

### Nhande reko - Relações de gênero e o modo de ser nhandéva e mbya<sup>1</sup>

Sandra Duarte de Souza

# Religião e Cultura Indígena

Por constituir-se locus para o desenvolvimento de uma ecologia social guarani, a terra nhandéva é um espaço especial; é o *tekoa*: "lugar onde se vive o modo de ser nhandéva e mbya". O *tekoa* é o lugar onde se dão as relações de parentesco, onde a comunidade confirma sua crença, onde os *nhanderus*<sup>2</sup> rezam, onde as mulheres cantam e dançam, onde os mortos deitam. É o lugar de onde tiram o seu sustento, e onde pedem viver "uniforme em nossos costumes" (*nhande reko*<sup>3</sup>).

A resistência guarani à aculturação do "uma única mão" imposta pelas não-índias deve-se, entre outras coisas, ao cultivo do "modo de ser guarani". Desde o início da colonização da América, podemos encontrar relatos onde o apelo ao modo de ser guarani já se constituía em chamada à negação da influência missionária. Montoya, em seu *Conquista Espiritual* (1639), traz uma série de relatos a esse respeito. Um

parte ao referir-se às investidas reducionistas, afirma: "vemos el modo de nuestros paganos... Por cierto que el mestizo que dejaba las costumbres y su modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetamos a las novedades que estos Padres quieren introducir".

Fata referência a um modo de ser próprio dos guarani constitui-se ainda hoje ponto fundamental de sua resistência, indicando a tensão entre o *nhande reko* tradicional e os costumes assimilados dos não-índios.

O fato de cultivo deste modo de ser guarani indicar para a resistência cultural nhandéva e mbya e, portanto, ser estratégia fundamental de auto-preservação, não deve ocultar as tensões internas à construção desse modo de ser, que está todo ele pautado em relações assimétricas de poder, baseadas nas diferenças sexuais.

É no *tekoa* que a noção de *nhande reko* se desenvolve, pois é ali que se produz a cultura guarani. Nele se desenvolvem relações sociais, econômicas, políticas e religiosas. É ali que se dão as relações cotidianas entre nhandéva e mbya. É ali que se dá a existência de conflitos baseados em relações assimétricas de poder, visto ser neste campo que podemos tirar a mulher do anonimato.

## A noção de alma e suas implicações na divisão sexual do trabalho

Para tratar a respeito do modo de ser guarani, é essencial incuirmos considerando os conceitos a função social atribuída ao indivíduo<sup>4</sup>. Isso porque a noção de alma guarani<sup>5</sup>, que vai nos permitir a leitura das relações sociais que se dão no *tekoa*.

O nome entre os nhandéva e mbya tem uma significação que vai muito além da que se dá em nossa sociedade. O nome é uma alma. As almas das crianças que vivem em *amí ovy* (a parte mais alta do céu), são enviadas à terra por uma das quatro grandes divi-

<sup>1</sup> Esta pesquisa foi desenvolvida junto aos nhandéva e mbya do aldeia Rio Silveira, em Boracéia, no litoral norte de São Paulo, entre janeiro de 1994 e maio de 1995. Confira minha dissertação de mestrado, feita no Instituto Metodista de Ensino Superior de 1996: *Indianidades do mito - Religião e relações de gênero entre os nhandéva e mbya do aldeia Rio Silveira*.

<sup>2</sup> *Nhanderus* = Nossa Pai. Quando me refiro a "Nhanderus" (congregação masculina entre o mundo da descendência guarani (Nossa Pai Pai) e quando me refiro a "nhandéva" (com misticismo), estou me referindo ao gênero espiritual da mulher. Há diversos termos para designar gênero espiritual, porém, aqui por "nhandéva" visto ser esse o termo mais empregado nome as divindades e mbya do Rio Silveira.

<sup>3</sup> Anônimo Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Indias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Colección de la Biblioteca de la Universidad de Buenos Aires. "El modo de ser guaraní en la primera mitad del siglo XVII (1594-1639)", in: *Revista de Antropología*, v. 26, 1983, p. 47.

<sup>4</sup> O trabalho de Maria Julia Bordini nos traz um excelente desenvolvimento de *O conceito de alma* em sua dissertação de mestrado, Universidade Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1997, p. 102-105.

<sup>5</sup> Os mbya possuem uma noção de alma muito mais desenvolvida do que os nhandéva. No Rio Silveira, produz-se a interpretação mbya.

