

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: territorialidade e deslocamento entre os Mbyá-Guarani

ANDREA BORGHETTI

Brasília/DF
Outubro/2014

ANDREA BORGHETTI

Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: territorialidade e deslocamento entre os Mbyá-Guarani

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília – UnB, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Orientador: Professor Doutor Wilson Trajano Filho

Brasília/DF

Outubro/2014

Andrea Borghetti

Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: territorialidade e deslocamento entre os Mbyá-Guarani

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília – UnB, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Professor Doutor Wilson Trajano Filho

Banca:

Professor Dra. Silvia Guimarães

Professor Dr. Luis Cayon

Brasília/DF

Outubro/2014

AGRADECIMENTOS

A Rosa e a Adriana do PPGAS/UnB, pela disposição, pelo carinho na resolução de problemas e pelo pronto atendimento a dúvidas e questões administrativas;

Aos professores do DAN, por contribuírem com a minha formação no Mestrado, e, aos professores do IFCH/UFRGS, pela minha formação na Graduação;

Especialmente, ao meu orientador, Wilson Trajano Filho, que aceitou orientar-me mesmo não sendo a etnologia indígena sua principal área de atuação em pesquisa;

À professora Carla Costa Teixeira, pela atenção e disponibilidade dispensadas em virtude da impossibilidade de o orientador estar presente no momento da Defesa;

Ao professor e amigo Luiz Cayón, que sempre me incentivou a falar e pensar sobre os Guarani (e, inclusive, chegou a orientar-me no início do Mestrado);

Aos colegas de trabalho das empresas de consultoria para as quais presto serviço como Consultora em Antropologia e Meio Ambiente (Acquaplan e Ecoplan). Eles possibilitaram (e financiaram muitas vezes) as saídas de campo em Santa Catarina e Paraná, a fim de que eu pudesse ampliar conhecimentos sobre os Guarani para além do estado do Rio Grande do Sul, Argentina e Paraguai;

Aos Guarani principalmente. Afinal, são mais de 14 anos visitando, aprendendo, interrogando, conhecendo e respeitando essa cultura. Ao cacique Oswaldo (Yvy Ju/Reta, São Francisco do Sul/SC) e a Leonardo Werá (Morro dos Cavalos, Palhoça/SC), pela confiança e pelas explicações sobre a cosmologia Mbyá.

À minha família: meu pai, minha mãe, meus irmãos, sobrinhos, tios, primos;

Ao meu esposo, companheiro e melhor amigo, Mariano Teixeira Borghetti, pela compreensão em relação ao meu trabalho e às frequentes viagens e saídas de campo; pelos finais de semana, feriados e pelas férias “perdidos” em frente aos livros e ao computador; por assumir as tarefas da casa durante os períodos mais intensos de escrita da dissertação; pelo seu amor e carinho.

RESUMO

A partir da experiência como Antropóloga em projetos de consultoria junto aos Guarani do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná e em pesquisa de campo na Argentina e Paraguai, esta dissertação apresenta alguns casos de adaptação social e cosmológica frente às questões de territorialidade e deslocamentos impostas aos Guarani na atualidade. Com essa imposição, os Guarani vêm se adaptando às pressões territoriais, dinamizando sua concepção de mundo e das condições necessárias para a superação da condição humana que lhes é particular. Baseado em suas histórias, narrativas e na vasta bibliografia antropológica produzida sobre a territorialidade e mobilidade Guarani, este trabalho busca compreender como essa população entende seu território e o vivencia a partir de sua forma de entender o mundo (*nhanderecó*).

Palavras chave: Territorialidade, Mobilidade, Deslocamento, Mbyá-Guarani.

ABSTRACT

Through the experience in work as anthropologist in anthropology consulting projects regarding Guarani from Rio Grande do Sul, Santa Catarina and Paraná, and field works in Argentina and Paraguay, this dissertation presents some cases of social and cosmological adaptation face to the issues of territoriality and displacement imposed to the Guarani in the present. From the imposition of those actions, the Guarani have been adapting themselves to territorial pressures, dynamizing their conception of the world and the necessary conditions to overcome their particular human condition. Based in their stories, narratives and extensive anthropological bibliography about Guarani territoriality and mobility, this work intends to understand how that population understand its territory and live it based on their understanding of the world (*nhanderecó*).

Keywords: Territoriality, Mobility, Displacement, Mbyá-Guarani.

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 – Perímetro da região de trabalho de Campo	18
Mapa 02 - Localização das aldeias Guarani	19
Mapa 03 – Localização das aldeias Guarani em Porto Alegre e arredores	22
Mapa 04 – Localização das principais aldeias Guarani no Rio Grande do Sul.....	24
Mapa 05 – Localização das aldeias Guarani no litoral.....	27
Mapa 06 – Localização da aldeia Guarani na Tríplice Fronteira.....	28
Mapa 07 – Localização das aldeias Guarani em Santa Catarina e Paraná	29
Mapa 08 – Rotas de expansão dos povos <i>Tupi</i>	32
Mapa 09 – Mapa Etnográfico de <i>Curt Nimuendaju</i>	32
Mapa 10 – Rotas de dispersão Guarani	34
Mapa 11 – Mapa da difusão da família linguística <i>Tupi-Guarani</i>	47

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01 – Aldeia Guarani de Salto Grande do Jacuí.....	20
Fotografia 02 – Visitação às ruínas de São Miguel das Missões.....	21
Fotografia 03 – Mulheres Mbyá vendendo artesanato e praticando poraró	23
Fotografia 04 – Xondaro Marangatu e <i>Cunhã-Karáí</i>	25
Fotografia 05 – Nhemongaraí 2006 em Granja Vargas.....	26
Fotografia 06 – I Reunião dos Artesãos Mbyá-Guarani.....	36
Fotografia 07 – Quati.....	99

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
<i>Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: sobre espaço, territorialidade e mobilidades</i>	12
Estrutura da Dissertação	16
Estratégias de Pesquisa e Metodologia	17
A construção dos dados primários	18
O uso de dados secundários: documentos, bibliografia e relatórios	18
A Minha inserção em campo: os papéis sociais e os projetos	19
CAPÍTULO 1: DESLOCAMENTOS HISTÓRICOS E A FORMAÇÃO DE ALDEIAS	31
1.1 MIGRAÇÕES PRÉ-COLONIAIS	31
1.2 MIGRAÇÕES PÓS-COLONIAIS	36
1.3 A BUSCA PELA TERRA SEM MAL.....	39
1.4 ETNO-HISTÓRIA E A FORMAÇÃO DE ALDEIAS EM SANTA CATARINA	42
1.4.1 O caso de Santa Catarina	42
1.5 A PERSPECTIVA MBYÁ SOBRE OS TOPÔNIMOS E OS INDICADORES PARA A FORMAÇÃO DE ALDEIAS	45
1.6 ESPAÇO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL GUARANI	51
1.6.1 Tekoá: a aldeia Guarani	52
1.6.2 O caso da Tekoá Anhenteguá	53
1.6.3 A noção de casa	55
1.6.4 Ôga: a casa familiar	57
1.6.5 Opy: a casa de reza	58
1.7 Considerações sobre a territorialidade Guarani – Revisitando a Terra Sem Mal.....	59
CAPÍTULO 2: DESLOCAMENTOS CONTEMPORÂNEOS: TRANSFRONTEIRIÇOS E URBANOS	63
2.1 DESLOCAMENTOS TRANSFRONTEIRIÇOS NA TRÍPLICE FRONTEIRA.....	63

2.1.1 A aldeia Yryapú e Mbororé na Argentina	63
2.1.2 Motivos identificados pelos Guarani para os deslocamentos tranfronteiriços ...	66
2.1.3 Fatores que agravam a situação Guarani nos deslocamentos transfronteiriços	66
2.1.3.1 A Fronteira.....	67
2.1.3.2 O turismo	67
2.1.3.3 Documentos	70
2.1.3.4 A passagem.....	70
2.1.3.5 O idioma	71
2.2 DESLOCAMENTOS URBANOS EM PORTO ALEGRE	72
2.2.1 O poraró no meio urbano	76
2.2.2 Motivos identificados pelos Guarani para os deslocamentos urbanos	79
2.2.3 Fatores que agravam a situação das mulheres que praticam o <i>poraró</i>.....	82
2.2.4 As atividades e estratégias empregadas pelos Guarani.....	83
2.2.4.1 A roça	83
2.2.4.2 O artesanato	84
2.2.4.3 Os benefícios disponibilizados pelo Estado	85
2.2.4.4 Passagem	86
2.2.4.5 O ponto de vista não-índio sobre as mulheres Mbyá no meio urbano	86
2.2.4.6 Idioma.....	87
2.2.4.7 Denúncias	87
2.2.4.8 Uso abusivo de bebidas alcoólica.....	88
2.2.4.9 Relação com outros grupos indígenas no centro	89
2.2.5 O significado do <i>poraró</i>: a tradição continuada no meio urbano.....	91
CAPÍTULO 3: DESLOCAMENTOS DE TRANSCENDENCIA: A VIDA RITUAL GUARANI.....	93

3.1 DESLOCAMENTOS SAZONAIS: A RODA DO ANO NO CALENDÁRIO GUARANI	94
3.1.1 Os ritos associados à caça	96
3.1.2 A confecção de artesanatos	100
3.1.3 Arapotye a coleta do mel.....	102
3.1.4 Os ritos associados ao Ano Novo	104
3.2 NHEMONGARAÍ.....	105
3.3 O PROCESSO DE NOMINAÇÃO COMO PROCEDIMENTO TERAPÊUTICO ENTRE OS MBYÁ	115
3.4 A CONSTRUÇÃO DA PESSOA MBYÁ	117
3.5 KANDIRE: A SUPERAÇÃO DA MORTE EM VIDA.....	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS: JE GUATÁ TAPÉ PORÃ E OGUATÁ	125
BIBLIOGRAFIA	128
ANEXO 1.....	139
ANEXO 2.....	141
ANEXO 3.....	142
ANEXO 4.....	143

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é sobre territorialidade e espacialidade Mbyá-Guarani. Nela, busco compreender como essa população entende seu território – compreensão fortemente articulada a noções de propriedade (ou seja, o nome dos lugares e das pessoas), bem como a noções geográficas e espaciais, tão diferentes das nossas, articuladas a noções cosmológicas e à concepção de mundo (*nhanderecô*).

A partir das noções Mbyá sobre territorialidade, espacialidade e propriedade, analiso os deslocamentos transfronteiriços e transregionais entre aldeias, os acampamentos e o espaço urbano. Tomo o discurso Mbyá distante de uma visão simplista e determinista em busca da utópica “Terra Sem Mal” (*Yvy Marae’i*). Para tanto, recorro a dados de cunho bibliográfico e etnográfico sobre a territorialidade, os deslocamentos e o mito da “Terra Sem Mal”, analisando essas questões tanto da perspectiva Juruá¹ (não índia) quanto da Mbyá.

Nesse sentido, pretendo demonstrar que “território” e “deslocamento” não são categorias excludentes do ponto de vista Mbyá, mas fazem parte do “ser Guarani” (*nhanderecô*). A delimitação dos casos a serem comparados neste estudo é estabelecida pela fronteira entre Mbyá e Juruá, fronteira essa que delimita diferenças linguísticas e culturais e, em certa medida, geopolíticas. Inseridos nesse contexto, estão os deslocamentos dos Mbyá-Guarani por um território fortemente conectado às bases de sua identidade, etnicidade e ancestralidade em busca de sobrevivência física e cultural.

Assim, a proposta da pesquisa é problematizar os fluxos de deslocamento dessa população, averiguando em que sentido eles estão relacionados: 1) ao tratamento dado à questão indígena nos Estados Nacionais; e 2) às alterações no próprio modo de vida dos Mbyá-Guarani, em especial no que concerne à sua cosmologia espacial e à busca pela autonomia².

¹ Juruá é uma das palavras em Guarani usada frequentemente para designar o não índio, o homem branco, o colonizador e o eurodescendente. Literalmente, *juru* = boca e *á* = aberta, sem, vazio, podendo significar a “desembocadura de um rio”, “boca vazia”, ou “sem boca”. Embora os Guarani conheçam o significado pejorativo da expressão “boca aberta” entre os lusofalantes e isso divirta os Mbyá, eles utilizam o termo “torongo” quando querem chamar alguém de “panaca” ou “boboca”. Desta forma, Juruá significa o homem das palavras vazias, das palavras sem significado, sem honra; ou, segundo José Cirilo Pires Morinico, cacique-geral dos Guarani no Rio Grande do Sul, “aquele que fala e não cumpre”. Também ouvi dizer que o termo pode referir-se ao encontro histórico entre os indígenas, portugueses e espanhóis. Estes tinham longos bigodes e barbas que escondiam suas bocas, motivo pelo qual foram chamados de “os sem boca”. Os negros são chamados de juruá cambá (cambá = negro).

² Sobre a noção de nomadismo ver Ramos (1998:33). A palavra nômade, de acordo com Ramos, tem um aspecto negativo, um julgamento moral, visto que indica uma ausência de residência e, até mesmo, de pensamento ordenado.

Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: sobre espaço, territorialidade e mobilidades

Os Guarani têm uma noção de territorialidade própria e esta é uma territorialidade fluida, ou seja, “território”, para eles, não é um local definido geograficamente, mas representa a busca por um local/espço onde seja possível viver e desenvolver-se segundo os preceitos éticos de vida Mbyá (*nhanderecó*). Nesse sentido, cabe pontuar nesta introdução os seguintes conceitos:

Tekó. Literalmente, sistema, cultura, lei, ordem, identidade, modo de ser/ estar/ viver/ ocupar.

Tekoá (tekó + á). O sufixo *á* ou *guá* no final da palavra é um indicativo de local. Ou seja, local onde se vive de acordo com o sistema, cultura, lei, ordem, identidade, modo de ser/ estar/ viver/ ocupar; neste caso, a aldeia, a comunidade. Nem toda aldeia constitui um *tekoá*. Um *tekoá* pode ser uma aldeia, uma TI; mas estes locais podem não ser um *tekoá*. Para ser uma *tekoá*, a aldeia necessita ter *opy* (casa tradicional cerimonial de reza), *Karaí/cunhã-Karaí* (liderança espiritual) e plantação. O *tekoá* é a aldeia “idealizada”.

Nhanderecó. *Nhande* significa nosso (dos Guarani) e *recó* é uma contração/variação de *tekó*. Então, “o nosso sistema, cultura, lei, ordem, identidade, modo de ser/ estar/ viver/ ocupar”. O modo de ser Guarani.

Oguatá (O'o = casa, guata = verbo deslocar), mobilidade, deslocamento, deslocar-se, mudar. (Diário de Campo, Vocabulário Mbyá Guarani, 2004).

Tekoá é oportunizar o *tekó*. A vida ética, na perspectiva Guarani, denomina um conjunto de condições socioambientais que eles identificam como adequadas ao seu "bem viver", imprescindíveis para constituir e manter as aldeias. Isso é denominado *Tekoá*. *Tekoá* e *Tekó* informam as condições de permanência e as possibilidades de realização do *tekó* Guarani numa determinada aldeia/região.

Assim como entre muitos outros povos (nômades, pastoris, ciganos, berberes, judeus e palestinos), a noção de territorialidade, reitera-se, é fortemente conectada à identidade (*tekó*) e está em constante transformação em prol da conquista de uma condição “mais perfeita de ser/ estar/ viver” (*nhanderecó*). Conseqüentemente, a noção de território “ideal” (*tekoá*) também está em constante transformação, ela é, para os Mbyá, “estar em movimento” (*oguatá*).

A concepção Guarani colide com as ideias sobre território determinadas pelas políticas públicas, nas quais as terras indígenas estão associadas a um espaço físico limitado. Na sóciocosmologia Guarani, por essa mesma razão, os argumentos dos Guarani são essencialmente contraditórios para o Estado.

Na concepção ocidental, os conceitos de território, territorialidade, lugar e deslocamento, embora sejam categorias correlacionadas, pertencentes ao mesmo campo

semântico, são pensados de forma excludente quando opomos a noção de território a de deslocamento/mobilidade.

Território³, s. m. Terreno mais ou menos extenso; área dependente de um país, província, cidade, jurisdição; área de uma jurisdição; região que ainda não constitui um estado e é administrada pelo governo da União. (Do lat. *Territoriu.*)

Territorialidade, s. f. (*jur.*) Princípio que domina as disposições relativas ao território de um cidadão; condição do que faz parte do território de um estado.

Lugar, s. m. Espaço ocupado; ponto de observação; povoado, localidade; cargo; posto; ordem; sítio; local; trecho ou passo de livro; circunstâncias especiais de alguém; destino.

Deslocamento, s. m. Deslocação.

Deslocação, s. f. Mudança de um lugar para o outro; desvio; luxação.

Deslocado, adj. Mudado de lugar; desviado; luxado; inoportuno.

Mobilidade, s. f. Qualidade ou propriedade do que é móvel; (fig.) volubilidade; inconstância; instabilidade. (Do lat. *Mobilitate.*) (FERNANDES, 1996)

A terra, para os Guarani, é mais do que um local para morar. Para eles, a terra é a própria vida, a garantia de que viverão nos moldes dos seus valores tradicionais, como a utilização da língua e a vivência da religião. Segundo os próprios, não pode ser substituída por outra, porque faz parte de sua experiência histórica e o seu “modo de ser” está nela fundado, pois “terra boa”, para os Guarani, é o resultado da socialização dos espaços geográficos que formam seu território. Nesse sentido, socializar as crianças nesses padrões implica, também de acordo com eles, vivenciar seu território.

A territorialidade é variável segundo as posições que indivíduos e grupos ocupam no sistema. Eis o ponto mais crítico para os Guarani, pois isso denota que ou se está num local ou não se está. No caso dos Mbyá-Guarani, em movimento, com o deslocamento de um lugar a outro, desbravam novas terras, “lugares sonhados”, reocupando lugares “lembrados” em busca do lugar ideal; eles estão buscando unir-se em torno de algo (casa, terras, lugares ou comunidades) que, muitas vezes, servem como âncoras simbólicas da comunidade para as pessoas dispersas.

Para os Guarani, o deslocamento (*oguatá*) e a busca pela *Yvy Marae’i* (“Terra Sem Mal”) não só fazem parte da sua concepção de território “ideal” (*tekoá*) como também são a própria condição ideal buscada para o aperfeiçoamento de sua identidade (*tekó*). Nesse sentido, ao se deslocarem em busca de novos lugares (*tekoá*), estão vivendo e aperfeiçoando sua forma de ser/estar/viver no mundo (*nhanderecó*). Vimos que deslocar-se (*oguatá*) faz

³Etimologicamente, a palavra território, *territorium* em latim, é derivada diretamente do vocábulo latino terra e era utilizada pelo sistema jurídico romano dentro do chamado *justerrendi* como pedaço de terra apropriado, dentro dos limites de uma determinada jurisdição político-administrativa. *Ojusterrendi* se confundia com o “direito de aterrorizar” (*terrifier*, em francês).

parte do sistema (*tekó*) Guarani. Logo, o local onde se vive, de acordo com o sistema (*tekoá*), engloba também o deslocar-se (*oguatá*).

Os próprios conceitos de “deslocação”, “deslocado” e “mobilidade” carregam em si a ideia de desvio, desviado, inoportuno, volúvel, inconstante e instável. Por isso, tal condição dos Guarani (assim como outros povos que possuem alta mobilidade) constitui um problema para o não índio (*juruaá*) ainda que os conceitos de “território”, “territorialidade” e “lugar” sejam por si o estabelecimento da jurisdição, da lei, da ordem. Dito de outro modo, ao se deslocarem, os Guarani criam um problema para o não-índio, enquanto o Estado tenta, invariavelmente, reestabelecer a “ordem”, demarcando lugares para os Guarani permanecerem.

Existe uma tentativa de mapear o mundo, mas esses mapeamentos excluem outras formas de viver e sentir o mundo⁴. A imagem do Mapa do Mundo convencional, através da qual é ensinado que a França é onde vivem os franceses, os Estados Unidos da América é o lugar dos norte-americanos, e assim por diante, é exemplo disso. Até mesmo um observador casual sabe que classificar um "verdadeiro americano ou francês" não é possível. No entanto, até mesmo os Antropólogos ainda falam de "cultura americana", sem compreensão clara do que isso significa, porque assumimos, por exemplo, uma associação natural de cultura ("cultura americana"), um povo ("Americanos"), e um lugar ("os Estados Unidos da América") (GUPTA, 1992).

Diante da falta de interesse estatal em lidar com assuntos delicados, inexistente uma alternativa efetiva ao sistema estatal para estabelecer e implementar políticas fundiárias. Parece também claro que os governos continuarão contestados em sua legitimidade em demarcar espaços e territórios por movimentos dissidentes. A capacidade dos estados para implementar efetivamente suas políticas continuará tão variável quanto sempre foi, enquanto for adiada a necessidade, não de negar a territorialidade ou a espacialidade, mas de perceber nela uma nova organização. Isso não implica afirmar que o processo de regularização (reconhecimento, identificação, demarcação e homologação) de terras indígenas não seja importante para os Guarani, mas o estabelecimento dessa jurisdição não irá cessar o seu “caminhar” e a sua maneira de ser/estar/viver no mundo (*nhanderecô*). Os Guarani afirmam que continuarão se deslocando, ocupando, desocupando e reocupando terras tradicionais, conforme seu sistema (*nhaderecô*).

⁴ Foi interessante quando percebi que o logotipo do Núcleo de Estudos sobre Comunidades Indígenas e Tradicionais – NIT/ PPGAS/ UFRGS, do qual eu fazia parte, tratava-se do mapa da América Latina “invertido”, colocando a direção sul para cima e norte abaixo.

Esta dissertação apresenta também alguns casos de adaptação social e cosmológica frente às questões de territorialidade e deslocamentos impostas aos Guarani na atualidade. A partir da imposição destas ações, os Guarani vêm se adaptando às pressões territoriais, dinamizando sua concepção de mundo e das condições necessárias para a superação da condição humana que lhes é particular. Como se viu, *oguatá*, “caminhar”, “deslocar-se”, para os Guarani, está além de uma busca pela Terra Sem Mal; transcende a ideia de um local físico, político, geográfico. A busca pela “Terra sem Mal” é um caminhar relacionado ao mundo espiritual remete a um conjunto de características, comportamentos éticos e ideais para os Guarani.

“Caminhar” para os Guarani é visitar os familiares, reviver a língua Mbyá, os mitos, os antepassados. Como será demonstrado ao longo desta dissertação, percebe-se que existem alguns elementos e substâncias “comunicadoras” que constituem “pontes para o mundo espiritual”. Esses elementos devem ser vivenciados pelos Guarani para que se tenha acesso ao mundo espiritual e se possa chegar ao estado ou à condição *kandire*, isto é, de superação da morte em vida.

Nesse sentido, é fundamental para o Guarani estar atento e vivenciar os sonhos, estar em contato com a natureza e ouvir o canto dos pássaros, visitar os familiares, vivenciar a língua Guarani, ir à *opy* e participar dos rituais na casa de reza, fumar *petyngué* (cachimbo), beber *cagüigy* (bebida fermentada de milho), cantar e dançar para que o mundo não se acabe, dar nomes a pessoas, lugares, coisas.

Dessa forma, a noção de propriedade para os Guarani é “nomear”. Quando se nomeia algo ou alguém, junto com esse nome vêm um conjunto de atributos implicitamente ligados ao nome, que determinam as características, as capacidades, as funções, os usos e a verdadeira natureza de uma planta, pessoa, de um animal ou lugar, etc. Cabe ressaltar que somente o nome dos humanos pode ser alterado. Como os nomes estão associados a atributos e características, é permitido a eles buscar uma condição coerente com a sua “verdadeira essência”. Contudo, não se quer afirmar que exista um número limitado de possibilidades para os Guarani relacionado aos nomes pessoais, mas uma vasta combinação de possibilidades nas palavras/nomes/almas que se ligam umas às outras. Um nome pode não ser bom, condizente ou verdadeiro em um determinado local/aldeia é por isso que é preciso deslocar-se e vivenciar esse nome/alma em outros espaços na interação com outras pessoas Mbyá.

A possibilidade dessa transformação e a busca pelo aperfeiçoamento da alma (a transcendência) é a principal razão e motivação para o deslocar Mbyá. Por isso, os Guarani afirmam que continuarão se deslocando sempre.

Estrutura da Dissertação

Na apresentação, são elucidadas as estratégias de pesquisa e a metodologia; as condições de trabalho de campo entre os Mbyá e as questões pertinentes ao tema com algumas noções teóricas utilizadas. Após uma exposição das condições de trabalho de campo entre os Mbyá e das questões que ali surgiram, é proposta uma breve contextualização histórica, geográfica e identitária dos Guarani com base em uma revisão da bibliografia disponível e na disposição geográfica atual dos Guarani na América Latina, que ajudará na compreensão dos deslocamentos Mbyá.

Este trabalho divide-se em três capítulos. É realizada uma descrição dos deslocamentos Mbyá, estabelecendo uma tipologia composta principalmente por: 1) deslocamentos históricos; 2) deslocamentos contemporâneos ; e 3) deslocamentos rituais ou de transcendência, tipologias essas discutidas nos primeiro, segundo e terceiro capítulos respectivamente.

Os deslocamentos históricos, tratados no primeiro capítulo , revelam as grandes ondas migratórias, que englobam as migrações pré e pós-coloniais, e a busca pela “Terra Sem Mal”. São contextualizados também: as narrativas históricas dos deslocamentos feita pelos Guarani (etno-história); a formação das aldeias, tomando o caso de Santa Catarina como exemplo; a perspectiva Mbyá sobre os topônimos; os indicadores para a formação de aldeias; e o espaço e a organização social Guarani, caracterizando a *tekoá* (aldeia), *ôga* ou *o’o* (casa familiar) e a *opy* (casa cerimonial ou casa de reza), o que nos leva a refletir sobre a territorialidade Guarani.

Os deslocamentos contemporâneos são tratados no segundo capítulo , através de etnografia sobre os deslocamentos urbanos (da aldeia para a cidade)⁵ e transfronteiriços (entre cidades/estados/países)⁶. Nesse capítulo, são abordados os principais motivos identificados pelos Guarani para os deslocamentos, bem como os problemas associados a isso e as estratégias utilizadas para dar continuidade ao seu “modo de ser” (*nhanderecô*).

Nesse capítulo veremos que os deslocamentos contemporâneos, além de seus aspectos econômicos, de subsistência e da busca por melhores condições de vida, são entendidos pelos Guarani como uma tradição continuada no meio urbanizado das cidades e

⁵ Os deslocamentos urbanos foram caracterizados através de etnografia realizada em Porto Alegre entre 2004 e 2005, dentro do projeto “Diagnóstico Antropológico sobre a prática do ‘esperar troquinho’ em Porto Alegre”, e que é explorado de forma mais específica na Monografia de Graduação da pesquisadora.

⁶ Os deslocamentos transfronteiriços tiveram como campo a movimentação dos Guarani pela Tríplice Fronteira, que foi observada e acompanhada em agosto de 2008 e nas rotas missioneiras entre Brasil e Argentina.

dos países, ou seja, eles continuam a realizar as mesmas movimentações do período pré e pós-colonial, por motivações semelhantes, apenas ressignificando, ressemantizando, apropriando e domesticando os novos elementos da modernidade que lhe são impostos para dar continuidade ao seu andar.

No terceiro capítulo, são enfocados os “deslocamentos de transcendência”, assim denominados pela pesquisadora, pois tratam da vida ritual Guarani. Através de uma descrição da organização social Mbyá, são retratados os deslocamentos sazonais de acordo com aspectos do calendário ritual e terapêutico Mbyá, como a caça, a coleta do mel, o ano novo, o ritual *Nhemongaraí* – ritual de batismo das sementes, nominação das crianças e reatualização dos nomes pessoais Mbyá.

Embora essa temática “ritualística” seja instigante, complexa, envolvendo questões cruciais, como parentesco e xamanismo, opta-se por explorar melhor questões que esboçam os ritmos e princípios básicos da vida e ideologia Mbyá relacionadas aos deslocamentos. Também fazem parte desse capítulo o processo de nominação como procedimento terapêutico entre os Mbyá, a construção da pessoa Mbyá e o estado (ou condição) *kandire*, superação da morte em vida.

Por fim, realiza-se uma revisitação pela dissertação, trazendo as concepções e os significados de território e deslocamento, baseados no discurso atual dos Mbyá a respeito do *oguatá* (caminhar) e da busca por lugares ideais.

Estratégias de Pesquisa e Metodologia

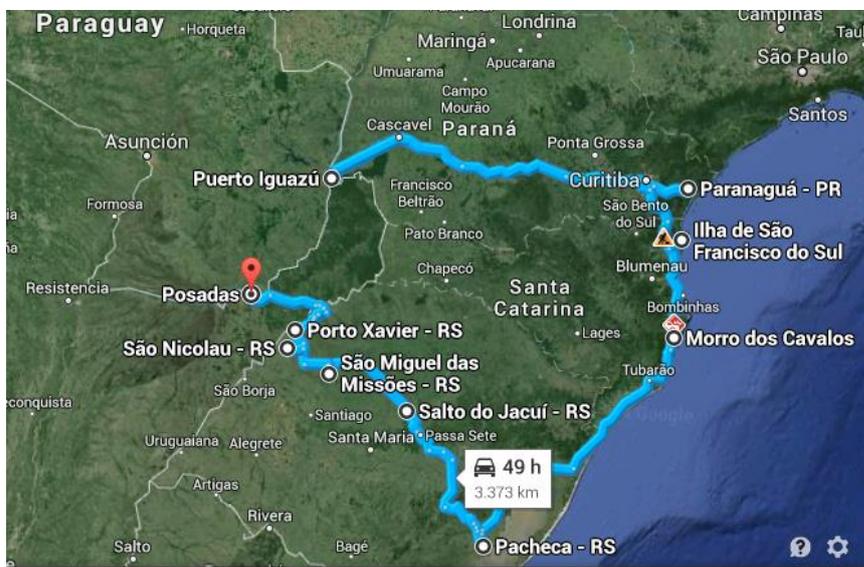
Devido à ampla bibliografia disponível sobre os Guarani e o tema da mobilidade, optei por trabalhar com os autores clássicos da Antropologia que escreveram sobre os Guarani – e continuam sendo uma grande referência em etnologia Guarani; e alguns autores contemporâneos, em especial aqueles que trabalham especificamente com o subgrupo Mbyá e/ou nas áreas e regiões onde eu pude fazer pesquisa de campo.

O trabalho de campo surgiu a partir da experiência como pesquisadora assistente em Antropologia e Antropóloga Coordenadora em projetos de consultoria com os Guarani no Rio Grande do Sul (desde 2001), em Santa Catarina (desde 2008), no Paraná (desde 2013), ambos os projetos no âmbito de processos de licenciamento ambiental junto a empreendimentos na região, e a partir do trabalho de campo na Argentina e Paraguai, em 2008.

A construção dos dados primários

Este trabalho tem a etnografia como instrumento metodológico principal. Ela consiste na observação e análise dos grupos humanos considerados em sua particularidade, visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles. As técnicas de pesquisa antropológicas utilizadas nesta pesquisa são: a observação participante, o diálogo, o registro visual dos encontros etnográficos e o uso do diário de campo, tendo aqui, como fontes primárias, as orais oriundas da pesquisa etnográfica nas aldeias Mbyá-Guarani e os relatos de instituições indigenistas e de assistência aos índios. A pesquisa de campo junto aos Mbyá dá-se em aldeias do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina e do Paraná (Brasil), do Uruguai, província de Misiones (Argentina) e de Encarnación (Paraguai).

Mapa 01 - Perímetro da região de trabalho de Campo



Fonte: GOOGLE MAPS, 2014.

O uso de dados secundários: documentos, bibliografia e relatórios

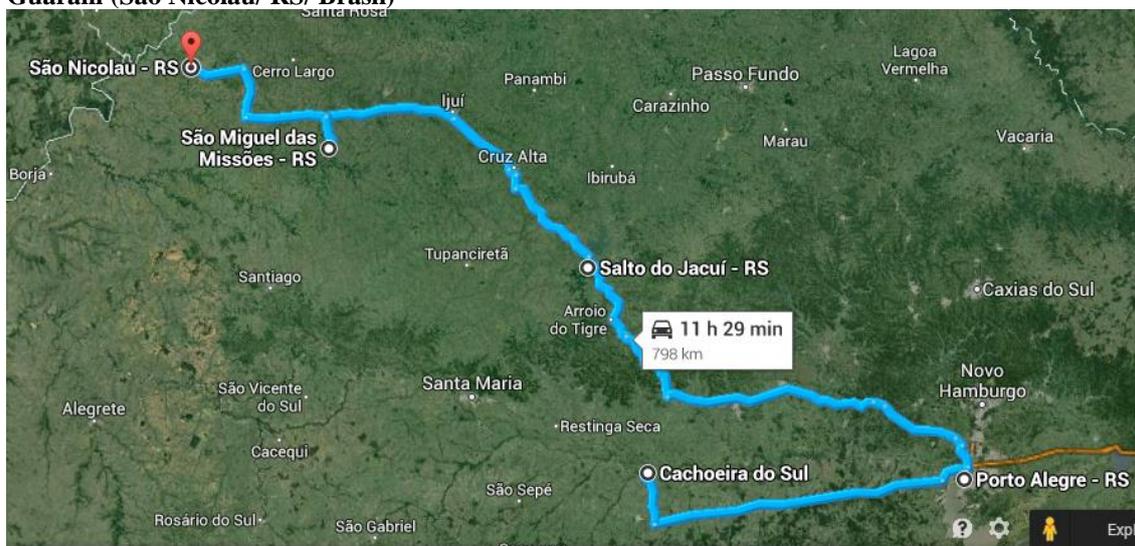
Também faço uso de um conjunto de fontes documentais disponíveis em vários arquivos no Brasil e no exterior (Arquivos Históricos dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, Centro Brasileiro de Documentação e Estudo da Bacia do Prata; Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, Instituto Socioambiental – ISA, Centro de Trabalho Indigenista – CTI, Emater, Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Embrapa); de material de natureza arqueológica (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, Museus nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná (Brasil) e na

Argentina e no Uruguai; e de fontes impressas (livros, revistas científicas, artigos e periódicos acadêmicos, monografias de Graduação, dissertações de Mestrado, teses de Doutorado).

A Minha inserção em campo: os papéis sociais e os projetos

Minha experiência de pesquisa de campo junto aos Mbyá ocorreu de modo intermitente entre os anos de 2001 e 2014, em três estados brasileiros (RS, SC e PR) e no exterior (Argentina, Paraguai e Uruguai), em distintos períodos de permanência nas aldeias.

Mapa 02 - Localização das aldeias Guarani Tekoá Irapuá (Cachoeira do Sul/ Caçapava), Tekoá Salto Grande do Jacuí (Salto do Jacuí), Tekoá Inhacapetum (São Miguel das Missões) e Sítio Arqueológico Guarani (São Nicolau/ RS/ Brasil)



Fonte: GOOGLE MAPS, 2014

Em 2001, participei de atividades de pesquisa etnográfica (de campo) realizadas em paralelo ao II Seminário de Capacitação das Famílias Indígenas da Terra da Borboleta⁷, em Salto do Jacuí/RS, sob a orientação do Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza. Esse evento foi promovido pelo Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) e pelo Conselho Missionário Indigenista (COMIN), em parceria com o Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS). O Seminário integrou mais de quarenta famílias indígenas representantes dos acampamentos criados há quatro anos pelas comunidades indígenas, como reivindicação ao direito territorial sobre a região chamada Borboleta, que é constituída pela mesopotâmia formada entre os rios Jacuizinho e dos

⁷ **Projetos:** Seminário de Capacitação das Famílias Indígenas da Terra da Borboleta, Projeto Integrado de Valorização dos Sítios Missionários do Brasil (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional IPHAN –) e Projeto de Extensão Universitária “Remanescentes de Quilombos Cambará (PROEXT/UFRGS).

Caixões, afluentes da margem esquerda do rio Jacuí. A participação nesse evento foi relevante para esta pesquisa científica como forma de contatar a luta que a comunidade indígena trava pelo reconhecimento oficial de seus direitos junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A atividade de campo teve duração de duas semanas.

Fotografia 01 – Aldeia Guarani do Salto Grande do Jacuí, Salto do Jacuí/RS, Brasil, 2001.



Fonte: Acervo pessoal ANDREA BORGHETTI, 2005.

No ano seguinte, em 2002, ainda sob orientação do Prof. Catafesto, participei como assistente de pesquisa do VI Mutirão Missões – Projeto Integrado de Valorização dos Sítios Missionários do Brasil, em São Nicolau/RS. Esse projeto integrou professores e alunos dos cursos de História e Ciências Sociais da UFRGS e UNICRUZ, com palestras e oficinas em torno da proteção à documentação do patrimônio arqueológico local. Na mesma saída de

campo, ocorreu a visita das ruínas das Missões Jesuíticas de São Miguel e a visita à aldeia Guarani Tekoá Inhacapetum, em São Miguel das Missões/RS. A atividade de campo teve duração de duas semanas.

Fotografia 02 – Visitação às ruínas de São Miguel das Missões, São Miguel das Missões/ RS, Basil.

