

FRONTEIRAS INTERÉTNICAS NO SUL DO BRASIL. REPRESENTAÇÃO, IMAGINÁRIO E INVISIBILIDADE: REFLEXÕES ACERCA DO CASO DOS MBYA-GUARANI NO LITORAL MERIDIONAL DO ESTADO DE SANTA CATARINA.

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar*
Angel Baldomero Espina Barrio**

RESUMO: Este artigo apresenta algumas reflexões acerca das fronteiras interétnicas que delimitam os espaços simbólicos entre os Mbya-Guarani e os não indígenas no litoral meridional do Estado de Santa Catarina, Brasil. Também discute a conformação de marcos simbólicos divisórios edificados a partir de representações e de traços diacríticos, elementos que atuam como canalizadores da vida social. As fronteiras étnicas, outrossim, geram espaços conhecidos na literatura antropológica como “não lugares”, onde as identidades e as relações não são reconhecidas. Estes temas serão discutidos ao longo do texto.

PALAVRAS-CHAVE: fronteiras étnicas, identidade, representações.

ABSTRACT: This paper establishes reflections about interethnic frontiers that delimit the symbolic spaces between the Mbya Guarani Indian and no indigenous society in the middle portion of the coast at Santa Catarina State, Brazil. The article also debate about the formation of borderline symbolic frames made from representations and diacritical patterns that act as a channel for social life. The interethnic boundaries in addition generate places known in the anthropological literacy as “no spaces” were identities and relations are not recognized. Those topics will be discussed on the subsequent text.

KEYWORDS: ethnic boundaries, identity, representations.

Neste artigo são apresentadas algumas reflexões acerca das relações constituídas entre indígenas Mbya Guarani e os não indígenas no litoral meridional do Estado de Santa Catarina, Brasil. Tais reflexões são proposições que visam contribuir com a discussão acadêmica acerca do tema e se basearam em anotações etnográficas destes autores.

As relações interétnicas que hoje se apresentam no espaço territorial em questão evocam uma discussão que recua séculos na história daquele Estado, quando dos primeiros contatos entre os autóctones Carijós e conquistadores europeus. Desde então, inúmeros episódios foram emoldurando as fronteiras, especialmente as étnicas, entre indígenas e não indígenas, resultando no quadro que se observa na atualidade.

* Doutor em Antropologia pela Universidad de Salamanca. Docente da Universidade Federal da Grande Dourados. Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia PPGAnt/UFGD. Email: rodrigoaguiar@ufgd.edu.br. Endereço postal: Caixa postal 315, CEP: 79.804-970, Dourados, MS – Brasil.

** Doutor em Filosofia/Antropologia pela Universidad de Salamanca. Professor Titular de Antropologia da Universidad de Salamanca. Diretor do Master em Antropología de Iberoamerica. Doutor em Filosofia/Antropologia pela Universidad de Salamanca. Professor Titular de Antropologia da Universidad de Salamanca. Diretor do Master em Antropología de Iberoamerica. E-mail: espina@usal.es

Discutir as fronteiras étnicas requer um diálogo com teóricos da antropologia, como Fredrik Barth e Clifford Geertz, bem como com clássicos da etnologia indígena, a exemplo de Curt Nimuendaju e Bartomeu Melià. Antes de avaliar os conteúdos simbólicos que delimitam o espaço social e sua significação para pensar o modelo de categoria étnica, é necessário situar historicamente o grupo étnico estudado. Ou seja, os resultados do presente ensaio vão depender do trânsito entre um modelo diacrônico de etno-história e outro sincrônico de estrutura social. Neste caso, a etno-história dará conta de representar os Mbya num processo de relativa continuidade a partir da matriz sócio-cultural Guarani. Mesmo entendendo que muitos grupos situados como Guarani se apresentem como etnias específicas, as etnografias revelam importantes continuidades no plano do discurso cosmológico e das narrativas míticas (AGUIAR & PEREIRA, 2012). Estas continuidades evidenciam alguns laços antigos que conectam os indígenas Guarani da atualidade com populações que habitavam o litoral em períodos coloniais.

