomusicologia se dedicou a estudar as diferenças culturais do Outro, que era visto, segundo Pelinski (2000), como inferior, exótico, irracional ou marginal.

Com o tempo os etnomusicólogos passaram a estudar a música como processo de construção de realidades musicais e como afirmação da identidade que, de estática, passou a ser vista como processo dinâmico, complexo, reinterpretado e sujeito a negociações.

Ainda segundo Cambria (2008), a diferença é o objeto que os etnomusicólogos vêm tentando há muito tempo e de várias maneiras compreender. A princípio se tratava apenas do exótico, do Outro, do primitivo; no entanto, essas diferenças hoje são vistas como algo positivo em si, e vista como uma condição interna das sociedades e culturas em geral.

Trabalhos sobre a música indígena como, por exemplo, os de Rafael José de Menezes Bastos (1978), pioneiro dessa área de estudos no Brasil, e de seus ex-alunos como Montardo (2009) sobre os Guarani no MS, Piedade (2008) e Mello (2005), sobre os Wauja, esta última ganhadora do prêmio CAPES de melhor tese em 2006 que tratam de povos indígenas fora dos moldes preconceituosos de comparação com a cultura ocidental, mostrando de forma holística, a complexidade cultural que entremeia a cosmologia, a linguagem, a música e a dança.

De acordo com Bastos (2008), o ameríndio, representado pelos tupinambás, foi o primeiro objeto de estudo etnomusicológico da história, feito por Léry. No entanto, como o “índio” é visto hoje pela população em geral? O que sabemos sobre ele? Como o conhecimento a respeito do “índio” vem sendo ensinado por gerações? De forma geral as informações que temos a respeito do “índio” vêm do ambiente escolar, dos meios de comunicação, através dos noticiários e documentários informativos e pela internet.

No caso escolar, podemos observar algumas mudanças na elaboração dos livros didáticos de história visando ao cumprimento da Lei 11.645, que dispõe sobre a obrigatoriedade de as coleções didáticas conterem informações e orientações quanto ao tratamento da História da África, História das populações indígenas, bem como reflexões acerca da situação dos afrodescendentes e indígenas no Brasil contemporâneo.

Segundo um estudo apresentado no Guia de Livros Didáticos PNLD⁷ 2011, a forma de abordagem da temática indígena presente nos livros didáticos é predominantemente informativa, e feita de modo vinculado à abordagem dos conteúdos históricos previstos, sem que haja uma reflexão crítica e voltada à problematização do tempo presente ou mesmo das relações temporais, seja da História das populações indígenas, seja da História da África, a análise de tais temáticas ainda é vinculada direta ou indiretamente à cronologia eurocêntrica.

Alguns autores de livros didáticos como Cláudio Vicentino, Gilberto Cotrim, Mario Schmidt, entre outros mostram que as informações em geral são insuficientes e abordam a história indígena a partir da história europeia, e os aspectos culturais raramente são abordados.

Em Vicentino (2006) as informações sobre os indígenas aparecem em três abordagens específicas, escambo, padres Anchieta e Nóbrega e a Confederação dos Tamoios. Não é abordada a cultura indígena, como viviam estas populações antes da chegada do colonizador, deixando o índio no passado. Informações como:

“[...] algumas nações viviam em avançado estágio de cultura, os astecas, os maias e os incas [...], outros índios viviam de maneira muito simples, da coleta, da caça e da pesca” (DANTAS, 1988, p. 22 e 23) ou “Os comerciantes portugueses convenceram os índios a ajudá-los na construção de feitorias, em troca de bugigangas (espelhos, miçangas, facas e machados), e também a cortar as árvores e transportar os pesados troncos até as feitorias” (CARMO & COUTO, 1997, p. 48).

⁷ PNLD 2011 – Programa Nacional do Livro Didático ano 2011. O PNLD é executado em ciclos trienais alternados. Assim, a cada ano o FNDE adquire e distribui livros para todos os alunos de determinada etapa de ensino. Cada escola escolhe democraticamente, dentre os livros constantes no Guia do PNLD, aqueles que deseja utilizar, levando em consideração seu planejamento pedagógico.

Quando a figura do índio aparece ligada aos bandeirantes, que começam a escravizá-los, e com a chegada dos jesuítas, o índio passa a ser descrito em processo de civilização: começou a usar roupas, e foi "catequizado".

No livro didático, depois da catequese os índios são dizimados e somem. Esses são exemplos de como o índio é trabalhado no passado, sem a preocupação com a questão indígena no presente e no futuro. Eles possuem a imagem do índio genérico e estereotipado – que vive na oca, pinta o rosto, anda nu e se enfeita com penas, vivendo de forma primitiva.

Há obras que mostram uma visão derrotista, como a de Dreguer e Marconi (2004), ao afirmar que a tentativa de resistência à dominação portuguesa só trouxe desgraça, pois,

[...] foram derrotados e tiveram de fugir. Alguns tupinambás foram expulsos de suas terras pelos portugueses. Eles saíram do litoral do atual estado de Pernambuco em 1576, atravessando o sertão desse estado e dos atuais estados do Ceará, Piauí e Maranhão. Nessa travessia enfrentaram a falta de água e tiveram de alimentar-se de raízes, cobras e ratos. Muitos velhos e crianças morreram durante a travessia. Os que conseguiram sobreviver estabeleceram-se no litoral do atual estado do Maranhão (DREGUER e MARCONI, 2004, 46).

É comum o uso dos termos “índios” ou “índios brasileiros” nos livros didáticos, mas esse é um termo equivocado, pois o que realmente existe são centenas de povos indígenas divididos e caracterizados por culturas distintas. São grupos culturais diversos possuidores de língua, costumes e cosmologia próprios de cada etnia. A homogeneização do índio é algo que deve ser rompido, pois existem diferentes sociedades indígenas, cada qual com a sua organização, com traços semelhantes e distintos entre si.

Do ponto de vista histórico, o índio é visto pelos historiadores como mero coadjuvante na história do Brasil que se inicia com a chegada dos portugueses, sem considerar o que havia no Brasil antes da chegada dos portugueses, mas sim e apenas, como se deu a conquista dos povos indígenas que aqui viviam, como foram subjugados e dizimados.

Os portugueses achavam-se superiores aos indígenas e, portanto, deveriam dominá-los e colocá-los ao seu serviço. A cultura indígena era considerada pelo europeu como sendo inferior e grosseira. Este acreditava que sua missão era convertê-los ao cristianismo e fazer os índios seguirem a cultura europeia. Porém esse não foi um modo de pensar único dos portugueses durante o processo de colonização. Em 1907 o alemão Von Ihering, defendia o ponto de vista de que “os índios, como seres inferiores, deviam ser exterminados a fim de que seus conterrâneos, seres superiores, pudessem iniciar e desenvolver suas atividades agrícolas em paz e tranquilidade.” (MOONEM, 1975)

Desde muito cedo, um determinado indígena nos é apresentado como sendo legítimo: ele fala Tupi, crê em Tupã, mora na oca e veste-se de penas. Essa representação que vem do período colonial, passa pelo romantismo brasileiro do século XIX, e ainda pelo nacionalismo que os coloca como primeiros e heroicos habitantes do Brasil.

Porém, informados deste estereótipo, rotulamos todo e qualquer indígena que não possua estas características como aculturado. É muito comum, após incursões às comunidades Guarani próximas aos grandes centros urbanos, os visitantes regressarem com a nítida sensação de que estiveram com um grupo indígena aculturado. Não percebem que estes grupos continuam falando a língua materna e possuem um modo originalíssimo de ver e perceber o mundo. Mas, afinal, não usam penas – usam roupas – e consomem produtos manufaturados em vez de viverem da caça e da pesca (que sequer existe mais em suas pequenas reservas).

Estes olhares não conseguem penetrar além da aparência física e perceber que ali existe uma cultura distinta em constante reelaboração, o que não quer dizer, uma cultura dominada e morta. É necessário entender estas culturas como sujeitas a acréscimos e reorganizações constantes. Aliás, como qualquer cultura.

Bom e mau selvagem são imagens opostas e parecem catalisar o imaginário sobre os índios na nossa sociedade. Cristalizadas ao longo de séculos, hoje essas imagens parecem revelar algo de concreto e diante delas não se pode ficar indiferente: ou os índios são bons e é preciso que os protejamos tais como eles são, ou os índios são maus e é preciso trazê-los logo à "civilização".

Devemos reconhecer, no entanto, que estas duas imagens nos permitem uma aproximação da forma como a sociedade ocidental representa tais sociedades: contraditórias entre si, elas realizam uma simplificação da questão e demonstram a nossa incapacidade em compreender o Outro, o que é diferente, em seus próprios termos. Assim, a questão indígena tem estado envolta num ambiente de preconceitos e de intolerância.

Atualmente, é visível o esforço de alguns historiadores, antropólogos, sociólogos, etnólogos e educadores no sentido de mudar essa visão preconceituosa a respeito da cultura indígena. Esses intelectuais buscam meios de educar para a diversidade cultural, de revisar criticamente a linguagem discriminatória utilizada e desconstruir os mitos e estereótipos sobre a cultura indígena.

Evidenciam-se a criação de órgãos protetores e reguladores dos direitos indígenas, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a Constituição Federal em seu artigo Art. 231, nossa Lei Maior, que estabelece:

“São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

Além disso, temos a recente Lei 11.645, que dispõe sobre a obrigatoriedade de as coleções didáticas conterem informações e orientações quanto ao tratamento da História da África e da História das populações indígenas, bem como reflexões acerca da situação dos afrodescendentes e indígenas no Brasil contemporâneo, a dizer:

“O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileira.”(Lei 11.645, Art. 26-A. § 1º e 2º).

A enorme desigualdade entre o reconhecimento de direitos dos povos indígenas e o dos setores que se opõem a estes mesmos direitos culmina numa das piores realidades de violações de direitos humanos registradas entre os povos indígenas de todo o mundo.

De acordo com a FUNAI, :

“As populações indígenas são vistas pela sociedade brasileira ora de forma preconceituosa, ora de forma idealizada. O preconceito parte, muito mais, daqueles que convivem diretamente com os índios: as populações rurais.

Dominadas política, ideológica e economicamente por elites municipais com fortes interesses nas terras dos índios e em seus recursos ambientais, tais como madeira e minérios, muitas vezes as populações rurais necessitam disputar as escassas oportunidades de sobrevivência em sua região com membros de sociedades indígenas que aí vivem. Por isso, utilizam estereótipos, chamando-os de "ladrões", "traíçoeiros", "preguiçosos" e "beberrões", enfim, de tudo que possa desqualificá-los. Procuram justificar, desta forma, todo tipo de ação contra os índios e a invasão de seus territórios.

Já a população urbana, que vive distanciada das áreas indígenas, tende a ter deles uma imagem favorável, embora os veja como algo muito remoto. Os índios são considerados a partir de um conjunto de imagens e crenças amplamente disseminadas pelo senso comum: eles são os donos da terra e seus primeiros habitantes, aqueles que sabem conviver com a natureza sem depredá-la. São também vistos como parte do passado e, portanto, como estando em processo de

desaparecimento, muito embora, como provam os dados, nas três últimas décadas tenha se constatado o crescimento da população indígena.”⁸

O artigo publicado no jornal A Gazeta a respeito da luta por terras entre indígenas Guarani e Tupiniquim contra a empresa Fíbria, antiga Aracruz Celulose, no município de Aracruz-ES dá uma ideia de como esse posicionamento se deu:

“[...] a Fíbria e as comunidades indígenas no mesmo lado. Elas estão cobrando, em conjunto, da FUNAI, a finalização do estudo para que os projetos possam ser iniciados. É do interesse de ambas as partes que os projetos sejam realizados logo e alcancem o resultado esperado de gerar renda e desenvolvimento para as comunidades indígenas[...]para que os conflitos que tanto mal causam ao estado e ao país não se repitam mais. afinal, a cada nova invasão não só a empresa e todos os que vivem das suas operações ficam prejudicados, como também os índios que passam a ser vistos por boa parte da população como aproveitadores que, ao invés de trabalhar para assegurar o seu sustento, como fazem as pessoas de bem, preferem se valer de movimentos de motivação política para obter benefícios de legitimidade duvidosa.” (Jornal A Gazeta. Por José Carlos Corrêa em 19/04/2011).⁹

Já em outro artigo, há acusações não só contra a empresa, mas também ao jornal:

“A vitória é incontestável e o clima no Espírito Santo é de comemoração entre os indígenas e todos aqueles que os apoiaram, mesmo contra toda a corrente hegemônica de opinião que tentou por várias vezes criminalizar a luta indígena. Houve campanhas racistas e difamatórias promovidas pela propaganda da Aracruz Celulose, houve dezenas de notícias veiculadas pela empresa Gazeta (no jornal, no rádio e na televisão) reafirmando mentiras sobre os indígenas e sua luta pelo território, e houve apoio de parte da classe política capixaba à Aracruz Celulose. Tudo isso tornou a luta mais difícil e árdua.”¹⁰

Como se vê, recentemente, há um movimento de busca de informações atualizadas e confiáveis sobre os índios, um interesse em saber, afinal, quem são eles.¹¹ “Censo mostra índios cada vez mais distantes de sua cultura” é o título de um artigo de jornal, que continua da seguinte forma:

“Logo na chegada, o estridente som do rádio a tocar uma música de axé denuncia: a Terra Indígena de Comboios, no município de Aracruz, no Norte do Estado, nem de longe nos faz lembrar o cenário de uma aldeia tradicional. Na visita realizada ontem por recenseadores do Instituto brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para coleta de dados para o Censo 2010, a constatação foi uma só: cada vez mais as tribos do Estado se afastam de sua cultura. (Jornal A Gazeta, por Frederico Goulart14/09/2010)¹²

⁸ Fonte: <http://www.funai.gov.br/indios/500anos.html#SOCIEDADES>

⁹ Fonte: http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2010/01/595834-no+mesmo+lado.html

¹⁰ Fonte: <http://www.fase.org.br/v2/pagina.php?id=1660>

¹¹ Fonte: FUNAI <http://www.funai.gov.br>

¹² Fonte: http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2010/09/668123-censo+mostra+indios+cada+vez+mais+distantes+de+sua+cultura.html

O artigo critica ainda do uso de celulares nas aldeias, a falta das ocas que dão lugar a casas de alvenaria, e sobre a língua nativa que quase não é falada, a não ser nas escolas das aldeias. É comum ainda a ideia de que a comunidade se mantenha no estilo tradicional, que seria o retrato do índio imutável: caçando, pescando e vestindo penas.

No entanto, estudo da área da antropologia e outras áreas afins, estão reforçando ideias contrárias a esta e ressaltando que as sociedades indígenas sofreram influências, mas, também influenciaram outras culturas.

Todas as culturas têm uma dinâmica própria, não é possível falarmos de povos sem história, porque isso significaria a existência de uma cultura que não passou por transformações ao longo do tempo, algo que hoje é refutado (SILVA & SILVA, 2010, p.87). Da mesma forma, o autor que outrora trabalhou de forma deficiente em materiais didáticos mais antigos mostra uma visão coerente e trabalha adequadamente a temática em livros atuais, "A igreja contribuiu para a destruição das culturas indígenas. Mas elas não desapareceram totalmente. De certo modo estas culturas se fundiram com as europeias para forjar o que é a América Latina hoje" (SCHMIDT, 2008, p. 144). O mesmo autor (2008, p. 154) traz também a esse debate o conceito de etnocentrismo: "Quando considerarmos que os valores de nossa cultura, criados por nossa sociedade, são "verdades absolutas" e que todas as outras culturas diferentes são "inferiores, bárbaros e atrasados", nós estamos sendo etnocêntricos".

Aculturação, segundo Silva e Grupioni (2004), é a expansão da etnia "nacional brasileira" que impõe aos grupos indígenas com quem estabelece contato uma transição em etapas sucessivas da condição de isolados a integrados. E, uma vez que ocorre o contato, o grupo em questão logo sofre mudanças de ordem biológica, socioeconômica e cultural. As relações assimétricas de poder com a sociedade dominante, causam adaptações na esfera cultural, como a dependência econômica de mercado.