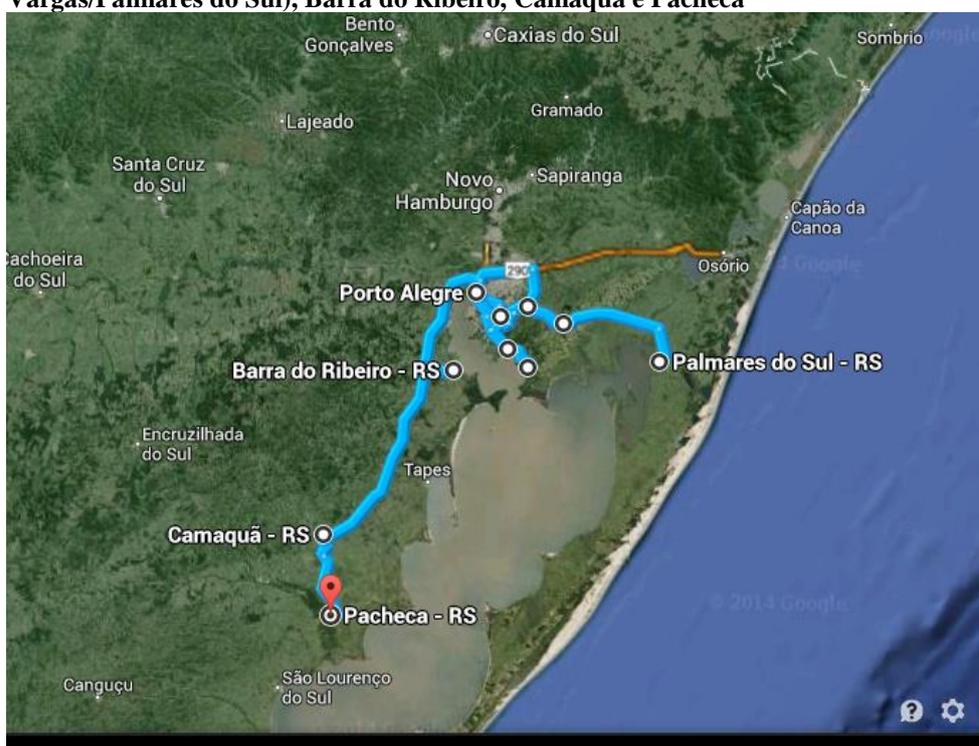


Fonte: Acervo pessoal ANDREA BORGHETTI, 2005.

Em 2003, atuei como pesquisadora bolsista integrante da Equipe Executora no projeto de extensão universitária PROEXT/UFRGS “Remanescentes de Quilombos Cambará”, sob

a orientação do Prof. Dr. Joé Carlos dos Anjos. As atividades desse projeto localizavam-se em área vizinha à aldeia Guarani Irapuá, na divisa de Cachoeira do Sul com Caçapava/RS. Embora esse projeto tenha se tratado de uma pesquisa com comunidades negras rurais, eu fui a responsável por etnografar a interação delas com a comunidade Guarani da aldeia de Irapuá. Eu permanecia hospedada na casa de uma índia que morava no vilarejo de Cambará, mas realizava visitas diárias à aldeia. As atividades de campo duraram sete meses, de julho de 2003 a janeiro de 2004, com idas quinzenais a campo onde a equipe de pesquisadores permanecia pelo período de uma semana.

Mapa 03 - Localização das aldeias Guarani Tekoá Anhenteguá (Lomba do Pinheiro/Porto Alegre), Lami (Porto Alegre), Cantagalo (Viamão), Itapuã (Viamão), Estiva (Viamão), Tekoá Iriapú (Granja Vargas/Palmares do Sul), Barra do Ribeiro, Camaquã e Pacheca



Fonte: GOOGLE MAPS, 2014.

No verão de 2003, exerci a atividade de monitora em Antropologia durante a Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Baptista, na qual tive a oportunidade de iniciar meu trabalho de campo diretamente com os Guarani e de conhecer a aldeia Tekoá Anhenteguá/Lomba do Pinheiro, em área rural de Porto Alegre/RS. Lá, conheci um dos meus principais informantes Mbyá para a pesquisa realizada no Rio Grande do Sul, José Cirilo Pires Morinico (*Kuaray*), que veio da Argentina e atua, desde 2004, como monitor e coordenador de projetos junto aos Guarani no RS.

No inverno de 2004, fui chamada a integrar, como pesquisadora de campo, a equipe técnica do projeto “Diagnóstico Investigativo sobre a Prática do *Poraró* entre as Mulheres Mbyá-Guarani no Centro de Porto Alegre”⁸ demandado pela Secretaria Ofício das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas – SOCIME – do Ministério Público Federal do Rio Grande do Sul – MPF/RS, a partir do qual pude realizar idas diárias ao centro de Porto Alegre e visitas às aldeias da região metropolitana (Grande Porto Alegre/RS) junto às lideranças e às mulheres Mbyá, de outubro a dezembro de 2004.

Fotografia 03 – Mulheres Mbyá vendendo artesanato e praticando *poraró* no Centro de Porto Alegre/RS



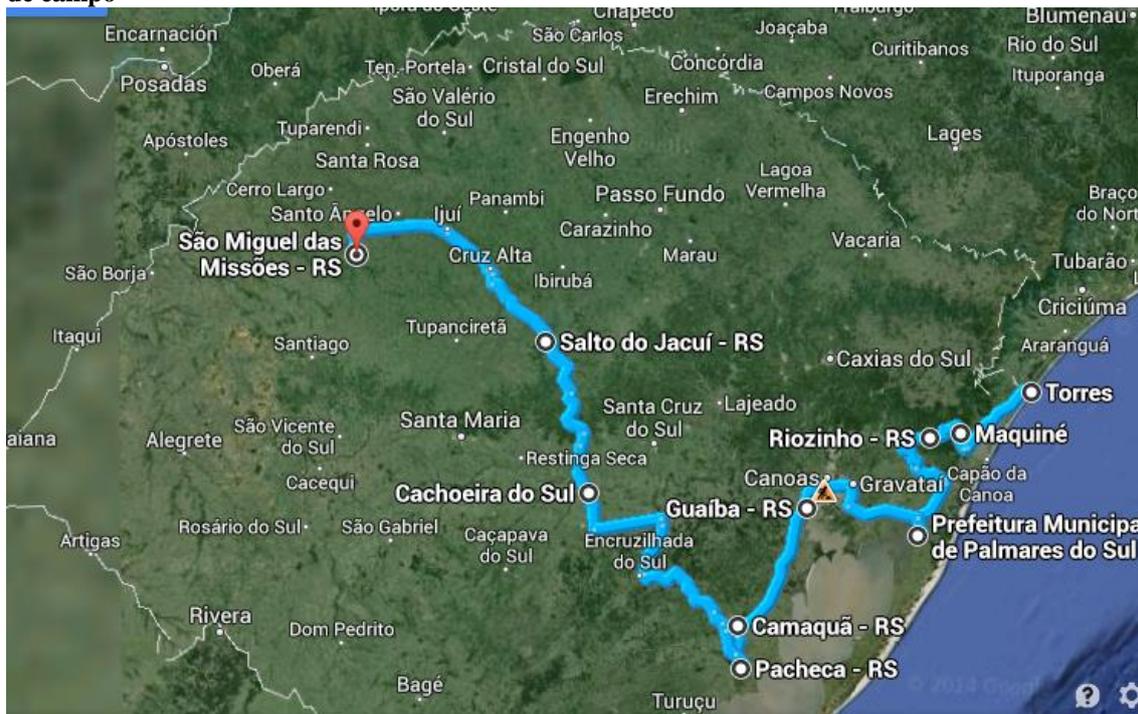
Fonte: Acervo pessoal ANDREA BORGHETTI, 2004

⁸ **Projetos:** Monitoria em Antropologia, Departamento de Antropologia Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, e Diagnóstico Investigativo sobre a Prática do *Poraró* entre as Mulheres Mbyá-Guarani no Centro de Porto Alegre, Secretaria Ofício das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas/Ministério Público Federal do Rio Grande do Sul – SOCIME/MPF/RS.

Tempo de pesquisa: 2003 - 2005

Tempo de permanência na aldeia: visitas diárias por um ano à aldeia Tekoa Anhenteguá; visitas diárias ao centro de Porto Alegre acompanhadas de dois monitores indígenas para a realização de entrevistas com as mulheres Mbyá; e visita a cada uma das aldeias do entorno de Porto Alegre para a entrevista com as lideranças.

Mapa 04 – Localização das principais aldeias Guarani no Rio Grande do Sul percorridas nesta pesquisa de campo



Fonte: GOOGLE MAPS, 2014.

Em 2005, fui chamada a integrar, como pesquisadora de campo, a equipe técnica do projeto “Acompanhamento Antropológico e Intervenção Intracultural para a Redução de Danos Causados pelo Uso Abusivo de Bebidas Alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul (VIGISUS II)”⁹ em parceria com a área de Saúde Mental da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA – e UNESCO. O projeto permitiu a realização de uma série de visitas a de até dez dias de permanência nas aldeias do RS durante o segundo semestre de 2005 e o primeiro de 2006. A participação nesse projeto possibilitou-me conhecer a totalidade das aldeias e dos acampamentos Mbyá no estado do Rio Grande do Sul (*ver anexo 1: quadro “Aldeias Guarani visitadas no Rio Grande do Sul”*) e percorrer alguns dos circuitos terapêuticos junto aos *Xondaro Marangatu* (Guardiões das Belas Palavras).

⁹ **Projetos:** Acompanhamento Antropológico e Intervenção Intracultural para a Redução de Danos Causados pelo Uso Abusivo de Bebidas Alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul (VIGISUS II) e Apoio ao Nhemongaraí – Ritual de Batismo e Nominção Mbyá, área de Saúde Mental e Medicina Tradicional, Fundação Nacional de Saúde – FUNASA – em parceria com a UNESCO.

Tempo de Pesquisa: 2005 – 2006

Tempo de Permanência nas aldeias: de uma semana a dez dias, mensalmente, pelo período de um ano.

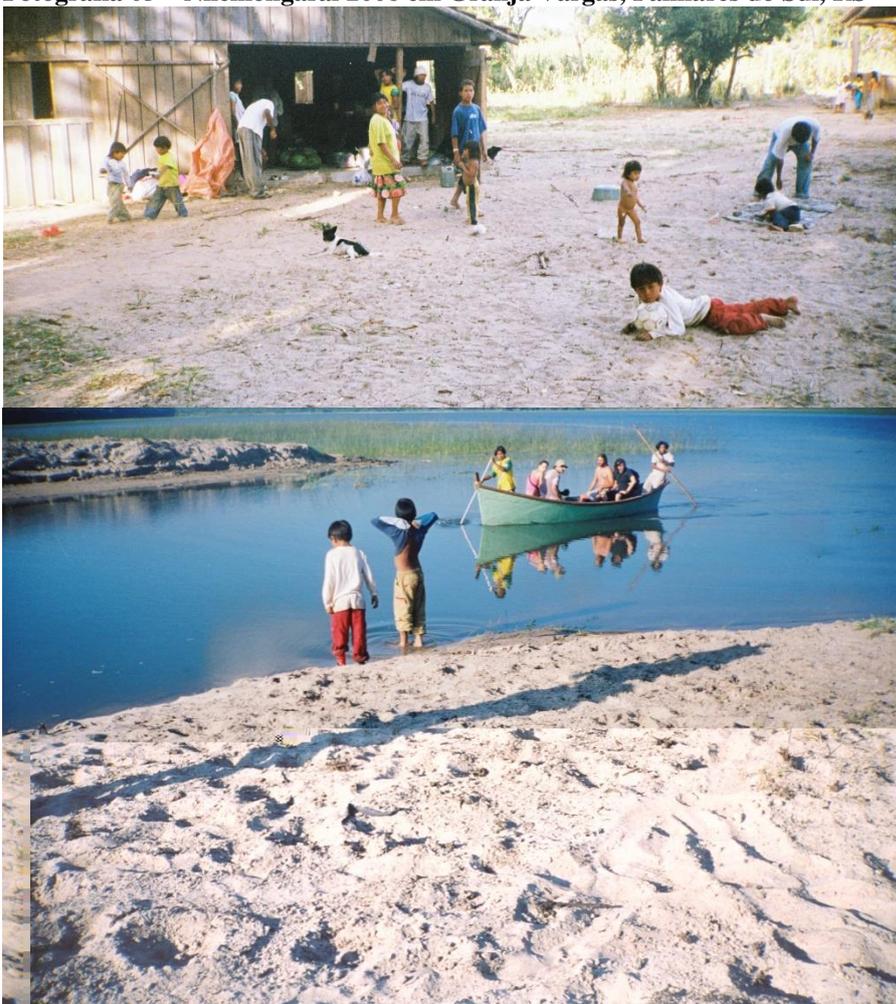
Fotografia 04 – Xondaro Marangatu Francisco e cunhã-Karaí, Juazito Oliveira e Xondaro Francisco, durante atividade de aconselhamentos com as Belas Palavras em Salto Grande do Jacuí, 2004; e Reunião dos Karaí, Aldeia Yryapú (Som das Águas), Granja Vargas, Palmares do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil, 2006



Fonte: Acervo pessoal ANDREA BORGHETTI, 2005 e 2006.

Ainda, durante o verão de 2006 acompanhei o *Nhemongaraí* – ritual de batismo das sementes, nomeação das crianças e reatualização dos nomes pessoais Mbyá – na aldeia *TekoáY'yapú* (Som das Águas) em Granja Vargas, município de Palmares do Sul/RS. Com o Instituto de Estudos Culturais e Ambientais – IECAM, organizamos a I Reunião dos artesãos Mbyá no Rio Grande do Sul ocorrida na *TekoáAnhenteguá/ Lomba do Pinheiro/RS*.

Fotografia 05 – Nhemongaraí 2006 em Granja Vargas, Palmares do Sul, RS



Fonte: ANDREA BORGHETTI, 2006.

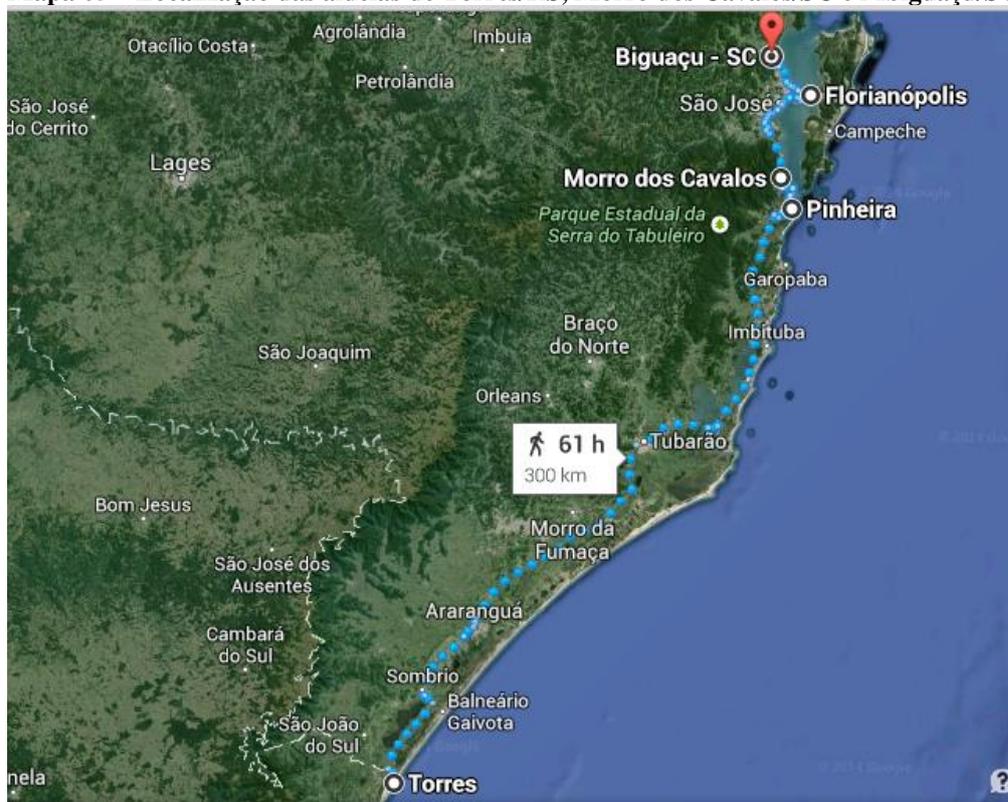
Fotografia 06 – I Reunião dos Artesãos Mbyá-Guarani no RS, 2005



Fonte: ANDREA BORGHETTI, 2005.

No verão de 2008, realizei trabalho de campo para a pesquisa do Mestrado, com financiamento do PPGAS/UnB, no litoral de Santa Catarina (*ver anexo 2: Quadro “Aldeias visitadas em Santa Catarina”*) pelo período de três meses (dezembro, janeiro e fevereiro). Visitei as aldeias de T.I. Morro dos Cavalos e TI. Mbiguaçu. A rota escolhida foi indicada pelos Guarani: a partir de Porto Alegre, saída de ônibus, passada por Torres/RS e chegada na Praia da Pinheira, próxima a Morro dos Cavalos. Visitei, diariamente, a TI Morro dos Cavalos, realizei entrevistas e pude acompanhar as mulheres Guarani nas idas para o centro de Florianópolis para a venda de artesanato e prática do *poraró*. Também conheci a aldeia do Mbiguaçu, que conta com um centro de artesanato na beira da faixa (litoral norte de Santa Catarina).

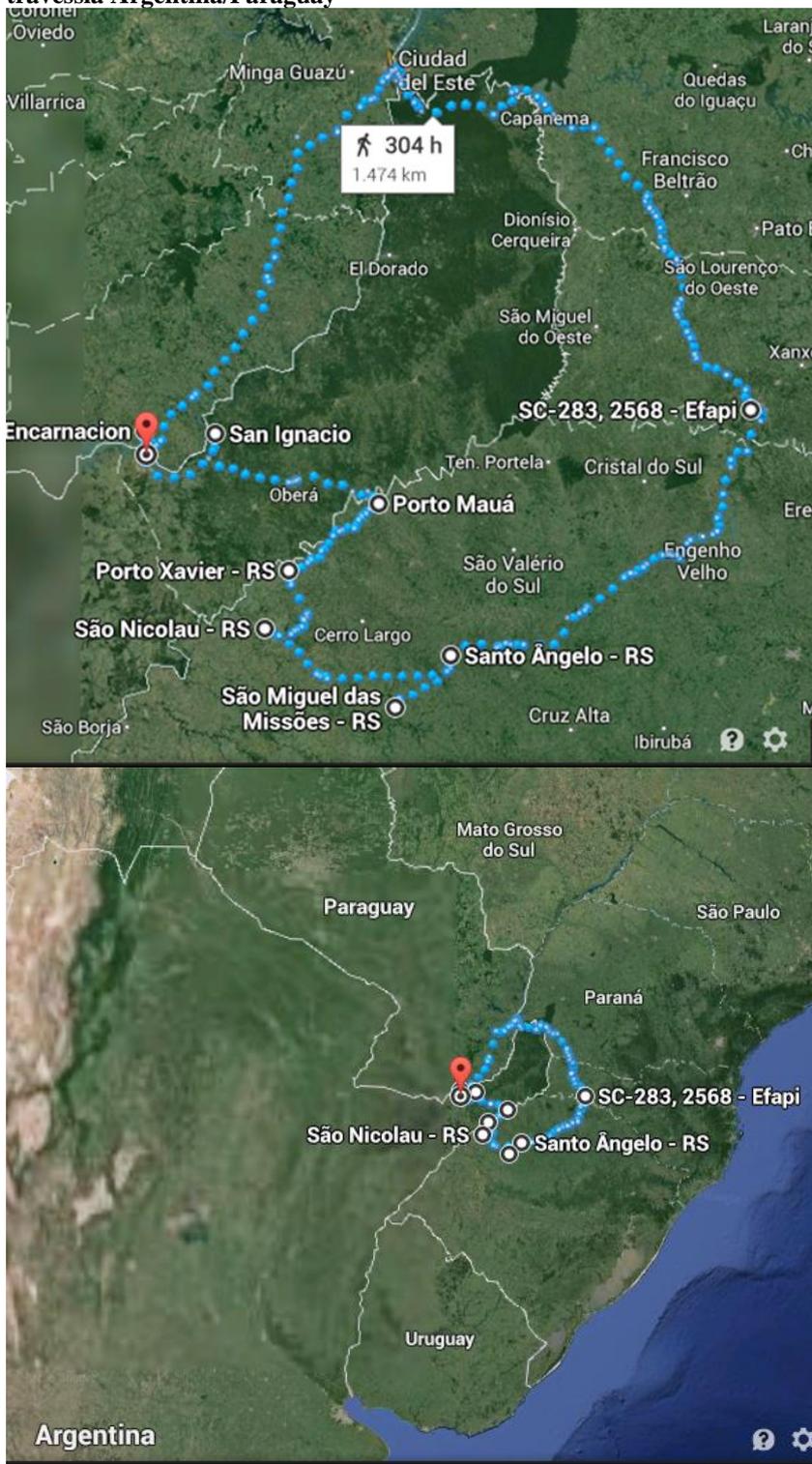
Mapa 05 – Localização das aldeias de Torres/RS, Morro dos Cavalos/SC e Mbiguaçu/SC



Fonte: GOOGLE MAPS, 2014.

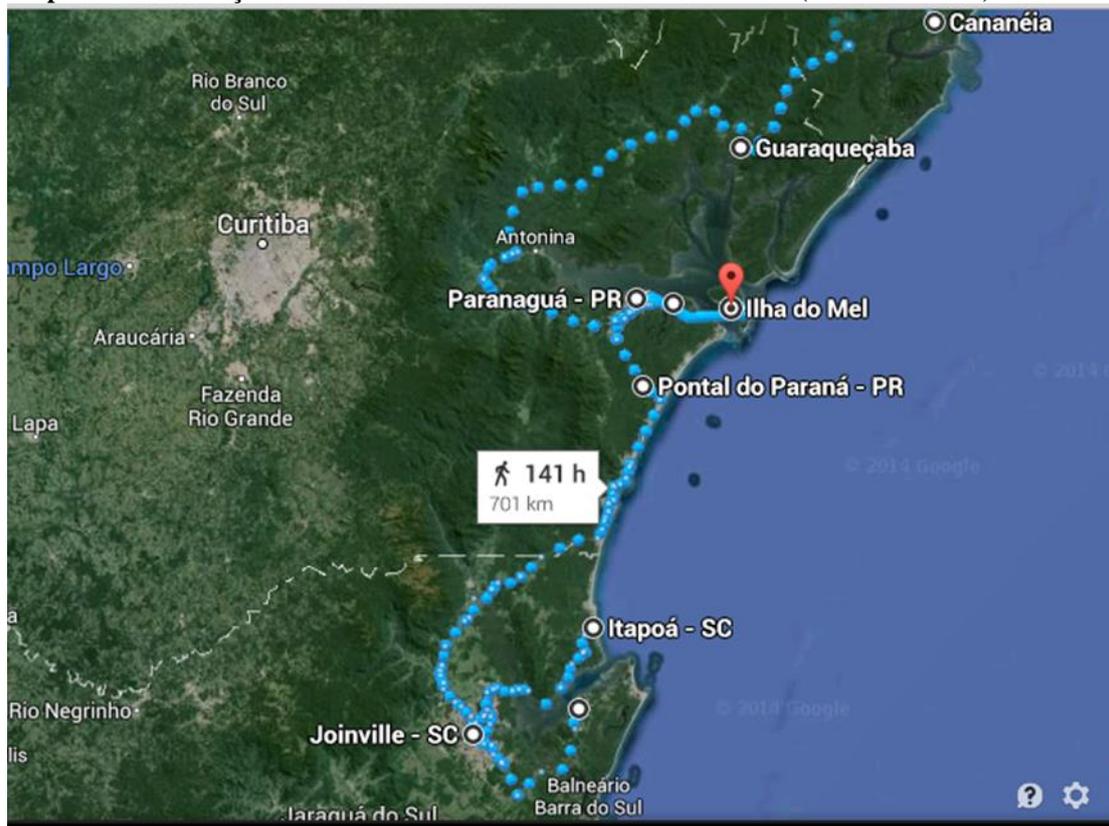
No inverno deste mesmo ano, realizei trabalho de campo refazendo as travessias Brasil – Argentina e Argentina – Paraguai por rotas indicadas e utilizadas pelos Guarani e visitei aldeias do nordeste da Argentina e sul do Paraguai, especificamente para esta pesquisa. Conheci as aldeias Guarani de San Ignacio Míni, Yryapú e Fortín Mbororé, em Puerto Iguazú, província de Misiones, na Argentina, e entrevistei alguns Guarani em Encarnación, no Paraguai (*ver anexo 3: Quadro aldeias visitadas na Argentina*).

Mapa 06 - Localização da aldeia Guarani Tekoá Inhacapetum (São Miguel das Missões/RS), Sítio Arqueológico Guarani (São Nicolau/RS), aduana utilizada pelos Guarani para travessia Brasil/ Argentina (Porto Xavier/ Puerto Javier), aldeias de San Ignacio Míni (San Ignacio/ Misiones/AR) onde é realizada a travessia Argentina/Paraguay



Fonte: GOOGLE MAPS, 2014.

Mapa 07 – Localização das aldeias Guarani em São Francisco do Sul (Santa Catarina) e litoral do Paraná



Fonte: GOOGLE MAPS, 2014.

Em 2011, comecei a trabalhar com consultorias nas áreas de Antropologia e Meio Ambiente e assumi a Coordenação Geral do Estudo de Componente Indígena – ECI – das T.I.’s Guarani Morro Alto e *TekoáYvyJu/Reta*¹⁰, no município de São Francisco do Sul, em Santa Catarina, devido à construção de um terminal marítimo e de um centro de distribuição de cargas na região próxima a essas aldeias.

Em 2013, assumi a Coordenação Geral do Estudo de Componente Indígena – ECI – para a realização do Estudo de Impacto Etno-Ambiental –EIEA – nas T.I.’s Guarani Ilha da Cotinga, *Sambaqui*, Shangri-lá, Cerco Grande e *TekoáKuarayHaxa*, nos municípios de Paranaguá, Pontal do Paraná, Antonina e Guaraqueçaba no Paraná, em função da regularização ambiental do Porto de Paranaguá e das obras de dragagem de aprofundamento (ver anexo 4: *Quadro “Aldeias Guarani visitadas no Paraná”*).

Ainda trabalhando como consultora em Antropologia no âmbito de processos de licenciamento ambiental, em 2014, assumi a Coordenação-Geral do Plano Básico Ambiental –

¹⁰ **Projetos:** Estudo do Componente Indígena – ECI – das TI’s Morro Alto e Yvy Ju/ Tapera/Reta, em São Francisco do Sul/SC, e Estudo do Componente Indígena – ECI – das TI’s Ilha da Cotinga, Sambaqui, Shangri-lá, Cerco Grande e Tekoá Kuaray Haxa, em Paranaguá/PR

PBA – das T.I.'s Guarani Morro Alto e *TekoáYvyJu/Reta*, no município de São Francisco do Sul, em Santa Catarina.

CAPÍTULO 1 – OS DESLOCAMENTOS HISTÓRICOS E A FORMAÇÃO DE ALDEIAS

Neste primeiro capítulo são abordados os deslocamentos históricos e a formação das aldeias Guarani. Para tanto, esses deslocamentos são divididos em períodos que envolvem: 1) as migrações pré-coloniais; 2) migrações pós-conquista e 3) a busca pela *Terra Sem Mal*.

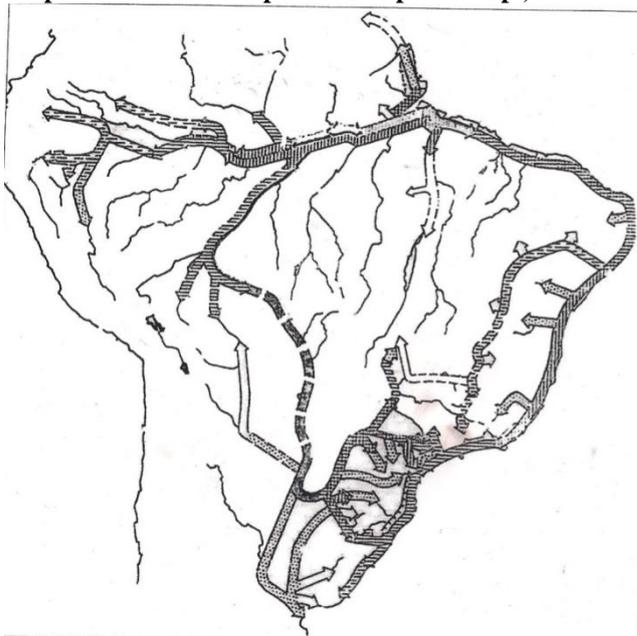
1.1 MIGRAÇÕES PRÉ-COLONIAIS

Os Guarani são considerados “povos amazônicos” ou “de matriz amazônica” (CHAMORRO, 1998), porém não amazônidas, o que remete ao período pré-colonial. Para Brochado (1984), a denominação “Tradição Tupi-Guarani” seria imprópria. O autor estabelece em sua tese de Doutorado a Tradição Policroma Amazônica, originária da Amazônia central, relacionada aos falantes Tupi, e que teria dois ramos distintos, com histórias totalmente separadas ao longo dos últimos dois mil anos: a cultura ou subcultura Guarani e a cultura ou subcultura Tupinambá. Elas seriam culturas tipicamente amazônicas, “duas extensões distintas da Tradição Policroma Amazônica”, que não pode ser datada mais tardiamente do que 1.500 a.C na região próxima da desembocadura do rio Madeira, na Amazônia Central (BROCHADO, 1984, p.572). Não são poucos os vestígios arqueológicos que apontam para a presença Guarani desde tempos remotos em uma ampla faixa de terra na América do Sul pré-cabralina.

No entanto, não há consenso entre os especialistas quanto à chegada dos Guarani à região do Conesul, onde foram encontrados na época do descobrimento. Os Etnógrafos, Linguístas e Arqueólogos, segundo Chamorro, ao estudarem o povo Guarani, compilaram as modificações do tronco linguístico desenvolvidas a partir do tronco Tupi, que se diferenciou no grupo étnico Tupi-Guarani. A separação entre Tupi e Guarani teria ocorrido entre os anos 700 e 800 D.C. A partir da Amazônia, começam os movimentos populacionais de grupos Guarani¹¹.

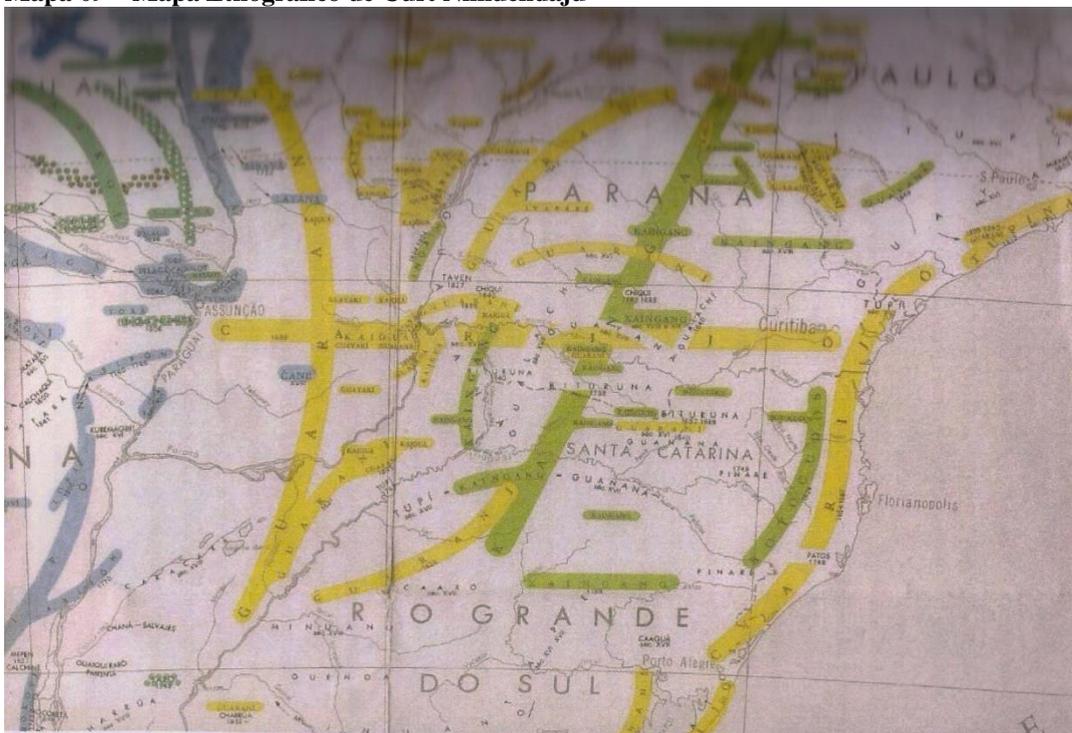
¹¹ Segundo Chamorro (1998), os Guarani já se autodenominava em diferentes grupos: chiripá (nhandeva ou avakatuete); Mbyá; Kaiowá (Pai-Tavyterã) e Chirigano.

Mapa 08 – Rotas de expansão dos povos Tupi, conforme Brochado, 1989.



Fonte: BROCHADO, 1989.

Mapa 09 – Mapa Etnográfico de Curt Nimuendaju



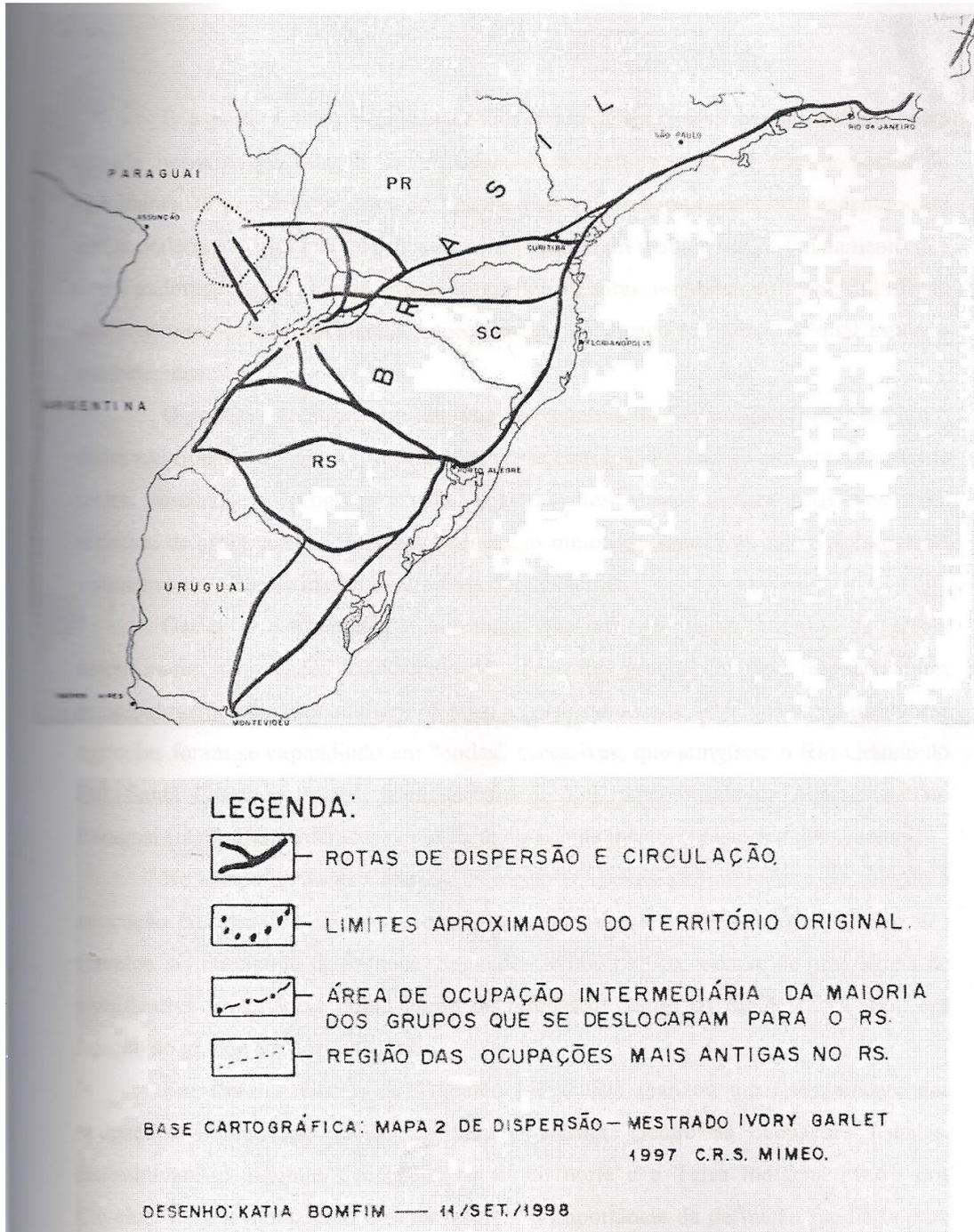
Fonte: NIMUENDAJU, 1987.