## Nhande reko - Relações de gênero e o modo de ser nhandéva e mbya<sup>1</sup>

Sandra Duarte de Souza

Por constituir-se *locus* para o desenvolvimento de uma ecologia social guarani, a terra adquire significado especial; é o *tekoa*: “lugar onde se desenvolve o modo de ser nhandéva e mbya”. O *tekoa* é o lugar onde se dão as relações de parentesco, onde a comunidade confirma sua crença, onde os *nhanderus*<sup>2</sup> rezam, onde as mulheres cantam e dançam, onde seus mortos deitam. É o lugar de onde tiram o seu sustento, e onde podem viver “conforme os nossos costumes” (*nhande reko*).

A resistência guarani à aculturação de “uma única mão” imposta pelos não-índios deve-se, entre outras coisas, ao cultivo do “modo de ser guarani”. Desde o início da colonização da América, podemos encontrar relatos onde o apelo ao modo de ser guarani já se constituía em chamado à negação da influência missionária. Montoya, em seu *Conquista Espiritual* (1639), traz uma série de relatos a esse respeito. Um

pajé, ao referir-se às investidas reducionistas, alerta: “vivamos al modo de nuestros passados... Por cierto que es locura, que dejadas las costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir.”<sup>3</sup>

Esta referência a um modo de ser próprio dos guarani constitui-se ainda hoje ponto fundamental de sua resistência, indicando a tensão entre o *nhande reko* tradicional e os costumes assimilados dos não-índios.

O fato do cultivo deste modo de ser guarani indicar para a resistência cultural nhandéva e mbya e, portanto, ser estratégia fundamental de auto-preservação, não deve ocultar as tensões internas à construção desse modo de ser, que está todo ele pautado em relações assimétricas de poder, baseadas nas diferenças sexuais.

É no *tekoa* que a noção de *nhande reko* se desenvolve, pois é ali que se produz a cultura guarani. Nele se desenvolvem relações sociais, econômicas, políticas e religiosas. É ali que se dão as relações cotidianas da sociedade nhandéva e mbya. E é na esfera do cotidiano que constataremos a existência de conflitos baseados em relações desiguais de poder, visto ser neste campo que podemos tirar a mulher do anonimato.

### A noção de alma e suas implicações na divisão sexual do trabalho

Para tratar a respeito do modo de ser guarani, é essencial iniciarmos considerando as almas e a função social atribuída ao indivíduo<sup>4</sup>. Isto porque é a noção de alma guarani<sup>5</sup>, que vai nos permitir a leitura das relações sociais que se dão no *tekoa*.

O nome entre os nhandeva-mbya tem uma significação que vai muito além daquela que temos em nossa sociedade. O nome é uma alma. As almas masculinas que vivem em *arai ovy* (a parte mais alta do céu), são enviadas à terra por uma das quatro grandes divin-

<sup>1</sup> Esta pesquisa foi desenvolvida junto aos nhandeva e mbya da aldeia Rio Silveira, em Boracéia, no litoral norte de São Paulo, entre janeiro de 1994 e maio de 1995. Confirma minha dissertação de mestrado, junto ao Instituto Metodista de Ensino Superior de 1995: *Hermenêutica do mito - Religião e relações de gênero entre os nhandeva e mbya da aldeia Rio Silveira*.

<sup>2</sup> *Nhanderu* = Nosso Pai. Quando me referir a “Nhanderu” (com letra maiúscula) estarei tratando da divindade guarani (Nosso Pai Primeiro) e, quando me referir a “nhanderu” (com minúscula), estarei tratando do guia espiritual da aldeia. Há diversos termos para designar guia espiritual, todavia, optei por “nhanderu” visto ser esse o termo mais empregado entre os nhandeva e mbya do Rio Silveira.

<sup>3</sup> Antonio Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Panamá, Uruguay y Tape*. Citado apud Bartomeu Meliá. “El modo de ser guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)”. In: *Revista de Antropología*. v. 24, 1981, p.6-7.

<sup>4</sup> O trabalho de Maria Inês Ladeira nos orientou na elaboração deste item: *O caminhar sob a luz - O território mbya à beira do oceano*. Dissertação de mestrado defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992, p.102-146.

<sup>5</sup> Os mbya possuem uma noção de alma muito mais desenvolvida do que os nhandeva. No Rio Silveira, prevalece a interpretação mbya.

dades criadas por Nhanderu: Karai, Jakairá, Nhamandu e Tupã Ru eté; e as femininas, pelas divindades femininas: Keruchu, Ysapy, Jachuká e Pará. Entretanto, as divindades femininas só o são em função de seus consortes, estes sim “verdadeiros pais da palavra alma” (*ñee ru ete*). Schaden já adiantara que a noção de alma humana, de acordo com a concepção guarani, é a chave hermenêutica que permite o acesso à compreensão de todo o seu sistema religioso<sup>6</sup>. E, some-se a isso, o fato de que é essa mesma noção de alma humana que nos introduz nos moldes da organização social nhandeva-mbya.

