

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS
SOCIAIS

MARCUS VINICIUS GASPERAZZO

ALDEIA TEMÁTICA: PROJETOS E EXPERIÊNCIAS
DE ETNOTURISMO ENTRE OS GUARANI

Vitória, ES

2017

MARCUS VINICIUS GASPERAZZO

**ALDEIA TEMÁTICA: PROJETOS E EXPERIÊNCIAS
DE ETNOTURISMO ENTRE OS GUARANI**

Defesa de dissertação apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em ciências sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo

Orientadora: Profa. Dra. Celeste Ciccarone

Vitória, ES

2017

FIGURAS

Figura 1: ATLAS DAS TERRAS GUARANI NO SUL E SUDESTE DO BRASIL – 2015	13
Figura 2: Entrada do Espaço onde fica a Aldeia Temática (2015)	23
Figura 3: Entrada Principal da Aldeia Temática (2015)	23
Figura 4: Aldeia Temática – Início de 2017	24
Figura 5: Projeto de construção de um viveiro para o cultivo de mudas a serem plantadas na Aldeia Temática	45
Figura 6: Cartaz do filme “Como a Noite Apareceu” (2010)	50
Figura 7: "Pinicão" - Contigua a Aldeia Temática	51
Figura 8: Filmando uma cena do filme "O Eremita", em cenário construído pelos indígenas	54
Figura 9: Construção de cenário para o filme "O Eremita", com suporte dos indígenas	55
Figura 10: Aldeia Temática incendiada	57
Figura 11: Reconstrução da Aldeia Temática após o incêndio	57
Figura 12: Encontro Nacional de Escoteiros - Julho 2016	59
Figura 13: Encontro Nacional de Escoteiros - Pintura de corpos - Julho 2016	59
Figura 14: Encontro Nacional de Escoteiros - Julho 2016	60
Figura 15: Venda de artesanato em evento na Aldeia Temática	65
Figura 16: Venda de artesanato em evento na Aldeia Temática	66
Figura 17: Maria pintando o rosto de crianças de um colégio	69
Figura 18: Vanderson e <i>Karai</i> se caracterizando para o evento dos escoteiros....	71
Figura 19: Maria 'benzendo' dois escoteiros	72
Figura 20: Indígena caracterizado vendendo artesanato	73
Figura 21: Indígena se caracterizando para o evento dos escoteiros	74
Figura 22: Turistas visitando a Aldeia Temática	77
Figura 23: Evento com colégio na Aldeia Temática	80

ALDEIA TEMÁTICA: PROJETOS E EXPERIÊNCIAS DE ETNOTURISMO ENTRE OS GUARANI

Orientadora: Prfa. Dra. Celeste Ciccarone

Defesa de dissertação apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em ciências sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo

Examinado por:

Prfa. Dra. Celeste Ciccarone – UFES

Prfa. Dra. Eliana Creado – UFES

Prfa. Dra. Valéria Macedo – UNIFESP

Vitória, ES

2017

SUMÁRIO

Introdução	06
-------------------------	-----------

Capítulo I

A Experiência da Aldeia Temática.

1.1 Turismo em Áreas Indígenas	37
1.2 Projetos e experiências de turismo entre os Guarani.	43
1.3 A Aldeia Temática: projeto em construção	48

Capítulo II

Os Guarani, os parentes e os outros

2.1 Introdução: Os Guarani, os parentes e os outros.	55
2.2 Os Guarani e os brancos: a realidade do imaginário	64
2.3 A Aldeia Temática: os Guarani e os turistas.	76
2.4 O dinheiro.	82

Capítulo III

Aldeia Temática: Devires

3.1 (Re) Tradicionalização e Territorialização.....	95
3.2 A (Re) Fundação da Aldeia Temática.....	111

Considerações Finais	127
-----------------------------------	------------

Bibliografia	131
---------------------------	------------

ALDEIA TEMÁTICA: PROJETOS E EXPERIÊNCIAS DE ETNOTURISMO ENTRE OS GUARANI

Introdução

“Se a invenção é mesmo o aspecto mais crucial de nosso entendimento de outras culturas, isso deve ter uma importância central no modo como todas as culturas operam. Em outras palavras, se reconhecemos a criatividade do antropólogo na construção de sua compreensão de uma cultura, certamente não podemos negar a essa cultura e a seus membros o mesmo tipo de criatividade.” Wagner ([1981] 2010: p. 75)

Ao Lado da Minha Casa, Um Povo

Em um dia do mês de Fevereiro de 2015, eu subia com a minha bicicleta o morro que levava até às *gentes de acima*, em um local em que eu só havia ido há muito tempo atrás – início da década de noventa – com um padre de São Paulo, porque ele queria conhecer, os Guarani. Na época fui curioso com ele em um carro querendo ver esse ‘mundo’ Guarani, já que só tinha ouvido referências sobre eles pela generalização: índios. Mesmo morando perto¹, nunca havia me aproximado dos Guarani, mas as crianças vinham até nós, quando beiravam até o portão de nossas casas, sempre com o mesmo pedido: “Tem pão, tem pão?”

Um pouco apreensivo por novamente buscar outros ‘primeiros’ contatos, instrumentalizando minha vontade como um motivo que escamoteia meus receios, era eu que estava agora na porta de suas casas, mas com uma total diferença: eles me convidavam para entrar. Depois de anos morando perto, foi somente com a rubrica de mestrado que eu ingressava nas aldeias de Boa-Esperança, Três-Palmeiras e Piraquê-

¹ Coqueiral, bairro pertencente ao município de Aracruz (ES). Construído pela empresa de plantio da monocultura de eucalipto para produção de celulose, Aracruz Celulose (atual Fibria) para os funcionários de cargos médios e altos. Com o avanço do plantio do eucalipto e a expansão das construções de casas, comércios, estradas etc., as aldeias Guarani foram cada vez mais sendo encurraladas, ameaçadas, invadidas, e sua natureza sendo destruída etc.

Açu², solicitando-os a serem os principais interlocutores sujeitos da Nossa pesquisa, pois esta seria tanto minha quanto deles. Mesmo por morarem perto da minha residência e encontrar muitas vezes alguns Guarani pelo bairro, esse trabalho de campo não deixava de ser, como diz SILVA (2006: p. 26), uma ‘aventura’. Uma condição etnográfica.

Caminhando e chegando ao alto da aldeia de Boa-Esperança, e somente uma menina tendo sido a única até então me visto, esta logo gritou para os outros indígenas: *Jurua!*³ (branco). Depressa todos viraram os olhos para mim. Este início, em que eu só estava ainda ‘tateando’ o campo, ‘sondando’, e ser identificado com tal ‘anúncio’, me pareceu que tinha sido mais apropriado do que nunca para o que viria depois com o meu convívio nas aldeias, quando aos poucos, o que seria o *jurua*, foi se mostrando algo muito maior do que eu imaginava.

Ainda no alto, descansando à sombra de uma árvore, perto das primeiras casas em Boa-Esperança, eu tive uma recordação daquele início da década de noventa, um tempo onde, nas aldeias, as panelas ficavam ao lado da fogueira, mas vazias, e as mães tentavam acalmar as dores de fome nas crianças (CICCARONE, 2001: p. 36). Este era o tempo onde os ‘brancos’ em Aracruz prosperavam com os empreendimentos, com os indígenas caindo no esquecimento e na miséria. Crianças Guarani, que na mesma idade que a minha, estavam no lado oposto dos portões, bem como se estivéssemos em lados opostos no mundo.

Estas memórias, quando eu já estava a campo, ansiavam um momento para serem recordadas em palavras com os Guarani.... Até que um dia, as comentei para algumas pessoas com quem eu convivía nas aldeias, em meio a alguns trabalhos da comunidade, e foi então que uns poucos daqueles que estavam em volta disseram, para a minha surpresa, que eram algumas daquelas crianças...

Sendo Aceito

² As três aldeias guarani são constituídas por grupos familiares Guarani-Mbya e Nhandeva, e localizadas numa área contínua no município de Aracruz, próxima da principal rodovia litorânea do norte do Estado do Espírito Santo, ES-010.

³ Os Guarani *Mbya* se referem aos brancos como *jurua* que quer dizer literalmente “boca com cabelo”, pois remetia-se à barba dos colonizadores. Com o passar do tempo o termo perdeu o seu sentido original, tornando-se referência geral aos não indígenas.

Foi logo no carnaval de 2015 que comecei mesmo ir a campo. A aldeia de Piraquê-Açu estava muito agitada, recebendo diversas pessoas em seus carros com reboque levando barcos e *jet ski* para entrarem no rio que leva o mesmo nome da aldeia, sendo que cada veículo tinha um preço a pagar, cobrado pela família do cacique *Karai*⁴.

Após uma rápida conversa sobre as minhas intenções em realizar um estudo antropológico, o cacique me convidou para no próximo dia ir pescar em um barco rio adentro. Isto me fez pensar que a minha aceitação dependeria de certo convívio entre eles, isto é: era menos preciso uma exposição científica, do que pelas inter-relações do dia a dia, que os Guarani colaborariam com a etnografia. Foram dois dias seguidos inteiros de intensa pesca, o que fez com que eu tivesse um reconhecimento perante os indígenas (no entanto, eu não fiquei livre de algumas brincadeiras), o que me ajudou posteriormente para as conversas e outras participações que viriam ao longo do tempo da pesquisa, às vezes eles lembrando que eu tinha me saído bem naquela ocasião. Foi nesse episódio das pescas que eu recebi o apelido de “Turista”, sendo confundido por alguns que estava ali por causa do carnaval. E só depois de alguns meses de campo, começaram a perguntar meu nome.

Era muito comum os Guarani me receberem com café e *txipa*⁵ em suas residências. Especialmente o café, era sempre oferecido. Por questões de formalidade, não recusava, o que me deixava meio ‘dopado’ até o fim do dia. Aos poucos fui direcionando o campo etnográfico para a aldeia de Piraquê-Açu, mas não deixava, intermitentemente de ir para Três-Palmeiras e Boa-Esperança.

⁴ O grupo familiar de Piraquê-açu se constitui como o menor das três aldeias, sendo esta fundada por famílias que moravam em Três-Palmeiras. *Keretxu Endy*, guarani mbya (responsável pela *opy*) seria a pessoa mais idosa (*Txé’ Djeitxé*), mãe do cacique *Karai*, casado com *Ara Poty Mirin* (apelido - *Kã’i*), guarani Nhãndeva, originária de Porto Lindo (MT). O casal têm os filhos *Keretxu*, *Ara Poty Mirin* (apelido – *apia*), *Karai Mirim* (apelido – *Tudja’i* – velhinho), *Ara Poty* (apelido – *Conxé*), *Ara’i* e *Wera Djekupe*. *Keretxu* é casada com Ginho, sendo pais de uma menina. Atualmente o casal mudou-se para a nova aldeia denominada Reserva/Nova Esperança. *Apia* é mãe de duas meninas, e *Karai Mirim* (Tem uma filha de outro casamento) é casado com uma branca, com a qual teve uma filha. *Conxé* casou-se em 2016 com um não indígena. Dois moradores não fazem parte do núcleo familiar do cacique, sendo eles um Guarani e uma branca.

⁵ Alimento tradicional parecido com um pão sírio, elaborado com farinha de trigo.

Em Piraquê-Açu, sempre convidado a ir para a casa de rezas (*opy*). Especialmente Dona *Keretxu Endy*⁶, por sua intensa expressão corporal nos rituais da *opy*, como por seus discursos, – que *Karai Mirim*⁷ traduzia algumas partes depois para mim – quanto por sua impressiva entrega emocional. Mas a característica nela que mais marcava, e que só vi em poucos Guarani mais idosos, foi a perspicácia no olhar e nas situações em volta dela, pois quando eu chegava na aldeia, ela rapidamente olhava e parecia entender como estava me sentindo. As minhas corriqueiras idas à *opy* fizeram com que eu pudesse me aproximar mais dos Guarani não só porque eu à frequentava, mas porque eu tentava permanecer dentro dela o maior tempo possível. Isso me fazia acreditar que *Keretxu Endy*, a pessoa espiritualmente mais importante em Piraquê-Açu, me desse maior estima, e que isso me traria maior trânsito na aldeia.

Houve um dia em que saindo da casa de rezas, e que já era pouco mais das onze horas da noite, o cacique convidou-me para dormir em uma casa desocupada. Todos que estavam pertos deram algumas risadas, o que talvez fosse uma forma de expressar alguma estima, pois o filho mais novo do cacique *Karai* disse para que eu morasse na aldeia.

Depois de alguns meses eu vi que as pessoas de fora que vinham morar em Piraquê-Açu, sendo indígenas ou brancos, não aguentavam ficar muito tempo. Havia muitos conflitos com o grupo familiar do cacique envolvendo os recém chegados em uma rotina de trabalhos intensos⁹. Por morar em bairro próximo, eu sempre optava por ir embora, ao invés de ficar e dormir na aldeia. Essa saída era boa para poder pensar as questões do dia. Era de uma importância similar à apresentada por SILVA (2006: p. 38), já que fazendo essa distância espacial tinha um ótimo efeito mental. Morar fora da aldeia me possibilitava um lugar psíquico para pensá-la.

⁶ *Keretxu Endy* é quem cuida da casa de rezas (*Txé' Djeitxé* – pessoa mais velha da casa de rezas). É mãe do cacique *Karai*.

⁷ *Karai Mirim* (Pequeno Guerreiro), cujo apelido nas aldeias é *Tudjá'i* (velhinho) sendo o filho homem mais velho do cacique *Karai* e *Ara Poty Mirin*.

⁸ Conversando com *Karai Mirim (Tudjá'i)* sobre ele usar como tradução para *Karai*, guerreiro, e notar que também ele pode significar, pajé, ele disse que depende de um dos lados que o guarani irá tender a se desenvolver durante a sua vida, para guerreiro ou pajé, que o nome terá o significado de um ou do outro.

⁹ Postura Nhãdeva de tratar os brancos que residem na aldeia. Esta é uma forma de ‘vingança’ contra os brancos pelos intensos trabalhos que os Nhãdeva foram submetidos em tempos coloniais e mais recentemente, por fazendeiros.

Os momentos em que se tinha de serem feitas as traduções eram bem desgastantes. Regradas a muito café, cigarro desfiado e às vezes chimarrão, eram traduções proferidas de conversas com Guarani mais ‘antigos’. No geral, os entrevistados preferiam que fossem na própria língua, pois diziam que assim se expressavam melhor. Mas quando as traduções ocorriam, o tempo poderia ser o dobro daquele das conversas, e eu sempre combinava com alguém mais jovem para fazê-las, o que demandava o auxílio de alguns adultos para explicar o significado de certas palavras e expressões mais antigas.

Também muito vivas eram as festas, onde as pessoas bebiam e dançavam, e que eram um dos momentos onde mais o pesquisador seria convidado pelos Guarani a desfrutá-la. No meu caso, era uma ocasião em que a minha conduta clamava por mais observar do que qualquer atitude. Os Guarani ficavam mais próximo uns dos outros, e as conversas iam da confirmação da amizade e do respeito, até alguns desentendimentos, pois qualquer coisa não bem resolvida no dia-a-dia tinha na festa a ocasião para que aflorassem as pendências. Não menos, sempre nos divertíamos com as investidas das meninas.

Corriqueiramente jogava futebol com os mais jovens, aproveitando este momento coletivo, para que fosse interagindo com muitas pessoas das três aldeias. Isso também ocorria quando participava na construção ou na reforma de alguns espaços mais tradicionais, ou registrar por fotos ou vídeos os acontecimentos, e assim igualmente quando viajávamos.

E foram duas as viagens. A primeira foi para a divisa entre Minas Gerais e Espírito Santo, nas aldeias dos Krenak¹⁰, em Resplendor (MG). E a segunda para a aldeia do Rio Silveira¹¹ em São Paulo. Fui para os Krenak para me integrar melhor com o grupo guarani de Piraquê-Açu, pois todos participaram desta viagem, e com isso, passaria mais tempo com eles. Na viagem para o Rio Silveira, que aconteceu no fim do trabalho de campo, fui com o filho do cacique *Karai*, *Karai Mirim (Tudjá’i)*. Nesta

¹⁰ Os Krenak (Borum) “são os últimos Botocudos do Leste, vítimas de constantes massacres decretados como ‘guerras jesuíticas’ pelo governo colonial. Hoje, vivem numa área reduzida reconquistada com grandes dificuldades”. < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak> >

¹¹ Aldeia Rio Silveira (ou Ribeirão Silveira) localiza-se no litoral paulista em área de Mata Atlântica e faz divisas com os municípios de Bertiooga e São Sebastião. Na aldeia há em torno de 120 famílias, em uma área de 948,40 hectares, entre Guarani Mbya e Nhandeva. < http://www2.uol.com.br/guiadolitoral/materias/aldeia_rio_silveira_bertiooga_sp-3278-2014.shtml >

grande aldeia, algumas ideias chave para a pesquisa foram mais bem esclarecidas, por causa dos projetos pretendidos pelo cacique Adolfo¹², assim como pelas relações internas e com os brancos que se identificavam às questões com as dos Guarani do ES.

A minha ideia nestas indagações sobre a conduta no campo, era sempre estar me disponibilizando para trabalhar em conjunto para que pouco a pouco os Guarani, o campo e o ‘etnógrafo’ melhor se revelassem. Eu não queria passar para os Guarani a sensação ou impressão de que eu estava extraíndo informações apenas visando o meu crescimento acadêmico. A intenção era a de ir discutindo os desenvolvimentos das ideias em conjunto, o que algumas vezes me levou a ser questionado pelos Guarani, sobretudo para assuntos que poderiam ser delicados, mas que não deixavam de suscitar saudáveis conflitos. Sempre que podia, na casa de rezas, em uma reunião ou em conversas habituais, ia explanando estas ‘evoluções’ de pensamento, de convívio, percepções, referências a literatura e os textos que escrevia entre outros. Isto acontecia não porque o discurso era forçado, mas também, penso, porque os próprios Guarani queriam saber, esperando ouvir algo que pudesse ser aplicado, aperfeiçoado, ou debatido entre eles.

Não raro convidava os Guarani de Piraquê-Açu para que fossem à minha casa, mas foram poucas as vezes que chegaram a ir. Depois que poucos estiveram lá, as relações se tornaram mais aprazíveis nas aldeias. Nesses encontros os Guarani ficavam menos reticentes, mais dispostos a conversar, e algumas falas só seriam possíveis por conta dessas ocasiões. Nesses momentos eles procuravam saber mais sobre a minha vida e o andamento dos estudos. Era como se eu fosse, agora, o entrevistado.

Portanto, a intenção era convidá-los a entrar, como fizeram comigo, em meu lar. Manifestar de onde partiam as palavras sobre eles vindas de um branco até a pouco tempo desconhecido, mas que morava ali do lado. Abrir o portão que antes ficava fechado, e que era o divisor de uma relação de pouco contato.

Os Guarani

¹² Adolfo Timóteo (*Wera Mirim*) nasceu em Xapacó/SC, e depois dos cinco anos foi para o Rio Grande do Sul. Casou-se com Juliana e morou em diversas aldeias. Também se estabeleceu em Boa Esperança por uma década. Tornou-se liderança por estar na frente dos conflitos contra a Aracruz Celulose. Saiu com seu grupo familiar do Espírito Santo e foram para o Rio Silveira, onde estão até hoje, porque ele disse que “as pessoas casam-se muito com Tupinikim no ES, que são misturados com brancos”, referência esta que se encontra em MACEDO, 2009: p. 105.

Os resultados do Censo Demográfico de 2010 revelaram que 896.917¹³ mil indígenas, vivem atualmente no Brasil. Considerando a população indígena brasileira na América do Sul, mesmo que significativa, ela acaba ocupando apenas 0,4% do contingente (IBGE: 2010, p. 05). Mas não se consideram neste número os indígenas tidos como ‘isolados’, segundo a própria política de contato, como também de indígenas que por anos de dominação e repressão cultural estão em processo de reafirmação étnica.

Em relação à população Guarani¹⁴ no Brasil, que é constituída por vários grupos que incluem os Mbya, Kaiowa e Nhandeva, os dados de 2008 extraídos de GUARANI RETÃO in HEURICH (p. 16. 17: 2011), mostram um total populacional de 100 mil pessoas, mas em outra fonte, este número cai para 57.923¹⁵. Considerando os Guarani que ocupam o litoral das regiões Sul e Sudeste, em sua maioria são falantes do dialeto *Mbya*¹⁶, mas também uma vultosa parcela falam os dialetos *nhandeva*, *ava-guarani e tupi*, ocupando 258 aldeias atualmente, mas apenas 17 em situação de plena regularização, que não chegam a totalizar 30.000 hectares, onde se encontram mais de 13.000 guaranis¹⁷.

¹³ < <https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil> >

¹⁴ Guarani é um termo que cronistas do século XVI e XVII usaram para denominar grupos de mesma língua que viviam desde a costa atlântica até o Paraguai, sem detalhar diferenças dialetais e culturais. Já no século XIX os Guarani, na literatura, passam a ser conhecidos como Kayguá (‘gente da floresta’) porque tiveram que entrar na floresta por pressões coloniais e jesuíticas. Com isso, puderam preservar muito de sua autonomia. < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1288> >

¹⁵ < <https://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral> >

¹⁶ Mas alguns grupos Guarani do interior de São Paulo alertam que há “uma certa ‘mbyzação’ do Guarani falado nas aldeias pela introdução de professores estranhos aos grupos”. São conceitos etnológicos que demarcam diferenças de dialetos e até de interpretações cosmológicas, que servem para separá-los ao invés de uni-los. Mostram que a miscigenação entre eles já é grande e que não há a possibilidade de separá-los mais, e afirmam-se nhandevatei, ou seja, todos são Nhandeva (seres humanos, homens plenos) (NOBRE: 2005, p. 08). Estudos feitos nas décadas de 1960/70 mostravam que havia numericamente mais Mbya em toda a faixa litorânea desde a Região Sul até o Espírito Santo, que apresentam também casamentos mistos entre Mbya e Nhandeva, assim como no Mato Grosso do Sul é entre Nhandeva e Kaiowa. < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1288> >

¹⁷ “A territorialidade guarani se realiza a partir das redes de relações (...) e muitos outros pontos perdidos”. ATLAS DAS TERRAS GUARANI NO SUL E SUDESTE DO BRASIL – 2015. < <http://www.trabalhoindigenista.org.br/biblioteca/livros-online> >

Os Mbya (traduções: “gente”; “muita gente num só lugar”) – segundo projeções, sua população gira em torno de 27.380¹⁸ –, como um grupo do povo Guarani, inserem-se em uma densa rede de relações de parentesco e reciprocidade, no qual sua territorialidade se realiza ligando as aldeias dispersas no seu território superando limites físicos impostos desde o domínio colonial. O conceito de território está associado a uma noção de ‘mundo’ que implica na redefinição constante das relações multiétnicas e no compartilhar espaços¹⁹. Esses movimentos interagem com o espaço orientando-se pela memória oral (levando em conta ainda o aspecto da busca para a Terra Sem Males²⁰; *in* NOBRE, 2005: p. 12), envolvendo parte do Paraguai, a província Argentina de Misiones, Bolívia (*ibidem*: nota 14) e do Uruguai, mas também se encontram nos Estados da Região Sul, em São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Enquanto regiões que constituem a noção tradicional de território, onde o mar determina o seu limite terreno. Com isso, a noção de território supera os limites territoriais definidos nas aldeias, dependendo de uma noção de mundo atrelada a relações multiétnicas, no compartilhar espaços etc.²¹.

¹⁸ < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1289> >

¹⁹ LADEIRA, 1997 *In* < <https://pib.socioambiental.org> >

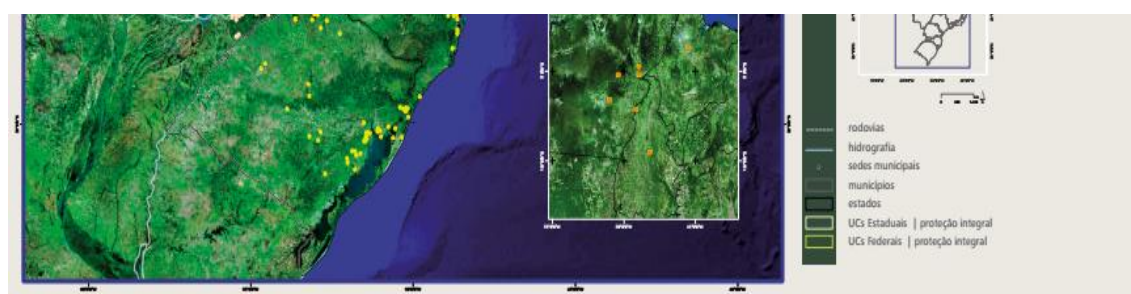
²⁰ Em CICCARONE (2001) levanta-se a ideia de uma busca permanente de significado da expressão *Yvy Marana’y* (Terra Sem Males), o que a faz tornar uma categoria ideológica, quando não um produto de ficção científica. E já no começo do século XX, NIMUENDAJU ([1914] 1987) mostra as várias concepções indígenas sobre a Terra Sem Males (A Demanda da “Terra Sem Mal”; p. 97), sendo que desde aqueles tempos e atualmente, vários Guarani ainda a reelaboram. Dito isto, apenas um apanhado mínimo do que se entende por Terra Sem Males é posto, para nosso entendimento: Um grupo liderado por um/a Xamã, que após uma guerra, conflito com o ‘branco’, partem além da fronteira Paraguaia, ou de outra região, com o objetivo de chegar ao oceano, onde cumprindo determinadas prescrições rituais, como a de tornar o corpo leve, fortalecem-se física e espiritualmente para atravessar o mar em direção à Terra Sem Mal, para encontrar a imortalidade, a felicidade eterna, onde não mais haverá dor e sofrimento.

²¹ LADEIRA, 1997 *In* < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1292> >

Segundo preceitos míticos os Guarani procuram regiões montanhosas preferencialmente na Mata Atlântica, onde esta relação simbólica ou praticamente, condiciona sua existência. Todo o local escolhido pelos Guarani para se fundar a aldeia (indícios que confirmam a tradição mítica como a fauna, flora, formações rochosas e ruínas) tem de estar em lugares eleitos que significam uma proximidade com o mundo celestial, para o seu grande objetivo de alcançar a Terra Sem Males²². Existem também



Figura 1: ATLAS DAS TERRAS GUARANI NO SUL E SUDESTE DO BRASIL – 2015. Fonte: < <http://www.trabalhoindigenista.org.br/biblioteca/livros-online> >



Mbya que vivem na Região Norte, originários do mesmo grande grupo, que se dispersaram após a Guerra do Paraguai, vivendo atualmente no Pará, Tocantins²³, e algumas famílias dispersas no Centro-Oeste (LADEIRA, 1992).

Segundo LADEIRA (1992, 1997), os Guarani *Mbya* começaram a chegar ao Brasil a partir do século XX, buscando a *yvy marane'y* (Terra Sem Males). Acrescentasse como motivos desse deslocamento a fuga das perseguições das milícias paraguaias, na Guerra do Paraguai (CICCARONE, 2001: p. 233). As ocupações dos lugares de floresta pelo litoral atlântico tinham em comum a busca da terra perfeita (*yvyju miri*), “o paraíso aonde para se chegar é preciso atravessar a ‘grande água’”

²² LADEIRA, 1992, 1997 In < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1292> >

²³ MENDES JÚNIOR (2016) dedica sua tese em grande parte aos Guarani desta região. Em especial o capítulo 3.

(LADEIRA, 1992), e os modos como os grupos familiares contam e traçam a própria história através das caminhadas, que se recriam em um ‘novo’ lugar.

Para NOBRE (2005: p. 04), os Guarani *Mbya* talvez seja o grupo mais religioso, o que faz deles referência de como viver à maneira dos antigos. Assim, as atividades desenvolvidas por cada comunidade dependerão principalmente da orientação religiosa, absorvendo os modos, representações, e experiências de origens ou de grupos diversos, criando um perfil próprio. Por isso, o lugar onde os Guarani estabelecem assentamento chama-se *Tekoa* (“modo de ser”), que reúne condições geográficas, ecológicas e estratégicas, que a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, representa “um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência” (LADEIRA, 1992, 97). Para que aconteça reciprocidade entre os *Tekoa Mbya*, os ambientes das matas devem estar preservados, porque somente assim é possível exercer seu “modo de ser”.

Devido às condições atuais dos territórios guarani, e às pressões externas e internas, pressões são provocadas fazendo com que constantemente os Guarani reelaborem suas relações de contato como diz LADEIRA (2001), para afirmarem-se ética e culturalmente diferentes para assegurar seus direitos. Pela constante crítica depreciativa do branco, os Guarani quando são pressionados a adotarem práticas ocidentais de higiene, saúde e educação, são apontados como aculturados, ou ainda quando estão sujeitos a condições de vida que se assemelham à população carente, rebaixam-nos como se fossem um estorvo social para o Estado. Eles também são vistos como habitantes ociosos de muitas terras, e assim, estes territórios são qualificados como mal utilizados, inúteis para o país, e que deveriam estar sendo administrados pelo Estado ou empresas.

Muitas aldeias passaram a se alimentar por produtos industrializados²⁴, decorrente da impossibilidade da caça, pesca, plantio em suas terras; no acesso às tecnologias, como a internet etc., que além de potencializar o contato entre os Guarani de outras aldeias, torna-se um canal de ligação com o branco, por exemplo, na divulgação do turismo nas aldeias.

²⁴ Para alguns Guarani, os alimentos industrializados são vistos como impuros, tornando o indígena doente, e assim também a aldeia. Este tipo de alimento prejudica a liderança religiosa na prática de seus rituais porque não torna o corpo leve, impedindo, em parte, a ligação com a alma divina.

Esta interação pelo turismo propicia que a principal atividade dos Guarani, o artesanato, esteja à venda, o que não descarta a saída de suas aldeias para vender. Esta é uma atividade onde os próprios Guarani confeccionam, fazem a divisão do trabalho e buscam os materiais nas matas, sendo que às vezes é necessária a compra de determinadas peças, pois algumas não se encontram mais na mata, devido à exploração – devastação ecológica – pelo branco. Esta atividade garante uma pequena renda para as famílias. Alguns Guarani são contratados pelo Estado como agentes de saúde, ou professores para atuarem nas próprias aldeias.

No Estado do Espírito Santo, os Mbya ocupam uma parcela da Mata Atlântica próximos à ES-010²⁵, no município de Aracruz, no litoral norte do Espírito Santo. Coletivamente eles se reconhecem como *Nhandeva ekuéry* (“todos os que somos nós”), mas se autodenominavam *nhande va’e*, com um significado em português o mais aproximado: “os nossos”. Por conta do histórico de pressões e interferências sofrido desde o período colonial e que os dispersaram, os Mbya se reconhecem como grupo diferenciado. Mesmo pelos casamentos entre os subgrupos mencionados acima, uma unidade religiosa e linguística é bem definida, o que possibilita o reconhecimento de outros guaranis que vivem em aldeias com grandes distâncias umas das outras²⁶.

Foi um grupo familiar Mbya liderado por *Tatatxi Yva Re Ete*²⁷ que fundou a aldeia de Boa Esperança em 1979²⁸ no ES. Guiados por suas visões xamânicas, a líder espiritual engendrou uma grande caminhada²⁹ até chegar ao litoral deste estado

²⁵ Para os Guarani, esta rodovia está na Mata Atlântica e corta os seus territórios.

²⁶ < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya> >

²⁷ *Tatatxi Yva Re Ete* era uma reconhecida guia – líder – espiritual de grande ascendência entre os Mbya (LADEIRA, 1992: p. 173), considerada por eles uma heroína divinizada, pois “representava o modelo exemplar de pessoa, no exercício e manutenção de um sistema de conhecimentos, valores e afetos” (CICCARONE, 2011: p. 16). A aldeia de Boa Esperança representou o “término do processo migratório e da vida terrena” (*Ibidem*: p. 14) de *Tatatxi*, conhecida pelos brancos quando chegou ao Brasil como D. Maria, vinda do Paraguai onde era reconhecida com o nome de Candelária.

²⁸ Último local onde se concretizaria o sonho de fundar o *Tekoa Porã*, um lugar no qual o bom modo de viver coletivo e do aperfeiçoamento individual se realizariam.

²⁹ Sob o comando de Solano Lopez, estoura a Guerra do Paraguai (1864-1870), sendo um dos motivos das migrações (CICCARONE, 2001: p. 227), junto a revelação para ir em busca da terra perfeita. Há também a ideia Mbya de um projeto político de reconquista territorial, que se legitima pela memória mítica, narrado por indígenas para enfrentar a narrativa oficial dos brancos como vitoriosos na guerra (*ibidem*: p. 231). Portanto, muitos podem ser os motivos e narrativas sobre a caminhada, que ao contrário de tornar este evento algo confuso, só faz enriquecer a sua história.

brasileiro. Esse movimento migratório³⁰ perpetrado por *Tatatxi* partiu do Paraguai, após as primeiras décadas após a Guerra do Paraguai, e como diz LADEIRA, (p. 61: 1992) passando pelas aldeias de Itariri, Silveira e Parati Miri, dentre outras³¹, antes de se instalarem em Boa Esperança.

Em todo o período do trabalho de campo, muitas foram as referências à *Tatatxi*. Algumas mulheres que conviviam com ela, hoje sempre estão falando para os mais jovens na casa de rezas sobre os seus ensinamentos e a sua história. Essa trajetória de *Tatatxi*, junto ao legado de conhecimentos que deixou, sempre esteve na conduta das mulheres que conviveram com *Tatatxi*, e com isso, elas tomam consciência da pouca adesão dos jovens ao legado xamânico de se pensar como Guarani, e suas práticas.

Mas a sonhada *Tekoá Porã* nunca se realizou³², e muitos são os Guarani que dizem que a sua não realização é culpa dos empresários (Branco) que chegariam logo na época em que eles fundaram a aldeia³³, e ainda, como diz CICCARONE (2001: p. 14, 15) com a sucessiva intensificação das relações de contato, acompanhada da degradação ambiental causada pela extensa monocultura de eucalipto e pela poluição da então fábrica Aracruz celulose. Com isso, mesmo sendo uma aldeia de grande referência para o povo Mbya, eram constantes as crises e conflitos internos, que caminhavam junto com o avanço da monocultura de eucalipto que destruía o ambiente onde os Guarani obtinham tanto seus alimentos, quanto também força espiritual.

³⁰ Em TEAO (2015: p. 16), entende-se este movimento mais como um deslocamento do que uma migração, pois a construção do território Guarani é realizada por meio de deslocamentos (*oguata porã*), compondo, assim, suas histórias e identidades sociais.

³¹ Os Guarani do grupo liderado por *Tatatxi* desenharam o que seria um espaço geográfico possível, dando início a um espaço territorial mbya físico e imaginado. Esse território é físico porque este grupo foi fundando aldeias ao longo da caminhada nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo (TEAO, 2015: p. 56).

³² Isso não quer dizer que a aldeia nunca teve momentos bons, sendo que esta já foi “lugar de referência para o povo mbya, pela sua efervescência política e espiritual...” (CICCARONE, 2001: p. 14, 15).

³³ Os empresários talvez seja uma referência ao norueguês fundador da Aracruz Celulose, Erling Lorentzen – pois sempre foi história entre as pessoas da região de que a empresa era finlandesa, ou norueguesa –, e não aos brancos que já estavam em Aracruz antes desse empreendimento chegar. O branco ‘nativo’ também pode ser uma referência que os Guarani fazem aos caboclos que estavam em Aracruz antes da empresa chegar.

Com isso, a morte de *Tatatxi* em 1994 só fez com que os conflitos que já ocorriam se agravassem, onde as infrações às normas e valores da aldeia – ensinados por *Tatatxi* – passassem à escala maior (CICCARONE: 2001, p. 14, 15), algo que está muito nas falas daqueles que vivem nas aldeias atualmente³⁴.

Foram muitos os conflitos, tendo seu início na década de 60, sendo três as etapas de combate no decorrer desse tempo com a Aracruz Celulose. Quando os índios fizeram as demarcações das terras em 1983, depois de longa batalha; depois em 1994, forçando um estudo antropológico pela Funai, houve uma primeira demarcação oficial, mas o governo de Fernando Henrique legitimou apenas 2.500 hectares, de 14.282 hectares apontados pelo estudo. Mas as terras só foram cedidas após os indígenas fecharem a Portocel, da Aracruz Celulose, lacrarem três usinas da empresa. O último, em 2006, após uma decisão judicial a favor da Aracruz Celulose, acabou gerando um conflito armado, com os indígenas munidos de seus arcos, bordunas etc., e a polícia federal com armamento pesado e tropa especial. Em 2008 o Ministério da Justiça faz decreto reconhecendo as terras indígenas, sendo homologado em 2010 pelo presidente Lula, após pressão dos indígenas³⁵. Com isso, a partir destes longos conflitos – mas não só por esse motivo –, muitas são as famílias que estão se locomovendo para estas áreas, refundando e fundando aldeias como a de Olho D'Água³⁶, Boa Vista³⁷ e Nova Esperança³⁸.