Muitos séculos antes da dominação colonial ibérica, esses grupos realizaram uma intensa atividade de conquista e povoamento da área situada no litoral leste do Brasil e em grande parte do Rio da Prata. Os grupos falantes da língua Tupi ocuparam grande parte da costa leste, desde o Equador até o Trópico de Capricórnio, no litoral de São Paulo. Os

Guarani, por sua vez, desceram da Amazônia seguindo os caminhos hidrográficos da bacia Platina, instalaram-se desde o sul do Mato Grosso e do Trópico de Capricórnio até a foz do Rio da Prata, ocupando, ainda, o litoral sul brasileiro.

Em “Arqueologia da Amazônia”, Eduardo Goés Neves (2006) aponta para as imediações do baixo Rio Madeira na Amazônia como o berço civilizacional Guarani. Outros estudos sugerem a existência de um largo corredor que iria desde o Peru até o litoral brasileiro, por onde, casualmente, estão distribuídas as aldeias Guarani em suas inúmeras parciaisidades étnicas. Alguns Arqueólogos estimam que os coletivos Proto Guarani, motivados, talvez, por um aumento populacional, migraram da região da Bacia Amazônica para o sul, ocupando territórios onde já se encontravam outros grupos humanos. Diz-se que os grupos Proto Guarani chegaram ao território sul-riograndense por volta de 2.000 anos atrás. Segundo Neves (2006), a Cultura Guarani já estaria bem estabelecida no sul do Brasil e sua expansão rumo ao leste teria sido lenta, desenvolvendo-se em vagas sucessivas. Já a Cultura Tupinambá, que Brochado considera uma versão atenuada da Cultura Marajoara, teria chegado ao nordeste brasileiro por volta do ano 500. Ela teria se expandido rapidamente rumo ao sul, ao longo da estreita faixa costeira. As frentes de expansão Guarani e Tupinambá teriam se encontrado por volta do ano 1000 em regiões localizadas ao sul do Rio Tietê.

Mapa 10 – Rotas de Dispersão Guarani



Fonte: GARLET, 1997.

Apesar de apresentarem uma dinâmica de mobilidade própria, os grupos Proto-Guarani, assim como os Guarani atuais, não eram propriamente nômades, pois dependiam de atividades de extração e caça, mas possuíam como base de sua alimentação uma variedade considerável de sementes, legumes e tubérculos que cultivavam no meio da selva, através da

abertura de clareiras por meio de queimadas controladas (sistema de coivara) (BUENO, 2003:19; P. CLASTRES, 1975:9; NAVARRO, 2005: 104).

Os grupos Proto Guarani, dos quais descendem os Mbyá, eram também hábeis ceramistas e cesteiros, produzindo toda sorte de objetos de que necessitavam para conseguir preparar e servir a alimentação de que dispunham. Nos sítios arqueológicos Proto-Guarani, são raros os vestígios de fibras vegetais, porque não resistem ao tempo. No entanto, grandes panelas de barro utilizadas como urnas funerárias, fiadores, pontas de flechas e outros apetrechos de materiais inorgânicos são mais comumente encontrados. É possível inferir, a partir da localização dos sítios arqueológicos, que os grupos Guarani, em um período anterior ao contato com o europeu, estavam presentes em espaços ambientais que hoje identificamos como domínio da Mata Atlântica, Floresta Ombrófila Densa, Floresta Ombrófila Mista, Floresta Estacional Semidecidual, Floresta Estacional Decidual, entre outras formações vegetais¹².

Em grupos familiares mais ou menos extensos de Guarani, retiravam dos ambientes tudo de que necessitavam para a sua existência/sobrevivência: desde frutos e plantas medicinais, passando pelo material para construção de casas, preparação de armadilhas (trampas ou mundéu) para a caça, até material para confecção de cestaria e cerâmica e outras peças utilitárias. As aldeias Guarani e os territórios de caça e coleta ocuparam amplos espaços nos vales dos rios, bem como nos seus afluentes, disputando o território com outras etnias ocupado há milênios pelos caçadores coletores locais.

Através dos vales, os Guarani atingiram a planície litorânea, dirigiram-se para o norte, ocupando a área povoada pelos grupos de pescadores-coletores dos sambaquis. Adaptado ao clima temperado, tendo como tradição a cultura do milho, os Guarani instalaram-se especialmente em altitudes de até 400m, nas quais predominam as condições de calor e umidade a que estavam acostumados, mantendo-se nos ambientes florestais e ribeirinhos (fluviais, lacustres e marinhos) em que podiam alimentar-se de peixes e moluscos que complementavam a caça. Os Guarani coletavam vegetais, principalmente raízes, frutos e folhas comestíveis, assim como mel silvestre; teciam algodão; plantavam milho, mandioca, feijão, abóbora, batata, alimentos ricos em carboidratos, fumo e porongos para servir de recipientes (*caguá*).

¹²O horizonte cerâmico tem sido investigado mais extensivamente e a maior parte do trabalho concerne ao complexo Tupi-Guarani, como é chamado nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Esse horizonte pode ser relacionado ao componente recente dos sambaquis do sul, desde que a cerâmica Tupi-Guarani tem sido mencionada nos níveis mais altos de muitos sítios. Nós não sabemos quão cedo a ocupação Tupi-Guarani dos sambaquis do sul pode ser datada, mas tem sido estimada em cerca de 1.000 anos para mais (SILVA, 1972, p. 21).

As aldeias dos Guarani compunham-se de casas nas quais habitavam diversas famílias nucleares, pertencentes à mesma família extensa, com antepassados comuns. O *nhanderecô* Guarani, seu modo de viver, exigia constantes contatos com outros grupos, o que é confirmado pela existência de vários caminhos tanto fluviais quanto terrestres, que ligavam as aldeias entre si. Foi ao longo desses caminhos que realizaram a conquista de territórios, impondo seu modo de vida e suas inovações tecnológicas, principalmente através do uso da cerâmica e da horticultura. (SILVEIRA & OLIVEIRA, 2005).

Os *Peabirus* (na língua Tupi *p*" – caminho; *abiru* – gramado amassado) são antigos caminhos, utilizados pelos indígenas sul-americanos muito antes do descobrimento pelos europeus, que ligavam o litoral ao interior do continente. A designação Caminho do Peabiru foi empregada pela primeira vez pelo jesuíta Pedro Lozano, no início do século XVIII. O Caminho do Peabiru constituía uma via que ligava os Andes ao Oceano Atlântico, mais precisamente Cusco, no Peru, à altura do litoral da Capitania de São Vicente (atual estado de São Paulo), estendendo-se por cerca de 3.000 quilômetros, atravessando os territórios dos atuais Peru, Bolívia, Paraguai e Brasil. Em território brasileiro, um de seus troços ou ramais era a chamada Trilha dos Tupiniquins, no litoral de São Vicente; outro partia de Cananeia; troços adicionais partiam do litoral dos atuais estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul.

As chamadas migrações pré-coloniais são consideradas precursoras dos movimentos “messiânicos” do período pós-conquista. Alguns autores sugerem que grupos Guarani realizavam trocas com o Império dos Incas. Essas primeiras migrações, contudo, parecem ter sido movidas por objetivos bélicos e pela busca de metais (NORDENSKIÖLD, 1917; MÉTRAUX, 1948; MEIRELES, 1989; D’ANGELIS, 2004, entre outros).

1.2 MIGRAÇÕES PÓS-CONQUISTA

Em 1524, o náufrago português Aleixo Garcia, numa expedição integrada por dois mil indígenas Carijós, partindo da ilha de Santa Catarina ("Meiembipe"), percorreu a via *Peabirú* para saquear ouro, prata e estanho, tendo atingido o território do Peru, no império Inca, nove anos antes da invasão espanhola dos Andes em 1533. Outros relatos denunciam que Martin Afonso de Souza, fundador da Vila de São Vicente, só se fixou naquele trecho do litoral porque, de antemão, dispunha de informações de que dali se teria acesso ao caminho que o levaria às minas do Potosí, na Bolívia, e aos tesouros dos Incas. Por sua determinação, uma

expedição partiu de Cananeia (litoral Capitania de São Vicente), em 1531, com o mesmo destino, sob o comando de Pero Lobo, tendo Francisco das Chaves como guia. Por um antigo caminho indígena que entroncava com o Caminho do Peabiru, essa expedição desapareceu, chacinada pelos indígenas Guaranis, nas proximidades de Foz do Iguaçu, quando da travessia do rio Paraná (DONATO, 1997; BOND, 1998; CABEZA DE VACA, 1999; BUENO, 2003; SOLARI, 2010).

O espanhol Cabeza de Vaca acompanhou um de seus troços, tendo descoberto, em 1542, as Cataratas de Iguaçu. Na mesma época, o aventureiro Ulrich Schmidel percorreu o *Peabirú* em 1533. Os jesuítas batizaram essa rota de Caminho de São Tomé, caminho utilizado para as atividades de evangelização e aldeamento de indígenas, na região do rio Paraná, ainda em meados do século XVI. No século XVII, bandeirantes paulistas, como Antonio Raposo Tavares, trilharam essa via para atacar as missões jesuíticas (DONATO, 1997; CABEZA DE VACA, 1999).

O caminho tinha diversas ramificações. Através delas, os Guarani se deslocavam pelas diversas partes do seu território, mantendo em contato as tribos confederadas por uma espécie de “correio” rudimentar que ligava o Norte e o Sul do Brasil, da Lagoa dos Patos até a Amazônia. Segundo a tradição desse povo, o caminho não foi aberto por eles, que atribuem a sua construção ao ancestral civilizador Sumé, que teria criado a rota no sentido Leste-Oeste.

Pesquisas iniciadas no século XIX pelo Barão de Capanema levaram à formulação da hipótese de que esse caminho foi criado pelos Incas, numa tentativa de trazer a cultura deles até aos povos da costa do Oceano Atlântico, abrindo o caminho no sentido Oeste-Leste, portanto. Como apoio a essa linha, refere-se o testemunho, de mais de um cronista, de que os Incas chamavam seu território de *Biru*. Desse modo, a denominação do caminho poderia resultar do híbrido *pe-biru*, que equivaleria a "caminho para o Biru". Embora não existam informações acerca da razão pela qual o projeto Inca não foi levado a cabo, entre as evidências de sua presença em território brasileiro, cita-se o chamado “correio” dos Guarani.

Restam ainda, em pontos isolados de mata e em algumas localidades, reminiscências desse caminho. Nos trechos mais difíceis, o caminho chegava a ser pavimentado com pedras. Em alguns deles, era sinalizado por inscrições rupestres, mapas e símbolos astronômicos de origem indígena. Na década de 1970, foram identificados cerca de 30 km remanescentes da trilha na área rural de Campina da Lagoa, no estado do Paraná. Ao longo desse trecho, foram, ainda, identificados sítios arqueológicos com vestígios das habitações utilizadas, provavelmente quando os indígenas estavam em trânsito.

Esse caminho está ligado a redes de parentesco e às relações de reciprocidade entre várias comunidades Guarani e outras etnias indígenas. O Peabirú é responsável pela constante comunicação e pelos intercâmbios econômicos entre essas localidades. Para Souza (2003), no âmbito externo, a migração coletiva permitia uma mais equilibrada distribuição territorial (evitando guerras, inclusive), dinamizava a comunicação e a troca entre grupos e facilitava o aparecimento de alianças matrimoniais. No âmbito interno, a migração possibilitava a estruturação econômica de produção e de consumo, criando um “comunismo parental” (SOUZA apud VARA, 2003).

De acordo com Monteiro (1992), a maior parte das rebeliões quinhentistas apresentava “uma típica estrutura profética”, ou seja, muitos levantes foram mobilizados por líderes carismáticos que, por meio de cantos, danças e de um discurso subversivo, incitavam os índios a rechaçar e abandonar o modo de vida imposto pelos Karáí cristãos. Porém, percebe-se que, além do discurso e dos objetivos do profetismo tradicional, esses movimentos frequentemente incorporavam elementos novos, provenientes da religião dos europeus: o rito do batismo, a hierarquia da Igreja e outros traços do catolicismo também estavam presentes na organização dos movimentos. Mesmo da habitação coletiva para as casas nucleares, os índios conseguiam reproduzir os laços de parentesco e as relações entre as casas e a chefia tradicional dentro da disposição das quadras da redução.

Entre 1628 e 1632, a destruição do Guairá (atual estado do Paraná) pelos paulistas teve efeitos demográficos desastrosos para as missões. Afora os milhares de cativos deslocados para São Paulo, algo entre 30 e 50 mil, a população das duas reduções que conseguiram se defender enfrentou uma longa migração para o sul, restabelecendo-se às margens do rio Uruguai. Estas duas, significativamente, foram as mais antigas e, pode-se supor, as mais estáveis: Loreto e San Ignacio. Entretanto, de uma população de 10 a 12 mil Guarani, menos da metade completou o percurso marcado por sérias tribulações (HAUBERT, 1990: 158). Esses acontecimentos repetiram-se pouco tempo depois na região do Tape, onde outras reduções foram assoladas e outros milhares de cativos Guarani foram aprisionados.

Durante os séculos XVI e XVII, as populações nativas de uma extensa região que intermediava as colônias ibéricas na América do Sul meridional sentiram o forte impacto da conquista espanhola da bacia do Prata, dos projetos missionários dos padres franciscanos e jesuítas e, finalmente, da busca insaciável de cativos pelos portugueses das capitânicas do Sul. Embora tenha afetado direta ou indiretamente a demografia, a distribuição espacial e a organização política de todos os povos da região, o processo de penetração colonial, em suas

múltiplas facetas, atingiu os Guarani, que sofreram profundas transformações decorrentes de práticas e políticas impostas pelos principais agentes de expansão europeia.

Frequentemente projetados no papel do dócil e regrado discípulo dos missionários jesuítas ou da infeliz vítima dos sanguinários bandeirantes, os Guarani da historiografia vigente encontram-se, grosso modo, “entre a cruz e a espada”. Em contrapartida, longe de serem as inermes vítimas que povoam habitualmente os livros de história, os Guarani desenvolveram estratégias próprias que visavam não apenas à mera sobrevivência, mas também à permanente recriação de sua identidade e de seu “modo de ser” frente a condições progressivamente adversas. (MONTEIRO, 1992).

A partir do contato fragmentado em termos das etapas da colonização, o que permeia, aqui, a discussão a respeito da experiência Guarani são as estratégias indígenas que, em cada contexto de sua inserção nas estruturas coloniais, buscavam forjar espaços para poder preservar ou mesmo recriar o “modo antigo de viver” (SEVERAL, 1998).

1.3 A BUSCA PELA TERRA SEM MAL

Monteiro (1992) discute que o constante abandono e a regeneração de aldeias, o quadro mutável de alianças e hostilidades e as migrações de longa distância mobilizadas por carismáticos profetas são fatores que se contrapõem a qualquer visão monolítica de uma “nação” Guarani. A discussão em torno da chefia está intrinsecamente articulada a um outro aspecto fundamental da etno-história Guarani: o profetismo. Para Pierre Clastres, o desenvolvimento de chefias fortes entre os grupos Tupi-Guarani, já em curso quando da chegada dos europeus, teria ameaçado a ordem tradicional e suscitado uma resposta da sociedade, com o intuito de impedir a apropriação do poder pelos chefes.

Nesse contexto, teriam surgido os *Karaí*, “profetas da jângal”, que contestavam frontalmente a autoridade do chefe e, evocando os mitos dos heróis-civilizadores e da “Terra Sem Mal”, por meio das “belas palavras” (do discurso profético), dos cantos, das danças e, por fim, das migrações, persuadiam os índios a abandonarem suas aldeias em busca de um paraíso terrestre (CLASTRES, P., 1978, p.149).

Essa ideia do conflito entre tipos de autoridade é aprofundada no importante estudo de Helene Clastres (1978) que, ao analisar o discurso dos *Karaí*, procura demonstrar precisamente a dinâmica indígena do movimento profético. Assim, segundo Helene Clastres, o profetismo Tupi-Guarani seria “exatamente o inverso de um messianismo”, pois proviria de

embates e crises no interior da sociedade nativa e não – como querem outros autores – de fatores externos, como as crises desencadeadas pela conquista. Para esta autora, “todo pensamento e prática religiosos dos índios gravitavam em torno da Terra Sem Mal” (H. CLASTRES, H., 1978, p.51).

O indigenista alemão Kurt Unkel, batizado Nimuendaju pelos indígenas, foi o primeiro ocidental a registrar de forma aprofundada elementos relevantes da cosmologia Guarani, de suas narrativas lendárias da cosmogênese às profecias sobre cataclisma, assim como os relatos sobre a longa jornada empreendida por esse grupo, das selvas do Paraguai ao litoral do Oceano Atlântico. Uma dessas migrações foi narrada em “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani”, obra na qual Nimuendaju registrou o discurso fundador dessa mobilização:

Nhandervusu (Nosso Grande Pai) veio à terra e faliu a Guyrapotý (nome do xamã incumbido de liderar a partida): ‘Procurem dançar!, a terra quer piorar!’ Eles dançaram durante três anos quando ouviram o trovão da destruição. A terra desabava pelo oeste. E Guyrapotý disse aos seus filhos: ‘Vamos! O trovão da destruição causa temor’. E eles caminharam, caminharam para o leste, para beira mar. E eles caminharam. E os filhos de Guyrapotý lhe perguntaram: ‘Aqui não vai surgir de imediato a ruína?’ – ‘Não, aqui a ruína vai surgir após um ano, dizem’ . E seus filhos fizeram roça. (NIMUENDAJU, 1987, p.155).

Diante disso, os primeiros que abandonaram a sua pátria, migrando para o leste, foram os vizinhos meridionais dos Apapocúva:

A horda dos Tañyguá, sob a liderança do pagé chefe Ñanderyquyni, que era temido feiticeiro. Subiram lentamente pela margem direita do Paraná, atravessando a região dos Apapocúva, até chegar a dos Oguauíva, onde seu guia morreu. Seu sucessor, Nhanderuí, atravessou com a horda do Paraná – sem canoas, como conta a lenda -, pouco abaixo da foz do Ivahy, subindo então pela margem esquerda deste rio até a região de Villa Rica, onde cruzando o Ivahy, passou-se para o Tibagy, que atravessou na região de Morro Agudos. Rumando sempre em direção ao leste, atravessou com seu grupo o rio das Cinzas e o Itararé até se deparar finalmente com os povoados de Parapitinga e Pescaria na cidade de Itapetinga, cujos primeiros colonosnada melhor souberam fazer que arrastar os recém chegados à escravidão. Eles porém, conseguiram fugir, preservando tenazmente em seu projeto original, não de volta para o oeste, mas para o sul, em direção ao mar. Escondidos nos ermos das montanhas da Serra dos Itatins fixaram-se então, a fim de se prepararem para a viagem milagrosa através do mar à terra onde não mais se morre” (NIMUENDAJU, 1987)

Movimentos como esse foram consideravelmente intensificados com o avanço das colonizações brasileira e paraguaia sobre a mata contígua ao Rio Paraná. Na motivação que impulsiona a caminhar, transparece a necessidade de ter um lugar onde seja possível viver em segurança o antigo modo de ser/estar. À época do descobrimento do Brasil, os carijós (grupo Proto-Guarani) ocupavam o território que ia de Cananéia, no litoral do estado de São Paulo, o

litoral catarinense e gaúcho, até as margens da Lagoa dos Patos, no estado do Rio Grande do Sul, no sudeste e sul do Brasil.

Os carijós pertenciam ao ramo Guarani e efetuaram uma marcha migratória do Paraguai para o sul do litoral brasileiro. Vistos pelos primeiros povoadores portugueses como os melhores gentios da costa, foram receptivos à catequese cristã. Os carijós eram considerados pelos colonizadores portugueses índios dóceis, trabalhadores e bem intencionados. Porém, isso não impediu a escravização em massa por parte dos colonos de São Vicente, local onde foram praticamente dizimados.

Pressionados pelo avanço da colonização europeia, a população Guarani, que permaneceu fora das reduções e do âmbito de ação de encomendeiros e bandeirantes (cerca de 100.000 indivíduos), foi sendo paulatinamente empurrada para as matas adjacentes ao Rio Paraná. Ali, permaneceu escondida e, por isso mesmo, preservada. Somente com os transtornos causados pela Guerra da Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai *versus* Paraguai), estes grupos, até então relativamente isolados, iniciaram uma reocupação dos territórios antigamente habitados por outros grupos Guarani (carijós). Alguns deles, criaram pequenas aldeias do oeste brasileiro; outros, deslocaram-se em direção ao centro do país e do litoral atlântico em busca da “Terra Sem Mal”.

A interpretação da religião como elemento unificador da cultura Guarani encontra forte ressonância na etnologia, ocupando uma posição central nas obras de Nimuendaju (1985), Metraux (1979), Cadogan (1959) e Shaden (1974), para quem a “cataclismologia”, tão eloquentemente expressa pelos profetas, orienta a visão de mundo e a vida cotidiana dos modernos Ñandeva (incluídos os Apapocuva), Mbyá e Kaiowá. Coube, no entanto, a Bartolomeu Meliá, em estimulante ensaio sobre o “modo de ser” Guarani, questionar a historicidade do conceito *yvy mara’ey*, geralmente interpretado como “Terra Sem Mal”. Ao apoiar-se no “Tesoro de la lengua Guarani”, do padre Ruiz de Montoya, Meliá aceita a tradução do jesuíta, que verte a *yvy mara’ey* em “solo intacto, que não foi edificado”, solo virgem, portanto. Para o autor, o uso do termo inspira cautela, uma vez que haveria uma considerável distância entre o “solo intacto” dos séculos XVI e XVII e a “Terra Sem Mal” dos séculos XIX e XX, ambas *yvy mara’ey*.

Se se remeter a significativas mudanças nos padrões de ocupação e deslocamentos territoriais, essa distância seria tanto semântica quanto histórica. Ao enquadrar os deslocamentos dentro do conceito da “espacialidade” que, junto à tradição, formaria um dos grandes eixos do “modo de ser” Guarani, Meliá sugere um relevante elo entre a constante procura de terras novas para aldeias e roças e a migração de inspiração profética. Sugere ele,

ainda, que ambos os movimentos (busca por novas terras e deslocamentos por inspiração profética) inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à recriação de um modo de vida autenticamente Guarani quer pela renovação do local de assentamento quer pelo reencontro com uma terra mítica (MELIÁ, 1988, p.105). Nesse sentido, a experiência colonial, ao cercear a liberdade de movimento, teria provocado uma profunda ruptura na dimensão espacial da história Guarani. Ao favorecer o desenvolvimento de estratégias migratórias e ameaçar a sobrevivência física e cultural dos Guarani, a penetração colonial teria conferido grande credibilidade ao cataclisma e ao discurso profético.

Outra característica marcante do profetismo durante o primeiro século de contato também põe em questão a “Terra Sem Mal” como objetivo principal do movimento: além das migrações geográficas, os profetas coloniais, igualmente, mostraram-se capazes de desencadear rebeliões armadas contra seus opressores. De qualquer modo, se a polêmica permanece ainda longe de ser solucionada, não há como negar a relevância do profetismo Guarani para a compreensão de sua história. Radicada não apenas na evocação da mitologia heroica como também no conhecimento esotérico dos cantos sagrados, a ação dos *Karai* era, a um só tempo, tradicional e transformadora. Tradicional, pois buscava preservar dois elementos fundamentais para os Guarani: sua identidade e sua liberdade (SCHADEN, 1974, p.105; MELIÁ, 1988, p.93-120), e transformadora, porque pregava a destruição da ordem existente justamente com vistas a alcançar o primeiro objetivo (MONTEIRO, 1992).

1.4 A ETNO-HISTÓRIA E A FORMAÇÃO DE ALDEIAS EM SANTA CATARINA

A Etno-história nos ajuda a entender e conhecer as narrativas sobre deslocamento e migração Guarani através do ponto de vista dos próprios Guarani, permitindo, assim, compreender a sua visão de mundo e as suas principais motivações para esses deslocamentos. Sobre a alta mobilidade dos Guarani, Leonardo Werá, em atividade de campo realizada em fevereiro de 2008, na localidade de Morro dos Cavalos, Santa Catarina, narrou que:

No Brasil os Guarani estão distribuídos desde o estado do Rio Grande do Sul até Porto Seguro, na Bahia. Em outros países, os Guarani estão no Uruguai, Argentina, Paraguai, Bolívia e Peru. Os antigos contavam que os Guarani tinham contato com os Incas, que este era um povo muito avançado. Todo ser humano busca a imortalidade, os Guarani também. Os Incas eram considerados pelos Guarani em estágio muito avançado de imortalidade. Por isso que tinham muito contato. Por causa da religião. Essa é a minha versão. Os Guarani falam muito da cidade de pedra. Viajavam dias para chegar nesse local com pirâmides e escadas que sobem muito, objetos sagrados dourados. Tudo indica que os Incas foram correspondentes dos Guarani, porque falam a mesma língua. O Peabirú era um caminho bem usado,

um caminho tradicional, sagrado. Tapé é “caminho”, é como se fosse a BR daquela época, todo mundo usava esse caminho até outros povos. (Diário de Campo, 2008).

1.4.1 O caso de Santa Catarina

Em razão do Estudo do Componente Indígena – ECI – nas TI’s de Morro Alto e Yvy Ju/Reta, em São Francisco do Sul, como Coordenadora do estudo, a pesquisadora teve acesso a relatos e documentos que proporcionaram refletir sobre a formação das aldeias. Segue o relato:

Na ilha de Santa Catarina tinha uma aldeia que se chamava Tekoa Guassú-Há-Há-Kupé. Essa aldeia era muito respeitada, porque só moravam caciques, curandeiros, conselheiros, líderes de instrumentos musicais, e até os líderes de caçadores. Desta maneira, nas outras aldeias tinham somente os segundos líderes. Tinham as aldeias chamadas de Itakuruii, Pira’jumboaié e Mossamby, que ficava numa ilhazinha onde localizava-se o cemitério dos índios. Esses índios eram das tribos Xiripá e Phaim (Pa).

Essas duas tribos eram de peles claras, por esse motivo passaram a ser chamadas de Guarani-Karijós pelo sociedade branca porque não sabiam a definição certa. Mais ou menos por volta de 1.767 índios e 3.600 mulheres e crianças habitavam a Ilha de Santa Catarina. Nessa época ainda não tinham muito contato com homens brancos. Ao passar do tempo a infiltração do homem branco acabaram com a maior parte dos índios Guarani-Karijós.

Os Xiripá e os Phaim sucubiram a epidemias de tuberculose, bronquite e outras doenças trazidas pelos brancos contra as quais os índios não tinham defesa imunológica. As doenças foram responsáveis pela morte de boa parte dos antigos habitantes da ilha. Apesar das epidemias ainda sobraram um bom número de indígenas na ilha. Os índios que restaram ainda sofreram pela segunda vez com os conquistadores da Ilha de Santa Catarina que começaram as matanças dos Guarani-Karijós.

Desses índios sobraram apenas sete casais, que tiveram que fugir para o sul da ilha. Escolheram a ponta sul da ilha porque ficava mais próxima do continente. A travessia aconteceu da ponta da ilha até a Praia da Pinheira no município de Palhoça/SC. Mas estes casais de índios não queriam ficar na beira da praia por motivo de poderem ser massacrados de novo, então tomaram rumo norte até depararem-se com Morro dos Cavalos. A fuga se deu no século XVIII. Ficaram ali até surgir a 1ª Guerra Mundial, que foi por volta de 1914.

Os índios viveram em relativa paz no Morro dos Cavalos até entre o final do século XIX e o início do século XX. Um bom grupo dos nossos descendentes rumou para as matas do interior de Palhoça. A partir daí tomaram rumo oeste, próximo a Santo Amaro da Imperatriz. Lá acharam um lugar chamado até hoje de Rio do Bugre.

Foi somente a partir de 1942 que os índios foram aparecendo pouco a pouco na região de Palhoça junto com os colonizadores. Desses índios Guarani, já filhos destes índios Guarani-Karijós, que vieram a ser nossos pais, restam só nós atualmente. A partir de 1978, começamos a procurar um lugar para ficar, até que encontramos um lugar aqui no bairro São Miguel, município de Biguaçu (Diário de Campo, 2008)¹³.

¹³ Esta é a transcrição *ipsis litteris* do manuscrito original do cacique, redigido em 15 de fevereiro de 1989, repassado à pesquisadora por Leonardo Werá, em atividade de campo realizada em fevereiro de 2008, na aldeia de Morro dos Cavalos/SC. Contando a história do Guarani nato da região da Grande Florianópolis e principalmente da Ilha de Santa Catarina – Por Milton Werá Mirim, Morubixaba - cacique da aldeia dos índios Guarani Mbyá de São Miguel, Biguaçu, Santa Catarina.

O relato de Milton Wherá Mirim mostra a narrativa sobre a ocupação e expansão territorial dos Guarani em Florianópolis, em Santa Catarina. Por volta dos anos 1940, conforme o cacique, um grupo Guarani saiu da região de Rio dos Bugres/SC em direção ao Morro dos Cavalos, Palhoça/SC, distante 90Km, onde passaram a ter certa proteção oficial do governo. Afinal, em 1914, houve a “pacificação dos bugres” *kaingang* e *xockleng*. Em 1910, havia sido fundado o Serviço Nacional de Proteção aos Índios – SPI –, que, mais tarde, em 1967, foi transformado em FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Nos anos 1940, os índios “soltos por aí” não precisavam mais temer a ação dos bugreiros que tanto mataram *kaingang* e *xockleng* nas matas do interior de Santa Catarina.

Esse grupo Guarani viveu no Morro dos Cavalos, em área que nos anos 1970 virou parte da Unidade de Conservação Parque Estadual do Tabuleiro. Ao longo do tempo, o Morro dos Cavalos passou a ser ocupado também por índios Guarani vindos do Rio Grande do Sul e do Paraguai. Estes últimos saíram de suas terras devido a conflitos fundiários que afloraram com a expansão da colonização branca. Surgiram dois grupos distintos de índios Guarani na reserva de Morro dos Cavalos. Um dos grupos, chamados Mbyá, se dizem descendentes dos Guarani da Ilha de Santa Catarina. Já os chamados “paraguaios” seriam os Nhandeva (Xiripá), que, tal como Mbyá, também significa “gente” na língua Guarani.

Em 1978, o grupo Mbyá começou a procurar outra terra para se mudar. Morro dos Cavalos tornou-se pequeno para tantos índios. Uma parte do grupo Mbyá foi para Parati/RJ, conforme relatou o cacique Wherá. Na década de 1990, registrou-se a migração de índios Guarani, oriundos da Aldeia Morro dos Cavalos, para vários pontos de Santa Catarina: 1) Palhoça, 2) Biguaçu, 3) Guabiruba, 4) Itajaí, 5) Navegantes, 6) Araquari, 7) Joinville, 8) Barra do Sul, 9) São Francisco do Sul, 10) Passo de Torres, 11) Guaruva, 12) Treze Tílias, 13) Cunha Porã, 14) Ibicaré, 15) Itapiranga, 16) Dionísio Cerqueira, 17) Guaraciaba, 18) Barra Velha, 19) Jaguaruna, 20) Araranguá, e 21) Guaramirim.

Em 12 de outubro de 1987, os Mbyá do grupo do cacique Wherá Mirim, um número aproximado de 79 pessoas, instalaram-se em São Miguel, no município de Biguaçu, às margens da BR 101, num antigo *camping* abandonado a 5 quilômetros ao norte do centro de Biguaçu e a 20 do centro de Florianópolis. Hoje, eles são donos da reserva, apesar de ela ainda não estar totalmente legalizada pelo Governo Federal. Esse povo se autodenomina Mbyá, que significa “gente” na língua Guarani. Classificados pelos Antropólogos também como Mbyás, os Guarani de lá se dizem descendentes dos índios Carijó¹⁴ das tribos Xiripá e

¹⁴ Carijó era como os bandeirantes chamavam os índios de língua Guarani que viviam no litoral catarinense nos séculos XVI e XVII. “Carijó” vem de “Cari-yo”, uma palavra derivada de Cari, que significa “branco” em

Phaim (Paí) da Ilha de Santa Catarina. Os Guarani de Morro dos Cavalos contam que seus ascendentes, os Xiripá (escuro) e Phaim (claro), falavam um dialeto Guarani: “nós somos os últimos dos índios Guarani-Karijó que ainda falamos nosso idioma nato”.

O cacique Milton Moreira Wherá Mirim contou que as duas etnias que viviam em Florianópolis eram distintas, com indivíduos diferentes, mas falantes de dialetos Guarani mutuamente compreensíveis. Os Guarani falam com muita nostalgia da Ilha de Santa Catarina:

[...] Eram pescadores, afinal a Ilha de Santa Catarina era conhecida como onde tinha fartura de comida e peixe e era um paraíso da pesca nos séculos XVI e XIX, antes do estrago como a poluição e degradação do meio ambiente proporcionado pela ocupação e crescimento desordenado da população branca descendente de europeus nesse espaço geográfico. (Manuscrito fornecido por Leonardo Werá, Morro dos Cavalos, 2008)

Dos casamentos entre gentes dos dois grupos, surgiu um povo autóctone da Ilha de Santa Catarina – Meimbipe –, conforme os índios. Os Xiripa e os Phaim viviam em quatro aldeias, de acordo com a tradição oral dos Guarani de São Miguel em Biguaçu. As aldeias são: Tekoá Guassú Há Há Kupé, Itakuruii, Pira’jumboaié e Mossamby. Contudo, esses nomes lembram as atuais localidades de Cacupé, Itacorubi (Itakuruii), Pirajubaé e Moçambique. Sobre esta última, os índios dizem que se tratava de uma ilhota onde se situava um cemitério indígena.

Segundo os Guarani Mbyá de Biguaçu, Cacupé era uma grande aldeia onde residiam caciques, curandeiros, conselheiros, músicos e caçadores. O termo vem de *Tekoá Guassú Há Há Kupé* e significa “terra grande do pé de erva mate”. Já *Pirajubaé* vem de Pira’Jumboaié e significa “outro tipo de peixe amarelo”, o que remete à abundância local de um tipo de peixe amarelo que os antigos índios Carijós conheciam como *Pira’Jumboaié*. *Itacorubi* é a pronúncia aportuguesada de *Itakuruii* (*itacuru* = espécie de pássaro, *ii* = pequeno, itacuru pequeno), uma espécie de passarinho que existe em abundância próximo à antiga aldeia que passou a ser conhecida por esse nome. Já *Praia de Mossambique* vem de *Mossamby*, que significa “cemitério”¹⁵.

nhengatú, a língua falada pelos bandeirantes vindos de São Paulo. Cari alude à pele mais esbranquiçada dos índios Guarani no litoral catarinense.

¹⁵ Segundo os Guarani de Biguaçu, Mossamby era uma pequena ilhota próxima à costa da Ilha de Santa Catarina, onde os índios executavam seus delinquentes. Os Carijó aplicavam a pena de morte e essa consistia no enforcamento do condenado numa árvore. A ilhota de Mossamby, que ficava quase encostada à Ilha de Santa Catarina, já não existe mais. O pequeno estreito que a separava da Ilha de Santa Catarina está hoje ligado por aterro surgido pela erosão, provavelmente pelo desmatamento da costa durante os últimos séculos. Acreditam os índios que a ilha fica perto da atual Praia de Mossambique, daí a alusão ao nome pelo qual o lugar passou a ser conhecido. Contudo, a ilha de Mossamby era tida como maldita em virtude da proliferação de espíritos ruins, certamente almas penadas dos seus executados.

1.5 A PERSPECTIVA MBYÁ SOBRE OS TOPÔNIMOS E OS INDICADORES PARA A FORMAÇÃO DE ALDEIAS

Ainda hoje, muitos índios Guarani falam unicamente sua língua,; outros tantos têm o português como sua segunda língua. A língua é o meio básico de organização da experiência e do conhecimento humanos. Quando falamos em língua, falamos também da cultura e da história de um povo. Por meio da língua, podemos conhecer todo um universo cultural, ou seja, o conjunto de respostas que um povo dá às experiências por ele vividas e aos desafios que encontra ao longo do tempo.

Na classificação linguística, a língua Guarani integra a família linguística Tupi-Guarani, que, por sua vez, pertence ao tronco linguístico Proto Guarani ou Macro Tupi (FOGEL, 1998, p.12). A língua Guarani é formada por pelo menos quatro dialetos entendidos, também, como subgrupos dessa etnia: Mbyá, Xiripá, Kaiowá, Paraguaio, etc. Tais dialetos têm origem comum em outra língua mais antiga, já extinta, talvez, o *Nhengatu*¹⁶.

O linguista brasileiro Aryon Dall'Igna Rodrigues estabeleceu uma classificação das línguas indígenas faladas no Brasil, sendo o *Nhengatu* a mais utilizada pela comunidade científica que se dedica aos estudos pertinentes às populações indígenas. As línguas são agrupadas em famílias, classificadas como pertencentes aos troncos Tupi, Macro-Jê e Aruak¹⁷. Ainda existem as línguas que se subdividem em diferentes dialetos¹⁸. Há sociedades indígenas que, por viverem em contato com a sociedade brasileira há muito tempo, acabaram por perder sua língua original e por falar somente o português, mas esse não é o caso dos Mbyá-Guarani.