No tempo da conquista e colonização, a predominância ao sul do Brasil era de indígenas classificados dentro do tronco linguístico Tupi-Guarani. A grande nação Guarani foi aquela que ocupou boa parcela do território sul-americano, tendo em sua língua um instrumento de comunicação intercultural. A língua Guarani ocupou papel de destacada relevância no processo de colonização do território brasileiro. Foi empregada como língua franca, tanto pelos conquistadores que necessitavam se deslocar território adentro, como por indígenas não Guaranis em assembleias intertribais (MELIÀ, 1992). Sabe-se que o Guarani foi a língua dominante na São Paulo do século XVII, recebendo as denominações de “língua geral” ou “língua brasílica”, superada pelo português somente no século seguinte (HOLANDA, 1976). A ampla difusão da língua Guarani pode estar relacionada com a interação que estes indígenas mantinham com outros grupos: “en sus incesantes excursiones a través de otras gentes había ido enriqueciendo su lengua y difundiéndola hasta convertirla en la ‘lengua general’ de las tierras donde se asentó” (EGAÑA, 1966: 80).

Os dados relativos à origem do Guarani ainda possuem pontos de incertezas e contradições. Em termos gerais, acredita-se que a nação Guarani resultou de uma intensa onda migratória, com origem estabelecida pela glotocronologia nos afluentes do grande rio Amazonas há aproximadamente cinco mil anos. Do tronco comum Proto-Tupi despreendeu-se o Tupi-Guarani, que mais tarde viria a desmembrar-se: Tupi para um lado e Guarani para outro (MELIÀ, 1992). Aproveitando a mobilidade oferecida pelos recursos hídricos, deslocaram-se para o sul, pelos rios Paraná e Uruguay, expandindo-se também até o Atlântico. Supõe-se que um dos motivos da intensa movimentação dos Guarani se deu por questões religiosas, a busca de Yvy-maraney - a terra sem mal (METRAUX, 1948).

Estima-se que agricultores da tradição arqueológica Tupiguarani tenham chegado ao litoral de Santa Catarina por volta de 1000 AP (DE MASI, 2001). Seus assen-

tamentos eram muito similares aos encontrados em outras regiões do Brasil para a mesma tradição, com habitações de pau-a-pique e tetos recobertos com palha. Havia expressiva mobilidade em um amplo perímetro do território, onde acampamentos sazonais funcionavam como extensões da aldeia com o objetivo de otimizar as atividades de caça, pesca e coleta que complementavam a economia tribal. Entre os principais cultivos empreendidos nas aldeias dos Guarani estavam a mandioca, o milho e a batata. Além da caça e cultivo, o Guarani do litoral contava também com farta pesca que era operada por meio de redes e arpões.

A cerâmica compunha a marca registrada dos Guarani. Numa atividade constante, produziam vasos destinados a cozinhar, estocar e transportar alimentos. Uma prática muito conhecida era o enterramento em urnas. Estes recipientes receberam o nome de *igaçabas*, palavra derivada do tupi “significando originalmente vaso para conter água ou qualquer outra sorte de líquidos. Vem de IG (i gutural) que quer dizer líquido, água, rio, mar, etc. mais o particípio (A)ÇABA = receptor, vaso (continsens)” (CÉSAR, 1974: 15).