O processo de nomeação<sup>7</sup>, isto é, o sistema de atribuição de almas, envolve um compromisso do portador, ou portadora, junto ao seu *tekoa*.

O nascimento de uma criança é fator de grande expectativa na aldeia, mas é o momento da nomeação que marca definitivamente sua participação social. Esse poder concentra-se nas mãos do pajé *nhanderu*. É ele quem decodifica a mensagem dos “anjos”: “*O anjo explica tudo para o nhanderu. Só o nhanderu sabe.*”<sup>8</sup>

O pajé possui o poder da revelação, que entre os nhandeva e mbya se constitui em sua maior vocação, e é o que de fato legitima seu *status* na aldeia. Os demais, tanto homens quanto mulheres, também recebem revelações, porém não com a mesma intensidade que o pajé.

A revelação se dá especialmente pelo sonho. Ele aparece como espaço de comunicação entre o mundo sobrenatural e o mundo social nhandeva-mbya. Quem sonha, sonha por estar mais próximo de Nhanderu e, quem está mais próximo dele é quem detém o conhecimento. O monopólio do conhecimento entre os nhandeva e mbya, assim como em outras sociedades, é signo de poder. A maior proximidade de Nhanderu está atrelada a uma condição: viver de acordo com os preceitos de Nhanderu, isto é, de acordo com o modo de ser guarani. A observância deste preceito permite o acesso ao conhecimento das “belas palavras”, mas a mulher está fadada a nunca atingir a plenitude deste conhecimento, visto estar privada de ascender à posição de líder religiosa, o que significa que jamais terá o domínio da revelação.

<sup>6</sup> Egon Schaden. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo EDUSP, 1974, p.107.

<sup>7</sup> Cerimônia de atribuição de nomes: *nhemongarái*.

<sup>8</sup> Depoimento do pajé Djedjokó durante entrevista por mim realizada, na aldeia do Rio Silveira, em fevereiro de 1995.

Apesar de admitir a existência de algumas mulheres rezadoras, o próprio pajé confirma a impossibilidade de uma mulher tornar-se pajé: “*aqui na aldeia não tem mulher que faz reza; só a Araí, umas vezes. Mas lá na Boa Vista tem. Agora, mulher pajé* (risada), *não tem não.*”

É a “condição de mulher” que nega o acesso da mulher às instâncias consideradas as mais importantes da sociedade nhandeva-mbya do Rio Silveira. O apelo ao discurso das marcas naturais tem possibilitado, como nas sociedades não-indígenas, a fundamentação, edificação e legitimação desse sistema de discriminação e exclusão, e a história do contato só contribui para o fortalecimento desse discurso, uma vez que se recorre a ele para justificar suas práticas de exclusão, sejam elas de classe, raça ou sexo.

Toda a elaboração teológica em torno da atribuição dos nomes, está construída sobre as bases das diferenças de sexo.

Há almas femininas e almas masculinas. As mulheres cuja alma é proveniente da região de Nhanderu *retã* são aquelas responsáveis pela preparação dos alimentos em ocasião de mutirão e pela direção dos cantos durante as rezas, bem como pela confecção de peças artesanais. É nessa região, como já mencionamos acima, que estão Takua, Yva, Jaxuka, Jaxuka Mirim, Nhanju e Kunhã Karai, almas femininas. As mulheres portadoras dessas almas são aquelas que cuidam da manutenção do *tekoa*, devendo permanecer nele. Também proveniente dessa região, temos Avaratã, alma masculina, cuja característica básica é seu espírito de liderança. O Avaratã é destacado rezador, conselheiro e curador, sendo pessoa de grande respeito no grupo.

Já na região de *kuaray amba*, temos um número maior de almas masculinas em relação às femininas. Na aldeia Rio Silveira, uma parcela considerável dos nomes é originária dessa região. As almas femininas dedicam-se, em geral, ao trabalho doméstico e ao artesanato e, apesar de se caracterizarem como boas rezadoras, na aldeia Rio Silveira não encontramos uma rezadora sequer<sup>9</sup>. As almas masculinas destacam-se por seu senso de direção e liderança, bem como possuem grande habilidade para o artesanato.