³⁴ Mas quando se passa a conviver mais com os Guarani nas aldeias, ouvimos que sempre o passado é visto como melhor do que o presente, e isso é uma crítica que igualmente recai aos caciques.

³⁵ < <http://seculodiario.com.br/22513/10/cinco-decadas-de-lutas-finalmente-indios-capixabas-tem-as-escrituras-de-suas-terras> >

³⁶ Olho D'Água já tinha sido uma aldeia Tupinikim em 1938, segundo um mapa do município de Santa Cruz, organizado pelo Decreto-Lei Nacional nº 311, de 2 de março de 1938, - em um período em que os indígenas não eram reconhecidos oficialmente pelo Estado como índios, e tinham que se declarar como caboclos – em um processo no qual suas terras foram sendo perdidas durante o século XIX e meados do século XX, devido ação de posseiros e da instalação da empresa Aracruz Celulose. Somente voltou a ser reconstruída em 2005 (TEAO: 2015, p. 123, 130). Olho D'Água atualmente é uma aldeia Guarani.

³⁷ Boa Vista é uma ocupação próxima à aldeia Boa Esperança, e também a vila de Coqueiral, dividida entre Guarani e Tupinikim. Parte de seu território servia como um antigo lixão da cidade, que em sua época ativa causava doenças aos indígenas. *Wera Mirin (Kambú)* – filho mais novo de *Tatatxi* – tenta barrar a entrada de Tupinikim nesta nova ocupação, para que eles não compartilhem um espaço próximo ao dos Guarani, pois afirma que os Tupinikim não vivem mais como indígenas. *Wera Mirin (Kambú)* se

Mas contemporaneamente, nem todos os deslocamento dos Mbya se encaixam na categoria de migração. Em ASSIS & GARLET (2009: p. 16, 17), o conceito de mobilidade é tido como satisfatória para todas as modalidades de deslocamento. Casos como os de “visita, exploração sazonal do meio ambiente e de abandono do local em função de mortes” (*ibidem*) são alguns exemplos. Assim, após o contato interétnico com a sociedade ocidental, os grandes impactos sofridos os fizeram passar por um processo de desterritorialização e reterritorialização (*ibidem*, p. 41). Com isso, a reterritorialização – como um avanço para ocupar novos espaços –, tem a sua justificativa de ocupação utilizando-se da memória que é lembrada pelos mitos, mas que não deixa de ser remontada, incorporando em seus relatos os locais, fatos e personagens, introduzindo também neste discurso o contato interétnico com o branco.

Diante disso, vemos que antes do contato interétnico, a mobilidade espacial dos Mbya era muito mais uma circulação dentro de um território, do que migrações. Mas depois desse contato, junto dos confrontos com a sociedade ocidental, começaram as migrações. Assim, a mobilidade Mbya é multifacetada e multicausal. Não se restringe somente à categoria de migração ou à busca da Terra Sem Males. Ela é fruto da combinação de atributos culturais com o impacto interétnico, sendo o resultado de um traço cultural historicamente construído, que possui variáveis que se combinam e recombina a cada momento e situação (*ibidem*, p. 43).

Assim, considerando os deslocamentos da Região Sul ao Sudeste do grupo étnico liderado por *Tatatxi* (através do *oguata porã*; caminhada), TEAO (2015, p. 33) afirma que os conflitos fundiários e as pressões interétnicas foram motivos para a sua dispersão pelos estados, mas mesmo assim, isso não os deixaram de reelaborar a sua identidade étnica e construir sua história. Fundaram aldeias pelo caminho, garantindo os

afirma como cacique desta aldeia, mas nem todos que ali moram, parece reconhecer sua legitimidade como tal.

³⁸ Nova Esperança é um projeto de aldeia iniciado por (*Wera Djekupé* – apelidado de *Dju'i* = sapo), que mora em Três-Palmeiras. O lugar também é chamado de Reserva pelos Guarani, pois o local onde a aldeia está sendo levantada fica em uma reserva florestal – há uns 15 km das outras aldeias Guarani – ilhada por eucaliptos. Chamo de projeto, apropriando-se da palavra assim como alguns Guarani também a chamam, porque ainda não há moradores, mas algumas construções de casas já se iniciaram, como também alguns mutirões são programados para ajudar na realização deste projeto. *Wera Djekupé* (*Dju'i*) está à frente da ocupação da área junto a um grupo de famílias de Três-Palmeiras, dissidentes por conflitos com o cacique. Mas os conflitos ainda continuam próximo à Reserva, pois os cacique guarani também ocupam terras na localidade, aumentando a pressão sobre a nova aldeia.

elementos ecológico-ambientais para a vida. Com isso, formaram um território imaginado, estabelecendo uma “rede de parentesco, de sociabilidade, de trocas culturais, de rituais, de casamentos, de alianças políticas com outros grupos mbya do Brasil” (p. 33), criando o pertencimento a uma comunidade ética.

Portanto, como questão de ‘sobrevivência’, como diz a autora (*ibidem*, p. 17), no ano de 1967, quando os Mbya chegavam ao Espírito Santo, estabelecendo-se em Vitória, e morando de aluguel na periferia da cidade, o artesanato e as relações com igrejas evangélicas seriam o apoio financeiro para tanto.

Já em Aracruz, no início da década de 1970, quando instalados na aldeia Tupinikim de Caieiras Velhas em uma casa afastada da vila, os Mbya vendiam trigo para esses indígenas, mantendo o comércio do artesanato, conjuntamente a uma pequena agricultura (*ibidem*, p. 18). Indo mais à frente, entre os anos de 1973 e 1979, nas duras condições imposta pela ditadura a esse grupo, quando deslocados para a Fazenda Guarani em Minas Gerais, não se deixaram enfraquecer, enfrentando e negociando com os militares, obtendo autorizações controladas para a venda de artesanato nas cidades próximas. Mas a ressalva é que o objetivo dos militares para esse deslocamento seria a exploração dos Mbya para o turismo (*ibidem*, p.19-21).

Por volta de 1997 – considerando a morte de *Tatatxi* ocorrida em 1994 –, assim como diz GUIMARÃES (2006, p. 52), as mulheres ficavam na aldeia de Boa Esperança (*Tekoa Porã*) para garantir a subsistência – enquanto a maioria dos homens estava fora, em contato com outras aldeias guarani – promovendo o turismo. Elas vendiam artesanato, sendo auxiliadas com aqueles que dominavam um pouco mais o português. Elas não ficavam explanando sobre o que se estava vendendo, o artesanato ficava em exposição e o preço era dito. O mais importante, era que os Mbya tinham constante cuidado em lidar com o branco, como evitar a presença de algumas pessoas, e em agir com os turistas. A referência a *Tatatxi* sobre como ela lidava com os brancos, e os males do mundo eram a base para a conduta. Uma conduta que era “leve, elegante e delicada”, como eles lembravam (*ibidem*, p. 56). Assim, parafraseando a autora (p. 56), todo o poder de persuasão e força de *Tatatxi* vinham desses gestos, e que era a forma como os outros guarani que se referenciavam a ela se relacionavam com os brancos (turistas). Era a ainda forte presença da profetiza que levou os guarani de Boa Esperança a “tecer uma cuidadosa e específica relação com a sociedade nacional” (*ibidem*).

Em Boa Esperança, o turismo se tornou a principal fonte de renda, pois substituiu praticamente toda a agricultura. Nesta aldeia os índios “assumiam a posição

do exótico, e vendiam, além dessa imagem” (*ibidem*, p. 58) artesanatos que complementavam esse estereótipo. Ainda havia apresentações de danças das crianças e cantos matrimoniais, além dos turistas poderem fotografar, e como diz a autora, como que captando o sentido mesmo da cena que o branco buscava: ... “e se julgarem diante da pureza primordial” (*ibidem*, p. 58). Essas danças e cantos não eram os mesmos que os Mbya praticavam na casa de rezas. Tudo já era pensado para a experiência de estranhamento que o turista aguardava, e assim, os Mbya transfiguravam-se no índio esperado e desejado.

Essa relação turística com o branco fazia parte do complexo sócio-cosmológico Mbya, no sentido em que vínhamos falando sobre mobilidade, em questão das superposições de territórios e efemeridade que pontuavam as interações. Mas entendendo a análise de GUIMARÃES (*ibidem*, p. 59, 60) sobre esse movimento, ela pontua a inversão na conduta dos Mbya que poderíamos ver como da época da caminhada, das saídas dos homens, das interações entre as aldeias etc., pois agora eram os Guarani que ficavam estáticos, como que espectadores em uma situação que compartilhava desse trânsito. Aqui, penso que a reciprocidade seria restrita apenas ao movimento, pois enquanto eram os Mbya que cada vez mais tinham que se retirar, se afastar etc., da aproximação violenta do branco em tempos da caminhada, agora novamente o branco vai até os Mbya, e a solução para os próprios guarani, foi o de explorar essa aproximação para que ela não fosse tão agressiva como antes.

Esse contato Guarani interétnico intenso, fez com que o artesanato se tornasse grande parte da renda dos indígenas. A conjuntura histórica e territorial apresentadas logo acima, recrudescer a sua venda. Mas isso não quer dizer que ocorre um processo de aculturação, sugerindo pensar os Guarani sempre em vias de assimilação cultural. Assim, o artesanato não seria apenas uma fonte de renda, ou restrito à esfera mercadológica.

Fatores econômicos, de ordem simbólica etc., caminham conjuntamente com as relações interétnicas, quando o privilégio dos guarani na venda do artesanato na experiência da Aldeia Temática, faz surgir novas dimensões de contato. São muitos os aspectos que ultrapassam um utilitarismo que associa necessidades adquiridas para o incentivo à venda do artesanato. Nesse espaço de tempo traçado acima, vemos a seguir a Aldeia Temática em Piraquê-Açu tendo como um dos ganchos principais para o turismo, um local atrativo onde a venda do artesanato teria mais sucesso.

Objeto da Pesquisa e Eixo Temático

No início dos estudos, queria dar andamento ao projeto apresentado à banca de mestrado, visando o Etnoturismo, como ocorria dentro das aldeias e sua intrínseca relação com os brancos, pela via exclusiva do artesanato.

Aproveitando o carnaval de 2015 pelo alto fluxo de turistas na aldeia para começar o trabalho de campo, inesperadamente estava para acontecer uma festa *rave* na aldeia de Três-Palmeiras, e paralelamente a isso, aos poucos também estava me interessando em incluir o Etnoturismo que se desenvolvia numa localidade dentro da aldeia de Piraquê-Açu, denominada pelos Guarani de Aldeia Temática. No primeiro caso tratava-se de uma situação passageira (não querendo dizer que seria irrelevante um estudo), e no segundo, era um local permanente de articulações que envolviam o Etnoturismo e o artesanato que tinha um grande destaque, já que era criada uma situação propícia para a sua venda.

Com o decorrer dos dias, meu interesse cada vez mais foi se voltando para a Aldeia Temática. Fruto de um filme gravado neste local, intitulado “Como a Noite Apareceu” (2009), e de alguns poucos trabalhos desenvolvidos após o filme³⁹, a aldeia de Piraquê-Açu foi paulatinamente fazendo da ideia de uma reprodução imaginária de uma aldeia Guarani antes da colonização apresentado pela Aldeia Temática, um espaço promissor para a recepção de turistas.

Este espaço é muito relevante na atualidade da aldeia, pois mostra parte do que os Guarani ali realizam, transformam, e, mais ainda, o que para além do seu cenário, as ações dos indígenas que convergem para este projeto, mas também afastam outros guarani, e porventura, os brancos envolvidos em projetos ligados à Aldeia Temática. O importante nesta forma de turismo é que os agentes que o promovem são os Guarani, não sendo dependentes de uma intervenção dos brancos. Assim, o que interessa no estudo, é entender como os Guarani tratam, gerenciam, intervêm na Aldeia Temática por eles mesmos, e os desdobramentos desta empreitada na aldeia de Piraquê-Açu e de forma sucinta nas outras adjacentes. É fundamental nessa busca entender a trama das relações entre os sujeitos, mas não sem a presença e atuação dos brancos, ou seja, os

³⁹ Foram feitos um clipe de uma banda de hip-hop de São Paulo e a gravação de um vídeo-documentário intitulado *Reikwaapa*.

turistas. A ideia é pensar o que elas suscitam e reverberam para os Guarani, e deles com eles mesmos.

Mas como a Aldeia Temática é um empreendimento ainda muito recente e pouco desenvolvido, com esporádicos eventos e envolvimento dos indígenas em seus trabalhos, deixo a ressalva de que o recorte de estudo tornou limitado o seu aprofundamento. Pelo fato de a pesquisa ter ocorrido em uma aldeia onde não houve um longo estudo, e por ser a Aldeia Temática uma iniciativa nova no cenário dos turismos, a pesquisa se torna inédita e com isso incipiente em suas ideias.

A importância dedicada às várias articulações Guarani que envolvem o turismo na Aldeia Temática como um ponto que une todo o percurso do estudo, – mesmo quando a sensação é de desvio – é grande. Pois vão além do turismo, abarcando a cosmovisão, o devir Guarani. E por estar ‘transbordando’ pela aldeia as possibilidades que a Aldeia Temática pode trazer quando o turismo ali é investido, cabe investigar a importância deste novo ‘empreendimento’ para os Guarani, já que são eles que estão por trás de sua gestão.

O investimento na exclusividade dessa opção em turismo no cenário atual das aldeias Guarani, e na divulgação inclusive via internet pelos próprios indígenas da existência, referências e possibilidades que uma Aldeia Temática propõe, começa a se tornar opção para outras aldeias. Portanto, é importante entender o que motiva e mobiliza esta opção para os Guarani e como está sendo desenvolvida e disseminada. Partindo da Aldeia Temática de Piraquê-Açu como ponto de referência, iremos à aldeia de Rio Silveira (SP) buscar nas falas daqueles Guarani, a produção imaginativa de um projeto de Aldeia Temática.



Figura 2: Entrada do Espaço onde fica a Aldeia Temática (2015)



Figura 3: Entrada Principal da Aldeia Temática (2015)



Figura 4: Aldeia Temática – Início de 2017

Fundamental aqui é aprofundar a literatura que se ocupa das relações dos Guarani com os brancos, e do convívio do antropólogo em campo, levando este aporte para o universo do contato via turismo (s). Isso tornará mais compreensível as dimensões que o turismo está tomando nas aldeias por conta deste projeto de recriação de um passado imaginado que se constrói no presente em um cenário que pretende receber o branco, mas que se torna também, espaço de referência para os próprios Guarani.

Por definição, o turismo – como eixo temático – é um tipo de deslocamento específico praticado por um tipo específico de viajante, o turista. Como existem muitos tipos de viajantes, e nem todos seriam tidos como turistas, o que os diferencia seriam características como o objetivo da viagem, a permanência fora de casa e seu estado de espírito (BANDUCCI JR, A e BARRETO, M: 2003. p. 07).

O turismo, como um fenômeno social criado pelo ocidente para atender às aspirações de um novo lazer, originando-se a partir do século XIX para classes exclusivas de pessoas, em um período onde o viajante tinha a intenção de agregar experiência e conhecimento (*ibidem*, p. 08), após a segunda guerra expande-se na forma

de um consumo global. Assim, passa a ser um fenômeno social, pelo deslocamento de pessoas que temporariamente residem em um local 'estranho', gerando impactos na região. Aqui, o que antes era tido apenas como uma viagem individualizada se amplia para atender o viajante-turista, transformando a experiência por grupos.

Entendendo o turismo como também uma área específica de estudo, esta disciplina agregou após sua expansão global, outras pesquisas como as de marketing e planejamento, matemática aplicada, psicologia etc. para potencializar o consumo turístico. Assim também as áreas da sociologia, geografia e antropologia (*ibidem*, p. 10), passaram a olhar segundo os seus termos para o turismo, mas com uma diferença crucial: identificam que o turismo causa exploração, degradação ambiental e cultural, objetificação das pessoas que recebem os turistas como também os próprios turistas etc., causando conflitos com o que se chama 'trade turístico', ou o *establishment* turístico. Mas se outras áreas de pesquisa estão envolvidas com o turismo para aumentar o consumo global turístico, não se pode cair em certa apologia purista como se a antropologia estivesse livre de ser requisitada para também estar destinada à exploração capitalista. Isto é estabelecer *a priori* que a Antropologia não tenha eficácia de resultados se assim intenciona a fazer, pois depende muito dos desígnios/propósitos de cada um.

No caso específico da Antropologia, e inevitavelmente, ela não poderia ficar de fora em adentrar nos estudos sobre turismo, tanto porque muito daqueles territórios com os quais a antropologia tradicionalmente passou a desenvolver suas pesquisas, transformaram-se em regiões voltadas para esta prática. Sendo assim, o estudo sobre o turismo pode nos levar a concepções que se relacionam a lazer, indústria, massificação, exploração, comercialização da natureza e cultura etc. (*ibidem*, p. 11). São características que interessam ao estudo, quando se percebe que tais adjetivos estão dentro de uma lógica consumista destrutiva.

Tudo isso soa como se o ocidente retornasse para essas populações, após uma secular espoliação e que agora se manifesta de outras formas, primeiro, destinado para o consumo conforme os padrões do capitalismo global, e segundo, como experiência voltada para o participar coletivo, solidário, 'sustentável', ecológico etc., e como veremos mais adiante, podendo ter um efeito de proselitismo ecológico ocidental europeu/norte-americano.

Agora, para podermos identificar o conceito de Etnoturismo e Ecoturismo no caso dos indígenas, vemos em LIMA, ASSIS e MOURA (2013, p. 14), que o

Etnoturismo é uma atividade principalmente realizada “(...) em terras indígenas, mas não se restringindo a elas, e com base na identidade cultural daquelas etnias, objeto da visitação ou presentes nos destinos de visitação e que participam na gestão das atividades turísticas”. Enquanto que o termo Ecoturismo é definido como uma prática promovida “dentro dos limites das terras indígenas através do planejamento – gestão participativa e comunitária, respeitando os valores sociais, culturais e ambientais dos diferentes povos envolvidos em que a comunidade é a principal beneficiada” (FARIA: 2008, p. 47). Percebe-se que os limites de cada modalidade destacam que na primeira essa não se restringe apenas às terras indígenas, enquanto que na segunda suas atividades acontecem dentro de territórios determinados.

Mas o conceito anterior de Ecoturismo se agrega, com a ideia de que o atrativo é o indígena, como na sua organização social, costumes, tradições e crenças, e não somente no ambiente em que habitam, assim como diz CHAVES (2012, 116), mas ressaltando que o Ecoturismo expressivamente é um segmento de turismo em terras indígenas.

Ainda, vemos em SCHNEIDER & ALVARENGA (2012) que no turismo indígena, questões sobre desenvolvimento sustentável é relevante. Pois na elaboração dos produtos turísticos, uma metodologia de participação deva ser algo que considere as necessidades, perspectivas e competências dos povos indígenas. Atendendo a condições logísticas de operação, conforme os aspectos sazonais e ao potencial do mercado para seus artefatos. Logo, a intenção é de que as comunidades sejam as protagonistas em um desenvolvimento produtivo coletivo. Isto é, que sejam os próprios agentes dos produtos e serviços turísticos em suas áreas. Essas ações se tornam uma alternativa econômica, prezando pela equidade social, em como tem uma atenção especial à biodiversidade, valorizando a cultura, e que nos seus modos de viver e ser (CRUZ & NOVO: 2013, p. 02) é o que instiga o visitante a ir nesses locais.

Mas sempre é difícil encontrar esse ideal, quando nota-se que as comunidades muitas vezes estão sozinhas em seus empreendimentos, ou quando são constantemente ameaçadas por invasões em seus territórios que desestabilizam os projetos Etno/Eco turísticos, que caminham para um possível Etnodesenvolvimento. Mas não um desenvolvimento atrelado à ideia de progresso, mas sim a uma autonomia das comunidades sobre o controle das próprias terras, recursos, organização social e cultural e ainda sendo livres para negociar com o Estado suas relações de interesse (STAVENHAGEM: 1997, p. 57).

Após os conceitos apresentados, podemos usar uma definição próxima do que seria o Turismo Indígena, enquanto um “segmento da atividade turística que é desenvolvido dentro ou fora dos territórios tradicionais, segmento este que fomenta ações de base comunitária abarcando em sua essência a conservação e sustentabilidade sociocultural e ambiental, bem como a revitalização de modos de vida tradicional coesos com a realidade de vida atual, além da geração de renda para a própria comunidade envolvida. Para sua composição a comunidade indígena decidirá as ações a serem desenvolvidas e posteriormente articuladas com os agentes de fomento do turismo”. (JESUS, 2012, p. 78)

Tratando-se de um tema sensível, a definição ainda parece mostrar um tipo ideal de turismo indígena, não considerando que a prática muitas vezes passa por muitas adversidades. Podem ser criadas situações de risco, pois em muitas aldeias essa atividade ainda é nova, em que aparecem oportunistas, quanto o de promover contextos de poder até dentro das próprias comunidades. Assim como a análise de CHAVES (2012), GRÜNEWALD (2013) e LUSTOSA (2012), que focam nos impactos socioambientais causados por atividades turísticas desordenadas, que na maioria das vezes acontecem mediante pressões externas e que não prezam pelas necessidades e interesses das comunidades.

Os ‘Métodos’ Utilizados

A questão sobre o método a utilizar mais propício para trazerem melhores dúvidas, perguntas, resultados etc. no campo não tinha sido pensado até então como algo excepcional a se debruçar, até que depois de um tempo de convívio com os Guarani, isso veio à tona. A Participação-Observante como uma maneira de proceder nas aldeias, foi do começo ao fim a intenção do Estar em campo. Desde Frank Hamilton Cushing (em seu estudo com os Zuni, reconhecidos indígenas americanos) no final do século XIX, seguido dos estudos de sociedades não ocidentais com Malinowski (in: *A Vida Sexual dos Selvagens* - 1929), Evans-Pritchard (In: *Os Nuer* - 1940) e Margaret Mead (In: *Adolescência, sexo e cultura em Samoa* – 1928) na primeira metade do século XX, a participação observante emergiu como a principal abordagem para a pesquisa etnográfica, pois formava relações pessoais na vida social dos grupos, e possibilitava

aprender sobre a cultura. Assim, este método permitiu apanhar dados em primeira mão, dando novos *insights* aos pesquisadores.

Como método consagrado na antropologia, e quase senso comum para aqueles que fazem etnografia, já de antemão, na elaboração do projeto de pesquisa, pressupõem, e lançam tal método, como sendo possível participar no grupo ‘alvo’ da etnografia. Isto pode levar, como fala CLIFFORD (1998, p. 10), a “um ‘desarranjo’ das expectativas pessoais e culturais”.

Foi interessante durante a pesquisa constatar que o método em algumas ocasiões era limitado, e que nem sempre havia participação, mas por outro lado, mais observação, apesar dos problemas. E fez com que se pensasse que nem tudo deveria ser arquitetado de antemão. Comecei a entender que tanto no campo, como nos episódios em que os Guarani vinham até a minha casa, eles também estavam participando (e observando) em minha vida, a seu modo. Irem à minha casa era os momentos onde eu mais ficava exposto, e os Guarani inevitavelmente queriam saber sobre a minha vida, igualmente quando eu ia às suas casas. Eu queria saber o que eles diziam sobre mim quando me observavam. Isso era importante, pois me tornava mais próximo deles, e vice-versa, tornado as relações no campo mais confiável, transparente e sinceras.

Isso seria rico para a pesquisa, como fez HELMREICH (2009), que ao fazer etnografia com outros cientistas (biólogos) causou certo estranhamento no começo, mas com o tempo os próprios cientistas, vendo as posições de HELMREICH, mudaram em certos aspectos as pesquisas que estavam fazendo. Ou como SILVA (p. 30: 2006), quando ao longo do seu mestrado pesquisou doutores antropólogos, revelando como este meio é refratário. Em meu estudo, a ideia era o de fazer com que nas relações com os Guarani as tensões fossem diminuídas e que as aproximações se tornassem estreitas.

Portanto, será que se deveria deixar uma ressalva para os sujeitos ‘pesquisados’ de que todo esse meu envolvimento, que se ‘associa’ às suas vidas, fazendo parte de seu cotidiano, no qual acredita estar participando de seus afazeres etc., não passa de um método e suas técnicas? Que as trocas materiais por informações, as conversas descontraídas, as emoções compartilhadas, os desabafos, as viagens, festas etc., são tudo de antemão razoavelmente presumido e esperado porque fazem parte de ensejos metodológicos? E mesmo quando em situações das mais espontâneas, eu não deixava de filtrar os acontecimentos ocultando um olhar científico?

O problema é que algumas vezes, essas pessoas classificadas como sujeitos da pesquisa não entendem que esse participar é parte do trabalho etnográfico, pois o que

estaria classificado como procedimentos de pesquisa, com o passar do tempo se tornam opacos para alguns, pois invariavelmente, nos tornamos afins. Ou o contrário do alcance dessa proximidade, em que corriqueiramente entre os indígenas, o ‘branco pesquisador’ é um sujeito estranho entre eles, sempre a postos para um olhar diferente, como quem examina minuciosamente suas ações, os ‘dissecam’, e que por isso, os *jurua* acabam sendo alvos de suas brincadeiras, que são lançadas como contrapartidas. A evolução do contato no campo não é fruto dos métodos, mas das relações humanas.

Se considerarmos propriamente as pesquisas que se debruçam sobre os Guarani, onde ‘sempre’ há uma separação metodológica, esta parte não ficaria explicitamente dividida, ou não haveria uma separação aqui. Pensando na etnografia feita, ela seria “parte do empreendimento *teórico* da antropologia” (PEIRANO, 2014: 385), e não um ‘detalhe antropológico’ anterior a esta, pois ela em si já tem um caráter teórico (*ibidem*). Se aqui há uma leitura das produções recentes com os Guarani, a carga etnográfica presente nessas dissertações e teses quando olhadas no todo, permitem comparações que formam ‘teorias’, e as teorias agregam também valor à etnografia neste texto. Parece que se chega ao ponto onde mesmo estando a Antropologia habituada a um olhar etnográfico e teórico conversando no texto, mas ainda percebendo onde cada uma dessas se coloca neste, faz-se agora uma consideração que dilui tudo o que seriam etnografia e teoria em uma coisa só.

No entanto, aqui estamos falando da introdução ao desenvolvimento da dissertação em sua parte metodológico, e clarificando que somente aqui ela pretende-se não estar explicitamente dividida. Olhando o decorrer da dissertação, se verá a parte da etnografia conversando com teorias e outras etnografias sem divisões durante todo o texto. Não estou querendo dizer que a metodologia poderá vir revelada em sua forma mais tradicional da Antropologia⁴⁰, mas o que quero levantar é que ainda não chegamos ao texto de fato sem as separações. Digo isto porque penso em todo o livro “A Queda do Céu” (KOPENAWA, ALBERT: 2015), em que a proposta de não deixar outros autores no percurso do texto, – não querendo dizer que esses não foram lembrados, mas que estão subliminarmente ali (basta olhar que há referências bibliográficas) – torna a condução da leitura mais prazerosa, constante e acessível, não prejudicando o grande

⁴⁰ E aqui conjecturo que a forma mais tradicional é aquela mais afincada à ciência moderna, com as suas devidas divisões pré-estabelecidas.

valor da obra para a Antropologia, mesmo para um leigo que não identifica os autores em cada passagem.

E a partir desse contratempo, que deveria ser em mim mais que compreensível, e que por acaso poderia mudar a minha conduta por conta disso, dentro de um arranjo que não quer devolver o mesmo olhar, é que eu tive que estabelecer nenhuma garantia, e não fazer promessas para os Guarani⁴¹. Então, respondendo a todas as perguntas anteriores, eu deveria claramente me identificar, como alguém, que por um período, estaria ‘interpretando’ um Antropólogo. Esse anúncio prenuncia um corte, uma despedida antecipada dos grupos em um futuro já previamente estabelecido, e se fazendo entender que a pesquisa não é necessariamente uma defesa do povo, mas que ela pode ser. A questão não era se eu estava “falando bem ou mal”, mas tentando ao máximo relacionar as falas e os acontecimentos com os seus ‘parentes’⁴², os brancos, os pesquisadores, as etnografias. Digo isto porque a ideia de se estar falando bem ou mal dos Guarani é algo em que algumas vezes eles vêm perguntar, na maioria das vezes, quando na negociação, me passam uma informação.

Envolver-me densamente com as pessoas no campo trás para mim maior clareza, mas por outro lado fica difícil o que um dia parece inevitável para qualquer etnógrafo que mergulhou assim no campo: a saída da aldeia. Pois me parecia que os Guarani acreditavam que eu era parceiro deles na luta por suas causas (não que isso deixou de acontecer algumas vezes), e eles ‘investiram’ em mim para isso, e queriam um pesquisador ao seu lado. Parecia claro no meu entendimento, que no fundo a pergunta que os Guarani fariam para mim, caso eu não estivesse ali pesquisando com o objetivo claro de ‘lutar’ ao lado deles, agregar força, seria: “Para que serve então vocês virem aqui nos pesquisar?”

No decorrer das idas a campo, quando buscando um aperfeiçoamento da Participação-Observante, a negociação que se estabelecia com os Guarani para se obter informações, conteúdos fílmico-fotográficos, considerando até a permissão da observação, as conversas e outros., revelou-se um demarcador de poder que demonstrava o controle dos indígenas com as informações sobre eles mesmos, que

⁴¹ Uma assertiva que em si não deixa de ter um caráter perverso, mas que se torna justificável, porque não se pode prometer nada de antemão quando nem ainda se entrou a campo. Portanto, isto não quer dizer que um suporte para além do texto não possa ser compartilhado com os Guarani.

⁴² “Parente” é o modo como os Guarani se referem a outros Guarani, de uma maneira que demonstra uma união de iguais como povo, coletividade.

seriam selecionadas e repassadas para o pesquisador. Já acostumados em conviver com os brancos, o cuidado com as informações a partir do contato era algo que parecia vir sendo passado de gerações a gerações.

E com isso, sentia que na Aldeia de Piraquê-Açu, com as recepções tornando-se mais efusivas, os guarani mostravam que tudo o que estavam fazendo por mim devia ter o seu retorno, como estar ao lado deles nos embates, mas também na participação em alguns eventos turísticos etc. Algo mais explícito foi dito pelo cacique Adolfo (Cacique em Rio Silveira-SP) diretamente quando estávamos na casa de rezas, afirmando que a pesquisa que eu estava fazendo com os seus parentes em Aracruz devia ser algo que ajudasse a defendê-los; que os apoiasse. Isso aconteceu também em Três-Palmeiras, quando eu estava conversando na casa de rezas com a família de *Yry Midua*, – neta de *Tatatxi* – quando diziam que somente estavam fazendo as ‘entrevistas’ com o propósito de que eu pudesse contribuir em acabar com os estereótipos que os brancos têm sobre os indígenas. Recepcionavam-me para que eu ajudasse a quebrar preconceitos. Isso significa que sabem o que um antropólogo pode fazer colaborando para suas lutas.

E eu sempre me interrogava durante toda a pesquisa de campo, algo semelhante a GOLDMAN (p. 167: 2006), sobre até onde eu era capaz de seguir o que eles dizem e fazem nas suas práticas e saberes, agregando, através da ‘experiência’, valores culturais. Acredito, em parte, que na Aldeia de Piraquê-Açu havia esse comportamento, por mais estranho que seja dizer isso, porque eu não tentava deixar explícita minha condição de pesquisador, mesmo que eles já soubessem. Na maioria das vezes frequentava as aldeias descontraidamente e sem os aparatos estereotipados de um pesquisador, carregado um gravador, caderno, câmera, perguntas esquematizadas, conversas formais etc.

A minha ideia também não era o de confundir os Guarani como se o pesquisador necessariamente estivesse ativamente atuando nas ‘lutas’ deles – como se essa unicamente constitui-se a sua função –, já que não era a intenção me tornar alguém evidente, não querendo dizer que a minha participação fosse uma performance.

No campo, mostrou-se difícil poder deduzir que ações tomar ou não, pois quando, por exemplo, em uma reunião aberta, eu recusei me pronunciar – já que não tinha entendido praticamente nada do que se estava falando, porque foi tudo em Guarani –, senti que nos dias posteriores à reunião, muitos Guarani haviam esfriado as relações comigo. São dilemas, por sentir que as ações poderiam ‘mexer’ demais nas relações com as aldeias, fazendo-se confundir pesquisa com ativismo (muito menos militância), como, talvez, parafraseando MARCUS (2001), fruto de um conflito em ser um

antropólogo acadêmico distanciado, por também estar transitando entre os mundos, as aldeias (multilocal), e por acabar tendo relações pessoais com esses produtores culturais. Portanto, isso poderia acabar sublimando os propósitos e a produção da pesquisa.

...

Não é mais apenas a ideia de não acreditar na superstição e misticismo dos 'outros' como sendo reais ou não, e posteriormente o entendimento, como em ROUCH (Lições de Rouch, 2006), de que eles creem, e isso é o que nos importa. Acredito, para que algo funcione sem impedimentos no pensamento durante a pesquisa, termos a qualidade de poder ao menos tentar se colocar no lugar dos que acreditam. Isso é aproveitar o que fica em nós dos outros da pesquisa para a construção científica, artística dos textos. Mas dizer isto não é colocar os Guarani em situação semelhante, como se eles estivessem fazendo o mesmo, pois até seria plausível acreditar que de forma alguma o fariam. É justamente neste contraste, em perceber que os Guarani não querem estar em 'nossa' posição, ou pensarem e agirem como os brancos (*jurua*), que o contato feito pelo Etnoturismo e turismo ecológico, quanto nas relações internas dos Guarani, estando apenas o antropólogo presente, são situações propícias para entendermos o que fazem do que se produz do contato com o 'outro'.

Este "colocar-se no lugar dos que acreditam", não é relacionado à ideia do 'tornar-se nativo', mas sim como uma gradual introjeção ativa, algo positivo para o pesquisador do que há nessa cultura, que se reflete em muitas situações, como a de captar as sensações dos Guarani na relação com o branco, até à projeção textual do mesmo branco que agora escreve sobre si mesmo, os outros brancos e os Guarani, intermediando dentro de si as personalidades dos falantes. O "colocar-se no lugar..." de que penso, é similar ao que KOPENAWA fala em "A Queda do Céu" (2015), quando diz que o branco deva indiginezar-se. Isso ele diz por que há 'coisas' na cultura indígena que serão benéficas para o mundo, ainda em marcha destrutiva pelo branco. E também nesta direção encaminha SAHLINS, na ideia de indigenização da modernidade (1997).

Convivendo com os Guarani me fez um pouco conhecedor deles, e assim queriam também que eu compartilha-se as ideias que estava escrevendo, não porque desconfiavam do que estava sendo escrito, mas porque acreditavam que seria importante. Havia sim uma desconfiança benéfica, pois estavam sempre atentos e cautelosos. Dentro dessa relação de força com eles, havia antes de tudo, como diz BARBOSA NETO (2012, p. 241) uma busca para identificar minha estratégia, medir

minha força, avaliar se eu era amigo ou inimigo, e se era necessário me comprar ou destruir.

A intenção na pesquisa em deixar com que as Aldeias Temáticas de Piraquê-Açu e Rio Silveira (SP) fiquem nos extremos da dissertação – começamos com Piraquê-Açu e terminamos com a Aldeia Temática imaginária de Rio Silveira –, é o de poder discorrer sobre várias questões que estão no Entre/Dentro das aldeias que fazem compreender melhor, com base em um local onde o passado é ficticiamente reproduzido pelos indígenas e os turistas (turismos) que o reescrevem no presente.

A Aldeia Temática transforma-se no local mais importante nas aldeias para a recepção turística. Na pesquisa, as possíveis conexões e afastamentos entre Guarani e Turistas (brancos) são engatilhados pelos propósitos da Aldeia Temática. Por isso que também devemos olhar ao seu redor. Para os indígenas, as conexões podem ser fugazes e transitórias, pois já existe um objetivo pré-estabelecido com o contato junto aos brancos. Para eles não é mais relevante o que acontece na Aldeia Temática junto aos turistas, mas o que vem depois que eles se vão; o que isso mobiliza. O que poderemos dizer como sendo “conexão-afastamento”. No entanto, em relação aos brancos, as conexões podem ser de aprofundamento, mas também de distanciamento. No primeiro, ocorre quando os brancos buscam ensinamentos, transformações, natureza, sentimento de comunhão, fuga do meio urbano etc. pelo contato, e no segundo, quando os brancos levam algum objeto comprado na experiência da Aldeia Temática para os lares, com o propósito de objetificação da memória, do relato distanciado, exótico⁴³. A maioria destas aproximações está dentro do que se classifica como Turismo de Massa – consumo do exótico –, enquanto outros modelos de turismo se propõem a fugir deste rótulo, variando seus termos conforme as mudanças que ocorrem no próprio contato.

Esta ideia de conectar as alteridades a partir do branco, parte muito mais de uma conjectura minha do que propriamente esse dado é frequentemente observado ou comunicado. Mesmo que isso seja algo raro e que ainda não surtiu um efeito transformador no turismo nos Guarani, a perspectiva não deixa também de ter o seu efeito nas relações turísticas entre indígenas e brancos, por vários fatores que serão apresentados nos capítulos seguintes.