Algumas referências, como Rodrigues (1972) e Urban (1992), apontam que, de qualquer modo, se nos permitem reconstruir as relações cronológicas entre grupos sociais ou comunidades linguísticas, os métodos linguísticos também nos fornecem alguns dados quanto

¹⁶Para entender as subdivisões na língua Guarani, podemos pensar numa comparação da família linguística Tupi-Guarani (tronco linguístico Macro Tupi) com o Latim. A língua Guarani seria como os idiomas espanhol, português ou francês (todos derivadas do Latim). Nela, os dialetos Mbyá, Xiripá, Kaiowá ou paraguaio seriam como o português de Portugal e o português brasileiro. No dialeto Mbyá, os subdialetos Tambeopé e Baticola (assim como o Tapieté para os Xiripá) seriam como os sotaques gaúcho, mineiro, carioca, etc.

¹⁷Há famílias, entretanto, que não puderam ser relacionadas a nenhum desses troncos. São elas: Karib, Pano, Maku, Yanoama, Mura, Tukano, Katukina, Txapakura, Nambikwara e Guaikuru. Além disso, outras línguas não puderam ser classificadas pelos linguistas dentro de nenhuma família, permanecendo não classificadas ou isoladas, como a língua falada pelos Tükúna, a língua dos Trumái, a dos Irántxe etc.

¹⁸ Por exemplo, os falados pelos Krikatí, Ramkokamekrá (Canela), Apinayé, Krahó, Gavião (do Pará), Pükobyê e Apaniekrá (Canela), que são, todos, dialetos diferentes da língua Timbira.

à distribuição espacial. Ao situar as línguas historicamente relacionadas em um mapa, pode-se desenvolver hipóteses quanto à localização das línguas no passado remoto e às migrações que levaram à sua atual distribuição. Pode-se, por exemplo, afirmar, com um grau razoável de certeza, que os povos Tupi, os quais foram os primeiros a serem encontrados pelos portugueses ao longo da costa brasileira, tinham migrado recentemente para a região; pode-se supor a rota dessa migração: desde a área Brasil/Bolívia, passando pelo Paraguai e subindo à costa do Brasil. Essa suposição baseia-se no fato de que as línguas faladas ao longo dessa rota, incluindo o Chiriguano, o Guarani e o Tupinambá, são tão próximas umas das outras quanto dialetos de uma única língua (URBAN, 1992).

Para a linguística, a gênese de uma nação é a língua. Dela, depende sua unidade, a expressão de seus conceitos, suas ideias, a comunicação. Através dela é que a pessoa entende e se faz entender, personaliza-se. Antes de 1500, a nação deste nosso continente, que mais se comunicava em número de pessoas e em extensão territorial, era a *Tupi-Guarani*. Só ela ocupava a larga faixa do litoral atlântico, desde o Maranhão ao Rio Grande do Sul, para falar apenas de nossas fronteiras. A língua nativa, mais usada até fins do século XVII, era a *Tupi*. A fala importada do colonizador, como a dos visitantes, tinha ficado reduzida aos documentos oficiais e aos livros administrativos civis e eclesiásticos.

Mapa 11 – Mapa da difusão da família linguística Tupi-Guarani (Tronco Macro Tupi) no Brasil



Fonte: TIBIRIÇA, 1984

O idioma Tupi, também conhecido por *nhe'engatu* (língua verdadeira) ou língua geral, composto e interligado por dialetos tribais diversos (Tupiniquim, Tupinambá, Tupinaé, Tabajara, etc.) formava um único linguajar autóctone, de norte a sul da colônia portuguesa. Ele era falado nas casas e nas ruas, nas escolas e nas igrejas, por todos, pelo índio, branco, mulato e negro recém-chegado. O Tupi foi chamado por eminentes gramáticos da época "*a língua mais falada na costa do Brasil*" e, ainda hoje, é uma das seis línguas indígenas com maior número de falantes no Brasil (D'ANGELIS, 2004, p.201). Além disso, foi classificado pelos linguistas (Anchieta, 1985; Figueira, 1985; Montoya, 1985) como fácil, suave, elegante e copiosa. Tupi era, assim, a língua geral, a língua do Brasil¹⁹.

¹⁹ No nosso linguajar, restam, hoje, apenas algumas expressões e palavras, como "andar panema" (sem sorte), "estar na pindaíba", "chorar as pitangas" "paçoca", "pipoca", "arapuca", "peteca". Porém, viva, continua a língua brasílica na riqueza dos topônimos, como nos nomes de animais, aves e pássaros e, particularmente, de inúmeras cidades. Isso se deve ao fato de que, antes do Descobrimento do Brasil, no ano de 1500, já viviam ali populações de nativos conhecidos como Tupi-Guarani, que deixaram inúmeros topônimos. Uns, como Guarujá e Aracaju, são tradicionais, utilizados pelas populações indígenas antigas, outros são modernos, apostos por eruditos, utilizando as línguas Tupi-Guarani, como *Anhembi* ou *Urubupunga*. Alguns dos radicais mais comuns

Com a entrada de europeus pelas terras da costa leste da América do sul, novas línguas colocaram-se nesse cenário: o *português*, o *español*, o *francês*, o *holandês* e, mais tarde, o inglês e o latim. Nos primeiros séculos, coube aos europeus dominarem a língua ou as línguas locais. Dada a presença massiva na costa brasileira (do Maranhão ao Rio Grande do Sul) de línguas da família Tupi-Guarani, aprender uma dessas línguas foi vital para o projeto de ocupação européia. O jesuíta José de Anchieta “sistematizou” seu conhecimento sobre elas na obra “Arte de Gramática da língua mais falada na costa do Brasil”, por volta de 1555, que serviu para o aprendizado de muitos missionários. Constituiu-se a “língua geral” do Sul²⁰ (D’ANGELIS, 2004, p.201).

O cerne do que somos ganha frequentemente expressão através dos nomes que se ligam a nós como parte imprescindível de nosso ser. Lugares são também, e sobretudo, nomes. São nomes que significam mais do que a denotação que realizam – a referência a pontos no espaço físico. Mesmo em sua capacidade referencial de denotar objetos físicos (territórios) no espaço, os lugares sempre estão ligados ao tempo e, por sua concretude, são signos duradouros para evocar (pela imaginação ou memória) eventos do passado (TRAJANO FILHO, 2012).

A existência dos topônimos (nomes de cidades, lugares, regiões e rios, etc.), na língua Mbyá, é, para os Guarani, uma confirmação indiscutível de sua presença histórica nas regiões e cidades em que nomações de origem Guarani aparecem. Apesar da “descoberta” do Brasil e da “conquista” da América Espanhola, os Mbyá oferecem uma distinta concepção desse processo.

No mito descrito por Cadogan (1959), *Ñamandu*, através de sua sabedoria, cria a linguagem humana. É essa linguagem (a Mbyá) que permitirá a concepção da alma e, a partir dela, a criação do ser humano. Dessa perspectiva, é possível compreender que, à medida que se pronunciam as palavras, elas se transformam em objetos concretos, isto é, “as palavras criam”.

Dessa forma, o processo de conhecer o mundo dá-se pela nomação e pela experimentação. O mundo, ou melhor, o espaço no qual a sociedade Mbyá deve viver é o

em Tupi-Guarani são: *para-* (rio), *-í* ou *i-* (água), *ita-* (pedra, morro, montanha), *ibi-* (madeira, árvore), *pira-* (peixe), *guira-* (pássaro), *-úna* (preto, negro), *-piranga* ou *-pitanga* (vermelho), *-tinga* (branco), *-obi* (azul), *-guaçu* (grande), *-mirim* (pequeno), *-atã* (duro), *-catu* (bom), *-panema* (ruim), *-bira* (empinado, ereto, erguido), *-sununga* (barulhento) e *-tiba* (lugar cheio de...).

²⁰ Na Amazônia, a partir da penetração portuguesa no século XVII, com apoio na descrição do Tupinambá do Maranhão pelo jesuíta Luís Figueira, difundiu-se a “língua geral” do norte, que se impôs a muitos povos indígenas, inclusive como meio de interação (isto é, língua franca) no contato com os portugueses (D’ANGELIS, 2004).

local em que há espécies conhecidas, pois já se possui um saber herdado sobre como se deve manipulá-las e preservá-las, para viver adequadamente de acordo com suas premissas culturais (nhanderecó), lembradas e revividas através dos mitos de criação do mundo e das coisas. Assim, no pensamento Mbyá, a ação de Kuaray (Deus Sol) de nominar o mundo pode ser entendida como uma estratégia de “descoberta”, de “conquista” do novo, traduzida na ação dos Mbyá de processar as novas situações.

No conjunto de mitos, existem narrativas documentadas, as de Cadogan (1971), Vietta (1992) e Garlet (1997). Muitas delas, abordam uma figura curiosa denominada kechuíta. Garlet (2002) registrou, em 1996, uma conversa com os Mbyá, que procurava entender as razões de sua mobilidade espacial:

O kechuíta andou por este mundo inteiro. Saiu de lá do Paraguai. Eu sei certo essa história, como contou meu avô, minha avó. Então, naquele tempo, o nosso parente vivia tudo no meio do mato. O Mbyá do tempo do kechuíta vivia mesmo como Mbyá puro, plantava avati (milho), jety (batata doce), mandi'ó (mandioca), toda a classe de planta. Caçava o bichinho do mato, pescava. Só isso era a nossa comida naquele tempo. Tem também opy com o pátio grande para dançar. O Mbyá tem grande poder então porque está vivendo bem certinho como Nhanderu deixou pra nós viver. Aí o kechuíta falou que este mundo tava marcado para terminar. Disse então que tinha que construir a ruína que existe até hoje. Para eles foi como uma brincadeira fazer este serviço: não sofreu nada. Sabe porquê? Porque comia só comida de Mbyá, porque rezava muito [...] Pra cortar pedra pra levantar a ruína usava uma faquinha assim bem pequena. Corta a pedra como se estivesse cortando banana, parecia bem mole. Depois para erguer a pedra, também era fácil. Com uma mão só pegava e já botava certo no lugar, mesmo que fosse alto não precisava fazer força. Daí levantou uma ruína, depois outra [...] Passou na Argentina, a mesma coisa. Aqui no Brasil, a mesma coisa. Onde não botou ruína, botou o nome na língua Guarani. Por isso o lugar que tem o nome na palavra Guarani é tudo lugar que o kechuíta viveu, porque era lugar bom pra viver, onde tinha mato bom, muito bichinho. Tudo isso é marca do kechuíta. Por isso o Mbyá que quer seguir como Mbyá, como kechuíta, tem que pedir pro Nhanderú pra descobrir o lugar bom. Se vai pedir e tá seguindo certinho como Mbyá, Nhanderú vai mostrar um bom lugar pra se viver. Depois que andou por tudo aí, o kechuíta voltou na casa dele. Disse meu vovô, a minha vovó, que ele fez uma canoa bem pequena, de um porongo. Ninguém acreditava que ele podia cruzar o mar desse jeito. Mas ele subiu e foi [...] O lugar certinho onde ele botou o pé antes de viajar, até hoje o Mbyá ainda não descobriu. Se descobrir bem certinho, o Mbyá também vai conseguir atravessar [...] (GARLET, 2002).

De acordo com Garlet e Assis (2002), podemos entender o kechuíta como um herói civilizador, descrito como sábio pelas mesmas características de nomear e caminhar pelo mundo. As narrativas apontam que os lugares com nome Guarani foram locais pelos quais o kechuíta circulou e aos quais deu nome. Logo, os topônimos Guarani são uma confirmação de sua passagem. As atuais ruínas das antigas missões jesuíticas também são entendidas como locais onde o kechuíta viveu e, portanto, trata-se de um local tradicionalmente Guarani. Locais em que existem ruínas semelhantes às missioneiras são igualmente interpretados como

espaços ocupados pelo kechuíta no passado e constituem um bom local para o estabelecimento de uma aldeia.

Tais explicações justificam os espaços como tradicionais, segundo os Mbyá. O kechuíta é também um nomeador, ou seja, aquele que, ao passar pelo mundo, estabeleceu pontos a serem identificados e buscados pelos Mbyá. Lugares que, por possuírem uma denominação na língua Guarani, são considerados herança dos deuses. Podemos perceber na memória, na história oral e nos registros etnográficos dos Mbyá contemporâneos a ocorrência de interpretações que ora divergem ora complementam-se ao pensamento do colonizador.

Essa caminhada é perceptível no discurso dos Guarani do presente quando se referem aos nomes que dão aos lugares em sua língua. Os inúmeros topônimos pontuam, para os Mbyá, a passagem Tupi-Guarani do interior do continente ao litoral, o que é, para eles, também um indicador da presença histórica nas regiões onde outrora se estabeleceram seus antepassados. Na sua forma de entender o mundo, o fato de o juruá (não-índio) nomear as cidades e os rios com os nomes que os antigos Guarani deram a esses locais é uma forma de legitimar tais espaços de pertencimento Guarani.

Alguns recursos naturais são também indicativos de terras apropriadas pelos Guarani. Esses recursos são como “marcas” deixadas pelos deuses e antepassados para indicar bons locais para estabelecer uma *tekoá*. Isso aponta para a presença de espécies de fauna e flora pertencentes à mitologia e cosmologia Guarani. Essas espécimes têm um nome em Guarani e isso significa que junto ao nome é herdado dos deuses todo conhecimento tradicional associado à manipulação, ao uso e à preservação dessas espécimes.

Nesse sentido, vários animais e vegetais são referenciados pelos Mbyá como próprios da criação do mundo. O trajeto figurativo do modelo mítico projeta-se individualizando animais e vegetais na linguagem *marangatu* (sagrada). Os animais e vegetais *marangatu* são *a'anga* – imagens/modelo e também *mba'epy* – são tidos como seres do princípio. Isso significa não que eles sejam ideais, mas idealizados como princípios de universalidade criados para indicar a veracidade sagrada e infundir valores. Seres originários, eles personificam o expediente divino em sua eternização cósmica. Conforme Cadogan, os animais *mba'epy* indicam a genuinidade da imagem terrena (GODOY, 2003).

1.6 ESPAÇO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL GUARANI

De uma forma geral, as ocupações Mbyá estão ligadas ao tekó, ao “ser Guarani”, ou seja, à busca de áreas mais propícias à manutenção do “ser Mbyá”, onde poderão cultivar seus costumes tradicionais e identificar-se como Mbyá. Por isso, não é por acaso que vivem preferencialmente ao longo da Mata atlântica e nas florestas do Paraguai e Argentina, onde viveram seus antepassados. Muitos lugares, hoje ocupados pelos juruá (não índios), permanecem na memória Mbyá e são transmitidos através da história oral desse grupo aos seus descendentes. Elas são narrativas que contam a história situada no tempo e no espaço Guarani ocorridas com parentes próximos (diferente dos relatos míticos). As ocupações Guarani amplamente caracterizadas por Meliá possuíam características marcantes:

São terras aptas para seus cultivos de milho, mandioca, batata, feijão, abóbora. Essas terras oferecem um horizonte ecológico muito bem definido cujo os limites dificilmente são rompidos. Pode-se falar com muita propriedade de uma “terra Guarani” que raramente se desmente. Os Guarani escolheram climas úmidos com temperatura média entre 18 e 22 graus. Localizam-se preferencialmente às margens dos rios e lagoas, em lugares que não passam dos 400 metros sobre o nível do mar, habitando bosques e selvas típicas da região subtropical. (MELIÁ, 1989).

A terra Guarani vive com os Guarani que nela vivem. A ecologia Guarani não se restringe à natureza nem se define por seu valor exclusivamente produtivo. Com uma expressão que lhe é bem característica, o Guarani se refere ao seu território como tekohá. Se tekó é o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o Tekoá é o lugar onde se vive de acordo com este tekó, bem como o meio em que se dão as condições para o desenvolvimento desse tekó e possibilitam o modo de ser Guarani.

O Tekoá, com toda sua materialidade terrena, é, sobretudo, uma inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos. É o lugar, dizem os Guarani, onde vivemos segundo nossos costumes. A estrutura fundamental do Tekoá e a relação de seus espaços se apresentam deste modo:

[...] um monte preservado pouco perturbado, reservado para a caça, a pesca, a coleta do mel e frutas silvestres, uma faixa de terra especialmente fértil para fazer as roças e os cultivos, e por fim, um lugar onde será erguida a grande casa comunal, com seu pátio aberto, ao redor do qual crescem alguns pés de banana, de tártago, de algodão e de urucum. São estes os três espaços: monte, roça, e aldeia que servem para avaliar a boa terra Guarani. (MELIÁ, 1989, p.336-337).

Contudo, passados 20 anos desde os estudos de Meliá, o contexto e as condições de ocupação que se apresentam para os Guarani não se dão nos mesmos moldes. A busca por um

local adequado para a construção de uma aldeia Guarani apresenta-se de diferentes maneiras. Para os mais velhos, os locais afastados da ocupação não indígena mostram-se mais apropriados; para os mais novos, as cidades mostram-se mais interessantes, devido às facilidades de atendimento médico pelo sistema de saúde convencional, ao acesso à educação (escolas, universidades e cursos, como de informática e de auto-escola) às trocas comerciais (venda de artesanato) e serviços (como o roçado) com os juruá. Portanto, faz-se necessária uma revisão das formas de ocupação atuais dos Guarani.

1.6.1 Tekoá: a aldeia Guarani

Nem toda aldeia constitui um *tekoá*. As aldeias (*tekoá*) são caracterizadas pela existência da casa de reza (*opy*), casas familiares (*ôga*) – feitas de pau a pique (taquara e barro) e xaxim, com telhados de taquara e capim – e casas de madeira de eucalipto e de tijolos, com cobertura de telhas (construções do governo estatal). Nos acampamentos, observam-se engenhosas casas de lona, moradas temporárias no processo de deslocamento ou de espera pela regularização de terras.

Desta forma, pode-se analisar os acampamentos, as aldeias e os *tekoá* como diferentes estágios de ocupação espacial e apropriação do espaço físico pelos Guarani, espaços que se distinguem, sobretudo, em função dos processos de regularização de terras indígenas. O acampamento não é considerado uma aldeia, pois não há a posse legal da terra, mesmo que esse acampamento seja tido pelos Guarani como parte integrante de seu território e seja uma área de antiga ocupação deles. Sem a posse legal da terra, não é possível dar início à construção de *ôga* e nem de *opy*, às estruturas domiciliares de lona. Somente quando uma terra é reconhecida e entra em processo de identificação pela FUNAI é que se iniciam a construção das casas familiares dando início ao aldeamento.

A construção da *opy* é um dos fatores mais importantes para a formação de um *tekoá*. Há várias aldeias Mbyá que não possuem casa de reza, *opy*, como é o caso também dos acampamentos em beira de estrada, onde não existem condições propícias (legais e/ou espirituais) para a construção da *opy*. Nesses casos, as aldeias não são consideradas *tekoá*, pois as pessoas não vivem de acordo com o modo dos antigos.

Essa situação é contraditória, cria um paradoxo. Se por um lado antes os Guarani podiam ir e vir, estabelecer-se em locais apropriados e construir sua *opy*, casas, formando aldeias onde quisessem, por outro, hoje, eles dependem do estado e da regularização de terras

para criar esse ambiente. Tal situação cria um sentimento de vulnerabilidade territorial ainda maior e é o elemento motivador da busca por melhores condições de vida.

1.6.2 O caso da Tekoá Anhetengüá

A aldeia Tekoá Anhetengüá (aldeia verdadeira, em Guarani) é uma comunidade pequena composta de famílias nucleares (pai, mãe e filhos) a ocupar terras ainda não regulamentadas localizadas na periferia do município de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul.

De acordo com José Cirilo Pires Morinico, cacique dessa aldeia e cacique-geral dos Mbyá-Guarani no RS (em relato que deu origem a uma representação protocolada junto à Secretaria Ofício das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas – SOCIME, Ministério Público Federal do Rio Grande do Sul – MPF/RS), a área em que essas famílias estão morando é ocupada tradicionalmente pelos Mbyá desde a década de 1970. Esse terreno, que compreende 10 ha, foi adquirido pelo Projeto Mbyá-Guarani (PMG) e, na ocasião, foi denominado Área de Trânsito Mbyá-Guarani da Lomba do Pinheiro, por ser um espaço estratégico, não só para a moradia de algumas famílias indígenas, mas também por ser um espaço que hospedava, e até hoje hospeda, pessoas e famílias Mbyá, provenientes de diferentes regiões do RS e de outros Estados, que estavam de passagem para outros lugares ou que necessitavam recorrer aos recursos oferecidos pelo centro urbano de Porto Alegre.

Faz aproximadamente 10 anos que a Área de Trânsito da Lomba do Pinheiro foi transformada pelos Mbyá em Aldeia Anhetengüá, fundada com a construção de uma casa de reza tradicional, a chamada Opy, como já referido. Atualmente, residem na Aldeia Anhetengüá 18 famílias, perfazendo uma população de, aproximadamente, 70 pessoas.

Os deuses foram os que mostraram o caminho, *tape miri*, através de sonhos para os primeiros Mbyá chegarem a Lomba do Pinheiro, as outras famílias vieram pelo mesmo caminho que os antigos, seguindo os mesmos passos. Essa memória viva permanece com as novas gerações. Este foi um ambiente mostrado pelos deuses como uma terra espiritualmente saudável para os Mbyá habitarem e viverem com saúde em seu próprio sistema. (Diário de Campo, José Cirilo Pires Morinico, 1994).

A Área em que hoje está assentada a Aldeia Anhetengüá possuía uma plantação de eucaliptos que foi derrubada pelos Mbyá para a construção de casas e o plantio das roças tradicionais. Entretanto, além da área ser pequena para o uso do sistema de coivara através do qual os Mbyá preparam o terreno para o plantio da roça, o solo é pobre, o que compromete a produção de alimentos. Dentro da Área circunscrita nos 10 ha, existe uma pequena mata nativa que não supre os Mbyá com os recursos naturais necessários à manutenção do sistema

tradicional Mbyá, como material para a confecção do artesanato, madeira para lenha, plantas de uso medicinal, água limpa, frutas nativas.

Para suprir essas necessidades, as famílias Mbyá recorrem a uma área vizinha à Aldeia Anhetengüá, onde encontram um espaço de mata nativa com recursos naturais para fazer artesanato, como taquara e árvores chamadas guajuvira e curupi, plantas de uso medicinal, madeira. Nessa área, a fauna é marcante: existe um córrego com água limpa, há a presença de tatu, nambu e tucano. Nessa mata, também se encontra a palmeira pindó que possui uma importância sagrada do ponto de vista dos Mbyá-Guarani, pois é um indicador das terras reconhecidas por eles como próprias para poder se viver bem. O solo desse espaço vizinho à Aldeia Anhetengüá é adequado para o plantio tradicional da roça de milho (avati eté), feijão, batata doce, melancia.

Cabe salientar que essa Área está localizada na região limítrofe do bairro popular na zona sudoeste de Porto Alegre. A tendência é que ela seja comprimida pelo crescimento populacional e urbano da região. Diante disso, a comunidade está em condição de vulnerabilidade social, na medida em que os jovens estão em contato com a sociedade do entorno e a mercê de influências que estimulam o uso abusivo de álcool²¹ e de drogas no interior da comunidade indígena e em situações de contato interétnico.

1.6.3 A Noção de Casa

“Introduction: About the house Lévi-Strauss and beyond”, de Carsten e Hugh-Jones (1995), é a introdução de um livro inspirado pelos trabalhos de Lévi-Strauss acerca das *house-societies*. Ele tem por objetivo principal analisar suas idéias sobre a casa como uma forma especial de organização social. Os artigos dessa coletânea tratam da casa não somente como estrutura física, mas como representação social do grupo e do mundo como um todo. Juntos, os autores ressaltam que, mais do que a criação de um complemento à teoria do parentesco, Lévi-Strauss forneceu um ponto de partida para uma antropologia mais holística da arquitetura. Eles, assim, procuram desenvolver uma linguagem alternativa da casa que

²¹ Sobre esta temática do uso abusivo de bebidas alcólicas foram consultados os seguintes documentos: Mba'e Ach'y: A concepção cosmológica da doença Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas (Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRGS, 2001), Relatórios Técnicos das Reuniões Gerais dos Karáí, Caciques e Lideranças Mbyá-Guarani sobre o uso abusivo de bebidas alcólicas e alcoolismo – Projeto VIGISUS II (2000-2003), Relatórios Técnicos sobre o Percorso Terapêutico dos Xondaro Marangatu para a redução do uso de bebidas alcólicas entre os Mbyá-Guarani no RS: acompanhamento antropológico e intervenção intracultural (2002-2003), FERREIRA, L. O.

relacione as significâncias arquitetônicas, sociais e simbólicas. Nessa introdução à noção de casa, Carsten propõe a exploração da relação entre a arquitetura e o corpo.

As *house-societies* constituem um híbrido, uma transição entre sociedades baseadas no parentesco e nas classes. Portanto, Lévi-Strauss chamou a atenção para a relevância de se pensar diferentes aspectos de uma instituição normalmente vistos de modo fragmentado. Além disso, lembra de um princípio antropológico básico: a prioridade do ponto de vista nativo. O papel da casa como idioma complexo para o grupo social, como veículo de naturalização da hierarquia e como fonte de poder simbólico é inseparável da própria construção.

A própria linguagem usada para descrever a casa, como ela solidifica uma relação instável de aliança, ou transpassa oposições irreconciliáveis, revela a tendência geral de vê-la em termos estáticos. Carsten e Hugh-Jones ressaltam justamente o oposto, que a casa é uma entidade dinâmica, tem qualidades animadas, abriga espíritos e almas e é representada em termos de corpo humano. Dessa forma, está em constante construção.

Através da importância que a casa e seus habitantes assumem, é importante definir quem são os parentes próximos, aqueles com quem se estabelecem relações mais próximas. Devido às suas características animadas e à sua estreita vinculação com o corpo, não é surpreendente que processos naturais associados às pessoas, plantas, aos animais também sejam aplicáveis à casa. Vários artigos do livro fazem referência a ela como o coração, centro simbólico e local da transformação. As hierarquizações entre diferentes partes do corpo, entre gêneros e casas são interconectadas, e é impossível determinar qual tem prioridade sobre qual. O poder simbólico da casa reside nas múltiplas conexões entre a casa e as pessoas que nela habitam/residem.

Entre os Guarani, é mais apropriado falar em um grupo de parentes ligados por laços de sangue ou de afinidade em torno de uma pessoa de prestígio. Nesse caso, todos os ancestrais Guarani foram importantes como fundadores de casas. Esses fundadores revelam, além da existência de uma instituição, o sentimento de pertença a uma determinada família como unidade social que constitui uma unidade sociológica básica de um modo geral. A linhagem familiar numa casa obedece tanto a um ancestral comum como pode ser construída a partir de laços de parentesco e também de afinidade (*maranungá*). As alianças, nesse sentido, evocam o estabelecimento dos laços de parentesco ou o "ligar-se com o parentesco" (*oroño ñemo anã oyo ehé, oyoupí*).

A organização social dos Guarani baseia-se na família extensa, ou seja, família composta do pai/sogro, filhos solteiros, filhas casadas e genros. Ela é uxorilocal, porém

temporária, isto é, o genro habita a casa do sogro até o nascimento do primeiro filho e a estabilização do casal, quando está livre para decidir seu destino residencial.

Segundo Prudente (2007), o processo construtivo da casa Guarani inicia-se com a escolha do local a se construir, depois sucede a limpeza e a marcação do local. Predominantemente, a porta deverá ser para leste. A participação na construção é, por princípio, por puxiró (mutirão), envolvendo todos os moradores da comunidade. Ocorre a coleta dos materiais na mata (ca-aguá) para serem preparados e utilizados na construção. Todos colaboram e cabe às mulheres prepararem a alimentação.

1.6.4 Ôga: a casa familiar

A “casa” serve, basicamente, para dormir, armazenar alimentos e preparar um ou outro deles, aquecer o corpo durante o inverno . Grande parte das atividades é realizada ao ar livre. O fogo ao redor do qual se cozinha, se conversa e se convive com a família também é aceso fora da casa e, dessa forma, devemos analisá-la sob um aspecto mais holístico que transcende a construção, compreendendo também os membros da casa, suas atividades e posições dentro da organização social específica do grupo.

O espaço interno é escuro devido ao esfumaçamento do teto de taquara ou capim. De acordo com os Mbyá, eles necessitam de menos luz para que seus sentidos perceptivos sejam aguçados, sem o exacerbado uso da visão, sendo mais fácil, assim, a comunicação com os espíritos. Outro forte argumento é o fato de a casa ser funcional para o resguardo e tratamento do milho tradicional Guarani (avaxí), pois suas sementes ficam penduradas nas vigas do teto e necessitam da fumaça do fogo para sua secagem e preservação contra pragas e predadores. (PRUDENTE, 2007).

A casa é utilizada até o momento em que se necessita deslocar seja para um outro local dentro da mesma comunidade seja para outra tekoá (aldeia), de acordo com os preceitos da cosmologia Mbyá. Os Mbyá permitem que a casa seja desmanchada ou simplesmente abandonada, pois seus materiais, por serem naturais, não geram resíduos e se reintegram ao meio ambiente. Na perspectiva Guarani, a casa também tem um espírito, ela pode trazer felicidade ou infelicidade, ela é considerada uma coisa viva e, portanto, sujeita a morrer.

Assim, as características da casa são compatíveis com a dinâmica de mobilidade, de acordo com o tempo e o espaço, pois respondem à durabilidade em relação às necessidades de organização sócio-cultural dos Mbyá. O processo de produção dessa arquitetura engloba todos estes aspectos: coleta de materiais específicos, sistemas construtivos, forma, localização. O

"modo de construir" deve fortalecer o seu "modo de ser" (nhanderecó), podendo contribuir, assim, com a construção e reconstrução dos tekoá de acordo com a visão de mundo dos Mbyá, que comporta a transitoriedade e a imperfeição na terra em que vivem. Dessa forma, a casa, sendo uma representação do próprio ser no universo, deve "ser móvel" dentro de seus territórios, assim como a roça, a própria aldeia e a pessoa Guarani.

Nesse sentido, observa-se que uma das principais razões para o abandono e/ou destruição das casas é a morte do chefe de família, fundador daquela casa. Na tradição Guarani, o corpo era velado e enterrado na parte externa da casa, logo em seguida queimada com todos os pertences do morto. A família deixava o local e migrava para outra aldeia a fim de que não fosse perturbada pelo espírito do morto e/ou sofresse com a ação maléfica dos mbogúá, espíritos dos antepassados causadores de doença²².

1.6.5 Opy: a casa de reza

Como vimos, a casa Guarani pode ter dois diferentes aspectos: 1) aspecto rotineiro e as necessidades diárias (ôga); e 2) aspecto ritual ligado aos ancestrais e à materialização da sua linha de descendência (opy). Segundo Ferreira (2001), a opy, ou a casa de reza Mbyá, compreende um lugar central para a vida e para o modo de ser Mbyá-Guarani. Ela é o local, por excelência, da espiritualidade, onde se realizam os batismos, casamentos, ritos fúnebres e de cura. Trata-se do local em que a ligação do Karaí²³ (liderança espiritual e religiosa) com Deus (Nhanderu) é consumada. A opy é o espaço sagrado Mbyá-Guarani.

Mesmo nas aldeias Mbyá localizadas no Rio Grande do Sul, onde as ôga ou oo (casas familiares) são feitas com lonas, a opy segue um padrão tradicional de construção: paredes de barro e teto de palha de santa-fé (ou de taquara - takuá), de formato retangular. A casa de reza é orientada de leste para oeste: a porta está a oeste, lugar do sol poente; enquanto uma janela

²²Assim aconteceu quando Perumi faleceu e a família Acosta deixou as terras de Varzinha, no município de Maquiné/RS, fixando-se em Estrela Velha/RS, onde vive até hoje a viúva de Perumi e seus três filhos com suas esposas e netos. Também é essa a explicação que os Guarani da família de Luciana e o cacique Oswaldo fornecem sobre a recente ida à Yvy Ju, área localizada no bairro conhecido como Reta, no município de São Francisco do Sul/SC, onde esses migraram acompanhados de toda aldeia após a morte da mãe de Luciana. Ela era uma conhecida e poderosa xamã, cunha Karaí, quando deixaram uma parte mais costeira da ilha de São Francisco para habitar mais o interior do continente. A questão legal para esse deslocamento aponta que os índios foram realocados em novas terras, (pois estavam ocupando uma área que era efetivamente um conflito ainda não resolvido entre uma herança familiar de particulares). O município de São Francisco do Sul os realocou em bairro mais urbanizado próximo ao centro, em área que foi reconhecida pela FUNAI, mas ainda não possui relatório de identificação e/ou processo de demarcação em andamento.

²³ O xamã Mbyá-Guarani é denominado por Schaden (1962) de médico-feiticeiro, por Nimuendajú (1987), de pajé, por H. Clastres (1978), de *Karaí*. Aqui, adoto o termo *Karaí* por ser utilizado pelos Mbyá-Guarani para definir essa ilustre personalidade.

para o sol nascente. Deve-se cuidar da opy, pois os Mbyáà consideram-na uma igreja delicada. O homem branco não deve ter acesso à casa de reza sob pena de ser interrompida a ligação do Karáí com os espíritos e os Deuses, deixando-o, assim, desprotegido e exposto a doenças.

Há inúmeras aldeias Mbyá que não possuem opy, como é o caso de alguns acampamentos em beira de estrada, onde não existem condições propícias para a construção da opy. Nesses casos, as aldeias não são consideradas tekoá (aldeia), pois as pessoas não vivem de acordo com o modo dos antigos e devido a isso encontram-se sem a proteção do espírito de origem divina.

A opy articula ao seu redor um conjunto considerável de símbolos e de ações simbólicas. Ao falarem da relevância da opy para o homem branco, os representantes Mbyá estão apontando para todo um sistema simbólico, ou seja, para o sistema xamânico cosmológico Mbyá-Guarani que engloba o sistema médico tradicional. Na opy, são realizados uma série de rituais sagrados que expressam e atualizam a concepção de mundo Mbyá, em particular a sua noção de pessoa e as tradicionais de saúde e doença, possibilitando as experiências extáticas que permitem manter a forma de ser e estar Mbyá-Guarani. A opy e os rituais sagrados ali realizados respondem pela manutenção da relação da pessoa com o seu espírito de origem divina (FERREIRA, 2001).

O'oga e Opy

<i>O'oga</i>	<i>Opy</i>
Casa familiar	Casa de reza
Função: domiciliar	Função: religiosa, ritual e espiritual
Obedece a um conjunto de regras e orientações na sua construção	Obedece a um conjunto de regras e orientações na sua construção com mais rigor
Feita de qualquer material (taquara, barro, madeira, tijolo, cimento, lona)	Feita necessariamente de pau a pique (taquara, barro e cobertura de palha, capim santa fé ou folha de palmeira, <i>pindó</i>)
Casa nuclear/Usado doméstico	Casa coletiva/ Uso coletivo
Esfera privada/familiar	Esfera pública/coletiva
Chefia: fundador da casa/família	Chefia: <i>Karáí Opyguá</i> (xamã)
Pré-requisito: estabelecimento de uma família, de uma aldeia, casamento.	Pré-requisito: espaço batizado e/ou terra "sonhada", além de reconhecimento da área pela FUNAI.

1.7 CONSIDERAÇÕES SOBRE A TERRITORIALIDADE GUARANI – REVISITANDO A *TERRA SEM MAL*

A concepção de territorialidade Guarani desafia o poder público e as políticas demarcatórias. Os Guarani entendem toda faixa de extensão que vai desde Peru, Bolívia, Paraguai, litoral sul e sudeste do Brasil²⁴; da Argentina ao Uruguai, com suas serras, e o mar, como parte de seu território "original", conforme mencionam em relatos míticos da criação do mundo (CLASTRES, 1978) expressos nos cantos sagrados (chamados na língua nativa de poraí). As espécies vegetais, a fauna, a hidrografia, o relevo que compõem a Amazônia e Mata Atlântica fazem parte do universo cultural e cognitivo Guarani. Os Guarani, como os demais povos indígenas, possuem um conjunto de mitos através dos quais se evidenciam a sua concepção do mundo, os seus valores morais e sociais e também a sua história.

A constante e desenvolvida ideia de um território único Guarani (mas fragmentado pela ação do juruá) está sempre presente nas falas, nos atos, no posicionamento político dos Guarani. Eles se sentem injustiçados com um território fragmentado e dividido artificialmente por forças alheias. Essa busca por unidade e autonomia denota uma resistência histórica do modo de ser Guarani, no qual a reciprocidade é uma premissa, e a troca, o bem estar social do outro preponderam nessas relações. Muitas dessas buscas, como eles demonstram, vêm desse sentido. O diálogo e a formação de um equilíbrio impulsionaram essas movimentações entre as aldeias. Trata-se de uma construção interna para reivindicar em um âmbito externo e extremamente complexo uma coerência com essa especificidade territorial.