As almas provenientes da região de *Tupã amba* estão sempre em movimento; elas são as guardiãs do mundo. As almas masculinas acumulam importantes

<sup>9</sup> Araí é uma rezadora esporádica. Apesar de querer citá-la como rezadora, ela própria opôs-se à minha sugestão.

funções, daí os homens se destacarem como guardiões da aldeia (*xondaro*), grandes rezadores, grandes agricultores e habilidosos construtores. Cabe a eles reprimir e aplicar punições, tanto para homens quanto para mulheres. As almas femininas dedicam-se ao ensinamento, tendo importante papel na manutenção da tradição oral. São também boas “puxadoras de reza”, possuindo pouca habilidade para o plantio.

Na região de *karai retã* existem apenas almas masculinas. Estas se sobressaem no aconselhamento e na direção das rezas. Os homens cujas almas são originárias dessa região, são também bons líderes no trabalho cotidiano da aldeia e destacados administradores.

Muito raramente se procede a mudança de nome. Dos fatores que podem motivar tal situação, podemos mencionar todos aqueles que indiquem para a impropriedade do nome recebido, isto é, todo obstáculo que impeça o pleno desenvolvimento do modo de ser guarani.



Artesanato Carajás

A partir dessas características, chegamos ao seguinte quadro:

Região	Nhanderu Retã	Kuaray Amba	Tupã Amba	Karai Retã
Mulher	preparo do alimento direção dos cantos artesanato	serviço doméstico reza artesanato	reza  ensino	
Homem	liderança reza aconselhamento	liderança  direção	reza  guarda artesanato cura agricultura construção	liderança reza aconselhamento administração

Observa-se que na divisão sexual do trabalho, a maioria das atividades que envolvam liderança “destinar-se-ão” às almas masculinas, visto serem estas as que somam *maiores qualidades*<sup>10</sup> nesse sentido.

Alguns nomes comuns entre os nhandeva-mbya da aldeia Rio Silveira:

- Paraí - região: Kuaray amba
- Poty - região: Kuaray amba
- Poty'i - região: Kuaray amba
- Kuaray - região: Kuaray amba
- Araí - região: Tupã amba
- Araí - região: Tupã amba
- Tupã - região: Tupã amba
- Tupã Mirim - região: Tupã amba
- Karai - região: Karai retã
- Karai Mirim - região: Karai retã
- Ywa - região: Nãnderu retã

O processo de nomeação revela-se espaço de articulação político-econômica, onde o que está em jogo são os interesses da comunidade. A organização e prosperidade do *tekoa* depende da boa distribuição das almas. Na aldeia Rio Silveira, há um predomínio de “nomes-almas” (para utilizar a expressão de Maria Inês Ladeira, citada acima) provenientes das regiões de *kuaray amba* e *tupã amba*, o que pode indicar para uma maior expectativa do *nhanderu* e da comunidade, em relação a algumas necessidades específicas do grupo, que tenham a ver com as características das almas dessas regiões.

As almas femininas provenientes da região de *kuaray amba* acham lugar na aldeia Rio Silveira pela necessidade de dedicação ao artesanato, que é uma das poucas atividades que pode garantir a aquisição de mercadorias dos *juruás*, e cobrir os gastos com suas

<sup>10</sup> Não me utilizo aqui de uma referência valorativa não-indígena. Entre os nhandeva e mbya, a capacidade de liderança e administração são qualidades muito valorizadas.

viagens de tempos em tempos. Na prática, é essa ênfase no econômico que se sobressai a uma outra característica das almas femininas dessa região, qual seja, a de boas rezadoras. Como já indiquei anteriormente, não há qualquer rezadora na aldeia. A participação das mulheres, restringe-se ao canto e à dança. As mulheres têm lugar garantido e reconhecido na produção econômica, porém, no que tange à produção simbólica, que é o eixo funcional da sociedade guarani, a mulher ocupa lugar secundário.

A capacidade de liderança e o senso de direção, baseados na figura mítica de kuaray, filho de Nhanderu, são qualidades muito prezadas entre os mbya e nhandeva. Dentre os muitos motivos que podem explicar tamanha importância, estão a necessidade de manter relações sócio-político-econômicas com os não-índios, o equilíbrio das relações internas ao *tekoa*, e os constantes deslocamentos que visam a manutenção das relações entre aldeias. Dessa forma, a mobilidade masculina não só é admitida como necessária. Essa possibilidade de negociação com os "não-índios", bem como com outras aldeias, permite ao homem-guarani conhecer mundos diversos e acessar informações várias. Já à mulher esta mobilidade é vetada, e estas informações estariam fora do seu alcance, não fosse a criação de um espaço estratégico para a sua veiculação (confira abaixo: *Uma torneira que reúne*). A interdição à movimentação da mulher junto aos vários *tekoa* está pautada num discurso teológico construído sobre as bases da assimetria entre os sexos, que presenteia os homens de Tupã com a liberdade de ir e vir, enquanto as mulheres devem "preservar-se" dessa prática visto estarem mais sujeitas ao erro. Novamente porque são mulheres.