⁴³ O objeto serve como um *souvenir* que desperta no comprador um relato sobre sua passagem em uma aldeia. Não se compra uma memória para si mesmo, mas muito mais para os outros. Isso não quer dizer que aqueles ‘classificados’ como estando fora do circuito Turismo de Massa, não compre objetos.

Há um regime de urgência nas consciências de alguns brancos, na cada vez mais próxima concretização da irreversibilidade da marcha destrutiva ocidental, adornada em progresso. O que os faz, entre outros motivos, irem até as aldeias. E aqui, faço uma ressalva: eu entendo que tanto dos indígenas quanto dos brancos parte uma vontade de comunicação mútua, ainda prevalecendo as diferenciações, sem princípios de integração, ao não ser por parte dos brancos. Pois se formos pensar em uma posição dos Guarani nesse ‘confronto’ comunicativo, será manifesto, para os brancos, uma forma de vida diferente.

As intenções dos ‘brancos’ também resvalam para o pesquisador – que não é neutro e é branco –, não querendo dizer que o intuito é o mesmo para os dois, mas também que não se anulam. Essas comunicações dentro de situações, em que não apenas palavras são trocadas (PEIRANO, 2008: p. 05, 06), mas outros tantos sentidos são relevantes e demandam um esforço para tornarem-se letra no papel, são um exercício onde o etnógrafo depende de uma sensibilidade literária. Talvez seja um engano pensar que estar no campo condiz com um aperfeiçoamento constante de vida relacionado a algo como adquirir experiência (Cf. PEIRANO, 2014: p. 386). Isso está mais perto das intenções de uma parte específica dos brancos antes citados. A etnografia aqui seria mais entendida não somente como a busca de uma experiência pessoal quando integrado em outra cultura, mas diante de processos de negociações construtivas entre os sujeitos no campo. Como diz CLIFFORD (1998: p. 43): “Paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia”.

Contudo, pode não ser que se aceite o ponto de vista que os Guarani apresentem, tal como deixar ser levado pela experiência turística, ou etnográfica e, como FAVRETT-SAADA (p. 160: 2005), ser afetado, de um modo em que se experimente as intensidades (do que é estar no lugar do ‘outro’), que o constituem, dessa força anônima ‘sabe-se lá de onde’ (BARBOSA NETO: 2012, p. 237). Não se adota o ponto de vista do outro, mas o diálogo, em uma relação de forças com o seu interlocutor, para entendê-lo, pois cada um tem a sua própria voz. Porque enquanto pesquisador, eu não era turista (só no apelido). Mas há sim uma consideração relevante e ubíqua nos discursos Guarani, com os seus alertas difundidos.

Sinopse dos capítulos

Começamos o capítulo I com o tema “Turismos, Projetos e a experiência da Aldeia Temática”. O sub-item I “Etnodesenvolvimento, Etnoturismo, Turismo Cultural e Turismo Ecológico/Ecoturismo (Turismo Pedagógico): um debate”, fala um pouco sobre os turismos possivelmente praticados na Aldeia Temática, definindo o que seria Etnodesenvolvimento, como imperativo para o crescimento da aldeia de Piraquê-Açu. Assim debatemos a ideia do indígena que não vira branco a partir do turismo étnico, pois vemos que a indigenização da modernidade os índios tornam-se ‘índios’ para os turistas e o branco se indigeniza. Isso porque o indígena tem uma lógica própria no consumo de bens ocidentais. Os povos se reinventam nos turismos.

No sub-item II “Projetos e experiências de Etnoturismo entre os Guarani”, vemos as relações com os projetos que os guarani tem com os brancos, mas também nas relações entre indígenas. Os projetos visam a autogestão, e também a reinvenção constante do povo, mas que pode estar sujeito a limites estabelecidos pelos Estado ou agências ambientais. Aqui vemos uma relação exterioridade indígena na relação com os brancos nos projetos, e assim, o branco vira um fator provisório, valendo as configurações das relações. Na situação entre indígenas, fatores como os de conflitos entre a partilha do valor recebido pelos eventos ocorridos na Aldeia Temática são abordados.

No último sub-item “A Aldeia Temática: projeto em construção”, vemos que depois de apresentados os conceitos sobre os turismos e os projetos desenvolvidos na aldeia de Piraquê-Açu, entramos de fato na Aldeia Temática, tendo início no ponto de sua construção, a partir da filmagem de um filme. Após as filmagens o espaço passa a ser reaproveitado pela família de Piraquê-Açu. Com isso, vimos que alguns guarani tem opiniões divergentes sobre os empreendimentos turísticos ali desenvolvidos.

Ainda vemos uma incipiente introdução ao uso de caracterizações e estereótipos para os anseios dos turistas, em um movimento de contínua expansão do espaço. Ainda fazemos uma breve ponte com a aldeia de Silveira (SP) sobre a vontade de erguer uma Aldeia Temática nessa aldeia.

No capítulo II, com o título “Os Guarani, os parentes e os outros”, começamos com uma introdução, onde vemos agregações de valores para a expansão da Aldeia Temática, não menos dentro de tensões com os parentes guarani. Mesmo que as tensões ocorram, a família de Piraquê-Açu sempre chama esses parentes para participarem em

eventos no espaço. Tensões essas que chegam a incêndios, como os de terceirização dos serviços prestados. Essa busca de introduzir valores à Aldeia Temática é também o de autenticidade, que produz a guaranização do espaço, e não menos dos indígenas. Ela se reflete no ideal de construir um *Tekoá*, dentro dos limites do *Nhandereko*.

O reaproveitamento do espaço traz nas falas dos guarani, a oportunidade de reescrever a sua história, e o silêncio de parentes em revelar a sua verdade. E aqui, a quebra de estereótipos avança como um movimento que reprime a cena exposta, como não deixa de expô-la.

Continuamos no sub-item II “Os Guarani e os brancos: a realidade do imaginário”, mostrando que a Aldeia Temática quando reapropriada passa a ter uma abordagem instrumentalizada para a profícua venda de artesanato que a família de Piraquê-Açu produz, ou da compra peças de parentes artesãos de aldeias próximas. O que a Aldeia Temática produz no imaginário dos turistas intenciona aumentar as vendas, quanto também na autenticidade dos objetos. Assim, a ‘cultura é comprada’.

O caracterizar-se aparece como um mecanismo que fortalece a busca pela tradição na aldeia de Piraquê-Açu, e a família apropria-se e investe nos parentes sua legítima busca. Mas olhamos para os guarani fora de Piraquê-Açu e suas opiniões sobre o caracteriza-se. Ainda contemplamos o uso dos estereótipos por brancos que moram dentro da aldeia de Piraquê-Açu em eventos na Aldeia Temática e o que os guarani pensam a respeito.

Depois, no sub-item III “A Aldeia Temática: os Guarani e os turistas”, vimos os pacotes para as visitas na Aldeia Temática são apresentados, e tudo funciona conforme os limites dos indígenas e o que cada grupo de turistas almeja experimentar. No entanto, a falta de comunicação entre visitante e provedores do evento geram expectativas frustradas. O objetivo de usar a Aldeia Temática para vender mais artesanato pode obscurecer outras atrações. Como o de reescrever a história por eles mesmos. Quem faz esse serviço pode estar sujeito a críticas da família de Piraquê-Açu, com fundo de desentendimento econômico entre as partes.

Fechamos o capítulo II com o item “O dinheiro”, e mostramos como a relação guarani com o dinheiro se tornou algo preponderante para a pesquisa, sendo imperativo o estudo dessa relação dos guarani com o dinheiro, diferenciando-se dos brancos. Levantamos um pouco sobre os guarani e sua cosmologia nesse comportamento. Leveza, acúmulo, virar branco, a relação com os objetos dos brancos comprados com o dinheiro e a objetificação que os tornam estáticos na sua identidade seguem nesse

pensamento. Assim, há que recorrer ao dinheiro pela via do turismo para viver, não precisando sair da aldeia para trabalhar para os brancos, e assim a relação com o tempo do dinheiro.

No capítulo III, pretendemos abordar um pouco sobre relações de aproximação e afastamento entre os guarani e os brancos, para logo após, desdobrar para uma direção no empreendimento que mescla as visitas de turistas ao mesmo tempo em que a família agente da Aldeia Temática passa a dormir e frequentar mais este espaço, planejando fazer ali um *Tekoá*. Morar na Aldeia Temática é um modo de subversão ao propósito de utilizar o espaço para o turismo. O conflito está em querer exotizar o espaço para os turistas quanto o de (re) tradicionalizá-lo para os guarani morarem, plantarem.

Assim, fazemos uma ponte com a aldeia de Silveira (SP), adentrando-se na rede guarani de influências que era formado quando o encontro de propósitos sobre o estabelecimento de uma Aldeia Temática em Silveira se mostrou constante. Veremos como as similares e diferentes percepções entre as Aldeias Temáticas produz imaginários que reescrevem o passado e sonham com o futuro, sob uma base que pode revelar muito sobre a situação Guarani atual entre essas duas aldeias.

Nas conclusões, iremos trabalhar a questão da visibilidade e invisibilidade que a Aldeia Temática produz nos guarani, dentro de relações de aproximações e afastamentos entre guarani e brancos. Entendemos que existe aquilo que se mostra para o turista, e o que se reserva para os guarani a partir desse espaço. Vemos que os trabalhos que são exaustivamente postos sobre aqueles que moram na aldeia de Piraquê-Açu e não são do núcleo familiar, sugere uma domesticação do inimigo.

Capítulo I

A experiência da Aldeia Temática.

1.1 Etnodesenvolvimento, Etnoturismo, Turismo Cultural e Turismo Ecológico/Ecoturismo: um debate

A partir de uma trajetória de recentes experiências de produção cultural na Aldeia Temática, cujo potencial turístico sobressai numa região de terra seca, impactada pelos efeitos da agroindústria de eucalipto, buscamos entender as relações que os

Guarani estabelecem com propostas de usos de seus espaços para os *jurua* (brancos) em termos de negociações e reapropriações dos lugares, agenciando suas técnicas de visibilidade e invisibilidade que se repercutem como campos de disputas sobre os significados e rumos atribuídos ao Etnoturismo, turismo cultural, turismo ecológico e produção de tradição. Primeiramente, não iremos ‘entrar’ a fundo na Aldeia Temática, mas desenvolver as noções básicas desses tipos de turismos, estabelecendo um primeiro debate.

Recentemente, a FUNAI publicou a Instrução Normativa nº 3⁴⁴ em 11 de Junho de 2015, no qual estabelece normas e diretrizes para as atividades com fins turísticos (Etno e Ecoturismo) em terras indígenas. Este era um assunto que já vinha sendo discutido e que se acumulava ao longo dos anos, e a regulamentação vem como um desdobramento do PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas), que estima apoiar iniciativas sustentáveis de Etnoturismo e Ecoturismo, considerando o poder de decisão da comunidade e a diversidade dos povos, e quando possível, realizando estudos prévios, diagnósticos de impactos socioambientais e a capacitação das comunidades indígenas para a gestão das atividades.

O objetivo é o de promover uma alternativa de renda aos povos indígenas que ao mesmo tempo seja um instrumento de preservação ambiental quanto o de valorizar a cultura, porque entende-se que o(s) turismo(s) vêm sendo praticado de forma irregular nas aldeias. Apresentando as propostas de turismos nos termos da Instrução Normativa – uma prerrogativa apenas dos indígenas –, os indígenas poderão formar parcerias nos projetos de turismos com os meios público ou privado para agendamento e venda de pacotes.

Portanto, somente dentro dos trâmites dos Planos de Visitação, cabe aos indígenas o controle de entrega de autorização individual do ingresso após a aprovação do plano pela FUNAI, com a conseguinte assinatura do termo de responsabilidade dos parceiros no projeto turístico e individual dos visitantes. Ainda cabe fornecer informações aos turistas concernentes à conduta na terra indígena e o roteiro do pacote da experiência Etno/Ecoturística. Caso haja algum desvio ilícito dos visitantes, ou acidentes, como os ambientais, o ocorrido deve ser informado à FUNAI.

⁴⁴ < <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/doc/jun-06/IN%2003%202015.pdf>

À FUNAI fica a responsabilidade de orientar as comunidades quanto os procedimentos normativos de visitação. À fundação, também cabe a análise do Plano de Visitação, e caso esse não cumpra os requisitos mínimos, o Plano deve ser devolvido com as devidas justificativas e recomendações dentro do prazo de 30 dias. O ingresso autorizado para o visitante pelos indígenas deve ser apresentado à FUNAI, e esta deve acompanhar e fiscalizar as atividades de visitação entre outras.

Assim, torna-se necessário situar os termos que nos aproximam de um melhor entendimento acerca do Etnodesenvolvimento, Etnoturismo, Turismo Cultural e Ecológico/Ecoturismo (Turismo Pedagógico).

Dando continuidade aos turismos que a FUNAI busca desenvolver e fiscalizar junto aos indígenas conforme exposto, a questão do Etnodesenvolvimento vem como uma alternativa ao modo de crescimento ocidental, devido à especificidade do Brasil e de seus povos, quanto de suas trajetórias históricas⁴⁵. Ali não vemos críticas ao modelo ocidental, o que os fazem abertos à possibilidade de agregar os bons desenvolvimentos que tal paradigma produz. Estabelecendo parcerias com os indígenas, a intenção é o de formar estratégias para as necessidades básicas, mais do que o crescimento econômico. Buscar uma visão de desenvolvimento interno, antes do que se preocupar com exportações e importações, sendo que com isso, somente a orientação para a preservação do meio ambiente é capaz de suprir tal demanda. E por fim, ser mais participativo do que tecnocrata.

Olhando para o Etnodesenvolvimento que era apresentado no início do século XXI para os indígenas, vemos em SCHWARTZMAN (2004) que ideias ligadas à (auto) sustentabilidade eram de linhagem mais distinta e recente, e assim substituíam a exploração para exportação que degradava o ambiente e as populações indígenas. Tal propósito vinha como ‘produto de exportação’ por órgãos financiadores internacionais que se preocupavam mais com os indígenas da Amazônia do que de outras partes do Brasil, pois atrelavam à noção de que mantendo os indígenas nas florestas, elas seriam preservadas. Anteriormente, os projetos de desenvolvimento que aconteciam na Amazônia eram financiados por bancos multilaterais.

Portanto, a atualização do conceito e sua abordagem prática mostram que: o Etnodesenvolvimento tem por objetivo desenvolver um grupo tradicional específico apoiando-se em seus conhecimentos e cultura, prezando sempre pela autonomia

⁴⁵ < <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoets/2013-11-18-18-38-38#> >

alavancada por uma autogestão que dissemina essa cultura, capaz de promover um desenvolvimento local que seja ligado à sustentabilidade (AZEVEDO: 2014).

Com isso, considerando os esquemas e programas da FUNAI tanto em relação ao Etno/Ecoturismo, quanto ao Etnodesenvolvimento, e pensando na aplicabilidade dessa dimensão na aldeia de Piraquê-Açu, onde se encontra a Aldeia Temática, e focando na questão do turismo ali desenvolvido, as estratégias a se tomar devem ser muito bem adaptadas aos limites da aldeia e às intenções dos indígenas ali residentes. Isso porque o recurso da promoção do Etnoturismo na Aldeia Temática é uma opção que pode se chocar com algumas das ideias dos guarani dali, e assim, eles podem desenvolver por si mesmos os próprios programas. E isso já acontece. Pois a FUNAI na região pouco faz na integração e execução desses projetos com os indígenas.

Seguindo, conforme proposto por GRÜNEWALD (2003) no caso do Etnoturismo, o nativo mais que para servir ao turista, estaria ele mesmo em exposição, enquanto o turismo cultural teria um caráter menos específico e mais contextual: “seu papel está para moldar a experiência do turista de uma situação em geral, sem um foco sobre a singularidade de uma identidade cultural específica, onde os grupos étnicos não buscam produzir uma identidade a ser comprada pelo turista” (2003, p. 149). Apoiados em SAHLINS (1997, p. 62) para quem “a tradição consiste nos modos distintos em que se dá a transformação necessariamente adaptada ao esquema cultural”, e em GRÜNEWALD (1999, p. 07) que defende que as tradições são geradas para interações mais amplas nas arenas culturais, entendemos que as tradições são um amplo processo contínuo de produção que se dá para/nas arenas e esquemas culturais que estão em constantes transformações.

Já o Ecoturismo traz em seu contexto três definições, dentro da questão da sustentabilidade, apresentada acima como imperativo para o Etnodesenvolvimento. Elas devem trazer a garantia da conservação ambiental, educação ambiental e benefício às comunidades receptoras (FACO & NEIMAN: 2010). Apresentando aqui o que seria essa sustentabilidade, é tornar esse turismo ecologicamente suportável em longo prazo, economicamente viável, assim como ética e socialmente equitativo para as comunidades locais. Exige integração ao meio ambiente natural, cultural e humano, respeitando a fragilidade que caracteriza muitas destinações turísticas.

Essa modalidade de turismo é muito próxima a outro turismo, indicado como Turismo Pedagógico, pois o seu objetivo é promover a educação ambiental e o reconhecimento de culturas diferentes. Ele se define como um turismo que faz uma

ponte entre o conhecimento teórico e estar em seu meio real, possibilitando a sua prática. É fazer com que a assimilação dos conceitos discutidos em sala de aula sejam mais reconhecidos, quando colocam os alunos em ambientes naturais, culturais e sociais (*ibidem*, 2010). Mais à frente, veremos como na Aldeia Temática esse tipo de turismo é frequentemente praticado, mas com uma falta de comunicação clara, que gera expectativas que modificam a execução do evento.

Nesse caminho que os indígenas tecem para seu investimento e exposição para o turismo, concordamos com GRÜNEWALD (2003) quando afirma que ainda é forte a tendência do turismo étnico almejar ver nativos “intactos” – categoria estética colonial de índio como hostil à história, relíquia viva de formas passadas da humanidade (GRÜNEWALD *apud* OLIVEIRA, 1999b: p. 44), mas discordamos da visão negativista de que a presença de turistas seria responsável para tornar os indígenas, aqui desqualificados em sua agência, mais parecidos com os visitantes brancos.

O foco na *indigenização da modernidade* (SAHLINS, 1997) contribui para entender que “a tradição consiste nos modos distintos em que se dá a transformação necessariamente adaptada ao esquema cultural”. Assim, o aumento no consumo de bens ocidentais pelos indígenas não está exclusivamente ligado à alta do turismo, nem tampouco trata-se de um comportamento assimilável ao dos brancos. Os indígenas “manifestam uma lógica própria na apropriação e gestão de recursos oriundos dos brancos”, como ocorre com os Xikrin (GORDON, 2006: p. 406, 407) e, ao mesmo tempo, ao estarem constantemente receosos com a virtual possibilidade de virarem *kube* (branco) pelo aumento inflacionário do consumo de bens industrializados (individualizando-os) e não aceitar a diferença tal como ela se configura nas relações sociais dos brancos (p. 410), geram como contra-partida um despertar nas atividades rituais, e um tornarem-se mais coletivizados.

Uma lógica semelhante explica, no caso dos Guarani, a aparente contradição entre o consumo e o desapego com os objetos oriundos do mundo dos brancos, incentivando a valorização do *nhandereko*, modo de ser guarani, voltado para o bem viver coletivo. A avidez pelas coisas dos brancos, por meio de doações ou por comércio e, mais recentemente, por meio de projetos, atualiza o desafio de agenciar os *jurua*, sem se indiferenciar em relação a eles.

O apelo à tradição pode descambar para uma “autenticidade encenada”, quando, por exemplo, no caso dos Pataxó do sul da Bahia, estes adequam seu comportamento – *tourees* – não apenas de acordo com a percepção do que é atrativo para o turista

(GRÜNEWALD: 1999: p. 174), mas na busca de sua legitimidade⁴⁶ como indígenas por meio da visualidade, se utilizando da imagem do outro que o Ocidente criou (ÁVILA, 2012: p. 173).

Na arena turística em que está se transformando a Aldeia Temática, enquanto espaço de interações geradas por esta atividade (GRÜNEWALD, 1999: p. 03), pressupunha-se que o esforço estaria no nativo fazer-se-nativo-para-turistas, (GRÜNEWALD, 2003), e não no turista em também tornar-se nativo. Entretanto, entendemos que a indigenização da modernidade (SAHLINS, 1997) também se reverte em efeitos para pessoas das cidades em relação a si mesmas. Assim como os indígenas que vão para as cidades querem retornar para as suas aldeias trazendo as vantagens da cidade (*ibidem*, 1997), as pessoas que retornam das aldeias também podem querer levar consigo, as vantagens dessas.

O turismo étnico manifesta-se na fronteira, num campo de interação dos Guarani com os *jurua*, como “abertura ao outro” dos povos ameríndios (LÉVI-STRAUSS, 1993), condição *sine qua non* de afirmação da alteridade, numa perspectiva relacional que se evidencia na instabilidade e difícil persistência de padronização e categorização destas interações. Apesar da grande plasticidade da socialidade Guarani, os brancos operam como uma espécie de ponto fixo, um horizonte de alteridade em meio a proximidade física e os múltiplos intercâmbios (MACEDO, 2009). O agenciamento com os não índios pode ser entendido dentro da perspectiva Guarani da mobilidade como estabelecimento constante de relações (parentes/ outro/ natureza/sobrenatureza) que implica na não separação de outros seres, ainda que se reconheçam suas diferenças. O turismo, por outro lado, carrega o dualismo ocidental de esvaziamento da agência da natureza “manipulada” pela cultura, diferente da relação de continuidade que ocorre no cotidiano ameríndio.

A condição de estrangeiro, ou de nao-pertencimento dita o jogo de perspectivas pelas quais os Guarani percebem a si mesmos em contraste aos outros, num eixo horizontal da existência – com predadores na mata, com os brancos - com seres confinados e confinantes na terra – e no eixo vertical, pela conexão com os deuses. “Virar-branco” e entendido, no caso, como uma modalidade do devir-outro simultâneo

⁴⁶ MEISER & DÜRR (2014) apontam para uma auto-consciência dos indígenas após o contato com os “outros” (ecoturistas estrangeiros), sobre o seu próprio ambiente, mas em termos de efeitos do proselitismo ecológico ocidental europeu/norte-americano (p. 156).

ao de “domesticar os brancos”, removendo artificialmente sua alteridade, sem todavia isso se efetivar plenamente (MACEDO, *Ibidem*).

A degradação ambiental que os grandes empreendimentos industriais estão novamente trazendo para a região, como também o fluxo maior de trabalhadores e novos moradores, podem se tornar ulteriores fatores para os indígenas empreenderem mais ações voltadas para o Etnoturismo e sua exposição, como fonte de sustento. Se os Pataxó do Sul da Bahia ficaram exclusivamente voltados para o turismo que os promovem como indígenas para os “outros” (GRÜNEWALD, 1999), e os Xikrin do Pará passaram a ter uma relação próxima de uma dependência monetária com uma companhia mineradora (GORDON, 2006), onde as convivências com os produtos industrializados percebidos como objetos de valor geraram relações de forças com diferentes modos de vida, pode se afirmar que em ambos os casos, estes povos se reinventaram.

1.2 Projetos e experiências de Etnoturismo entre os Guarani.

Nos últimos anos a presença *jurua* em muitas aldeias vem se intensificando em razão da multiplicação de eventos, pesquisas e projetos de manejo sustentável, alternativas econômicas e fortalecimento ou revitalização cultural. Demandas em forma de projetos que visam a consecução de resultados econômicos e, ao mesmo tempo, a promoção das tradições, o fortalecimento das relações intracomunitárias e com a natureza, entre outras, podem também valorizar a participação igualitária e a autodeterminação, e o fortalecimento e consolidação dos indígenas de sua capacidade de agência. O universo das escolhas encontra-se, todavia, limitado pelo princípio da conservação ambiental e pelos saberes que podem atestá-lo, no que LOBÃO define como “projetismo” (2006: p. 240).

Com isso, a inserção forçada de indígenas através dos projetos pode ocorrer quando tempo, espaço, história, natureza e sociedade são colocados no plano da administração pela ciência do Estado reafirmando a hierarquização do saber e mantendo a salvo o centro de controle sobre as alteridades. Nessa Tese, o autor mostra cenários ora segmentados, ora bem costurados, em que as sociedades humanas são apresentadas como aquelas que se equilibram, fundem seus horizontes, negociam estratégias, cedem

aqui e ali seus palmos de chão e dignidade, mimetizam agências, apresentam seus discursos bem adequados, desaparecem ou se reinventam.

Projetos e eventos representam novas frentes de agenciamento dos *jurua*, assim como o de agenciar os *jurua*, atualizando a engrenagem guarani em que os brancos operam como dispositivos diferenciadores entre indivíduos ou coletivos, bem como fonte de recursos, cumplicidades, adversidades e controle por meio da maximização do fluxo de bens e dinheiro, indissociáveis do mundo dos brancos (MACEDO, 2009).

Capturar e ser capturado pelas ‘coisas dos brancos’ e acompanhada de um grande despojamento que costumam ter em relação a elas. Não há preocupação em guardar as coisas. Adquiri-las parece ser mais importante do que mantê-las. O que importa e menos sua utilidade do que a subjetividade que portam. Os brancos ficam perplexos diante o aparente paradoxo da avidez e o pouco caso com que os indígenas tratam suas posses. Entre os Guarani, a avidez e despojamento com as coisas dos brancos atualiza uma postura de não-pertencimento ao mundo do outro. A posição dos brancos de provedores e privadores junto aos Guarani, explica a postura predominante de exterioridade em relação aos projetos que caracterizam a ajuda e intervenção dos brancos.

Assim, nota-se que os brancos são um fator de início de composição e execução dos projetos, tal como um elemento provisório. Nos trabalhos que os guarani de Piraquê-Açu aspiram realizar na Aldeia Temática, muita das vezes a associação com os projetos mostra-se como a única possibilidade para que esses aconteçam. Estas propostas são discutidas quando os programas de expansão do espaço exigem um maior custo. A Aldeia Temática e os Projetos sempre conversam com a intenção de produzir um ambiente em sintonia com o modo de viver indígena, mas para isso, a parceria com os brancos se mostra necessária até o ponto ideal de que em um futuro isso não seja mais preciso. Mas as idas e vindas dos brancos nos projetos é *ad infinitum*.



Figura 5: Projeto de construção de um viveiro para o cultivo de mudas a serem plantadas na Aldeia Temática

Nas relações com os projetos na Aldeia Temática junto aos brancos e a visita dos turistas, remetem a situações que nos convidam a refletir sobre as práticas indígenas, como também sobre categorias de análise de alteridade (raça/etnicidade). Estas práticas em parte cristalizadas nas relações com os brancos, ao mesmo tempo mostram, como no caso da Aldeia Temática, modos e formas fluídas no presente a partir da recriação e re-atualização do passado. No meio de processos impositivos, como os projetos agenciados pelos brancos, as práticas indígenas articulam adesões estratégicas, onde mais do que o resultado, o que realmente importa para os Guarani são as configurações das relações que engendram em distinções internas, e com o branco (DE LA CADENA & PEÑA, 2014).

Outro exemplo se mostra a partir de uma reunião que aconteceu na aldeia Três-Palmeiras no mês de Setembro de 2015, quando os indígenas discutiam sobre a construção da Aldeia Nova Esperança/Reserva. Muito tempo foi dedicado sobre a necessidade nesse início do empreendimento, acerca da fundamental necessidade de projetos para a consecução dessa iniciativa.

Wera Djekupé (Dju'i) e um branco⁴⁷ foram os que se pronunciaram nesta ocasião, e pôde perceber que toda uma relação com os projetos permeava as ações propostas a serem tomadas na Reserva. O que indiretamente se revelava era uma suposta dependência em projetos financiados por brancos. Nelsinho disse que essa seria uma fase inicial em que eles se apoiariam nos projetos para depois não mais precisarem deles, logo que a aldeia estivesse pronta para seguir com o seu desenvolvimento a partir da produção advinda da terra e do comércio que se iniciaria por conta desses recursos. Essa associação com os brancos nos projetos não criaria apenas uma dependência dos Guarani em relação a estes, mas é também dos próprios brancos as investidas e propostas para a realização de projetos, sendo que um mesmo 'canal' de ligação para os projetos precipita-se sempre a ser o monopólio destes. Assim, há aqueles brancos que buscam viver da renda advinda de consecutivos projetos financiados tanto pelo estado quanto por empresas.

Essa relação Guarani com os projetos assemelha-se à passagem de LÉVIS-STRAUSS em *História de Lince* (1993, p. 109), quando no pensamento dos ameríndios, as coisas não permanecem como em seu estado inicial, pois dentro de um dualismo instável (se é possível dizer: brancos X guarani), sempre resulta em outro dualismo instável. É a indispensável gemelaridade dos brancos e dos índios de um lado, do nevoeiro e do vento do outro.

Assim como Nelsinho, outro fato ocorrido também em Três-Palmeiras, quando um trabalho de impactos ambientais feito por antropólogos da Jurong⁴⁸, junto com outros profissionais trouxe também a ideia de que se fizesse projetos futuros, mas sem vínculo com uma empresa de grande porte. Mesmo que aquele trabalho fosse realizado para uma empresa, a intenção de querer futuramente voltar às aldeias fazendo projetos independentes, somente com os Guarani, denotava uma posição quase de retratação por se estar naquele momento pesquisando para uma empresa, como se estivessem em separado dos indígenas. Um ponto assemelhava-se ao de Nelsinho, em que mesmo ele sendo um branco, o uso do discurso da busca de um ideal de autonomia indígena nos

⁴⁷ *Wera Djekupé (Dju'i)* é guarani residente de Três-Palmeiras e o branco mora em Santa Cruz e trabalha junto aos Guarani, mas principalmente com *Wera Djekupé (Dju'i)*, na elaboração e execução de projetos.

⁴⁸ Jurong é um estaleiro de origem chinesa, construído às margens da rodovia ES-010, próximo à Fibria (papel e celulose). Esse foi um estudo de impactos ambientais pela construção do estaleiro na região realizado em 2015.

projetos –, e mais ainda, na não necessidade de projetos futuros – vinha para legitimar o apoio inicial dos brancos.

Os brancos por um momento podem se ver como aqueles que fazem os Guarani caminharem para a sua autonomia nos projetos durante o processo de execução destes, mas o entendimento de autonomia para os brancos pode não ser o mesmo para os indígenas. Os brancos querem a própria concepção de autonomia para os indígenas, e por isso, muitas vezes os projetos são abandonados ou tomam outros rumos. Os brancos abandonam os projetos por falta de 'ânimo' dos Guarani, mas os indígenas produzem essa indisposição deliberadamente para que sejam renovados outros projetos. O que vale é manter a ponte que os ligam aos brancos, e assim ao 'seu mundo', mas também para que esses tragam constantemente benefícios.

Ainda que nunca ocorresse uma profunda parceria nos projetos com os brancos na Aldeia Temática, – sendo os trabalhos de curto período – as consequências de um grande envolvimento, como é visto em RADOVIC & BALASOTE (2006, p. 107) sobre os Mapuche do sul da Argentina, passam pela “relocação violenta de pessoas, problemas criados na gestão local, a degradação do meio ambiente, a inflação sobre o plano micro, conflitos sociais, a criminalidade, a prostituição, a perda da autonomia, e aumento da dependência em relação ao mundo exterior”.

O pouco que já ocorreu relaciona-se a questões de conflitos entre membros das aldeias adjacentes, quanto ao aproveitamento do espaço Aldeia Temática para o próprio ganho 'sem a partilha'. E aqui o detalhe está naqueles Guarani que não os de Piraquê-Açu que se utilizam do lugar para eventos, mas que desperta situações de desconfiança em relação à divisão do pagamento dos turistas com os gestores da aldeia. Isso faz com que cada vez mais o grupo familiar de Piraquê-Açu monopolize o horizonte turístico da Aldeia Temática. Com isso, a família do cacique agencia a produção e recepção de eventos gerando tensões e a saída daqueles que prestam serviços para eles na Aldeia Temática. Para aqueles que moram na aldeia, mas não são diretamente ligados a eles⁴⁹, quando requisitados a trabalharem na manutenção, produção e execução de eventos na Aldeia Temática, a sensação neles é de exploração laboral e de baixo pagamento. Assim, isso causa esporádicas saídas de pessoas que moram na aldeia para habitarem outros locais, e certo esvaziamento da população em Piraquê-Açu é consequência.

⁴⁹ Entendo que uma ligação sanguínea é a prioridade para a família.

Sendo então as parcerias nos projetos entre os guarani e os brancos de curto prazo e, os trabalhos indiretamente envolvidos com o turismo serem de baixo impacto e pouco orçamento, ainda não houve uma significativa perda de autonomia e dependência de serviços em relação aos brancos, o que mostra que uma certa distância calculada por parte dos guarani sobre os limites do envolvimento das partes, preserva sua autonomia no local. Mas isso não quer dizer que a procura por projetos não ocorra pelos guarani, já que uma das principais reivindicações do protesto que ocorreu nos dias 26 e 27 de agosto de 2015 que bloqueou a ES-010, era para a aprovação de projetos e recursos para a promoção do etnoturismo. Assim como diz o cacique *Karai*, de Piraquê-Açu:

- *A gente precisa da aprovação dos projetos para que possamos fazer turismo na Aldeia Temática.*

O protesto também acaba tendo a função de forçar a agência guarani quando clama pela liberação de recursos para a execução dos projetos. É a relação de que os indígenas quando mostram a força de sua etnia pelo recurso do protesto, evidenciando o “guerreiro em luta”, todo caracterizado – mesmo sendo o protesto uma “coisa de branco”, assim como diz *Tupã Kwaray (Ke’y)*, de Boa Esperança:

- *Estamos usando o protesto para reivindicar. Que é uma coisa do branco, mas só assim eles (os brancos) vão nos ver.*

– desperta uma vontade de autonomia que para muitos indígenas estava adormecida, principalmente os jovens, que viam com descrédito a força de liderança de seus caciques. Isto é a contra-partida dos projetos não aprovados, que virtualmente barrariam a agência indígena.

1.3 **A Aldeia Temática: projeto em construção**

Para a produção de um longa-metragem sobre uma lenda de origem Tupi, intitulado “Como a Noite Apareceu” (2010)⁵⁰, foi construída uma aldeia cenográfica,

⁵⁰ Realizado com o patrocínio da Petrobras, da Lei de Incentivo à Cultura e do Ministério da Cultura.

como depois veio a ser denominada pelos Guarani a *Aldeia Temática*, criando um cenário inspirado no estereótipo de um aldeamento indígena anterior à colonização. Com o atraso na aprovação do projeto e na liberação de recursos, foram os mesmos Guarani que construíram a aldeia para a realização do filme, cujo roteiro, direção e papel principal de atriz ficaram por conta dos brancos, sendo que todos os outros atores eram indígenas. A participação dos Guarani foi intensa em todo o processo das filmagens, na atuação como protagonistas graças também à experiência adquirida como atores, em várias ocasiões, como no Auto do Frei Pedro Palácios e na Ópera “O Guarani”, entre outros⁵¹.

51 O Auto de Frei Pedro Palácios desde 1983 encena anualmente, em ocasião da Festa de Nossa Senhora da Penha, próximo à Gruta do Convento da Penha, na Prainha, em Vila Velha, na Grande Vitória, os acontecimentos do início da colonização político-religiosa do Espírito Santo. A apresentação da Ópera “O Guarani” de Carlos Gomes, inspirada no romance homônimo de José de Alencar, ocorreu na praça do Sítio Histórico Porto de São Mateus, no norte do Espírito Santo, entre abril e maio de 2001, obtendo grande repercussão nacional com apresentações em Vitória (ES) e no Rio de Janeiro (RJ).