As comunidades indígenas no Brasil entraram no mercado da cultura no intuito de sensibilizar o "civilizado", para que este seja solidário nas lutas políticas em favor de suas causas. É um grito de socorro, como quem diz: "olhem para nós", "nós estamos aqui", "temos muito a mostrar", "conheçam nossa música, nossa cultura". No entanto, o mercado rejeita a figura do índio moderno, que estuda e trabalha nas cidades e se veste como os "Branços" e luta para ser reconhecido.

A sociedade não compra essa imagem do índio moderno, mas sim, a do índio de penacho na cabeça de 500 anos atrás. Muitos se beneficiam com a produção cultural indígena, como as universidades, os antropólogos, os etnomusicólogos, e os meios de comunicação.

Coelho (2006) fala de uma aculturação ou perda da cultura original indígena. Mas se observarmos bem não passa de uma adaptação a uma nova realidade, em que não há como se isolar do restante do mundo e manter sua cultura intacta. Mesmo porque o homem “Branco”, considerado pelos indígenas como qualquer pessoa de fora, independente da cor, insiste em invadir e tomar o que lhes é de direito. O que fazer então senão, adaptar-se e mostrar sua música e cultura preservada para obter melhorias em suas comunidades?

As comunidades indígenas produzem discos, vídeos e fazem apresentações públicas na luta por reconhecimento e cidadania, mas a sociedade no Brasil vê isso como perda da cultura. Índio não tem que usar roupas, não tem que vir para as cidades, não tem que estudar, vender discos ou querer cidadania. Índio tem que vestir penas, morar na floresta, caçar e pescar.

A sociedade de modo geral não se importa com os problemas indígenas como os dos Guaranis das aldeias em Aracruz-ES que, apesar de terem vencido a causa de suas terras contra a fábrica de papel Aracruz celulose, continuam vizinhos da empresa que mantém uma monocultura de eucalipto substituindo a vegetação natural e mudando também a fauna local. Coisas desse tipo alteram a atividade econômica da aldeia, que tem que se adaptar para sobreviver.

Carvalho (2003) fala de uma crise, a partir dos anos 80, nas relações de poder, tanto do pesquisador em relação ao ser estudado, quanto das sociedades em relação a sua própria cultura, ou ainda do consumidor que tem um olhar fetichista em relação a uma determinada cultura que passa a corresponder às expectativas desse consumidor.

Na América Latina, as comunidades que mantiveram suas tradições, se conectaram com o mundo urbano comercial, fazendo uma música que transmitisse sua identidade por meio de um processo de negociação estético-política. A música afro, por exemplo, passou de proibida e ridicularizada, a produto capaz de transmitir identidade e pertencimento.

É um erro afirmar que os índios perderam sua cultura em aceitação absoluta de valores de outra civilização. Aconteceu, sim, com alguns povos e muitos deles já não existem, mas de forma geral o que ocorreu foi uma adaptação. Não houve ruptura, perda ou abandono dos

costumes, pois eles continuam mantendo sua língua, suas crenças e seus ritos sem permanecerem imutáveis e congelados na imagem do índio colonizado.

Bastos (2004) afirma que a música ocupa um lugar privilegiado nas sociedades indígenas, e que, é um fator importante de sociabilidade, cosmologia e filosofia desses povos. Outra afirmativa da importância da música na cultura indígena, é registrada por Montardo (2009),: “Sol o *pa'ikuara*, é um xamã, ele canta e toca seus instrumentos durante o dia. Durante a noite, os homens são os responsáveis por tocar, cantar e dançar, o que é necessário para manter o mundo, a vida na terra” (p.13).

“Hoje, no Brasil, vivem mais de 800 mil índios, cerca de 0,4% da população brasileira, segundo dados do Censo 2010. Eles estão distribuídos entre 683 Terras Indígenas e algumas áreas urbanas. Há também 77 referências de grupos indígenas não contatados, das quais 30 foram confirmadas. Existem ainda grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto ao órgão federal indigenista.”¹³

A temática indígena está ainda envolta em mitos e preconceitos, mas já foram dados os primeiros passos para uma mudança. O crescente interesse de antropólogos e etnomusicólogos pelos grupos indígenas, sua música e cultura é prova disso.

Com relação à educação, como defende Freire, o objetivo principal deve ser o encaminhamento do aluno para a descoberta e a reflexão a partir da sua própria capacidade, “saber ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua própria produção ou a sua construção” (FREIRE, 2009, p. 47), e não devemos nos preocupar somente com os livros didáticos, mas com a forma como o tema é abordado em aula, cuidando para não ficar preso ao passado e, sim, em questionar a atualidade das questões indígenas.

Artigos recentes como a matéria “Uma antropologia imóvel”, da senadora Kátia Abreu, no jornal *Folha de São Paulo* do sábado, dia 17 de novembro, acusa a antropologia de “instrumento de dominação e manipulação”, nega o direito do indígena de fazer uso de tecnologias, afirma que “A FUNAI busca eternizar os povos indígenas como personagens de vida simples e primitivos”¹⁴.

Sobre a manipulação de dados antropológicos veiculados à mídia o antropólogo Fabio Mura questiona quem manipula o que?

¹³Fonte: FUNAI em <http://www.funai.gov.br/index.html>

¹⁴Fonte: <http://acervo.folha.com.br/fsp/2012/11/17/10/>

“Improvisando-se em especialistas em antropologia e questões indígenas, os autores declaram que as “reais necessidades” dos indígenas contemporâneos, seriam manifestadas a partir de uma lógica de consumo, em tudo semelhante àquela que impulsiona a classe média da sociedade nacional: os índios desejam celulares, televisões, casas de alvenaria, geladeiras, etc.”¹⁵

Afirma-se que escola e trabalho seriam, portanto, os caminhos para se conseguir estes bens, que permitiriam “progredir socialmente”, sendo a terra e os recursos naturais nela presentes de importância secundária, se não irrelevante.

Declara-se que os indígenas (em geral) seriam, em suas origens, “pescadores, nômades e coletores”, como escreve a senadora Abreu, razão pela qual não teriam, em suas organizações enquanto povos, um vínculo específico com um determinado lugar; eles apenas “vagam” pelo Brasil”, como afirmado por Leonardo Coutinho. Não seriam agricultores, produtores de alimentos e as reivindicações fundiárias não surgiriam, portanto, das necessidades destes povos, mas da cabeça de missionários e antropólogos, que teriam convencido os índios (sempre nas palavras de Coutinho) “de que o nascimento ou o sepultamento de um de seus membros em um pedaço de terra que ocupem enquanto vagam pelo Brasil é o suficiente para considerarem toda a área de sua propriedade”¹⁶.

O uso de roupas ou celulares é insignificante diante da riqueza cultural dos povos indígenas e dos problemas e lutas que os mesmos enfrentam para manter suas tradições e a si mesmos.

Aculturação ou adaptação, toda cultura é dinâmica, a todo tempo aprendemos ou ensinamos algo a alguém. Em conversas com as lideranças das aldeias de Aracruz me foi dito que:

“se o conhecimento ou a tecnologia for para o bem da aldeia, para melhorar a vida da comunidade, a gente não pode abrir mão só porque fora da aldeia vão falar mal, que estamos usando coisas que não é de índio. A gente sabe que tem muita coisa errada que vem da cidade, bebidas, drogas violência, as coisas ruins a gente não consegue impedir, porque a gente vai impedir as coisas boas?”¹⁷

¹⁵ Fonte: <http://antropologia.paginas.ufsc.br/>

¹⁶ Fonte: <http://antropologia.paginas.ufsc.br/2012/11/28/o-agronegocio-e-a-manipulacao-midiatica-o-caso-dos-conflitos-fundiarios-em-mato-grosso-do-sul-e-o-papel-da-antropologia/> (Em Informativo especial nº 026/2012 | 28/11/2012 da Associação Brasileira de Antropologia).

¹⁷ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 20/01/2013.

2 Projetos e pesquisas na aldeia

Para conseguir autorização para fazer pesquisa nas aldeias Guarani de Aracruz-ES, tive que concordar com os seguintes critérios, não fazer mau uso dos conhecimentos adquiridos, reconhecer o valor da cultura Guarani e não usar o conhecimento adquirido, para fins lucrativos sem consentimento e participação das aldeias.

Algumas vezes, ao chegar às aldeias um dos caciques, o Nelson da aldeia Três Palmeiras vinha até mim e dizia que eu não poderia continuar a pesquisa por algum desentendimento com outros pesquisadores. Eram várias reclamações, principalmente quanto à publicação e venda do material coletado nas aldeias.

Por vezes precisei sentar e explicar como seriam feitas as entrevistas, qual era o tema, objetivo e a que se destinaria o resultado da mesma, para dissertação de mestrado, e que o título de mestre referente ao mestrado não significaria ser mestre em cultura guarani, mas em etnografia da música, que é a minha área de estudo e dessa forma consegui autorização para continuar a pesquisa.

A partir das conversas que tivemos a respeito das pesquisas e projetos vigentes na aldeia decidi escrever esse capítulo. No contexto de crescente preocupação com projetos que valorizem a cultura, como a formação de grupos musicais, gravação de DVDs, e a expectativa de receber visitantes na aldeia, percebi que a objetivação da “cultura” é um modo de relação valorizado, mas não o único. São muitas pesquisas abrangendo várias áreas de conhecimento como biologia, antropologia, terapia ocupacional/artesanato, gastronomia, educação, e o mais popular entre eles oficinas de fotografia/vídeos e projetos de gravação de CDs e DVDs sobre música tradicional, mitos e ritos guarani.

Em relação às condições de pesquisas e aplicação de projetos as lideranças são bem claras, como foi dito anteriormente: nada pode sair da aldeia sem permissão, nada pode ser publicado sem permissão, os pesquisadores não podem ter lucro com o conhecimento ou material colhido na aldeia sem concordância com as lideranças, o que significa deixar parte dos lucros para o coletivo da aldeia.

Atualmente vem crescendo o interesse dos Guarani em ter registrado seu conhecimento, mitos e costumes, por meio de livros CDs e com o uso de imagens (fotografia e vídeo) num contexto de reivindicação étnica. Neste sentido são enfocadas relações entre artistas, antropólogos e indígenas em processo de auto identificação.

Existe um CD gravado na aldeia, que em sua primeira tiragem se esgotou e as lideranças não sabem como conseguir mais cópias desse material, alguns filmes sobre ritos de passagem, sobre a função e construção de flautas guarani, e o mais problemático do grupo, um filme sobre um mito, que foi feito em parceria com uma pesquisadora que não responde ao contato das lideranças sobre a divulgação e comercialização do filme em questão apesar de ter tudo especificado em contrato. Dessa forma não consegui obter nenhum desses materiais acima citados, com exceção de um documentário/entrevista dos caciques sobre a luta pela terra e o novo lançamento da aldeia: o “glossário da língua guarani” que vem acompanhado de CD para ensino da língua guarani.

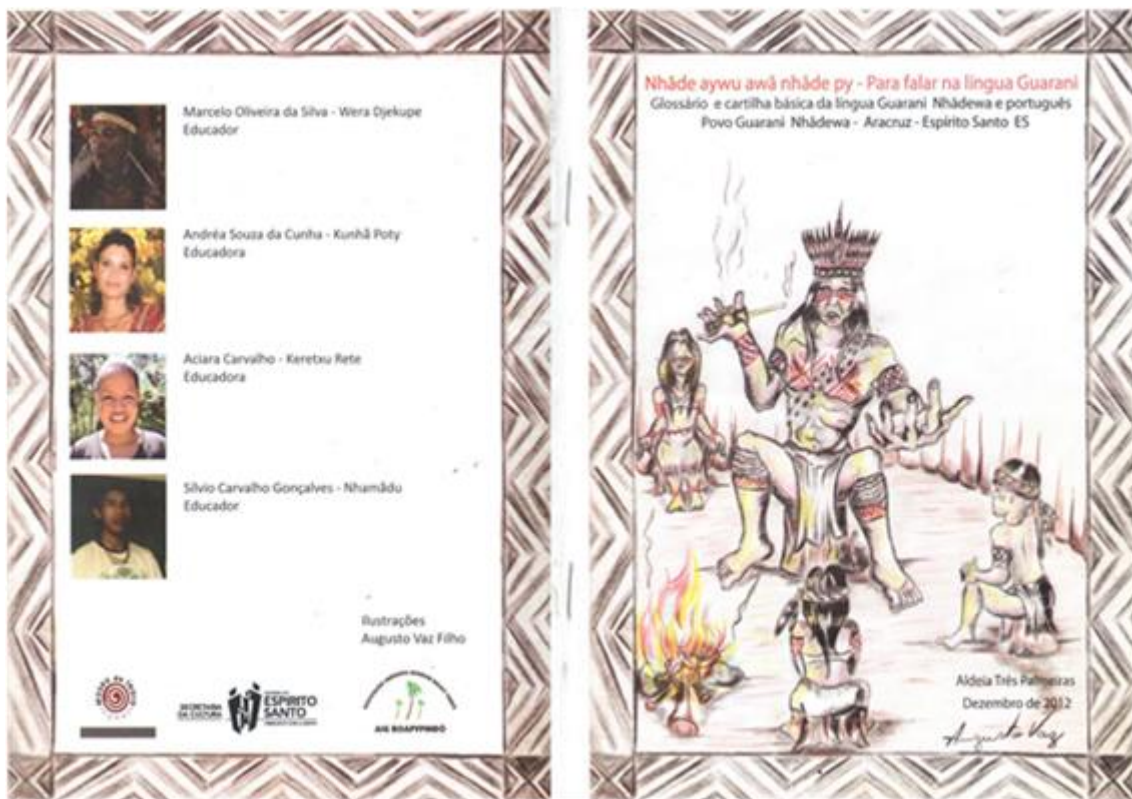


Figura 7 – capa do Glossário da língua Guarani/Português (2013).

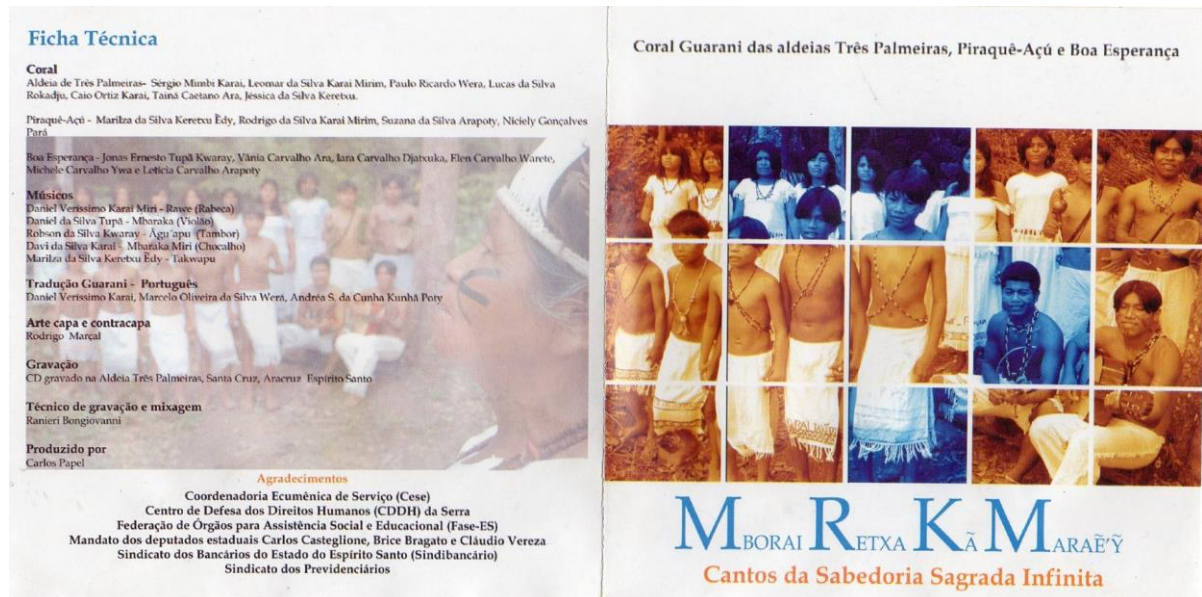


Figura 8 – Capa do CD gravado na aldeia Três Palmeiras em 2006.