Já no que tange às almas femininas de Tupã *amba*, cabe a elas a transmissão oral da história nhandevambya. As almas dessa região são muito prezadas na aldeia, visto o contato com os não-índios implicar no "esquecimento" das tradições guarani. Assim como o pajé deve zelar pela memória guarani, através dos ritos, também a mulher guarani deve garantir a continuidade do *nhande reko* (nosso modo de ser), pela perpetuação da língua, recitação dos mitos e ensino dos cânticos.

Na aldeia Rio Silveira, como na maioria das aldeias da região, o milho, que antes se constituía no alimento básico da dieta guarani, e em torno do qual se organizava o seu calendário religioso, foi deixando de ser cultivado, em função da não-produtividade da ter-

ra. Com o cultivo reduzido do milho, também o *nhemongarai* deixou de ser celebrado, tendo sido retomado quando uma freira - irmã Luisinha - em conversa com o pajé e, naquela época, também cacique Djedjokó, sugeriu a celebração, oferecendo ajuda para a construção da casa de reza - *opy*. Na aldeia Boa Vista, em Ubatuba, a celebração foi retomada por sugestão de Djedjokó. Durante esse hiato no que se refere à celebração ritual, a tarefa de transmitir às gerações mais novas a tradição guarani, concentrou-se ainda mais nas mãos das mulheres. Apesar das rezas coletivas e das sessões de cura - dirigidas pelo pajé - é no âmbito das casas, e não da *opy* (casa de rezas), que a continuidade da cultura guarani é garantida, permitindo assim sua coesão social. Essa afirmativa, leva-nos a duas conclusões: 1) a garantia da perpetuação da cultura nhandeva e mbya passa pela garantia necessária de que a mulher desempenhará seu papel no que se refere à transmissão e ensinamento da língua, mitos e cânticos guarani; 2) apesar de tradicionalmente a *opy* constituir-se o centro do *tekoa* e o "lugar do saber", a experiência do Rio Silveira confirma a existência de outros espaços de coesão social e de produção de saber.

## Da constituição do *tekoa*

### a) A casa

Um *tekoa* é formado por um conjunto de casas dispersas, que se comunicam por pequenas trilhas, no meio da mata. As casas são de pau-a-pique, tendo seus telhados cobertos com sapé. Em alguns casos, utilizam-se telhas de cimento e areia, presente de algum visitante. Das trinta e quatro casas da aldeia Rio Silveira quatro são tapadas com barro. A maioria prefere não fazê-lo, visto que, nesse tipo de construção, o número de baratas tende a aumentar. As habitações constam, em geral, de dois cômodos: cozinha e quarto, onde dorme toda a família. Não existem fossas sanitárias. O tamanho das habitações varia de casa para casa.

A casa abriga a família elementar, mas é espaço de convivência da família extensa. A comunidade familiar guarani é uma instituição bastante significativa. Seus íntimos laços de sangue e parentesco permitem organizarem-se em extensos grupos coletivos de grandes-famílias. A escolha do cônjuge procurará obe-

decer a afinidade entre almas, pois a proveniência da alma determinará uma união bem sucedida ou não.

A casa é construída pelos homens, não envolvendo toda a comunidade. A única atividade de construção, que implica um esforço coletivo de toda a aldeia, é por ocasião da construção da *opy* (casa de rezas).

A cozinha é o lugar onde se preparam e se realizam as refeições, e onde os visitantes são recebidos. Ela se constitui em importante espaço de convivência, onde as decisões internas ao grupo familiar são tomadas, onde se discutem assuntos de natureza política, e onde as rezas cotidianas são realizadas. De fato, é na casa que as decisões políticas são tomadas. A cozinha não é espaço específico da mulher, apesar de envolver tarefas consideradas "tarefas de mulher", como o preparo dos alimentos. Todavia, por acontecer na casa, um espaço que exige a presença da mulher, as discussões políticas e econômicas trazem a sua influência. Na casa, é a mulher a interlocutora do marido. Essa constatação, permite-nos flagrá-la numa situação da qual ela tem plena consciência: "*se ele vai prá reunião com a prefeitura, eu vou junto prá ver se ele vai falar o que a gente falou aqui (em casa)*"<sup>11</sup>.