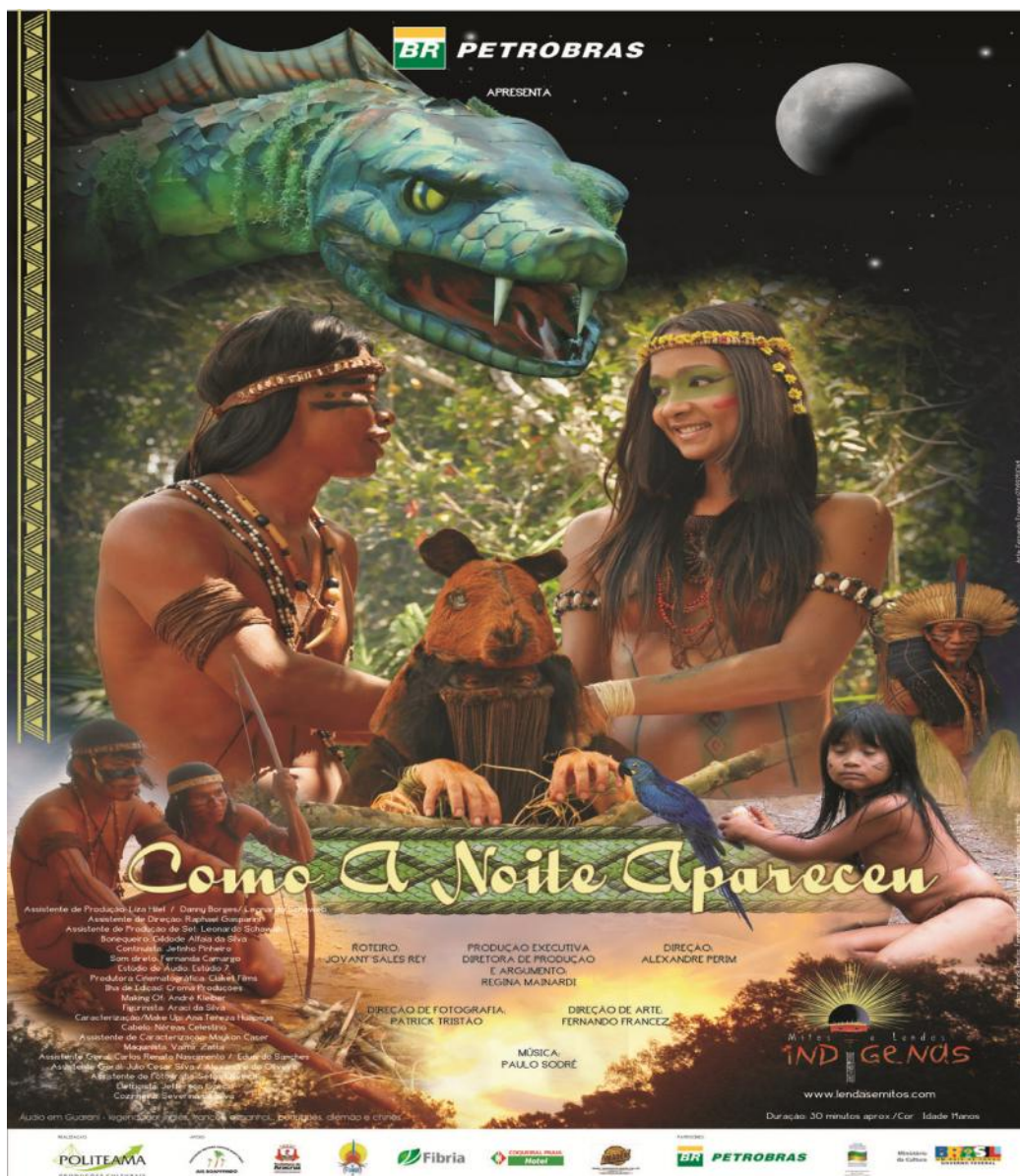


Figura 6: Cartaz do filme “Como a Noite Apareceu” (2010)

O lançamento do filme e sua divulgação atraíram visitantes e turistas para a Aldeia Temática, sendo a localidade aproveitada, em seguida, como cenário para gravação de um clipe de hip hop, com indígenas contracenando com os integrantes da banda, amigos de *Karai*⁵², genro do cacique da aldeia Piraquê-Açu em cuja área está localizada a Aldeia Temática.

Em 2011, o cenário da Aldeia Temática foi utilizado também nas gravações do vídeo-documentário *Reikwaapa*, que abordava os ritos de passagem da infância para a

⁵² Apelido de *Karai*, casado com a primeira filha do cacique, *Keretxu*. *Karai* é um exímio artesão.

vida adulta, como produção audiovisual de um projeto de autoria indígena baseado numa trilogia sobre nascimento, transição para a vida adulta e morte.

No mesmo ano, na aldeia Três Palmeiras foi edificada a primeira “Casa da Cultura Guarani”, inédita no Brasil, com uma estrutura plurifuncional destinada a preservar a memória do povo, funcionando também como ponto de atração turística de modo a se constituir, junto à Aldeia Temática, como novos espaços físicos e simbólicos de produções de visibilidade indígena.

Os acontecimentos acima expostos, num crescendo de produções audiovisuais, foram o prelúdio da apropriação do valor deste espaço construído à beira do rio Piraquê-Açu, numa área de restinga preservada e afastada da rodovia próxima das aldeias⁵³.

Nos últimos anos, com o aumento do fluxo de pessoas para a localidade, planos de transformação e agregação de valores foram desenvolvidos pelos indígenas investindo na visitação de turistas. A possibilidade de contemplar as três aldeias contíguas barrava, no entanto, com a respectiva autonomia e domínio da ocupação, entre outros fatores, gerando dificuldades na organização visando esta finalidade.



Figura 7: "Pinicão" - Contigua a Aldeia Temática

⁵³ Na área onde se localiza a aldeia Piraquê-Açu, há tanto espaços ecologicamente preservados como um gasoduto que passa beirando as aldeias contíguas, uma barulhenta estação de tratamento da Petrobras, além de um esgoto a céu aberto denominado de *Pinicão*, cena de morte por afogamento de uma criança, e cuja remoção é uma antiga reivindicação indígena sistematicamente ignorada pelos órgãos municipais.

O grupo familiar fundador da aldeia de Piraquê-Açu aos poucos tomou a frente na promoção de outras formas de produção cultural na localidade como fonte de renda, voltada para um atrativo turístico representado pela exposição de uma imagem exótica do indígena.

A ‘tomada’ do espaço pelo grupo familiar de Piraquê-Açu repercutia nas outras aldeias, ainda mais quando da realização de eventos com o que mostrava ser uma significativa arrecadação monetária. Assim comentava *Panai*⁵⁴ logo após a realização de um grande encontro de escoteiros:

- Aquele espaço, da Aldeia Temática, foi feito para que as três aldeias tivessem participação. Mas o pessoal de Piraquê-Açu é quem está ali. Eles devem estar fazendo muito dinheiro. Este evento dos escoteiros deve ter dado muito dinheiro para o cacique.

O lugar é cada vez mais caracterizado pelo grupo da aldeia de Piraquê-Açu, atento aos anseios e demandas da indústria do turismo, em um momento onde a etnicidade integrada ao turismo mundial torna sua representação, consumo e experiência algo ‘elegante’ (YANG, WALL: 2008, p. 560), nos moldes do estereótipo do imaginário colonial de uma aldeia, com construções de ocas, artefatos, espaços de conversas e de comunhão, mas também alvo de outros investimentos desde a preparação e venda de comida tradicional, como o *txipa*⁵⁵, peixe assado na brasa, aluguel de caiaque para passeio no rio, como se ‘Étnico’ se transformasse em um popular ícone turístico (*ibidem*, p. 560) que gera exatamente a construção de ‘experiências’.

A ideia do estereótipo também pode não ter a intenção de uma caricatura do passado, tanto quanto do presente, sem fundamento, que volte para a aldeia transformando-a negativamente, ou mesmo se já assim é percebida como sendo contraproducente, e por conta disso, fosse cumulativa. Se considerarmos também que a reprodução estereotípica representa a operacionalização de categorias culturais já

⁵⁴ *Panai* é o apelido de um guarani que mora na primeira casa, à margem da rodovia ES-010, na aldeia de Boa Esperança, junto de sua esposa e seus três filhos. Certa vez, *Panai* disse que morar afastado do centro da aldeia é bom porque fica longe dos conflitos. Ele e sua esposa vieram para o Espírito Santo no ano de 2000, proveniente de aldeia Porto Lindo (MS) na fronteira com o Paraguai.

⁵⁵ Versão de um alimento tradicional parecido com um pão sírio, feito originariamente com farinha de milho e água e assado na fogueira. Atualmente é frito e feito com farinha de trigo, água e sal.

existentes (SAHLINS: 2008, p. 25) – assim como do passado –, em um processo de constante construção na Aldeia Temática, referenciando-se por essas categorias para a sua expansão, a aldeia de Piraquê-Açu se propõe a reavivar um modo de vida ideal, por conta do avanço do branco. E não somente o que YANG & WALL (2008, p. 560) veem no turismo étnico como tendo o poder de diluir únicas e autênticas tradições em estereótipos padronizados para os anseios dos viajantes ocidentais, sem perceber que a integração, muitas vezes, destas já que são ditas únicas e autênticas tradições, teriam o poder de atender não só os turistas – considerando turistas deslumbrados pelas próprias imaginações estereotípicas –, mas de potencializar essas tradições.

Durante a pesquisa de campo, pude presenciar a gravação também de um filme na Aldeia Temática, em fim de 2016, de nome “O Eremita”. A história é de um médico que após um acidente de carro junto a sua esposa, no qual ele acorda dois dias depois de um coma sofrido pelo acidente, se depara com a sua esposa morta e isso lhe causa um trauma. Com isso, ele foge para a floresta e vive por dois anos, e nesse período conhece os indígenas. Nesse tempo ele realiza trocas com os indígenas, pois ele rouba ferramentas de obras próximas à aldeia.

Assim como no filme “Como a Noite Apareceu” (2010), os indígenas tiveram tanto papel fundamental na produção do filme, quanto como atores em algumas cenas. Essa produção fez com que a Aldeia Temática novamente expandisse, agregando mais atrativos para os outros futuros turistas, quanto a apropriação do cenário para a vivência dos indígenas. Não houve uma remuneração alta para os indígenas e o cacique participantes do filme, mas uma ajuda de custo.



Figura 8: Filmando uma cena do filme "O Eremita", em cenário construído pelos indígenas



Figura 9: Construção de cenário para o filme "O Eremita", com suporte dos indígenas

Assim, não é somente restrita à aldeia de Piraquê-Açu o desejo de construir uma Aldeia Temática. O link para outro campo que o trabalho buscou, rumo a uma aldeia que se aspira a investir também em um turismo representativo de um passado que se constrói tematicamente no presente, me levou a São Paulo, à aldeia conhecida como Rio Silveira. Por um curto período, estava entrando em uma rede de influências Guarani, em que o Etnoturismo foi um tema que espontaneamente surgiu, e tinha na Aldeia Temática as falas da realidade desse empreendimento e o imaginário de sua fundação – com muita vontade de elevar a velha tradição – nessa outra aldeia⁵⁶.

Capítulo II

Os Guarani, os parentes e os outros

2.1 Introdução: Os Guarani, os parentes e os outros.

Repercussões das movimentações na Aldeia Temática nas relações entre as três aldeias são marcadas por posições que desvendam tensões e, ao mesmo tempo, formas

⁵⁶ A viagem a Rio Silveira (SP) foi feita junto com *Karai Mirim (Tudjá'i)*, filho do cacique *Karai* de Piraquê-Açu, em fevereiro de 2016.

próprias de organização política, pautadas em uma crescente autonomia do grupo familiar da aldeia de Piraquê-Açu, com a ocorrência de situações específicas de agregação comunitária, idealizando estabelecer um *Tekoá*.

Assim, o *Tekoá* (*Tekoá* = *teko* + *Nhandereko*) seria viver conforme a cultura guarani, é o modo de ser *Mbya*. E *Nhandereko* seria o viver em um espaço territorial, no universo guarani, nas relações com os outros. Seria não apenas viver, como diz ARAÚJO (2010, p. 06), em uma terra ocupada tradicionalmente pelos indígenas, mas em uma terra com suas “circunstâncias e relações simbólicas, políticas, econômicas e ambientais”.

Viver em um *Tekoá* traz o ideal de uma aldeia onde há área de caça, pesca, cultivo, coleta e fontes de matérias-primas, no qual a delimitação dessa aldeia decorresse por acidente geográfico, e não demarcação, e o grupo ali instalado fosse predominante em sua exploração (NOELLI: 1996, p. 35). Ainda, a duração dos indígenas ali era longa, até por centena de anos, como demonstram pesquisas em solos antropogênicos de cor preta. Portanto, estabelecer um novo *Tekoá* acontecia pelos desdobramentos de uma aldeia, e não pela via do abandono (*ibidem*: 2004, p.22).

O *Nhandereko* completa-se na composição do *Tekoá*. Em BONAMIGO (2008) podemos ver esse “nosso jeito de ser” acontecendo com os Mbya-Guarani na ilha da Cotinga, em Paranaguá-PR. A partir disso, eles expressam sua economia de reciprocidade, e manifestam também suas trocas com os deuses e com a sociedade não-índia. Já desde a nomeação do batismo, o nome da criança indica a ela e a seus pais o seu papel na composição do *Nhandereko* (*ibidem*, p. 151). Assim, eles vivem sempre instruídos pelo pajé, ou segundo o seu *Nhandereko*, em retribuição à nomeação dos deuses, sua bondade, a leveza do corpo e a imortalidade (p.153). Assim como acontece na Aldeia Temática com a família de Piraquê-Açu, o *Nhandereko* em Cotinga é uma relação de ajuda recíproca entre os indígenas e os não-indígenas, o Outro. Uma família ou outra ajuda aquela que está com necessidades, e a retribuição pode vir de formas diferentes.

Mas manter o *Nhandereko* é delicado, pois o estopim para divergências entre os indivíduos ocorre com frequência em Piraquê-Açu. Os conflitos não fazem parte do *Nhandereko*, mas eles sempre existiram.

E assim, no caso dos conflitos, eclodem acusações que tensionam as relações entre as aldeias, como no caso da Aldeia Temática ter sido duas vezes incendiada após estar sob os cuidados da comunidade de Piraquê-Açu, cujo cacique conta que recorreu à

consulta xamânica para buscar averiguar sua desconfiança dos parentes das aldeias vizinhas que, por sua vez, diante das acusações, reiteraram a importância da autonomia de cada aldeia na utilização do espaço destinado às relações com os visitantes/turistas *jurua*.



Figura 10: Aldeia Temática incendiada



Figura 11: Reconstrução da Aldeia Temática após o incêndio

Apesar das tensões, as outras aldeias são convidadas a participar em eventos na Aldeia Temática, como aconteceu em ocasião de um encontro nacional de escoteiros em julho de 2016. Ainda que *Wera Djekupé (Dju'i)*⁵⁷ que já foi cacique da aldeia Três-

⁵⁷ *Wera Djekupé*, mais comumente chamado com o apelido de *D'juí* (sapo), mora em Três-Palmeiras enquanto lidera a criação da nova aldeia nomeada Reserva/ Nova Esperança. Sua casa nesta aldeia é a que mais recebe brancos, pois ele sempre está envolvido em projetos com contatos com pessoas

Palmeiras onde mora, na época estivesse sendo alvo de acusações por parte do grupo familiar de Piraquê-Açu, foi de sua autoria o discurso de fechamento do evento. Como seu filho *Maynõ* em um evento com um colégio – logo a frente falarei desse evento –, *Wera Djekupé (Dju'i)* contou sua versão da história dos Guarani com a intenção de conscientizar os escoteiros, tentando questionar seus estereótipos. O valor que *Wera Djekupé (Dju'i)* queria salientar a respeito dos indígenas focava a relação de harmonia com a natureza, como demasiado importante para a manutenção da vida na terra. De uma forma ‘oculta’, no decorrer de seu discurso sobre a história de seu povo, do envolvimento com a natureza e os outros, a intenção de despertar um respeito mútuo entre eles se direcionava aos brancos, mas também ao grupo familiar de Piraquê-Açu.

Para interagir com os escoteiros, *Wera Djekupé (Dju'i)* contou sobre a ave Tangará, que para conquistar a fêmea, ele dança. Mas se ele viver sozinho por muito tempo, ele morre. Depois, *Wera Djekupé (Dju'i)* disse:

- Vocês devem achar muito difícil falar a língua guarani, mas hoje eu vou ensinar a vocês a falar o Guarani. Vocês vão falar, cantar e dançar.

Meses depois, quando estava conversando sobre o fechamento do evento feito por *Wera Djekupé (Dju'i)* e os seus dizeres, uma das filhas do cacique *Karai* disse:

- Foi chato essa parte do Dju'i. (o tom de sua voz era ríspido)

de fora da aldeia. *Wera Djekupé (Dju'i)* é filho de pais guarani e branco, e de sua relação com uma branca nasceram três de seus filhos, um deles, *Maynõ*.



Figura 12: Encontro Nacional de Escoteiros - Julho 2016



Figura 13: Encontro Nacional de Escoteiros - Pintura de corpos - Julho 2016



Figura 14: Encontro Nacional de Escoteiros - Julho 2016

No evento com o colégio, onde *Maynõ* e *Karai Mirim (Tudjá'i)* se pronunciaram um pouco sobre os indígenas, a ênfase estava na diversidade e grande força dos povos, mostrando que a diversidade é o que os fazem ricos. Assim falou *Maynõ*:

- Existem várias tribos no Brasil. Os Guarani, Yanomami, Pataxó e muitas outras... e todas elas tem as suas diferenças, e não é tudo apenas uma coisa, como está nos livros, dizendo que tudo é índio. Nós indígenas também temos os nossos direitos, mas conquistamos lutando.

Em particular a *Maynõ*, foram de sua autoria os discursos que reescreviam a história. A condição de ‘mestiço’, que cria na mente de ambos instabilidades perante os dois mundos, onde não é possível fixar-se em qualquer um deles, gerando aproximações e ao mesmo tempo repelindo-as, faz deles porta-vozes para as conexões entre os dois mundos, empenhando-se em ‘resolver’ conflitos tanto psíquicos, quanto das relações interétnicas. Possivelmente, o motivo mais significativo é o de mostrar uma postura totalmente engajada na defesa do povo Guarani, para que possam ser reconhecidos aos seus parentes próximos também como “autênticos” Guarani.

A postura de *Wera Djekupé (Dju'i)* e de seu filho *Maynõ* pode produzir efeitos sobre aqueles que também sabem, mas não pretendem compartilhar as histórias do seu povo com os brancos, no intuito de assim salvaguardá-las. Para os indígenas que

trabalham com o turismo, a venda de estereótipos é mais vantajosa, preserva uma aparência que melhor agrada os brancos, mais do que conscientizá-los com suas versões da história que poderiam ultrapassar as ‘cercanias’ da Aldeia Temática, levando estes outros a acessar níveis de sua cultura que os tornariam vulneráveis. Dessa forma, a “cultura” é instrumentalizada, com sinais diacríticos que fazem ser sua marca característica, em oposição a outros grupos. Atuando e pensando como tradição, a cultura ganha substância, e constitui o povo (GRÜNEWALD, 2003). Mesmo ressignificando a cultura em mercadoria, ela se torna um “armamento retórico”, como forma de expressão simbólica com um propósito e valor de troca em um sistema maior (GRÜNEWALD, 2003 *apud* MacCANNELL, 1992).

Com essa possível perspectiva, os Guarani levariam os turistas a “*aceitar atrações modificadas como ‘autênticas’, criando uma ‘consciência turística falsa’*”. (YANG, WALL: 2008. p. 560)

Isso pode se configurar como uma estratégia de proteção (*ibidem*) dos indígenas com uma consciência plena que os fazem tirar e colocar ‘partes’ da cultura para torná-las vendáveis para os turistas, autênticas o suficiente para o gozo da experiência, sabendo que isso depende de como a experiência é entendida como autêntica pelos brancos na singularidade de cada um (GRÜNEWALD: 2009, p. 246).

Não ressignifica-se uma ‘experiência original’, falseando-a ao ponto de torná-la irreconhecível (ou até mesmo desprezível) aos olhos dos Guarani. E não se tiram ou colocam elementos em uma peça/cena que invada o seu particular sagrado, e perturbe o seu caráter distintivo. Assim, as experiências não se limitam apenas aos turistas/visitantes, mas aos próprios Guarani, onde as demandas dos brancos e a guaranização do espaço/pessoas se confundem nessa sequência.

A força por trás dessa aproximação de experiências é um possível aglomerado de perspectivas, autenticidades, que forma ligações em um encontro. Tanto quanto a experiência da ‘autenticidade’ para os Guarani opera uma “reindianização” (*ibidem*, p. 247) – assim como a guaranização do espaço e dos indígenas no caso singular que é a Aldeia Temática –, valendo da própria cultura de olhos para o passado já imbuído do contato com os brancos, quanto sem a sua presença, o turismo, já em seu cerne, provoca/encoraja os Guarani a compor essa nova tradição. São dos brancos, quanto são do Guarani as inspirações para as tradições.

Um lado profícuo dizem YANG, WALL (2008: p. 561), quando os anfitriões podem sair de uma posição social para outra melhor, gerando mais trabalhos para sua

população. O mais importante por conta disso, é a proteção da herança cultural e a promoção de uma auto-consciência do povo sobre a própria cultura.

Os trabalhos para os outros guarani giram em torno, muitas vezes, de uma área de tensões políticas. O crescimento próspero do cacique e seu núcleo familiar gera uma hierarquização que acarreta tensões na distribuição dos deveres na Aldeia Temática, frequentemente terceirizando os trabalhos. Assim, indivíduos guarani trabalham no espaço e recebem um pagamento final feito pelo cacique por serviços prestados, como os de limpar o espaço, reparos no cenário, quanto o de edificar novas estruturas. São frequentes as acusações de vantagem daqueles que moram na aldeia Piraquê-Açu e prestam esses serviços, e os de outras aldeias sobre o trabalho exercido, com lucro que a família do cacique obtém com o turismo, fazendo uma repartição desigual.

Mas, ainda que não sejam esporádicos os convites para outros guarani participarem e trabalharem na Aldeia Temática, o caso de *Tupã Kwaray (Ke'y)*, da aldeia Boa Esperança⁵⁸ é diferenciado, pois ele foi e às vezes ainda é convidado a morar nesse espaço. Segundo o cacique *Karai*:

- A gente quer trazer Tupã Kwaray (Ke'y) para morar aqui porque ele vai poder voltar a ser um pajé forte, mas o problema é que ele está em uma fase ruim. Aqui vai ser bom pra ele porque ele vai estar mais perto da natureza, vivendo apenas na floresta, longe das coisas ruins.

Se há apreensão em convidar *Tupã Kwaray (Ke'y)* para morar na Aldeia Temática, ainda que ele se destaque tanto nas aldeias quanto fora delas, *Tupã Kwaray (Ke'y)* foi também convidado a morar na Reserva⁵⁹, projeto em andamento de fundação de uma nova aldeia, sob a liderança de *Wera Djekupé (Dju'i)*, voltada para valorização do modo de vida guarani. *Tupã Kwaray (Ke'y)* passa a ser assim um convidado disputado entre aldeias sendo que também a Reserva visa à promoção do turismo.

Protagonistas dos tempos da caminhada de *Tatatxi*, *Tupã Kwaray (Ke'y)* guarda conhecimentos tradicionais importantes, e exhibe um estilo próprio diferenciado de

⁵⁸ *Tupã Kwaray*, apelidado de *Ake'y*, é neto de *Tatatxi*, irmão de *Keretxu Endy*, mãe de *Karai*, cacique de Piraquê-Açu. Um dos primeiros moradores de Boa-Esperança, *Tupã Kwaray (Ke'y)* pela proximidade com *Tatatxi*, teve acesso a conhecimentos xamânicos.

⁵⁹ O projeto Reserva/Nova Esperança terá melhor atenção em outra parte à frente.

morar na arquitetura de sua casa, quanto no seu visual⁶⁰, com atribuição de “pajé oficial” das aldeias. Estes requisitos fariam de *Tupã Kwaray (Ke’y)*, ao mesmo tempo, um referencial para atração do turismo na Aldeia Temática e na Reserva, mas, obviamente, não somente isso. Na Aldeia Temática, *Karai Mirim (Tudjá’i)* afirma que “ele tomaria conta do lugar”, pois *Tupã Kwaray (Ke’y)* saberia cuidar do local valorizando-o com seus conhecimentos, incentivados pela vivência naquele espaço. Em *Tupã Kwaray (Ke’y)* se combinaria o atrativo turístico (agregar valores), tornando a tradição algo vendável e a possibilidade de produção do antigo modo de vida e seu reforço para os próprios Guarani.

Mas o desejo por trás da fala do cacique *Karai*, também mostra um cuidado com a saúde de *Tupã Kwaray (Ke’y)*, que ele vê na Aldeia Temática um lugar propício para a sua recuperação, pois ela está mais perto da natureza, longe da cidade. Isso mostra que a dicotomização provinda da sociedade moderna entre natureza e cultura, não existe para os ameríndios (LATOURET: 1994, p. 100), pois o corpo é *imaginado* – em todos os sentidos da palavra – pela sociedade, e a natureza humana, literalmente fabricada/configurada pela cultura (VIVEIROS DE CASTRO: 2011, p. 72).

Com isso, entenda-se que mantendo *Tupã Kwaray (Ke’y)* perto da natureza e na constante ‘fabricação de tradição’ pela Aldeia Temática, no qual ele também será um dos principais produtores, o faz voltar e potencializar a pessoa que era. Ele vai poder estar em constante interação com as entidades da natureza, pois essa relação define a pessoa segundo os cânones da cultura (BADIERE: 2015, p. 17).

Tanto na Aldeia Temática quanto no caso da Reserva, o firme propósito dos indígenas é a revitalização das tradições conferindo e reconhecendo a *Tupã Kwaray (Ke’y)* os saberes e práticas necessários para este empreendimento, frente o descontrole das condutas ocasionadas pelo avanço dos modos degradantes de viver no ‘mundo do branco’.

Conversando com *Tupã Kwaray (Ke’y)* sobre os projetos nas aldeias terem a intenção de convidá-lo a morar nesses locais, ele disse:

⁶⁰ Logo à frente vamos ver a opinião sobre ‘caracterização’ de *Wera Mirim (Kambú)*, pois no caso de *Tupã Kwaray (Ke’y)*, há uma combinação entre a caracterização guarani e roupas e acessórios dos brancos.

- *Eles me falaram disso mesmo, mas eu não posso sair daqui. É aqui que a minha avó Tatatxi Yva Reteé morou e morreu, e é aqui que eu devo ficar.*

Mesmo que exista o anseio de fortalecer a organização tradicional das comunidades, *Tupã Kwaray (Ke'y)* se mantém vinculado ao núcleo familiar do aldeamento de Boa-Esperança do qual foi um dos fundadores junto com sua avó. A importância de garantir a manutenção do lugar se associa ao distanciamento de *Tupã Kwaray (Ke'y)* da fala e do contato com os brancos, como deixava a entender sempre que conversávamos.

2.2 Os Guarani e os brancos: a realidade do imaginário

Com a criação de espaços para acampamento que circundam a Aldeia Temática, as referidas visitas de escoteiros, colégios, entre outros⁶¹, é possível acompanhar a produção artesanal de chocalhos, colares, brincos. Esta atividade tradicional dos Guarani com recriação e mudanças nas peças em função das demandas do mercado e dos restritos recursos naturais disponíveis para fabricação, se mantém ativa gerando a expectativa, muitas vezes frustrada, de uma boa venda para um número sempre maior de visitantes. Assim como comprar um artesanato dentro da aldeia preenche mais o imaginário sobre os indígenas – supostamente diferente de comprá-lo em uma cidade, por exemplo –, no que diz respeito ao valor que se dá à peça, e portanto tornando a compra com a impressão de ser mais autêntica, a Aldeia Temática estabelece uma troca que eleva a categoria do imaginário, pois grande parte do propósito do espaço é o de criar uma situação propícia a isso, e que tenha o efeito no turista de induzi-lo à compra. Seria uma espécie de local que traz os objetos – que pode ser entendido como *souvenirs* pelos turistas –, em cena, mediatizando experiências no tempo e espaço (ARAÚJO: 2003, p. 61, 62). Sendo forte o investimento na venda de artesanato, o plano de expansão da Aldeia Temática teria o intuito relativamente proporcional de aumentar o imaginário ocidental que induzisse prolificamente a sua venda.

⁶¹ Ao longo do trabalho de campo, sempre foi constante a preocupação com a promoção deste espaço. Sua expansão é lenta, mas nunca cessa. Agregar valor à Aldeia Temática faz parte dos objetivos dos Guarani de Piraquê-Açu tanto nas ideias/projetos (que são muitos), quanto nas pequenas ações que alimentam esses projetos.

Assim, a relação entre brancos e indígenas é mediatizada por objetos, mas as relações não se tornam objetificas por conta disso, pois assim como acontece com os Qom (Toba)⁶², em SALAMANCA (2009, p. 166), o desejo dos objetos está ligado ao desejo das relações sociais que tais objetos, para além da sua utilidade, corporificam. Falar da diferença com os brancos implica falar de objetos indo e vindo de índios para brancos ou de brancos para índios.



Figura 15: Venda de artesanato em evento na Aldeia Temática

⁶² O povo Toba, ou Qom, são um dos maiores grupos indígenas na Argentina. Habitam a região conhecida como os Pampas. Sua população está estimada em 130 mil pessoas. < <http://comunidadlaprimavera.blogspot.com.br> >



Figura 16: Venda de artesanato em evento na Aldeia Temática

Se considerarmos, tal como MENDES JÚNIOR (2016: p. 282), que a categoria “cultura” torna-se algo palpável quando condensada em objetos, e assim, podendo ser selecionada e apanhada para exibição – e diríamos aqui, para a compra –, então o que se destina para a Aldeia Temática no que diz respeito à venda para os turistas, também estaria sendo selecionado, ou até modificado, quando tais objetos representam para os Guarani algo sagrado, restrito à casa de rezas ou para outras ocasiões carregadas de valor simbólico. É como se para o entendimento do branco, seja necessário o uso referencial de objetos, pois esse necessitaria da materialização da cultura indígena.

Assim, comprando peças, como o cachimbo, por exemplo, o branco estaria, em parte, comprando cultura.

Essa cultura como uma *coisa* que pode ser selecionada não vai contra o caráter “fluído, dinâmico, não-essencial (...) combatendo a sua ‘reificação’” (COELHO DE SOUZA, MARCELA: 2010, p. 97) do esforço antropológico em justamente considerar o contrário. Isso porque os nativos na pesquisa da autora citada, quando falavam de ‘suas culturas’, não se referiam a ela como “algo a que pertenciam, mas como uma *coisa* que pertencia a eles” (*ibidem*).

As várias percepções, experimentações, e até pressentimentos dos Guarani nas relações com o branco (turista), são moldados e talhados quando perpassados para os objetos (artesanatos) na intenção da venda. Considerando o artesanato vendido na Aldeia Temática, sendo este um local diferenciado que influi diretamente na agregação de valor para a compra dos artefatos, este mesmo objeto serve como um gancho para as futuras lembranças dos turistas quando se torna referente para as histórias dos Guarani contadas por eles mesmos. Histórias que estampam os esforços, lutas, competências, habilidades entre outras, lançadas ao turista como forma de conscientização, e que deem respaldo às ações indígenas em prol do próprio povo. E a partir disso, o turista tem a possibilidade de se confrontar com seus estereótipos corroborados dentro da perspectiva do consumo – e que os mesmos Guarani esforçam-se em constantemente quebrar. Uma fala de *Karai Mirim (Tudjá’i)*, filho do cacique *Karai* e liderança da aldeia Piraquê-Açu, mostra a percepção de sua família sobre a visão dos turistas acerca dos índios:

- *Se nós trazermos os turistas para visitarem as nossas casas, não vai fazer diferença para eles. Nós temos que levá-los até a Aldeia Temática, porque o que eles querem ver são indígenas caracterizados,ocas, danças.*

Nesta fala de *Karai Mirim (Tudjá’i)*, a percepção exterior de sua comunidade fora da Aldeia Temática se mostraria mais “próxima” do mundo (vida) do branco, e porventura, o contrário mostraria uma “guaranização” dos próprios indígenas. Não apenas nos momentos da recepção de turistas, mas similarmente quando os indígenas frequentam o ambiente – e a frequência aumenta cada vez mais –, faz deste entrar e sair da Aldeia Temática, pressupor que as caracterizações estejam em processo de mudança, onde o caracterizar-se de “índio” deixa de ser uma simples encenação, para tornar-se um estímulo que agencia a busca do “*modo original de vida guarani*”, como o cacique

Karai e *Karai Mirim (Tudjá'i)* afirmam. Com isso, os Guarani de Piraquê-Açu podem perceber com mais afinco que o caracterizar-se seria quando eles se 'vestem de branco', e não o contrário. E o "eles" se estende a parentes das outras aldeias de Três-Palmeiras e Boa-Esperança, tendo a perspectiva de se tornar ainda uma ocasião para questionar aspectos do modo de vida atual, pois membros da família que gere a Aldeia Temática passam a se considerar "mais próximos da tradição".

A questão da caracterização leva-nos à interlocução com outros guarani que vivem diariamente o que na Aldeia Temática seria apresentado como tal. Discutindo este assunto com *Wera Mirin (Kambú)*⁶³ – que corriqueiramente porta-se como se estivesse 'caracterizado' –, ele deixa claro que não entende isso como caracterizar-se, mas "*isto é ser Guarani*". E a partir daí, opina sobre o que os jovens pensam disso e os motivos de sua atitude:

- Os jovens não se interessam por isso. Eles estão iludidos. Gostam do que vêm de fora (...) Eu saio assim de casa que é para estar protegido. Mas também porque Deus gosta. Isso também é simpatia.

Para *Wera Mirin (Kambú)* o 'caracterizar-se' vai além de uma mera representação estética, como percebido pelos jovens. O desinteresse da juventude por *Wera Mirin (Kambú)* evidencia a ilusão que substitui a 'caracterização', e as causas e consequências deste comportamento mostraria ainda mais que o mundo do branco é a atração dos jovens. *Wera Mirin (Kambú)* dirige sua crítica mais aos jovens responsáveis para considerar a 'caracterização' como estereótipo do que apontar diretamente o próprio branco como único causador desse problema.

O sair 'caracterizado', nas palavras de *Wera Mirin (Kambú)*, o faria sentir fortalecido contra os maus espíritos, em consonância com a ideia de se impor ao mundo do branco. Ele estaria espiritualmente protegido. 'Caracterizar-se' seria um modo exteriorizado de enfrentar o mundo do branco, enquanto, os jovens são ilusoriamente seduzidos por ele, deixando de estabelecer seu vínculo com o *outro* (sobrenatural) que fundamenta o modo de vida guarani.

⁶³ *Wera Mirin*, cujo apelido *Kambú*, com o significado mais aproximado: leite. É o filho mais novo de *Tatatxi*. Atualmente mora na incipiente aldeia Boa Vista, na fronteira da aldeia de Boa Esperança, mais próxima do bairro Coqueiral.

Em alguns exemplos dentro da aldeia sobre os usos de estereótipos, mas quando interpretados e aplicados por não indígenas guarani que moram em Piraquê-Açu e estão querendo se inserir na aldeia obtendo um reconhecimento diferenciado aos dos brancos, falei de Maria⁶⁴ e Vanderson⁶⁵, e no caso deste último, com um maior desenvolvimento logo à frente. Olhemos então para o episódio da visitação à Aldeia Temática feita por um colégio, e o encontro nacional de escoteiros em julho de 2016.

Na visitação de um colégio, enquanto os Guarani permaneciam entretendo as crianças em práticas culturais, Maria ficava junto a duas professoras, formando uma fila com as meninas para pintar seus rostos e tirar fotos.

⁶⁴ Maria (nome fictício) passou a morar na aldeia de Piraquê-Açu no fim de 2014. Como mãe-parceira, adotou a jovem Sabrina para morarem juntas, como afirmam ambas. Sabrina se casou com *Karai Mirim (Tudjá'i)* (filho do cacique *Karai*) e as duas foram morar na aldeia. Sabrina diz que Maria já teve um contato profundo com religiões de matrizes africanas, e que levou esse conhecimento para a aldeia. Maria se diz descendente de indígenas, e por conta disso, mais próxima dos indígenas (e suas causas), e, portanto, dos Guarani. Por ter contato com políticos locais, em vista de recursos necessários para realização de eventos importantes para a comunidade, ela se empenha em conseguir apoios. Em 2016, Maria se candidatou como vereadora, com foto da campanha caracterizada com cocar e pinturas no rosto.

⁶⁵ Vanderson (nome fictício) é o atual namorado de *Ara Poty (Conxé)* uma das filhas do cacique *Karai*. Proveniente do Rio de Janeiro acabou se estabelecendo na aldeia Três-Palmeiras e depois em Piraquê-Açu, em busca de conhecimento e experiência com o artesanato guarani. Vanderson mora sozinho em uma residência destinada a hospedar não indígenas que chegam à aldeia, como foi também no meu caso, no primeiro período do trabalho de campo.



Figura 17: Maria pintando o rosto de crianças de um colégio

Toda vez que uma menina ia pintar o rosto, Maria olhava-a bem, e diagnosticava se ela era descendente de indígenas ou não, com a intenção de atrair a atenção das professoras que estavam junto dela. Parecia que Maria queria legitimidade e competência para sua performance, como conhecedora das culturas indígenas. Algo semelhante aconteceu na visita de escoteiros, quando Maria juntou-se a um grupo de pessoas, e começou a fazer orações que misturavam tipos de rezas. Os Guarani que assistiam à cena sorriam achando-a engraçada, não só pela apropriação da reza guarani, mas porque sabiam de seu contato com religiões de matriz africana. Brincavam tratando-a como se fosse uma “feiticeira” (*tupichûa*) ou “bruxa”. Mesmo considerando Maria uma branca, o feiticeiro trata-se de “dono” de um espírito familiar, uma xamã (VANZOLINI apud MONTROYA: 2013, p. 347), como ela e outros assim a denominam, mesmo sendo caricatural para alguns a sua performance. Mas a raiz *rupi* associa-se à noção de “inimigo” ou “coisa ruim”. Isso indica que não só as potências curativas e propiciatórias são mobilizadas, mas que as faculdades não humanas do xamã são investidas com fins de agressão. Tudo isso mostra que, quando a graça era manifestada quando Maria fazia suas orações, podia-se ver certa desconfiança/suspeita.