Os estudos etnográficos sobre os Guarani são fontes importantes para uma perspectiva atenta à importância da construção de território que se apresenta nesta pesquisa. Alguns trabalhos sugerem que a mobilidade dos Guarani e o tipo de classificação que eles fazem da terra os caracteriza dotados de uma territorialidade fluída que incorpora áreas. Esse diálogo permite fazer um contraponto em relação a outros estudos sobre a territorialidade, como os desenvolvidos por Nimuendaju (1987), Ladeira (2001) e Santili (2001), dentre outros.

A ocupação Guarani no litoral brasileiro indica a importância adquirida nas últimas décadas da necessidade de se garantir áreas de florestas com o solo propício à agricultura, nas quais os Guarani tenham condições de viver em conformidade com o nhanderecó. Dada a atual realidade de ocupação e colonização, eles tecem estratégias que articulam preceitos

²⁴ Ainda que a literatura histórica considere a costa atlântica como território ocupado originalmente pelos antepassados dos Guarani antes da conquista, via de regra a presença deles é considerada pelo juruá (não índio) como "recente" pelo fato de a região ainda receber famílias Guarani procedentes de outras regiões, como o Paraguai e o Rio Grande do Sul.

culturais e prerrogativas políticas em prol de seus direitos territoriais, que pretendem ver reconhecidos como tradicionais pela sociedade nacional e pelo Estado.

O mundo é de provações para os Mbyá, é repleto de imperfeições e, sendo assim, os Mbyá se vêem, muitas vezes, obrigados a enfrentar situações aflitivas e a superá-las, garantindo, assim, a purificação, a defesa das enfermidades advindas do contato e a manutenção do seu nhanderecó.

Para entender os deslocamentos Guarani (sejam eles transnacionais, transregionais, entre aldeias e acampamentos e/ou para os espaços urbanos), é preciso desconstruir a ideia de migração presente no senso comum, de onde se originam a maioria dos discursos sobre o tema. Melhores condições de vida, como consequência da pobreza, fatores ambientais, conflitos, proteção legal inadequada das terras e dos recursos, ausência de serviços básicos e falta de oportunidades, extração mineral, derrubada de árvores, contaminação ambiental, desenvolvimento de projetos e privatizações, uso de sementes geneticamente modificadas e de novas tecnologias não devem ser considerados os únicos fatores contribuintes e/ou determinantes para os deslocamentos Guarani.

Devido aos deslocamentos, os Guarani ouvem o branco dirigir-se a eles como quem não tem mais cultura por não ter mais tradição. Para os Guarani, ao invés de estarem perdendo a identidade ao se deslocar, estão reforçando seus laços com a sua forma mais perfeita de ser, conforme previsto na criação do mundo. Enquanto o deslocamento, para o branco, está associado a um fenômeno que leva, com frequência, à perda da identidade, para os Guarani o, o “andar” faz parte do nhanderecó e, por isso, atitude que predomina entre os Guarani não é a de desesperar-se ou perder o orgulho, mas de reagir e afirmar que os Guarani existem e existirão sempre.

A alta mobilidade dos Guarani é uma característica marcante dessa etnia. Os Guarani continuam a sua busca pela yvy porã (terra boa), só que hoje ela adquire outros significados. Litaiff (1996) sugere, em concordância com vários outros autores, que essa mobilidade pode estar associada, entre outras causas, à busca do “paraíso mítico Guarani, Yvy Marae’í ou à busca da Terra Sem Mal, tema polêmico, não só entre os Etnólogos, como também entre os próprios Guarani”. (LITAIFF, 1996, p.121-131).

Em alguns dos depoimentos revisitados por Litaiff (1996), percebe-se uma mudança constante dos Guarani-Mbyá que tem a ver com a insatisfação que eles sentem em relação às terras liberadas pelo governo para viverem, nas quais não encontram o necessário a fim de que possam seguir suas tradições. Nesse sentido, a busca pela “Terra Sem Mal” pode estar associada, de um ponto de vista pragmático, à busca por melhores condições de vida para os

Mbyá e isso significa encontrar um local que: 1) fique distante da presença do homem branco; 2) possua mata nativa; 3) seja reconhecido pelos Mbyá como suas terras originais.

Os Tupi localizavam essa “Terra Sem Mal” – lugar de abundância, de ausência de labuta, de imortalidade, mas, sobretudo, de guerra e de canibalismo – tanto num eixo horizontal e espacial quanto em outro, vertical e temporal. Ela era o destino individual pós-morte dos matadores, daqueles que deixavam memória pela façanha guerreira: mas era também um “paraíso terreno” inscrito no espaço, em algum lugar a oeste ou leste, que podia ser alcançado coletivamente em vida. Era sobre esse mundo que os grandes pajés – os *Karai* – falavam em sua andanças, reatualizando uma escatologia guerreira e conferindo sentido ao movimento da sociedade sobre a face da terra. Algumas migrações Tupi-Guarani bastante expressivas foram protagonizadas por esses pajés, que levaram populações inteiras a abandonar seu território e partir em busca de “terras novas, a fim de lhes parecer que acharão nelas imortalidade e descanso perpétuo”. (GANDAVO, 1980, p.144).

Nesse sentido, os Guarani dizem que a busca pela Terra Sem Mal é muito mais um estado de espírito a ser buscado e alcançado, como as condições físicas, ambientais estruturais e espirituais, para que esse estado de espírito se manifeste, do que um local físico propriamente dito, identificado, demarcado e homologado. Nesse mesmo sentido da busca pela Terra Sem Mal dos Mbyá, Viveiros de Castro, em sua tese de Doutorado sobre os araweté, diz que “o destino da pessoa (araweté) é um tornar-se o outro, isso é a pessoa – um devir. Intervalo tenso, ela não existe fora do movimento”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Da mesma forma, a escolha pelo litoral na cosmologia Guarani “convida a pensar sobre *para guachu*, o mar atlântico, localizado a leste do território e que possui posição de centralidade na mitologia e na cosmologia Guarani, por simbolizar a possibilidade da transcendentalidade, a imortalidade do ser Guarani” (ESTUDO DE IMPACTO SÓCIOAMBIENTAL, 2009, p.45). Tudo isso serve de inspiração e guia para o povo Guarani na procura pela Terra Sem Mal, terra tão almejada onde existe *ka’aguy* (mata), *avaxiete* (milho verdadeiro), próxima ao oceano, no litoral que é a “beirada” de *Yvy Pyau* (Terra Nova). A Terra Sem Mal, nessa cosmologia, é um local a que somente os Mbyá têm acesso. Para o Guarani, parentesco, organização social e territorialidade estão imbricados (Mello, 2006).

A Terra Sem Mal seria um lugar onde os Mbyá pudessem realizar o *tekó* – modo de ser autêntico e verdadeiro (MELIÁ *apud* LITAIFF, 1996, p.52). Segundo Litaiff (*idem*), *Yvy Marae’i* pode ser comparada a um “remoto e nostálgico *tekoha*” (lugar necessário para a realização do *tekó*). Dessa forma, quando os Mbyá buscam a Terra Sem Males, podem estar

procurando um elo com seus parentes, deuses que há muito se perderam, uma vez que, segundo as tradições Mbyá, são todos filhos de *Nhanderú* (Nosso Pai).

Nesse sentido, o deslocamento Guarani não deve ser interpretado à luz de explicações simplistas. mas dentro de uma esfera muito mais complexa. Para eles, “o branco (não índio) nunca vai entender essa busca pela Terra Sem Mal”, conforme informou José Cirilo Pires Morinico (Kuaray), assim como a administração pública tem dificuldades em compreender os deslocamentos contemporâneos, urbanos ou transfronteiriços realizados ainda hoje pelos Guarani.

Se por um lado a recorrência do discurso sobre a *yvy maraí* explica as migrações e concepções de territorialidade Guarani, por outro, acarreta uma apologia à falta de interesse do poder público em demarcar e regularizar terras para os Guarani. Os deslocamentos contemporâneos para o meio urbano ou outras cidades, estados, países, têm sido erroneamente interpretados e classificados pela sociedade não índia (juruá) como práticas de “mendicância” e “vagabundagem”.

CAPÍTULO 2 – DESLOCAMENTOS CONTEMPORÂNEOS: DESLOCAMENTOS TRANSFRONTEIRIÇOS E URBANOS

Enquanto as grandes migrações do passado eram motivadas pelo aumento da população e busca de novas terras, por contatos com outros povos e guerras intertribais, pela busca da Terra Sem Mal e por sonhos com novas terras, como consequência da expansão da colonização não índia, hoje elas parecem estar mais relacionadas às formas de subsistência, à venda de artesanato, à visita a parentes e à busca pelo convívio com outros Mbyá. Se, no passado, as migrações moviam famílias e até aldeias inteiras pelo chamado território Guarani, hoje os deslocamentos podem ser coletivos, mas acontecem em sua maioria em casos particulares e individuais.

Entre as principais motivações para os deslocamentos atuais dos Mbyá foram apontados: questões fundiárias, conflitos ou indefinição de terra, visitação social do juruá, sustentabilidade econômica, venda de artesanato, saúde, busca por atendimento médico convencional, itinerários terapêuticos, busca por segurança e cura espirituais dos xamãs especializados, rituais, casamentos, batizados, funerais, articulação política, visita aos parentes, jogos de futebol, melhor convivência com a comunidade, e retorno para a aldeia de origem. Todos esses motivos reforçam a dinâmica social, política e espiritual entre os Guarani.

2.1 DESLOCAMENTOS TRANSFRONTEIRIÇOS NA TRÍPLICE FRONTEIRA²⁵

Para compreender como os Guarani percebem o seu território e como eles se apropriam do espaço geográfico e das paisagens ao redor, transformando-as em *Mbyá reta*, terra de Guarani, tornou-se necessário percorrer esses espaços junto aos índios e deles receber informações a respeito de sua compreensão sobre a paisagem e a natureza²⁶.

²⁵ Sobre movimentações e deslocamentos entre os Guarani na Tríplice Fronteira ver SILVA, 2007; ARATANHA, 2008; OTERO, 2008.

²⁶ Dessa forma, em agosto de 2008, entrei em contato com João Paulo, cacique de Estrela Velha/RS buscando informações sobre o caminho que utilizavam para ir até a Argentina em visita aos parentes. João Paulo me indicou que, saindo de Porto Alegre eu pegasse um ônibus na rodoviária até Santo Angelo e de Santo Angelo um segundo até Porto Xavier. Chegando em Porto Xavier a travessia para Puerto Javier (Argentina) seria feita de balsa pelo rio Paraná logo em frente a rodoviária. Advertiu-me que, fazendo dessa forma, não seria necessária a apresentação de documento e que era assim que os Guarani costumavam fazer. De Puerto Javier, já na Argentina, pegava-se um taxi ou iam a pé até a rodoviária onde pegavam outro ônibus para seu destino final. Assim eu fui para Posadas e posteriormente, San Ignacio Mini e Puerto Iguazú (onde ficam as aldeias de Mbororé e Yryapú).

2.1.1 A Aldeia *Yryapú* e *Mbororé* na Argentina

Na Aldeia *Yryapú*, vivem 57 famílias, uma população de 300 pessoas aproximadamente. A comunidade existe no local há 40 anos aproximadamente. Algumas famílias vieram da região do Parque Nacional Iguazú, outras de regiões mais ao sul da província e outras, ainda, do Paraguai. Segundo as informações recolhidas, elas ocupavam um território bem maior que os 265 hectares titulados em 2005. Em meados da década de 1980, tiveram suas terras invadidas por brancos. Com várias casas queimadas, os índios passaram a viver em espaços menores. Eles não tinham reconhecimento do governo, não encontravam trabalho e não conseguiam ajuda (dados informados pelos próprios indígenas em campo)

Próximo de *Yryapú*, existe uma outra aldeia chamada *Mbororé*, muito maior, tanto espacialmente quanto demograficamente. Lá vivem em torno de 400 famílias, mais de 1000 pessoas numa área de pouco mais de 700 hectares. Há muito contato entre as duas aldeias, principalmente entre os jovens.

As duas aldeias são cercadas por áreas particulares, *campings* e pela estrada que leva a *Puerto Iguazú*, cidade que faz fronteira com Foz do Iguaçu; no outro extremo da comunidade, passa o rio Iguaçu. As aldeias ficam praticamente dentro da cidade. Ao caminhar pela estrada, pode-se ir até o centro da cidade ou pegar um ônibus urbano que passa na entrada da aldeia. Essa proximidade com a cidade é significativa para pensar, tanto o deslocamento da aldeia para cidade, quanto o deslocamento para outras aldeias em Misiones, na Argentina, no Brasil e no Paraguai.

Os Guaranis de *Yryapú* e de *Mbororé* estão a todo momento indo e voltando para cidade. Eles fazem compras em supermercados, frequentam bares, festas e eventos em meio aos brancos. A experiência contemporânea do contato entre as famílias que vivem em *Yryapú* é marcada por essa configuração, na qual os bens de consumo estão presentes constantemente no cotidiano, especialmente dos mais jovens. Com certa frequência, são organizados bailes na comunidade, com música, dança e bebida “de branco”.

A principal atividade econômica nessas aldeias é o artesanato. Praticamente todas as famílias vivem desse trabalho. Elas fazem colares, pulseiras, arco e flecha, zarabatanas em miniaturas e pequenas esculturas em madeira de animais da região. As famílias se revezam nos dois principais pontos de venda: na *Aripuka*, espaço cedido por um empresário dono de hotel próximo à aldeia, para exposição de artesanato indígena, e no Parque Nacional Iguazú, principal (e praticamente único) ponto turístico da cidade. Esse revezamento é feito por turnos

de dias. Cada família vai ao parque duas ou três vezes por semana (e tem direito de ir pelo menos em um sábado, dia de maior movimento, por mês). Geralmente, as peças são expostas pelas mulheres, já no trabalho da fabricação do artesanato existe uma certa divisão sexual: as mulheres produzem colares e pulseiras os homens fazem as esculturas e as armas em miniatura.

Há um posto de saúde em cada uma dessas aldeias, embora os índios prefiram a medicina tradicional à convencional. Quando se manifesta alguma doença, as pessoas da aldeia procuram primeiramente o *Karaí Opygua*, o líder espiritual que é responsável pelas atividades na *opy*. Faz-se uso de remédios tradicionais retirados das poucas zonas de mata que há dentro de cada aldeia. Somente em caso de ineficácia do tratamento tradicional é que se procura o médico profissional, muitas vezes por sugestão do próprio *Karaí Opyguá*.

Apesar de a educação escolar ser fundamentada nos princípios da educação bilíngue, não há professores indígenas, apenas uma auxiliar de ensino indígena que colabora com o trabalho das três professoras brancas que atuam na escola. No sistema educacional da aldeia, pode-se alcançar até o 6º grau. Depois, para continuar estudando, é necessário frequentar a escola em *Puerto Iguazú*, o que acaba por motivar, muitas vezes, o deslocamento dos jovens para a cidade (como será tratado adiante o caso brasileiro).

A dinâmica dos deslocamentos transfronteiriços entre os Guaraní é marcada por uma lógica de pertença identitária e de oposição ao “outro”. Se por um lado os Guaraní se diferenciam entre si como Mbyá, Xiripá e Kaiowá, por outro, paralelamente a isso, encontra-se a questão dos “dialetos” e sotaques marcados pelas diferentes nacionalidades em questão. O fator comum, apontado por quase todos os Guaraní com os quais se conversou, que diferencia as populações Guaraní na área de fronteira, é o idioma. O Guaraní falado no Paraguai tem mais influência do espanhol, é mais “misturado”, como sempre dizem. No *Oco’y*, é esse Guaraní que predomina, devido à grande presença de famílias provenientes do Paraguai. Na Argentina, eles costumam dizer que falam um Guaraní mais *cerrado*, isto é, mais fechado. Alguns até afirmam que as diferenças do idioma são grandes e não é incomum haver problemas de comunicação entre indivíduos de distintos subgrupos e/ou lugares. Há também nessas diferenciações linguísticas o fato de que na aldeia argentina predomina a população Mbyá e, no Paraná (Brasil), a Xiripá.

Além do componente linguístico da etnicidade, confronto entre diferentes dialetos Guaraní (Mbyá, Kaiowá e Xiripá), os Guaraní que realizam esses deslocamentos transfronteiriços ainda têm de lidar com o componente linguístico dos Estados Nacionais em dois idiomas – português e espanhol – e três diferentes sotaques: brasileiro, paraguaio e

argentino. Entretanto, o componente linguístico da etnicidade marca uma diferença pouco significativa para os Guarani quando confrontados com a sociedade não indígena. O reconhecimento dessas diferenças entre os Guarani não afeta o trânsito interno entre as aldeias na Tríplice Fronteira:

Em Oco'y (Brasil), conheci um casal mais idoso do Paraguai que tinha acabado de chegar da Argentina, onde passaram cinco anos por conta de problemas de saúde do marido. O casal havia mudado para o Brasil por meio de um convite da irmã dele que vive aqui há vários anos. Na Argentina, possuíam cartão de saúde e atendimento gratuito, no Brasil também já estavam conseguindo esse direito, com o adendo de estarem mais próximos da família. (ARATANHA, 2008).

2.1.2 Motivos identificados pelos Guarani para os deslocamentos tranfronteiriços

Nesse último relato, percebemos que os deslocamentos tranfronteiriços estão relacionados ao parentesco, bem como às condições de vida, às relações com a sociedade envolvente e à ausência de reconhecimento dos povos indígenas por parte dos estados nacionais. Esse retrato figura um pouco da dinâmica tranfronteiriça e das características que esta dinâmica possui. As relações fronteiriças entre os Guarani são sustentadas na solidariedade e reciprocidade, ou seja, as redes de relações, muito baseada no parentesco, são costuradas em um ambiente de cumplicidade histórica e cultural.

A circulação entre as aldeias na tríplice fronteira é movida por uma gama de fatores distintos, que, às vezes, aparecem conectados. Da visita ao parente à mudança em busca de tratamento de saúde, esse trânsito é fundamental para a dinâmica demográfica e cultural dos Guarani. Muitas vezes, indivíduos passam a fronteira apenas para buscar algum remédio que só é encontrado no outro país. Às vezes, alguns deles vão passar um tempo em outra comunidade por problemas de convivência na aldeia onde viviam. Ocorrem também deslocamentos para participar de reuniões e, através delas, articular alguma ideia, elaborar projetos. Não faltam motivações para essa movimentação que faz parte do sistema organizacional do grupo como um todo.

Se por um lado as fronteiras nacionais não afetam as relações de parentesco, reciprocidade e reconhecimento dos Guarani como pertencentes a uma mesma etnia, por outro as fronteiras apresentam-se de forma marcante, contundente e significativa quando esses têm de lidar com o “mundo do branco”. Por isso, a demanda pela regularização e plena liberação da passagem tranfronteiriça é presente e urgente.

2.1.3 Fatores que agravam a situação dos Guarani nos deslocamentos transfronteiriços

A seguir, são apresentados alguns fatores que agravam a situação de marginalidade, causando problemas que se tornam desafios para os Guarani em relação aos deslocamentos transfronteiriços, bem como às estratégias que eles desenvolvem para dar continuidade à sua mobilidade.

2.1.3.1 A Fronteira

Hoje, a Região das Missões é uma região turística²⁷ localizada no Noroeste do Rio Grande do Sul e recebe turistas do Brasil e de diversas partes do mundo, principalmente da Argentina, do Paraguai, do Uruguai e da Europa. A Região das Missões²⁸ faz parte do roteiro internacional Iguassu-Misiones (Iguaçu-Missões). Recentemente, a Argentina e Paraguai lançaram, em 9 de outubro de 1995, o circuito Turístico Missioneiro Guarani (UNESCO, 1983) com roteiros entre Iguazú/BR e Misiones/AR, e Yucumã/ RS e Misiones/AR, criando algumas dificuldades para os Guarani que já utilizavam tradicionalmente essas rotas para deslocar-se por esse território antes da chegada e estabelecimento das fronteiras nacionais.

Os Guarani desejam manter-se afastados do “mundo do branco” para que possam desenvolver seu *nhanderecó* e viver sob os preceitos éticos Guarani. Além do fato de precisarem lidar com o aumento da presença *jurua*, o que por si só já constitui um problema para eles, as rotas tradicionais, quando transformadas em rotas turísticas, acabam incrementando o comércio local, aumentando, assim, a necessidade de consumo de produtos industrializados, da *jurua rebiú*, da comida do não-índio e, principalmente, de bebidas alcoólicas, o que impossibilita a realização do *tekó* Guarani. Consequentemente, as rotas

²⁷ Pontos turísticos: o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, considerado Patrimônio Mundial pela UNESCO (1983), e o Museu das Missões, em São Miguel das Missões; Ruínas das reduções de São João Batista, em Entre-Ijuís, e de São Nicolau; Sobrado dos Silva, em São Nicolau; Santuário do Caaró, em Caibaté; Centro Histórico de Santo Ângelo, incluindo a Catedral Angelopolitana, a praça Pinheiro Machado, o Museu Municipal Dr. José Olavo Machado e o prédio da Prefeitura; Memorial Coluna Prestes, em Santo Ângelo; Museu Missioneiro, em São Borja; Árvore Lunar, em Santa Rosa; Balneário Porto Cristal, em Santo Ângelo; Cerro do Inhacurutum, em Roque Gonzales; Lago Azul, em Santo Cristo; Parque das Fontes, em Entre-Ijuís; Rio Ijuí e Rio Uruguai; Espetáculo Som & Luz, em São Miguel das Missões; Fenamilho Internacional, em Santo Ângelo; Fenasoja, em Santa Rosa; Kerbfest Missões, em São Paulo das Missões; Oktoberfest-Missões, em Cerro Largo; Polfest, em Guarani das Missões; Expoutono, em São Borja; Fenaoeste, em São Borja.

²⁸ O nome Missões deriva do fato de que nessa região foram edificadas, entre os séculos XVII e XVIII, as reduções jesuíticas dos Guarani, chamadas Missões. No lado brasileiro, foram criadas sete reduções, denominadas de Sete Povos das Missões. Fazem parte da Região das Missões um total de 46 municípios. As Missões abrangem duas grandes rotas turísticas, que não coincidem com as microrregiões: Rota do Rio Uruguai e Rota Missões. É por isso que, dependendo do contexto, são considerados apenas os municípios da Rota Missões como missioneiros.

turísticas estabelecidas sobre as rotas tradicionais dos Guarani transformam a paisagem lembrada e idealizada pelos Mbyá.

2.1.3.2 O turismo

O “Caminho das Missões Jesuítico-Guarani” é um roteiro místico/cultural de peregrinação e caminhadas que percorre os mesmos trajetos pelas estradas missioneiras que ligavam os antigos povoados das Missões das Reduções Jesuítico-Guarani. O percurso parte do município de São Borja, local da 1ª Redução Jesuítica dos Sete Povos das Missões e da Terra dos Presidentes, passando por várias comunidades, fazendas, estâncias, sempre próximas ao Rio Uruguai, divisa com a Argentina. As antigas trilhas Guarani, passam pelos caminhos missioneiros. Depois, as estradas dos tropeiros serviram de orientação para o traçado do caminho que ora se apresentam como uma jornada ora como peregrinação mística, tradição, lazer, pesquisa ou esporte. O percurso indicado segue naturalmente a mesma orientação dos antigos caminhos missioneiros, hoje relativamente modificados pela ação do homem e pelas suas necessidades de exploração do espaço. O Caminho das Missões Jesuítico-Guarani propõe:

[...] uma jornada de auto conhecimento e de contato com a realidade do passado missioneiro, percorrendo parte das antigas estradas dos jesuítas e Guarani. E mais que tudo, propicia uma integração com o atual povo das Missões, que encanta por sua hospitalidade, autenticidade e solidariedade, fazendo desta peregrinação um motivo muito forte para tornar possível a busca da "Terra Sem Males" em um sonho realizável no interior de cada um” (Material publicitário de agência de turismo).

O trajeto turístico segue pelo município de Garruchos. Ao longo dele estão três Patrimônios Nacionais: Sítios Arqueológicos de São Nicolau (no município de São Nicolau), de São Lourenço (em São Luiz Gonzaga) e de São João Batista (em Entre-Ijuis). Há no município de São Miguel das Missões um patrimônio da humanidade tombado pela UNESCO (1983), trata-se das ruínas de São Miguel Arcanjo, além de dezenas de outros atrativos culturais e naturais. A chegada dos turistas se dá sempre em Santo Ângelo, em frente à Catedral Angelopolitana. Nos 325 quilômetros do Caminho das Missões, pouco mais de cinco são por estradas pavimentadas (exceto nas cidades), o resto são estradas de terra no interior dos municípios. As estradas são utilizadas para o deslocamento das comunidades interioranas e para o escoamento da produção.

Nestas rotas turísticas são caminhadas de 14, oito, seis e três dias e podem ser feitas em grupo (de no máximo 15 pessoas) ou não. Os peregrinos inscrevem-se em datas pré-determinadas para contar com o acompanhamento de guia ou em qualquer data para caminhadas sem esse profissional. Nessa última modalidade, o peregrino recebe um mapa do roteiro e percorre o Caminho sozinho ou com pequeno grupo, mas sem a presença do condutor. É cobrado cerca de R\$ 675,00 a R\$ 2.498,00 reais²⁹, preço unitário, por pessoa, para caminhada individual ou em grupo, de acordo com o número de dias agendados/contratados via agências de turismo. No valor, estão inclusas hospedagem e alimentação. A idéia é aumentar progressivamente o Caminho, ligando os 30 Povos, nos três países, Brasil, Argentina e Paraguai, perfazendo um total de aproximadamente 550 quilômetros.

O resultado desses acordos e da patrimonialização e institucionalização de rotas tradicionais reflete de forma negativa na cultura Guarani. Ao percorrer esses caminhos, o Guarani podia parar, permanecer, acampar, caçar e usufruir livremente desses espaços sem ter de se preocupar com a presença do não-índio e, tampouco, com a burocracia advinda desse processo, que envolve a documentação e a fiscalização por parte de instituições e empresas não-índias. Como se isso não bastasse, os Guarani ficam indignados em saber que o “branco” está cobrando dinheiro e lucrando economicamente, para permitir que outros não-índios, os turistas, percorram essas trilhas tradicionais sem que haja qualquer reconhecimento pelos Guarani atuais, como “descobridores” e “orientadores” dessas rotas. Ainda, a fiscalização e o policiamento institucionalizam essas rotas como rotas turísticas e deixam os Guarani à margem.

No contexto atual, os Guarani que antes percorriam essas trilhas e chegavam, muitas vezes, a cruzar as fronteiras para Argentina e Paraguai, além de perderem a liberdade para acampar onde querem, são obrigados a apresentar documentação e vistos e a pagar para continuar trilhando rotas que antes não eram frequentadas pelos turistas. Em meio a esse caótico território transfronteiriço, definido e regulamentado por agentes comerciais, turísticos e políticos, estão os Guarani, circulando entre as fronteiras e seguindo suas próprias concepções de territorialidade, seus próprios valores culturais. Diante disso, os Guarani têm

²⁹ R\$ 2.498,00 reais para 14 dias (em grupo); R\$ 1.608,00 reais para 14 dias (individual); R\$ 1.418,00 reais para oito dias (em grupo); R\$ 1.318,00 reais para seis dias (em grupo); R\$ 885,00 reais para oito dias (individual); R\$ 698,00 reais para seis dias (individual); R\$ 675,00 reais para três dias (individual); e R\$ 675,00 reais para três dias (em grupo).

criado estratégias para “driblar” as novas normas estabelecidas e viver conforme seu antigo modo de ser e estar no mundo.

O discurso sobre a transfronteirização só existe na teoria (UNESCO, 1983). Para os Guarani, esses acordos entre os países da tríplice fronteira entre Brasil-Argentina-Paraguai constituem um problema devido a não-pertença a nenhum dos estados em questão. O principal problema apresentado pelos Guarani é em relação a falta de documento de identificação e de vistos solicitados nas aduanas aos Guarani. Embora seja de comum acordo uma articulação entre as fronteiras que sugerem a livre entrada e saída entre os três países, na prática cada um deles se organiza e regulamenta segundo suas próprias leis e é necessário apresentar documentação com foto para receber o carimbo de entrada (visto) nas aduanas de cada um desses países.

2.1.3.3 Documentos

A identidade burocratizada do documento é colocada em foco devido ao marcante impacto em diferentes (e não desconectados) fatores que determinam o formato do contato, ou seja, a necessidade do documento implica adequação a normas alheias ao sistema de identificação tradicional dos Guarani, como é expresso no diálogo entre Carlos (antropólogo FUNAI) e o indígena Cláudio Acosta (que nasceu numa aldeia da Argentina, mas residia no Rio Grande do Sul) sobre uma visita à aldeia Veinte Cinco de Mayo, em Misiones/AR, partindo da aldeia de Maquiné, Rio Grande do Sul/BR:

CLÁUDIO: É eu vou, 15, 16 e 17 de dezembro. Tô pedindo pro Francisco (Witt FUNAI/RS) fazer pra mim o papel, um documento, porque documento pra mim eu tenho, eu tenho isso, mas não vai resolver eu acho. Por causa do problema que saiu.

CARLOS: Porque tem que sair do país né? Aí precisa de um documento dizendo que você é você.

CLÁUDIO: Tem que mostrar, falar quem eu sou. Tem aquele problema que aconteceu lá no Grupai que cada porto que cuida assim qual pessoal é conhecido e daí queria que eu, fizesse uma declaração de Guarani e não de branco. (informação verbal)³⁰.

Além disso, a identificação define um lugar artificial e incompleto de pertença. Artificial, porque não condiz com a maneira tradicional de se delimitar o fazer parte de um território e, ainda, porque se trata de um pedaço de papel institucionalizado nos moldes e

³⁰ Entrevista transcrita de fita, FUNAI, Varzinha, 1996. GT 09: Guaranies, Empresas, Estado.

parâmetros ocidentais, inexistentes entre os Guarani. Esse lugar também é incompleto, pois mesmo percebendo que há uma incorporação por parte deles dos códigos gerados a partir da documentação da identidade, esses não atendem a região que abarca o território tradicional do povo Guarani. Essas razões também comprometem o livre trânsito dos Guarani e evidenciam algumas dimensões econômicas – relações trabalhistas e geração de renda – e políticas – acesso a serviços básicos, como educação e saúde – advindas do contato.

2.1.3.4 A passagem

A questão da passagem na fronteira propriamente dita, a aduana na tríplice fronteira, possui especificidades em relação aos trechos e sentidos das travessias. Em relação à travessia no sentido Oco'y/PR/BR – Yryapú/Mbororé/Puerto Iguazú/Misiones/AR parece não haver problemas no que concerne à travessia de fronteira internacional em território Guarani. Em praticamente todas as direções de passagem, os Guaranis não precisam apresentar documento, apenas sendo “aconselhável” o uso de adornos característicos de seu artesanato, como colares, pulseiras. No entanto, existem fricções que impedem a plena fluidez dessas passagens.

Quando eu me organizei para fazer campo junto aos Mbyá para conhecer os deslocamentos transfronteiriços e também as aldeias Guarani na Argentina, no inverno de 2008, foi-me aconselhado pelos Guarani que evitasse a aduana de Uruguaiana/RS/BR – Passo de Los Libres/ Corrientes/ AR – já que essa era conhecida por eles como uma travessia rigorosa quanto à exigência de documentos de identificação e, portanto, evitada pelos Mbyá. Em compensação, foi indicada a travessia Porto Xavier/ RS/ BR – Puerto Javier/Misiones/AR – através da qual, de balsa, pude cruzar as fronteiras entre Brasil e Argentina com um grupo de Guarani sem apresentar qualquer documentação na entrada da Argentina. Contudo, houve problemas quando tentei realizar a travessia de Posadas/Misiones/AR para Encarnación/PY, pois ainda tive de pagar uma multa por entrar ilegalmente na Argentina. Consegui fazer essa travessia de barco somente assim, regularizando minha situação naquele país.

De qualquer forma, fiquei intrigada com a situação e quis saber como os Guarani faziam para cruzar a fronteira para o Paraguai, consultando alguns Guarani que passeavam pelo centro da cidade de Posadas/Misiones/AR. Eles então indicaram que eu fosse até San Ignacio Mini, onde conheceria muitas aldeias Mbyá e também o local por onde entravam no Paraguai. Segui o conselho deles e descobri que em visita a um balneário em San Ignacio Mini é possível contratar os serviços de um barqueiro que atravessa o rio chegando em Itapoá/PY em aproximadamente uma hora de travessia, sem passar pela fiscalização.

2.1.3.5 O idioma

Ainda, situações de embaraço e constrangimento nas aduanas em relação aos documentos de identificação são comumente advindas de pouca ou nenhuma fluência de grande parte dos Guarani nas línguas portuguesa e castelhana, principalmente por parte das mulheres (que costumam viajar acompanhadas por seus filhos pequenos) e dos idosos Guarani. Apesar de alguns postos aduaneiros fazerem “vista grossa” para a passagem de indígenas sem documento de identificação nas fronteiras, no caso de alguma verificação em outra aduana, a pouca ou a inexistente fluência nas línguas juruá pode levar à ocorrência de complicações ainda maiores em relação à “ilegalidade”, chegando ao ponto de ocorrer intervenções e prisões por parte de algum agente aduaneiro mais desinformado.

O Guarani não se vê como “ilegal” ao realizar essas travessias sem documentação e não compreende porque precisa possuir um “papel” comprovando quem ele é ou que ele é “índio”³¹. Como será visto a seguir, a travessia entre as fronteiras nacionais constitui um problema para os Guarani. Os deslocamentos das aldeias para o perímetro urbano também apresentam desafios para os indígenas, desafios esses que exigem superações.

2.2 DESLOCAMENTOS URBANOS EM PORTO ALEGRE³²

No artigo “Presença Indígena em Porto Alegre”, Alberto Tavares Duarte de Oliveira estuda a história de Porto Alegre em função da ocupação dos grupos indígenas anteriormente à formação urbana. Ele utiliza crônicas e histórias da cidade dos séculos XIX e XX, que narram, entre outros aspectos, episódios envolvendo os Guarani na Praça da Matriz, e refere-se ao “beco dos Guaranis” (nas atuais ruas Vasco Alvez e do Riachuelo e na rampa da hoje moderna Praça Argentina, moradia do *Karaí* Vicente, um dos últimos descendentes dos indígenas que habitavam essas paragens quando os colonizadores aqui chegaram.

As narrativas trazem a história da ocupação indígena Guarani não só proveniente das missões, mas também dos grupos que por aqui habitaram antes da colonização. No início da povoação de Porto Alegre, “o espaço destinado à povoação era, pode-se assim dizer, uma faixa de mato cerrado, que ia por aí além, onde viviam felizes, os caboclos com seus enfeites de penas, empunhando o arco e as flechas” (OLIVEIRA, 2003), apontando para a presença de

³¹ Infelizmente, não tive tempo hábil de permanência na Argentina e no Paraguai para entrar em contato com as instituições da província de Misiones e verificar a ocorrência de intervenções e registros sobre essas situações.

³² Sobre os deslocamentos urbanos ver FERREIRA, 2004-2005; OTERO, 2006, 2008.

indígenas na região quando estava se formando o espaço urbano e remetendo a um possível contato entre os primeiros formadores do núcleo urbano e índios remanescentes da própria região. Nas narrativas, são recorrentes as indicações do contato, no século XVIII, entre os colonizadores, principalmente os açorianos, que se estabeleceram na Rua da Praia (Rua dos Andradas), contando que não havia, até 1742, um só habitante branco permanente, sendo “selvagem” toda a população (OLIVEIRA, 2003).

A chegada e estadia do elemento civilizador não-índio fez uma parte da população indígena mudar a localização de suas tabas. Dessa forma, remetendo à ideia de um passado na ocupação do espaço central da cidade, atualmente, as ruas de Porto Alegre também se constituem espaços de encontro de parentes Mbyá-Guarani que por ali transitam tanto encontro dos que esperam o “troquinho” quanto dos que estão de passagem, indo a outros lugares. Nesses espaços, encontram-se parentes e amigos de outras aldeias próximas à capital. Sendo assim, o espaço urbano se apresenta como um lugar onde se conversa e se atualiza as notícias sobre os familiares que moram em comunidades diferentes.

Os lugares onde os Guarani formam seus assentamentos familiares são identificados como *tekoá*. *Tekoá* é o lugar onde existem as condições de se exercer o *nhanderecó* Guarani. Pode-se qualificar o *tekoá* como lugar que reúne condições físicas (geográficas e ecológicas) e estratégicas, que permitem compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual, um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência (LADEIRA, 1992, p.97).

Para que se desenvolvam relações de reciprocidade entre os diversos *tekoá* Mbyá, é preciso que em seu conjunto apresentem certas constantes ambientais (matas preservadas, solo para agricultura, nascentes) que permitam aos Mbyá exercerem o *nhanderecó* e aplicarem suas regras sociais. A organização espacial interna das aldeias é determinada pelas relações de afinidade e consanguinidade.

Segundo os padrões tradicionais Guarani, a família extensa é composta, em princípio, pelo casal, filhas, genros e netos, constituindo-se uma unidade de produção e consumo. Atualmente, a família extensa, ainda que tenha algumas variantes na sua composição, é a unidade de produção. Porém, a “propriedade” das roças e o consumo dos produtos são da família elementar depois do nascimento dos filhos do casal. Isso não exclui os serviços nas roças do sogro e a realização do *puxirum* (mutirões) entre as famílias.