Há também na aldeia projetos próprios relacionados ao turismo, A Casa de Cultura Guarani é um exemplo de projeto de turismo cultural/educacional, que mantém exposição de fotografias, artesanato, utensílios de uso cotidiano como armadilhas de caça, e amostra de vídeos.

Foi construída em Piraqueçu uma aldeia temática, nas palavras do cacique Pedro: “feita como era antigamente”, para fazer gravação de filmes. Houve um incêndio nessa aldeia temática, que eles preferem não afirmar ser criminoso, e esta, foi recentemente reconstruída e reinaugurada. Além da gravação dos filmes a aldeia está aberta a visitação de turistas.



Figura 9 – Panfleto de divulgação da aldeia temática em Piraquê-Açu, Aracruz-ES.



Figura 10 – Ilustração dos pontos turísticos nas trilhas – verso do panfleto de divulgação da aldeia temática em Piraquê-Açu, Aracruz-ES.

Há também um projeto ainda no papel, para trazer as escolas do “Branco” para conhecer as aldeias, com a intenção de mudar a imagem do “índio” no imaginário popular. As lideranças acreditam que conhecendo a realidade do “índio” atual, o preconceito vai diminuir nas próximas gerações.

Dos demais projetos culturais houve uma oficina de vídeo/ fotografia que após o curso deixou o equipamento na aldeia para a produção de filmes com a temática e roteiro de interesse das aldeias, e um projeto ainda em construção para receber turismo ecológico e cultural nas aldeias. O que percebi nas visitas é um interesse de mostrar que sua cultura está viva e de como é belo seu modo de vida, escondido na desconfiança de quem já foi traído e roubado.

Para os Guarani a música, os mitos, a história, o conhecimento de forma geral é concebido em grupo, a fonte do conhecimento são as divindades guarani, de modo que toda a produção desse conhecimento é coletivo, bem como o direitos autorais sobre ela.

Portanto toda obra de fundo cultural que abrange os saberes tradicionais é de direito coletivo da aldeia.

3 A educação Guarani e a educação diferenciada nas aldeias

“Os ‘Branco’ reclama que índio tá na escola, e fala que índio não trabalha, nada que o índio faz tá certo pro ‘Branco’ porque eles pensam que índio nem devia existir mais, quando era na escola de ‘Branco’ era ruim porque só aprendia coisa de ‘Branco’, história de ‘Branco’, servia mesmo pra aprende fala português. Agora tem escola na aldeia que aprende a língua dos ‘Branco’, mas aprende a luta pelos direito dos índios.”¹⁸

Schadem (1964) considera aculturação toda mudança ou adaptação causada pelo contato com brancos ou qualquer outra etnia. O autor considera três aspectos desse processo de aculturação – o sistema social, econômico e político, sem levar em conta o aspecto biológico que se dá através do casamento interétnico. A escola de ensino diferenciado na aldeia interfere nos três aspectos estudados por Schadem: no social, porque interfere no modo de transmissão de saberes; no econômico, porque o principal objetivo da escola de ensino diferenciado na aldeia é a integração o indígena no mercado de trabalho; e no político, porque por meio do estudo se tornam mais conscientes e seguros para lutarem por seus direitos no âmbito da “sociedade nacional”, pois só se sentem vulneráveis devido à ação predatória dessa sociedade.

Dessa forma a educação diferenciada indígena é um desafio, por diversas razões. Os índios no Brasil são uma pluralidade de etnias e culturas, e os conceitos fundadores da educação diferenciada estão em constante debate, o que faz com que sua aplicação tenha que ser resolvida caso a caso.

Por mais que nos esforcemos em oferecer aos índios uma educação escolar que lhes seja respeitosa, a mesma não deixa de ser um modelo exógeno de educação.

Há uma diferença entre “educação indígena” e “educação escolar indígena”. A ideia de um modelo de ensino especializado para as crianças, com materiais específicos, profissionais especializados, um espaço e um tempo para esse aprendizado, são construções históricas, que dizem respeito a uma história particular, a ocidental. Parece agressivo transpor esse modelo a comunidades indígenas que possuem outra história e cultura, e por melhores que sejam as intenções e o esforço, a escola apresenta de certa forma, uma ideia de infância, cultura, conhecimento, aprendizado e disciplina diferente da realidade indígena.

Tentar desenhar um currículo específico, com temporalidades e espacialidades diferenciadas, formar professores indígenas, parece ser uma tentativa de moldar a transmissão

¹⁸ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 20/01/2013.

desses conhecimentos específicos às expectativas dos índios e a seus preceitos próprios de educação. No entanto, essa tentativa ainda está longe do idealizado por eles.

Atualmente, a escola indígena vem sendo valorizada diferentemente por cada etnia e população indígena, tendo em comum apenas a certeza adquirida por eles de que, é necessário hoje, dominar alguns dos conhecimentos que embasam grande parte de nossas relações, especialmente no campo jurídico.

“a escola serve pra aprender língua de ‘Branco’, pra saber tratar com eles, antes a liderança não falava português, os ‘Branco’ vinha na aldeia, e o cacique não conhecia a lei dos ‘Branco’, e aceitava o que eles mandava. Agora não, quando não entendo as coisa dou pra minha filha ler. Até advogado Guarani tem agora, um dia vai ter juiz.”¹⁹

Assim, reivindicam sua alfabetização como forma de efetivação de sua cidadania como repetem exaustivamente, precisam aprender a ler documentos e fazer contabilidades para melhor se situar e defender na sociedade nacional. Fraser (2001), afirma:

“Demandas por “reconhecimento das diferenças” alimentam a luta de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Nesses conflitos “pós-socialistas”, identidades grupais substituem interesses de classe como principal incentivador para a mobilização política. Dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como remédio para injustiças e objetivo da luta política. (p. 245)

Ela aponta ainda para uma possível dissociação entre essas demandas e a contraposição entre a política cultural e a política social, política da diferença e política da igualdade. A autora propõe a elaboração de um conceito amplo de justiça que consiga abranger tanto as reivindicações de igualdade social quanto às reivindicações de reconhecimento da diferença (Fraser, 2007). Seguindo esse raciocínio, Santos (2006), defende o que ele chama de o novo imperativo transcultural e que deve orientar uma articulação pós-moderna e multicultural das políticas de igualdade e diferença, considerando o centro da problemática dos direitos humanos hoje: “temos o direito a ser iguais, sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza” (p. 462).

¹⁹ Depoimento à autora, aldeia Piraquê-Açu, 20/01/2013.

Em relação à educação diferenciada indígena parece não haver dúvidas sobre o espaço que a escola deve ocupar em seu cotidiano. A primeira educação é na família, pais e avós²⁰ e com as lideranças. A segunda é da escrita, do aprendizado da escola que serve como complemento à primeira. Garantir o diálogo entre esses modos de educação é um desafio na construção das escolas, dos currículos e na formação de seus professores.

A escola diferenciada indígena proporcionou uma série de discussões entre as lideranças nas aldeias de Aracruz, a respeito do uso, ensino e aprendizagem da sabedoria da palavra escrita. De modo que seria possível se apropriar destes saberes a fim de buscar soluções para problemas novos que envolvem a palavra escrita incluindo a ocupação de cargos que exigem escolarização e a profissionalização de alguns indígenas.

No entanto, essa modalidade de ensinamento não poderia ser feita pelos *txamõi* (avós), pais e mães, conforme a lógica tradicional de educação Guarani. Considerando este evento como uma situação decorrente ao contato com a sociedade envolvente, os modos de transmissão de conhecimento Guarani passam a ser redefinidos a partir das necessidades de novas formas de aprendizagem. Percebe-se que o conhecimento tradicional incorporou os saberes escritos como estratégia a fim de guardar no papel saberes que lhes sejam relevantes, o que não encerra, por outro lado, suas práticas orais de transmissão de conhecimento.

Como foi dito anteriormente, há um crescente interesse das lideranças em relação a novas tecnologias e formas de transmissão de conhecimento. A escola e a escrita, como ferramentas de transmissão de saberes, se encaixam nesse contexto juntamente com CDs e filmes.

3.1 *Nhãbo atxa arandu* – A educação Guarani

Nhãbo atxa arandu traduz bem a forma de transmissão de conhecimentos no modo Guarani. Como foi explicado no Glossário inicial, a tradução é “vamos passar o conhecimento/ vamos ensinar” deixando claro que o processo de transmissão de conhecimento entre os Guarani se dá de forma coletiva. O termo *nhanhembo´e*, é usado para se referir ao professor ou àquele que ensina, mas, é também traduzido como “vamos

²⁰ É interessante o uso da palavra *txamõi* (avós), que é usado para avós e para as pessoas mais velhas da aldeia. Por varias vezes durante relatos para designas lideranças ou pessoas de idade avançada foi usado o termo *txamõi* seguido da explicação: “ não meu avô, mas chama assim porque são os mais velhos”.

aprender”, indicando uma participação ativa tanto do professor como do aluno, do que ensina e do que aprende, das crianças quanto dos adultos no processo ensino-aprendizagem. Esta percepção da aprendizagem nos mostra que o universo infantil não se limita a uma reprodução do universo adulto, mas sim uma refinada construção e significação de práticas que norteiam a dinâmica de seu grupo.

Os cantos e danças presentes nas apresentações são uma amostra dos processos nativos de ensino-aprendizagem e da construção de conhecimentos por parte das crianças. De modo que elas atribuem significados à sua própria condição de existência e constroem sua situação no mundo por meio de interações infantis que podem ser entendidas como processos de sociabilidade em que crianças são sujeitos ativos que produzem cultura.

As crianças são envolvidas por uma série de cuidados e carinhos que favorecem uma aprendizagem que reconhece em cada indivíduo sua autonomia e independência, de maneira que os conhecimentos são associados às experiências, curiosidades e desejos destas crianças. Neste sentido, a educação Guarani acontece por meio de ensinamentos e aconselhamentos dos familiares e líderes numa perspectiva prática do conhecimento, isto é, as crianças aprendem fazendo, vendo e ouvindo.

A transmissão de conhecimentos por meio das experiências vivenciadas pela pessoa é uma das formas de aprendizagem da educação Guarani. Os processos educacionais Guarani estão envolvidos numa perspectiva prática do conhecimento, de modo que a aprendizagem acontece nas caminhadas com outros para a mata, na *opy*, rezando, cantando e dançando, nas brincadeiras entre crianças, nas conversas com os mais velhos, etc.

De acordo com Silva (2002), no artigo em que indica a importância de compreendermos a corporalidade das crianças xavante como categoria analítica dos processos de ensino e aprendizagem, sugere que a infância indígena é uma experiência no tempo e na ação que molda ritmos próprios de brincar-experimentar-trabalhar-descobrir-aprender (2002: 46). Esta perspectiva parece bem próxima do que as leituras de etnografias sobre processos de educação escolar e não escolares entre os Guarani sugerem. As diversas experiências da educação Guarani tendem a valorizar a construção do conhecimento a partir das boas vivências orientadas pelos mais velhos.

Temos também que considerar as percepções das crianças em seus processos de ensino e aprendizagem, ou seja, problematizar que a produção de conhecimento não acontece

somente com os ensinamentos dos mais velhos, mas, igualmente em suas interações com outras crianças, a partir de suas brincadeiras, de suas descobertas.

A educação indígena tem regras e etapas importantes na fabricação do corpo, que acontece em todos os âmbitos da vida social: nas danças, nos cantos, nas rezas, na casa dos mais velhos, nos rituais de iniciação.

A consciência corporal é um aspecto importante no processo de transmissão de saberes Guarani e se dá através do tempo, o tempo do corpo das meninas, que é diferente do tempo do corpo dos meninos.

As meninas têm o período do *djatxy*, quando atingem a primeira menstruação. Neste período, deve-se fazer um resguardo, ficar mais em casa, fazer silêncio; corta-se o cabelo bem curto. Durante este período, a menina receberá visita das mulheres mais velhas que lhe explicarão todas as coisas da vida de mulher. Já os meninos possuem outro tempo corporal, quando se torna adulto, o rapaz sofre a mudança da voz, e para que este processo aconteça da melhor maneira, ele deve realizar serviços diários: ir para roça, lidar com enxada, levantar antes de o sol nascer, trabalhar²¹.

O aprendizado se dá por meio da observação do outro, não há uma imposição que pretende dizer o que fazer, mas momentos privilegiados em que estes processos se dão pela experimentação. Há um estímulo da capacidade individual de cada um que ocorre no cotidiano, nas tarefas de casa, e assim acontece também nas danças, nos cantos, nas rezas.

A observação, a escuta e também a experimentação, são características fundamentais predominantes na cultura guarani. O ouvir é outro traço marcante. Ouvem atentamente as histórias contadas pelos mais velhos, prestando uma cuidadosa atenção aos conselhos e ensinamentos.

Algumas palavras descrevem estes aspectos fundamentais da educação guarani e possibilitam compreender um pouco mais a maneira de ser, viver, aprender e ensinar desta população indígena: atitude de reverência aos mais velhos, respeitando sua experiência e sabedoria. São eles que proferem os conselhos, guiam os passos, mostram os caminhos existentes.

²¹ Tema de um dos filmes, "Ritos de Passagens", produzido nas aldeias de Aracruz-ES e ainda não disponível para comercialização, sendo usado apenas em exposições nas aldeias.

A memória é um mecanismo de armazenamento de informações e conhecimentos estimulado entre os Guarani pelos mais velhos, nas histórias, nos mitos. Segundo relato do pajé Jonas, “o papel pode se perder, rasgar, o conhecimento, não”, dessa forma acreditam que, o que é guardado na memória dificilmente se perde. Os conhecimentos são incorporados e acessados quando necessário, promovendo uma memória que não está escrita no papel, mas no próprio corpo.

A escola é um espaço de afirmação de identidades, de trocas de saberes e conhecimentos, mas, também de incompreensões e de redefinições identitárias entre índios e não-índios. A escola seria, portanto, “um espaço de encontro entre dois mundos, duas formas de saber, ou, ainda, múltiplas formas de conceber e pensar o mundo”(TASSINARI, 2001).

3.2 A escola de ensino diferenciado Guarani

A escola indígena ganhou suas formas a partir da Constituição de 1988 e dentro do plano educacional. Por força do Decreto Presidencial nº 26/1991, o Ministério da Educação se tornou o responsável legal pela implantação da política de educação escolar indígena ficando aos Estados e Municípios a responsabilidade pela execução administrativa sob orientação do Ministério de Educação e Cultura – MEC. Depois deste, vieram outros decretos e leis entre eles: a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9394/96, o Plano Nacional de Educação- lei nº 10172/2001, o Parecer nº 14/99 do Conselho Nacional de Educação que trata das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena que foi regulamentada pela Resolução nº 03/CNE/99. Além destes, também foram construídos coletivamente com professores indígenas o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI) de 1998, o Referencial para formação de professores indígenas formulado a partir de reuniões técnicas entre o MEC, a Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas, Professores de 13 etnias e representantes de universidades, técnicos e consultores entre os anos de 1999 e 2001.

Apoiados nestes documentos estão os Regimentos e Decretos de criação de cada escola indígena, pois todas são diferenciadas e específicas, portanto, devem atender às especificidades de cada etnia. E seguindo aos princípios de ser uma escola bilíngue, intercultural, diferenciada e específica. Em relação às escolas é interessante observar como a música está presente no ensino formal em escolas dentro da aldeia, bem como o ambiente

escolar da educação indígena no ensino diferenciado que vem gerando discussões entre lideranças e professores quanto a seus objetivos que giram em torno de preparar o estudante indígena para o “mundo externo” e a tese de que a educação escolar indígena serve para fortalecer a identidade indígena e prepará-los para uma possível “integração”.