Em relação a Vanderson era comum vê-lo usando cocar, o que fazia também para além da Aldeia Temática. Assim como no caso de Maria, Vanderson era alvo de risos com maior frequência por parte dos Guarani quando estava todo caracterizado naquele espaço. O momento Aldeia Temática é o momento Guarani para os *outros*, e não para os ‘sempre ainda’ *outros* querendo ser Guarani para os *outros*. Se não

considero os que moram na aldeia de Piraquê-Açu como iguais aos turistas, eles porém não deixam de ser *outros* para os Guarani.



Figura 18: Vanderson e Karai se caracterizando para o evento dos escoteiros



Figura 19: Maria 'benzendo' dois escoteiros



Figura 20: Indígena caracterizado vendendo artesanato



Figura 21: Indígena se caracterizando para o evento dos escoteiros

Pensando sobre o avanço da presença dos brancos nos espaços de vida guarani, o reavivamento de um modo de vida ‘original’ pode estar atrelado a uma intenção de estabelecimento do aperfeiçoamento do modo de vida guarani (*Nhandereko*) tão procurada à época da líder xamânica *Tatatxi*⁶⁶, como antes falado. *Keretxu Endy*, mãe

⁶⁶ Isso não quer dizer que a referência à *Tatatxi* seja explícita e que ela constantemente esteja sendo lembrada, mas que o aperfeiçoamento do modo de vida que antes procuravam e que é reconhecido como incentivado por ela, não deixou de ser uma busca e uma memória viva.

do cacique *Karai* e neta de *Tatatxi*, é uma das poucas anciãs ainda vivas nas aldeias guarani no Espírito Santo que junto a sua mãe Aurora, filha de *Tatatxi*, eram muito próximas da líder xamânica e herdeira de seus ensinamentos. Entre eles, a perspectiva das transgressões dos indivíduos vistas como motivadas também pela intensificação dos contatos com os brancos, acaba ganhando força contra essa *outra* cultura. A Aldeia Temática podendo se tornar, neste âmbito, um espaço de referência onde se reativa ou fortalece o sentido do *Nhandereko* (o nosso modo/jeito de ser).

A partir disso, o turismo na Aldeia Temática provoca efeitos de aproximação ainda que imaginária e comparação entre passado e presente, sendo que muitas transgressões emergem no embate com a atualidade desse empreendimento com seus rebatimentos na vida coletiva. Sendo um movimento turístico relativamente recente explorado pela aldeia de Piraquê-Açu, a Aldeia Temática não poderia, como alertam BANDUCCI JR, A e BARRETO, M (2003, p. 16), ser vista como uma cultura encenada, ou uma tradição inventada para o consumo turístico, mas como uma iniciativa que teria o poder de penetrar para além dessas condições, estimulando na família de Piraquê-Açu, que já dorme algumas vezes na Aldeia Temática⁶⁷, um movimento cultural em busca do conhecimento do passado, revigorando a cultura guarani atual.

A vinda de turistas é possível por intermédio de um agendamento, onde as visitas⁶⁸ ao local incluem os preparativos para recepção das pessoas e as caracterizações, tratando-se de autogestão indígena, pois ao mesmo tempo os Guarani são promotores (agenciadores), e atores. Além de visita guiada nas trilhas e apresentações de danças, as programações podem incluir relatos sobre a história da aldeia e do povo Guarani.

⁶⁷ No capítulo III, será explorado o movimento dos guarani de Piraquê-Açu em tornar a Aldeia Temática uma espécie de lar temporário, ou o desejo de morar nas suas proximidades.

⁶⁸ Visitas marcadas pela internet, ou pelo celular, onde os preços são estipulados conforme o número de pessoas e os ‘pacotes’. Algumas ‘visitas’ acontecem por acaso e os indígenas encontram essas pessoas já dentro da Aldeia Temática e alertam sobre o cuidado que se deve ter com o local. Estas pessoas que aparecem na Aldeia Temática sem o prévio agendamento, em sua quase totalidade, são moradores do entorno. É muito comum entre os Guarani de Piraquê-Açu, ouvir dizer que são os vizinhos índios Tupinikim, e por causa disso, na maioria das vezes eles dizem que são os Tupinikim que bagunçam a Aldeia Temática. Mas também, algumas pessoas aparecem de noite ou de madrugada e os Guarani só percebem que alguém esteve lá ao detectar a presença de lixo no lugar nos outros dias.

2.3 A Aldeia Temática: os Guarani e os turistas.

Conforme *Karai Mirim (Tudjá'i)*, filho do cacique de Piraquê-Acu, não existe “pacote” diferenciado para cada tipo de turista, colégio, visitante, etc., pois todos seguem o mesmo “roteiro”, ainda que este não seja tão bem definido ou fechado, como pude observar. Entretanto, no caso da visita de um colégio, a abordagem torna-se mais didática e os professores e alunos interagem junto aos Guarani ‘simulando’ suas práticas, caracterizados de índios. Outros visitantes, como os escoteiros, podem se interessar mais para a relação dos indígenas com a natureza e a sobrevivência na floresta. Normalmente, neste tipo de programação, os Guarani entram na mata e guiam o grupo pelas trilhas, contam histórias sobre caça, as armas, o respeito com a natureza, relatando sobre a história dos Guarani e de outros povos indígenas no Brasil.

Quando turistas e visitantes acertam o valor do passeio (serviço) com os indígenas e deixam a Aldeia Temática, é muito comum observar os Guarani saírem para um povoado mais próximo (gastar o dinheiro) para fazer compras para o grupo doméstico⁶⁹.



Figura 22: Turistas visitando a Aldeia Temática

⁶⁹ Ver no próximo sub-item a relação Guarani com o dinheiro.

Uma vez, enquanto um grupo de um colégio visitava a Aldeia Temática, três professoras responsáveis pelos alunos me abordaram perguntando se eu era um indígena. Estranhei a pergunta por ‘ser branco’ e não estar “caracterizado”. Expliquei que estava fazendo uma pesquisa antropológica junto com eles e isto fez com que elas me perguntassem se poderia contar para os alunos um pouco da história daqueles indígenas. Respondi que minha pesquisa ainda era incipiente e com isso, elas desistiram.

A pergunta me deixou embaraçado, já que era algo a ser direcionado diretamente para os Guarani, ainda mais na Aldeia Temática. O pedido que pode ser entendido no sentido da atribuição da legitimidade acadêmica do saber sobre o outro, denota uma visão sobre os indígenas destituídos da autoria de sua própria história. Essa ponte que as professoras queriam fazer entre a sala de aula e uma experiência prática mais próxima da realidade, indo à Aldeia Temática, parte do pressuposto de que os alunos adquirem novos conceitos, valores e modos de vida, mas também tem a possibilidade de promover uma educação ambiental e o reconhecimento de culturas diferentes (FACO & NEIMAN: 2010).

Essa seria uma forma de turismo educacional/pedagógico, e que ainda tem a oportunidade de aproximar-se da prática do ecoturismo. Esta modalidade de turismo já é praticado em São Miguel das Missões (RS) ⁷⁰. O turismo pedagógico nas Missões já se tornou anual, onde os alunos, após visitarem pontos turísticos, assistem ao “Espetáculo Som e Luz”, que foi criado pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul e que conta com o surgimento, desenvolvimento e o final da experiência jesuítico-guarani. Eles visitam também o museu Antropomórfico da Unijuí. Durante o caminho, os alunos recebem informações sobre o monumento do índio Sepé⁷¹.

⁷⁰ < <http://www.portaldasmissoes.com.br/noticias/view/id/13/turismo-pedagogico-nas-missoes.html> >

⁷¹ < <http://anovademocracia.com.br/no-40/1515-guaranis-desmentem-livros-e-revelam-nova-historia> > Neste link, vale notar que *Werá Tupã* (Leonardo), um dos intelectuais mais destacados do sul do país, desmente a história oficial narrado pelo pensamento reacionário sobre o índio Sepé. Sua pesquisa baseou-se em história oral, preservada na memória de índios centenários que viveram no Rio Grande do Sul, sendo uma das mais importantes a xamã *Tatatxi Ywa Re Ete* (Maria Candelária Garay), fundadora da aldeia de Boa Esperança (ES).

Se não é com os familiares de Piraquê-Açu, agentes da Aldeia Temática, ainda o papel daqueles que possibilitam parte dessa ponte que as professoras desejavam, é na figura de *Maynõ* (beija-flor) – relatado logo abaixo –, um guarani ‘mestiço’ a atitude para isso.

A frase de uma das professoras ajuda ainda a entender em que contexto também surgiu a demanda:

- Nós esperávamos que eles fossem contar um pouco da história deles para os alunos, mas eles disseram que pouco sabiam.

Logo depois que os visitantes do colégio foram embora, relatei para alguns indígenas o acontecimento com as professoras. Quando estava saindo da Aldeia Temática, *Maynõ* ouviu o meu relato e disse:

Você tinha que ter falado para elas que todos nós – brasileiros – somos Guarani.

Durante todo o trabalho de campo, apenas ouvi expressões próximas a este pensamento vindas dele, apontado como mestiço pelos outros guarani que se auto-identificam como puros e recorrem às classificações conforme critérios de pureza e sujeira dos mais idosos. Assim ocorreu quando de inúmeros desentendimentos entre *Maynõ* e os familiares de Piraquê-Açu, em decorrência tanto da questão dos pagamentos dos serviços prestados na Aldeia Temática, quanto por ele ser filho de *Wera Djekupé* (*Dju’i*), que também está em conflitos com essa família. Episódios como os do cacique *Karai* estar discutindo com ele sobre não estar ensinando o seu filho *Wera Djekupe* na escola guarani⁷². Como última forma de ofensa à *Maynõ*, o cacique *Karai* recorre à questão de ele ser ‘mestiço’, para humilhá-lo. Mas o que se revela para nós é muito curioso, pois o cacique *Karai* é filho de Guarani com Krenak. O que se pode deduzir disso é que o cacique recorre à aparência de *Maynõ*, por ele ter a pele muito mais para o branco, e os cabelos encaracolados, e o cacique estar muito mais próximo da aparência ‘ideal’ de um Guarani, de cabelos liso e pele morena.

⁷²*Maynõ* é professor na escola guarani em Três-Palmeiras.

A fala do *Maynõ* acima denota provavelmente uma luta diária dele contra estes critérios como princípios que norteiam as relações nas aldeias, pois no arranjo social ele sofre as consequências deste posicionamento.

Os relatos sobre a história dos Guarani sob o ponto de vista deles estão se tornando mais comuns. Poucos meses depois do acontecimento relatado, o espaço propício como a Aldeia Temática criava um cenário onde a interação do turista/visitante com o lugar e os indígenas, tinha nas histórias/relatos contados uma abertura para que os estereótipos pudessem ter condições para serem cada vez mais questionados (quebrados).

Como se estivessem num embate paradoxal, os Guarani enfrentam uma dupla face da Aldeia Temática, quando fornecem aos turistas uma recepção que parece retroalimentar o imaginário ocidental e ao mesmo tempo a escuta da versão indígena frente a história oficial. Os Guarani que vendem os estereótipos, simultaneamente os quebram⁷³.

Neste caminho em que as histórias contadas pelos Guarani sobre si mesmos começam a ‘aflorar’ junto à expansão da Aldeia Temática, como um movimento de atração que suscita os relatos e as narrativas, a Aldeia Temática torna-se história viva e sensível aos turistas/visitantes.

Foi novamente em ocasião de um evento com aproximadamente noventa alunos de um colégio de Vitória, ocorrido cinco meses após o anterior, que as histórias e críticas indígenas sobre as narrativas oficiais tiveram prioridade aos passeios, à venda de artesanato, à simulação em ser um ‘indígena tradicional’, sem que isso atendesse a alguma expectativa da escola. As falas ficaram por conta de *Maynõ*, discorrendo sobre a diversidade de povos indígenas no país, e o valor de cada um desses povos invisibilizado pela história oficial, quando os trata como se fossem todos iguais, como índio genérico, ou seja: índio é tudo a mesma coisa. Para enfrentar a versão oficial, indicada como aquela que massacra os indígenas, a narrativa de *Maynõ* trazia uma versão da história que não se conta em colégios, esforçando-se em salientar a força e os direitos dos indígenas, como recursos para esse enfrentamento. Em uma de suas frases, ele disse:

⁷³ Esta ideia se aproxima do que no Cap. III irei chamar de “conexões e afastamentos” entre os Guarani e os brancos.

- *As histórias são aquelas nas quais os indígenas ouvem, vindas dos próprios antepassados.*

Maynõ ao falar de como seu povo transmitia a história oralmente, valorizava o contato ao vivo com os seus ‘parentes’, e a importância dessa comunicação/transmissão, não apenas feita pelos livros, fazendo referência direta ao ensino dado em colégios, propícia naquela ocasião.



Figura 23: Evento com colégio na Aldeia Temática

Esses termos levantados sobre a questão do “Reescrever a história”, a Aldeia Temática cria uma atmosfera que dá voz aos Guarani, sendo eles os criadores desse ambiente. Se for ao nível da fala que a história é feita, onde os signos estão dispostos nas relações de acordo com o propósito instrumental das pessoas (SAHLINS: 2008, p. 23), na Aldeia Temática, as intenções dos Guarani com a história gira em torno de um universo em que a agregação de valores para a expansão do espaço, compete com o crescimento da tradição reinventada no escopo do reconhecimento enquanto povo diferenciado, que quer mostrar a sua independência do mundo do branco, mesmo que isso seja paradoxal, já que estamos falando de um local direcionado ao turismo. Isto é semelhante ao que MacCANNELL (1992) *in* GRÜNEWALD (2003) define como uma situação turística aparentemente contraditória, mas pelo olhar do branco, pois por um

lado existiria uma homogeneização cultural pelos turistas, tanto quanto a preservação artificial dos grupos étnicos para serem consumidas.

Esta ótica também parece compartilhada pelo *Karai Mirim (Tudjá'i)* quando, poucos dias depois da construção de uma oca, ao olhá-la com muito orgulho, dizia:

- A gente faz essas coisas na Aldeia Temática, que é para mostrar ao branco que nós não somos vagabundos. Que índio não é preguiçoso. Que a gente pode fazer as coisas sem precisar deles, que o índio é capaz de fazer as suas coisas sozinho, e que a gente pode viver do nosso jeito.

Por mais que a Aldeia Temática seja uma porta de entrada para a obtenção de recursos monetários via Etnoturismo, propondo aos *jurua* um entretenimento que os leva a entrar em contato com seus imaginários, a postura de enfrentamento dos indígenas se revela e ganha corpo ao mostrar e valorizar a importância de seu modo de ser (*Nhandereko*). Assim, os estereótipos estariam ao lado do imaginário, enquanto que a dimensão do real estaria nas histórias revitalizadas/recriadas pelos Guarani. Bem como afirmou SAHLINS, signos socialmente constituídos podem ser individualmente variáveis, assumindo “valores funcionais e implicativos num projeto de ação” (*ibidem*). Olhando para os Guarani que falam de suas histórias para os brancos na Aldeia Temática, isto faz deles indivíduos que num projeto de ação assumem a própria narrativa segundo seus termos, perante aqueles que escreviam no lugar deles, outras histórias.

2.4 O dinheiro.

A relação dos Guarani com o dinheiro obtido através do turismo na Aldeia Temática os diferencia dos brancos, enquanto estes buscam acúmulo, ou pose, que é de fato o desejo de poder, *status* como prestígio (CLASTRES, [1974] 2003), busca por distinção, consumo de bens valiosos, apego, ou gastos desproporcionais. Com isso, demonstraremos alguns pontos da relação específica dos indígenas com o dinheiro que não compactua com estes modos.

O desapego característico dos Guarani com os bens materiais ocidentais também se manifesta quando eles se relacionam com o dinheiro, já que constantemente reafirmam essa distância necessária, como disse *Wera Mirin (Kambú)* certa vez:

- Os brancos acreditam que um dia o pirapirê⁷⁴ vai salvar o mundo, mas um dia o dinheiro não vai valer mais nada.

Contudo, isso não quer dizer que os Guarani descartam a utilização do dinheiro, que se tornou imprescindível desde a compra de alimentos e demais itens básicos.

Na crítica feita por *Yry Midua*⁷⁵, é evidente a ligação da necessidade do dinheiro para sobrevivência com a implementação da monocultura de eucalipto para indústria da celulose que acabou com as matas imprescindíveis para a sustentabilidade dos indígenas, acolhendo o turismo como uma alternativa real a esse empreendimento destrutivo:

- Hoje em dia não se tem mais caça. Não se tem mais o que tirar da mata. O índio vai comer o que, folha de eucalipto!?

Observando o desenrolar da atividade do turismo na Aldeia Temática, é muito comum quando alguém agenda uma visita, ou mesmo aparece sem aviso prévio, que os Guarani discutam prioritariamente quanto cobrar. O preço era também discutido na ausência dos turistas, e tudo dependia do pacote que os Guarani ofereciam, e/ou que os turistas desenvolviam durante a visita. Os indígenas já pensavam em tudo antes das negociações de fato ocorrerem, incluindo entre os visitantes, os pesquisadores que quisessem visitar a Aldeia Temática.

Logo após o término de um evento na Aldeia Temática, o cacique *Karai* rapidamente saiu de carro com parte de sua família e pegou a rodovia. Perguntei a uma de suas filhas o motivo de saírem às pressas, sem nem antes irem às suas casas. Então ela me disse:

⁷⁴ Forma Guarani de se referir ao dinheiro, que também significa abundância e isca para peixe. *Pira*=peixe e *pirê*= casca ou escama de peixe.

⁷⁵ *Yry Midua* mora na aldeia de Três-Palmeiras, que fica contígua às aldeias de Boa Esperança e Piraquê-Açu. É casada com um guarani, e ambos cuidam da casa de rezas da aldeia onde moram.

- Índio é assim mesmo, quando está com dinheiro na mão, vai logo gastar.

Foi então que me intrometi perguntando:

- Mas eles vão gastar com o quê?

- Eles vão para o supermercado de Nova Almeida. Depois vão ir com as crianças ao parque.

Quando conversei com a orientadora sobre este acontecimento durante a pesquisa, o raciocínio era a de que os Guarani gastam o dinheiro rápido e não acumulam porque guardar o dinheiro torna o espírito pesado. Se livrar do dinheiro os permite se sentir/estar mais leves. É dançando e cantando na *opy* que os Guarani tornam o corpo leve, como também ao jejuarem, mas como diz CLASTRES (1978, p. 103), “talvez o peso não venha ao corpo somente das comidas que ingere, mas também de todo peso da lei social”. O caminhar também busca a leveza de um corpo purificado para transpor a vida terrena antes da morte, como um eterno movimento e processo contínuos de transformação, ao contrário do branco cujo espírito fica preso à terra, fixo e permanente. A fala suave, tênue e macia, mas que não perde a sua energia/força, também busca sempre a leveza pelos Guarani. Assim, o dinheiro não seria algo condenável, mas talvez o seu acúmulo, como diz MACEDO (2009, p. 145), relatando que é condenável pelos Guarani da aldeia de Rio Silveira (SP) quando acumulam dinheiro e pertences, podendo gerar avareza. Esse acúmulo permite a compra de bens materiais que geram esse apego, e assim, o dinheiro e aquilo que é possível comprar com ele, confinam a pessoa à terra, tornando-se fator de risco para o desenvolvimento de práticas ocidentais dentro da aldeia.

Objetificações das subjetividades dos brancos como o dinheiro, roupas, aparelhos, são partes transacionáveis e transformáveis, objetos de desejo e receio pelos Guarani e que demandam a cada pessoa uma diplomacia cósmica (p. 292) dos quais é preciso se apropriar e desprezar (p. 276). Parece também que, para estarem leves e em contínuo processo de transformação, os Guarani desconsideram os objetos dos brancos mantendo o movimento próprio de sua pessoa, não se definindo em um objeto ou outro, pois estes são estáticos, isto é: podem definir sua pessoa segundo um objeto feito por um branco.

A questão que envolve a relação entre o dinheiro e os indígenas toma contornos que complementam a posição acima exposta. Alguns aspectos relacionais serão desenvolvidos: o primeiro seria o não acúmulo monetário, que se desmembra nos gastos

de primeira necessidade e na troca entre Guarani. E o segundo, a relação que se estabelece com os brancos através do turismo na Aldeia Temática, apenas de compra e venda, mas que acaba produzindo trocas imateriais.

O maior investimento na Aldeia Temática como fonte e obtenção de renda até o momento da pesquisa (2015-2016) ⁷⁶, é sem dúvida o artesanato. Como diz HORTA (PISSOLATO, 2007: p. 65-7 *apud* HORTA, 2015: p. 31), o “artesanato é a alternativa econômica de maior eficácia na obtenção de dinheiro” entre os Guarani. São as mulheres quem vendem o artesanato, ainda que sua produção envolva toda a família. Sempre, ao fim de um evento na Aldeia Temática, as mulheres conversando comigo comentavam como tinha sido o dia de venda, como uma vez disse *Ara Poty Mirin* (*Kā'i*), esposa do cacique *Karai*, num evento com escoteiros:

- Turista⁷⁷, hoje deu pra vender muito artesanato. Foi um dia bom.

A manutenção desta atividade é muito mais importante do que simplesmente uma fonte de obtenção de renda. Para *Yry Midua*, ao mesmo tempo em que a venda do artesanato trás dinheiro para a aldeia, essa substitui um estilo de vida onde o sustento vinha da mata, e que passa a fixar os indígenas no tempo do dinheiro:

- É interessante que as pessoas vão às aldeias, pois elas vêm aqui para ajudar aos indígenas, comprando artesanato, por exemplo. E isso é uma questão para se pensar, pois se o sustento antes vinha da mata, não foi ensinado aos indígenas que eles teriam que ter uma carga horária de tantas horas para receber tantos reais. Antes não existia dinheiro. Tirar essa forma de vida que eles tinham antigamente é como tirar um pedaço do próprio povo.

Nas duas últimas falas de *Yry Midua*, percebe-se uma aposta de sua parte no turismo nas aldeias como alternativa a um modo de vida que, por exemplo, tiraria os

⁷⁶ Faço essa ressalva, porque é notável o investimento em atrativos construídos na Aldeia Temática que se direciona para que culmine na compra dos artesanatos. É como se o evento completo preenchesse o imaginário dos turistas da ‘cultura indígena’, os encantasse, e assim eles estariam mais animados em comprar as peças artesanais.

⁷⁷ “Turista” é o apelido que os Guarani me deram desde o início da pesquisa e o qual todos com os quais me relacionei nas aldeias acabaram adotando.

Guarani das aldeias para irem trabalhar fora, entre os brancos. E o turismo só é opção porque não há mais condições de se viver exclusivamente dos recursos da mata. Olhando para a venda do artesanato dentro do turismo que *Yry Midua* entende como o melhor meio para se obter renda, ele se insere no tempo do dinheiro, e por conta disso, o Tempo Guarani entrelaça-se com o Tempo do branco.

A questão dos Guarani adentrando no tempo do dinheiro também é vista em PISSOLATO (2006), dizendo que os indígenas estão inseridos no tempo do capital e o mundo que existiu (*ibidem*: p. 49) no mito anterior a este, não tinha o branco e portanto o dinheiro⁷⁸. O que torna o turismo indispensável para entrar em contato direto com os *jurua* e o ‘seu’ dinheiro.

Este mundo atual como inconcebível para os Guarani viverem sem os “*jurua* e o seu dinheiro” (*ibidem*: p. 49), mostra, através deste excerto de um relato indígena, um afastamento do dinheiro como algo que não lhes pertence. Este não pertencimento de algo icônico no mundo do branco, um mundo cujo espírito está confinado e preso à terra, vai contra o princípio da leveza de espírito, levando-os rapidamente a se ‘livrarem’ dele. É como se a possibilidade de acumular dinheiro, faria com que seus espíritos pesassem, caindo no risco de transformarem-se em brancos. Assim como diz um Guarani: “O dinheiro é para gastar, e não outra coisa” (*ibidem*: p. 53).

Sobre a questão das trocas entre os Guarani, destaco um acontecimento ocorrido durante uma viagem que realizei com o filho do cacique de Piraquê-Açu, *Karai Mirim (Tudjá’i)*, à aldeia Rio Silveira (SP). Logo quando saímos de viagem, ele levava uma bolsa contendo somente artesanatos, e me disse que era para trocar com parentes da aldeia, mas que também seria uma fonte de dinheiro que ajudaria durante a viagem. Já na aldeia no litoral norte paulista e no último dia de nossa estadia, ele fez a troca de peças de artesanato com alguns parentes, me informando sobre a ligação destes com a sua família.

Os parentes não tinham dinheiro na hora, mas ficou acertado que eles depositariam nos próximos dias na conta do cacique *Karai*, seu pai. Além disso, as conversas, as lembranças, as risadas, a admiração das peças artesanais, o contato com as crianças, foram momentos que reforçaram muito mais os laços entre eles mais do que qualquer negociação delongada sobre o dinheiro, ou a preocupação sobre o acerto do

⁷⁸ Um mundo onde os domínios são dos Mbya e que “compõem sua humanidade e continuidade.” (*ibidem*: p. 49)

pagamento. Não se via uma pretensão de tomar vantagem na venda, ou querer acumular, para o qual não há um investimento real na prática, pois o que significativamente vale é a efetivação da transação e poder fazer alguma troca (*ibidem*: p. 54).

Quando nos atemos à relação entre brancos e guarani através do turismo, onde o mediador é o dinheiro, podemos pensar no turismo como um “empreendimento industrial disseminado no pós-guerra” (CICCARONE, 2001), em que o progresso quando pousa os olhos em povos não-ocidentais, faz-se acreditar que este seu mundo desenvolvido produz um resíduo distorcido – isto é: os povos tidos como tradicionais, fora dos padrões desse mundo desenvolvido –, onde a natureza corrobora essa deformação em que aspectos particulares tornam-se evidentes. Assim, o turismo seria um entretenimento que alimenta uma curiosidade sobre estes aspectos particulares destes povos, ancorada sob o ponto de vista que exclui os *outros* dos valores ocidentais – frutos desse progresso –, ou “como forma moderna de imaginação colonizadora” (*ibidem*: 2001), passando a tratar esses *outros* como coisas-para-nós, e nem mesmo os classificando como coisas e pessoas em-si-mesmas.

Se dermos um salto e pensarmos no atual turismo no Equador apontado por MEISER & DÜRR (2014), entre indígenas, europeus e norte-americanos, estes como turistas ‘ecológicos’ passam a ser personagens munidos da razão ocidental, que agora ‘conscientizam’ os indígenas de sua importância para a natureza e o planeta. Ou seja: as ‘novas’ tendências e manifestações ocidentais chegam como práticas e proselitismos sobre a natureza e os indígenas, – que podem ameaçar a autogestão de projetos por parte dos indígenas – como peças de intervenções (experiências sobre ‘atores’) a serem manipuladas sob a égide científica.

Essa ameaça à autogestão indígena pelos ecoturistas, quanto também no caso em questão, pelo governo do Equador que passa a investir nessa forma de turismo por conta do fluxo de entrada de estrangeiros no país, pode acontecer como diz RAMOS (1995), relacionando-se ao caso dos brancos ativistas em defesa dos indígenas sob a gerência do governo militar de Geisel, contra a lei que ‘emancipava’ os indígenas, mas que intencionava-se em não considerá-los como índios, diz implicitamente que “nós, brancos, ajudamos vocês, índios, para em troca vocês, índios, fazerem o que nós, brancos, achamos correto (...) e, quanto mais estoico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos”. O que em outros termos, também seria uma forma dos brancos utilizarem a questão indígena para criticarem o

governo militar sem maiores pressões, assim como os ecoturistas estrangeiros criticariam a política e economia global através dos indígenas.

Este modo ocidental de atuar de forma instrumental em relação aos *outros*, não nos faz acreditar em indígenas como coisas/pessoas que enfrentam esta relação passivamente aos meros joguetes das disposições ocidentais e locais. Com isso, não se imprime um efeito onde toda uma coletividade indígena se mostra sem a existência de mecanismos que possam também estabelecer os seus parâmetros de adaptação, intervenção, enfrentamento e evolução/transformação nesses contatos.

Se o turismo moderno que faz dos outros coisas/seres invenções fictícias em uma realidade consumível, os indígenas que se chocam com essa proposta, recebendo massas de ‘compradores do exótico’, não ultrapassam também, como contrapartida a esta demanda do branco, o limite do dinheiro. Mas aqui, deve-se considerar hipoteticamente que uma parte dos brancos, ao estabelecer uma conexão com os indígenas busque algo espiritual, de conhecimento, saberes etc. para melhor qualidade de vida tanto pessoal quanto social, como também contra a corrente contemporânea de degradação ambiental, sob uma visão idílica de indígenas como guardiões da natureza.

A partir destes termos levantados, uma equivalente pragmática – a contrapartida guarani emerge no turismo, delimitando as relações que se esperam com os *jurua*. É um posicionamento definido, incisivamente ‘enxergando’ os turistas como fontes de renda, e não pessoas (BANDUCCI & BARRETO, 2003: p. 11). Por estarem persuadidos pelo elemento “turismo”, incorporando-se aos papéis de consumidores e prestadores de serviços, tanto brancos como indígenas não enxergam a si mesmos, mediante as trocas, como sujeitos sociais (*idem*: p. 11). Criam-se situações de rebatimentos de reificações entre as alteridades. Se o indígena percebe o *jurua* que se incorpora na qualidade de turista, apenas como consumidor e vice-versa, na situação do indígena como o prestador de serviços, qualquer movimento de ambas as partes que extrapolam o que seria delimitado por um modelo de turismo, pode ser recepcionado como meros estímulos que servem de adorno à experiência imaginativa.

Mas a questão da contrapartida indígena pode nos revelar um pragmatismo que age no intuito da auto-preservação cultural, como observa MARCON (2006, p. 146) em São Miguel das Missões (RS), onde os Guarani entendem o turismo como mais importante do que “as constantes pressões e promessas de pesquisadores que por questões que não me competem julgar, parecem não ter atendido as expectativas da comunidade pesquisada” (*ibidem*, p.146). E aqui eu digo que em relação à Aldeia

Temática, são os projetos que demoram a ser aprovados por falta de recursos, quanto as promessas de políticos e empresários que raramente saem do papel. A pesquisa de Marcon só foi aceita pelos Guarani porque iria contar a trajetória deles dos últimos quinze anos e sua relação com o turismo. Os Guarani entenderam que assim a pesquisa seria importante, revelando que a relação histórica, quando referenciada pelo turismo, poderia agregar valor a este empreendimento.

Em Misiones, na Argentina, são tantos os grupos guarani que trabalham com o turismo que são várias as experiências que os indígenas propõem aos turistas: a ideia de um passeio por uma “comunidade autogestionada”, projetada como uma experiência de “etnoturismo indígena genuína⁷⁹” e também a “descoberta de um paraíso verde”, para ter relações com um contato “ancestral” e “tradicional” dos Guarani⁸⁰ e tantas outras.

Por exemplo, a comunidade guarani de Yyryapú⁸¹ (em Puerto Iguazú, cidade vizinha a Foz do Iguazú), que lança o primeiro projeto etnoturístico. O projeto, financiado por duas fundações – provindas da Argentina e Canada – deu suporte para cursos de línguas e empreendedorismo, visando a auto-gestão indígena. Algo próximo aconteceu no trabalho de campo, quando duas filhas do cacique *Karai* da aldeia de Piraquê-Açu queriam que eu ensinasse inglês para elas, pois sabiam da demanda de turistas estrangeiros, sem ser algo enquadrado em um projeto. Os indígenas em Yyruapú recebem visitantes do mundo todo, principalmente europeus e estudantes de turismo, com a ideia de oferecer uma experiência com o “povo originário da Selva Misioneira”. Similar ao que acontece na Aldeia Temática, em Yyryapú se realizam passeios pelas trilhas na selva, lendas e mitos da nação Guarani contados por jovens Mbya em volta da fogueira. Foi criado um fundo com o dinheiro arrecadado destinando-se 20% da renda para a comunidade, outros 5% vão para o cacique e 75% são investidos no empreendimento turístico. O empreendimento gera de 17 a 20 trabalhos diretos, e assim como em Piraquê-Açu, o foco está na venda de artesanatos, sendo ao menos 50 artesãos que podem vender seus produtos aos visitantes.

A população Guarani que se concentra na província de Misiones está estimada em 5.000 pessoas (GRÜNBERG, 2008. CTI), enquanto os Guarani do Espírito Santo

⁷⁹ < <http://www.proyctomate.org> >

⁸⁰ < <http://raturc.desarrolloturistico.gov.ar/> >

⁸¹<http://www.hosteltur.lat/110470_yyryapu-turismo-guarani-primera-empresa-etnoturismo-gestionado-indigenas.html > & < <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/na-argentina-indios-se-tornam-empreendedores-csezhf2e17xzqyz4crkhvf4e> >

compreendem apenas 300 indivíduos (FUNASA, 2010). Mesmo com expressiva diferença populacional entre as duas regiões, faremos uma comparação utilizando a proximidade das datas dos dois censos, sobre a sua situação fundiária e aí veremos semelhanças em pontos que atingem significativamente o modo de vida guarani.

Baseando-se no artigo de BRIGHENTI (2004), o autor apenas se atém às terras garantidas e “com título”. As terras com título nominal correspondem a 32% (18) e o restante é de 68% (40). A essas terras sem título, destacam-se que vinte áreas são de particulares, pessoas físicas ou jurídicas, geralmente empresas, como a Moconá S.A. e Papel Misionero S.A; outras oito são terras fiscais de propriedade da própria província; seis são de propriedade de igrejas, católica (5) e suíça (1), que foram doadas para usufruto dos Guarani. As terras em Misiones para os Guarani não ultrapassam 50 ha e eles reivindicam o repasse dos títulos; três terras são de propriedade de Universidades (Universidad Nacional de la Plata (2) e Universidad Nacional de Misiones (1)); duas terras estão em unidades de conservação. Essas comunidades estão próximas à hidrelétrica de Itaipu. O território, em sua maior parte, é coberto de mata nativa, com cerca de um milhão de hectares, e com isso, atrai empresas de extração de madeiras, e boa parte já teve essa vegetação retirada para o plantio do pinheiro *pinus elliottii*, para a produção de celulose.

Assim como já se levantou na introdução, vemos em TEAO (2015) que os conflitos fundiários também foram um dos motivos dos deslocamentos na década de 1940 dos Guarani liderados por *Tatatxi* até a sua chegada no Espírito Santo em 1967. Houveram intensas disputas territoriais, conflitos com a sociedade envolvente, entre culturas distintas, processos de controle estatal e com a empresa Aracruz Celulose. Diferente da presença imemorial dos Tupinikim no ES, os Mbya vieram através da caminhada (*oguata* porã) até o estado. Por meio dessa, a identidade étnica do grupo foi reelaborada e sua história construída, fundando aldeias pelo caminho e garantindo elementos ambientais para sua sobrevivência. Com isso, seu território foi formado por meio desses deslocamentos, no qual os Mbya construíam espaços possíveis em meio aos diversos conflitos fundiários que os acompanharam desde o Sul do Brasil até o seu estabelecimento no Sudeste. Por conta disso, na perspectiva de TEAO, eles formam um território imaginado, porque estabelecem uma rede de parentesco, sociabilidade, trocas culturais, rituais, casamentos e alianças políticas com outros guarani-mbya e nhandeva, compartilhando um sentimento de comunidade étnica.

A partir do exposto, vemos que a diferença populacional não impede esse povo de constantemente estar sob pressão de grandes empreendimentos, desmatamentos, invasões de terras, ou seja, em diversos conflitos/disputas com os brancos. A questão não é apenas o de sofrerem discriminação da sociedade ocidental por serem indígenas, o motivo pelo qual os faz entrar em atrito com os brancos, e que traria dificuldades de convivência onde se estabelecem as suas aldeias, mas o fato de terem um modo de vida diferenciado, que somente é possível de se realizar quando constroem suas aldeias em matas fechadas ou próximas a estas. E isso já vem da própria caminhada liderada por *Tatatxi* no passado, que já perturbava a ordem do estado e seus particulares quando do estabelecimento das aldeias, onde os grandes latifúndios sempre existiram em seu entorno, mas não a interpretação dos brancos do que seria um espaço vital para os Guarani segundo os seus próprios preceitos.

A não cooptação de ambos os grupos guarani aqui tratados à lógica capitalista das empresas que inevitavelmente acabaria com toda a diversidade da mata e afetaria eles mesmos como sociedade diferenciada, não impediu que esses empreendimentos avançassem destruindo as suas florestas, até chegarem próximas as casas os acuanando.