A faixa litorânea do Brasil foi significativamente explorada já nos primeiros anos da conquista devido à facilidade de deslocamento das expedições vindas por mar. O litoral catarinense teve intenso tráfego de embarcações, especialmente espanholas, que rumavam ao Rio da Prata. Muitos relatos indicam que os primeiros contatos não foram violentos, muito pelo contrário, algumas vezes eram pacíficos e simbióticos. Um exemplo disso foi a passagem de Cabeza de Vaca pelo litoral de Santa Catarina, quando de sua jornada rumo à Assunción. Os relatos contidos em “Comentarios” atestam que em sua permanência na Ilha de Santa Catarina Cabeza de Vaca foi muito bem recebido, obtendo farta ajuda e abundante estoque de mantimentos (CABEZA DE VACA, 1984). Ao que tudo indica, a transformação nas relações entre europeus e autóctones ocorreu quando alguns navegadores deram início à captura de indígenas para venda como mão-de-obra escrava. A força motriz dos índios cativos era utilizada no plantio, com duras e violentas condições de vida, mas o orgulho dos Guarani fazia com que estes optassem pela morte a trabalharem como escravos (SANTOS, 1992). Na província do Guayrá, que compreendia em latitude os estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, a população original, estimada em 200.000 índios, em 1631 já se apresentava quase que totalmente exterminada pela ação dos bandeirantes e encomenderos, em busca de escravos para os cultivos (MELIA, 1992).

Este contexto colonial mudou drasticamente o modo de vida indígena em todo o Brasil, levando diversas tribos sobreviventes a se refugiar mata adentro no intento de livrar-se de qualquer contato com os não indígenas. Paralelamente, discursos preconceituosos foram constituídos acerca dos indígenas a fim de criar elementos que justificassem a conquista colonial. Naquele momento se forma a imagem caricatural do índio bêbado e preguiçoso, perpetuada por séculos nas bancadas escolares. Estas primeiras ações e reações marcaram as relações interétnicas que se consolidaram nos

posteriores séculos da história nacional. Como exemplo, as relações exogâmicas típicas do Guarani proto-colonial se converteram em uma endogamia radical, mecanismo que garantiu a continuidade da etnia.

Embora seja aqui necessário, estabelecer um quadro contextual não é tão simples, haja vista as divergências entre os pesquisadores no que tange a etno-história dos povos Guarani. Pensar as populações de origem Tupi-guarani como um grande corpo coeso e uníssono – ou monolítico como alguns preferem – atualmente é um raciocínio sujeito a críticas. André Luiz Ramos Soares (2012), em seu artigo “Pelo fim do Krankenstein Guarani”, discute a construção histórica da denominação “Grupo Guarani” que teve por base, em muitos casos, fragmentos de informações que desconsideravam diferenças espaciais, temporais e étnicas. Ou seja, estamos cientes da crítica às sistematizações, contudo discutir isso com profundidade demandaria uma tese, ou quiçá muitas. Assim sendo, o contexto acima ilustrado não é propriamente um reducionismo impensado. Mais bem, serve para ilustrar que existe a influência de tais informações descontraídas para a formação de um imaginário popular acerca dos povos tidos por “Guarani”, imaginário esse que se cristalizou na sociedade nacional. Tal imaginário, que em dados momentos alimenta fronteiras étnicas, teve por sustentáculo referências históricas distorcidas (AGUIAR & MÜLLER, 2010).

Os marcos divisórios das fronteiras étnicas constituídas entre indígenas e não indígenas no litoral meridional de Santa Catarina são cunhados com base em representações formadas por meio de códigos elencados no interior de suas respectivas sociedades. Estas representações na verdade são nada mais que figurações mentais criadas com o intuito de interpretar o universo circundante, porém, este processo de interpretação se dá com base nos conceitos e pré-conceitos de cada grupo, e não propriamente a partir de uma pretensa “realidade”.