A principal característica da economia tradicional Guarani é a de estar ligada a outros aspectos produtivos, mas a aspectos religiosos, políticos, etc. De acordo com Souza, os

Guarani eram grupos horticultores e organizaram um singular arranjo técnico e econômico, capaz de manter equilíbrio mais duradouro entre a exploração dos recursos e o ambiente natural. Guiada pela lógica da reciprocidade, a família extensa aparece como unidade de produção, consumo e circulação econômica. Nesse modelo de reciprocidade, a economia Guarani não deve ser vista desligada de outras atividades dentro da aldeia: “Uma única atividade coletiva pode desempenhar papéis ao mesmo tempo econômicos, religiosos, sociais, políticos e culturais.” (SOUZA, 2003, 2005).

Nestas sociedades em que a produção é fundada na caça, na pesca e na coleta, a produção é orientada pelas necessidades familiares, levando em consideração primordialmente a satisfação doméstica. O alimento ocupa um lugar predominante na produção e as trocas são comprometidas com a redistribuição de produtos elaborados. Sendo assim, o principal local de análise econômica tradicional Mbyá-Guarani é o núcleo doméstico.

A vida da mulher Mbyá na aldeia retrata o espaço da mulher como produtora de corpos e, conseqüentemente, provedora de alimentos. A divisão do trabalho, em termos de gênero, no interior da família dá-se da seguinte forma: a começar pelas crianças, as meninas carregam água e cuidam dos irmãos menores, enquanto os meninos trabalham na roça ou trazem dela os produtos necessários; a partir dos oito ou 10 anos, os meninos aprendem a caçar, a coletar mel ou outros produtos, e os pais orientam o aprendizado de técnicas de trançado e a confecção de artefatos (nesse momento, os meninos já fazem sua própria roça). Aos 12 anos, eles começam a demonstrar independência e, aos 15 ou 16, passam a morar com o sogro e a trabalhar na lavoura dele.

Em relação às meninas, as primeiras “regras” são marcadas por um período de resguardo, que representa para as adolescentes o momento de aprendizagem de habilidades manuais, numa espécie de escola de economia doméstica. Entre os Mbyá, esse ensino é ministrado pela avó paterna ou materna. O casamento é o ponto a partir do qual a família elementar conquista, ao poucos, uma certa autonomia econômica. Com o nascimento dos filhos surge a necessidade de provisão de alimentos.

A cozinha tem como protagonista a mulher com seu papel de cuidar do fogo. Em espaço aberto na aldeia, conjuga-se o “assento dos fogões” tatapy-rupá, a cozinha que produz comida para todos os presentes na aldeia. Também no pátio, se expande entre o fogo e as casas, o nhee-avanga que expressa a ideia de jogar, de entreter, de viver como sinônimo de alegria ou, ainda, o nheevanga-á-rupá: “sítio o local de nossas expansões” (CADOGAN, 1971). As crianças habitam esse lugar sempre sob o cuidado das mães ou das suas irmãs mais

velhas. Precisamente, são as mães que se preocupam em prover alimentos para seus filhos ou prever e diminuir qualquer tipo de risco à saúde deles.

Antigamente, a confecção do artesanato estava diretamente relacionada à divisão social (de gênero) do trabalho. Para os homens, consistia em uma atividade relacionada à caça, à política e à agricultura. Na confecção de objetos relacionados à caça, estão as armas: arco e flecha, lança, zarabatana, bodoque.

No passado, as atividades e a confecção de artesanato eram bem divididas entre homens e mulheres. Aos homens cabiam as atividades relacionadas à política e à caça. São associadas às atividades masculinas a confecção de adornos que marcam a diferenciação hierárquica, como cocar de penas, colares com dentes, "*tembecuá*" no queixo; a produção de arco e flecha, lança e armadilhas (*mundéu*) para caça; e a construção das casas. Às mulheres cabiam as atividades relacionadas basicamente ao trabalho doméstico e à agricultura. São associadas às atividades femininas a preparação dos alimentos, a confecção de cerâmica e cestaria para a coleta e o estoque dos alimentos, a cautela com as crianças e com os partos, e a confecção de tapeçaria para enrolar a criança e/ou as tipóias.

As mulheres tinham, ainda, encontros, quando menstruavam, nos quais era transmitido pelas cunhã-Karaí o conhecimento sobre as ervas medicinais. Nesses encontros, elas trabalhavam na confecção de adornos estéticos e religiosos, como colares, brincos, pulseiras. Contudo, hoje, as mulheres Guarani não produzem mais nem as peças em cerâmica e nem as tapeçarias por falta de matéria prima na aldeia.

Homens e mulheres, ambos exercem atividades religiosas (de cura), que são desempenhadas pelo Karaí e/ou cunhã Karaí. Os artesanatos relacionados a essas atividades religiosas são os colares e a cerâmica, essa sagrada para o Guarani, que não costuma falar muito sobre ela. As músicas e danças são diferentes para homens, mulheres e crianças. São os homens que confeccionam os instrumentos musicais, tais como maracás e "ravé" (rabeca/violino).

Hoje, a comercialização do artesanato Guarani é um recurso econômico para a compra de alimentos, tendo em vista a situação de insegurança alimentar em que se encontram os Mbyá-Guarani. Nesse espaço, encontram-se parentes e amigos de outras aldeias próximas à capital. É importante ressaltar que tal sociabilidade também é parte do *poraró*, sendo considerada uma relação de troca espiritual dentro da cosmologia Guarani.

Observa-se que a divisão de trabalho entre homens e mulheres não exerce mais influência na confecção do artesanato, ou seja, homens podem fazer colares e cestos e mulheres podem esculpir "bichinhos". Dessa forma, eu tentava entender a conjuntura da

transformação do artesanato indígena como cultura material tradicional (“*anhenteguá*”, verdadeiro, sagrado, com alma) regida por um sistema de regras e proibições, sistema esse rígido para a mercadoria à venda.

A regularização de terras indígenas Mbyá-Guarani, obtida após o Estatuto do Índio e a Constituição de 1988, colocou para as novas aldeias uma realidade social e econômica diferente daquela em que se desenvolvia a cultura tradicional Guarani - o *nhanderecô*. Com limitadas possibilidades de caça e de horta, devido ao reduzido espaço delimitado para as aldeias, os Guarani viram-se privados de seus meios tradicionais de subsistência. Através do crescente contato interétnico, as trocas com o branco revelaram-se como possível solução para a situação de vulnerabilidade das famílias Mbyá-Guarani, no Rio Grande do Sul. Alguns produtos confeccionados pelos Guarani (“bichinhos”, brincos, pulseiras, colares, cestos, arco e flecha, zarabatanas, maracás) adquirem valor de troca, sendo comercializados via prática do *poraró* nos centros das cidades, majoritariamente por mulheres acompanhadas de seus filhos pequenos.

2.2.1 O poraró no meio urbano

O *poraró* significa, ao pé-da-letra, “esperar com a mão” e também “esperar com respeito”. Na prática, é a lógica tradicional de relação de trocas dentro de uma aldeia, baseada no compartilhamento dos bens pela coletividade e do respeito à reciprocidade nas relações sociais. Ainda que se dê dentro de um circuito de economia monetária informal, essa relação econômica no meio urbano é feita, na perspectiva Guarani, através da lógica social de troca e reciprocidade Mbyá, mantendo viva a prática tradicional do *poraró*.

O *poraró* é uma forma de ocupar o espaço urbano e se instaura a partir da matriz sociocultural tradicional Mbyá-Guarani pautada por uma alta mobilidade espacial que contribui para a manutenção e para a atualização das relações de sociabilidade estabelecidas entre os parentes Mbyá e possibilita o filtro através do qual se interpreta o mundo do outro – o mundo dos brancos – e os seus diferentes caracteres – espaço urbano, bens de consumo e dinheiro – a partir de uma lógica simbólica própria.

Diante das constantes reclamações da sociedade relativas à ocupação de espaços públicos, como do centro de Porto Alegre, pelas mulheres indígenas que se deslocam de suas aldeias para vender artesanato e também “mendigar”, o Ministério Público Federal, visando à instrução do procedimento administrativo 085/2002, instaurado pela Procuradoria da República do Rio Grande do Sul, solicitou a realização de um diagnóstico sobre tais práticas

de ocupação. Recém formada em Licenciatura e cursando Bacharelado em Ciências Sociais pela UFRGS, atuei como pesquisadora de campo nesse diagnóstico, a partir do qual pude acompanhar os deslocamentos das mulheres Mbyá-Guarani de suas aldeias até o centro da cidade de Porto Alegre para a venda de artesanato Guarani (ou, conforme o olhar dos não-índios, para “mendigar”).

Se do ponto de vista Guarani o Centro de Porto Alegre é um possível lugar para “estar” e para reproduzir suas instituições socioculturais tradicionais, do ponto de vista do branco, esse lugar, ocupado pelas mulheres e crianças Mbyá que fazem *poraró*, é um lugar marginal e não cidadão. É importante ressaltar que tal sociabilidade também é parte do *poraró*, sendo considerada uma relação de troca espiritual dentro da cosmologia Guarani, sendo que, dessa lógica, a presença da criança justifica-se na perspectiva desse povo pelo fato de ela alimentar-se espiritualmente da mãe.

Dessa perspectiva cosmológica, nota-se também que os espaços ocupados pelas mulheres Mbyá são circundados por praças arborizadas que, além de servirem de abrigo do sol nos dias quentes, servem como um ponto referencial na ligação do Mbyá-Guarani com a natureza e na troca espiritual entre indivíduo e ambiente. Esses “espaços verdes” no centro da capital correspondem também a referências geográficas para a localização das mulheres Guarani no espaço urbano, pois elas não têm conhecimento dos nomes das ruas ou avenidas. Em um mesmo espaço onde *jurúás* localizam-se por faixadas de prédios, por mapeamento de ruas, mulheres indígenas situam-se pelo cheiro das árvores, pelo canto dos pássaros.

Essa prática é erroneamente interpretada, na perspectiva do homem branco (*jurúá*), como prática de “mendicância” e maus tratos para com as crianças que acompanham suas mães, levando a intervenções por parte do Conselho Tutelar e da Brigada Militar de Porto Alegre. Aqui, verifica-se uma relação de fricção interétnica na qual as noções de saúde e cuidado dos *Juruá* e dos *Mbyá* mostram-se divergentes. Para os *Mbyá*, sentar-se ao chão é estar em contato com a terra e não simboliza sujeira ou falta de higiene, por exemplo. Também, o hábito de limpar secreções sem pudores é normal entre os *Mbyá*, como o era entre os europeus antes do advento do processo civilizador. Para Douglas (1966), o menor controle das entradas (respiração, alimentação) e saídas (excreções) é encontrado em sistemas culturais abertos, ou seja, menos coercitivos sobre o indivíduo. A troca de afetos entre os *Mbyá* não é expressa através dos códigos culturais nossos, como beijos e abraços, podendo ser interpretada como falta de cuidado. No entanto, foram verificadas na pesquisa de campo situações em que mulheres brancas afeiçoavam-se a crianças Guarani, demonstrando afetividade não correspondida por elas, que demonstravam sentir estranhamento e até certa

repugnância.

Independente da interpretação dos brancos, a população Guarani que realiza, hoje, a prática do *poraró* em um contexto urbano desloca espacialmente uma prática tradicional, sem, entretanto, alterar sua lógica de funcionamento, que segue o *nhanderecó*. Isso implica uma situação de vulnerabilidade extrema para os Guarani e gera alguns problemas graves. Esta situação é identificada pela população não-índia como “fenômeno da mendicância”:

Cena cotidiana no agitado Centro de Porto Alegre é a de mulheres indígenas, sentadas sobre alguns panos colocados sobre a calçada das ruas centrais da cidade, acompanhadas por seus filhos que ficam no seu colo. Ou então, quando maiores, ficam brincando em seu arredor. Expostos ao lado da mulher, encontramos algumas peças de artesanato, “bichinhos”, esculturas de animais em madeira entalhada e pirografada. Os *Vixú rangá*, literalmente “imagem de animal” em madeira esculpida e pirografada, são esculturas figurativas zoomorfas representando animais (mamíferos, répteis, peixes, aves, etc.) relacionados diretamente a um horizonte ecológico-cultural de florestas tropicais e subtropicais, tradicionalmente ocupado e vivenciado pelos (proto) Guarani, veiculando imagens de uma ecologia simbólica³³. De um outro lado, está um cestinho vazio para receber o troquinho dos brancos que querem fazer caridade. Em algumas situações só há o cestinho vazio. Essas mulheres e seus filhos apresentam-se ao olhar do branco como vestindo roupas velhas e sujas, imagem essa que as tornam dignas da piedade de alguns, da indiferença de vários e da indignação de outros que identificam a situação das mães Guaranis como de marginalidade e de exclusão social. (Diário de Campo, 2004).

Tendo em vista que os não-índios consideram a prática das mulheres Mbyá no centro de Porto Alegre como mendicância, neste capítulo são analisadas as especificidades sócio-culturais do grupo étnico Mbyá-Guarani, num esforço sistemático de compreender essa prática. Busca-se revelar que há muito mais aspectos envolvidos nessa questão do que uma simples prática de mendicância, a qual vem sendo chamada pelos Mbyá de *poraró* (pô = mão, aró = tempo, espera). A tradução literal do Guarani para o Português é “esperar com a mão”, porém entender essa “espera” é trabalho árduo só possível se se compreender como os Guarani viviam antes da chegada do branco e como isso se relaciona à sua vivência hoje.

Além de serem acompanhadas por crianças quando vão ao centro, as mulheres também podem ter a companhia de outras mulheres para fazer o *poraró*. Os grupos de mulheres geralmente são compostos por parentes afins ou consanguíneos: cunhadas, nora-sogra, irmãs e/ou mãe-filha. Quando não estão sozinhas, elas se separam para que cada uma fique esperando “troquinho” em um lugar diferente no centro de Porto Alegre. As crianças

³³ Sobre zoomorfos, ver “BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos Guarani. In: Andre Prous;Tania Andrade Lima. (Org.). Os ceramistas TupiGuarani: esixos temáticos. Belo Horizonte: Superintendência do IPHAN em Minas Gerais, 2010, v. 3, p. 115-148.

maiores acabam caminhando entre as mulheres, mantendo-as informadas sobre a localização de outras mulheres.

Quanto à dinâmica socioespacial de ocupação do espaço do centro de Porto Alegre para a realização da prática do “esperar troquinho”, pode-se perceber que existe um padrão de ocupação e que as mulheres identificam os lugares onde recebem mais troquinho. Durante o dia, as mulheres podem deslocar-se de um ponto a outro, inclusive para fugirem do sol.

No período dos feriados religiosos, como no Natal e na Páscoa, há uma maior concentração de mulheres no centro de Porto Alegre, por um lado, porque nesses períodos os não-índios estão mais dispostos a “doar” e, por outro, porque as necessidades das famílias indígenas aumentam devido às comemorações realizadas nas comunidades. De acordo com o depoimento de um cacique Mbyá-Guarani, contradizendo o das próprias mulheres a respeito da quantia de dinheiro que se consegue arrecadar em um dia de “espera de troquinho”, na época das festas, elas chegam a coletar R\$ 300,00 (trezentos reais) por dia.

Nesses períodos do ano, também aumenta o número de novas mulheres que vem de outras comunidades indígenas para ir ao centro “esperar troquinho” pela primeira vez. Dessa forma, isso indica que, apesar de as mulheres afirmarem que não voltarão mais ao centro com essa finalidade, essa prática é adotada como alternativa econômica por um número cada vez maior de mulheres Mbyá-Guarani.

Essa forma de ocupação do espaço central da cidade pressupõe uma ocupação também por parte das crianças que acompanham suas mães no *poraró*. As mulheres Guarani têm o costume de criar as crianças com a liberdade que a elas foi transmitida pelos seus antepassados e que se revela adequadamente integrada à vida social numa aldeia Guarani. Porém, com o deslocamento espacial da prática do *poraró*, essas crianças submetem-se a riscos inexistentes nas aldeias, riscos esses com os quais nem elas nem suas mães estão preparadas para lidar.

Algumas mulheres que frequentam o centro de Porto Alegre afirmam que os filhos gostam de acompanhá-las, porque “ganham coisas” – balas, brinquedos, roupas – e acabaram se acostumando. O depoimento das mulheres revela que a situação de “esperar troquinho” não traz prejuízos à saúde da criança, já que elas gostam de estar com a mãe. Inclusive, uma mulher do Cantagalo comentou que as crianças gostam de ir ao Centro, porque “*tem muita liberdade para a criança, ninguém controla, elas ficam mais livres e já perderam o costume de ficar na aldeia*”.

O “esperar troquinho” no centro não só fala sobre a ausência de atividades realizadas nas aldeias que gerem renda, supram as necessidades relacionadas ao sustento familiar

identificadas e sentidas por elas, mas também representa uma ocupação para essas mulheres que não têm o que fazer nas aldeias. Além de proporcionar atividade e sustento, as mulheres utilizam o espaço urbano do centro de Porto Alegre também como espaço de sociabilidade, como já o era tradicionalmente antes da chegada do homem branco à região.

2.2.2 Motivos identificados pelos Guarani para os deslocamentos urbanos

A maioria das mulheres Mbyá aderem à prática do “esperar troquinho” como uma forma de complementar a renda familiar, na medida em que os recursos levantados por outras fontes não dão conta de responder às necessidades enfrentadas pelas famílias indígenas. Para as lideranças Mbyá-Guarani, o *poraró* pode ser visto como uma alternativa econômica. A falta de terra e de condições ambientais adequadas para se viver o modo de ser/estar tradicional do seu grupo é a causa principal do *poraró*.

O *poraró* é uma prática exclusivamente feminina e constitui-se uma atividade econômica que busca suprir as necessidades de consumo da família identificadas pelas mulheres Mbyá-Guarani no cotidiano. Nesse sentido, o *poraró* apresenta-se principalmente como uma forma de a mulher ter acesso ao dinheiro que permitirá a ela comprar aquilo de que sua família necessita.

Entretanto, algumas vezes, essas mulheres vão ao centro não apenas para conseguir recurso para comprar alimentos, mas para comer, pois elas e suas crianças ganham comida – bolachas recheadas, balas, cachorro-quente, pasteis, refrigerantes, frutas – dos brancos que têm bom coração. Se por um lado, além de ser uma fonte de renda, a prática do “esperar troquinho” constitui uma forma imediata de resolver o problema da fome, por outro, essa prática constitui uma forma de ocupação para as mulheres Mbyá que não têm o que fazer nas pequenas aldeias em que vivem. Algumas delas, inclusive, afirmam que vão ao centro fazer *poraró* porque gostam.

A falta de renda para suprir as necessidades identificadas pelas mulheres aumenta quando elas são separadas dos esposos ou quando eles não conseguem trabalhar na confecção de artesanato por falta de matéria-prima nas aldeias ou quando não existe a possibilidade de prestação de serviço como peão nas propriedades existentes em torno das comunidades. As necessidades de alimentação aumentam quando as atividades tradicionais da plantação e do artesanato que contribuem para o sustento das famílias Mbyá são comprometidas por causa das atuais condições das terras indígenas. Nem sempre os Guarani conseguem colher aquilo

que plantam (milho, mandioca, feijão, melancia, amendoim, batata doce), porque a terra pode não ser boa para plantar.

É comum ouvir das mulheres que elas começaram a ir ao centro para “esperar troquinho”, porque aprenderam isso com outras mulheres. Essas, ao retornarem para a aldeia, contavam às outras que no centro havia muitos “brancos de bom coração” que ajudavam as mulheres Guarani, dando-lhes alimento, roupas e algum dinheiro.

O fato de a família estar passando fome dentro da aldeia devido à falta de apoio por parte dos brancos é um dos motivos alegados pelas mulheres para a “espera do troquinho”. Algumas das Mbyá afirmaram que recorrem a essa prática como modo de resolver o problema da fome e conseguir comida seja através do dinheiro levantado durante o *poraró* seja através das doações de alimentos que elas e suas crianças recebem enquanto estão sentadas nas calçadas centrais de Porto Alegre. Nesse sentido, a prática do *poraró* também se apresenta como alternativa eventual para algumas mulheres se alimentarem e alimentarem os seus filhos quando sua família está em uma situação de extrema necessidade, passando fome, por exemplo.

Enquanto algumas mulheres vêm ao centro para vender seus artesanatos e com isso conseguir dinheiro para comprar comida, outras dizem apenas que vêm, porque querem ou estão acompanhando alguma outra mulher. Também as Mbyá podem “esperar troquinho” a fim de arrecadar dinheiro e financiar algumas festas na aldeia, comprar passagens de ônibus, passear e visitar seus parentes, ou mesmo buscar matéria-prima para a confecção do artesanato ou para a aquisição de algum remédio da farmacologia Guarani necessário que não exista em sua aldeia

O dinheiro arrecadado com a prática do “esperar troquinho” possibilita às mulheres comprarem o que elas identificam como necessárias, como farinha, arroz, erva mate, bolacha, carne, iogurte, carcaça de galinha, feijão, graxa, guaraná, batata, fubá, pão, sabão, fumo, fraldas, roupas e sapatos. Os alimentos, em geral, são comprados em algum mercado perto da aldeia onde elas moram, enquanto outros produtos, como carne, pão, fumo e fraldas, são comprados no centro.

A prática do “esperar troquinho” articulada à venda do artesanato, em alguns casos, configura-se uma forma de as mulheres terem acesso a dinheiro, o que constitui uma fonte de renda alternativa para as famílias Mbyá-Guarani. Com o recurso arrecadado no *poraró*, as mulheres compram aquilo que elas, como mulheres, desejam ou identificam como necessário para satisfazerem as necessidades e as vontades delas próprias e as de sua família. Por

exemplo, a necessidade de comprar fraldas para as crianças pequenas é identificada pelas mulheres e não pelos homens.

O *poraró* é uma instituição social que não só possibilita a “coleta” de dinheiro empregada pelas mulheres, mas também estabelece uma relação com os brancos não mediada pelo dinheiro, na medida em que essas mulheres também ganham muita coisa desses não-índios: alimentos, roupas, sapatos, balas e brinquedos. Nesse sentido, o “esperar troquinho” constitui uma forma de atender as necessidades de consumo dos produtos *juruaá*, criadas pelo processo histórico de contato interétnico.

Na percepção das mulheres Mbyá-Guarani, a prática do “esperar troquinho”, apesar de incômoda e não ideal, não é vista como um problema ou como causa deles. Pelo contrário, tal prática apresenta-se como uma alternativa econômica diante de um problema enfrentado pelas famílias Mbyá: a inexistência de condições territoriais e ambientais adequadas para a manutenção e a reprodução do modo de ser/estar tradicional desse grupo. Isso se agrava se associado à ausência de programas governamentais culturalmente apropriados que garantam a sustentabilidade econômica, social e cultural das comunidades Mbyá-Guarani. Os programas atuais não respondem satisfatoriamente às novas demandas e necessidades desencadeadas pelo acirramento do contato interétnico e identificadas pelas famílias indígenas e, particularmente, sentidas pelas mulheres.

Enfim, considerando os fatores acima descritos, pode-se antever que a prática do *poraró* não é só uma questão de sustentabilidade e falta de recurso dentro das aldeias. Devido ao processo de colonização, alguns fatores agravam a situação econômica das famílias Mbyá. Com a precária situação da regulamentação de terras indígenas, a roça, o artesanato, são prejudicados, condicionando aos Guarani uma situação de dependência frente aos benefícios disponibilizados pelo Estado.

2.2.3 Fatores que agravam a situação das mulheres que praticam o *poraró*

Importante ressaltar que o *poraró* é um fenômeno complexo, porque é causado e determinado por múltiplos fatores históricos, econômicos, sociais e culturais, que contribuem para a sua atual e específica configuração. O processo histórico de contato interétnico levou a transformações na organização social, na cultura, nos saberes tradicionais e na forma de vida Mbyá-Guarani. As TI que atualmente estão garantidas para os Mbyá-Guarani neste Estado,

em sua grande maioria, são áreas pequenas³⁴ e não possuem terra e ambiente natural suficiente e/ou adequado para a reprodução do modo de ser/estar tradicional. A falta de recursos naturais nas áreas indígenas, as precárias condições para a caça, a coleta e o plantio tradicional de espécies de uso alimentar, artesanal e medicinal e a dificuldade enfrentada na confecção e venda do artesanato contribuem para o estabelecimento de relações de interdependência não sustentáveis com a sociedade regional. Exemplo disso é o trabalho de peonato, em que se estabelece uma relação interétnica de troca de serviços no que concerne à lida com a terra e com os animais em uma propriedade rural, trabalho prestado em fazendas localizadas no entorno. Esse serviço, por vezes, pode ser pago com dinheiro, mas também através de troca de alimentos ou bebidas alcoólicas agravando a situação de saúde dos Guarani.

2.2.4 As atividades e estratégias empregadas pelos Guarani

As principais estratégias utilizadas pelos Guarani para o sustento econômico das famílias Mbyá-Guarani são: a roça tradicional; a venda de artesanato na beira das estradas ou nos centros urbanos; os benefícios sociais disponibilizados pelo Estado para as famílias carentes (bolsa-família); as doações de alimentos (cesta básica) feitas por organizações governamentais ou não; a aposentadoria dos mais velhos; a prática de prestação de serviço (peonato) nas lavouras existentes no entorno de algumas aldeias indígenas; o extrativismo da samambaia-preta (TI de Varzinha, Caraá); e o recurso proveniente da prática de “esperar troquinho” (mendicância) realizada nas ruas centrais de grandes municípios e cidades por mulheres acompanhadas de suas crianças pequenas, que residem em aldeias indígenas localizadas próximas aos grandes centros urbanos.

Nesse sentido, constata-se que a prática do “esperar troquinho” nas ruas centrais do centro de Porto Alegre está inscrita em um contexto que envolve questões macroestruturais determinantes para a qualidade de vida que os Mbyá-Guarani hoje possuem no RS. As causas que levam as mulheres a praticarem o *poraró* são múltiplas. As principais são a falta de terra ambientalmente adequada e demarcada para os Mbyá viverem e, conseqüentemente, as precárias condições de sustentabilidade socioeconômica e cultural enfrentadas por esse povo.

34 TI da Lomba do Pinheiro: 10 ha; TI de Capivari do Sul: 47 ha; TI de Canta Galo: 48 ha; TI da Coxilha da Cruz: 230 ha. (Fonte: FERREIRA, L. O. Diagnóstico Antropológico sobre a esperar troquinho no centro como uma prática das mulheres Mbyá Guarani no meio urbano em Porto Alegre/RS. Relatório Técnico, SOCIME/PGR/MPFRS, 2004 – 2005).

2.2.4.1 A roça

Quanto à alimentação das famílias Mbyá, uma das principais atividades de subsistência é a roça tradicional. Nas roças, são plantados o milho, a batata doce, a mandioca, o feijão, a melancia, o amendoim. Ainda hoje, os Mbyá mantêm muitas das suas sementes tradicionais, principalmente as de milho. O preparo do solo para o plantio da roça é feito durante o mês de agosto através do sistema tradicional de preparo do solo: a coivara (queimada). Em setembro, inicia a semeadura. A partir de novembro, as famílias Mbyá começam a colher os alimentos produzidos na roça e a colheita se estende até o mês de fevereiro de cada ano.

Entretanto, o solo das terras indígenas é pobre e, devido à pequena extensão delas, a possibilidade do plantio tradicional através do sistema de coivara é comprometida. Com isso, há anos as roças plantadas nas comunidades não produzem o suficiente para abastecer as famílias Mbyá. No verão de 2004, por exemplo, houve um longo período de seca que prejudicou a plantação dos Mbyá, que perderam praticamente toda a sua colheita. Além disso, devido ao fato de as TI raramente serem cercadas, frequentemente, o gado dos vizinhos invadem as roças dos Mbyá e comem as plantas que nelas encontram.

Esses fatores estruturais e/ou contingentes, que comprometem a produção dos alimentos fornecidos pela roça tradicional, também contribuem para aumentar o número de mulheres que recorrem ao centro de Porto Alegre para fazer o *poraró* em busca do sustento dos seus filhos e da sua família. Inclusive, houve mulheres que alegaram aderir à prática, porque não havia roça em sua comunidade.

2.2.4.2 O artesanato

Uma das principais atividades na comunidade Guarani é o artesanato: cestas (*ajacá*), chocalhos (*mbaracá*), enfeites de cabeça (*akareguá*) e cachimbos (*petynguá*). O artesanato é uma prática tradicional e, apesar de sua produção obedecer às regras de divisão do trabalho de acordo com o gênero, hoje, é cada vez mais comum tanto homens quanto mulheres fazerem todos os tipos de artesanato, conforme contou a mãe de Cláudio Acosta. As mulheres fabricam os cestos, balaios de taquara, colares, brincos de sementes, as pulseiras; os homens confeccionam as esculturas em madeira (cachimbos, bichinhos, arcos e flechas e personagens míticos).

Ao analisar a cultura material e as manifestações estéticas como meio de informação sobre a sociedade que as produziram, Baptista da Silva (2010) afirma que, apesar do contato com a população não-indígena, os Guarani mantêm uma unidade cultural mitológica que é muito bem expressa na sua etnoarte. A concepção da pessoa humana, sua caracterização social e material, e a expressão da ordem cósmica são expressadas nas manifestações estéticas de uma sociedade indígena. A arte “materializa um modo de experiência que se manifesta visualmente” (SILVA, 2010), permitindo que os membros de uma sociedade vejam-se ao olhar seus grafismos e objetos. Nesse sentido, a arte indígena pode ser vista como um sistema de signos compartilhados pelo grupo que possibilita a comunicação. Essas manifestações visuais são a expressão estética de identidades étnicas e culturais. Vidal lembra que o contato interétnico intenso pode resultar em estímulo ao desenvolvimento de manifestações gráficas por parte de sociedades indígenas, uma vez que “estes povos necessitam mais do que nunca da afirmação de sua identidade cultural³⁵”. (VIDAL *apud* SILVA, 2010).

O mito de origem dos *vixúrangá* e de sua comercialização para os não-índios narra que, na Argentina, há algumas décadas, um Mbyá fez um tradicional banco de madeira em forma de tatu para seu filho. Esse banco foi visto por visitantes juruá, que se ofereceram para comprá-lo. O artesão Mbyá não só vendeu o banco como teve a ideia de construí-lo em tamanho menor, sem sua função original, e destiná-lo exclusivamente para a venda ao branco.

Hoje, a principal atividade desempenhada pelos Mbyá para gerar renda é o artesanato. A matéria prima utilizada por eles são vários tipos de taquaras, cipós, sementes e madeiras. Muitas espécies utilizadas na confecção do artesanato não são encontradas nas aldeias próximas aos grandes centros urbanos. Esse é o caso da Área Indígena da Lomba do Pinheiro, da TI Canta Galo, do Acampamento de Itapuã, da TI Coxilha da Cruz, e do Acampamento de Passo Grande. Isso leva os Mbyá a terem de buscar essa matéria prima em outras aldeias localizadas no RS, onde residem os seus parentes.

Entretanto, a mesma seca que prejudicou a produção das roças tradicionais Mbyá-Guarani no verão de 2004-2005 também foi a responsável pela perda da taquara, matéria-prima empregada na confecção de balaios. Esse foi outro fator, segundo as lideranças Mbyá, que levou ao aumento do número de mulheres que foram fazer *poraró* no Centro.

Atualmente, os Guarani estão preocupados com a manutenção dos saberes tradicionais relativos ao *reconhecimento das* e ao *acesso às* espécies da natureza (que são a matéria-prima

³⁵ “Ao colocar o foco do entendimento sobre a esfera cultural, pode-se entender que as diferenças entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente não são suprimidas mas continuamente reformuladas” (NOVAES *apud* SILVA, 2010)

para a confecção do artesanato), ao conhecimento das técnicas e dos significados subjacentes ao desempenho desse ofício. Os mais velhos, em sua maioria, são os detentores desses conhecimentos e, com o estímulo da venda de artesanato, os mais jovens parecem interessar-se mais em aprender a confecção de peças artesanais, fortalecendo e revitalizando, assim, o *nhanderecô*.

2.2.4.3 Os benefícios disponibilizados pelo Estado

A população indígena sente-se inconformada com a tomada de suas terras e a tentativa de reparação por parte do Governo através de programas que se demonstram ser insuficientes. No Rio Grande do Sul, as cestas básicas recebidas do Estado, apesar de contribuírem bastante, não dão conta de responder a todas as necessidades de consumo existentes. Como se isso não bastasse, em outubro de 2004, houve uma interrupção da distribuição de cestas básicas doadas pelo Programa Fome Zero – Carteira de Projetos – às famílias Mbyá-Guarani. Segundo as lideranças indígenas, esse foi outro fator que contribuiu para aumentar o número de mulheres “esperando troquinho” no Centro de Porto Alegre. Outros benefícios concedidos pelo Estado às famílias Mbyá, como o Bolsa-Família, mostram-se medidas insuficientes para o sustento delas³⁶.

As mulheres Guarani tem por costume criar as crianças com a liberdade que lhes foi passada pelos seus antepassados e que se revela adequadamente integrada à vida social numa aldeia Guarani. Entretanto, com o deslocamento espacial da prática do *poraró*, essas crianças submetem-se a riscos inexistentes nas aldeias e para os quais nem elas nem suas mães estão preparadas para lidar.

Nesse sentido, o deslocamento espacial da prática do *poraró* revela uma consequência perversa para os Guarani, pois seu conhecimento tradicional não lhes instrumentaliza com práticas eficientes para lidar com os novos riscos (e oportunidades) que emergem no contexto urbano. Além do centro das grandes cidades, os Mbyá-Guarani deslocam-se durante o verão para o litoral com o intuito de vender o artesanato e, durante o ano todo, fazem isso nas beiras das estradas. Nesses locais, os Guarani montam acampamentos improvisados, o que representa uma situação de vulnerabilidade ainda maior do que a vivenciada nas aldeias, pois

³⁶Durante pesquisa realizada para o Ministério Público Federal, verificou-se um aumento no número de mulheres Mbyá-Guarani que aderiram à prática do *poraró* no espaço urbano imediatamente após o fim da ação emergencial promovida pelo Fome Zero nas aldeias Guarani de Porto Alegre e arredores.

há aumento de alcoolismo, brigas e mortes por atropelamento³⁷.

2.2.4.4 Passagem

Os Guarani deslocam-se com transporte público (ônibus). Cabe ressaltar que Porto Alegre é conhecida como uma das cidades com a tarifa de ônibus mais cara de todo país (R\$ 2,95). Algumas mulheres necessitam utilizar mais de um ônibus para deslocar-se.

2.2.4.5 O ponto de vista não-índio sobre as mulheres Mbyá no meio urbano

Do ponto de vista do não-índio, as mulheres e crianças Guarani, ao ocuparem os espaços urbanos para “esperarem troquinho”, estão fora do seu lugar “natural”, na medida em que o lugar do índio seria na aldeia e não no centro de Porto Alegre. Segundo essa visão, o que as mulheres Mbyá estão fazendo é mendicância e, ao se sentarem nas calçadas dessas ruas centrais, esperando que alguém lhes dê alguma “coisa”, encontram-se em uma situação de marginalização e de exclusão social. Nesse sentido, o lugar ocupado pelas mulheres Mbyá-Guarani que “esperam troquinho” no centro de Porto Alegre não é adequado ao que se esperaria do “verdadeiro” indígena, pois o lugar dele seria a aldeia.

Na visão do indigenista Elomar Gerhardt, da FUNAI, a situação em que vive a mulher Guarani hoje é “desumana e humilhante”, visão com a qual os indígenas não compartilham. Segundo ele, a mulher Guarani está perdendo a função social dela dentro das aldeias, porque hoje não existem mais as atividades tradicionais.

‘A mulher é uma alimentadora, o homem é um caçador. A mulher tem que dar de comer para os seus filhos, por isso vem para o Centro. Mas agora elas não vem mais só para mendigar, eu percebo que estão levando seu artesanato para vender também’ (informação verbal)³⁸.

2.2.4.6 Idioma

Primeiramente, a grande maioria das mulheres não sabe falar português e há casos de abusos em que elas se vêem impedidas de pedir auxílio justamente pela dificuldade de

³⁷ Sobre esta questão ver FERREIRA, L. O. em relatórios técnicos “Reuniões Gerais dos Karáí, Caciques e Lideranças Mbyá-Guarani sobre o uso abusivo de bebidas alcólicas e alcoolismo” (2000-2003) e “Curso Terapêutico dos Xondaro Marangatu para a redução do uso abusivo de bebidas alcólicas entre os Mbyá-Guarani no RS: acompanhamento antropológico e intervenção intracultural” (2002-2003).

³⁸ Entrevista concedida por Elomar Gerhardt indigenista da FUNAI em 2005.

comunicação. Durante a pesquisa de campo observei que é bastante comum mulheres não-indígenas se afeiçoarem aos filhos pequenos e crianças de colo Guarani e solicitarem a mulher pegá-los no colo. Estas mulheres perguntam a indígena se podem levar a criança consigo. As mulheres Guarani pouco entendem mas gesticulam em reprovação ao comentário com a cabeça, estendendo os braços e pedindo a criança de volta.