Apesar das dificuldades históricas, até o estabelecimento de aldeias e o esforço em mantê-las vivas atualmente, mesmo pelas diversas formas de propostas vindas dos brancos, os dois grupos tiram as suas vantagens convertendo-as em auto-gestão. Assim, a opção – quase que forçosamente – pela via do turismo para que pudessem dar continuidade à prática diária do ser guarani, foi o caminho comum entre esses grupos. Mesmo nessas condições, o estado, empresas, instituições etc., nunca cessam de se aproximar querendo tirar vantagens dos empreendimentos indígenas. A questão aqui é a terra como um direito pleno garantido constitucionalmente ser ainda uma barreira. Esse não reconhecimento parece dar a enganosa impressão de livre acesso dos brancos às suas terras e por isso a intrusão de diferentes atores sociais em suas terras.

Estabelecidos alguns destes pontos, que se apoiam na questão do dinheiro como mediador nos ‘contatos’, as possibilidades de uma experiência genuína (autêntica), que quebra o formato prestador-consumidor, tanto para o branco e não menos para os indígenas, não induz a pesquisa a escolher um ‘lado’ qualquer das relações como mais próxima de um ‘tipo ideal’ do que outra. O caminhar, como um todo – mesmo que às vezes a proposta esteja subentendida – tem em seu cerne as – possíveis – relações de contato entre brancos e guarani, que vão desde o que seria uma aproximação entre os povos, na tentativa de pensar a intervenção destruidora no planeta pelos brancos, até as

‘distâncias calculadas’ pelos Guarani sob a perspectiva do branco como o inimigo a quem se deve, na ‘vingança camuflada’, extrair os benefícios do seu modo de vida, mas que não compactua com uma associação a este mesmo mundo. Assim como diz SAHLINS (1997) referindo-se a Salisbury em seus trabalhos sobre os Cree de James Bay e os Siane da Nova Guiné, “foi o aparentemente paradoxal enriquecimento da cultura tradicional que algumas vezes acompanha a integração das sociedades indígenas à economia global. Tal como descrita por Salisbury, essa ‘intensificação cultural’ é um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral, que reflete noções tradicionais da ‘boa vida’”.

Tanto quanto a agência, que a todo o momento buscamos compreender, em suas complexidades e peculiaridades, o dinheiro não menos deixa de fazer parte dessa relação, e ser um fator importante de diferenciação entre os guarani e os brancos. Através destas e várias outras ações que os Guarani influem quando ‘entram’ no ‘mundo do branco’, são estas que não os fazem associar ao modo de vida ocidental. Pois no caso dos Xikrin (GORDON: 2006. p. 60), eles estão longe de serem absorvidos e aculturados pela lógica capitalista, manifestando uma lógica própria na apropriação e gestão de recursos oriundos dos brancos.

Em um acordo com a Vale (mineradora) em 9 de Agosto de 2016, sobre a compensação da exploração do projeto Onça Puma em território no sudeste do Pará, os Xikrin receberão, por aldeia, R\$ 1 milhão⁸². O acordo visa que 60% do valor a ser recebido mensalmente vai ser dividido para gasto em cinco atividades: 15% para despesas de rotina da aldeia, 15% para saúde, 15% para aplicação em projetos produtivos e de infraestrutura. Além disso, 10% seriam destinados a projetos de monitoramento ambiental e 5% para a administração de associações. Os outros 40% seriam aplicados em um fundo de investimentos para uso futuro, submetido a um conselho gestor. Tal proposta foi discutida e fechada junto aos indígenas, como diz um dos caciques:

- Esperamos tanto, já viemos tantas vezes à Brasília para resolver isso. Concordamos com a proposta.

⁸² < <http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2016/08/etnia-xikrin-fecha-acordo-de-valor-de-compensacao-de-mineradora-no-para.html> >

Em artigo de NUNES (2010), quando mostra o contato do povo indígena Karajá de Aruanã (GO) com a cidade, e respectivamente com os objetos que intermedeiam a relação deles com os brancos e com os objetos, o autor deixa a ressalva de que tanto os indígenas, quanto os brancos estão agenciando ‘um mundo’ pelos mesmos conceitos – dinheiro, trabalho, escola, hospital, projetos etc. –, onde esse mundo em que essa agência é exercida certamente não é o mesmo (p. 28). Assim, o exemplo da experiência etnográfica de GORDON (2006, p. 65) tem nas premissas de investigação, o não aprofundamento antecipado de teorias e conceitos, para que se possa chegar o mais perto possível daquilo que os Xikrin entendem, já que aquilo que está totalmente naturalizado em nossa experiência social pode não estar assim na experiência indígena. É como o exemplo que NUNES (2010, p. 26) demonstra sobre a compra de um relógio que um indígena faz em uma loja, afirmando que a grande maioria dos antropólogos pensa que o índio apenas está comprando um relógio, mas não se perguntando o significado daquela ação, assim como do objeto que compra e do dinheiro no qual se realiza a ação etc.

No livro “Cidade do Índio” de ANDRELLO (2006), o autor estudou a monetarização das trocas dos indígenas de Iauaretê⁸³, questionando se essas trocas não estavam sendo afetadas pelo uso do dinheiro. Podemos associar a ideia do autor de que o dinheiro⁸⁴ visto pelos indígenas como uma forma de subjetivação dos brancos e seu conhecimento como uma fonte de valor superior ao trabalho, – de modo que adquirir maiores quantidades de dinheiro seria ao mesmo tempo o de obter maiores capacidades controladas pelos brancos –, conversa com a proposição de GORDON (2006) em “Economia Selvagem”, pois a apropriação do dinheiro pelos Xikrin significa também apoderar-se de capacidades de transformação e diferenciação.

⁸³ Iauaretê é um povoado do município brasileiro de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. Está situado no ponto de confluência entre os rios Uaupés e Papuri, que são sub-regiões densamente povoados pelos índios Tariano, Tukano, Pira-Tapuia, Wanano, Arapasso, Tuyuka dentre outros. A população local é de cerca de 3 mil pessoas, e o aspecto do lugar é o de uma pequena cidade, com energia elétrica, telefonia, televisão, colégios e comércio. < <http://www.brasil.gov.br/cultura/2014/11/cachoeira-de-iauarete-lugar-sagrado-dos-povos-indigenas> >

⁸⁴ O dinheiro dos brancos era chamado de “*papéra*”, papel. Com o tempo, o termo *kumu-papéra*, “xamã do papel”, em referência aos brancos, passou a ser mais usado, fazendo ‘paralelo’ ao xamã indígena, onde aludem aos brancos como aqueles que colocam as palavras no papel, e os xamãs indígenas como aqueles que as sopram.

Os Xikrin usam a apropriação do dinheiro para a transformação do mesmo em coisas, pessoas e comunidades belas (GORDON: 2006, p. 298), pois eles duvidam que os brancos possam produzir pessoas e sua própria sociedade bela, sendo limitados a elaborar objetos belos e não pessoas, considerados pelos Xikrin insensíveis aos sentimentos dos outros (p.299). A partir disso, os Xikrin a todo o momento querem transpor essa objetificação da subjetivação e das relações humanas que os brancos manifestam a partir do dinheiro. Manter esse modo diferenciado de transformação a partir do dinheiro é também manter-se afastado do risco de virar *kube* (branco) (p. 425).

Portanto, tal como a família em Piraquê-Açu, logo quando recebe dinheiro de um evento na Aldeia Temática sai para gastá-lo, em PISSOLATO (2016, p. 123), ela diz também que nas aldeias guarani mbya o “dinheiro continua sendo para gastar”, e juntar dinheiro era só no caso de comprar passagens interurbanas para visitas em outras aldeias, mas o dinheiro nas práticas econômicas contemporâneas, possivelmente expandiu o caráter de liberdade que o sistema multilocal permite. Assim diz PISSOLATO (*ibidem*, p.124):

“Pode-se ir para uma outra aldeia, juntar-se a outros parentes, levando consigo, ao menos em parte, a capacidade do próprio sustento – e daqueles familiares que se leve junto. Transfere-se o local de recebimento da aposentadoria; exploram-se recursos no novo ambiente para a produção e venda de artesanato. Experimenta-se o estilo da política local, a acolhida por pessoas relacionadas, as relações que se quer conquistar, as impressões e sentimentos que a vida ali trazer. Aqui também há uma “aposta”. Uma expectativa sobre o “caminho” que se trilhará, expectativa que coloca em foco, de tempos em tempos, o problema de “qual orientação seguir”, ou qual seria o “bom caminho”, tape porã, que os nhanderu indicariam. De todo modo, a liberdade de ir – e, inclusive, de possivelmente, noutro momento, voltar –, de buscar novas maneiras de prover a vida é o que parece continuar no centro”.

Assim, em ANDRELLO (2006), os indígenas sentem que obter maiores quantidades de dinheiro seria também o de buscar maior qualidade de trabalho, mas um trabalho dominado pelos brancos e àquele que ao contrário do trabalho braçal, está no domínio da escrita. Assim como os Xikrin, a busca por maior quantidade de dinheiro é também a abertura para o acúmulo de objetos, que é o resultado do gasto desmedido dessas grandes quantias. E tal como a busca pela leveza de espírito e o ‘peso’ que o

dinheiro acarreta pelos Guarani, os indígenas de Iauaretê sentem que não é fácil guardar dinheiro, como se este tivesse vida própria. Este gasto indevido acaba levando líderes não destinando os gastos às atividades coletivas e ao pagamento de serviços. Dizem que os *papéra* dos brancos “dá medo”, pois há algo oculto nele (p. 255).

Capítulo III

Aldeia Temática: Devires

3.1 (Re) Tradicionalização e Territorialização

As conexões políticas externas e internas incentivam o turismo. Com a mediação de um vereador indígena do povo Tupinikim que vive nas proximidades das aldeias guarani no litoral norte de Aracruz (ES), o cacique *Karai* tem procurado políticos da região para angariar verbas para melhorias no local, alegando benefícios para o investimento turístico do município, já que, conforme o mesmo cacique, de outra forma, não receberia nenhum apoio⁸⁵.

Ao longo do período do trabalho de campo, a procura tanto por políticos, quanto por órgãos que trabalham com indígenas – como a FUNAI via projeto GATI⁸⁶ por exemplo – é insistente e na ordem do dia dos guarani que não poupam críticas, assim como faz *Karai Mirim (Tudjá’i)* sobre estes interlocutores institucionais:

⁸⁵ MEISER & DÜRR (2014, p. 160) afirmam que Bolívia e Equador “têm implementado um ‘estilo de vida socioecológico’, com consequências normativas para suas estratégias políticas e econômicas por referirem-se à cosmologia Andina” (*tradução própria*), investindo no ecoturismo. Como na relação local da municipalidade com os indígenas, os investimentos políticos nesse tipo de turismo acontecem não porque os indígenas sejam reconhecidos como agentes promotores do turismo atraindo investimentos, mas porque a própria demanda turística torna-se fator para lucrar com o imaginário ocidental sobre os indígenas.

⁸⁶ Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena < <http://www.funai.gov.br/index.php/projeto-gati> >. As TI’S Tupinikim e Caieiras Velhas II foram apontadas para servirem de piloto para a implementação do Projeto GATI, que integra uma política de governo estabelecida no decreto 7747/2012. Foram 33 TI’S no Brasil, incluindo as do ES. Foram efetivadas ações de fomento de sistemas agroflorestais, cursos de capacitação em gestão de projetos, fomento de hortas orgânicas e apoio para estruturação de outros projetos. Foram todas atividades pontuais, e não estruturantes, como era o propósito. No ano de 2016, se encerrou o contrato piloto.

- Até que o GATI ajudou. O projeto começou em 2009 ou 2010. Terminou esse ano, no final de 2015. Fizemos três intercâmbios. Mas não foi bom não. O viveiro está até parado (...) comeram o dinheiro todo. Não foi pra frente por causa de muita demora. Eles vieram pra aldeia só pra conversar mesmo, só pra dizer que o projeto estava aí. Eles ficavam um ano, só que antes disso o projeto já estava rolando. Mas só que eles ficavam um ano, sei lá o que eles estavam fazendo, depois voltavam, faziam umas coisinhas, faziam uma viagem. Depois voltavam. Pareciam que estavam ganhando o nosso nome pra estar ganhando este projeto para eles.

Parece haver uma intenção dos Guarani similar ao de uma ‘desforra’, mas não como se estivessem pedindo ajuda, em atitude de ‘auto-comiseração’. Os órgãos de financiamento, os políticos, as empresas, o estado, pessoas de aparente elevado nível social, entre outros, para os Guarani todos têm a obrigação de dar apoio aos indígenas, como “compensação indenizatória” permanente pelos séculos de violência, repressão e aniquilamento no passado e no presente.

Este tipo de comportamento indica um relativo isolamento do ‘mundo guarani’ quanto ao do branco. Os indígenas estabelecem uma dependência intencionalmente frágil, conflitiva e com certa desconfiança. É uma conexão que já traz a marca do afastamento, sendo um modo relacional dos coletivos guarani, quanto também dos seus deslocamentos físicos, pois sua reprodução social se dá pela incorporação de potências exteriores, podendo predação os brancos a seu favor (MACEDO, 2009), cujo idioma pode ser reconhecido na expressão “caça a ajuda”. Os brancos são provedores, sendo a doação (sem retribuição) uma forma de denotar a descontinuidade entre os sujeitos em questão. Com os brancos e outros estrangeiros, troca e predação se fundem, evidenciando o caráter assimétrico da relação.

Essa descontinuidade já era produto de indígenas e brancos desde os tempos coloniais, onde a atividade do mimetismo e esquecimento entre os Yanasha⁸⁷, era reforçada por fatores que vão desde os ciclos econômicos e políticos que avançava e recuava sobre os territórios indígenas, quanto atraía e repelia essas mesmas populações

⁸⁷ Grupo indígena da Amazônia peruana. Com uma população em torno de 7.000 pessoas distribuídas em 48 comunidades, localizadas em Huánaco, Junín e Pasco. Representam 2,91% dos indígenas peruanos na Amazônia. < <https://www.ethnologue.com/language/ame> >

(FAUSTO: 2005, p. 403). A função nos Yanesha seria o de reverter ou neutralizar assimetrias relacionais por meio da apropriação do poder como se este fosse desde sempre próprio (*ibidem*, p. 402), assim como os Guaraní apontados acima.

Desdobramentos do investimento no empreendimento turístico se direcionam para uma guaranização do espaço, uma vez que emergem planos do grupo familiar de Piraquê-açu de fazer da Aldeia Temática um *Tekoá*, operando uma subversão do propósito de aproveitar a fabricação e encenação de um modo de vida para consumo turístico do exótico, assim como os Kisêdjê⁸⁸ in COELHO DE SOUZA, MARCELA (2010, p. 99), que ao mesmo tempo assumem e subvertem os idiomas da cultura propostos por seus vizinhos, quanto pelos brancos, que não são os mesmos idiomas, numa lógica seletiva e parcial (*ibidem*, p. 105). Esta aparente ambiguidade pode ser a forma dos Guaraní produzirem uma resposta ao turismo no qual eles mesmos estão inseridos e são seus gestores. Com isso, o cacique *Karai* acrescenta algo que concilia o turismo e a presença deles na Aldeia Temática como em um *Tekoá*:

- A gente não tem nenhuma parceria. Nem com ninguém. Nem com a prefeitura. Nem com o estado. Nem com empresário. A gente tá fazendo com a própria comunidade mesmo, para que se mantenha o seu Tekoá. Tekoá é um lugar que é preparado para a gente viver, na língua guarani. Então a gente está tentando trabalhar dessa forma, fazer um Tekoá. Tekoá é um lugar preparado para a gente receber o pessoal, porque o pessoal tem que saber as coisas, lá de fora. O pessoal lá de fora não conhece a realidade das comunidades indígenas. Então aqui é o lugar pra isso, um Tekoá. Tekoá é um lugar pra gente estar mostrando para o pessoal branco que eles vem aqui e ver a realidade deles, eles veem a verdade das comunidades indígenas. Como que eles viviam antigamente e até hoje vive. Então aqui é o lugar próprio pra isso.

⁸⁸ “Os Kisêdjê constituem o único grupo de língua Jê que habita o [Parque Indígena do Xingu](#). Mas desde sua chegada na região (provavelmente na segunda metade do século XIX), seu contato com outros povos xinguanos e, principalmente, com aqueles da chamada área cultural do Alto Xingu, ocasionou a incorporação de muitos costumes e tecnologias alheias. Entretanto, jamais abriram mão de sua singularidade cultural, cujo principal emblema pode ser reconhecido num estilo particular de canto ritual, expressão máxima das individualidades e do modo de ser da sociedade Kisêdjê. Até algumas décadas atrás, outro marco diferencial do grupo eram os grandes discos labiais e auriculares que, mais do que ornamentos, apontavam a importância do cantar e do ouvir para esse povo”. < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kisedje> >

Quando se veem sem nenhuma parceria e suporte para desenvolverem os projetos na Aldeia Temática, a busca por erigir um *Tekoá* se mostra mais forte, pois seria algo feito somente por indígenas. Buscar o ideal de um *Tekoá* também agrega algo fundamental que somente a Aldeia Temática é capaz de proporcionar, que é o de mostrar ao branco a importância de manter as florestas como elas são, e assim, os indígenas. Eles seriam aqueles que ‘oficialmente, originalmente ou primordialmente’ fazem isso ‘naturalmente’. Esse discurso do cacique se mostra semelhante àquele apresentado sobre a questão da sustentabilidade propagada pelo ocidente e manifestada na Amazônia em começos dos anos 2000, como apresentando em “Turismos em áreas indígenas” neste trabalho. Isso, supostamente, seria uma incorporação daquilo que seria uma demanda turística, ao mesmo tempo em que se completa à construção do *Tekoá*. Também seu filho, *Karai Mirim (Tudjá’i)*, expõe:

- A Aldeia Temática é para mostrar ao branco que preservar a floresta é o que mantém o mundo vivo.

É o espaço Aldeia Temática, e vivendo em um *Tekoá*, que também preserva em seu entorno toda a vegetação. Estar ‘isolada’ de qualquer imagem exterior que referencie ao ‘mundo do branco’, faz da floresta um ‘quadro’ vivo que permite este bloqueio essencial, tanto para a atração turística e a ‘experiência’ vivenciada, quanto para viver num *Tekoá*. Este propósito de estar especialmente fazendo turismo para mostrar ao branco a realidade indígena e a natureza, mostra que a troca não se resume a artesanato e dinheiro, mas que àquilo que se entende como algo que agrega valor precisamente ao artesanato, revela-se como o ato determinante desse encontro/contato.

Isso parece ser o ponto basilar que está por trás de erigir uma Aldeia Temática, pois como veremos adiante em “A (RE) Fundação da Aldeia Temática – Devir”, na aldeia de Silveira (SP), o mesmo se mostra presente. Outro discurso também é o de fazer com que o avanço destrutivo do branco seja freado, quando os mesmos brancos passam a conhecer realmente quem são os indígenas na Aldeia Temática, como afirma o cacique *Karia*:

- Isso é para aos brancos a terem mais respeito pela comunidade indígena. Inclusive a comunidade indígena para os brancos não é bem-vinda. Eles pensam que os

índios só pensam em brigar, destruir, fazer as coisas que não deve, como fechar a estrada, não é assim.

É preciso para os indígenas que eles sejam ‘eles mesmos’, e não caracterizados de branco, para atingir o objetivo dito pelo cacique e o seu filho. O discurso só se torna legítimo para os brancos, quando eles estão totalmente caracterizados de indígenas, pois entendem que os brancos não os veem como índios, ou não são mais índios, pois se parecem e vivem como o branco, e assim não tem direito à terra que habitam. Isso mostra que a Aldeia Temática, como um território ‘genuinamente indígena’, ultrapassando o caráter de espaço cenográfico, valida a presença desses guarani nessa aldeia.

E com isso, percebe-se que não é somente a busca de um inalcançável ideal de *Tekoá* que o cacique pretende atingir na Aldeia Temática, mas que estar vivendo nela, já se constitui o estar num *Tekoá*, assim como ele diz: ... *aqui é o lugar próprio pra isso*. E para acrescentar, ele afirma:

- Já vivemos aqui dentro. A gente já dorme. A gente cozinha e come aqui dentro. Vivendo aqui dentro a gente já vive no Tekoá, porque o Tekoá é um lugar para se viver dentro.

O *Tekoá* só é um *Tekoá*, se os indígenas estiverem desempenhando/exercendo ou praticando o *Nhandereko*. A Aldeia Temática apenas como um cenário ‘perfeito’ como representação de uma aldeia ‘autenticamente’ guarani, não constitui um *Tekoá*, mas essa é movimento, ação do *Nhandereko* por força dos indígenas. Contudo, indaguei ao cacique sobre o provável aumento de turistas no futuro na Aldeia Temática, onde eles possivelmente viverão com maior afinco:

- Você não sente como uma ameaça o branco (turista) estar cada vez mais vindo para a Aldeia Temática?

- Quanto mais trabalhar com Nhandereko melhor ainda. Nhandereko é a vida da gente. A vida que não tem dinheiro que paga. E muitas coisas já estão acontecendo. Muitas comunidades indígenas estão saindo fora do Nhandereko. Esse é um problema muito sério que está acontecendo com várias aldeias guarani. Até no nosso meio está

acontecendo. Nhandereko é uma coisa muito melhor do que viver da forma como o branco vive. Não tem como a gente viver como o branco.

Conforme foi apontando teoricamente sobre o *Nhandereko* acima em BONAMIGO (2008), o *Nhandereko* também se faz nas trocas com os não-indígenas, o Outro. Viver o *Nhandereko* não tem dinheiro que paga, como não é possível eles viverem assim como o branco vive, segundo o cacique. Dinheiro e modo de vida se relacionam e são parte das referências que constituem esse “modo de ser guarani”. Mas o engano é pensar que na fala do cacique não existe a troca. É justamente pela negação de viver na forma como o branco vive, – forma esta comprada pelo dinheiro – é que se constitui tal troca.

O turismo é uma das poucas alternativas de sustentação atuais dos Guarani, pois fatores como o desmatamento da floresta em terras indígenas para o plantio de eucalipto por décadas pela empresa de papel e celulose Aracruz Celulose, atual Fibria, influenciou imensamente nas condições ecológicas das comunidades, perto de exaurir as riquezas de toda a biodiversidade, somado ao clima árido da região. Também torna-se difícil o andamento de projetos que promovam a sustentação dos Guarani, por conta de fatores como o financiamento, o tempo de trabalho, o apoio necessários para contemplar a auto-gestão dos indígenas. Mas o episódio da filmagem do filme “Como a Noite Apareceu” na Aldeia Temática, foi um fator que posteriormente lançou o turismo na área como alternativa aos fatores acima colocados e justificados. Assim o cacique *Karai* falou:

- Vamos mexer com turismo, porque o turismo vai trazer melhoria para a comunidade. O que eles vão deixar aqui para a aldeia, algum dinheiro, até para o turismo e a venda de artesanato, e a entrada deles. Com isso, você pode estar melhorando mais alguma coisa aqui dentro, que você precisa, ou pagar o pessoal que trabalha aqui dentro. Fazer um criatório de peixe. Comprando mais peixe. O dinheiro que usa é pra isso aí, pra Aldeia Temática.

Os limites não são mais definidos e presos ao cenário realizado para o filme, onde àquilo que pode beneficiar o turismo nesse espaço, ampliam conforme o que se arrecada em dinheiro. O turismo então torna necessária a obtenção do dinheiro, que representa um ‘mal necessário’ criado pelos brancos, quanto, por outro lado, mostram o

que os brancos querem ver. A percepção Guarani do exótico que eles mesmos estão acionando, como parte de um arranjo que reduz neste contexto o seu mundo apenas para o consumo turístico – virtualmente expansivo para além da Aldeia Temática –, representa um dos fatores que os fazem querer estabelecer no local suas moradias, e assim apresentar uma contrapartida ao exótico, que poderia avançar cada vez mais para um plano de vivência cotidiana. Mas o que ocorre é uma aparente contradição, pois quanto mais o branco ‘avança’ procurando a Aldeia Temática, não é rumo a uma exotização fabricada especialmente para o branco, mas uma ‘corrida’ dos indígenas em aperfeiçoar cada vez mais o *Nhandereko*, formando um *Tekoá* envolvente, mas que não envolve somente eles, porém, o branco também, assim como diz o cacique:

- Sempre estamos aumentando a Aldeia Temática. Estamos pensando em fazer umas dez daquelas casas. Porque o turista pode vir dormir dentro da aldeia, até quatro dias. Pode vir com a sua família. Mas não vai ter aquele luxo. Você (branco) está dormindo dentro da aldeia, e o turista tem que estar preparado para isso. Você (branco) não está em um hotel cinco estrelas, você está dentro da aldeia, então tem que viver como em uma aldeia.

A combinação de vivências/experiências do branco faz com que aumente a probabilidade de se formar um *Tekoá* melhor, tanto para os indígenas, quanto para os mesmos indígenas – absorvidos no Guarani sob o *Nhandereko* – mostrarem a sua ‘autêntica’ realidade.

Morar na Aldeia Temática também incitaria um processo de subversão do seu atual modo de vida, concretizando aspectos que o espaço simplesmente simula, forçando a mudança do simulacro, introduzindo elementos que os Guarani sentem como de fato legítimos e que lhes pertencem, com os quais se identificam como coletivo. Se pensarmos na possibilidade de que exista uma demanda do branco sobre aquilo que pretende vivenciar na Aldeia Temática, somente seria encarada como uma leitura daquilo que os Guarani entendem como demanda que estão dispostos a representar. Nem todo o estereótipo seria aceitável para encenação.

Neste aspecto, o que se vê é a construção de uma Aldeia Temática voltando-se para aquilo que é tido como tradição presente na atualidade, ao invés de uma reificação do espaço. Os turistas/visitantes querem ver indígenas ‘autênticos’, isto é: aqueles dos livros de história, como os da época de ‘Cabral’, e não indígenas integrados no mundo

do branco, ou o que GRÜNEWALD (2009: p. 244) diz como sendo o ‘outro congelado’ (a nostalgia por ele). Assim como uma autenticidade transgredida (pelos Guarani), ou uma autenticidade ocupada (pelos brancos). Então, a intenção dos Guarani em querer ‘exotizar’ a Aldeia Temática, pode ir contra aquilo que supostamente entende-se como os anseios turísticos dos brancos, quanto, por outro lado, pode afirmar ainda mais o exótico.

Se a experiência de uma pretensa autenticidade emerge da representação da tradição em um encantamento nos turistas por uma nostalgia que desperta sensações e emoções, através de um ‘caminho de força’ (*ibidem*), a partir disso, se pudéssemos olhar a experiência turística pelos ‘olhos do turista’, a nostalgia dele, – dependendo do turista/visitante – pode se referir (inspirar-se) a algo de que nunca viveu, e muitas outras relações exteriores a uma nostalgia indígena apoiada nas histórias de seus antepassados.

Mas também, se fosse possível olharmos ‘como’ um Guarani, este também pode estar construindo uma nostalgia de um modo de vida que nunca experimentou, mas que por outro lado, têm as suas referências nos mais velhos. Mesmo aqui, essa construção indígena pode estar se adaptando aos anseios dos turistas, e assim, a nostalgia se dilui, em partes diversificadas, para ambos.

A nova tradição que se constrói sob uma nostalgia ocasionada pela angústia do deslocamento temporal, ou o esquecimento de algo do passado, presumivelmente, quando uma vez familiarizado, quanto com algo que é um símbolo ou um marcador afetivo do passado, parafraseando GRABURN 1995: p. 166 *apud* GRÜNEWALD 2009: p. 245, mostra-se como um momento tal qual acontece simultaneamente, e de diferentes maneiras, com os Guarani e os brancos, pois há um potencial gatilho para as Nostalgias, no marcador moderno do tempo abarcado nos turismos.

Ainda em GRÜNEWALD (p. 245), há uma indicação sobre a autenticidade não necessariamente obrigada a se apoiar em algo palpável do passado. Olhando a dança dos Pataxó do extremo sul da Bahia em volta de uma carne assada, a prática não tem referência alguma com o passado, mas mesmo assim o evoca. Entendo que ela não se objetifica, - como diz o autor -, como em um processo de encadeamento de etapas, para vir a ser legitimamente autêntica, baseando-se em elementos tidos como nostálgicos, e assim, tradição vigente. No âmbito das construções de autenticidades tidas como tradições, o que compete em grande parte é – porventura – um estado coletivo sincrônico & diacrônico, dependente da produção de diferenciações daquelas que podem ser vistas como a cultura do Outro.

Se entendermos a tradição como algo ‘inventado’, sendo um conjunto de práticas, reguladas por regras aceitas tácita ou abertamente, sendo essas de natureza simbólica ou ritual, visando incutir certos valores e normas de comportamento (HOBSBAWM & RANGER: 1984, p. 09), veremos no exemplo abaixo que afirmar com mais dedicação um modo específico de símbolo, que está atrelado a um dado comportamento, em um ritual de outra ordem/arranjo, pode ser uma possível manifestação de uma tradição que se ampliará com base em um passado transmitido pelos ancestrais através da oralidade. Por estar em contato com outra conjuntura histórica, a tradição que se inventa, não deixa de se atualizar, já que olhando para o passado, a prática dela no presente se torna modificada, pelos ecos que produz.

Em conversa com *Tupã Kwaray (Ke’y)*, da aldeia de Boa Esperança, neto de *Tatatxi* e irmão de *Keretxu endy*, que é mãe do cacique *Karai*, podemos ver algo que se aproxima dessa produção ou invenção de uma possível tradição, ou uma maior afirmação em um modo específico de conduta de vida que já era praticado.

Tupã Kwaray (Ke’y) estava pintando o próprio corpo nesse dia – meados de 2015 –, para no dia seguinte fazer um protesto junto com as outras aldeias da região na rodovia que passa em frente às aldeias Guarani, ES-010. Ele disse:

- As pinturas que eu estou fazendo significam a paz..., mas também há outras, que significavam, violência.

A cor das tintas, e seus traçados, têm dois significados diferentes. A que simboliza a paz, usa uma tinta preta e os desenhos formam metade de triângulos que apontam para um mesmo meio. Todas elas com suas partes externas abertas. A pintura que representa a violência – ou podemos entender como sendo para a guerra – usa tinta vermelha, e seu desenho são como traços que percorrem todo o braço de forma corrida e longa, com traços mais desordenados e rápidos.

Indaguei sobre se os Guarani ainda faziam a pintura da violência, e *Tupã Kwaray (Ke’y)* disse:

- Os Guarani não usam a pintura da violência. A minha avó, Tatatxi, sempre me disse que o Guarani deve ser da paz, que só deve fazer pintura da paz.

Mas então, ele disse algo que seria um sinal de mudança de comportamento dos Guarani, baseado em uma nostalgia que percorre a história oral que para ele foi transmitida pela sua avó. Ele disse:

- No passado o meu povo usou dessa pintura (da violência), mas depois que teve contato com o branco, eles não usaram mais, pois o branco é a personificação da violência. E isso foi dito pela minha avó.

Isso mostra que se os indígenas fizerem a pintura da violência, eles estariam se transformando no branco, mas um branco que usou – e usa – essa mesma arma contra eles. É como se os brancos fossem a corporificação da violência.

Sinto que debaixo dessa harmonia que se espelha nas aldeias, sempre que vou até elas, há constantes lutas de interesses entre eles, e assim, eles não deixaram de entrar em conflitos violentos entre eles e os brancos, mesmo tendo ‘abdicados’ da violência/guerra. Mas parece que por conta disso, há uma medida na violência. Um limite. Mesmo que não tangível e mensurável.

E isso é fundamental neste estudo, pois a afirmação e o esforço indígena em mostrar um equilíbrio com a natureza e entendimento com os brancos, faz da Aldeia Temática – tanto em Piraquê-Açu, quanto em Silveira (SP) – um campo privilegiado de conexão entre esses sujeitos, para a transmissão da empatia, para com isso, refrear a violência do branco.

Mas mesmo que esse retorno ao passado do qual os guarani suscitam na Aldeia Temática possa criar uma noção de volta aos modos de vida anterior à chegada do branco, esse retorno é muito mais uma reconstrução de uma aparente natureza e ambiente genuínos, e que por conta disso, seja favorável à prática da reciprocidade/solidariedade (*mborayu*) e da força/perfeição espiritual (*mbaraete*).

A intenção do grupo familiar da aldeia de Piraquê-Açu em querer morar na Aldeia Temática talvez vise sua apropriação exclusiva, desfazendo a ideia de um espaço comunitário e de utilização pelas outras aldeias, mesmo quando necessita e lhe são oferecidos⁸⁹ por causa das suas habilidades, serviços de parentes e outros membros das

⁸⁹ Lembramos aqui das acusações sobre os incêndios na Aldeia Temática como sendo praticados por moradores das aldeias próximas e de *Panai* e de outros guarani que moram na aldeia de Piraquê-Açu a respeito da apropriação e aproveitamento exclusivo por parte da família do cacique *Karai* do espaço Aldeia Temática.

aldeias guarani. O argumento do cacique *Karai* propondo trabalho no lugar visa, no entanto, como diz ele:

- Integrar os Guarani das outras aldeias – e como ele disse em uma fala acima – o turismo vai trazer melhoria para a comunidade.

Ou também como ele diz em um trecho acima:

- Tekoá é um lugar que é preparado para a gente viver (Tekoá como sendo a Aldeia Temática) (...). Quanto mais trabalhar com Nhandereko melhor ainda. Nhandereko é a vida da gente (...). Muitas comunidades indígenas estão saindo fora do Nhandereko. (...). Nhandereko é uma coisa muito melhor do que viver da forma como o branco vive. Até no nosso meio está acontecendo (...). Não tem como a gente viver como o branco.

Tudo isso como um modo de enfrentar a atual situação de vulnerabilidade em que se encontram as aldeias de Três-Palmeiras e Boa-Esperança, com a emergência de conflitos, mas sobretudo devido a transgressões. O cacique tende a direcionar os males que acontecem com os indígenas, como coisa de branco. Podemos dizer também em relação à violência, como foi transmitido para *Tupã Kwaray (Ke'y)* por *Tatatxi Ywa Rete*. Isso pode ser por causa da instabilidade crônica dos corpos dos ameríndios devido ao problema da transformação (MENDES JÚNIOR: 2016, p. 80), como – afirmando o problema do branco – às idas a festas com forró, pois, como diz MIGLIORA (2014, p. 28), torna-se espaço privilegiado de relações com o branco (virar branco) e da captação de potências estranhas e perigosas, devido à presença de bebidas alcoólicas, que se torna um disparador para a transformação da pessoa, pois como diz HORTA (2013, p. 29) “... a instabilidade está no reino do humano, da podridão da vida, da imperfeição do mundo, das mazelas do social.” E assim também em PISSOLATO (2007, p. 197), quando diz que “para os guarani, em termos de cosmopolíticas, tudo é sempre culpa de outros”.

Ainda que a aldeia de Piraquê-Açu não esteja isenta destas situações, para o cacique *Karai*, a vivência na Aldeia Temática pode vir a ter sua eficácia como espaço da memória de um tempo em que algumas condutas não eram praticadas. Agregar os guarani na Aldeia Temática poderia assim estimular o contato com a ‘verdadeira

tradição’, com a intenção de afastá-los das transgressões, como um espaço formador de ‘verdadeiros Guarani’.

Mas pensando na perspectiva guarani do branco como o inimigo, também considero que o branco talvez não seja o maior inimigo e a alteridade por excelência, mas talvez o próprio guarani (não esquecendo da alteridade animal). Pois assim como diz HORTA (2013, p. 71), as relações não estão dadas entre os guarani, e aquilo que se parece consigo (os sujeito não são necessariamente o que parecem ser), que se parece humano, pode se revelar em alteridade. Um exemplo que levanto seria a suposição de que todos podem ser alteridade. Talvez o Guarani da relação seria uma alteridade quando em *-jepotá*, por isso o risco do devir em encontro com uma relação dessas.

Não quero generalizar tal pensamento, mas quando percebo que a minha presença inibe os conflitos – principalmente pela aldeia de Piraquê-Açu, pois é consenso entre os guarani das aldeias adjacentes que esta aldeia é a que mais está envolvida em conflitos, e o fato de terem sempre uma relação cordial comigo e outros brancos que visitam a aldeia, – e por uma fala de *Maynõ* (por mais que seja uma fala) que muito revela sobre isso:

- Não só o branco é o inimigo, às vezes os próprios Guarani que convivem com nós são piores do que os brancos. (Em referência à família de Piraquê-açu)

Para os brancos, o discurso do cacique sobre os propósitos da Aldeia Temática também não deixa de afirmar o estereótipo de que eles são unidos e solidários uns com os outros, e que procuram cada vez mais viverem conforme a própria cultura. Para o cacique e sua família, no íntimo das aldeias, parece que alimentar conflitos com outros guarani mantem a Aldeia Temática como um espaço exclusivo de exploração turística por eles, enquanto que vendem uma aparência oposta a essa para o ‘mundo do branco’.