Numa primeira ponderação, entende-se que este processo de constante gerenciamento e renovação do universo cultural, que tem de levar em consideração a relação entre indígenas e não indígenas, propicia a consolidação de fronteiras cuja função principal é garantir a autonomia da vivência social. As fronteiras, na perspectiva cultural, não se limitam às divisões geofísicas, mas englobam as divisões sociais. Assim, o objetivo pretendido pelos estudiosos do tema é o de investigar “los efectos sócio-culturales de tales divisiones (geofísicas) y también los de las diferenciaciones intra-nacionales, interregionales e, incluso, locales, del referido ámbito geocultural” (ESPINA BARRIO, 2001: 11). Já num segundo momento, se entende que uma fronteira étnica como mecanismo de segregação foi edificada desde o tempo da conquista e persiste, separando o mundo dos indígenas dos não indígenas, uma barreira fundamentada no preconceito e na invisibilidade que atribuiu aos índios o papel de exóticos brasileiros que não gozam das mesmas prerrogativas dos “cidadãos”.

Santa Catarina possui aldeias com presença de diferentes povos Guarani falantes. Em termos gerais, os Guarani falantes são classificados no Brasil como Mbya,

Nhandeva e Kaiowá. Neste artigo, os autores se ocuparam dos Mbya-Guarani, que foram o foco etnográfico. Novamente, optou-se por um recorte temático, abordando as relações entre os Mbya Guarani e os não indígenas, pois incluir as fronteiras entre parcialidades Guarani demandaria um artigo à parte (sobre essas parcialidades, vide OLIVEIRA, 2011). Contudo, cabe acrescentar que diversos povos Guarani falantes reivindicam o reconhecimento como etnias específicas e por vezes nutrem discursos etnocêntricos em suas relações com o outro Guarani.

Os Mbya se apresentam munidos de traços diacríticos que, conforme lembra Barth (2000), são exibidos a fim de evidenciar a identidade étnica. Os signos que compõem este repertório simbólico são moldados no interior de uma dada cultura e atingem a finalidade para a qual foram projetados junto àqueles que compreendem o idioma cultural em questão (ECO, 1988). Ou seja, para estabelecer uma análise desta teia de significantes e significados, o antropólogo precisa conhecer o idioma cultural do grupo estudado, estado de conhecimento que o mesmo atingirá por meio da etnografia.

No caso abordado neste ensaio, a etnografia precisou ser expandida para além dos limites da aldeia, a fim de compreender os processos de deslocamento dos Mbya para o centro da cidade de Florianópolis na atividade de venda dos artesanatos. Assim, há duas variáveis impostas no exercício da etnicidade: quando no interior da aldeia e no momento em que se deslocam para a cidade. Cada situação implica negociações dos signos identitários a fim de acomodar as fronteiras interétnicas de forma simétrica no interior da sociedade. Isso porque, conforme assevera Barth (2000), a fronteira étnica canaliza a vida social.

No interior da cultura Mbya Guarani, mecanismos são criados para garantir a manutenção das fronteiras étnicas. O primeiro é a restrição do acesso aos aspectos religiosos por parte dos de fora da etnia. Esta barreira dificultou sobremaneira o trabalho dos antropólogos e até hoje abre lacunas que demonstram a necessidade de mais estudos sobre a religiosidade Guarani. Outro elemento de afirmação étnica é a língua, utilizada também para controle do fluxo de informações. A estes dois elementos se somam outros, como a mitologia e a cultura material, na configuração do estatuto a ser seguido para garantir a manutenção da identidade étnica, especialmente no interior das aldeias.

As representações constituídas para dar conta de acomodar na mentalidade coletiva as relações com o outro vão gerar círculos concêntricos hermenêuticos que, segundo Geertz (1989), darão subsídios para entender o “eu”, até chegar a uma concepção do “ser” nas diferentes escalas sociais envolvidas. Este sistema permite desvelar as representações intrínsecas aos atores sociais implicados. São atores envolvidos num drama social e se o que importa é o drama e não o ator (GEERTZ, 2001), a identidade étnica enquanto estatuto imperativo que exerce coação sobre o indivíduo (BARTH, 2000) garantirá sua fiel adequação ao roteiro dramatizado. A partir da leitura interpretativa proposta por Geertz (ibid) é possível entender que contornos simbólicos são delineados a fim de consoli-

dar um repertório que o ator social acessa para dar sentido ao mundo em que vive. Este mesmo contorno simbólico vai assumir função de marco fronteiro, vindo de encontro com as regras estabelecidas para o contato interétnico, regras essas que, segundo Barth (1988), vão permitir a persistência das diferenças culturais.