As escolas de ensino fundamental dentro da aldeia em Aracruz - ES, segundo dados da secretária de educação municipal, tem como objetivo fornecer ensino diferenciado, de acordo com as questões atuais que essas comunidades vêm enfrentando. Os currículos são orientados pelas seguintes problemáticas: a luta Tupinikim e Guarani no contexto nacional; a cultura Tupinikim e Guarani no contexto da cultura brasileira; a organização socioeconômica das aldeias no contexto local, regional, nacional e mundial; a organização política no contexto local, regional, nacional e mundial; e a interação Tupinikim e Guarani com o meio ambiente da aldeia.

A escola na aldeia é vista como espaço de fronteira entre a cultura guarani e o contato com a sociedade envolvente e ao mesmo tempo configura-se como um local de apropriação dos conhecimentos ocidentais que possibilitam a defesa dos seus interesses políticos e a adoção de estratégias para se relacionar com a sociedade não indígena.

Teao (2006) afirma que a educação escolar indígena no Espírito Santo pode ser dividida em dois momentos, antes e após 1991. Antes de 1991, a educação escolar era de responsabilidade da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e dos governos municipal e estadual. Sendo que algumas escolas eram mantidas pelo município e pelo governo do Estado. Além disso, os professores eram não- índios. Na maioria dos casos, tratava-se de funcionários da FUNAI e em outros, eram professores da rede estadual e municipal.

A autora relata:

A década de 90 constitui-se como um marco para a educação indígena, pois se refere a uma época em que ocorre uma grande mobilização das comunidades indígenas tupinikim e guarani pela educação diferenciada nas aldeias. Em princípio, a experiência de educação escolar diferenciada se deu através da educação de jovens e adultos, no ano de 1994, orientada pela Pastoral Indigenista, e mais relacionada às comunidades tupinikim. As comunidades indígenas tupinikim escolheram 18 alunos para cursarem a educação de jovens e adultos, para posteriormente atuarem nas áreas de educação da mulher, educação agrícola, educação sanitária, alfabetização, artesanato.

A partir dessa experiência, a educação escolar indígena passou a ser repensada através dos órgãos governamentais e não governamentais. Dando início a uma série de seminários e reuniões para refletir sobre as políticas destinadas à educação diferenciada.

Devido à reivindicação da atuação de professores indígenas das aldeias entre os anos de 1996 e 1999, foram realizados cursos de formação de magistério indígena. Os principais objetivos do curso de formação foram: implementar a educação indígena específica e diferenciada, intercultural e bilíngue, elaborar propostas de conhecimento com processos próprios de aprendizagem dos povos indígenas e também de outros povos, produzir material didático para as duas etnias que valorizassem as culturas Tupinikim e Guarani. O curso resultou na publicação dos livros: “OsTupinikim e Guarani contam”, “Tupinikim e Guarani na luta pela terra” e o livro de Etnomatemática Guarani, *Arãdu Porã Rape*, escrito em língua materna. (TEAO, 2006 p.114)

Para atender as necessidade de um curso de formação específico, a FUNAI, o MEC em parceria com os governos estaduais criaram o Programa de Formação Escolar Guarani da Região Sul e Sudeste do Brasil - *KuaaMbo'e* = Conhecer / Ensinar.

Para o entendimento da escola Guarani faz-se necessário, primeiramente, o conhecimento da cultura. Segundo, a escola é um espaço revelador de conflitos entre dois mundos distintos, o índio e o não índio. Terceiro, a escola, como espaço de conflitos, traz a afirmação da identidade étnica dos Guarani, diante de um modelo educativo e uma instituição externos à sua cultura, onde predomina o *nhandereko*, o modo de ser guarani.

Geertz (1989), ao propor uma descrição densa da cultura, menciona que o trabalho do etnógrafo não significa meramente descrever os fatos do cotidiano de forma simples e esquemática, pois como nos afirma o autor, nenhum etnógrafo pesquisa a aldeia ou o local, mas sim na aldeia e no local, para descobrir não apenas informações sobre o lugar, e sim conhecer a cultura e os sujeitos nela envolvidos. “Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade” (Geertz, 1989:10).

Havia grande resistência quanto à implementação da educação indígenas nas aldeias Guarani do ES. Os mais velhos e mais tradicionalistas temiam que a escola os fizesse esquecer, alterar e modificar o seu modo de ser. A referência que tinham da escola era de uma instituição externa que proibia o uso da língua guarani, impunha a língua portuguesa e castigava. Essa visão começou a mudar quando as lideranças guarani do Espírito Santo

participaram da IV Assembleia Nacional *Ñemboaty Gywasu*, em São Paulo, em meados dos anos 90. A partir desse contato com outros Guarani de vários estados e também do conhecimento de experiências de educação escolar indígena, é que os *Mbya* começam a refletir sobre o papel e a necessidade da escola nas aldeias.

A necessidade dos Guarani em se relacionar com o mundo dos brancos, através da leitura e escrita em português, para saber lidar com o não índio, foi a porta de entrada das escolas na aldeia. Os Guarani participaram do Curso de Magistério Indígena, em Aracruz. Inicialmente eram oito cursistas, sendo que apenas dois concluíram. Logo após sua formação, prestaram o concurso público em 1999 e assumiram as salas de aula nas aldeias.

A escola de Três Palmeiras foi construída através da parceria entre a Prefeitura municipal de Aracruz e a empresa Aracruz Celulose. Até a 2ª série, as turmas são multisseriadas e a partir da 3ª obedecem ao sistema de seriação. A escola é formada por três salas de aula, dois banheiros e uma cozinha. Acima, encontra-se uma espécie de escritório, onde fica o diretor da escola. A escola conta com um pequeno acervo de livros antigos e também defasados, resultante de doações, e um computador que também foi doado, mas não está funcionando. A sala de aula à direita possui quatro janelas laterais e é constantemente frequentada por pessoas da comunidade. É relevante o fato dos pais observarem as aulas do lado de fora ou as assistirem junto aos filhos, no espaço escolar. Existe uma movimentação constante de pessoas que entram e saem da sala de aula, formada por mães e crianças pequenas. A 5ª série foi implantada na aldeia no ano de 2005, fruto da movimentação das lideranças indígenas desde a década de 90 para que isso ocorresse. Devido ao fato de que os alunos frequentavam a escola até a 4ª série e depois procuravam escolas nas regiões vizinhas, para terminarem seus estudos. Porém muitos desistiam de estudar por vários fatores, como: o preconceito enfrentado na escola não índia, a falta de condições para ter acesso ao material de estudo, uniforme, gastos com transporte e a dificuldade de aprendizagem em relação ao ensino não índio. Por esses motivos, mas, principalmente, por verem o preconceito a que seus filhos eram submetidos, os caciques reivindicaram, junto à Secretaria de educação municipal, a implantação das 5ª séries nas comunidades indígenas.

Os Guarani com idade a partir de 12 anos são considerados adultos e ocupam um papel social de destaque nas aldeias, como músicos, chefes religiosos, trabalhadores, dentre outros. A escola não oferece meios para que esses alunos continuem estudando, pois o horário de seu funcionamento é no período vespertino, sendo incompatível com a necessidade desses

jovens, que agora terão de assumir o sustento de suas famílias. A mulher cuida da casa e dos filhos, já o homem tem de recorrer a um emprego fora da aldeia, para prover a família. Alguns alunos que pararam de estudar, devido ao costume de viajarem de uma aldeia para outra em estado onde os Guarani estão presentes. É importante que os professores conheçam a realidade dos alunos e, sobretudo, a cultura guarani, pois é necessário superar o senso comum e o estranhamento. A condição econômica dos Guarani é outro fator determinante no processo de permanência dos alunos na escola. É preciso ter escola na aldeia e também a garantia de condições reais e efetivas para que os alunos continuem estudando.

Há um número relativamente razoável de alunos que estudam fora da aldeia. Isso se deve, segundo a visão dos professores, a que alguns pais não confiam no ensino diferenciado, por este ser recente, preferindo que os filhos estudem em escolas com estrutura física melhor e por verem a escola como espaço externo à sua cultura e, como tal, preferem um local melhor equipado e estruturado, com o ensino mais tradicional. Em vários momentos em que estive na aldeia de Três Palmeiras, os professores Guarani e a comunidade estiveram negociando o espaço da escola a seu favor, revelando mecanismos de afirmação da identidade étnica. A identidade étnica era revelada principalmente em situações de contato entre os Guarani e os não índios. Os momentos de aula formais inúmeras vezes foram substituídos por práticas culturais dos Guarani. Existem discussões sobre o tempo e a escola nas aldeias questionando se deveria haver um calendário diferenciado do município em que se respeite o tempo guarani.

A escola parece ainda funcionar como espaço disciplinador. Presa a horários e normas, ela apresenta elementos que não fazem sentido com a cultura Guarani, de liberdade e autonomia. Para Foucault (1979:184), ao analisar o poder, deve-se partir de mecanismos infinitesimais, que apresentam uma história, um caminho, técnicas e táticas que foram e ainda são utilizados, transformados, deslocados por outros mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. Desta forma, o poder não decorre somente por parte do Estado, mas está presente no indivíduo, nas relações sociais e, sobretudo, nas instituições, como a escola. Sob esse aspecto, a escola faz parte de uma cultura não índia, apresenta elementos disciplinadores alheios ao mundo guarani, como dias letivos, currículo, horários, conteúdos, material didático, professor. A escola revela contradições como o tempo *djuruá* e o tempo indígena, o professor e o mais velho/ liderança política e religiosa, a cultura ocidental e a tradição, a escrita e a oralidade. O poder, sob esse ponto de vista, parece recair numa relação

de oposição entre uma hegemonia da sociedade não índia sobre a cultura guarani. Conforme vimos, a escola guarani apresenta-se como representativa dos conflitos entre dois mundos, o índio e o não índio. Nesse sentido, a escola não se configura unicamente como espaço disciplinador de uma cultura sobre a outra, pois ocorrem neste ambiente disputa entre modos culturais distintos. De um lado, modelos de educação ocidental e, de outro, estratégias Guarani e afirmação da identidade étnica. Os Guarani têm muita liberdade em suas escolhas. Isso se reflete no seu dia-a-dia. Os pais criam as crianças livremente. Elas passam o dia brincando, subindo em árvores, cantando e dançando. Também aprendem com os adultos através da observação e da repetição dos gestos e do comportamento. Imitam os adultos em seus afazeres diários, cuidam das crianças e realizam atividades domésticas.

Para uma das lideranças Guarani, *Werá Djekupé*, os “Branços” não entendem os Guarani. “Os *Mbya* querem aprender o português por uma questão de sobrevivência”²² para lidar com a cultura envolvente, tendo percepção de que se constituem como minoria. Para a liderança política, “se hoje não precisasse, não teria escola na aldeia”. A escola aqui é vista como uma necessidade de conviverem dois mundos distintos.

A escola, diante do que foi dito, mostra-se como espaço de conflitos entre duas culturas tão distintas. Mesmo sendo uma instituição de uma cultura exógena, os Guarani acabam negociando o espaço em favor de si mesmos, como o caso da necessidade em aprender português. Mesmo que a escola, predominantemente, valorize em sua estrutura o ensino da língua externa, os Guarani desejam que o português seja ensinado, mas com uma finalidade e a seu favor. Ou seja, uma aparente imposição cultural pode ser dimensionada em um fator de ressignificação do espaço, isto é, a escola não é indígena, mas os Guarani podem utilizar-se de elementos dela para lidar com o mundo do branco e são eles quem decidem se querem aprender o guarani ou português.

3.3 A música na escola de ensino diferenciado Guarani em Aracruz-ES.

Os Guarani valorizam o processo de transmissão oral. A comunidade Guarani considera a vida e o modo de viver como sagrado, o *tekoá porã*, e busca preservar os elementos essenciais de sua cultura e cosmovisão. Desta forma o papel dos mais velhos, dos

²² Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 07/07/2012.

sábios, dos rezadores, da oralidade e da memória, é muito importante para sobrevivência da comunidade e para sua resistência ao contato.

A Escola é fruto do contato, e assim serve ao Guarani como instrumentalização para a interação com o mundo não-indígena, mas ao mesmo tempo, deve colaborar para a preservação dos valores culturais e étnicos Guarani fundamentais. Ao longo de sua história, as sociedades indígenas vêm elaborando complexos sistemas de pensamento e modos próprios de produzir, armazenar, expressar, transmitir, avaliar e reelaborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo, o homem e o sobrenatural.

Nesse contexto busquei identificar o uso da música em sala de aula quanto ou repertório utilizado, se é próprio da cultura nativa ou não, e quanto à forma de aplicação desse repertório em aula.

Fernandes (1976), sobre a educação dos Tupinambá observa que : é informal e assistemática, de transmissão oral, baseada na rotina da vida diária e na inserção na família; a comunidade educativa tem um papel fundamental, que valoriza a ação, o “aprender fazendo” e o modelo através do exemplo, utilizando da persuasão e buscando a sacralização do saber. É um processo permanente durante toda a vida e em harmonia com o ciclo da vida desses povos. É na imitação de papéis adultos que se constrói a criança Guarani, e há um componente religioso muito forte nisso.

As crianças participam desde cedo das rezas, dos cânticos, das danças e das festas no centro da aldeia e na *opy*. Assim, tendo a interpretar a imitação das crianças como um elemento constituinte próprio da cultura infantil guarani. A formação de um cacique (uma boa liderança política) ou de um xamã (uma boa liderança religiosa, um rezador) inicia-se na infância, já desde o nascimento, pois é muito provável que pela convivência e exemplo dos pais e avós, a criança conhece e experimenta o ofício dos mesmo.

Ao caminhar pela aldeia ouve-se diversos tipos de sons e de músicas como: forró, sertanejo, ou hip-hop, funk, em rádios, micro systems, televisores. A paisagem sonora também ganha interferências dos sons de pássaros, vento nas árvores, os motores dos veículos na rodovia. Trata-se do exercício de deslocar o foco das práticas sonoro-musicais mais audíveis, por serem mais frequentemente expostas, via espetáculo, ou mencionadas, por sua centralidade na cosmologia, como o são os rituais religiosos – às outras dentre as menos espetaculares, mais cotidianas, ligadas à fala ou à expressão lúdica. Durante uma das

entrevistas com uma das lideranças Guarani em Três Palmeiras, em frente a casa deste, ficou registrado o som da TV na sala, uma banda de rock tocando em um dos quartos, de seu filho mais velho, e o som alto de um carro parado próximo a nós tocando Cássia Eller. Em determinado momento o entrevistado me pediu licença, se levantou e foi pedir que abajassem o som, pois julgou que o som do carro alto demais estava atrapalhando a entrevista.

A literatura etnomusicológica sobre os Guarani aponta para a centralidade do som musical e de suas fontes na constituição da cosmologia dos Guarani (Montardo, 2009 e Stein, 2007). Os *mborai*, cânticos sagrados, executados no espaço ritual dentro da *opy*, mediam a comunicação com as divindades e os ancestrais e dinamizam a construção dos corpos, possibilitando a transformação das pessoas de tristes em alegres, de pesadas em leves e ágeis.

A participação das crianças é valorizada enquanto participantes rituais que estão sendo educadas no modo de vida Guarani. Somente alguns rituais realizados fora da *opy* podem ser presenciados e registrados pelos não-índios, com raríssimas exceções. Isso acontece talvez como forma de proteger e fazer valorizar aspectos de sua cultura. O repertório musical é constituído pelos *mboraí* (cantos sagrados), e se referem a temas da cosmologia Guarani, porém há diferença entre os cânticos executados dentro e fora da *opy*.

A performance dos *mborai* fora da casa de reza é tão sagrada quanto a dos mesmos dentro da casa de reza, no entanto “na casa de reza o cântico não tem palavras, só o canto” explica o pajé Jonas, em relação a existência de um texto verbal nos cânticos dentro da *opy*, embora haja o uso da voz. Os *mborai* são acompanhados por instrumentos musicais – o *mbaraká mirim*, o *Mbaraka*, a *Ravé* e *Ãgu’apu*. Há restrição de alguns instrumentos fora da *opy* especialmente em apresentações públicas²³.