2.2.4.7 Denúncias

Devido à postura dessas mulheres e também à aparência com que elas e suas crianças se apresentam nesse cenário, essa prática do *poraró* vem sendo denominada pelos não-índios como mendicância. Classificar tal fenômeno dessa forma gera uma série de outros problemas, como denúncias feitas por não-índios aos órgãos governamentais responsáveis por atender as questões relativas aos povos indígenas (Conselho Tutelar, Brigada Militar, CEPI, FUNAI/RS). Geralmente, tais denúncias expressam a preocupação dos brancos com uma possível sujeição das crianças Mbyá a determinadas condições insalubres devido ao descuido das mães, já que elas permanecem, aparentemente, soltas (sem cuidado) pelo centro da cidade.

Apesar de o *poraró* não ser considerado um problema, pois faz parte do sistema tradicional de viver dos Mbyá, as lideranças Guarani acreditam que o “esperar troquinho” no Centro de Porto Alegre pode trazer alguns transtornos para as famílias Mbyá e expor a alguns perigos as mulheres e crianças adeptas dessa prática. De acordo com esse ponto de vista, o branco lê a prática do “esperar troquinho” como mendicância e, portanto, trata-se de uma visão negativa e preconceituosa que denuncia o desconhecimento dele sobre o modo de ser/estar Mbyá-Guarani. Em função desse desconhecimento, muitos brancos denunciaram possíveis situações de maus-tratos vividas pelas crianças Mbyá ao Ministério Público Federal, ao Conselho Tutelar, à Fundação Nacional do Índio e a outros órgãos governamentais que trabalham com os povos indígenas. Na perspectiva Mbyá, a criança precisa estar sempre acompanhando a mãe, porque não é só de comida que ela se alimenta, mas justamente da presença materna que a alimenta espiritualmente, garantindo, assim, saúde. Nesse sentido, enquanto o não-índio pensa que as mulheres Mbyá usam as suas crianças para conseguirem mais dinheiro, expondo-as a situações de maus-tratos, os Mbyá consideram que maus-tratos aconteceriam se as mulheres deixassem seus filhos em casa, privando-os de sua presença.

2.2.4.8 Uso abusivo de bebidas alcoólicas

Uma das situações reconhecidas pelas lideranças como problemática é quando a mulher Mbyá toma bebida alcoólica no centro e deixa de cuidar ou acaba esquecendo de seus filhos. Os Mbyá também têm instaurado procedimentos para lidar com a questão das crianças que não são cuidadas de maneira adequada pelos pais. Cabe ressaltar que as lideranças Mbyá entendem que o centro de Porto Alegre também é o lugar do Guarani e que os brancos precisam disso saber.

‘Guarani também pode estar ali no Centro com a sua forma de habitar o mundo. De habitar o meio urbano também. É a forma do Guarani; é a forma tradicional do Guarani habitar a cidade. O que não é tradicional é a cidade, não é o Guarani. O branco tinha que ter orgulho de ter o Guarani habitando o Centro de Porto Alegre’. (Diário de Campo, 2004).

2.2.4.9 Relação com outros grupos indígenas no centro

Os Guarani e os Kaingang³⁹ são historicamente inimigos. A tradição oral dos Guarani de São Miguel, Biguaçu, relata inúmeras histórias de contatos não amistosos entre os Guarani e os “bugres” (na língua Guarani “*ponguê*”, outros índios), tidos pelos Mbyá como “gente arredia e de difícil trato” (José Cirilo Pires Morinico, cacique geral dos Guarani no RS). Há relatos de que, certa vez, os *kaingang* assim se chamavam por causa dos Guarani da Aldeia Tekoá Anhenteguá (Porto Alegre/RS). Eles explicam que *kaí*, na língua Guarani, quer dizer “macaco” e *gang*, “cabeça”. Logo, “cabeça de macaco”. Essa tradução também foi apontada por Sampaio (1986).

Os Guarani dizem que os *kaingangs* são índios bravos e ferozes e se concebem como um povo mais tranquilo, calmo e espiritual por causa da “religião” Guarani. Diferenciam-se também pela cor da pele: enquanto os Guarani dizem que têm a pele escura (“*cara preta*”), dizem que os *Kaingang* têm a pele mais clara. Os guaraní dizem que os *Kaingang* os desprezam por isso, acham os *Kaingang* um povo inferior e selvagem, como se “não fossem gente” ou “não fossem gente verdadeira”, pois a ferocidade e a selvageria são associadas aos animais. Os Guarani dizem também que os *Kaingang* os acusam de feiticeiros e devolvem o insulto os acusando de beberrões.

Ainda, como os Guarani mantêm bem preservado o seu idioma, o Guarani, com seus dialetos e sub-dialetos, o fato de os *Kaingang* não terem preservado seu idioma é motivo de

³⁹ Os *Kaingang* (Tronco Macro-Jê) encontram-se nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Angelis, 2004:200).

desprezo entre eles. É comum ouvir dos Guarani um discurso de superioridade em relação ao *Kaingang* justamente em virtude da preservação da língua. Para eles, o *Kaingang* é um “índio que perdeu sua cultura”.

Há alguns anos, uma iniciativa do Governo do Estado do Rio Grande do Sul e da Prefeitura de Porto Alegre cedeu uma área na Praça da Alfândega e uma no brique da Redenção para a venda de artesanato indígena. Talvez por desconhecimento da existência de duas etnias (*Kaingang* e *Guarani*) e pela maior articulação e fluência do grupo *kaingang* na língua portuguesa, sendo que estas relações das políticas públicas se estabelecem e são organizadas em língua portuguesa, esses espaços foram ocupados pelos *kaingangs*, fazendo com que os Guarani ficassem à margem da comercialização legal de seus produtos. Com todas essas diferenças, não há a possibilidade de um acordo para que se dividam esses espaços.

Os espaços disponibilizados pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre para a venda do artesanato indígena, a Praça da Alfândega, o Brique da Redenção e uma loja localizada no Bairro Bonfim, são ocupados principalmente por *Kaingangs*. Por serem grupos indígenas que possuem uma organização sócio-cultural radicalmente diferentes, os Guarani preferem manter-se afastados desses espaços. Assim, ficam sem espaços próprios para a venda dos seus artesanatos e, em função disso, o produto artesanal Mbyá não é valorizado pela sociedade.

Por conta dessas diferenças e da disseminação do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os *Kaingang*, há uma preocupação por parte das lideranças Guarani que se dissemine a prática da prostituição, que já se verifica naquela etnia. Aparentemente, a questão da prostituição não se encontra disseminada entre as Guarani, pois eles acreditam que a troca de fluidos com os brancos leva à morte. Historicamente, uma explicação possível para essa visão é o elevado número de doenças infectocontagiosas trazidas pelo homem branco nos primeiros contatos interétnicos. Por outro lado, a raridade dos casamentos exogâmicos (entre Guarani e outras etnias) teve como resultado a maior preservação da cultura e da língua nativa.

Como se vê, os deslocamentos contemporâneos dos Guarani seja no trânsito entre as cidades, os estados, as províncias e os países seja dentro de uma mesma cidade, quando se deslocam da aldeia para o perímetro urbano, acabam interagindo com o universo não-indígena, gerando problemas e conflitos ocasionados pelo choque cultural interétnico no que se refere à forma dessas duas diferentes culturas ocuparem esses espaços. Isso constitui um problema para a sociedade não-indígena, pontuando que há um espaço bem demarcado sobre qual seria o local do índio no pensamento juruaí. Sendo assim, ao que parece, há uma definição espacial clara daquilo que se acredita ser o lugar do índio e esse é “fora do mundo do

branco”. A cidade e as fronteiras são, nesse sentido, um foco de conflito entre índios e não índios, um espaço que está sendo disputado, onde os Guarani afirmam sua identidade e sua cultura ao continuarem se deslocando e rejeitando qualquer possibilidade de confinamento.

Nesses deslocamentos, a relação com os outros é marcada por diferenças étnicas, culturais e linguísticas, o que causa problemas para os Guarani. A relação com as autoridades se agrava pela impossibilidade e incompreensão da língua, tornando ainda mais marginalizado o espaço ocupado pelos Guarani. Tanto nos deslocamentos transfronteiriços quanto nos deslocamentos urbanos, os eles se deslocam para lugares e pontos onde sabem que irão encontrar outros Guarani falantes do seu mesmo dialeto para conversar, trocar informações sobre outras aldeias e atualizar notícias sobre os parentes de aldeias distantes. A inadequação das leis, as regulamentações e instituições políticas, bem como as incongruências que se apresentam na situação de fronteira corroboram a incompreensão dos Guarani em relação ao “mundo do branco”.

Para além de uma compreensão factual da dinâmica dos deslocamentos contemporâneos Guarani, pode-se igualmente transpor essas situações para uma esfera cosmológica e espiritual que só faz sentido quando se conhece um pouco mais da própria cosmologia, dos mitos e da visão de mundo dos Guarani. Para eles, os deslocamentos não são apenas motivados pela economia, mas sobretudo, pela reciprocidade, pela alegria do reencontro, pela possibilidade de conversar, na sua língua, com outro Guarani, pela troca espiritual através das palavras.

2.2.5 O significado do *poraró*: a tradição continuada no meio urbano

Para os Mbyá-Guarani, a prática do *poraró* não se confunde com mendicância, na medida que as mulheres que “esperam troquinho” não pedem nada, gesto que seria característico do ato de mendigar. Elas apenas esperam que algum branco de “bom coração” possa “ajudá-las”, ofertando dinheiro, comida, roupa ou qualquer outra coisa. Na leitura feita pelas lideranças Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul sobre o *poraró* (esperar troquinho) desenvolvido pelas mulheres Mbyá no Centro de Porto Alegre, essa prática não constitui um problema, pois, em certa medida, ela faz parte do sistema tradicional de vida, é uma forma de dar continuidade ao seu modo de ser/estar e de habitar o mundo, inclusive no meio urbano. Nas palavras de José Cirilo Morinico,

O Guarani continua a viver no seu sistema. Antigamente a mulher visitava seu parente longe e no caminho buscava fruta e outros alimentos. Dava voltas pelo mato pra buscar fruta, pra pescar. Ela andava pra comer. Esse andar era a busca da vida, pra conseguir o quê comer. Eu lembro bem. Antigamente, quando nós morávamos na Aldeia *Sapucaí* na Argentina, nós tínhamos milho, batata doce, bergamota... De repente saíamos com a família pro rio, ficamos três dias lá, pescando e comendo por lá mesmo. Fazíamos mbitá, *bolo de milho verde, pra comer lá e levávamos pra não passar fome no caminho*. A criança estava sempre com a mãe, ela não tinha fome, porque a criança se alimenta espiritualmente da mãe (da sua própria presença). Nós fazíamos festa lá, com alegria, com saúde. De noite nós caçávamos, de tarde pescávamos dourado, de manhã, lambari. Nós fazíamos festa lá. Nós cortávamos coqueiros para fazer cama... Era uma busca de alegria a vida pro Guarani. Porque a mulher gosta de caminhar para resolver o problema dela, pra buscar alegria. Ela vai ao centro e ganha. Ela é acostumada com a vida comunitária. Hoje não tem mais como esquecer do problema. Hoje, por exemplo, nós plantamos cana, mas não cresce. Isso é uma tristeza pra nós. Então a mulher vai buscar alimento. O homem pode ficar três dias sem comer. Mas as crianças não, as crianças choram. Mas a mulher sempre traz um pedacinho de alguma coisa pro homem. A gente sabe porque a mulher vai buscar troquinho no Centro: por causa da falta de recursos naturais. Hoje a mulher tem que sair, tem que ir ao Centro buscar alimentação. Então o branco vê outra coisa, vê mendicância. O branco tem que aprender a olhar. Antigamente o Guarani vai com a família para dentro do mato, leva cachimbo, o Karáí batiza o espaço e agradece o dono do mato, o dono do rio, por isso o mato dá tatu em troca. Antigamente a festa era matar tatu, capivara, quati [...] (Diário de Campo,2004).

A prática do poraró é uma forma cotidiana de as famílias se relacionarem comunitariamente. Ela é uma prática que está orientada pelos princípios da reciprocidade e da partilha daquilo que se tem, atualizando os laços existentes entre os parentes sejam eles afins e/ou consanguíneos. As lideranças Mbyá comentam que, antigamente, quando uma família encontrava uma árvore com frutas no mato, ela se apropriava dessa árvore e seus frutos, e, depois, chamava as demais famílias para comerem com ela. O mesmo acontecia com a caça: quando alguma família tinha carne de caça para fazer a sua refeição, as mulheres de outras famílias poderiam pegar seus filhos e fazerem uma visita à casa daqueles que tinham capturado a caça. Sem nada pedir, respeitando as normas de etiqueta e da boa educação segundo os padrões Mbyá-Guarani, os visitantes esperavam que os anfitriões oferecessem um pedaço da carne da caça para comerem todos juntos. “Esse é o sistema comunitário”. Fazer poraró é partilhar daquilo que tem: seja a partilha da comida seja a do chimarrão ou a do cachimbo. Ainda, as lideranças Mbyá afirmam que:

Nosso sistema é nunca comprar pra comer, porque os antigos, se matavam capivara, nunca venderam um pedaço dessa carne de capivara. Isso é tudo *poraró* porque não sabíamos que dinheiro existia. Mas hoje nós temos que viver, e sem dinheiro não se vive mais. A nossa riqueza acabou. (...) Nunca a população indígena comprou, todos sempre pediam, nunca compravam. Esse sistema vem de mile de mile de ano porque isso nasce com Guarani. Então a mulher vai ao Centro e lá o branco só dá, ela não compra. Essa é a memória viva, isso é a memória viva. Nunca o índio comprou. Alguém traz o tatu, chama todo mundo e come lá todo mundo junto. Nunca o Guarani deu R\$ 2,00, R\$ 3,00 pra comer o tatu né. Esse sistema vem de antigamente e o Guarani traz até hoje. Quando um acha alguma coisa já avisa todo mundo (Diário de Campo, 2004).

De acordo com esse ponto de vista, as lideranças Mbyá das aldeias de Porto Alegre e entorno (de onde provêm as mulheres que praticam o *poraró*) não consideram que as mulheres Mbyá estejam ocupando um lugar errado, mas que elas estão caminhando conforme o seu próprio sistema tradicional. Inclusive, esse é um espaço exclusivamente feminino, pois os homens têm vergonha de fazerem o *poraró*. O que mudou hoje é que não existe mais mato onde eles possam buscar alimentos, razão pela qual as mulheres vão fazer *poraró* no Centro. Diante dessa compreensão, as lideranças avaliam que o branco, ao considerar que os Mbyá estão fora de lugar quando fazem *poraró* no Centro de Porto Alegre, está sendo preconceituoso.

No próximo capítulo, são analisados os deslocamentos Guarani em relação à perspectiva cosmológica e mitológica Guarani, o que chamo aqui de “deslocamentos de transcendência”. Através da análise de rituais (*ethos*) e do cotidiano (*práxis*) Mbyá, é possível compreender como os Guarani lidam com as situações cotidianas sob uma ótica de religiosidade e espiritualidade. Ao mesmo tempo, é viável entender como praticam seus rituais com simplicidade e naturalidade, fundindo *ethos* e *práxis* num *continuum* constante, atribuindo novos significados aos elementos e desafios que se impõe para eles. Através dessa análise, busco elucidar a fala do cacique José Cirilo Pires Morinico, cacique-geral dos Mbyá-Guarani no RS, quando fala da “Terra Sem Mal” como um “estado de espírito” a ser buscado, vivido e alcançado em vida.

CAPÍTULO 3 – DESLOCAMENTOS DE TRANSCENDÊNCIA: A VIDA RITUAL GUARANI

A Terra Sem Mal é o paraíso terrestre do Guarani, onde sagrado e profano não se opõem. Lá o solo é úbere o tempo todo, velho e jovem perdem suas diferenças etárias; o poder inexistente, todos são irmãos e os deuses confraternizam; lá se chega sem morrer, com o corpo e a alma.
Back (1982, p.33).

Neste capítulo, analisa-se alguns aspectos da vida ritual Guarani, os “deslocamentos de transcendência”, assim denominados por se tratarem de viagens ao mundo espiritual e xamânico. Embora essa temática do xamanismo e da religião Mbyá seja extensa, envolvendo questões cruciais como a organização social, o parentesco, a concepção de pessoa, são apenas exploradas as questões da vida ritual relacionadas a elementos que se comunicam com esse mundo espiritual Guarani e marcam os ritmos e os princípios básicos da vida e da ideologia Mbyá: a caça e a coleta de alimentos, as festas (o *nhemongaraí*, ritual de batismo das sementes, nomeação das crianças e reatualização dos nomes pessoais Mbyá), os sonhos e os valores simbólicos das substâncias metafísicas, tais como *pety*, *cagüijy*, mel (*eira*), *guembé*. Todos esses elementos são substâncias comunicadoras e transcendentais que ajudam a entender as condições necessárias para a manifestação do estado de espírito para alcançar a “Terra Sem Mal”⁴⁰.

3.1 DESLOCAMENTOS SAZONAIS: A RODA DO ANO NO CALENDÁRIO GUARANI

A passagem do tempo em horas, dias, semanas, meses, estações e anos, para os Mbyá, está associada aos fenômenos naturais, principalmente à Lua (*Jaci*), mas também ao clima e à agricultura. Das quatro fases lunares distintas, a lua cheia é a mais propícia para o período de caça e para os rituais, pois oferece maior luminosidade aos ambientes durante a noite. É através da mudança de fases lunares, *Jasy rová*, que os Guarani contam as semanas:

Quando é Lua Cheia, por exemplo, fica fácil. Ela aparece lá pelas seis da tarde e some às seis da manhã. Depois, quando vai minguando, cada dia aparece uma hora mais tarde e desaparece, também uma hora depois, até que quando fica nova, nasce

⁴⁰ Este capítulo é baseado na experiência de campo e relatórios nos projetos “Intervenção Intracultural e Acompanhamento antropológico para prevenção do uso abusivo de bebidas alcólicas entre os Mbyá-Guarani no RS (Vigisus II – Saúde Mental) FUNASA”; “Apoio ao Nhemongaraí, rituala de batismo das sementes e nomeação das crianças Mbyá (Área de Medicina Tradicional)” FUNASA; e outros estudos como FERREIRA, 2001; TEMPASS, 2005; OTERO, 2008.

de manhã e desaparece de tardezinha. Observando bem, dá pra saber a hora. (informação verbal)⁴¹.

Para os Guarani, o sol, ou o dono do Sol, o herói criador, é responsável por manter a sonoridade do mundo durante o dia e, durante a noite, essa responsabilidade é dos homens. De acordo com Aoki (2004), entre os Kaiowá, a explicação para o porquê de os rituais serem noturnos deve-se ao fato de o sol, o *Pa'i Kuaray*, ser um xamã e cantar e tocar seus instrumentos durante o dia. Durante a noite, os homens são responsáveis por tocar, cantar e dançar⁴², é isso o que têm de fazer para manter o mundo, a vida na Terra. Do contrário, o sol cessará de iluminar, e a Terra, que é como um *mbeju-guassu*, “beiju grande”, com a forma de um prato, virará de ponta-cabeça.

Da mesma forma, a contagem dos meses acontece quando *Jasy* completa todo seu ciclo de vida e morte. Assim, *Jasy peteí* é a lua um, associada ao mês de janeiro; *Jasy mokõi*, lua dois, associada ao mês de fevereiro; *Jasy mbohapy*, lua três, associada ao mês de março; *Jasy irundi*, lua quatro, associada ao mês de abril; *Jasy ro'y*, lua fria, associada ao mês de maio. *Jasy roivé*, lua mais fria, associada ao mês de junho; *Jasy royeté*, lua muito mais fria; associada ao mês de julho. *Jasy ryvytú*, lua menos (irmão menor do pai) fria, associada ao mês de agosto; *Jasy reñoi*, lua pouco (avô, antepassado) fria, associada ao mês de setembro; *Jasy porã*, lua boa, associada ao mês de outubro; *Jasy porãvé*, lua muito boa, associada ao mês de novembro; *Jasy rakú*, lua quente, associada ao mês de dezembro.

É também através do florescimento da taquara (que ocorre a cada 30 anos na época do verão) que os Guarani antigos contam a passagem dos anos. Os Mbyá consideram como taquaras (*takuá*) bambus, canas e juncos e os diferenciam segundo categorias de entendimento próprio. Foram relatadas pelo menos nove espécies de taquara⁴³.

⁴¹ S. Turíbio, relato concedido em Itapuã/RS, 2005.

⁴² O sentido de arte e identidade coletiva é produzida também no movimento corporal. Nesse sentido, a dança pode ser vista como um processo educativo. Na dança, a consciência da coletividade é vivenciada através do pensamento e do sentimento. A vivência provocada pelo coletivo, na dança, pode ser traduzida como *nhandereté*, corpo de todos, como divina produtora de alegria. O referencial central, não é o ser humano, mas a humanidade como condição de construção coletiva. Nas intempéries do cotidiano, o Guarani produz a beleza e a alegria, porque elas são a expressão de suas identidades divinas.

⁴³ São elas: 1) *takuápará* – cana pintada; *takuápe'y* – cana que cresce nas margens do rio; 2) *takuápytã* – uma espécie de cana; *takuare'e* – cana de açúcar (*saccharum officinarum*); 3) *takuary* – espécie de cana (*gimnopogon spicatus*); 4) *takuapí* – espécie de bambu do qual se faz as bombas de chimarrão (*merostachis clausenii*); 5) *takuara* – espécie de bambu; 6) *takuaratí* (ou *takuaty*) – espécie de bambu maciço (*gynerium sagittatum*); 7) *takuarembó* – cana ou bambu das família das gramíneas (os brotos são parecidos com pênis) (*tembó*); 8) *takuarusú* – espécie de bambu que cresce na região do alto Paraná; 9) *takuavusú* ou *taquaruçu* – espécie de bambu gigante. Algumas espécies de taquera, quando enroladas com tiras de couro para dar resistência, formavam canhões de artilharia leve usados na guerra guaraníca, em 1754.

Antigamente, a taquara florescia somente uma vez por ano. Por isso, é comum ouvirmos dos Guarani mais antigos a narrativa de acontecimentos que ocorreram há 30, 60, 90 anos (sempre múltiplos de 30). Também quando interrogados sobre sua idade, os mais velhos, depois de uma longa pausa, que provavelmente busca na memória o número de ciclos ocorridos em um taquaral, respondem dentro destes parâmetros: “Antigamente o Guarani vivia até 120 anos. Hoje é mais difícil porque tá vivendo muito perto do homem branco. Mas mesmo fazendo tudo direitinho, daí vive só uns 90.” (informação verbal)⁴⁴.

3.1.1 Os ritos associados à caça

O outono é caracterizado por queda na temperatura e pelo amarelar das folhas das árvores. Os Guarani mais antigos contam que as árvores e plantas, assim como os humanos, também têm um espírito e esse espírito também de acordo com os Guarani “caduca” ou “fica velhinho, murcha”. É por isso que as plantas perdem suas folhas, geralmente nos meses mais frios e sem chuva (outono e inverno). Os Guarani explicam que essa é a forma que as plantas encontram para não perder água pelo processo de evaporação, que ocorre através das folhas. “Às vezes ficam só os galhos e o caule. Desta forma elas armazenam a água para poder sobreviver.” (informação verbal)⁴⁵.

O início do inverno é anunciado pelo florescimento do Maricá (*Mimosa bimucronata*) e é caracterizado, principalmente, pelas baixas temperaturas. Em muitas regiões, pode ocorrer a incidência de neve e geadas. Com o frio do inverno se aproximando, os Guarani buscam aumentar sua massa corpórea, ingerindo maior quantidade de carne e aproveitando o couro dela para a confecção de agasalhos e de outras artesanias. Durante essa estação do ano, várias espécies de animais, principalmente aves, migram para outros locais mais quentes com o intuito de fugir do frio. Contudo, é no inverno também que os animais saem de suas tocas após o período de reprodução e amamentação dos filhotes durante a primavera e verão, facilitando, assim, a caça para os Guarani.

A caça de animais é feita somente pelos homens, enquanto as mulheres são responsáveis por arar a terra, preparar as plantações, bem como a colheita e os alimentos provenientes dela. Os ritos associados à caça iniciam dentro da *opy* onde se pede primeiramente a *Nhanderú*, criador e verdadeiro dono de todas as coisas e dos animais, a licença para a perseguição e a morte do animal pretendido. *Nhanderú* concede essa liberação,

⁴⁴ Irmão do S. Turíbio, em reunião na Aldeia Pacheca/RS.

⁴⁵ S. Turíbio, relato concedido na Aldeia Itapuã/RS, 2005.

visto que transmitiu aos Guarani todo o conhecimento sobre a construção e manipulação de armadilhas (*trampa* ou *mundéu*) para tal intento.

Não se sai da aldeia e adentra-se à mata sem saber antes qual é a presa pretendida. Quando o Guarani caça, já se sabe que animal (inclusive seu porte) será encontrado e aprisionado. Ele é, muito antes da caça, mentalizado e materializado na forma dos *vixurangá* (pequenos zoomorfos esculpidos e pirografados em madeira apresentados na *opy* no momento do pedido de permissão para *Nhanderú*). O ritual segue-se por uma série de cantos (*mbae'pú Ñendu'í*⁴⁶) que pedem proteção e orientação aos deuses durante a caçada. Pierre Clastres (1978) fala dos ritos de caça entre os Guaiaky associados ao nascimento do filho do caçador e também ao período do inverno.

O inverno é uma época de caça abundante, pois os animais já tiveram suas crias na primavera, criaram seus filhotes durante o verão e, respeitando esse ciclo de renovação da natureza, é tempo de caça para os Guarani. Nesse período, diferente de outras épocas, é comum, ao chegar na aldeia, encontrar pequenos mamíferos que foram aprisionados depois de uma caçada, tais como quati, cotia e tatu.

A cotia (Mbyá: *acoxi* – *dasyprocta aguti*) e o porco do mato (Mbyá: *cateto*, *caititu* – *tayassu pecari*) são animais estimados pelos Guarani e, segundo relatos, são parcialmente interditados para consumo e não devem ser caçados/aprisionados. É comum os Guarani, a exemplo de *Nhanderú*, pegarem filhotes de cotia e por um período de tempo, a fim de servirem como animais de estimação. Os Guarani costumam alimentá-los e cria-los desde filhotes de forma que permaneçam no convívio das famílias⁴⁷.

Algumas espécies de animais, por suas características comportamentais, são admirados e tratados de uma forma diferenciada em relação a outras espécies. O *koxi*, relacionado ao porco do mato, é considerado um animal sagrado para os Mbyá e foi eternizado miticamente. Esse seria um animal privilegiado, sendo o seu dono homenageado com danças e cantos rituais. Seu pai, também designado *Karái ru eté*, tem, nesse sentido, a identidade do fogo e é elevado à categoria divina. Uma lenda diz que um jovem o qual cometeu adultério foi obrigado a casar-se com uma fêmea da espécie e a acompanhar a manada.

⁴⁶ *Mbae'pú Ñendu'í* significa “som sagrado” e constitui o chamado *pora'í*, cânticos sagrados de pedidos de proteção aos Deuses, ancestralmente realizados durante as caças, após muitos dias infiltrados à mata para proteção divina aos perigos pertinentes.

⁴⁷ A única vez que vi uma cotia numa aldeia ela estava livre e era constantemente pegada no colo e afagada pelos adultos e pelas crianças.

Koxi é especial entre as criações de *Nhanderú*, pois é *Nhanderú mymba (mymbaete'í)*, isto é, um “bichinho de estimação”. Ele não tem lugar certo de permanência, pois viaja muito de um lugar a o outro, segundo afirmam os Mbyá, *koxi* transita entre o mundo terrestre (*yvy vai*) e o mundo celeste (*Nhanderú retã*). Somente o *Karaí* inspirado por *yvyraija* (dirigente espiritual) pode receber as notícias que *koxi* traz de *Nhanderú retã*:

Ele é protegido por *Nhamandú* porque ele não é natural aqui da terra, ele é gerado em *Nhanderú retã*. O calor da luz que *Nhamandú* traz em seu peito é tão forte que queimaria a própria terra. Então não é para ser usada. A luz que *Nhamandú* traz é tão forte, que pode até matar. Quando *koxi* vem de *Nhanderú retã*, traz para a terra o calor de *Nhamandú* em seu corpo. Se *Nhanderú* não quiser mandar ele pra Terra, ele não vem mais. (Diário de Campo, 2008)

Os Guarani afirmam que para *Nhanderú* dar o *koxi* ao caçador é preciso além de rezas, que o caçador tenha um bom comportamento. A carne do *koxi*, devido ao baixo teor de sal, é considerada um alimento especial para os Guarani. Eles utilizam os dentes e a pele de *koxi* para a confecção de artesanato e a gordura dele como remédio para massagens e ingestão.

O *koxi* de hábitos diurnos e terrestres vive em bandos que chegam a somar trezentas cabeças. Eles atacam de forma agressiva qualquer inimigo, se acuados, e, quando um deles está ferido, é normal todo o bando defendê-lo. Eles alimentam-se de frutas, sementes, brotos, raízes, folhas e também de pequenos invertebrados e presas, como sapos, lagartos e filhotes de aves. Já a cotia prefere os morros (*yvyty*) durante o dia para ficar sossegada. À noite, desce suas trilhas para buscar alimento nas baixadas e, pela manhã, voltam ao morro:

‘A cotia é da serra, é mais difícil na baixada, só vem para tomar água no tempo de calor’ (Diário de Campo, 2014)

Diferente sorte ocorre com o quati (Mbyá: *xi'y – nasua nasua*), sendo muito comum encontrar espécimes aprisionadas nas aldeias. Em maio de 2005, constatei a idealização ritual da caçada a um quati, que fora sonhado pelos Mbyá, na Aldeia Mbyá de Salto do Jacuí/RS. Por uma restrição étnica e de gênero, não pude acompanhar a caçada propriamente dita e também não permaneci na região muitos dias para presenciar o abate. O animal foi preso ainda vivo e acorrentado no interior de uma pequena construção para que se purificasse e engordasse antes do abate. Desde quando comecei a realizar pesquisa de campo junto aos Mbyá, sempre vi os quatis ficarem presos a uma corda ou à corrente de curto comprimento, normalmente em locais frescos ou dentro das casas ou na sombra de uma árvore, onde possa subir para dormir. Os Mbyá vão trocando o quati de local de acordo com o deslocamento

solar, abrigando-o nos dias de chuva e alimentando-o com abundância com os mesmos alimentos que consomem. Embora eu nunca tenha presenciado a preparação de um quati, sei que essa espécie é muito apreciada principalmente pelos mais velhos. Os mais jovens, quando interrogados sobre o destino do quati sempre se mostram constrangidos e raramente falam que servirá de alimento provavelmente porque já devem ter sido reprimidos por ambientalistas do mundo não-índio sobre tais hábitos alimentares.

Fotografia 07 – Quati encontrado nas aldeias de Salto do Jacuí/RS (2005), Morro Alto/SC (2012) e Cerco Grande/PR (2013).



Fonte: Acervo pessoal ANDREA BORGHETTI, 2005, 2012, 2013.

Entre março e abril no outono de 2014 estive presente em trabalho de campo nas aldeias Mbyá-Guarani Tekoa Kuaray Haxa (Guaraqueçaba/PR) e também em Morro Alto (São Francisco do Sul/SC) e era “época de tatu”. O *tatu’i* (pequeno tatu) foi o primeiro animal a mover a terra. Também prefere os morros: “Tatu é assim, quando a gente vai na serra, só vê o rastro da noite. Tatu gosta de comer daquelas frutinhas amarguinhas que têm muito na baixada: bacuri, jabuticaba, caqui, cumbuca”. Em relação ao tatu (Mbyá: *tatu’i* – *dasypodidae*), presenciei nas aldeias não só o seu aprisionamento (pois o que eu vi era ainda filhote), mas também a preparação e o convite para degustar sua carne. A caça ao tatu é realizada durante a noite, pois o Guarani conhece o local onde eles dormem. Não abatem filhotes, apenas espécimes já adultos. Quando aprisionam um filhote criam ele com o mesmo

cuidado e esmero que os quatis até cegar a fase adulta quando finalmente irão consumir como alimento.

A carne do tatu é preparada coletivamente. Desde cedo preparasse o fogo com uma panela grande cheia de água e colocasse a carne para cozinhar. O animal é cortado em “fatias” e juntamente com o casco é colocado para cozinhar por algumas horas (mais ou menos 5 horas de cozimento). Não cheguei a presenciar o abatimento do animal mas foi relatado que é feito pelos homens e esta ação é envolvida por uma série de ritos e orações pela alma do animal e para que sempre haja tatu para o Guarani caçar. O preparo do tatu é cercado de muita alegria e proporciona momentos de convívio e descontração para todas as famílias na aldeia. Os homens Guarani costumam fazer piadas jocosas em relação ao “comer tatu”. Todos riem e comemoram quando o preparado fica pronto: “*Os mais velhos fazem mundé para pegar tatu. Quando um pega, a comunidade toda quer comer. Quando vêem alguém trazendo tatu, todos têm vontade*” (Adriano Morinico, jovem liderança política da TI. Morro Alto, São Francisco do Sul/SC).

A relação Mbyá com a natureza e caça de animais é de extremo cuidado e sacralidade. Em pesquisa de campo em Puerto Iguazú, na província de Misiones na Argentina, os Mbyá me falaram que é um tabu ingerir carne de um animal que sangra. “*O animal não pode derramar sangue porque se não é que Nhanderú não autorizou pro Guarani*” (Mbyá Guarani de Yryapú, Puerto Iguazú, Argentina). Percorri a “*Senda de Interpretación*⁴⁸” na qual inúmeras armadilhas (*trampas*) são mostradas por um guia indígena no qual me explicava e demonstrava como funcionam para capturar o animal sem fazer com que ele derrame sangue no chão. Eram extremamente simples e engenhosos “*las trampas*” que faziam o animal morrer inconsciente, por inanição e muitas vezes sem dor.

3.1.2 A confecção de artesanatos

Antigamente a confecção do artesanato estava diretamente relacionada à divisão social (de gênero) do trabalho. Para os homens, consistia em uma atividade relacionada à caça, a política e a agricultura. Na confecção de objetos relacionados à caça estão as armas: arco e flecha, lança, zarabatana, bodoque, etc.

⁴⁸ Trilha turística do caminho dos antigos que percorre a mata dentro e ao redor da aldeia onde é contado sobre o modo de viver do Mbyá (nhanderecó), a busca de remédios, matéria prima para artesanato e objetos litúrgicos, bem como, a caçada e a relação Mbyá com a natureza.

Os *Vixú rangá*, categoria êmica Mbyá Guarani que significa literalmente “imagem de animal”, são pequenas esculturas de animais em madeira esculpida, entalhada e pirografada. São esculturas figurativas zoomorfas representando animais (mamíferos, répteis, peixes, aves, etc.) relacionados diretamente a um horizonte ecológico-cultural de florestas tropicais e subtropicais, tradicionalmente ocupado e vivenciado pelos (proto) Guarani, veiculando imagens de uma ecologia simbólica⁴⁹.

Estas esculturas são chamadas pelos Mbyá de “bichinhos” e representavam antigamente não só uma idealização material de uma caça pretendida, mas sobretudo a invocação de determinadas características, atributos e estados de espírito destes animais. Os animais representados não possuem apenas motivos econômicos ou exploratórios, e sim são utilizados e adorados como personificação de conceitos. Se uma espécie parece feroz (*jaguá*), torna-se um símbolo guerreiro. Se parece desajeitada e meiga, torna-se um símbolo feminino ou infantil.

O branco diz que a *jaguá* é a onça mas a onça não é *jaguá* a palavra. A onça em Guarani é *tivi*. *Jaguá* é a forma como ela fica quando ataca. O lobo também pode ser *jaguá*. Um Guarani também pode ficar *jaguá* e por isso que o branco acha que o Guarani vira onça, não é que o Guarani vira onça (Diário de Campo, 2008)

No caso dos animais simbólicos, a aparência é muito mais importante do que a realidade. Pouco interessa para os Guarani que seja genuinamente feroz ou genuinamente meiga. A verdadeira natureza do animal não é investigada nesse contexto, porque não se trata de uma atitude científica. O animal de aspecto meigo pode ter dentes aguçados como uma navalha ou ser traiçoeiramente agressivo; desde que estes atributos não sejam evidentes e que a meiguice o seja, é perfeitamente aceitável como símbolo feminino ou infantil. Nesse sentido, algumas espécies de plantas, especialmente as venenosas ou com grandes poderes medicinais, também podem ser *jaguá* no entendimento Mbyá.