O discurso cosmológico verbalizado pelos Mbya vai ressaltar esses marcos fronteiros a partir do momento em que divide a terra em duas variáveis: a *yvy marae'y* (a terra sem males, interpretada como o paraíso) e a *yvy mba'e megua* (terra da maldade, mundo ordinário). As fronteiras são elevadas a categorias simbólico-espaciais: o leste, local da morada de *Nhanderu*, o Criador, é o espaço destinado aos Mbya; em oposição, a oeste está *Anhá*, o demônio, e por conseguinte o *Juruá* – homem branco. O caminho a leste é guiado por um *corpus* mitológico que Cadogan transcreveu como as *nhé'eng porá tenondé* – as “primeiras palavras formosas” (CADOGAN, 1953a; 1953b; 1954).

As incursões das mulheres ao centro da cidade de Florianópolis simbolicamente assumem a função de jornada rumo a oeste, à terra do *Juruá* e de *Anhá*, demandando a observação de um protocolo de condutas. O protocolo que mantém a fronteira étnica é garantido pela afonia, pela não conversação. Sentadas às calçadas, geralmente acompanhadas por seus filhos pequenos, as índias aguardam entre os transeuntes por àqueles interessados em comprar suas peças ou depositar espontaneamente algum dinheiro nos cestos. Para manter o protocolo de não conversação, elas nunca pedem a esmola ou oferecem seus objetos, apenas aguardam, sentadas ao chão, a colaboração que garantirá o indispensável ingresso de capital nas aldeias, a ser empregado na compra de víveres. Quando interrogadas contestam apenas com o indispensável, não dando margem a uma conversação prolongada.

Por outro lado, a fronteira étnica é mantida entre os não indígenas a partir de uma condição de invisibilidade atribuída aos indígenas. Os índios são acomodados dentro de uma representação caricatural cuja origem remete ao período colonial, conforme visto no início deste ensaio. Os indígenas são reconhecidos enquanto elemento pitoresco do Brasil, mas não como cidadãos brasileiros, como parte de seu próprio povo – e isso inclusive no âmbito legal, pois a constituição federal os situa na condição de tutelados pelo estado. Esta fronteira interétnica, edificada nos limites das representações dos não indígenas para com os povos ameríndios, é um dos fatores que contribui intensamente para a perpetuação de políticas perversas praticadas por determinados setores da sociedade em detrimento das populações tradicionais.

Os espaços urbanos, acessados pelas índias na prática da venda de artesanato, são elevados ao que Marc Auge (2000) classifica como “não lugares”, ou seja, locais que não são reconhecidos por ambas as categorias étnico-sociais (Mbya e não indígenas) nem como espaço de identidade, nem como espaço relacional, o que desencadeia o anonimato e mais: a invisibilidade. Sabe-se que o conceito de “não lugar” deve ser empregado com cautela e sempre levando em conta o contexto inerente. Ainda que as calçadas sejam lugares de trânsito que em determinados momentos sejam apropriados

por alguns dos atores sociais também como espaços relacionais, **no caso específico** do contato interétnico pode assumir a condição de vazio social. Em se tratando desta situação vivenciada pelas indígenas Mbya de aldeias da grande Florianópolis, não há, em nosso entendimento, protocolos de reciprocidade, como registrado em outros locais (vide FERREIRA, 2009), haja vista que a afonia aparece como limite que impede uma relação de duplicidade. Afonia e invisibilidade repelem qualquer possibilidade de dádiva social, entendida como uma relação mútua reversível entre dois sujeitos (SABOURIN, 2008). Aqui, em ambos os lados, não há expectativa de alianças, mas sim pequenas transposições convenientes das fronteiras étnicas, que são momentâneas, mas não se sustentam a ponto de permitir interação em nível de reciprocidade.