Em relatos de professores da escola Guarani em Três Palmeiras sobre seus trabalhos em sala de aula, geralmente o currículo obrigatório é relacionado ao conteúdo similar na cultura guarani .

Um exemplo é o relato da professora de história:

“tentei relacionar a história antiga falando sobre a importância dos grandes rios no berço da história ocidental como o Nilo no Egito, e a importância do rio local, Piraqueçu, no cotidiano das aldeias Guarani e Tupinikins. Eu fiz entrevistas com os

²³ A ser abordado no cap. 4, item 2, sobre instrumentos musicais a partir da pag. 69.

mais velhos, levei alguns deles pra falar nas aulas e as crianças fizeram redações e desenhos sobre a importância e utilidade do Piraqueçu”.²⁴

A professora de artes me informou que nas aulas trabalha basicamente com desenhos, pintura corporal e artesanato guarani. Quando perguntei sobre o ensino de música na escola ela me disse que não havia, por falta de professor qualificado. No entanto entre o material registrado das aulas de artes havia fotos de uma oficina de construção de flautas. É importante aqui, destacar que esta professora é djuruá, com formação em história em uma universidade do RJ e que é casada com uma das lideranças Guarani de Três Palmeiras.

Dessa forma ao me relatar que não havia aulas de musica, ou atividades musicais em sala de aula por um entendimento ocidental em senso comum do que seja aula de música, aulas com instrumentos, formação de bandas, corais e leitura/escrita de partituras. Essa oficina foi considerada pela professora de artes com artesanato, não como aula de música, sendo necessário fazer um estudo mais completo sobre os conceitos e música e educação musical.

Pensando a tradição como um processo constantemente reinventado, e em que permanências e mudanças se alimentam mutuamente, mas de formas variadas conforme o contexto e as pessoas que as pensam, este trabalho busca refletir sobre como os grupos percebem e avaliam o lugar da música na construção da tradição, na incorporação e criação do novo, na apropriação e no diálogo intercultural, servindo como meio de comunicação, negociação e construção de sentidos.

²⁴ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 24/03/2012.

Cap. 4 – Música, *mborai* e educação

“Aprendi a cantar com os mais velhos, cantava no coral e tocava tambor, que é o *angu’apu* e chocalho, que é *mbaraka Mirim*, esse eu aprendi com os outros que já tocavam no grupo, que ensina os mais novo que tá chegando pra aprender.”²⁵

A presença das crianças é marcante para qualquer visitante na aldeia independente da condição na qual se encontre: pesquisador, professor, jornalista, antropólogo. É possível vê-las em todos os espaços executando as mais diversas atividades, e uma destas é o aprendizado de aspectos ritualísticos empreendidos por elas ao anoitecer, no mesmo momento em que os adultos também realizam seus rituais tradicionais.

A efetiva participação das crianças em todos os aspectos da vida social nas áreas indígenas tem sido objeto de investigação mais recentemente, e tem demonstrado a importância destas enquanto agentes de produção, reprodução, transformação cultural, e como definidoras e redefinidoras de seus papéis na sociedade, afirmando seu papel como sujeito sociais plenos e produtores de sociabilidade e cultura (TASSINARI, 2011).

As crianças são importantes atores sociais e neste aspecto, e há que se destacar que aprendem não somente com os adultos, mas também com outras crianças e jovens com os quais dividem seu tempo, brincadeiras e aprendizagens no que é denominada por Codonho (2009) como “transmissão de saberes horizontais”. Por exemplo, as crianças que sabem o ritmo a ser produzido com os instrumentos e os cantos entoados “puxam” o cântico, e a partir daí outras, de diferentes idades, acompanham toda a movimentação efetuada por este grupo, em um processo que resultará em aprendizagem pela observação, participação e reforço identitário que estes eventos promovem. Há que se considerar que as crianças não só aprendem com os adultos, mas também ensinam outras crianças, situação estabelecida pela horizontalidade das relações sociais, e esta transmissão recebe outras conotações e interpretações realizadas por elas, que constroem sentidos para as suas ações.

Na cosmologia Guarani, o *Yvyra’idja*, líder espiritual é o responsável pelo equilíbrio na relação das pessoas com o sobrenatural, tão importante para a manutenção da vida na terra. Tradicionalmente, esse líder espiritual, tem a função de cuidar das festas, dos rituais, do batismo de crianças e sementes, do repasse dos mitos e aconselhamentos. Além disto, alguns

²⁵Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 22/09/2012.

exercem também a função de curandeiros, também conhecidos como pajé. Um dos rituais mais importantes para os Guarani é *Nhemongarai*, “batismo das sementes” e das crianças, é um momento de forte intensidade política, social, cultural e religiosa para os Guarani. O ritual de nomeação está ligado a colheita do milho. Tanto o *Nhemongarai* como os rituais diários na *opy*, buscam a comunicação com *Nhãderu* (e com os espíritos) para o fortalecimento da pessoa.

Há uma série de cuidados com as crianças em relação ao nascimento e batismo:

“quando tem criança nova na família os pais não podem fazer tudo que quer, não pode sair sem dizer onde vai, quando entra na mata tem que sinalizar com folhas e pedras o caminho que tá indo porque o espírito da criança tá solto e acompanha os pais os eles vão e se não sinalizar pra ele o caminho ele se perde e volta de onde veio, tem que cantar muito pra alegrar e acalmar o espírito da criança pra ela querer ficar na terra, se o espírito for embora a criança não morre, mas fica ruim da cabeça, fica bobo. Por isso que Guarani canta muito, pra alegre e manter a vida na terra... ai depois quando tem a colheita do milho, faz a festa do milho e batiza as criança, que ai então o espírito se fixa no corpo, mas tem que continuar cantando, se não o espírito fica triste e o corpo fica doente.”²⁶

4.1 *Mborai a'e atxa arandu* – o cântico passa sabedoria

“...É importante ensinar os cânticos pras crianças porque o conhecimento Guarani está no cântico. O canto ensina como *Nhãderu* fez tudo na terra, como é o nome das coisas, como que trata dos animais, da mata, tudo que chama de natureza. O cântico ensina também como que trata com as pessoa e como tem que viver do jeito que *Nhãderu* manda. É *Nhãderu* que mostra os cântico pro guarani quando sonha, que não é só sonho quando tá dormindo, sonho é acordado também. Assim que *Nhãderu* passa o conhecimento que ele quer, com as palavras dos cânticos.”²⁷

O termo *-'e*, corresponde ao verbo falar, constituindo o radical verbal da expressão *nhẽ'e*, as famosas “almas-palavra” Guarani. Neste sentido, a junção da partícula de composição *mbo-* produz o sentido de ação do termo *mbo'e*, “fazer-se palavra”. O verbo *nhembo'e* significa dizer-aprender-estudar-orar, ou de receber a palavra que é o conhecimento. Neste sentido, o processo de *arandu nhembo'ea*, de aprendizagem do conhecimento tradicional é intermediados pela orientação dos mais velhos em relação à conduta social e a sua vida física e espiritual.

A circulação de alguns saberes sensíveis envolve a percepção do mundo, como reconhecer as árvores pelas folhas ou pelo gosto, cor e cheiro da madeira, reconhecer as oscilações sazonais das chuvas, os calendários solar e lunar para realização das plantações, as

²⁶ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 20/01/2013.

²⁷ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 24/03/2012.

técnicas de caça, a prática para fazer edificações, o mapeamento mental das áreas com disponibilidade de lenha, frutas e remédios, as diferentes práticas de auto atenção, o preparo dos remédios e dos alimentos, e ainda, as orientações para a vida social, sobre como agir nos momentos de crise e como superar as dificuldades. Todo esse conhecimento vem através de revelações que vem em forma de cântico.

O sistema de aconselhamentos e orientações individuais e coletivas sobre as características dos *nhẽ'e* de cada pessoa. As “almas-nome” são de grande importância na construção da pessoa guarani, sendo identificadas pelos *yvyra'idja*, no ritual de batismo chamado *nhemongarai*. A atribuição dos *nhẽ'e* é uma das formas de agência da verticalidade xamânica guarani, fazendo a mediação com o plano das divindades, de forma a trazer orientações para a vida social de seus aliados.

Os batizados costumam ser acompanhados de orientações do pajé para os pais da criança ou para a própria pessoa e os seus familiares. É bastante comum que as pessoas mudem o seu *nhe'ẽ* - nome espiritual – nos momentos de ruptura ao longo da vida. Isto normalmente acontece sob orientação de um *yvyra'idja*, podendo envolver ritos de passagem entre a infância, a puberdade, a vida adulta e a velhice, ou em alguns casos para o tratamento de doenças.

Desta forma, os líderes espirituais são intermediários da relação entre nomes e cosmos que dá sentido a construção dos sujeitos no mundo guarani, o que se conjuga com os campos pessoais de afecção, compondo à noção de um xamanismo distribuído.

“o nome espiritual, o *Nhẽ'e*, é o seu espírito dizendo de onde ele veio, e onde ele se orienta, tem os lugares (apontando pro céu) nos cantos da terra de onde vem os espíritos, e esse lugar de onde veio seu espírito que diz como é você, a sua personalidade. Por isso a pessoa que não foi batizada fica doente as vezes, porque o espírito fica desorientado. (nesse ponto da entrevista o Marcelo disse ao pajé Jonas que ele precisava me batizar, ao que este consentiu, se fosse de minha vontade. Já havia comentado anteriormente com o Marcelo o fato de eu não ser batizada no cristianismo).”²⁸

O papel sócio-educativo da atividade ritual e os processos terapêuticos associados à atividade dos xamãs visam à manutenção do bem-estar psicossocial do grupo. A noção Guarani de *arandu* termo muitas vezes tratado como um equivalente homonímico da concepção ocidental de conhecimento, sob a perspectiva da antropologia do conhecimento proposta por Tim Ingold, explora sua concepção semântica como “sentir o tempo-espaço no

²⁸ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 20/01/2013.

clima-mundo” em relação à experiência vivida no mundo pelos guaranis, abordando aspectos relacionados aos processos de aprendizagem e circulação de saberes (*nhembo'ea*) praticado pelas lideranças xamânicas identificando estes enquanto uma iniciativa indígena pela salvaguarda e proteção de seu patrimônio cultural e de sua identidade étnica.

Ingold (2000) trata o conhecimento humano como a capacidade de captar “sinais” e “pistas” que aparecem ao longo do caminho da experiência no mundo, assim como a habilidade para responder a eles com julgamento e precisão. Isto nos permite incorporar mais elementos da vida sensorial das pessoas na investigação da questão sobre “como conhecemos o mundo”, sem perder no horizonte da caminhada os universos simbólicos capazes de expressar sentido para as relações que estabelecemos com as coisas.

Outras investigações, conduzidas sob perspectivas teórico-metodológicas diversas e com objetivos diferenciados (Cohn 2005) que o processo de aprendizagem ocorre quando a criança aprende experimentando, vivendo o dia da aldeia e, acima de tudo acompanhando a vida dos mais velhos, imitando, criando, inventando, sendo que o ambiente familiar, composto pelo grupo de parentesco, oferece a liberdade e a autonomia necessárias para esse experimentar e criar infantil, para que estes sejam sujeitos sociais plenos e produtores de sociabilidade e cultura, e que suas manifestações devam ser analisadas sob uma ótica diferenciada.

Entre os Guarani, os modos de transmissão de conhecimentos estão associados aos ensinamentos práticos. Assim, as crianças aprendem fazendo, vendo e ouvindo, de tal maneira que a preocupação dos familiares é reconhecer a particularidade da criança considerando as características de cada alma, o *nhẽ'e*, enviada às crianças a fim de dar condições para o bom desenvolvimento da aprendizagem e do crescimento saudável do corpo.

O *Aywu nhẽ'e*, pode ser entendido por palavra, linguagem humana, e palavra-alma. Assim, temos que a alma humana contempla um conceito de palavra que envolve a concepção da porção divina da alma e da linguagem humana como uma única ideia, num conceito indivisível (CADOGAN, 1959). Leva-se em consideração o estado e a característica de cada alma gradativamente assentada no corpo da criança, observando sua força e fraqueza, visto que a alma, *nhẽ'e*, é a condição vital para o bom desenvolvimento da aprendizagem e do crescimento saudável do corpo. Sendo assim, as vivências das crianças se constituem numa

autonomia e independência para sua circulação, brincadeiras onde a observação de pais e avós são realizados (BENITES, 2009).

As *nhê'e porã*, “belas palavras” ou *ayvu porã*, “bela linguagem” segundo Ladeira (1992), é o que define as normas de agir expressas nas orações e cantos que são repetidos de geração em geração.

A primeira análise a respeito das crianças guarani foi feita por Schaden (1962), numa tentativa de mostrar a relação entre infância e formação da personalidade guarani.

Seu ponto de vista apresenta as crianças como sujeitos independentes e detentores de vontades que sempre serão atendidas pelos seus pais, que pretendem alegrar o espírito da criança. Tal característica demonstra o respeito pela personalidade humana e a noção de que esta esteja se desenvolvendo livre e independente em cada indivíduo. Embora esteja afirmando a particularidade infantil, Schaden explica que estas são associadas à reprodução do mundo adulto, em que as brincadeiras como arco-e-flecha, caça e caçador, carrinhos e bonecas são uma maneira de as crianças demonstrarem interesse pelas atividades de seus familiares. É comum, por exemplo, o filho do líder espiritual, aprender e substituir o pai na função que este ocupa.

O líder religioso tem como atribuição transmitir aos seus sucessores os objetos sagrados herdados dos antigos líderes. Ele é uma ponte entre o passado, o presente e o futuro das figurações sociais que se sucedem no tempo. Aqui facilmente se reconhece que “a antiguidade é posto” e a ancestralidade está vinculada ao reconhecimento da legitimidade, até porque cada *yvyra'idja* passa seus conhecimentos aos seus discípulos, que devem reconhecer a proeminência do líder dos quais aprenderam as rezas e herdaram objetos rituais.

Geralmente são os filhos que sucedem aos líderes pela proximidade que facilita a transmissão dos saberes, no entanto não é uma obrigatoriedade. Quando um membro da comunidade demonstra interesse pelo ofício, ele recebe os ensinamentos, e se, a prática for satisfatória para o grupo, naturalmente o aprendiz ocupa o lugar do mestre. Quando solicitamos aos xamãs que contem a história dos objetos por eles cuidados, sempre iniciam por mencionar, até onde a memória permite alcançar, os diversos líderes que os precederam no tempo, e como cada um deles, em sua passagem pela comunidade de seu tempo, cumpriram suas obrigações e praticaram os rituais sagrados.

Cada objeto sagrado tem sua própria história. Essa historicidade é indissociável da trajetória dos líderes religiosos que os confeccionaram ou herdaram de líderes ainda mais antigos, cuja memória muitas vezes se projeta para a dimensão temporal identificada genericamente como “ o tempo dos antigos” - *yma gware*. Tal dimensão temporal se confunde com o tempo dos heróis míticos e divindades, chegando mesmo a transcender o tempo histórico da dimensão temporal da terra atual. O olhar dos adultos Guarani em relação às crianças é de aprendiz e de reconhecimento daquilo que estas expressam como desejo e movimento. Assim, o tempo de brincadeira das crianças é apreendido como tempo de aprendizagem coletiva, de modo que os adultos não interrompem as brincadeiras nem as descobertas infantis, pois entendem que a curiosidade e as experiências das crianças expressam seus desejos de aprender. Essa forma de transmissão de conhecimento privilegia uma aprendizagem na vivência da pessoa e a autoconfiança, moldando um corpo saudável que tenha boas condições de aprendizagens.

A preocupação dos adultos com o desenvolvimento da criança refere-se primordialmente pelo crescimento e bem-estar físico, de modo que, desde o sonho em que os pais são avisados do nascimento da criança até a concepção, há uma série de restrições, visando sobretudo a saúde física do recém-nascido.