Nos tempos do primeiro filme o coletivismo foi a marca das aldeias na participação de todo o processo da produção cinematográfica, tempos depois, aquilo que era para ser de uso comum entre os guarani – reproduzindo o propósito de sua gênese –, torna-se cada vez mais espaço apropriado pela família de Piraquê-Açu.

A terceira suposição se apoia ainda numa fala do cacique *Karai* e outra de seu filho *Karai Mirim (Tudjá’i)*, sobre a Aldeia Temática e suas potencialidades:

- *Nós devemos voltar no tempo, porque as coisas estão sendo esquecidas. É para voltar por causa das coisas erradas que estão acontecendo.* (Cacique *Karai*)

- *Mas isso não quer dizer uma volta totalmente como no passado, mas um resgate das coisas boas, para que as coisas fiquem harmoniosas novamente.* (*Karai Mirim – Tudjá’i*)

Estas falas surgem quando a Aldeia Temática cria maiores expectativas de expansão (quanto da amplificação de sua divulgação), e o cacique de Piraquê-açu passa a permanecer por mais tempo naquele espaço tanto pelo turismo quanto pela inspiração do lugar.

A ‘caracterização’ mais frequente junto a crescente demanda dos turistas, e ao investimento Guarani para atraí-los, agem como indutores de uma procura pelos ideais indígenas. Como no caso de *Wera Mirim (Kambú)* que afirma se sentir- estar protegido quando sai de casa ‘caracterizado’ – sendo que *Wera Mirim (Kambú)* sempre andou desse modo –, e vê que os jovens não se comportam deste jeito, tornando-os desprotegidos e atraídos para o mundo do branco, o cacique *Karai* também passa a andar mais ‘caracterizado’ buscando proteção ante o que vêm de fora, procurando servir de exemplo para os transgressores. Ele coloca sua autoridade de cacique associada à Aldeia Temática, como um espaço de memória, realidade em movimento, impulso para a ação, que possa legitimar suas expressões, discursos, ações.

O “voltar no tempo” da fala do cacique liga-se diretamente à questão do reavivamento da tradição através e na Aldeia Temática, juntamente à ideia de o que se pretende é o estabelecimento do *Nhandereko*. Ao questionar a atuação dos caciques – mesmo que ele se inclua –, que não conseguem resolver os problemas de suas aldeias, e motivado pela expansão da Aldeia Temática e sua reprodução crescente, o cacique se dedica mais a pensar em ressignificar a tradição, ao que parece, mais como um elemento que lhe possa dar mais prestígio/autoridade.

Ao fim do trabalho de campo, era evidente o aumento do trânsito dos Guarani entre o espaço aldeão de Piraquê-Açu e o da Aldeia Temática e da permanência neste lugar passando a noite na ali, no anseio sempre mais forte por estar experienciando condições de vida que os afastavam da proximidade da rodovia favorecendo mais a conciliação com a natureza (rio, vegetação). Isso porque, (MARQUES, Filipa Daniela et al, 2015) o “ser Guarani-Mbyá” é um modo de viver e estar, apoiados na tradição por

meio da educação e religião, sendo os mais velhos aqueles que transmitem essa tradição (pgs. 422, 423, 424 e 425).

Este gradual deslocamento da família para a Aldeia Temática está ocasionando um maior tempo em que suas casas ficam vazias. Se pensarmos no discurso do cacique no início de meu trabalho de campo, no primeiro semestre de 2015, em que ele afirmava a intenção de morar com a sua família na Aldeia Temática, e a progressiva permanência do grupo nesse espaço um ano e meio depois, poderia agora ousar afirmar que um movimento de deslocamento da família no sentido da criação de um novo *Tekoá* pode estar acontecendo.

Mesmo que o deslocamento seja interno à aldeia, essa família também estabelece relações com os indígenas Krenak de Minas Gerais. Isso é algo constante entre os Guarani da região, já que as Mobilidades/Trânsitos entre as aldeias, é um modo de ser guarani e disparador de novas ocupações no âmbito daquilo que consideram território. Vemos em BORGHETTI (2014, p. 57, 58), que a dinâmica da mobilidade age de acordo com o tempo e o espaço, pois respondem à durabilidade em relação às necessidades de organização sócio-cultural dos Mbyá.

Assim como já foi apresentado, vemos o movimento da criação da “Reserva/Aldeia Nova Esperança” de alguns guarani das três aldeias. Também à aldeia de “Olho D’água”, e à aldeia “Boa Vista”, adjacente à aldeia de Boa Esperança e ao bairro Coqueiral. Todos esses novos aldeamentos passam a ser criados a partir da última luta pela terra, ocorrida em 2006. E ainda à ocupação de Caparaó, que fica na divisa dos estados do Espírito Santo e Minas Gerais. Assim, o modo em que se constrói aldeias deve fortalecer o *Nhandereko*, como forma para contribuir com a construção e reconstrução dos *Tekoá*, com base na visão de mundo do Mbyá, pois comporta a transitoriedade e imperfeição na terra em que vivem (*ibidem*).

Mais que conjecturar se a família irá morar definitivamente na Aldeia Temática, é importante observar o movimento constante entre os dois ‘lugares’ que os fazem se inserirem um pouco mais no mundo ocidental, e outro que adentra em um passado guarani que é reinventado no presente. O trajeto entre a Aldeia Temática e o espaço das moradias, casa de rezas e mata de Piraquê-Açu, torna-se metáfora que separa & liga tempos/espacos de um mesmo mundo, fazendo-os entrar em um processo de transferência (ponte) entre um e outro. Quanto a esta ‘experiência’ de passagem, não seria possível restringi-la unicamente aos guarani, apesar das diferenças, já que a sua

própria separação & ligação da aldeia em si, já é (intencionalmente) este mesmo um “caminho de força” materialmente sensível também para os turistas.

Uso ‘lugar’, pois quando os Guarani não enxergam a Aldeia Temática como um espaço exclusivamente para os turistas, – já que segundo TUAN (1983, p. 03), lugar é um termo que indica “segurança”, enquanto que “espaço” é “liberdade”, e assim, a intenção é o de ter segurança em um lugar que se torne espaço para ser livre – e consideram a possibilidade dela se tornar um espaço habitado, ela ‘torna-se’ um *Tekoá*, o lugar onde se têm as condições de se tornar um espaço para exercer o ‘modo de ser guarani, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, costumes’. Um lugar onde reúne condições físicas (geográficas e ecológicas), com estratégias que permitem formar uma família extensa com chefia espiritual, que político e socialmente se fundamenta na religião e agricultura de subsistência (LADEIRA: 1992, 1997). Cada *Tekoá* apresenta peculiaridades locais de organização e desenvolvimento artístico-culturais, com a diferença de que por conta de essa estar em um espaço turístico tematizado, essa referência ao *Tekoá* pode, em parte, também ter um caráter cenográfico.

Viver em tempos/espaços de um mesmo mundo acontece quando o fator turismo e moradia na Aldeia Temática podem se chocar. Estabelecerem-se como moradores da Aldeia Temática colocaria o problema de viver como se apresenta o cenário turístico de uma estética colonial genérica, ainda que guaranizada. Desta forma eles garantem a obtenção do dinheiro que dará acesso e media as relações com os brancos. As intenções do cacique *Karai* de viver plenamente o modo de ser guarani na Aldeia Temática não excluiria o turismo. As primeiras imagens de aldeias por xilogravuras já remetem ao contato com o branco⁹⁰ (BORGES, 1999 & CUNHA, 1990), ainda que as famílias viviam mais afastadas do ‘mundo do branco’.

Nesses termos, quando imaginamos a Aldeia Temática em um processo de transformação para um *Tekoá*, por parte do grupo familiar de Piraque-açu, o turismo sofrerá provavelmente profundas modificações. Não seria um abandono do propósito turístico com sua paulatina decadência⁹¹, mas provavelmente, ao contrário, um aumento significativo desse, assim como ocorreu com os Achuar no Equador vistos em MEISER

⁹⁰ Nas xilogravuras das viagens de Hans Staden, em sua obra *Duas Viagens ao Brasil de 1557*, referenciadas nas duas obras supracitadas.

⁹¹ Como um pessimismo sentimental, que daria a ideia de que quanto mais o turismo crescesse na Aldeia Temática, mais esse aumento descaracterizaria os Guarani, transformando-os em objetos de um consumo expansivo que pretende torná-los *souvenirs*.

E DÜRR (2014), com investimentos em ecoturismo e num estilo de vida socioecológico. Isto porque os turistas que intencionam ir à Aldeia Temática pretendem encontrar indígenas que não os fazem remeter ao ‘mundo do branco’ (de si mesmos), e o grupo familiar, liderado pelo cacique, já passa mais tempo na Aldeia Temática do que em sua casa de alvenaria na Aldeia de Piraquê-Açu, produz resultados que conseguem atender com maior satisfação os propósitos tanto dos turistas quanto dos mesmos Guarani.

O potencial transformador dos Guarani em relação à Aldeia Temática é verbalizado por alguns membros do grupo familiar de Piraquê-Açu, testemunhando sua agência em relação ao branco; como vimos na fala de *Karai Mirim (tudjá'i)*:

- A gente faz essas coisas na Aldeia Temática, que é para mostrar ao branco que nós não somos vagabundos. Que índio não é preguiçoso. Que a gente pode fazer as coisas sem precisar deles, que o índio é capaz de fazer as suas coisas sozinho, e que a gente pode viver do nosso jeito.

Isso mostra uma vontade e busca de reconhecimento de que é possível viver como indígenas com ou sem recorrer ao ‘mundo ocidental’. Afirmam seu ‘empreendedorismo’ independente, voltado para a construção material e espiritual indígena, o que torna importante a guaranização de um fator: o tempo. Aparentemente, a Aldeia Temática deixaria de ser uma referência a um Tema, e passaria a incorporá-lo, de fato.

Construir, gerir e atuar num cenário de presença invasiva do outro enquanto operador de cinema, atriz e depois turista no próprio espaço de vida, já que o *Tekoá* comporta as habitações, as roças, as matas e as moradias, exigiu controlar esta ameaça operando uma nova transformação deste espaço que lhes pertencia, se reapropriando dele, ocupando-o como *Tekoá*. Com a mobilidade que alimenta a reconfiguração espacial local, com o deslocamento para o novo espaço, a atual área de moradias passaria a funcionar como barreira habitada por parentes para “proteger dos intrusos as famílias que residiriam na Aldeia Temática”, conforme anseios do cacique *Karai*:

- Já pensamos em vir morar aqui na Aldeia Temática. Receber o pessoal aqui dentro. Lá na frente vai ser a portaria. O pessoal que vai ter que entrar aqui, tem que passar pela portaria. Aí eles me avisam que um grupo vai estar chegando, para receber

aqui dentro. Isso é uma ideia minha. É até inclusive para a segurança da aldeia. Todas as pessoas que vão ter que entrar aqui dentro vão ter que entregar sua identidade na portaria. No júri você para entrar tem que ter várias coisas, você tem que apresentar identidade. Isso vai acontecer daqui para frente.

Conforme as imposições do ‘mundo do branco’ em seus próprios territórios obrigam os outros às suas regras, não menos o cacique imporá as suas a estes mesmos brancos, mostrando que a experiência na Aldeia Temática começa com a suspensão da autoridade dos brancos retendo os documentos que supostamente representariam o seu distintivo. Mesmo que seja uma experiência turística ao modo de viver indígena de forma descontraída, a autoridade indígena torna-se parte dessa experiência, e não menos também impõe o turista a se identificar como indígena, sendo eles pessoas sem identificação escrita.

3.2 A (Re) Fundação da Aldeia Temática - Devir

*Dentro da casa de reza Tatatxi já falava:
“Chegará o tempo em que os brancos começarão a procurar os indígenas para conhecer o saber tradicional do povo. Antigamente era difícil chegar até os indígenas porque eles moravam dentro da mata, mas hoje eles estão cercados pelo branco. Os brancos vão procurar os indígenas de um modo geral”.*

Yry Midua (Aldeia Três-Palmeiras-ES)

Na aldeia de Rio Silveira (SP), e assim em muitas outras aldeias Guarani, *Tatatxi* é considerada a última grande xamã da história desse povo. E o seu falecimento acontece em 1994 em Aracruz/ES, em mais uma e última aldeia que fundou. Adolfo Timóteo (*Wera Mirim*), cacique desta aldeia, diz que um dos motivos dela ter sido uma xamã poderosa é a longa tradição familiar de prática e construção dos ensinamentos tradicionais xamânicos guarani.

O acontecimento de sua morte, e ainda mais por ela ter sido a última grande xamã, quanto o lapso de tempo de quase trinta anos sem aparecer um/a grande xamã, projeta a ideia de que o mundo do branco invade com mais força a realidade das aldeias em todos os seus aspectos, e por isso a ‘necessidade’ cada vez maior do aparecimento de um/a grande líder espiritual, que passaria a orientar melhor as relações com o branco⁹². E a procura dos brancos por aldeias, atrás da tradição indígena, da natureza, como a busca de uma cultura da natureza, ou um local mais tranquilo, longe das cidades e o modo de vida ocidental, mostra na fala de *Karai Mirim* (Três-Palmeiras – ES) algo importante, mas não menos, exige um entendimento profundo por parte dos brancos sobre os seus saberes, e os limites do seu ‘avanço’ sobre a cultura do outro, que para alguns Guarani, os veem como diferentes:

- ... *essas coisas os brancos querem saber; esses lugares eles querem ir, a Terra Sem Males. Mas para os não indígenas é difícil alcançar esta terra porque eles não nos entendem. E essas coisas eles buscam a qualquer custo. Atravessam o mar, vão a outro continente querendo saber sobre a Terra Sem Males. Mesmo assim, dificilmente vão alcançar, porque eles não são como nós.*

Em um primeiro momento, a fala de *Karai Mirim* mostra que o não entendimento dos brancos é o fator que os impedem de alcançar a Terra Sem Males. Mas *Karai* não impossibilita ao branco de alcançar este ideal, pois o entendimento que falta para os brancos do qual *Karai* explica, está mesmo no fato do branco indigenizar-se. Por outro lado, pode-se interpretar que *Karai* limita em absoluto que só os indígenas são quem podem alcançar a Terra Sem Males.

Se formos buscar em NOBRE (2005, p. 05) as origens da busca e do que seria a Terra Sem Males, vemos que ela é anterior ao contato com os brancos, baseado num costume Tupi-Guarani: a guerra de vingança. Mas a guerra de vingança era o que produzia o *socius*, com o indígena sempre em busca de um tornar-se outro, pessoa,

⁹² *Djejoko*, – já falecido – pajé da aldeia de Boraceia, contigua à de Silveira, é também grande referência para essas aldeias, como Natalício e Raimundo. Ainda mais para *Karai Mirim (Opyguá)*, que luta para ser também uma referência ao seu povo. *Karai Mirim. (Opyguá)* = liderança religiosa. Mora em Silveira e é iniciado (também liderança da aldeia junto com o cacique Adolfo) a pajé na casa de rezas onde *Djejoko* (seu avô) atuava.

deus... sendo este o devir tupi-guarani, como seres que só existem sob a forma de puro movimento. Mas eles só existem no percurso de se tornar outro (*ibidem*, p. 06). Já em MENDES JÚNIOR (2016, p. 58), o autor também diz que a pessoa Guarani emerge através do campo de relações, mas que essa pessoa é a recusa de um devir-Outro, sendo esses estrangeiros (brancos ou outros povos), deus, -animal ou -morto. Completa-se a essa ideia a posição de HORTA (2013, p. 73), quando essa relação vem de uma diferença primeira e infinita, e assim a ontologia do devir é também um devir-outro. Isso constrói o mundo do dado para os tupi-guarani, e por pertencerem a esse reino, deve-se expurgar a alteridade para que se construa a identidade mínima necessária ao parentesco e à sociabilidade.

Assim, entendendo que NOBRE (2005) considera que a pessoa guarani busca tornar-se outro – incluindo assim, o branco –, o inimigo se tornou a Terra Sem Males, ou seja: não mais os indígenas inimigos anteriores ao contato, mas o próprio branco. Não podendo atingir a Terra Sem Males por negar uma possibilidade de existência numa terra de não-índios, porque corruptível e imperfeita, os Guarani supõem a ideia de uma sociedade futura conforme no passado, o *Nhandereko*, mas aqui na terra, que se atinge através do *Kandire*, que é uma ascese individual (*ibidem*). Mas vejo que em MENDES JÚNIOR (2006), a ideia pode estar mais próxima de um indígena ainda à procura de uma Terra Sem Males, mas não aqui na terra, pela investida em cada vez mais poder se afastar do perigo branco. Mas HORTA (2013) mostra algo inquebrantável nas relações entre indígenas e brancos, quase próxima a uma busca pelos indígenas em não se relacionar em qualquer circunstância com os brancos.

Penso que a posição que os Guarani aqui almejam seja o de serem reconhecidos como sujeitos com um modo de vida distinta ao do branco, e que a partir disso, o de sujeitos diferencialmente esclarecidos. Os autores não se excluem em suas ideias, pois enquanto o primeiro nos leva a um indígena em busca do branco, o segundo mostra um distanciamento em relação ao mesmo, mas que em ambos, a necessidade Guarani de estar se aproximando e se afastando do branco é constante, como parâmetro da própria constituição do ser indígena, pois mesmo que os Guarani vão ao encontro do branco ou se afastem deles, isso só é possível a partir de relações sociais. Ao mesmo tempo em que se aproximam, devem se afastar, e ao mesmo tempo em que se afastam, devem se aproximar.

Notamos algumas situações que coadunam com os propósitos de uma Aldeia Temática. Primeiro que o turismo traz o branco para dentro da Aldeia Temática, e assim

esse *socius* que NOBRE descreve se estabelece, possibilitando o percurso de se tornar outro, ou seja: o branco que se tornou a Terra Sem Males. Mas então, a impossibilidade de se atingir a Terra Sem Males faz com que eles busquem viver conforme o passado, o *Nhandereko*. Isso na situação específica da Aldeia Temática, seria pelo fato do próprio branco estar dentro da Aldeia Temática, ou em uma aldeia conforme o passado, forçando ainda mais o *Nhandereko*. Mas a questão principal aqui, visa o que parte tanto por vontade de alguns indígenas, quanto por alguns brancos, que é o de fazer com que os brancos entendam os indígenas ('compreendam verdadeiramente'), indigenizando-se. Mas os indígenas também buscam o contato com os brancos, de uma forma em que se tornar o outro não é o único fator, mas algo que possa quebrar justamente esta ideia, em um hipotético paradoxo de relações.

Na rede de aldeias ligadas pelo fluxo da língua que *Tatatxi* fundou e estabeleceu, e assim como diz GUIMARÃES (2006, p. 55), essa região formada assemelha-se a uma teia na qual os pontos nodais eram as aldeias⁹³ e as linhas que ligavam tais pontos eram os caminhos abertos pela fala, onde os *mbya* praticavam sua economia da reciprocidade e a experiência fundamental do caminhar. E em MIGLIORA (2014, p. 17), vemos que a gama de pertencimentos virtuais acionáveis dentro de um parentesco hiperestendido espacialmente, permite aos *mbya* um trânsito agentivo e relacional. Isso faz com que também os Guarani se influenciem entre si, tanto potencializando os benefícios/solidariedade, as notícias, quanto o drama, pulverizando pelo contato o perigo, 'branco'. Assim como diz GUIMARÃES (*ibidem*, p. 56), no qual os indígenas nessa rede/teia, também têm no movimento um fator para escapar da densa e difícil presença dos brancos, indo de aldeia em aldeia como uma espécie de fuga.

Poder 'entrar' nesta teia de relações, partindo do Espírito Santo até a aldeia de Rio Silveira (SP), junto com *Karai Mirim (Tudjá'i)*, filho do cacique *Karai* de Piraquê-Açu, em fevereiro de 2016, tornou possível presenciar as trocas de informações entre os Guarani, e assim, o projeto Aldeia Temática. Um efeito semelhante ao de GUIMARÃES (*ibidem*, p. 53, 54) tomou a minha imaginação, quando parecia que a área de atuação da aldeia Boa Esperança no caso dela, e a Aldeia Temática, no meu, tinha uma dimensão que acontecia ao mesmo tempo e espaço da região de atuação de outro grupo, isto é, em Rio Silveira (SP). Aqui podemos falar também do branco

⁹³ O artigo de GUIMARÃES tem como ponto de referência a aldeia de Boa Esperança no Espírito Santo do fim da década de 1990.

procurando os indígenas, e os indígenas ‘esperando’ eles chegarem com suas questões em relação aos seus conhecimentos. Mas a Aldeia Temática mostra que a recepção dos Guarani a estes brancos se estrutura dentro de um corpo de relações que tem no turismo o limite de suas trocas.

Na aldeia de Rio Silveira, os Guarani parecem pessoas que observam os movimentos no ‘mundo do branco’, e não menos – ou por conta disso –, os deles também. O lugar é mantido como uma espécie de observatório agudo sobre as mudanças em ambos. E manter a floresta é uma questão terapêutica, de ‘salvação’ e de produção diferenciada de perspectiva. E isso é um dos principais elementos que compõem a criação de uma Aldeia Temática, pois assim como diz MENEGASSI (2007, p. 222), em uma pesquisa que busca entender a visão da terra pelos indígenas, mostra que no caso específico dos Guarani, a visão da terra não pode acontecer de forma isolada de seu universo compreensivo. Na terra, a experiência é cercada por um mundo místico que irmanam todos os seres, e é nesse ponto que a Aldeia Temática mostra o seu propósito, já que a própria terra possui uma alma volúvel, e que por conta disso, reage conforme o tratamento que recebe principalmente do ser humano. Assim, o ser humano é o grande responsável sobre as reações da própria terra que podem resultar em tragédia ou apoteose, e isso, é o que os indígenas de Piraquê-Açu ressaltam em seus discursos para os turistas, ou o *Maynõ* e o pai dele, Marcelo, como já mostrado. Em uma fala de *Tupã Kwaray* (Boa Esperança – ES), podemos ver essa relação ‘brancoXguarani’ entre eles e com a terra:

- Se o branco mexer muito com o índio, aí a natureza vai reagir.

Para ele, o índio É a natureza, e o branco a Anti-natureza. Isso mostra que é a natureza que vai revidar contra o branco na forma do fim do mundo, e como os indígenas estão do lado da natureza, e os brancos não, eles se salvarão. Como se pode perceber, o indígena seria também aquele que eliminaria o branco. Mas mesmo estando do lado da natureza, ou sujeitos a ela, os Guarani, para aceder ao mundo divino, devem negá-la, pois essa vai em direção à animalidade, em um devir-animal (HORTA: 2013, p. 62).

Se o branco é a Terra Sem Males logo acima, em PIERRI (2013, p. 256, 258) o branco é o fim do mundo. Através da fala de um xamã, o autor mostra essa impressão e depois complementa com seu pensamento:

- Já estamos na quarta terra, que três terras antes dessa já foram destruídas, e que essa também será, embora sua estrutura imperecível garanta que o cataclisma resultará apenas em uma limpeza da terra ruim (yvy vaikue) que repousa sobre esta estrutura (yvy rupa), renovando-a para um novo ciclo. (p. 256)

Essa limpeza, de forma latente, indica que o branco é quem também seria varrido da terra junto com as suas impurezas. É uma crítica profunda ao modo de vida ocidental atual, já que o autor mostra (p. 258) que em um primeiro momento os Guarani fizeram da tecnologia do branco algo que possibilitava a imperecibilidade ‘natural’ dos corpos, mas que no estado atual os brancos com as suas tecnologias destruíram a terra de tal forma, que praticamente inviabiliza essa solução. Ainda em artigo publicado no mesmo ano da dissertação, PIERRI (2013) confirma a ideia pela visão dos Guarani na obra de Nimuendajú, indicando que a nova humanidade será povoada apenas pelos descendentes das divindades, ou seja, os próprios *Mbya*, pois os brancos esgotaram todas as suas chances deixando *Nhanderu* enervado (p. 169).

Conversando com *Wera Mirim (Kambú)* (Boa Vista/Aldeia Nova – ES), da mesma forma as relações vistas em *Tupã Kwaray*, se apresentam:

- *Se não tiver mais índios, o mar avança... São anjos que seguram o mar.*

E logo depois ele continua:

- *Quem criou o céu e a terra não foram os brancos, mas sim Nhanderu. Não vai ter mais água para molhar as plantas e o dinheiro um dia não vai valer mais nada.*

Quando vemos no primeiro relato de *Wera Mirim (Kambú)* a figura dos anjos, um estudo sobre a influência europeia na redução jesuítico-guarani de Trindad no século XVIII realizado por ORMEZZANO (2013), mostra uma assimilação profunda e de sincretismos, como o associar a crença da Terra Sem Mal com o Éden (p. 61). Também, em apresentações de dança e teatro, muitos se vestiam de anjos e demônios (p. 63). Ainda, no interior de uma igreja, a síntese intercultural jesuítico-guarani se encontra no friso que mostra a relação harmoniosa da arquitetura europeia e a ornamentação

americana, a imagem de Maria (ao centro) e os anjos católicos com rostos marcados pela fisionomia indígena (p. 66).

Com o tempo, todas as conversas com *Wera Mirim (Kambú)* estavam envoltas em risos. O que causa uma fascinação nesse riso é que ele parece demonstrar a certeza do fim do mundo. Com as mulheres guarani de Boa Esperança, retratadas na tese de CICCARONE (2001: p. 54), o riso era visto como uma responsabilidade social delas, não somente estava presente nos momentos de diversão, mas também aparecia como advertência, tornando possível a reflexão para ver o mundo com outros olhos. Em *Wera Mirim (Kambú)*, o efeito então, mostrava em como ele não tinha dúvidas dessa crença – do fim do mundo – que produz essa certeza, e por isso ele ri, mostrando em como cada vez mais isso está próximo e a crença mais perto de sua confirmação. Me parece um último riso que diz: *Olha, vocês poderiam ter acreditado em tudo o que falávamos o tempo todo, mas não souberam nos ouvir, e agora a gente só pode rir da ignorância do branco.*

Portanto, a aldeia de Rio Silveira acaba virando o núcleo da manutenção da boa tradição, tornando-se refúgio para outros guarani que transgrediram as regras nas aldeias em que residiam. Mas também um refúgio para os brancos.

E isto é fundamental para esta aldeia, quando deixa de ter os *Xondaro Potxy* (os guardiões maus da aldeia; os ‘soldados’ violentos), em uma época onde as aldeias tinham brigas entre si, e esse tipo de guarani era necessário. MACEDO (2009, p. 112) revela que tensões entre ‘anfitriões’ e ‘hóspedes’ chegados do Sul, geravam sucessivos deslocamentos e formação de aldeias na Serra do Mar, por posições sobrepostas a diferenças dialetais e de costumes entre *Nhandeva* e *Mbya*. Em TEAO (2015, p. 158), podemos ver que no caso de Boa Esperança (ES), – que assim como em Rio Silveira (SP) foi fundada por *Tatatxi*, portanto, *Mbya*, – eram os membros da família de *Tatatxi* que formavam as lideranças, mas que com o passar do tempo foram recebendo mestiços, guarani *Kaiowa* e *Nhandeva* como moradores, tornando-se esses as novas lideranças. Com isso, entraram em confrontos com as velhas lideranças, que exigiam deles obediência sem divergir de suas opiniões, e assim, as relações eram permeadas de conflitos.

Mas hoje eles são ensinados de outra forma (são ‘apenas’ *Xondaro*), não mais violentos, que levam as pessoas, quando em conflitos a conversarem com os caciques

ou *Txamõis*⁹⁴, defendendo também as terras, mas sem o uso da violência. Essa ideia tem relação com o que diz *Tupã Kwaray* (Boa Esperança - ES) quando afirma que “*a violência é do branco*”, fazendo com que os Guarani caminhem para a não violência (ou a violência do branco como um parâmetro de algo a que não se quer reproduzir), isso por causa dos não limites da violência dos brancos. Mas vimos que no Espírito Santo essa não violência é quase que limitada somente aos brancos, e que os Guarani entre eles mesmos sempre estão em conflitos, muitas vezes violentos.

Nesta aldeia, os rituais na casa de rezas atravessam a noite. Dentro desta, algumas pessoas dormem na parte de trás, mas intermitentemente estão levantando e prestando atenção nos rituais ou participando deles. Mas algo se mostra intrigante, porque no dia seguinte os indígenas já cedo estão de pé. Então, estar acordado na casa de rezas tem o mesmo efeito de uma boa noite de sono. Por isso se dorme pouco, com os olhos fechados. Porque saber dormir é estar acordado na casa de rezas, o que, no entanto, é saber sonhar coletivamente. E Joana⁹⁵ (Boa Esperança) relata como isso acontecia no ES:

“Na casa de rezas a gente não dormia até o sol nascer. Às três horas ela (Tatatxi) já estava cantando. A gente quase não dormia, cochilava um pouquinho. Levantava e cantava, e ela é quem levantava a gente para cantar. Com isso, a gente não tinha nem sono”.

A casa de rezas fundamentalmente tem o poder que catalisa nas pessoas da aldeia para que se voltem mais para a prática/modo de vida Guarani. Quanto mais ‘forte’ a casa de rezas (maior frequência de pessoas; maior número de pessoas; mais tempo dentro da casa de rezas; maior participação nos rituais e nas conversas que discutem os problemas políticos e sociais) mais coesa seria a aldeia. Na tese de PISSOLATO (2006, p. 63), a participação na casa de rezas não define na prática um ciclo anual, pois as ocasiões de maior ou menor frequência variam por causa de um conjunto de fatores, e assim como falado antes, um deles é a presença de indivíduos determinados a se dedicarem intensivamente a participarem na *opy*. Mesmo sendo diárias as atividades na casa de rezas, isso não quer dizer que a participação das pessoas

⁹⁴ Nome para líder espiritual, não necessariamente cacique.

⁹⁵ Joana é filha de Aurora, sendo esta, filha de *Tatatxi*.

será a mesma, visto que elas podem variar. Reproduzir aquele estado de espírito que a autora diz (p. 299), a percepção para o rezar e a concentração para isso, tornando perfeitamente coincidentes, para o cotidiano, mostra que mesmo coletivamente na casa de rezas as expressões se articulem, elas serão reverberadas no cotidiano individualmente, assim como a ascese cotidiana (*Nhandereko*) para atingir a Terra Sem Males, que é praticada individualmente (*kandire*), visto acima em NOBRE (2005).

Nesta aldeia, Adolfo, o cacique, pretende construir uma Aldeia Temática. Só que esta seria construída sob as fundações, no local, aonde era a antiga aldeia, fundada por *Tatatxi* e seu marido, ao lado do cemitério onde esse mesmo marido foi enterrado e onde ainda são os indígenas sepultados. E é significativa a sua construção neste local, pois a ideia seria a de tematizar o passado sob as suas fundações.

Esta proposta está dentro do que já vem acontecendo na aldeia em forma de turismo para os brancos. Adolfo imagina que com a Aldeia Temática, os brancos estarão mais perto da natureza, longe das cidades, podendo acampar, fazer fogueira de noite e até preparar a comida que eles levarem, pegando frutos, tomando banho de rio, cachoeira etc, assim como o cacique *Karai* de Piraquê-Açu pretende fazer futuramente com a Aldeia Temática. Ambos querem que os brancos experienciem viver como um indígena, para que somente assim, o branco possa entender a preservação das florestas e a importância dos indígenas no mundo. Isso torna também parte da intercomunicação entre indígenas e brancos, onde os Guarani, se formos pensar nos termos de PIERRI (2014, p. 271), evidenciam a destruição iminente da terra pelo fato dos brancos não estarem respeitando os domínios que lhes foram concedidos, e assim destruindo a florestas onde os Guarani habitam, para transformarem em pastos ou campos controlados pelo agronegócio.

Impedir com que os indígenas exerçam o seu modo de vida, torna certa a destruição da terra. Assim me parece o pensamento desses Guarani.

Ainda em PIERRI (2013, p. 159, 260), a ideia de limpeza – da qual se falávamos anteriormente – da terra para tirar a sujeira, que seria o branco, pois todas as chances foram dadas a esses e mesmo assim se reproduziram demasiadamente, e que na próxima terra eles não mais habitarão, já que nem como elemento de alteridade eles servirão – mesmo assim, outra alteridade aos Mbya será criada –, penso que isso não coaduna com os propósitos a Aldeia Temática, mostra que o reescrever a história, e tornar a Aldeia Temática também um local para a experiência do viver como indígena, têm a

singularidade de justamente conscientizar os brancos de seus limites. Porém, a mesma dissertação deixa uma passagem que compactua com esse propósito:

Assim como Nhanderu Ete enviou à terra um demiurgo (Kuaray) que "deixaria exemplos" para os índios, também houve uma divindade que enviou à outra "ilha" um outro demiurgo para ensinar os brancos. Foi Tupã Ru Ete, que a pedido de seu pai Nhanderu Tenonde Papa, enviou seu filho para que os brancos soubessem que não podiam fazer o que bem quisessem da terra. (p. 57)

Assim como em Piraquê-Açu, onde o cacique *Karai* (Piraquê-Açu – ES) pretende fazer com a sua família na Aldeia Temática vivendo no espaço como um *Tekoá* o *Nhandereko*, também parece ser o caso de Rio Silveira, quando a idealização de uma Aldeia Temática, e a natureza do entorno, igualmente seria um refúgio espiritual para os Guarani da aldeia, e que para muitos turistas brancos, também teria esse papel. Visto que Adolfo tem a ideia de trazer as famílias guarani que moram nesta aldeia e que estão mais próximas da entrada (o que significa: mais próximas do mundo do branco, isto é: mais ameaçadas) para dentro da floresta, perto da Aldeia Temática/sob as fundações da antiga aldeia. Essa posição é similar ao de *Yry Midua* (Aldeia Três-Palmeiras - ES), quando diz:

- Aqui a gente está próximo da rodovia, dos brancos. As coisas de fora têm que ser bem usadas, porque o mundo do branco prejudica o desenvolvimento da nossa espiritualidade.

E *Karai Mirim* (*Opyguá*) de Rio Silveira diz algo equivalente:

- Mas eles (brancos) não sabem que nós é que estamos mudando para longe. Quando a gente vê que está muito perto do branco, a gente vai mudando.

Construir a Aldeia Temática sob as fundações da antiga aldeia – e o passado sempre se mostra melhor que o presente para os Guarani – nos apresenta uma retomada ‘fictícia’ (reconstruir o passado sob o mesmo solo), mas ao mesmo tempo ‘real’ (morar próximo à Aldeia Temática, ou mesmo nela) como que retomando um passado glorioso, onde existiam os verdadeiros xamãs; a verdadeira aldeia.

Olhando para as duas Aldeias Temáticas, a de Piraquê-Açu e o projeto de Silveira, evidencia-se que elas são construídas em um local afastado, longe do contato com o branco⁹⁶ e as referências ao seu mundo. Mas vemos que nas duas últimas falas, o desejo de se afastar dos brancos, e um controle maior sobre os usos de sua tecnologia, já que se aceita a sua entrada como algo inevitável, revela que no caso da Aldeia Temática, estar afastado nos extremos da floresta, não só seria local privilegiado para os indígenas, mas em dadas ocasiões, local para experiências de turismo para os brancos. Aqui mostra-se que a necessidade dos Guarani desenvolverem melhor o *Nhandereko* na Aldeia Temática (*Tekoá*) – pois longe dos brancos –, torna-se imprescindível, mas também irônico, pois o local ideal para conscientizar o mesmo branco dos avanços destrutivos rumo às florestas/aldeias/indígenas é a própria Aldeia Temática.

Os Guarani querem morar ou frequentar assiduamente a Aldeia Temática, mostra uma retomada aos espaços sagrados, entre a verdadeira natureza sagrada, o que seria o mais próximo de *Nhanderu*. Mas atualmente é difícil existir xamãs.

Este movimento proposto por Adolfo de trazer algumas famílias para mais adentro da floresta (perto da Aldeia Temática), tornaria mais propícia a ‘produção’ de pajés. Recorrer a estabelecer moradia perto da Aldeia Temática e potencializar o espírito em/com *Nhanderu* manifesta um propósito dito por Adolfo de formar novos pajés:

- Nós estamos sem pajés na aldeia. Aqui há apenas iniciados.... Eu mesmo um.

A ideia também é o de estarem mais próximos do conhecimento vindo da natureza, e não ao conhecimento (ou artifícios) do branco. O que talvez revele, a partir da experiência política de Adolfo (vinte e um anos sendo cacique), uma tendência contrária da aldeia a uma aproximação ao mundo dos brancos apenas pelo lado político. Ele diz:

- Há muita política atualmente na aldeia.

E este é também um pensamento de *Karai Mirim (Opyguá)* quando fala:

⁹⁶ Mesmo que um dos motivos de sua construção seja o de atrair brancos.

- *Nós índios não devemos levar a sabedoria dos brancos. Sabedoria dos brancos é tudo o que vem de fora. Não pode levar porque não faz parte da tradição.*

Mas com isso, Adolfo alerta que o pajé não deve apenas buscar o lado espiritual, senão ele/a esquece o lado político e social da aldeia, e de saber lidar com o mundo do branco. A formação espiritual de um pajé depende desse entendimento do mundo do branco através do contato, mas diferente do branco, a política Guarani relaciona-se sob bases xamânicas. Vemos que uma aldeia pode ser formada a partir de uma família extensa desde que tenha uma chefia espiritual e religiosa própria, mas isso aconteceu mais até a década de 1990⁹⁷. Pelas atribuições do contato com o branco, o/a líder espiritual deve ser preservado/a, e assim, muitas vezes é o cacique quem exerce a função política.