Essa atitude, muitas vezes interpretada como pura "curiosidade", revela uma atuação significativa e permanente da mulher junto aos núcleos de decisão política e econômica da aldeia.

Para Papá Mirim Potý, é mais fácil explicar a "intromissão" de Paragatçu, por um outro viés: "*ela vem porque ela tem ciúme*".

O tema do ciúme é constantemente trazido à memória. O ciúme é uma característica das almas provenientes de *arai xii*, a parte mais baixa do céu, onde vive Jaxy. Esse é o lugar das "almas fracas". Caracterizando a atitude de Paragatçu como uma atitude de ciúme, Papá Mirim Potý desqualifica sua intervenção. Determinando o ciúme como a motivação da intervenção de Paragatçu, o cacique exclui qualquer possibilidade de um questionamento por parte da mulher, a respeito da legitimidade das decisões dos homens da aldeia.

É também na cozinha que a mulher, mesmo na presença do *nhanderu*, pode participar efetivamente das sessões de cura. Por ocasião das rezas, as mulheres dedicam-se a atividades de apoio, como manter aceso o *petyguá* (cachimbo), e, em caso de mulher de pajé, podem assumir a própria pajelança (desde que não culmine na cura) em situações de disfunção momentânea por parte do rezador (cansaço físico e psíquico durante

uma sessão). Em muitas situações, são elas que asseguram a continuidade do rito.

Presenciei uma sessão de cura onde o enfermo era Djedjokó, o pajé. Há dias Djedjokó vinha apresentando um quadro febril que o levava ao delírio. Vários rezadores reuniram-se em torno dele, fumando o *petyguá* de barro ou de madeira. Araí tomou o *petyguá*, dirigiu-se ao *hapiká*<sup>12</sup> onde trouxe por três vezes e, voltando-se para Djedjokó, deu dez voltas ao seu redor, sempre fumando. Como o pajé fizera em outras sessões que eu havia presenciado, ela soprou suas costas, seu peito e sua frente, succionando depois, as mesmas partes. Naquele momento pensei que Araí completaria o rito, "vomitando o mal" que causara a enfermidade do pajé. O ritual de cura culminou no vomitar de um objeto de cor escura, uma mistura de cêra de abelha e fiapos de cobertor, todavia, essa parte coube a um outro rezador - um homem. Esse objeto foi por ele identificado como o objeto patológico, causador da doença de Djedjokó.

Novamente, a invisibilidade da mulher, o anonimato. E, novamente, a pergunta: por que é vetado à mulher protagonizar essas situações? As almas femininas não indicam para a capacidade de efetuar uma cura. Mesmo considerando almas femininas como, por exemplo, as provenientes da região de *Nhanderu retã*, que destacam qualidades de liderança e cuidado, a função social atribuída às mulheres *nhandeva* e *mbya* da aldeia Rio Silveira está muito aquém da possibilidade de admitir mulheres rezadoras ou curadoras. O poder e o prestígio sociais ficam reservados ao homem.

### ***b) Uma estrada determinando a configuração espacial do tekoa***

Na aldeia Rio Silveira, podemos identificar pelo menos cinco áreas onde se concentram seus habitantes: aqueles que moram na entrada da reserva, os que moram nas imediações da casa do pajé, aqueles que vivem nas proximidades da casa do cacique, aqueles que se avizinham da casa do vice-cacique, e aqueles que se encontram mais no interior da mata, próximos ao rio Silveira. Mas o *tekoa* tem se definido nem tanto pelo grupo dominante da aldeia, e sim pelo que aquela localização geográfica pode proporcionar: a proximidade de um rio ou a fertilidade da terra podem ser o fator de aglutinação de algumas famílias. Todavia, a maior facilidade de acesso à Rodovia Rio-Santos tem

<sup>11</sup> Consideração de Paragatçu durante uma conversa informal (novembro de 1994).