Os familiares, principalmente as mulheres, mães e avós, são as “líderes-orientadoras” das crianças. A lógica educativa Guarani decorre de um aconselhamento individual e coletivo, *nhemonhe guasu*, e diálogo diário, *nhemongueta meme*, com seus membros sobre o *nhãdereko*, modo de ser e viver guarani, adequado no contexto atual. Os métodos educativos dessas lideranças são basicamente realizados de modo prático, através de comportamento exemplar, do aconselhamento repetitivo, de comentários críticos sobre a observação dos comportamentos das crianças. De modo que, os espaços onde ocorrem os ensinamentos estão na esfera da aldeia, dentro de casa, na beira do fogo onde logo pela manhã os sonhos são interpretados e refletidos, e orientam os afazeres diários, no pátio da casa em que os comportamentos e estilos demonstrados pelas crianças são vigiados e comentados pelos mais velhos. Assim temos uma perspectiva de aprendizagem em que as crianças aprendem fazendo, vendo e ouvindo, privilegiando os ensinamentos práticos das suas vivências (BENITES, 2009).

Um importante agente na educação guarani é o *txamõi*, avô ou ancião, que em suas atividades costuma ser motivo de prestígio entre os seus. Ao longo das trilhas, ele por vezes

mostra plantas, ensina remédios, conta segredos e mitos. No entanto os mais velhos, *txamõi*, afirmam ser difícil aconselhar os jovens nos dias de hoje, pois ao invés de sentar pra ouvir os ensinamentos os jovens estão mais interessados em assistir televisão. Essa é uma das preocupações das lideranças de Aracruz-ES:

“as crianças não querem mais ouvir os mais velhos, quando eu era novo gostava de sentar com minha avó Tatatxi e ouvir história que ela contava, agora só querem ver televisão ou se juntar com os amigos pra ouvir música de ‘Branco’ no celular.”²⁹

A prática musical nas aldeias Guarani em Aracruz-ES é uma forma de reafirmar conhecimentos tradicionais, assim como incorporar na tradição elementos novos advindos das relações interpessoais nas terras indígenas e das interações entre diferentes comunidades indígenas e resultantes do contato intercultural.

Pinto (2001) afirma ser um mal-entendido comum entre pesquisadores não familiarizados com a documentação musical é confundirem música com a letra dessa música. Outros pesquisadores encaram a música como partitura, e preferem não entrar no assunto “música” ou “manifestação musica”, como se ler partitura fosse sinônimo de entender e pré-requisito para falar sobre música

Neste contexto, é importante lembrar que em muitas culturas se desconhece o termo música. Na realidade, música raras vezes é entendida como uma organização sonora no decorrer de delimitado espaço de tempo.

“É som e movimento e está quase sempre em conexão com outras formas de cultura expressiva. Considerar este contexto amplo, quando se fala em música, é adotar um enfoque antropológico. Assim a música não é entendida apenas a partir de seus elementos estéticos, mas, em primeiro lugar, como uma forma de comunicação que possui semelhante a qualquer tipo de linguagem, seus próprios códigos.

Música é manifestação de crenças, de identidades, é universal quanto à sua existência e importância em qualquer que seja a sociedade. Ao mesmo tempo é singular e de difícil tradução, quando apresentada fora de seu contexto ou de seu meio cultural. Merriam (1964) lembra que no passado a musicologia comparativa, enquanto subárea da musicologia concentra o seu esforço quase que exclusivamente na investigação de estruturas de som e de configurações musicais, deixando de lado, em grande parte, o contexto antropológico e cultural. Para entender a música enquanto produto e estrutura construída, seria necessário, de acordo com Merriam, aprender a entender conceitos culturais, que fossem responsáveis pela produção destas estruturas.” (PINTO, 2001)

O *mborai*, cântico Guarani, é considerado sagrado no dever sagrado de cantar, quanto no ato e concepção do canto. Montardo (2002) analisou a relação da música e da dança rituais dos Guarani no MS. Para tanto, a autora não perdeu de vista as múltiplas dimensões relativas

²⁹ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 24/03/2012.

à sociocosmologia guarani. Ela observa que o *jeroky*, dança ritual guarani, é um caminho, vertical de comunicação com as divindades, e horizontal em direção a outros Guarani. A autora afirma que “Os textos dos discursos e das canções Guarani apontam para uma temática espacial indicando uma territorialidade, além deste aspecto da espacialidade cosmológica. Eles afirmam reiteradamente: *mamo tata rupa*, ‘em todas as aldeias’. Ao cantarem e dançarem estão ligados, formando uma rede, às outras aldeias, que englobam vastos territórios, localizados desde a Argentina, Uruguai e Paraguai, até o litoral sul e sudeste do Brasil. Ouvi esta explicação mais de uma vez de vários informantes: o ritual como um sistema de comunicação através do qual se sabia, antes do aparecimento do telefone, quem ia chegar e o que estava acontecendo com os parentes, em outras aldeias” (2002).

O canto é uma forma de comunicação com as divindades guarani, a composição do cântico se dá através de sonho (MONTARDO, 2009), as divindades lembram os deveres sagrados e passam novas instruções principalmente através do cântico durante o sonho. A pessoa que recebe o cântico, geralmente é o líder espiritual, mas pode ser qualquer pessoa do grupo, transmite aos demais membros do grupo durante as reuniões na casa de reza. O grupo então aprende e passa a cantar o novo cântico em sinal de reconhecimento as suas divindades. Como um dever sagrado de lembrar o ensinamento contido no cântico, de cantar como reconhecimento da importância desse ensinamento contido no cântico e de transmitir o ensinamento aos mais jovens e preservar na memória do grupo os ensinamentos de *Nhãderu*.

O sonho para os Mbya é uma experiência que marca o conhecimento, de tal forma que ele não é somente uma narrativa onírica, mas verdades que aconteceram durante o período de vigília. Os sonhos são fonte de sabedoria e poder que orienta as atividades dos Mbya. Os sonhos possuem um papel importante na cosmologia guarani. Nimuendaju (1987) já descrevia cenas em que os sonhos se traduziam em acontecimentos reais que poderiam mudar o rumo de suas vidas. Garlet (1997), também fala da importância dos sonhos em que eles revelam acontecimentos e auxiliam na busca de um novo *tekoa*, “o *tekoa* ideal é o *tekoa* mostrado a *Nhãderu* nos sonhos”. Os sonhos possuem influência central na tomada de decisões e por isso determinam o tempo dos acontecimentos. Sua importância é tamanha, que os Guarani são estimulados a sonhar, intencionalmente através de uma educação dos corpos que o estimula a sonhar com o intuito de receber avisos e previsões.

Durante a pesquisa os rituais na casa de reza me foram interditos, sendo permitido observar apenas os cânticos usados fora da casa de reza e dos corais. As apresentações de

“corais” são abertas ao público não indígena e variam de umas aldeias a outras. Nessas ocasiões não se deve usar roupas dos brancos, *djuruá*, pois afastaria os espíritos e atrapalharia na concentração do pajé, deve-se usar trajes rituais guarani.



Figura 11 – Foto da apresentação do coral Guarani da Aldeia Boa Esperança na Feira do Verde em Vitória-ES, 2008. (arquivo pessoal)



Figura 12 – Foto do coral Guarani de Três Palmeiras na inauguração da Casa Cultural Guarani, na aldeia Três Palmeiras, Aracruz-ES, 2011. (arquivo pessoal)

As performances vocais, em contextos cotidianos, como apresentação e rituais, colaboram na criação do modo de ser Guarani. No âmbito da constituição sonora e mútua entre modo de ser e sociocosmologia Guarani - a concepção de uma criança é sinal de satisfação das divindades e propulsiona as relações destas com os adultos. Estes, ao se tornarem mais alegres e sábios no convívio com as crianças, ganham força para criar e realizar cantos, caminho de aproximação às divindades.

Quanto à performance vocal das crianças, capacidades atribuídas a elas, como pureza e visão premonitória, potencializam a qualificação de suas vocalizações agudas e estridentes como *aywuporã* ou *nhê'eporã*, belas vozes ou belas palavras, que emocionam e colaboram na comunicação Guarani com as divindades e na perpetuação da vida na Terra. Neste sentido, tratamentos corporais são processados para que as crianças expressem palavras belas e corretas e movimentem seus corpos com força e leveza. Com seu variado repertório de cantos, as crianças também fazem transitar afetos e ensinamentos entre si e na relação com seus afins adultos.

A prática de apresentações dos “corais” fora das aldeias tem se tornado frequente. Uma questão que surge a partir daí é a importância de uma reflexão em torno das diferentes “apresentações” dos corais e suas funções em termos do público ao qual são dirigidas, especificamente *djurua* que dá dinheiro e *Nhanderu* que dá força e saúde. No entanto, as lideranças Guarani em Aracruz – ES, veem essas apresentações como afirmação de sua identidade, pois assim mostram aos brancos que ainda preservam sua língua e tradições. “é bom quando turista vem aqui, os grupos de escola também, quando ‘Branco’ vem que tem festa a gente faz apresentação do coral Guarani, que eles vê que a gente não perdeu nossa língua e nosso costume.”³⁰

A temática dos cânticos trata do cotidiano guarani, passa pelos mitos de origem, dos lugares sagrados onde devem ir da Terra Sem Mal. Ensinam a forma de se relacionarem com a natureza, como e quando plantar, que animais caçar, sobre a preservação, ensina como cuidar e acalmar suas crianças, como se manter saudável mente e espírito. Usarei aqui como exemplo um dos cânticos presentes no CD³¹ gravado na aldeia que me foi passado pelo Marcelo e transcrito por um de seus filhos:

Ore ma oota para owai ou awã takwary porã. Idjedjei ...

(Nós iremos atravessar o mar onde comeremos a cana sagrada. Que assim seja...)

Esse cântico retrata a relação do Guarani com o mar, da necessidade do Guarani de estar próximo ao mar, pois, na mitologia Guarani, é atravessando o mar que se chega ao *ywy marãey* – a Terra Sem Mal, onde comerá a cana sagrada. É através desse mito de travessia do mar que alguns antropólogos justificam a presença e o direito dos Guarani às terras do litoral sul e sudeste. A busca pela terra sem mal parece hoje se concentrar na manutenção de um lugar onde possam reproduzir o *nhãdereko*.

“Para os Mbyá, as terras do leste foram habitadas por seus antepassados, e a toponímia do litoral só vem, a seus olhos, confirmar a tradição. De acordo com essa tradição, as terras que buscam ocupar – e que é o motivo das migrações – são seus *tekoa*, ‘um lugar onde é possível manifestar a nossa maneira de ser (*teko*).’ E para os grupos Mbyá/Ñandeva migrantes, o lugar onde é possível tal manifestação é nas proximidades do mar, como sugere a expressão pela qual os Ñandeva atuais nomeiam o mar: *yrekoypy*, isto é, a água (*yy*) ao lado da qual (*ypy*) somos Guarani (*reko*).” (Ladeira e Azanha, 1988, p.21)

³⁰ Depoimento à autora na aldeia Três Palmeiras, 26/05/2012.

³¹ Ver figura 8, pag. 37.

Um outro exemplo desses cânticos que me foi passado da mesma forma que o exemplo anterior, lembra a obrigação sagrada de ir a casa de reza todos os dias para pedir força e proteção:

Petygwa mirĩ oi kwaa uka rire nhãderu opy ire jdaporu owa nharobarete, nharoporandu, nhãderuetepe, nhãdetxietepe idjejdei...

(O cachimbo sagrado deve ser usado na casa de reza para pedir força aos nosso pai e mãe verdadeiros/ divinos.)

Dessa forma a história do grupo é resgatada cotidianamente, a “memória” enquanto conservação, síntese ou análise histórica, tem também outro significado entre os Guarani, em que a história em termos temporais e espaciais é vida, revivida e interpretada constantemente.

4.2 Instrumentos musicais e identitários

Uma das maneiras de iniciar o assunto, quando se trata de falar das concepções indígenas sobre o branco é analisar como este aparece diferenciado nos mitos de origem. Há um mito, contado por eles de forma informal, como se não fosse por eles mesmos e sim por outra pessoa, se isentando da responsabilidade por terem repassado o mesmo. Que difere o “índio” do “Branco” na escolha das armas para caçar, nos quais o índio opta pelo arco e flecha enquanto o branco escolhe a espingarda. Há também diversas versões deste tipo de escolha, só que no caso, no momento da diferenciação, quando o herói criador abre a mala e pede para que o índio e o branco peguem os seus objetos, o primeiro toma para si o *Mbaraka*, instrumento musical, enquanto o branco opta pelo papel.

O *Mbaraka* é a identidade do guarani. Em contrapartida, em tom de estranhamento, de que o branco precisa de um papel para saber quem é. Com a obtenção de conhecimento ocorre o mesmo estranhamento, sendo que o guarani pode aprender através da escuta enquanto o “Branco” tem que escrever e guardar uma quantidade imensa de papéis. É claro que diante do contexto de reivindicações para retomada de suas terras e outros direitos, os Guarani passaram a utilizar-se abundantemente dos papéis, não sem prescindir do *Mbaraka*.

Efetivamente, quando os processos de retomadas estão ocorrendo, uma das principais preocupações é a garantia da presença de um xamã forte que garanta, através dos rituais, a

eficácia do processo. Ressalto aqui a música e o ritual como chave neste processo de tomada de consciência, como um dos elementos que constrói a ambiência, trazendo a tona o que foi reprimido ou roubado dele e dos seus. A oralidade em contraposição à escrita, faz-se necessário explicitar que a cultura guarani é repassada oralmente, mas também pelo corpo, pelo entoar dos cantos, nas danças.

O Guarani não tinham a escrita como foco central em sua cultura, a oralidade era o meio pelo qual a cultura é transmitida de geração para geração. A oralidade, associada à gestualidade, sempre foi o meio pelo qual os guarani repassaram seus conhecimentos. Assim é feito ainda na atualidade, mas a escrita promoveu alguns deslocamentos nesses processos de ensino-aprendizagem bem como em suas técnicas corporais. A experiência dos Guarani é proveniente de uma cultura centralmente oral, seu lócus de conhecimento é a audição, ouvir bem significa compreender bem. A palavra para designar o ouvir em guarani é *endu*, *veré etcha*, porém, a palavra *endu* também significa sentir, entender, e *endukuaa*, *monhendu* também é utilizada para referir-se ao ato de tocar alguns instrumentos, ou fazer ouvir/sentir.

Fato similar foi constatado por Seeger, (1975) entre os Suyá, em que a palavra Suyá traduzida para o português como ouvir é *Ku-mba*, e seu significado na língua Suyá é ouvir-compreender, saber. Acredita-se que o ouvido seja o receptor dos códigos sociais ao invés da mente ou do cérebro. Não apenas os humanos, mas estas características se expandem aos espíritos e conversas com os animais. Não apenas ouvir e produzir sons é importante para os Kamaiurá, mas promover continuamente o desenvolvimento destas funções. Para eles, ouvir é sinônimo de compreender – *anup*. Um dos rituais Kamaiurá descreve homens tocadores de flautas sagradas e as mulheres – que não devem tocar flautas – devem ouvir os sons (olhar é proibido), e buscar identificar através do som os respectivos homens.

Os Guarani contam que os instrumentos foram criados desde o processo de criação do mundo. A primeira mulher (divindade) *Nhãnde Jari*, nossa avó que cantou o primeiro canto sagrado com o acompanhamento do *Takuapu*: instrumento feminino, feito de taquara, golpeado no solo, produzindo um som surdo que acompanha os *Mbaraka* masculinos, espécie de chocalho de cabaça e sementes específicas.

Nhanderu criou a flauta sagrada – *mimby apyka*, e o tabaco - *petỹ*, para os rituais e foi o primeiro que morreu na terra.