Mas uma relação intrínseca entre a construção da Aldeia Temática e a vontade de se ‘formar’ novos pajés convergem entre si, acontece quando ambos os movimentos recorrem à floresta e à antiga aldeia como pontos de elevação espiritual ao modo de vida Guarani. Para Adolfo, os pajés precisam estar mais em contato com esse lado profundo da floresta, enquanto a Aldeia Temática propõe levantar um passado onde isso era possível de se realizar. Um local que seria como um modelo paradigmático, pois ali *Tatatxi* fundou aldeia, e que para os Guarani ela é tida como heroína divinizada.

Depois de alguns dias na aldeia de Rio Silveira, eu imaginava que um lugar como esse era mais propício que existissem pajés, pela sua grande extensão de terras com florestas densas. Mas após as conversas com Adolfo, quando ele me disse que não havia um pajé, eu queria saber os motivos. Então ele me contou um pouco dos “encantados”, que foram xamãs muito poderosos.

Os ‘encantados’ são antepassados antigos, e hoje é difícil de existir. É difícil de existir porque ser pajé hoje induz as pessoas que buscam isso um maior controle de si frente às tentações. As tentações são produções advindas do mundo do branco⁹⁸. E isso também funciona segundo o que os próprios brancos julgam como sendo indígena ou não, recaindo sobre a aldeia o trato com a tradição e a formação do pajé. Como diz *Karai Mirim (Opyguá)*:

⁹⁷ < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya/1293> >

⁹⁸ Não seria apenas dos brancos. Mas os Guarani concentram isso nos brancos.

- *Hoje tem que acabar essa coisa de Guarani se vestir como branco, porque é isso o que o branco quer ver. E eu estou trabalhando para acabar com isso. Se vestir de branco é pintar o cabelo, botar brinco.*

Essa fala de *Karai Mirim (Opyguá)* conversa com a questão do ‘virar branco’. No entendimento de *Opyguá*, essa é uma vontade que parte dos brancos, para que eles acreditem que não exista índios de verdade em Rio Silveira. Em MIGLIORA (2014, p. 25), vemos que a atração e a captura de elementos estranhos ao mundo Mbya, mostra-se como o objetivo principal das relações com determinados brancos. Mas isso não se reduz a uma simples busca por materiais externos. A captação dessas potências estranhas e perigosas são vistas como suscetíveis à transformação da pessoa guarani em branco, o ‘virar branco’ (p. 28).

E uma das tentações do mundo do branco que dificulta existir o/a pajé é o alimento do branco nas aldeias. Mas também a energia elétrica; dinheiro; televisão; festa; bebida alcoólica. E a questão da alimentação é sempre um dos primeiros alertas que os indígenas mais velhos falam, como *Karai Mirim* (Três-Palmeiras – ES) ao falar que:

- *Só os mais velhos comem comida Guarani. Os jovens comem o que os seus pais lhes dão, que é o que o branco lhes ensinou a comer*⁹⁹.

Com tudo isso, a Aldeia Temática poderia ser a tentativa de confluir estes dois opostos. Tentar sonhar em conjunto com o branco. Construir um mundo onde os dois possam estar harmoniosamente vivendo. Mas aqui entende-se que os brancos devem se indigenizar, ou talvez por uma outra hipótese: de que os brancos devam aprender a viver em seu próprio mundo segundo um entendimento diferenciado com o outro, aqui, o indígena. Compreender o que os indígenas pensam e se utilizam do mundo ocidental, e sobre os riscos no qual o mundo do branco está ‘caminhando’¹⁰⁰, e assim como acontece na Aldeia Temática em Piraquê-Açu, fazer deste espaço um local em que a história sobre os indígenas é reescrita oralmente através dos próprios Guarani. Seria um

⁹⁹ Mas também porque não há terra boa para o cultivo e nem floresta, além da opção pessoal.

¹⁰⁰ Como um confronto de caminhadas.

‘termômetro’ que mede como o mundo dos Guarani está ameaçado pelos desvirtuamentos do branco, e como isso pode influenciar nas aldeias.

Aqui são os Guarani que ‘ensinam’ o branco a viver em seu próprio mundo, mas mostrando o índio que eles querem ver, como um indígena ‘produzido’ a partir dos Guarani. Não caricato, mercantilizado, mas marcando a identidade, sem recorrer a estereótipos. E *Karai Mirim (Opyguá)* incita isso às pessoas da aldeia:

- Andem como índio um dia sequer; pelo menos um dia; chamem os Xondaro e saem na aldeia como índio; não sintam vergonha disso. É isso o que o branco tem que ver. É por isso que muito branco vai à aldeia, porque ele é índio. Os brancos falam que na aldeia de Rio Silveira tem índio.

E depois ele completa:

- Hoje tem que mostrar tudo para o branco acreditar que sono índios. Para eles saírem daqui e realmente falarem que a gente é índio. Eu falo para os Xondaro como eles devem agir, falando para eles do Xondaro Potxy. Para que eles sejam bravos.

Aqui, *Opyguá* mostra que a força dos *Xondaro* não só impedem o ‘virar branco’, enfrentando a vontade desses em ver indígenas caracterizados de brancos – que têm a intenção de desqualificá-los como índios – como também passa a acreditar nos *Xondaro Potxy*, como uma força de afirmação da identidade que convence o branco de que eles são indígenas. As duas afirmações diferem de suas posições anteriormente apontadas, mas são, assim como acontece na Aldeia Temática, um olhar que se volta ao passado, reconstruindo/ressignificando a tradição.

É interessante pensar na ideia dos brancos procurando ir às aldeias, pois como constata *Karai Mirim* (Três-Palmeiras – ES), os indígenas mais experientes e mais apegados à casa de reza, ou ao lado espiritual guarani, se veem como pessoas que constatarem as variáveis dos acontecimentos do mundo; como aqueles mais sensíveis às mudanças no tempo do qual o branco não é capaz de enxergar, mas de que ele mesmo é quem ocasiona isso. Assim ele fala:

- Os indígenas veem uma realidade que o branco é incapaz de observar.

É como se o branco precisasse dos indígenas para poder entender o próprio mundo. O indígena se torna um personagem a quem se deve consultar, pois eles seriam uma espécie de avaliador pleno dos acontecimentos. Tal como diz LADEIRA (1992, p. 13):

Os Guarani continuam nos ensinando a viver. Não são um problema, mas uma solução a muitas de nossas questões vitais.

Em passagem pela tese de MACEDO (2009, p. 266), vemos que há múltiplas versões sobre o mito que mostra as diferenças entre brancos e indígenas. Em narrativa contada por um indígena (*Karai Tupã*), vemos algo que desde a origem dessa diferenciação, os indígenas seriam de grande importância para os brancos:

- Só sei que um xeramõi falou pra gente, faz uns seis anos, foi num encontro lá em Pindoty [aldeia no Vale do Ribeira/SP], teve encontro dos xeramõi, aonde eles falavam que o Nhanderu Tupã já tinha objetivo de colocar o filho dele na terra. Agora quem colocou jurua kuéry para ser gerado foi o próprio irmão de Nhanderu, o Xaniã. Aí Nhanderu e o irmão dele colocaram um petyngua e um saquinho de dinheiro, um do lado do outro. Nhanderu fez primeiro a pergunta pro primeiro nhandeva que foi gerado: ‘Qual desses você vai escolher para que possa usar lá [na terra]? Qual você acha que é boa pra você? Qual você acha que vai fazer lembrar de mim?’. Ele ficou um tempo, quase meia hora, pra poder decidir qual ele ia pegar. Ele queria pegar o saquinho de dinheiro, mas achava que não dava, que não iria levar a nenhum lugar, então ele pegou o petyngua. Nhanderu falou: ‘Já que você escolheu o petyngua, em qualquer lugar que você estiver andando, ou morando, ou de repente você vai se mudar pra outro lugar, todo lugar que você estiver, não esquece desse petyngua’. E jurua pegou o saquinho de dinheiro. Por que Nhanderu já tinha aquele objetivo de colocar nhandeva na terra, mas não teria muito nhandeva, queria pouco. Por isso nhandeva não pegou o saquinho de dinheiro, porque aonde os parentes fossem ficando, eles enriqueceriam e os jurua kuéry iriam aumentar muito. E, para roubar o dinheiro dos Guarani, eles teriam que exterminar com os Guarani. Então ele preferiu petyngua porque não tem nada a ver com dinheiro e porque ele sabia que era uma coisa que poderia ser usada pra curar, pra sonhar e pra conversar com Nhanderu.

MACEDO (p. 267) ainda mostra que a escolha pela recusa do dinheiro, seria uma forma de atenuar a potência exterminadora dos brancos, ficando menos expostos à predação. Vejo a partir disso também, que o branco parece que sempre vai precisar dos indígenas como um ponto de esclarecimento sobre suas próprias ações no mundo. Por causa do branco ter ficado com o saco de dinheiro, os indígenas teriam o ‘dever’ de estarem sempre alertando os brancos sobre as consequências do uso do dinheiro, e não menos, como uma forma de barrar o avanço destrutivo e exploratório sobre os indígenas. Em vez de acentuar as distinções, como diz LÉVIS-STRAUSS (1993, p. 214), os Tupi tendem a rejeitá-las e unir os contrários. Aqui ele fala dos espíritos, não necessariamente ordenados de um modo binário. Assim como o Lince e o Coiote que talvez fossem iguais em outrora, passaram ao longo do tempo transformações em sentidos inversos e seus respectivos físicos se coincidiram (p. 208). Mas se formos pensarmos em brancos e índios, a impossível generalidade pode estar presente, como já havia dito: “a dos índios e dos brancos de um lado, do nevoeiro e do vendo do outro” (p. 209).

Quando em fins da década de noventa GUIMARÃES (2006, p. 60) observou o turismo em Boa Esperança, ela considerou que aquele turista que durante o percurso deste trabalho estava dentro da classificação de turismo de massa, era o que mais se coadunava com o modo de ser *Mbya*, por estar ele em um momento de interrupção, em outra dimensão, estando desligado de uma vida estática. Eles estariam associados a valores centrais da cosmologia *mbya*, pois transitam por espaços, alcançando outra dimensão, sendo os que menos interferem na vida dos indígenas, vivendo um espaço tempo singular ao deles.

Conforme a interpretação, vemos uma conexão-aprofundamento fortes entre indígenas e brancos, mas tudo em um plano quase ‘esotérico’, onde brancos e indígenas são (im) perceptíveis, enquanto aprofundam-se afastados um do outro. Por outro lado, a ideia de conexão-afastamento entre brancos e indígenas pela via do turismo de massa, é o outro ponto fundamental deste estudo. Mas isso só é possível através do turismo de massa. A observação que a autora fez, foi de um turismo específico da venda de artesanato em bancas montadas pelos indígenas perto da ES-010, mas também podemos considerar o Etnoturismo e o turismo étnico na Aldeia Temática, como próximos disso. Mas a questão é que o dinheiro como um mediador de relações, pode representar um grande diferenciador de perspectivas entre indígenas e brancos.

Com tudo o que foi explanado e o pouco tempo em campo nas aldeias, e considerando tanto o turismo de massa (Etnoturismo), quanto até mesmo o de maior envolvimento, permanência nas aldeias, vivendo ao modo de vida indígena (Ecoturismo), é provável que tanto na Aldeia Temática de Piraquê-Açu, quanto na idealizada em Rio Silveira, para os indígenas não há uma intenção de conexão para além daquela tida aqui como de conexão-afastamento que não ultrapasse a busca por dinheiro ou bens materiais dos brancos. Mas para alguns brancos, essa procura pela Aldeia Temática, ou pelo turismo que a revelou, pode representar uma conexão-aprofundamento, pois assim os indígenas querem fazer com que pareça.

A relação com os brancos nesse sentido é estritamente pragmática, com os objetivos bem definidos. No plano da sensibilidade inconsciente pelo contato, não aparece no horizonte um diálogo – ou até uma união – dos espíritos dos brancos e dos Guarani. Seria romantizar o contato, sendo que durante toda a história dessa relação, poucos são os brancos que realmente se importam com eles. Isso não quer dizer que a ideia não seja em minha visão antropológica desejável, mas não parece que o contexto atual e a vontade frente os preconceitos dos brancos e dos indígenas, seja favorável a esse acontecimento.

Por fim, que não seja em um estado crítico ambiental, político e social no mundo, que ambos suspendam os dualismos excludentes, e resolvam se juntar apenas para resolver de modo paliativo os problemas que afetam a todos, e não reconheçam de uma vez por todas, assim como diz MARSHALL MCLUHAN em A Galáxia de Gutenberg (1962), que a aldeia é, acima de tudo, global.

Considerações finais

A Aldeia Temática sugere pensar em imagens de si e do outro, como também nas técnicas/tecnologia relacionadas e presentes. Emergem na/da produção cinematográfica e nas tecnologias indígenas de construção do espaço e seus sujeitos que se desdobram com rebatimentos nas sucessivas propostas e experiências de visibilidade guarani. As reflexões a que este espaço nos convida, relacionam-se sobre as práticas indígenas e as categorias de análise da alteridade como raça/etnicidade. Práticas estas em parte cristalizadas nas relações com os brancos, que mostram modos e formas fluídas no presente a partir da atualização do passado. O branco não seria apenas o

espectador, mas um interlocutor neste novo espaço/tempo com o intuito de ter uma experiência de aproximação efêmera a hábitos indígenas.

No devir desta experiência etnográfica, foi afetado o pesquisador no trabalho de campo, tensionando a condição de outro num âmbito que, a partir da participação e envolvimento na realização de eventos turísticos, remetia às relações interétnicas na perspectiva da cosmopolítica guarani. Pois para a cosmologia guarani, como diz PRADELLA (2009, p. 74), quando da perspectiva na relação com uma de suas alteridades, tem por desígnio a estabilidade da forma, e não somente do corpo, como também dos humores. Algo também como a “metáfora da questão da afinidade” em GALLOIS (GALLOIS: 1988, p. 142 *apud* HORTA: 2015, p. 143), que se refere à sociabilidade indígena onde atração e distanciamento são parte do registro da mobilidade, pois a expulsão da alteridade para conformação da identidade enfatiza o fundo cósmico da diferença, em qualquer nível que se dê, se estendendo à teoria da relacionalidade generalizada. Num mundo instável, onde nenhuma posição é segura, e dominado pelos brancos, associados ao princípio *vai*, cujo espírito está confinado e preso à terra, ao corpo, ao papel, às cercas, as práticas guarani desvendam as prioridades dos empreendimentos e iniciativas em andamento.

Das experiências de ‘ficção’ surgem iniciativas de uma renovada tradição, entrelaçando visibilidade e invisibilidade que revelam a dinâmica guarani de proximidade-distanciamento com o mundo dos brancos. Se formos pensar em possíveis parcerias de projetos na Aldeia Temática, as iniciativas e seus enunciados são fontes de recursos diferenciadores e de perigos transformacionais (MACEDO, 2009). A intenção dos Guarani de habitar a Aldeia Temática, no âmago das intenções, o que se quer é mostrar como eles acreditam em suas práticas e como elas têm grande valor. Há o que se mostra para os turistas, e o que se reserva para si.

Com os brancos turistas, alguns guarani recusam o contato, como *Karai Mirim*¹⁰¹ junto a sua esposa da Aldeia Três-Palmeiras que afirma:

- Nós não nos envolvemos com as pessoas do turismo. Mas a questão de se a gente gosta ou não do turismo não têm relevância, porque o que vai adiantar se as outras pessoas gostam!?

¹⁰¹ *Karai Mirim* e sua esposa vieram de São Paulo. Moram já há muitos anos na aldeia de Três-Palmeiras e pretendem se mudar para a Reserva/Aldeia Nova Esperança para se afastar mais dos brancos.

O casal também critica de modo incisivo os brancos frequentarem a aldeia e, sobretudo a casa de reza, seja na condição de turista ou não, o que orienta para um espaço como exclusivo e afastado do contato:

- Nós não aceitamos o turismo na casa de rezas. Isso é inaceitável. Mesmo o branco entrando na casa de rezas, sem for na forma de turismo, nós não aceitamos. Outras aldeias têm txeramoi (xamãs) que deixam, mas nós mesmos não concordamos.

E esse cuidado com a casa de rezas, parece ‘ecoar’ entre a família de Piraquê-Açu, mas mesmo assim, eles não descartam a possibilidade de os turistas conhecerem algo próximo à experiência guarani em uma verdadeira casa de rezas. Assim como dizem o cacique *Karai* e sua esposa *Ara Poty Mirim*:

Karai: Precisamos fazer uma casa de rezas só para o pessoal conhecer. É para mostrar como a casa de rezas lá funciona. Mas tudo aberto.

Ara Poty Mirim: uma réplica.

Karai: Lá a gente não recebe para o turismo. Nós não queremos. Vamos fazer uma réplica mesmo, parecido com aquela. Mas não vai ser tudo barreado, vai ser tudo aberto, na frente sim, barreado. Com piaçava em cima.

Numa mesma aldeia, assim convivem e às vezes com tensões, posições individuais diferentes e famílias que podem não concordar com o turismo, mesmo que isso traga algum dinheiro. A visão dos sujeitos sobre sua aldeia depende da disposição e maneira de se relacionar nesse espaço, incluindo os visitantes e moradores brancos.

A degradação ambiental que os grandes empreendimentos industriais trazem sem parar para a região, como também o fluxo de trabalhadores e novos moradores, representam agravantes e ulteriores fatores para os indígenas empreenderem mais ações voltadas para o Etnoturismo¹⁰².

¹⁰² Na aldeia de Três Palmeiras, no carnaval de 2015, foi realizada uma *rave*, mal acolhida por muitos indígenas da região e por surpresa de alguns brancos. Na ocasião, os conflitos entre os Guarani se acirraram, motivando saídas para outras áreas, como a nova aldeia (Reserva/Nova Esperança) distante cerca de quinze quilômetros das atuais três aldeias Guarani.

Os Guarani das aldeias na região de Aracruz vivem diferentes modalidades de produções culturais que reverberam sobre sua organização coletiva, e não menos nas relações constitutivas de seu modo de vida que, no mundo terreno, incluem os brancos ainda que estes desde as primeiras formas de colonização, não percebam. Desconfiança, alerta e controle nas relações com os *jurua* sinalizam o reconhecimento da presença imanente do outro inimigo. Ficar capturado e preso na terra pode acontecer neste mundo instável em desequilíbrio nas relações entre os seres. Desta forma é que as iniciativas de Etnoturismo, turismo pedagógico e planos para Ecoturismo com estadia, por mais que se pareça com experiências miméticas, não deixam de enfrentar a história do confronto entre mundos diversos (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

A partir deste último exposto, apresentarei o relato do branco Antônio¹⁰³ feito na casa de rezas de Piraquê-açu, quando voltava de uma viagem de quarenta dias pela Amazônia, com uma impressão muito triste da situação de indígenas ‘entregues’ ao dinheiro, como, cobrando para os brancos entrarem ‘somente’ para visitarem as aldeias.

Mais cedo, conversando com o cacique *Karai* sobre a Aldeia Temática, e os turistas que vêm visitá-la, Antônio manifestava sua posição sugerindo que os brancos não deveriam, a partir da Aldeia Temática, adentrarem-se para as aldeias, mas, ao invés disso, buscar conhecer mais sobre os indígenas, para que “*não se comportem mais como turistas*”. Segundo Antônio, somente a partir de uma relação duradoura com os indígenas, até de comprometimento com as práticas guarani, os turistas podiam ‘entrar’ nas aldeias.

Na visão de Antônio, o branco, na condição de turista, após uma relação mais profunda com os Guarani, deixaria de ocupar este lugar se ‘envolvendo’ nas aldeias. Por sua vez, o cacique *Karai* restringiria o acesso para os turistas a outros locais a não ser a Aldeia Temática. Para Antônio, é evidente que a Aldeia Temática seria uma porta de entrada, mas não constitui um espaço aldeão, como se os Guarani não seriam de fato Guarani na Aldeia Temática, mas fora dela (na aldeia Piraquê-Açu), enquanto que para *Karai Mirim (Tudjá’i)*, filho de *Karai*, como visto anteriormente, aos turistas não interessa vê-los fora da Aldeia Temática, porque os brancos querem consumir seu imaginário, ver índios caracterizados, ocas, danças.

¹⁰³ Antônio (nome fictício) pode ser considerado o maior amigo (branco) da família do cacique de Piraquê-Açu. Ele esteve ao lado dos indígenas lutando em muitos confrontos com os brancos. Atualmente Barreto é dono de uma pousada na cidade litorânea de Nova Almeida, próxima das aldeias guarani.

Por trás desse discurso, como de muitos outros que fluem nas aldeias, como uma latente e potencial ameaça, ao mesmo tempo em que permeada de benefícios, é o ‘mundo dos brancos’ que avança ameaçando as terras indígenas, ao mesmo tempo como um público a ser atraído para as aldeias.

Na fala de Antônio, a Aldeia Temática tem um papel central nessa relação com os turistas que estão por vir. Ou a Aldeia Temática seria um prelúdio para o ‘mundo indígena’ ou a construção do imaginário ocidental consumidor de culturas exóticas, que ao invés de funcionar como lugar de preparo e ponte para as aldeias, seria sua condição de preservação da chegada dos turistas ainda que mais preparados. Se for inevitável que os turistas venham, que seja então delimitado um local para que esses ‘expericiem’ o indígena de seu imaginário que se desvirtua do guarani real.

Bibliografia

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio**. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ARAÚJO, Silvana Micele de. Artífício e autenticidade: o turismo como experiência antropológica. In: BANDUCCI JR, A e BARRETO, M. (Orgs.). **Turismo e identidade local: uma visão antropológica**. São Paulo: Papyrus Editora, 2003.

ASSIS, Valéria. S. de; GARLET, Ivori. J. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá-guarani através das fontes históricas. **Fronteiras** – Revista de história da UFGD, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.

ÁVILA, Thiago. A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a politização do bom selvagem. In: _____ **Variações Interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações** – Stephen Grant Baines... [et al.]. organizadores. – Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012.

AZEVEDO, P.M.P.; FERREIRA, A.; ANDRADE, M.O. Etnodesenvolvimento local, contraponto ao capitalismo: pressupostos teóricos e sua interface para análise de uma comunidade. **Revista Brasileira de Antropologia**, Natal, n. 29, p.13, ago. 2014.

BADIE, Marilyn Cebolla. Rituais de Iniciação e Relações com a Natureza entre os Mbya-Guarani. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 07-34, Apr. 2015. Disponível

em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000100007&lng=en&nrm=iso > Acessado em 26 Março 2017.

BANDUCCI JR, A e BARRETO, M. (Orgs.). **Turismo e identidade local**: uma visão antropológica. São Paulo: Papirus Editora, 2003.

BARBOSA NETO, E. R. **O quem das coisas**: etnografia e feitiçaria em *Les Mots, La Mort, Les Sorts*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 235-260, jan./jun. 2012.

BONAMIGO, Zélia. Comunidade Mbya-Guarani: economia e relações com a sociedade “atrevida”. **Tellus**, ano 8, n. 14, p. 145-170, abr. 2008 Campo Grande – MS.

BORGHETTI, Andrea. **Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá**: territorialidade e deslocamento entre os Mbyá-Guarani. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

BRIGHENTI, CARLOS A. A territorialidade guarani e a ação do Estado – estudo comparado entre Argentina e Brasil. **Tellus**, ano 4, n. 6, 111-136, abr. 2004.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani**. São Paulo, 2001. Tese de Doutorado.

CHAVES, Rodrigo Pádua Rodrigues. O Turismo Étnico em Comunidades Indígenas no Brasil: a Reserva Pataxó da Jaqueira e o Parque Indígena do Xingu. In: _____ Colección Pasos Edita - **Revista de Estudios Turísticos y Patrimonio Cultural**. Tenerife. Espanha, 2012.

COELHO DE SOUZA, MARCELA. A vida material das coisas intangíveis. In: _____ COELHO DE SOUZA, Marcela; COFFACI DE LIMA, Edilene (orgs.). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília, Athalaia, 2010, 260 pp.

CLASTRES, Helene. **A terra sem mal**. O profetismo Tupi-Guarani. São Paulo, Editora Brasiliense. 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003. [1974]

CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: _____ **A Experiência Etnográfica**: Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CRUZ, Jocilene Gomes da; NOVO, Cristiane Barroncas Maciel Costa. **Turismo de Base Comunitária: A Experiência Vivenciada na Comunidade Indígena Beija-**

Flor I no Município de Rio Preto da Eva – AM. Anais do I Colóquio de Turismo em Terras Indígenas. IESA – UFG. Goiânia, 2013.

DE LA CADENA, Marisol; PEÑA, Jorge Legoas. Introdução: cosmopolítica nos Andes e na Amazônia-Como políticas indígenas afetam a política?. **Interethnic@-** Revista de estudos em relações interétnicas, v. 18, n. 1, p. 3-14, 2014.

FACO, R.A.; NEIMAN, Z. A natureza do ecoturismo: conceitos e segmentação. In: NEIMAN, Z.; RABINOVICI, A. (Orgs.). **Turismo e Meio Ambiente no Brasil.** Barueri, SP: Manole, 2010.

FARIA, Ivani Ferreira. **Ecoturismo Indígena – Território, Sustentabilidade, Multiculturalismo: princípios para a autonomia.** Tese de Doutorado em Geografia Física – USP. São Paulo, 2008.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, Oct. 2005.

FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado.** Cadernos de campo n. 13, FFLCH-PPGAS-USP, 2005.

GOLDMAN, Márcio. **Alteridade e Experiência:** Antropologia e Teoria Etnográfica. Etnográfica, Vol. X (1), 2006, pp. 161-173.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre.** São Paulo, Editora UNESP. Rio de Janeiro, NUTI. 2006.

GRÜNBERG, GEORG (coord.). **Guarani Retã 2008.** Editora CAPI, CTI, UFGD e Outros. 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os ‘índios do descobrimento’: tradição e turismo.** Rio de Janeiro: UFRJ. MN/PPGAS, 1999.

_____, Rodrigo de Azeredo. **Turismo e Etnicidade.** Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 141-159, Outubro de 2003. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104718320030002000008&script=sci_arttext > Acessado em 31 de maio de 2015.

_____, Rodrigo de Azeredo. Turismo e o "resgate" da cultura Pataxó. In: BANDUCCI JUNIOR, A., BARRETO, M; (Orgs.) **Turismo e identidade local:** Uma visão antropológica. Campinas, SP: Papyrus, 2001.

GUARANI RETÃ. 2008. **Guarani Retã:** povos guarani na fronteira. Argentina, Brasil e Paraguai. Realização: UnaM, ENDEPA, CTI, CIMI, ISA, UFGD, CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI.

HELMREICH, Stefan. Introduction: life at sea. In:_____ **Alien Ocean:** Anthropological Voyages in Microbial Seas. Berkeley: University of California Press, 2009.

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Outras alegrias:** parentesco e festas Mbya. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2011.

HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. Págs. 9-23.

HORTA, Amanda. **À orla da humanidade:** ensaio tupi-guarani de etnologia comparada. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/ UFRJ, 2013.

JESUS, D.L. **A (re)tradicionalização dos territórios indígenas pelo turismo: um estudo comparativo entre os Kadiwéu (Mato Grosso do Sul, BR) e Maori (Ilha Norte, NZ).** Tese de doutorado em Geografia. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2012.

KOPENAWA, ALBERT, Bruce, Davi. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

LADEIRA, Maria Inês Martins. **Mbya Tekoa:** o nosso lugar. São Paulo em Perspectiva, São Paulo: Seade, v.3, n.4, 1989.

_____, Maria Inês. **O caminhar sob a luz:** Território mbya à beira do oceano. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PUC. 1992.

_____, Maria Inês. **Necessidade de novas políticas para o reconhecimento do território Guarani.** (Apresentado no 49º. Congresso Internacional de Americanistas, 1997).

_____, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya:** significado, constituição e uso. São Paulo: USP, 2001. 235 p. (Tese de Doutorado)

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C.. **História de lince.** Companhia das Letras. São Paulo, 1993.

LOBÃO, Ronaldo Joaquim da Silveira. **Cosmologias Políticas do Neocolonialismo: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento.** Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF. 2006.

LIMA, I. B. ; Ismar Borges de Lima ; ASSIS, J. N. C. ; MOURA, K. N. R. ; LIMA, Ismar Borges de . **Uma Reflexão Contextualizada Sobre o Potencial do**

Ecoturismo Para um Modelo de Etnodesenvolvimento e Inclusão Social nas Reservas Indígenas de Uiramutã e Pacaraima, Roraima. In: _____ 1º Colóquio Turismo em Terras Indígenas: Turismo, territórios identitários e conflitos interétnicos em debate. Goiânia, 2013.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. **Os Povos Indígenas, o Turismo e o Território: Um Olhar Sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará.** Tese de Doutorado, UFG. Goiânia, 2012.

MACEDO, Valeria Mendonça de. **Nexos da diferença.** Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese de doutorado. PPGAS-USP, São Paulo, 2009.

MARCON, Elza Maria Guerreiro. **O turismo como agente de desenvolvimento social e a comunidade Guarani nas “ruínas jesuíticas de São Miguel das Missões”.** Universidade de Caxias do Sul. Tese de Mestrado, 2006.

MARCUS, George C. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, 2001. 11 (22): Págs. 111 – 127.

MARQUES, Filipa Daniela et al. A Vivência Dos Mais Velhos Em Uma Comunidade Indígena Guarani Mbyá. **Psicol. Soc.**, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 415-427. 2015.

MCLUHAN, Marshall. **A galáxia de Gutenberg:** a formação do homem tipográfico. São Paulo, Editora Nacional, Editora da USP, 1972. 390p

MEISER, Anna and DÜRR, Eveline. "Negotiating New Roles and Relationships in the Jungle: Rain Forest Imaginations and Community-Based Ecotourism in Ecuador." **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America:** Vol. 12: Iss. 2, Article 11, 151-168. 2014. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol12/iss2/1>

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **A saga rumo ao norte e os outros do caminho:** a busca da terra sem mal entre os Guarani contemporâneos. UFRJ/MN, 2016.

MENEGASSI, J. L. A terra na visão indígena. **Revista Acadêmica**, v. 5, n.2, abr./jun., p. 213 - 223, 2007.

MIGLIORA, Amanda Alves. **Inventando Outros:** desdobramentos de um contato multifacetado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2014.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas de Criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapokuva Guarani.** São Paulo: Hucitec, [1914] 1987.

NOBRE, Domingos. História do Povo Guarani no Brasil. In:_____ **Escola Indígena Guarani no Rio de Janeiro na Perspectiva da Autonomia: Sistematização de Uma Experiência de Formação Continuada.** Tese de Doutorado em Educação. UFF, 2005.

NOELLI, F.S. 1996. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.39 nº2. p. 7-53.

_____, 2004. La distribución geográfica de las evidências arqueológicas Guarani (Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay). **Revista Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI**, ano 4, n.7. Campo Grande. p.15-36.

NUNES, Eduardo Soares. **Aldeias Urbanas ou Cidades Indígenas? Reflexões sobre Índios e Cidades.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica.** Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999b. 269 p.

ORMEZZANO, Graciela René. Educação e arte na redução jesuítico-guarani de Trinidad. **Varia hist.**, Belo Horizonte, v. 29, n. 49, p. 55-71. 2013.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia, ou a teoria vivida.** Ponto Urbe 2, 2008.

_____, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PIERRI, Daniel Calazans. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. **Tellus**, ano 13, n. 24, p. 159-188, jan./jun. 2013 Campo Grande, MS.

_____, Daniel Calazans. O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2014, v. 57 nº I.

_____, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya.** Dissertação de Mestrado, USP. 2013.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani).** Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

PRADELLA, Luís Gustavo de Souza. **Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani.** Porto Alegre: UFRGS/PPGAS. 2009. Dissertação de Mestrado.

_____, Elizabeth. Trabalho, subsistência e dinheiro: modos criativos na economia mbya (guarani) contemporânea. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 22, n. 45, p. 105-125, June 2016.

RADOVIC, BALASOTE, Huan Karlos, Alejandro O. Ethnic Groups and Tourism – Social Influence of Tourist Growth on the Mapuche Population of South Argentina. **Megatrend Review**, vol. 3 (1) 2006.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** 28 (10): 5-14. 1995.

SAHLINS, Marshall. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção. Parte I & II. **MANA** 3(1): 41-73, 1997.

_____, Marshall David. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SALAMANCA, Carlos. Os novos Qom: a constituição de uma identidade relacional em devir. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 155-182, Apr. 2009.

SCHNEIDER, Alessandra; ALVARENGA, Fernanda. **Desenvolvimento de Produtos Turísticos em Terras Indígenas**. Anais do I Colóquio de Turismo em terras Indígenas. IESA – UFG. Goiânia, 2013.

SCHWARTZMAN, Stephan. Etnodesenvolvimento e políticas públicas; Estado e povos indígenas; e Além da tutela: bases para uma nova política indigenista. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 216-219, Abril. 2004. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100014&lng=en&nrm=iso >. Acessado em 19 Março. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132004000100014>.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

STAVENHAGEN, Rodolf. Las Organizaciones Indígenas: actores emergentes en America Latina. **Revista CEPAL - Comisión Económica para América Latina y el Caribe**, Santiago, 1997.

TEAO, Kalna Mareto. **Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006)**. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2015.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo, DIFEL. 1983.

VANZOLINI, Marina. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 341-370, Aug. 2013. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000200005&lng=en&nrm=iso >. Acessado em 27 Mar. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac y Naify, 2011.

_____, Kalna Mareto. **Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006)**. XXVIII Simpósio Nacional de História. Florianópolis, SC. 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, [1981] 2010.

YANG, WALL, Li, Geoffrey. **Ethnic Tourism: A Framework and Application**. *Tourism Management*, 30(4), 559-570. 2008.

Documentos em Domínios Digitais (Internet)

ATLAS DAS TERRAS GUARANI NO SUL E SUDESTE DO BRASIL – 2015. Disponível em < <http://www.trabalhoindigenista.org.br/biblioteca/livros-online> > Acesso em: 30 maio 2016

Etnodesenvolvimento (FUNAI) < <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/2013-11-18-18-38-38#> >

IBGE. Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: < http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf > Acesso em: 30 maio 2016

Instrução Normativa nº 3 (FUNAI) < <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/doc/jun-06/IN%2003%202015.pdf> >

KRENAK: Disponível em < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak> > Acesso em: 22 maio 2016

MBYA: Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya> > Acesso em: 23 maio 2016

RIO SILVEIRA: Disponível em: < http://www2.uol.com.br/guiadolitoral/materias/aldeia_rio_silveira_bertioga_sp-3278-2014.shtml > Acesso em: 22 maio 2016

ROUCH. Lições de Rouch, Navi-UFSC, 2006. Endereço Eletrônico:

<https://www.youtube.com/watch?v=Yt3R-YHu-W4>

Sobre os três conflitos entre os Guarani e a empresa Aracruz Celulose:

< <http://seculodiario.com.br/22513/10/cinco-decadas-de-lutas-finalmente-indios-capixabas-tem-as-escrituras-de-suas-terras> >

Turismo Pedagógico em São Miguel das Missões: < <http://www.portaldasmissoes.com.br/noticias/view/id/13/turismo-pedagogico-nas-missoes.html> > & Guaranis desmentem livros e revelam nova história sobre o índio

Sepé: < <http://anovademocracia.com.br/no-40/1515-guaranis-desmentem-livros-e-revelam-nova-historia> >

Documentos em domínios digitais do texto sobre o Dinheiro

Medida compensatória da companhia Vale para os indígenas Xikrin: < <http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2016/08/etnia-xikrin-fecha-acordo-de-valor-de-compensacao-de-mineradora-no-para.html> >

www.proyectomate.org

<http://raturc.desarrolloturistico.gov.ar/>

http://www.hosteltur.lat/110470_yryyapu-turismo-guarani-primera-empresa-etnoturismo-gestionado-indigenas.html & <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/na-argentina-indios-se-tornam-empresarios-csezhf2e17xzqyz4crkhhvf4e>

<http://www.brasil.gov.br/cultura/2014/11/cachoeira-de-iauarete-lugar-sagrado-dos-povos-indigenas>

Documentos em domínios digitais do texto: 3.1 (Re) Tradicionalização e Territorialização

Sobre o povo Qom, ou Toba da Argentina: < <http://comunidadlaprimavera.blogspot.com.br> >

Sobre o povo Yanesha da Amazônia peruana: < <https://www.ethnologue.com/language/ame> >

Sobre os Kisêdjê que habitam o Parque Indígena do Xingú: <
<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kisedje> >

Sobre o projeto GATI: < <http://www.funai.gov.br/index.php/projeto-gati> >