Nestes moldes estão edificadas as fronteiras interétnicas no litoral meridional do Sul do Brasil. Tal situação demanda da antropologia enorme esforço no afã de desconstruir esta configuração preconceituosa que há séculos se renova no imaginário da sociedade nacional. Estas breves reflexões, que aqui se apresentam na forma de anotações etnográficas, têm por objetivo contribuir com a discussão acerca das fronteiras étnicas no meio antropológico, ciente de que o recorte apresentado limita-se a uma situação específica de pesquisa. Futuras publicações poderão dialogar com estas reflexões a fim de compor um quadro mais amplo para o cenário etnológico de Santa Catarina.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de; PEREIRA, Levi Marques. “Religion, dualité de l’âme et représentations du tekó porá et du tekó vai chez les peuples Guarani!”. *Anthropologica - Revue de la Société Canadienne d’Anthropologie*, v. 54, p. 309-318, 2012..
- AGUIAR, R. L. S. & MÜLLER, A. M. Pajés, demônios e canibais: representações acerca do indígena americano na iconografia europeia do Século XVI. *Clio Revista de Pesquisa Histórica*, N. 28, Vol. 1 (online), 2010, p. 1-17.
- AUGE, Marc. *Los ‘no lugares’. Espacios del anonimato – uma antropología de la sobre-modernidad*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. *Naufragios y comentarios*. Madrid: História 16, 1984.
- CADOGAN, León. “*Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá – Capítulo I: Maino i reko ypy kue, las primitivas costumbres del Colibrí”. *Revista de Antropología*, Vol. 1, No. 1. São Paulo: USP, 1953a, p. 35-42.
- CADOGAN, León. “*Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá – Capítulo II: Ayvu Rapyta, El fundamento del lenguaje humano”. *Revista de Antropología*, Vol. 1, No. 2. São Paulo: USP, 1953b, p. 123-132
- CADOGAN, León. “*Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá –

- Yvy Tenonde, la primera tierra”. *Revista de Antropologia*, Vol. 2, No. 1. São Paulo: USP, 1954, p. 37-46.
- CÉSAR, José Vicente. “Igaçabas, as urnas funerárias dos tupi-Guaranis”. *Informativo FUNAI*, ano III, Nº 11/12. Brasília: Ministério do Interior, 1974.
- DE MASI, M. A. N. *Pescadores coletores da costa sul do Brasil*. São Leopoldo: IAP, 2001.
- ECO, Humberto. *Signo*. Barcelona: Editorial Labor, 1988.
- EGAÑA, Antonio de. *História de la Iglesia en la América Española*. Madrid: La Editorial Católica, 1966.
- ESPINA BARRIO, Angel B. *Antropología de Castilla y León e Iberoamérica III – Fronteras*. Salamanca: IIACyL, 2001.
- FERREIRA, L. O. A prática Mbyá de ‘esperar troquinho’ e a indigenização do Centro de Porto Alegre: a emergência de novos locais de cultura e a questão da cidadania indígena. *Anais da Reunião de Antropologia do Mercosul*. Buenos Aires: UNSAM, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. “A língua geral em São Paulo”. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 410-420.
- MELIÀ, Bartolomeu. *La lengua Guaraní del Paraguay*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- METRAUX, Alfred. “The Guaraní”. *Handbook of South American Indians*, Vol. 3 - The Tropical Forest Tribes. Washington: Government Printing Office, 1948.
- OLIVEIRA, D. *Arandu Nhembo’ea: Cosmologia, Subsistência e Xamanismo entre os Guaraní-Chiripá no litoral de Santa Catarina*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- SABOURIN, E. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 23, N. 66, 2008, p. 131-138.
- SANTOS, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- SOARES, André L. R. Pelo fim do Frankenstein Guaraní. *Revista Diálogos*, Vol. 16, N. 2, 2012, p. 767-790.