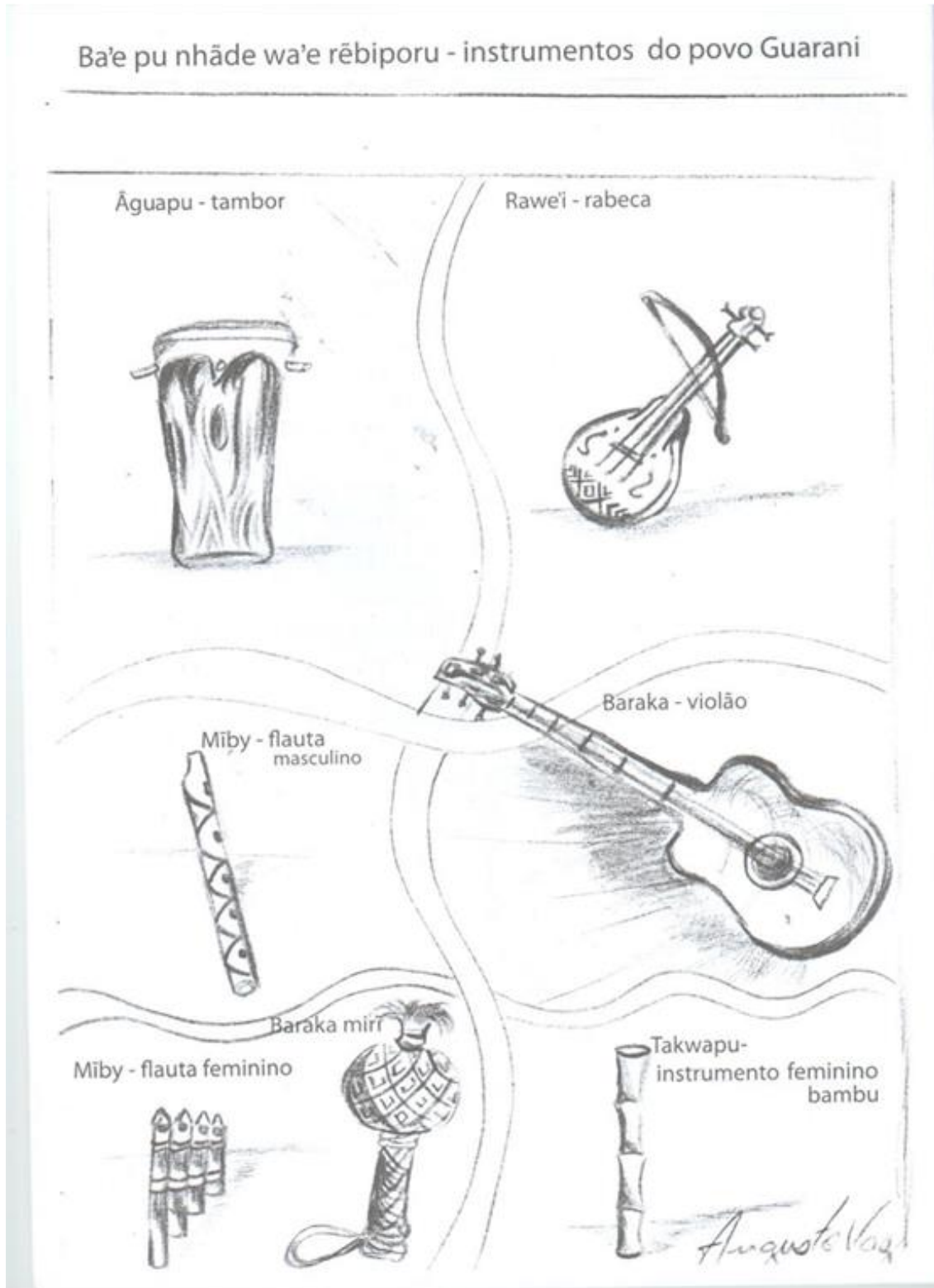


Figura 13 – Ilustração dos instrumentos feita por Augusto Vaz Filho, publicado no glossário de língua Guarani.

Entre os instrumentos musicais Guarani os mais usados são *o mbaraka*, a *rave*, *ãgu'apu*, *mbaraka mirĩ*, o *takuapu* e as *mimby*. Há restrição de alguns instrumentos para as

mulheres e quanto ao seu uso fora da *opy* especialmente em apresentações públicas. Farei uma apresentação do que me foi dito pelo pajé Jonas³² em relação aos instrumentos:

“*Mbaraka mirĩ*, é instrumento que acompanha a batida do corpo, o movimento do corpo. Ele é feito de casca de árvore com semente dentro, tem que enfeitar pra alegrar os espíritos que só gostas de coisa que é bonita. E depois que batiza fica bom pra tocar na casa de reza...”

O *mbaraka mirĩ* é o instrumento que abre as portas pra espiritualidades. O *mbaraka mirim* se assemelha ao chocalho, e é usado tanto dentro, quanto fora da casa de reza.

“... Ele que avisa *Nhãderu* que a gente quer falar com ele, ele vai abrindo caminho até chegar onde *Nhãderu* fica. Quando tem reza pra curar algum que fica doente, tem que ter *mbaraka mirĩ* e o *petỹgwa* (cachimbo), se não espírito não vem fazer a cura.”

O *takuapu* é um instrumento de uso pessoal e feminino feito de *takuara* para ser usado apenas dentro da casa de reza.

“O *Takuapu* é instrumento das moças que não pode sai da casa de reza, cada moça tem o seu que é feito de *takuara* pra bater no chão, o tamanho é com a altura de cada moça perto assim da cintura e não pode usar das outras não, só o seu mesmo. Tem um espírito no *takuapu* que ele não pode tirar da casa de reza e não pode ser usado por nenhuma outra pessoa, só com a dona mesmo dele.”

O *ravé* é um instrumento de cordas semelhante à rabeca ou violino. Há indícios de que seu uso se deu a partir do contato com o colonizador. No entanto as lideranças em Aracruz-ES afirmam ser um instrumento típico Guarani, como afirma seu Jonas:

“O *Ravé* é instrumento de Guarani. Já tinha instrumento com corda antes do ‘Branco’ chegar. Era parecido com os instrumentos do ‘Branco’ e ele fala que é só dele, mas do Guarani é com quatro cordas que é o *ravé* que é pequeno e toca com arco que o som vai tocando junto com o canto. É feito de cedro e tem quatro cordas feito de tripa de irara. Quando não tem cedro pra fazer o *ravé*, a gente compra o violino ou rabeca dos ‘Branco’ que é parecido. O arco de ‘Branco’ não usa, só o nosso mesmo que é de irara que é bichinho pequeno que chama, irara e de fibra de palmeira, de crina de cavalo também faz.”

Assim como acontece com o *ravé*, a origem do *mbaraka* se confunde com a mitologia Guarani. Pela descrição que fazem do *Mbaraka* ele é semelhante ao violão e, em seu uso é valorizado o ritmo com a função de marcar a dança:

“O *Mbaraka* tem também quatro cordas quando Guarani que faz, que é de tripa de irara ou de fibra de palmeira, que é de cedro também que faz e quando tem que compra violão pra usar, tira uma ou duas corda, a mais grossa. O *Mbaraka* tem quatro ou cinco cordas. Ele toca junto com *Mbaraka*, o som e vai marcando a dança.”

³² Depoimento à autora na aldeia Três Palmeiras, 09/12/2012.

Em relação ao *ãgu'apu*, o pajé Jonas o descreve como um sinalizador que serve para a comunicação entre os moradores da aldeia, diferente do *mbaraka miri* que serve de comunicação com as divindades Guarani:

“O *Ãgu'apu* é feito de cedro ou madeira oca com couro de cutia, igual de tambor de ‘Branco’ e quando tem o som bom já serve. Toda madrugada quando é que 4 hora da manhã já toca o *ãgu'apu* pra chamar as pessoas pra casa de reza, pra avisar que está amanhecendo o dia, que tem que começar o trabalho. Toca também pra avisar quando chega a caça pra dividir na aldeia.”

As *mĩby*, são flautas de um tubo ou seis, feito de bambu e seu uso parece ser também de comunicação entre os homens, mas com intermédio dos espíritos pois o que foi tocando em outra aldeia distante é revelado em sonho ao pajé que ouve a *mĩby* onde estiver, se este, o pajé, estiver forte:

“A *Mĩby*, é de flauta que é feita de takuara, de bambu. Tem de tipo de um só, que é de homem tocar e tem de seis que é de *kunhã* (mulher). Aqui quando vem gente de outra aldeia lá longe ele toca *mĩby*, que é pra avisar que tá saindo de lá. E aqui que o *padje* tem sonho que eles tão chegando daí tanto dia, que ouve a *mĩby* que tocou lá longe. E quando tá chegando aqui ele toca de novo que a gente faz festa.”

Em relação ao canto e a dança o Seu Jonas afirma:

“O canto é uma reza do espírito Guarani, se ele tá triste, canta pra se alegrar, se está alegre canta pra agradecer porque tá alegre. As vozes das moças no coral são mais forte, mais bonita, na casa de reza os homens cantam mais alto que é o poder dos espíritos. Na casa de reza o canto não tem palavra só voz, e não pode cantar o canto de lá aqui fora, só com permissão do pajé que é dos espíritos. O corpo também canta com o espírito quando dança que é pra fortalecer o corpo do *txondaro*, que é guerreiro Guarani. E tem canto que fala da natureza que a dança imita as coisas, se fala dos pássaros, dança igual os pássaros, se fala do mar faz o movimento do mar, e de agradecimento de *Nhãderu*.”

Montardo (2002, p. 219) observa que “os cantos e as danças nos rituais diários atuam justamente neste sentido: trazem a presença dos espíritos e a interação aos corpos e, com isto, a alegria e a saúde”. O canto e a dança são realizados para limpeza do corpo. Busca-se a leveza, a rapidez e a agilidade em sua analogia com saúde e juventude, constituindo-se a dança também “uma luta contra espíritos de doenças”. A conservação do saber e das tradições guarani é valorizada justamente pela oralidade. A memória das tradições Guarani está sempre “viva”, pois é transmitida oralmente e “vívida” através de gerações na prática ritual cotidiana.

“O mundo de hoje traz muito stress, de nervoso que fala o ‘Branco’ e isso que traz doenças porque o espírito fica fraco e o corpo fica fraco também. Deus, *Nhãderu*, viveu aqui e foi pra *yvy marãey* que é terra boa e quando chegou lá ele mostrou pro Guarani o *Mbaraka Mirim* e os outros instrumentos que ele já tinha usado na terra e foi falando o nome das coisas.”³³

³³ Depoimento à autora na aldeia Três Palmeiras, 09/12/2012

Considerações finais

A breve pesquisa de campo que resultou nesta dissertação foi, a meu ver, um período para nos conhecermos, lideranças, moradores da aldeia e eu. O que despertou meu interesse em fazer uma pesquisa sobre a música Guarani foi o uso da mesma para ensinar a língua Guarani.

Por esse motivo focalizei a pesquisa no uso da música Guarani na transmissão de saberes, não podendo deixar de passar pela história, pelos problemas da atualidade e alguns projetos futuros das aldeias de Aracruz-ES. Há um leque enorme de possibilidades a serem exploradas por mim e por outros pesquisadores.

Recebi recentemente sugestões das lideranças Guarani das aldeias de Três palmeiras e Piraqueaçu de temas que eles gostariam que fosse pesquisados por ser de interesse deles participar e fazer um documentário sobre o a dança das txondaro (mulheres guerreiras), ritual de dança das mulheres guerreiras semelhante ao *djeroky*, mas que, segundo eles não é muito divulgada entre os “brancos” e nem muito praticado pelas mulheres Guarani por timidez. As lideranças Guarani de Aracruz-ES temem que algumas tradições caiam no esquecimento por desuso. Por isso tem feito projetos de reavivamento e manutenção de tradições. Acreditam que a gravação de CDs e filmes desperta o interesse dos jovens, para assuntos tradicionais guarani, mas temem o uso inapropriado de seus conhecimentos.

Como não poderia deixar de ser, o último século tem trazido profundas transformações em todas as esferas da vida guarani. Assim, penso que a análise de determinados fatos contemporâneos precisa levar em conta essa perspectiva, a fim de desviar de eventuais rotas que conduzam a uma leitura simplificada ou artificial da realidade, especialmente no tocante a aspectos relativos às formas de organização social: composição das parentelas, relações de poder, práticas rituais, noções territoriais.

A Lei 11.645, é um avanço no sentido de desmistificar o “índio” imutável do imaginário popular. Projetos como o da liderança Marcelo Guarani para “trazer a escola dos ‘Branco’ pra aldeia” é uma forma de criar uma imagem realista do “índio” atual, que faz uso de tecnologias, mas não esqueceu sua língua, suas raízes, ou ainda dos motivos que levaram uma determinada etnia a esquecer de seus costumes.

A escola era vista como contrária a seu conhecimento principalmente em relação à oralidade/escrita e história contada pelos “brancos” em oposição aquela de conhecimento Guarani. Hoje nas aldeias Guarani em Aracruz-ES, a escola é vista como ferramenta de negociação e na luta pelos direitos indígenas com advogados formados e sonhando com futuros juízes Guarani.

Na mistura de termos e palavras em de uso comum ao “Branco” vejo uma tentativa para fazer-se entender, e o que percebi nas visitas à aldeia foi um interesse de mostrar que sua cultura está viva e de como é belo seu modo de vida, escondido na desconfiança de quem já foi traído e roubado.

Segundo o pajé Jonas da aldeia *Tekoa Porã*, “a força do *Todaro*, guerreiro guarani, está no espírito que se fortalece na prática dos costumes”³⁴.

A escola de ensino diferenciado ainda não atende a todas as necessidades das aldeias em questão, mas é vista como positiva entre as lideranças locais, pois possibilita, ainda que parcialmente, o diálogo entre a cultura do “Branco” e a cultura Guarani. Os jovens da aldeia acreditam que a prática musical do coral guarani possibilita a preservação da cultura guarani. Eles assumem que ouvem música de branco, forró, sertanejo, rock, rap, mas alegam não esquecerem os cânticos sagrados, porque todas as noites estão nas reuniões na casa de reza, pra cantar e dançar em respeito à *Nhanderu*, para que não se esqueçam de quem são.

Entre a educação guarani e a escola diferenciada, a oralidade e a escrita, os *mborai* guarani e a música *djuruá*, o preconceito e a afirmação da identidade, o grupo Guarani de Aracruz consegue resistir e se adaptar. Aceitam uma nova ferramenta: a escola como forma de sobrevivência física e cultural.

O *mborai* transmite o conhecimento Guarani a todos e em todos os aspectos do cotidiano Guarani, alega o espírito, e guia a vida guarani, mas não está presente de forma satisfatória, para professores e lideranças, na escola diferenciada Guarani.

Guarani significa “povo guerreiro”, mas acreditam que a força do Guerreiro Guarani não está no uso de armas, e sim no conhecimento de seus costumes e que, quando se esquecerem de suas tradições e do seu *nhandereko*, deixarão de ser Guarani.

No entanto os questionamentos são muitos e permanecem:

³⁴ Depoimento à autora, aldeia Boa Esperança, 25/08/2012.

Qual é o objetivo das escolas nas aldeias indígenas? Até que ponto o modelo escolar permite um ensino diferenciado? Pra que serve esse ensino diferenciado?

A música está presente de forma de transmissão de saberes Guarani, mas, de que forma a música é apresentada no ensino diferenciado ou no ensino regular?

Em geral, o que se observa nas aldeias, é a possibilidade de uma escolaridade mínima exigida para cargos de serviços gerais em empresas da região, pois nas aldeias de Aracruz só é oferecido o ensino fundamental diferenciado. Terminar o ensino médio e depender de cotas em vestibulares é uma realidade ainda distante. Já existem universidades como a Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT, Universidade Federal de Roraima – UFRR, Universidade Federal de São Carlos-SP – UFSCar, Universidade de Brasília – UnB, Universidade Federal do Paraná – UFPR e a Universidade Federal do Pará – UFPA que oferecem o vestibular diferenciado para indígenas. Embora essas universidades ofereçam poucas vagas, já é um primeiro passo. As formas de aplicação do ensino diferenciado e da Lei 11.645 requerem atenção principalmente no que se refere à formação de professores e aos currículos dos programas de graduação, nos oferecendo amplo campo de novos estudos, imprescindíveis a seu aperfeiçoamento e a uma compreensão mais acolhedora e menos predatória da existência, saberes e visões de mundo Guarani.