<sup>12</sup> O *hapiká* é uma espécie de canoa que, em conjunto com outros elementos (uma cruz - *kurutchú*, um maracá - *mbaracá*, três estacas paralelas e alguns ornamentos como colares - *mboy*), representa o mundo e seus sustentáculos.

sido o principal fator de deslocamento das famílias que antes viviam em locais mais afastados buscando, entre outras coisas, uma distância segura dos *juruás*, e agora se concentram à beira da estrada principal da reserva. O próprio pajé reconhece a necessidade de se aproximar de sua fonte real de recursos (para a venda de artesanato e palmito na estrada). Há dezessete meses, quando de minha primeira visita, o pajé, Araí (sua esposa), e quatro netos, viviam nas proximidades do Rio Silveira, a pelo menos sessenta minutos da estrada principal, no meio da mata, tendo o acesso dificultado pela precariedade das trilhas. Atualmente, o pajé mora a quinze minutos dessa mesma estrada, e já está construindo uma nova casa à sua beira, próximo à entrada da reserva, para onde pretende mudar tão logo termine a construção. Segundo Araí, *"aqui onde a gente mora fica ruim prá s crianças ir prá escola; elas ficam muito cansadas... e depois nós temos de vender os artesanatos, os trabalhos na estrada... Então fica mais perto"*<sup>13</sup>.

Esta é uma situação que provoca duas reações instantâneas: o medo da intensificação do contato e a conseqüente deterioração cultural guarani; e a expectativa no que se refere a uma maior visibilidade da mulher nas relações externas à aldeia. De qualquer forma, a estrada que possibilita o intercâmbio aldeia-cidade tem atraído os nhandeva-mbya, e é ela que está determinando a disposição das casas e o ajuntamento das famílias.

### c) Uma torneira que reúne

A vinte metros da casa do cacique há uma torneira. A água de uma nascente foi canalizada. A canalização foi feita de maneira rudimentar, mas traz a água que se esconde no meio do mato até um pequeno tanque de lavar. Em torno dessa única torneira, reúnem-se mulheres para lavar roupa, para dar banho em suas crianças, para tomar banho e para lavar louça; reúnem-se crianças para brincar, para encher pequenas vasilhas de água para levar para suas casas e para lavar louça (estas duas últimas atividades realizadas pelas meninas); reúnem-se alguns poucos homens para lavar o rosto e os pés e, às vezes, na escuridão da noite, para tomar um banho.

É nesse espaço de sociabilidade que a mulher guarani se torna muito mais acessível. A maior parte

de nossas conversas se deu ao "pé do tanque", lavando roupas, banhando crianças ou, simplesmente, refrescando o corpo com a água fria da torneira.

Uma simples torneira. Talvez esse não tenha sido o motivo principal para a construção das treze casas, com seus setenta e dois moradores - a maior concentração populacional da aldeia - à sua volta. Talvez seja, como já indicamos, pelo fato de beirar a estrada principal da reserva. Mas, se assim o fosse, por que não morar mais à frente, próximo da entrada e, conseqüentemente, próximo da enfermaria, da escola e da rodovia Rio-Santos? Uma explicação plausível seriam os laços de parentesco, contribuindo para a convergência populacional, somada à presença do cacique, cuja autoridade atua como centro de convergência. Essa seria a hipótese mais provável. Depois de avaliar detidamente cada uma dessas possibilidades e, após considerar essa última como a que melhor explica a concentração naquela área, perguntei ao cacique o porquê da escolha daquele espaço para morar, ao que ele respondeu: *"aqui eu fico perto da estrada, e é melhor para ir para a cidade para falar com as autoridades. Também é bom porque tem água encanada, e dá prá fazer um monte de coisas"*.

Mas, foi fazendo a mesma pergunta para Tereza, uma jovem mulher, mãe de cinco crianças, que pude perceber uma possibilidade totalmente diversa daquela que até então havia considerado: *"aqui a gente conversa"*.

A torneira apresenta-se então como lugar estratégico. Às voltas da torneira é que circulam todas as informações. É ali que se encontra, talvez, o canal mais importante de comunicação da aldeia. Para as mulheres, constitui-se no local onde é possível tomar conhecimento de todos os acontecimentos da aldeia. São elas as responsáveis pela divulgação das notícias. Ao pé do tanque, a "fofoca" adquire função social e simbólica. Ela revela conflitos de todas as ordens. Denuncia maus tratos do homem para com a mulher, denuncia corrupção da liderança política, ataca os setores que buscam defender interesses próprios junto a órgãos do governo e organizações não-governamentais (ONGs), informa sobre situações de saúde, anuncia namoros, casamentos e separações, divulga notícias trazidas de outras aldeias pelos homens. É na torneira que se analisa a relação com a chamada sociedade nacional, que se levantam as vantagens e desvantagens de implantar determinados projetos na aldeia, que se pensam os benefícios e prejuízos de uma escola bilíngüe na reserva.

<sup>13</sup> Depoimento de Araí, em entrevista a mim concedida, em novembro de 1994.

A torneira foi eleita pela mulher nhandeva-mbya o "lugar do pensar".