Glossário

Durante as entrevistas surgiram palavras e termos tanto na língua guarani quanto em português, advindos do contato com o colonizador europeu, tentarei explicar resumidamente a tradução, forma de uso e motivo de usarem essas palavras.

- I. **Aldeia** – no dicionário de língua portuguesa – pequeno povoado, aldeia indígena – pequeno povoado indígena. A palavra “aldeia” é usada entre os Guarani, principalmente quando falam em português, e para comunicação com os não indígenas. Em Guarani a palavra usada para o local onde vivem é *tekoa* ou *tekoa porã*, que significa o local onde se pode exercer o *teko*, que por sua vez significa modo de ser/viver Guarani. A palavra *porã* tem seu significado ligado ao belo e ao sagrado. Assim *tekoa* ou *tekoa porã* são traduzidos como “lugar onde é possível viver do modo sagrado Guarani”.

- II. **Branco** – durante as entrevistas a palavra foi usada por eles, guarani de Aracruz-ES, para designar pessoas não indígenas, e para se referir ao sistema de Governo (não indígena). A palavra se refere de modo geral no sentido de uma nação/etnia, por esse motivo no decorrer do texto a grafia usada será “Branco”. Em Guarani a palavra correspondente é *djurua*, que significa “aquele com pelos na boca”, uma referencia a barba dos europeus. A palavra *djurua* é usada entre os Guarani para se referir aos “Brancos”.

- III. **Cacique** – no dicionário de língua portuguesa – líder indígena. O termo era usado por uma etnia e foi generalizado pelos colonizadores para se referir a todos os líderes indígenas na América do sul. Em Guarani a palavra correspondente para líder político é *mboruvitxa*, sua função é a resolução de conflitos dentro e fora da aldeia. Nas palavras do cacique Nelson:

“o cacique é a liderança politica na aldeia, ele trata com os ‘Branco’ e resolve os problemas da aldeia, é igual um presidente dos “Brancos” e um juiz quando tem que punir alguém que fez coisa errada, até casamento o cacique faz também.”³⁵

- IV. **Casa de reza** – Na língua Guarani, *opy*. Local onde são feitos os rituais diários de reza, de distribuição de tarefas e aconselhamento da aldeia.

³⁵ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 29/10/2011.

- V. **Coral Guarani** – termo usado pelos Guarani para nominar o grupo vocal guarani, grupo esse que se apresenta em festas fechadas ou abertas ao público não indígena. Geralmente é formado por crianças e adolescentes, acompanhado por instrumentos. Não são corais no sentido europeu com divisão de vozes. O canto segue uma linha melódica acompanhado pelo *rave*, e há um movimento coreográfico de acordo com o tema do cântico. A palavra correspondente em Guarani é *nhoboaty*, que significa “grupo que canta *mborai*”.
- VI. **Deus** – termo usado por eles nas entrevistas relacionado à divindade suprema Guarani *Nhãderu*. *Nhãde* significa nós ou nós todos, *ru* significa pai, assim *Nhãderu* é traduzido como “nosso pai”, por se tratar de uma divindade a tradução do termo é “nosso pai verdadeiro” ou “deus”.
- VII. **Educação** – termo usado pelos Guarani de Aracruz –ES para designar modo de transmissão de saberes. Nas entrevistas usaram o termo educação de “Branco” para se referir as escolas, e educação Guarani para se referir ao modo de transmissão de saberes tradicionais Guarani. “a educação de ‘Branco’ é na escola, é pra ganhar dinheiro, ‘Branco’ vive pra ganha dinheiro. Educação guarani é pra viver bem com a família, com os animais, a natureza tudo, sabedoria Guarani ensina respeito pra viver bem, respeito de tudo que *Nhãderu* fez.”³⁶O termo correspondente na língua Guarani é *nhãbo atxa arãdu*, que significa *nhãbo*=vamos, *atxa*=passar/ transmitir, *arãdu*=sabedoria/conhecimento. Dessa forma *nhãbo atxa arãdu*, significa “vamos passar o conhecimento”, “vamos ensinar”.
- VIII. **Espíritos** – termo usado para designar seres divinos, mensageiros de *Nhãderu*, na concepção Guarani: “os espíritos que Guarani fala não é de gente que morreu igual dos “Branco” são outros que *Nhãderu* manda pra falar com aldeia quando precisa, pra nós fazer a vontade dele, de *Nhãderu*.”³⁷
- IX. **Guarani** – significa “povo Guerreiro” denominado assim por outros povos. Os guarani de Aracruz-ES se identificam como *Guarani Nhãdeva* “nós que somos guarani/ nós que somos povo guerreiro”, ou *Nhãdeva’e*, “nós que falamos guarani.”

³⁶Depoimento à autora, Piraquê-Açu, 20/01/2013.

³⁷ Depoimento à autora, aldeia Piraquê-Açu, 20/01/2013.

- X. **Música** – termo usado entre os Guarani no ES para se referir a música de “Branco”. No discurso com o “Branco” são usados os termos música *djuruá* e música Guarani que é o *mborai*, traduzido como “cântico sagrado Guarani”. Nas palavras do pajé Jonas: “música de ‘Branco’ alegra o corpo, música Guarani, chama *mborai*, alegra o espírito e fortalece o corpo.”³⁸
- XI. **Pajé** – palavra Guarani, que significa “feiticeiro”, é usada comumente por indígenas e não indígenas para se referir a líderes espirituais indígenas de forma generalizada. Entre os Guarani de Aracruz-ES, se escreve *padjé*, que significa “feiticeiro” e *padjewa*, “feitiço”. Na concepção Guarani um *padjé* não é um bom líder espiritual pra aldeia, pois age em favorecimento próprio, podendo agir para o bem ou para o mal. Um bom líder espiritual para a aldeia é o *yvyra’idja*, que significa “ajudante dos espíritos”, sua função é fazer a vontade de *Nhãderu*, transmitida pelos espíritos ajudantes agindo sempre para o bem da aldeia. Durante as entrevistas foi usado o termo pajé em relação ao Seu Jonas, líder espiritual e curandeiro morador da aldeia Boa Esperança, no entanto fizeram questão de frisar seu significado dizendo:
- “pobre da aldeia que tem um *padjé* como líder espiritual, *padjé* é feiticeiro, e um feiticeiro não age pela aldeia, ele faz as coisas pra ele mesmo, de interesse dele. Se ele não gosta de você ele faz feitiço e você fica doente. Bom pra aldeia é *yvyra’idja*, que faz as coisas pensando no bem da aldeia, tudo que *Nhãderu* quer é a aldeia alegre e sem doença. Quando aldeia tem líder espiritual forte, a aldeia canta e dança trazendo alegria”³⁹. Entre as funções do pajé estão o batismo, curas espirituais, manipulação de ervas, aconselhamento e a condução dos rituais diários na casa de reza. “tem *padjé* que é forte com as ervas, outro é forte de reza que é trabalho forte mesmo com os espíritos, mas todo *padjé* sabe pouco de tudo”⁴⁰.
- XII. **Txamõi e txedjaryi** – “meu avô” e “minha avó” respectivamente. Usado para tratamento de pessoas da família e também usado em relação aos anciãos da aldeia. “... *txedjaryi* que lidera as rezas na aldeia (Três Palmeiras), o Jonas reza lá na Boa Esperança... *txedjaryi* não é minha avó de verdade, é jeito de respeito pra tratar os mais velhos.”⁴¹

As traduções e explicações acima relacionadas foram obtidas no período em que estudei a língua Guarani e no decorrer das entrevistas.

³⁸ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 25/08/2012.

³⁹ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 24/03/2012.

⁴⁰ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 24/03/2012.

⁴¹ Depoimento à autora, aldeia Três Palmeiras, 22/09/2012.

A escrita Guarani se difere de uma aldeia pra outra, mas parecem ser pequenas alterações gráficas como o uso de “*j*” ou “*dj*” em palavras como *jurua* ou *djurua* outro exemplo é o uso do “*n e m*” ou o uso do “~” para som nasal, “*Nhanderu*” ou “*Nhãderu*”. A grafia usada neste trabalho para palavras na língua Guarani segue o padrão dos Guarani de Aracruz-ES.

Referencias Citadas:

ASSIS, Valéria. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

BASTOS, Rafael José de Menezes. *A musicológica Kamayurá : para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1978.

_____. Etnomusicologia no Brasil: Algumas Tendências Hoje. In: *Antropologia em primeira mão n° 67*. Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos avakaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 2009. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/URFJ-MN.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapta: textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá*. Asunción, CEADUC, 1997. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre.

CAMBRIA, Vincenzo. 2008. Diferença: uma questão (re)corrente na pesquisa etnomusicológica. In: *Música & Cultura n°3* (Periódico eletrônico indexado, disponível em www.musicaecultura.ufba.br. Último acesso: 03/03/2009)

CARMO, Sonia Irene do & COUTO, Eliane. *História do Brasil – 1º grau*. Vol.1. São Paulo: Moderna, 1997.

CARVALHO, José Jorge de. *Laetnomusicología em tiempos de canibalismo musical; una reflexión a partir de las tradiciones musicales afro americanas*. 2003. Série Antropologia 335 (disponível em <http://www.unb.br/ics/dan/Serie335empdf.pdf>)

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi guarani*. Brasiliense: São Paulo, 1978.

CODONHO, Camila Guedes. Entre brincadeiras e hostilidades: percepção, construção e vivência das regras de organização social entre as crianças indígenas galibi-marworno. *Tellus*, ano 9, n. 17, p. 137-161, jul./dez. 2009. Campo Grande - MS.

COELHO, Luís Fernando Hering. Música indígena no mercado: Sobre demandas, mensagens e ruídos no (des)encontro intermusical. IN *Anais do II Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia (ABET)*, São Paulo, Universidade de São Paulo/Sesc Pinheiros, 2006. (Disponível online em <http://www.musica.ufrj.br/abet> ; Último acesso: 05/03/2009)

COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. 2000. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/USP.

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

- DANTAS, José. *História do Brasil – Dos habitantes primitivos à Independência - 1º grau*. Vol. 1. São Paulo: Moderna, 1988.
- DREGUER, R.; MARCONI, C. *História: ensino fundamental*. 2ª edição. São Paulo: Moderna, 2004.
- FELD, Steve. 1982. Som e sentimento: pássaros, lamentos, poética e canção na expressão Kaluli. (Sound and Sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression). Filadélfia: University of Pennsylvania Press. (CITAÇÃO OBRIGATÓRIA: trechos trad. por Guilherme Werlang, Bolsista Recém-Doutor/Faperj, Laboratório de Etnomusicologia – UFRJ, 2002)
- FERNANDES, Florestan. *Sociologia numa era de revolução social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento?: dilemas da justiça na era pós-socialista*. In: SOUZA, J. (Org.). Democracia hoje. Brasília, DF: UnB, 2001. p. 245-282.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 29ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- FOUCAULT, M. (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbya: História e significação*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- LADEIRA, Maria Inês, AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar: a presença Mbyá-Guarani em São Paulo*. 1ª ed. São Paulo: Nova Stella, 1988.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: O território mbya à beira do oceano*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PPGCS/PUC-SP, São Paulo 1992.
- _____. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Tese (Geografia Humana) – USP, São Paulo, 2001.
- MELLO, Maria Ignez C. *Iamurikuma: Música e Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. 2005. Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS/UFSC, Tese disponível em pdf no site www.musa.ufsc.br .
- MÈLIA, Bartomeu. *A experiência religiosa Guarani*. In: MARZAL, M; ROBLES, J; MAURER, E; ALBÓ, X e MÈLIA, B (orgs.). O Rosto índio de Deus. São Paulo, Vozes, 1989.
- MERRIAM, Alan P. *The Anthropology of Music*. Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1964.
- MONTARDO, Deise Lucy de Oliveira. *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo. 2009
- MOONEN, Francisco. *Introdução aos problemas dos índios no Brasil III*. UFPB, 1975.

MURA, Fabio. *O agronegócio e a manipulação midiática: o caso dos conflitos fundiários em Mato Grosso do Sul e o papel da Antropologia*. In: Informativo especial n° 026/2012 | 28/11/2012 da Associação Brasileira de Antropologia – ABA.

NIMUENDAJU, Curt U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apocúva- Guarani*. São Paulo: Hucitec: Edusp. 1987.

OLIVEIRA, Vera Lúcia. Aechara'u:vi em sonho. História e Memória Guarani Mbya. *Tellus*, ano 4, n.7, 2004.

PELINSKI, Ramon. *La etnomusicología en la edad posmoderna*. IN Ramon Pelinski, Invitación a la etnomusicología; Quince fragmentos y un tango. Madri: Ed. Akal, 2000. p. 282-297.

. (PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música. Questões de uma antropologia sonora. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 44, n. 1, 2001 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 01 July 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012001000100007>.)

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. 2006. Tese (Doutorado)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PRATES, Maria Paula. *Corporalidade e gênero: reflexões possíveis sobre mulheres e crianças Mbyá-Guarani*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Bahia-BA, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

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

_____. *Aculturação indígena Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural das tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. 1964. Tese (Livre Docência)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1964.

_____. *Educação indígena*. Revista do Arquivo Municipal Arquivo Municipal. São Paulo, v. CLXXXVI, n. 37, 1974, p. 7-31.

SCHMIDT, Mario Furley. *Nova história crítica – 6ª série*. São Paulo: Nova geração, 2008.

SEEGER, Antony. *Os Índios e Nós; estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1975.

SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A Temática indígena na escola – novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo: Global, 2004.

SILVA, Aracy Lopes; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.(Coleção Antropologia e Educação).

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. 3ª Ed. São Paulo: Contexto, 2010.

STEIN, Marília. *Kyringue mborai: os caminhos de uma etnografia musical entre crianças Mbya-Guarani na terra indígena tekoa Nhundy (Rio Grande do Sul)*. Em Pauta, Porto Alegre, v. 18, n. 30, janeiro a junho 2007.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação*. In: Antropologia, história e educação. São Paulo: Global, 2001.

TEAO, Kalna Mareto. *Arandu renda reko: a vida da escola Guarani Mbya*. Dissertação (Mestrado em Educação) PPGE/UFES, Vitória, 2006.

VICENTINO, Claudio. *Projeto - História - 6ª série*. São Paulo: Scipione, 2006.

REFERÊNCIAS ONLINE

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Congresso Nacional, Dezembro, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm (Última visita 02/08/2012).

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Referencial curricular nacional para as escolas indígenas. Secretaria de Educação Fundamental. - Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/volume3.pdf>. (Última visita 02/08/2012).

Decreto nº 33.033/2003. <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/140395/decreto-33033-03-rio-de-janeiro-rj>. Acessado em 02/08/2012.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. Disponível em: <http://www.funai.gov.br>. (Última visita 13/12/2011).

Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional- foi fundada em 1961. É uma organização não governamental, sem fins lucrativos, que atua em seis estados brasileiros e tem sua sede nacional no Rio de Janeiro. <http://www.fase.org.br/v2/index.php>

<http://www.eaesp.fgvsp.br/subportais/ceapg/Acervo%20Virtual/Cadernos/Hist%C3%B3rias/2001/Educacao%20Indigena.pdf> (Última visita 13/12/2011).

<http://www.teleios.com.br/2011/censo-conta-817-mil-indigenas-no-brasil> (Última visita 13/12/2011).

http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2010/09/668123-censo+mostra+indios+cada+vez+mais+distantes+de+sua+cultura.html (Última visita 13/12/2011).

<http://acervo.folha.com.br/fsp/2012/11/17/10> (Última visita 13/01/2013).

<http://veja.abril.com.br/050510/farra-antropologia-oportunista-p-154.shtml>, (Última visita em 13/01/2013).

<http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/titulo-falso-a-ilusao-de-um-paraiso>, (Última visita 13/01/2013).

www.midiaindependente.org

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm , (Última visita 13/01/2013).