O espaço da torneira adquire assim características de espaço político e social e, fora das instâncias oficiais de exercício de poder, constitui-se local de "livre" produção de saber, não só no sentido de trazer à tona a assimetria das relações sociais, como no exercício - através do questionamento - da desconstrução de "saberes" estabelecidos que resultam em tais assimetrias.

#### d) *Opy* - centro do *tekoa*

Tradicionalmente é a *opy* (casa das rezas) o centro de convergência da aldeia.

A *opy* é uma "casa grande". Nela deve haver muito espaço, pois, por ocasião do *nhemongaraí*, toda a aldeia se reúne para fumar, rezar, cantar e dançar. Também não pode haver janelas, e as portas devem ser feitas de modo a não permitir a entrada de luz externa na casa. Ela é construída obedecendo a uma disposição determinada pelo sobrenatural, sendo voltada para o nascente, para *Nhanderu retã*.

A *opy* é, em geral, considerada o centro do *tekoa*. Mesmo não morando ao seu redor, mesmo não sendo ela o fator determinante para a distribuição espacial no *tekoa*, é ela o espaço que congrega toda a aldeia, instituindo-a como uma unidade. Segundo Djedjokó, é na *opy* que o *tekoa* adquire significado pleno, pois é ali que as palavras se tornam "belas palavras" (*ñe eng porã*). A *opy* é espaço de crença, de confissão, de revelação e de cura. É o lugar oficial do saber. Trata-se de um espaço onde se proferem palavras que conferem identidade, definem vocações e prefiguram destinos. A *opy* é lugar sagrado, é um espaço de troca de votos, estabelecimento de promessas e emissão de exigências.

De certa forma, mesmo não havendo entre nhandeva e mbya a chamada "casa dos homens" e, apesar da *opy* congregar tanto homens quanto mulheres, minha experiência na aldeia demonstrou ser este um espaço predominantemente masculino. No jogo de inclusão/exclusão da mulher, é na casa das rezas que o interdito se manifesta com maior intensidade.

### Conclusão

Na construção social do homem e da mulher guarani encontramos as bases explicativas para a hierarquia dos sexos observada na sociedade nhandeva-mbya. A noção de alma adquire importância fundamen-

tal como legitimadora das assimetrias sociais, uma vez que remete a sua explicação para o plano sobrenatural, "naturalizando" as diferenças. Sendo portadora de uma "alma fraca", fatalmente serei uma "mulher fraca". O mesmo aplica-se aos homens, revelando que o "sistema de atribuição de almas" é um mecanismo de poder que atua em diferentes níveis de dominação. Entendendo as diferenças sociais como atributo natural e, entendendo que o que "é naturalmente" não muda, nos deparamos com uma sociedade onde a hierarquia dos sexos é entendida como fatalidade da natureza e, portanto, imutável (discurso da imutabilidade natural). É na *opy* que essa condição é selada, através do *nhemongaraí*, cuja direção é dos homens, apesar da participação das mulheres na dança e na marcação dos ritmos. Por esse motivo, a *opy* constitui-se num espaço predominantemente masculino, sendo considerada o centro do *tekoa*.

Nos espaços de sociabilidade, se observa que a centralidade oficial da *opy* contrasta com a centralidade espontânea da "torneira". As mulheres elegeram a casa e suas imediações como lugar central, contrariando a tradição e os estudos etnológicos que situam na *opy* o lugar central do *tekoa*. A percepção dessa situação está vinculada à escolha de uma análise que privilegia o cotidiano e nega a polarização público-privado. Essa polarização, a definição de que o que é público refere-se ao espaço político e o que é privado refere-se ao espaço familiar, e o confinamento da mulher à esfera privada indicam para a sua exclusão do espaço político e, portanto, para a sua inaptidão para qualquer tipo de governo. Entendendo que não há um centro de poder, mas sim um poder que está difuso na sociedade, o cotidiano nos serve assim como matéria histórica, e nos permite desvelar situações de poder e não-poder impossíveis de serem observadas na neblina homogeneizadora das instituições.

Na sociedade nhandeva-mbya do Rio Silveira, pude perceber as tensões no jogo de inclusão/exclusão das mulheres. Falar de um domínio masculino compacto, é admitir que esse domínio existe sem qualquer resistência. Esse discurso da hegemonia masculina muitas vezes nos impede de considerarmos outras equações que não aquela: "mulher e não-poder". Na dinâmica que define lugares de poder nas sociedades, as mulheres não estão sempre no interdito. Elas também estão na transgressão. Daí a possibilidade de uma outra equação: "mulher e poder", por que não?