Os *vixuranga* são confeccionados em madeira de determinadas espécies de árvores. Algumas espécies de árvores são consideradas sagradas para os Guarani e por esta mesma razão são interditas para corte por *NhanderúEté*. Outras, por serem provenientes de uma árvore que simboliza o masculino, são consideradas apropriadas para a confecção das esculturas. Cada animal tem um significado específico: o gavião, por exemplo, é o

⁴⁹ Sobre zoomorfos ver “BAPTISTA DA SILVA, Sergio . Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos Guarani. In: Andre Prous;Tania Andrade Lima. (Org.). Os ceramistas TupiGuarani: esixos temáticos. Belo Horizonte: Superintendência do IPHAN em Minas Gerais, 2010, v. 3, p. 115-148”.

mensageiro que traz o conhecimento do que está acontecendo em outros lugares; o tatu, é o guardião da terra e tudo que ela nos fornece, é aquele que a protege.

Na cultura Mbyá Guarani o cedro, uma árvore de grande porte, tem grande importância. Ele é utilizado na medicina tradicional e considerado “sagrado”. Os Guarani acreditam que a madeira e a casca do cedro são vermelhos pelo fato de o sol morar dentro da árvore e assim as utilizam na medicina para tratar tristeza, solidão e depressão. Acreditam que, ao tomar o chá da casca do cedro, o sol volta a brilhar no coração da “pessoa triste”. É proibido para os Guaranis cortar a árvore do cedro, pois cada pessoa que cortar um cedro estará condenando a humanidade a sofrer de depressão.

Contudo, objetos produzidos não são, dentro da cosmologia Mbyá-Guarani, distinguidos entre "utilitários" e "simbólicos". Isto é, tanto as armas como os "bichinhos" são bons porque são tanto utilizáveis quanto produzidos dentro da cosmovisão Guarani.

3.1.3 Arapotye a coleta do mel

Arapoty (ou *arapyau*), literalmente “tempo florido” ou “tempo novo” respectivamente, correspondente aos meses de setembro a dezembro no nosso calendário. É a época de maior floração em todo território que os Mbyá compreendem como “seu território”. É tipicamente associada ao reflorescimento da flora e da fauna terrestres e ao desabrochar das flores. Como se constata, o dia e a noite passam a ter a mesma duração e a cada dia que passa, o dia aumenta e a noite vai encurtando, aumentando, assim, a insolação.

Os Guarani dizem que os pássaros sagrados (*guyra marangatu*) que se deslocam anualmente para o *Guyra Ru Ete Amba* (paraíso dos pássaros) nos fins de outono, regressam na primavera: “Eles vem para cantar e alegrar a vida do Guarani”. Reconhecem como espécies de aves da fauna Guarani: a saracura (*uru’í*), a maritaca, o papagaio, coruja (*cururu*), tucano (*tukã*), etc.

A floração é a época de maior atividade para as abelhas e vespas que nesta época recolhem pólen e néctar para elaboração do mel. Também é a época em que os Mbyá preparam e semeiam suas roças. Da mesma forma, o período de coleta do mel pelos homens corresponde ao período de colheita nas hortas realizada pelas mulheres, havendo assim uma correspondência entre o mel e os produtos da horta. Dentro da sistemática Mbyá, o mel é colocado no reino vegetal, como observou Lévi-Strauss (1971) em outras culturas indígenas, onde o mel aparece associado aos frutos silvestres e não à caça.

Nas plantações Mbyá, os homens são responsáveis por capinar e posteriormente queimar a vegetação do lugar escolhido para roça, processo conhecido por coivara. Enquanto que cabe às mulheres semear e cuidar do plantio, atividade ocasionalmente colaborada pelos homens. Porém, as atividades relacionadas com a colheita são exclusivamente femininas. Desta mesma forma, a coleta do mel é uma atividade puramente masculina na qual as mulheres podem apenas acompanhar ou colaborar já que não é permitido à elas que circulem sozinhas pela mata.

Os indígenas denominam “melar” as atividades de coleta do mel, às quais estão reservadas ao sexo masculino. Eles observam atentamente os troncos das árvores em busca das entradas fabricadas em cera. Quando os indígenas excursionam pela mata em busca do mel, ficam atentos ao canto e voo dos pássaros que os ajudam a identificar os lugares onde há colmeias.

A busca do mel é uma tarefa que se realiza geralmente em grupo na qual eventualmente podem participar as mulheres acompanhada de seus parentes homens. Segundo já foi dito, os grupos femininos realizam a coleta de plantas e frutos ao redor da aldeia, mas não está permitido adentrar-se à mata para “melar”. Deste modo, a coleta do mel e da cera, igualmente associada à caça e à pesca, pertence ao domínio social masculino.

Novembro é a época de plantio e as aldeias estão concentradas nos cultivos, preparo, capina. Há uma grande expectativa de produção de alimentos nas aldeias. As atividades de preparo e plantio foram feitas em tempo, na tentativa de adiantar o plantio para que os cultivos possam estar bem estabelecidos e resistirem a possível seca nos meses de verão. Na Aldeia Tekoá Anhetengua/RS, os roçados da Escola e a área da família de Seu Lorenzo foram preparados com trator e grade, para incorporação da adubação verde – aveia e ervilhaca. Foram entregues pela ação de projetos ambientais ramas de batata doce para cacique Cirilo, além das sementes de milho, feijão, amendoim, abóboras e melancia, que foram distribuídas anteriormente. As sementes e ramas estão sendo cultivadas em todas as áreas de roçado da aldeia. Na Aldeia Tekoá Pindó Mirim/RS os roçados já estão em fase inicial de desenvolvimento. Todas as sementes e ramas (milho, feijão, amendoim, abóboras, aipim, batata doce) tiveram boa germinação. Seu Turíbio fez o plantio de 300 mudas de erva mate em área onde anteriormente havia eucaliptos. A área degradada já está em fase de recuperação com formação de erval e pomar de frutíferas nativas. Na Aldeia Tekoá Yriapu/RS os roçados estão em franco desenvolvimento, todas as sementes e ramas distribuídas germinaram e estão produzindo muito bem. A comunidade está terminando a reforma, renovação e reconstrução da opy (casa de reza tradicional) e depois irão se dedicar a

reforma, renovação e readequação da poárendá (viveiro de ervas medicinais). Eduardo já está fazendo a colheita de batatinha. Foi distribuída a batata semente no início do inverno, em junho. Foi feito o plantio e com todos os cuidados e atenção já estão colhendo os frutos. Eduardo explica que não é necessário arrancar o pé da batata para colher, conforme acontece nos cultivos convencionais de batata. Ele vai tirando, escolhe os tubérculos maiores de cada planta e deixa os menores para que aumentem de tamanho. Na Aldeia *Tekoá Nhundy*/RS, após o preparo do roçado em mutirão e com trator, estão encerrando os plantios dos roçados. Foram distribuídas sementes de milho, feijão, amendoim, melancia, abóboras e ramas de aipim. A divisão das sementes e ramas entre as famílias foi feita pela comunidade.

Há uma associação entre o trabalho das abelhas e o trabalho dos seres humanos que encontra sua síntese no Nhemongaraí; já que este é celebrado entre os meses de dezembro e janeiro quando os alimentos e hortas são abundantes de produtos nutritivos.

3.1.4 Os ritos associados ao Ano Novo

Arahakú, literalmente “tempo quente”, as temperaturas permanecem elevadas e os dias são longos. Nos tempos primitivos, era comum dividir o ano em cinco estações, sendo o verão dividido em duas partes: a estação das chuvas e o estio. A estação das chuvas ou o verão propriamente dito é caracterizado pelo tempo quente e chuvoso (geralmente começava no fim da primavera). O início da estação das chuvas é sinalizado pela partida das borboletas, pelos ninhos de jacaré, e reprodução dos sapos. Os Guarani também costumam dizer que antecedendo a estação das chuvas, os tatus e cobras procuram lugares mais elevados para sobreviverem. Já o estio é caracterizado pelo tempo quente e seco palavra da qual deriva o termo "estiagem". Atualmente usa-se o termo "estio" para um período de seca e também como um sinônimo para verão⁵⁰.

Com o clima quente e chuvas constantes é época de colheita: pitanga, abacaxi (*avacachi*), milho (*avatí*). É uma época de fartura, festas, rituais e muito trabalho para os Guarani. Acordam muito cedo logo nas primeiros raios de sol e com o choro de fome das crianças. Os homens movimentam as brasas reavivando o fogo para o chimarrão e as mulheres preparam o *tipá* para o desjejum. Com todos bem alimentados é hora de trabalhar.

⁵⁰A seca e falta de chuvas que tem atingido o estado do Rio Grande do Sul, nordeste da Argentina, norte do Uruguai motiva o deslocamento territorial de muitos grupos *Mbyá* em busca de terras mais férteis e frescas, ou pelo menos uma governança *Juruá* que tenha políticas públicas que colaborem para resolução do problema inicial da fome. A existência de outras condições como “terra boa”, água abundante, mata nativa onde possam ser encontrados “remédios” (*poá*) *Mbyá*, identificação de árvores frutíferas (*pindó*) que marcam espiritualmente “um bom lugar para ficar” (*tekoá*); vai determinar a permanência daquele grupo no local.

Geralmente, o verão é também o período do ano associado ao início do ano novo (*ara pyau*), ao florescimento da taquara e aos rituais de renovação da casa de reza, batismo das sementes, nominação das crianças⁵¹ e reatualização dos nomes pessoais Mbyá.

Roymá. Praticamente todas as atividades na aldeia acontecem em torno dos preparativos para os rituais de Ano Novo. Época de renovação, de renovar o telhado das casas tradicionais (*ôga* – casa familiar e principalmente das *opy* – casa de reza), e renovação interior. O ciclo ritual de vida e morte Mbyá se inicia com o *Nhemongaraí*, o ritual de batismo das sementes, nominação das crianças e renovação dos nomes pessoais Guarani. O *Nhemongaraí* tem como objetivo discutir e internalizar o *rekoporã* ("bom modo de proceder") entre adultos e crianças, e formar o chamado Guarani *ete*, ou seja, o (a) Guarani verdadeiro. *Nhemongaraí* quer dizer literalmente “palavra que o torna senhor”, ou seja, o nome que trará alma para aquela jovem criatura (*Nhee* = palavra, *emong* = tornar-se, *garaí/Karaí* = senhor de respeito, homem de conhecimento – e também o nome que se dá aos “xamãs” Mbyá)⁵².

3.2 NHEMONGARAÍ

A celebração principal do *Nhemongaraí*, também chamado correntemente de batismo do milho, é considerado o ritual mais importante na cultura *Mbyá*, ou ao menos é o que perdura com maior força. Trata-se de um tipo de ritual concorrente ao tempo da coleta de frutos, sementes e mel, produção de alimentos e bebidas e se realiza ao final da estação *arapyau*, correspondente aos meses de dezembro e janeiro, “*en la época de la navidad de los Juruá kuery*”, como expressam os *Mbyá*: nesta cerimônia celebra-se a primeira colheita obtida de todos os produtos cultivados e a maturação dos frutos tanto da selva como das roças. São benzidas ou purificadas por meio do fumo do tabaco, as sementes de milho a serem semeadas.

León Cadogan denomina este ritual *tembi’u aguyje*, como a “benção dos alimentos”. Devido às características herméticas deste grupo e a recente “abertura” aos pesquisadores de sua cultura, se conta com poucas e fragmentadas descrições deste ritual. O ritual que será descrito aqui realizou-se em janeiro de 2006 na *Tekoá Yryapú* (Aldeia Som do Mar), T.I. de Granja Vargas, município de Palmares do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. Inserida junto a este

⁵¹A mesma palavra (*mitã’i*) que designa "criança" também significa "criatura", sugerindo uma vida própria e origem divina.

⁵² As interpretações a partir das etimologias foram verificadas com os *Mbyá* e comparadas com os verbetes do dicionário Guarani de Sampaio (SAMPAIO, 1996).

grupo indígena desde 2003, e como integrante da Equipe Técnica Executora do Projeto "Acompanhamento antropológico e intervenção intracultural para a prevenção e redução de danos causados pelo uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no RS", pude acompanhar todo o percurso do ritual de dia (*ara*), com a exceção dos períodos de rezas e cantos, e a própria nominação, que aconteceram no interior da casa de rezas, *opy*, à noite⁵³.

É importante salientar que esta ausência nos rituais noturnos dentro da *opy* deve-se especificamente a uma restrição étnica do grupo indígena Mbyá no Rio Grande do Sul a respeito das pessoas não-Mbyá. Apresentaram-se certas restrições e evitações rituais importantes de ser observadas para garantir um espaço espiritualmente propício, baseado no sistema cultural dos Mbyá-Guarani. Reafirmou-se neste sentido que para restabelecer relações cosmológicas e sociológicas apropriadas, a cultura Mbyá deve manter uma distância cultural de outras manifestações estéticas, e hábitos comportamentais.

Entretanto, em novembro de 2011, como coordenadora do Estudo do Componente Indígena em São Francisco do Sul/SC no processo de licenciamento ambiental de determinado empreendimento, pude assistir na aldeia Tekoá Yvy Ju/ Reta (São Francisco do Sul/SC), à uma gravação do ritual de nominação do Nhemongaraí de uma aldeia Guarani do Paraná, e ainda, por se tratar de uma gravação na qual assisti na companhia do cacique Oswaldo e toda comunidade, ter a tradução e explicação do ritual pelos próprios Mbyá.

Existe uma aparente invisibilidade da vida ritual num primeiro momento entre os Guarani, até descobrir com certa surpresa que todo ato Guarani é ritualizado. A oposição entre o institucionalizado (convenções sociais) x o ritualizado (ritos) é problematizada por Viveiros de Castro:

Desde que cheguei nos Araweté, e durante toda minha estadia entre eles, surpreendia-me o violento contraste entre a vida diurna e noturna na aldeia. Durante o dia, “nada acontecia” – sim, as caçadas, as pantagruélicas refeições coletivas, as intermináveis conversas nos pátios familiares ao cair da noite, a eterna faina do milho; mas tudo daquele jeito descuidado, ao mesmo tempo agitado e apático, errático, monótono, alegre e distraído. Toda noite porém, madrugada adentro, eu ouvia emergir do silêncio das casa conjugais um vozear alto e solitário, ora exaltado, ora melancólico, mas sempre austero, solene, e às vezes – para mim – algo sinistro. Eram os homens, os xamãs cantando: o mai marakã, a música dos deuses (pora’í para os GuaraniMbyá). (...) Custava-me crer que aquelas vozes solenes e terríveis, aqueles vultos curvados e sombrios que eu entrevia da porta de minha casa tivessem qualquer coisa que fosse com os homens “diurnos”, alegres, debochados, pedinchões, objeto do escárnio agressivo dos funcionários do Posto Indígena, e aparentemente indiferentes a este escárnio – menos por sobrançeria que por ignorância inocente. Mas eram os mesmos homens. Ou antes, não. Pois o contraste

⁵³ A lua cheia é fortemente associada a rituais em praticamente todas as culturas antigas, pois permite maior luminosidade a noite, quando a maioria dos rituais acontecem: “Quando é Lua Cheia, fica fácil. Ela aparece lá pelas seis da tarde e some às seis da manhã. Depois, quando vai minguando, cada dia aparece uma hora mais tarde e desaparece, também uma hora depois, até que quando fica nova, nasce de manhã e desaparece de tardezinha. Observando bem, dá pra saber a hora”.

que eu percebia – e que não existia como tal (isto é, como algo a ser “percebido”) aos olhos dos araweté – era a diferença entre o mundo humano diurno, de um povo às voltas com a miséria oferecida pelo “contato” com os brancos (e que parece, no plano das formas sociais visíveis, demasiado frágil a essa proximidade), e o mundo noturno dos deuses e dos mortos – o verdadeiro, em mais de um sentido, mundo dos Araweté. E não devemos esquecer que, quando em nossa terra é noite, no mundo dos Mai brilha o sol; e lá, os homens são imortais. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Desde o primeiro dia, ainda no período diurno podemos perceber que havia uma intencionalidade temporal que definiu sinteticamente sistemas ou regimes disciplinadores dentro de uma conjunção de vínculos entre natureza, sociedade e espíritos, isto é, uma cosmologia com um tempo inserido em momentos particulares da vigília, do sonho, das relações sociais, de relações estritamente espirituais, também inscritas em perspectivas do corpo e das substâncias, ou elementos mediadores (alimentação) a partir de intervalos entre as refeições e jejuns (DURAND, 1989).

Os Guarani não diferenciam a realidade vivida (estado de vigília) dos sonhos, que constituem para eles uma “realidade sonhada”. Na verdade diferenciam, mas não elegem um como verdadeiro e outro falso. Dão muita importância para os sonhos e o mundo onírico, inclusive ficam atentos aos sonhos dos juruá, principalmente quando estamos em campo. Antigamente, ao acordarem se reuniam em torno dos mais velhos para contar seus sonhos e ouvirem as interpretações. Se alguém tinha um sonho que significa um mau presságio dentro da interpretação Guarani, toda comunidade fica em alerta, inclusive deixando de fazer suas atividades habituais ou até mesmo, em caso mais extremos, mudando de aldeia. Estas práticas ainda ocorrem nos dias de hoje só que em menores proporções.

A opy surge como elemento configurador do tempo. Ela organiza e define todas as atividades diurnas; mais precisamente, a partir de um regime noturno, momento no qual a comunidade Mbyá se recolhe para suas atividades rituais. Neste sentido, como assinala Durand (1989) “semanticamente falando, pode dizer-se que não há luz sem trevas enquanto o inverso não é verdadeiro; a noite tem uma existência simbólica autônoma. O regime diurno da imagem define-se, portanto, de uma maneira geral, como o regime da antítese. As trevas noturnas constituem o primeiro símbolo do tempo”. A autonomia deste regime faz que o tempo seja compreendido culturalmente como tempo vivido e não como simples sequências temporais integradas num fluxo regular, uniforme e contínuo (ELIAS, 1998). Em suma, tekoha para os Mbyá, é muito mais que uma aldeia ou uma territorialidade definida, é um tempo e um espaço perfeito, que se objetiva a partir de certas condições. A opy, é uma das condições que faz possível esta situação objetiva.

No primeiro dia do ritual (que pode levar aproximadamente uma semana) se deixa livre para percorrer a aldeia até final da tarde. Este tipo de caminhada, denomina-se *sepyarembé*, e resume um momento importante para a pessoa Mbyá contemplar o entorno, desfrutar da companhia dos filhos, os parentes e afins. Dentro dos preparativos do ritual, os Guarani explicitaram a importância de apropriar-se desse espaço físico e espiritual que é a *tekoá*, a partir de caminhadas livres pelo mato e pelas ribeiras das lagoas, durante o dia.

A respeito do espaço aberto conjuga-se o “assento dos fogões” *tatapyrupa*; outro “assento” próprio de um território híbrido e negociado, alterna a presença dos Mbyá e jurua (não-índios), ancorados no fogo maior: a cozinha que produz comida para todos os presentes na aldeia. Um terceiro espaço, se expande entre os fogos e as casas; trata-se do pátio o *ñevanga* que expressa constitui uma margem que protege a criança de situações, tais como enojo, esforço exagerado, barulho, todas ideias vinculadas à contaminação ou irritação. Constitui uma forma de afastar comportamentos não esperados por parte da comunidade substancial, como o *mbochy* ou “manifestação da cólera”.

Contextualmente, consegue-se perceber a polissemia desse ritual denso e prolixo, entanto encerra variados aspectos, todos eles caros à organização social, econômica e religiosa dos Guarani. Como tal pode-se dizer que representa um fato social total, que condensa produção de alimentos para este fim - *Nhemongaraí*, procura de elementos comunicantes, alta sociabilidade, distribuição a idéia de jogar, de entreter-se, de viver como sinônimo de alegria, ou ainda *ñevanga-á-rupa*: “sítio o local de nossas expansões”. (CADOGAN, 1971).

No entanto, o espaço da cozinha tem como protagonista a mulher com seu papel de cuidar do fogo, no pátio, as crianças habitam e constituem este lugar (*kyringwe ñevanga-á-rupa*), embora, sempre baixo o cuidado dos adultos que estão próximos. Precisamente, os pais preocupam-se por prever ou diminuir qualquer tipo de risco, e o pátio como interior da casa

de papéis sociais e de gênero, associação entre espécies vegetais e animais, regimes de espaço - temporais, intensificação das relações cosmológicas na comunicação entre Karaí com os espíritos donos da natureza.

Entre os alimentos que as mulheres produziram acham-se as *chipás*, bolos de farinha de trigo, água e fermento, fritos em panelas ou frigideiras. Este tipo de alimento produzido durante todo o ano nas comunidades Mbyá, acompanha-se de café ou se come só, constituindo um substituto do pão. Na aldeia *Tekoá Yryapú*/Granja Vargas (Palmares do Sul/RS) este bolo foi preparado e cozinhado por jovens mulheres. Embora outros tipos de

alimentos, acordes a estação do verão e que exigiram maior preparo foram feitos por mulheres adultas - cabe citar *mbyotá*, *mbojapé* e *kagwyje*.

O *mbyotáé* o milho verde que se cozinha dentro da palha na cinza quente, semelhante a pamonha. Pode-se colocar na cinza dos fogões, fazendo um buraco e enterrando (*mbyotá koachá*); ou também em cinza quente e brasas, dentro de uma panela de ferro colocada encima de uma grelha (*mbyotá guasu*). Os *mbojapé* são pãezinhos de milho assados. No entanto, o *kagwyje* é uma bebida doce feita com milho não fermentado, produzida por mulheres jovens. Esta bebida é feita para os *Karáí* (os que sabem escutar), pois estes através desta substância podem continuar escutando aos deuses de boa forma (José Cirilo Morinico/G. Vargas, Jan/2006), e purificar suas “bocas amargas”, dos resíduos que deixa o fumo ritual na garganta.

Nos Mbyá, o tipo de alimentação, assim como as relações cosmológicas e sociais que o acompanham, conduzem à fabricação de um corpo leve e capaz (eficaz) para aquisição de valor, coragem e fortaleza; e para que o *Karáí* “batizador” escute as normas prezadas para descobrir os nomes pessoais (CADOGAN, 1971). O corpo é um ponto de articulação entre poder e conhecimento, e os diversos cuidados cotidianos que as pessoas praticam, isto é: substâncias que se ingerem e ações que se realizam, transformam o corpo em poder. Este tipo de resguardos e cuidados do corpo aqui sinalados, mostram que a noção de pessoa e tudo o concernente a sua produção constitui o locus privilegiado onde assegura-se o sistema ameríndio. (FAUSTO, 1999).

No segundo dia os homens vão a coletar *gwembe* (*philodendron bipinatifidum*), uma planta que produz um fruto que os Mbyá servem-se dentro do *opy* como substância comunicante com o mundo espiritual. Este é utilizado como um substituto do mel (*eira*) silvestre, quando esta é difícil de achar dentro da aldeia. O *gwembe* fervido, assim como *mbyotá*, milho cozinhado nas brasas dentro da palha são alimentos comunicantes que fabricam corpos leves, facilitadores, através do sistema xamânico de um procedimento eficaz para a construção da pessoa Mbyá.

Já ao final da tarde iniciam-se os preparativos para a comunidade dirigir-se à *opy*. Nos rituais do Nhemongaráí participam toda comunidade. No terceiro e quarto dia se produz, por intermediação divina, a nominação das crianças que já começaram a caminhar. Estas atividades restritas aos Guarani, acontecem no período noturno e dentro da *opy*. Em realidade, o ritual nos mostrou que não há um recorte entre o sagrado e o profano, entre certos procedimentos religiosos e a cotidianidade, pelo contrário, ele assinala um processo, que

fenomenaliza nas crianças certos valores que elas exprimem: movimento, liberdade, alegria, saúde, continuidade.

O regime noturno marca o início de uma jornada mais exigente dentro da casa de rezas, *opy*, na relação com os espíritos mediada pela intervenção do chefe religioso Karaí e seus ajudantes rezadores. É no ritual de nomeação que será revelada ao Karaí, através da sua capacidade de entrar em contato com Nhanderú (Deus), a procedência da alma divina que ali está encarnada e o nome sagrado dessa alma, aquele que acompanhará a pessoa durante sua vida e que "sustentará erguido o fluir do seu dizer". (CADOGAN, 1950).

De acordo com a descrição ritual no regime noturno narrada por José Cirilo Pires Morinico (*Kuaray*), da Aldeia *Tekoá Anhenteguá*, que estava participando do ritual, são entoados cânticos sagrados (*porá'i*) através dos quais ocorre a reatualização dos mitos cosmogônicos Mbyá-Guarani⁵⁴. O mito ensina a esse povo as "histórias" primordiais que o constituíram existencialmente e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo, ou seja, conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Conhecer a origem de um objeto, de um animal ou planta equivale a adquirir sobre eles um poder mágico, graças ao qual é possível dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los.

Nesse sentido⁵⁵, a música para os Mbyá-Guarani insere-se em uma esfera preciosa por seu caráter sagrado e, portanto, extremamente ritual, exemplar, significativo e hermético. Esses cânticos são transmitidos por *Nhanderu* (deus) aos Mbyá-Guarani e repassados às gerações mais jovens através dos rituais na *opy* (casa de reza) – afinal, o que aconteceu *ab origine* pode ser repetido através do poder dos ritos. É nos rituais de canto e dança realizados dentro da *opy* que se reatualizam os mitos, exprimindo, enaltecendo e codificando a crença; salvaguardando e impondo os princípios morais; garantindo a eficácia do ritual e oferecendo

⁵⁴ Também pude assistir, na íntegra, o ritual do Nhemongaray realizado no Paraná, através de DVD gravado pelos próprios Guarani dessa aldeia, em ocasião em Yvy Ju/Reta, São Francisco do Sul/SC. A prática de fazer registro audiovisual dos rituais Guarani é recente e não comercializada, mas acaba sendo um meio de troca de conhecimentos usado para fins educativos nas escolas indígenas para reforçar elementos da cultura Guarani entre as crianças e jovens. As poucas aldeias que tem seus rituais do Nhemongaray costumam levar cópia do DVD de presente para outras aldeias na ocasião de visitas e encontros. Existe, ainda, uma advertência acordada entre os próprios Guarani para que esses registros não sejam comercializados, copiados e disseminados pelo *jurua*.

⁵⁵ Em janeiro de 2001, foi realizada a gravação do CD *Mbae'pú Ñendu'i*. Ele consiste de 12 cânticos entoados na língua Guarani, dialeto Mbyá, que refere-se predominantemente às relações dos Mbyá com a divindade *Nhanderu* e com a natureza, ou seja, à vida e ao "modo de ser" Mbyá-Guarani. Os cânticos de *Mbae'pú Ñendu'i* foram gravados ao vivo em uma tarde de trabalho. Tal gravação foi viabilizada contando com a parceria voluntária de indivíduos que buscam, junto às lideranças Mbyá, alternativas que possibilitem a sustentabilidade econômica e a manutenção de sua cultura. Tal iniciativa constituiu-se uma das formas de registro do conhecimento ancestral desse grupo indígena e, além de resguardar e documentar parte do patrimônio cultural desse povo, abre a possibilidade de a sociedade ocidental ter acesso a esse saber através da audição dos cânticos tradicionais entoados pelo Grupo *Tekó Guarani*.

regras práticas para a conduta e o comportamento dos jovens Mbyá. Também, os cânticos sagrados constituem-se instrumento de manutenção da língua, de atualização da tradição oral e da memória ancestral e, portanto, são elementos fundamentais para a continuidade do “modo de ser” (*nhanderecô*) Guarani.

Cadogan (1950) diz haver presenciado durante a festa do ano novo, *aragwyje pyau*, uma dança na qual os participantes trouxeram muitas flechas sem penas que foram colocadas em pequenos bancos de madeira de cedro. Alguns Mbyá dizem que esses são símbolos estruturantes durante a nominação das crianças, outros dizem que são substitutos do *gwembé*, quando não é encontrado na aldeia. O *gwembé* pode, em primeiro termo, substituir o mel (*eíra*), elemento comunicante por excelência junto a *mbytá*.

Cebolla (2006), a partir da pesquisa com os Mbyá de Misiones (Argentina), descreve quatro elementos necessários para realizar o nhemongaraí: milho (*avati*), erva mate (*caá*), *gwembé* e mel (*eíra*). O milho deve ser preparado e é utilizado já na forma de *mbojape*. O manejo de erva mate, pertencem às mulheres, enquanto os frutos de *gwembé* e o mel representam os homens. Cebolla acrescenta que, dessa forma, o mel (*eíra*) é associado aos alimentos de origem vegetal: “*Asimismo, en la ceremonia del Nemongarai, la miel, que constituye uno de los elementos fundamentales para realización del ritual, pertenece al dominio masculino, reservandose el maíz, producto de las cosechas, para participación femenina.*” (CEBOLLA, 2006).

É no período noturno, dentro da *opy*, que os alimentos produzidos durante o dia são ofertados aos deuses. Os alimentos “escutam” e cada alimento possui um dono. É a partir de sua consagração com a fumaça ritual do Karaí que se estabelece uma relação cosmogônica. Além de “escutar”, através da ação ritual da fumaça, simbolizam os seres humanos. *Mbytá*, por exemplo, simboliza as meninas, alegorizando o amadurecimento dos frutos, o mel (*eíra*) e as flechas são símbolos atribuídos aos homens. As pequenas flechas, restritas à casa de rezas, possuem uma exclusiva finalidade rituale não são, portanto, atribuídas à caça, à guerra. Elas não desejam provocar ou ofender; dentro do *opy*, são “flores do pequeno arco” *gwyrapa miri potyra*. (CADOGAN, 1971).

O processo de nominação. Na concepção Guarani, o que determina o nome é justamente a região de onde vem a alma da criança, não sendo jamais uma decisão arbitrária dos pais. . Ao saber a origem, que sempre é dada pelo próprio filho por meio de sonhos, os pais também conhecerão as qualidades e características individuais da criança⁵⁶. Cada região

⁵⁶Algun tempo atrás, o Guarani Luís Werá (cuja mulher se encontrava grávida) confidenciou-me que havia sonhado com a alma de seu futuro filho. A alma havia aparecido em um sonho e sussurrado que seu nome também seria

do "zênite" possui determinados aspectos, assim como seus moradores. A origem do nome permite prever um pouco do percurso futuro dessa criança que ainda não nasceu, de seus gostos, jeito de ser.

Em alguns casos, a criança vem reencarnada na alma de outro membro do grupo, isto é, completa no sentido de possuir uma história anterior ao nascimento e, conseqüentemente, de ter características já cristalizadas. Em virtude disso, ela é tratada como se realmente fosse uma pessoa já morta. Nas palavras de Nimuendaju:

Em 1906 a irmã daquele infeliz, minha mãe adotiva Nimoá, teve um filho. Dias após o nascimento, levaram a criança para o rancho de meu padrinho Ponñochi, no Avari, onde se dariam a descoberta do nome e o batismo. Para este acontecimento se reuniu no rancho todo o bando de Joguyroquy, àquela época morando disperso; lá estava também o já mencionado Rapá, aquele que arrancara a ponta da flecha do quadril de Avajoguyroá. Ele tomou o pequeno nu em seus braços observando-o, sorridente, por todos os lados. De súbito, porém, devolveu-o à sua mãe e escondeu o rosto nas mãos, correndo para trás do rancho, onde se sentou a chorar amargamente, com o rosto virado para a parede. Passou um bom tempo até que, dominando-se, pôde informar aos companheiros que o cercavam o motivo de sua excitação. Mandou que trouxessem o pequeno e chamou a atenção de todos para o sinal vermelho-escuro que ele tinha no ombro e no quadril, lugares em que Avajoguyroá recebera as flechadas. Não havia o que duvidar: Avajoguyroá voltara à terra pelo ventre de sua irmã Nimoá, para rever sua mulher e conhecer a filha que só viera ao mundo depois de sua morte! (NIMUENDAJU, 1987, p. 47).

Entre os indígenas Mbyá, o processo de batismo do nome se atém fundamentalmente às mesmas normas. Quando o menino não possui nome, está sujeito à cólera, raiz de todo o mal. Cadogan afirma que "somente quando se chame pelos nomes que nossos Pais da palavra lhe damos, deixarão de encolerizar-se." Esse nome é parte integrante da pessoa e é designado com a expressão *ery mo' ã a*, "aquele que mantém de pé o poder de dizer". (CADOGAN, 1992).

Segundo os Guarani, é através das diversas regiões celestes que as almas das crianças Guarani chegam aos seus respectivos pais. Cada ponto possui nomes típicos, representando a origem das crianças. Quem efetivamente dá o nome, batizando a criança, é o rezador da comunidade, sempre por intermédio de sonhos e visões. O antropólogo Curt Nimuendaju afirma algo semelhante: o rezador é quem determina "que alma veio a ter conosco". Essa pode

Werá. Segundo Luís, isso é um bom sinal, porque esse nome é "forte", indicando que o menino (Luís já sabe que seu filho será do sexo masculino, pois isso também lhe foi revelado pela alma) chegará sem problemas até a fase adulta, sendo imune a doenças e feitiços. Entretanto, o pai ainda aguardava com disfarçada ansiedade a confirmação final do rezador, pois somente o *nhanderu'i* poderia referendar o nome que seu filho lhe contou em sonho. Afinal, cabe ao rezador da comunidade, sacerdote e profeta da palavra, a derradeira confirmação, que a ele também viria em forma de revelação.

ter vindo do "zênite" (espaço imediatamente acima de nós), onde vive *Nãnderyquy*, do oriente, morada *Nandecy* ou, ainda, dos longínquos domínios de *Tupã*, no ocidente.

Segundo Nimuendaju Unkel, alguns dos nomes mais usuais entre os homens Guarani Mbyá são: *Tupãju*; *Jiguacañyjí*; *Avapoty* (ava = homem/poty = flor); *Poyijú* ("miçanga"); *Avajupιά* (jupιά = subir); *Nimuendajú* (muendá = fazer moradia); *Mbaracábeí*; *Kuruayju* (kuruay = sol); *Wera'i* ("pequeno brilho"); *Karai Katu* ("luz verdadeira") e *Karai Mirim* (karai = dono/senhor; mirim = pequeno). Entre as mulheres: *Tacuapú* (pú = troar); *Tacuaverá* (verá = brilhar); *Tacuayvay* (yvay = céu); *Ñapycá* (apycá = banco); *Ara* ("dia") e *Kereju*.

Os pajés são capazes de reconhecer, pelo nome, se a alma de seu portador veio do oriente, do zênite ou do ocidente. *Tapejú* refere-se ao caminho para leste, *Ñapycá* vem do oeste, pois *apycá* é o banco em forma de canoa em que o deus ocidental do trovão, *Tupã*, viaja pelos céus provocando as trovoadas. Essas crianças de *Tupã* distinguem-se, ainda, pelo cabelo menos liso que o usual, tendendo a ser ondulado. A alma de tais crianças está tão habituada ao uso do *apycá*, que se deve, aqui na terra, fabricar um para elas, o quanto antes, no qual possam sentar. Sem isso, é impossível que a alma se acostume aqui, ela retorna a *Tupã* e a criança morre. (NIMUENDAJU, 1987)

Em sua grande maioria, são nomes que remontam a uma profunda religiosidade, relacionando-se quase sempre com a ideia de luz, desde o brilho ao troar do relâmpago, que é elemento fundamental na mística Guarani. Caso também dos diversos instrumentos utilizados durante a reza, como o *maracá* e o *tacuapy*. Assim como é comum os cristãos nomearem suas crianças com referências bíblicas, como João ou José, as crianças Guarani recebem no nome toda a carga espiritual do seu povo. Um arcabouço cultural que é repetidamente internalizado entre todos os membros do grupo e, principalmente, durante a infância. É de se destacar que a força cultural desses povos reside basicamente nessa socialização, na qual se alternam experiências individuais e coletivas.

Bartolomeu Meliá afirma que toda a reconhecida persistência cultural Guarani se encontra justamente nesse trato com o sagrado. Somente o rezador poderá definir, por intermédio de seu contato com *Nhanderu*, de onde vem a alma e, dessa forma, definir um nome. Porém, é permitido e esperado que o pai adiante-se ao rezador, entrando em diálogo por conta própria com a alma do filho. Entre os grupos Guarani, a experiência religiosa não é privilégio apenas dos rezadores ou sacerdotes, mas permeia toda a vivência comunitária em uma grande festa coletiva.

Ainda, segundo os Guarani, nos tempos antigos, a revelação do nome dava-se por volta dos dois anos de idade, mas hoje "tem alguns que não querem esperar mais e dão nome

bem antes" (José Cirilo Pires Morinico, "Kuaray", Aldeia Tekoá Anhenteguá, Porto Alegre/RS).

Com o advento do contato/da relação com o poder estatal, surgiram certas modificações em relação ao trato do nome, como a necessidade sentida por alguns de receber um nome na língua do conquistador. Esse nome funciona como um "nome social" para os Guarani, usado na presença do *jurua* e normalmente nome registrado quando os Guarani decidem fazer documentos de identificação. Porém, vista mais profundamente, essa modificação é de caráter superficial, pois todos continuam com seus nomes revelados, os "nomes pessoais" ou nomes "verdadeiros", utilizados no interior da aldeia quando não há *jurua* por perto. A diferença acontece em relação à importância que se dá ao nome "verdadeiro" e ao nome em português⁵⁷:

Não conferem a mínima importância, porém, a seus nomes cristãos, trocando com frequência aquele recebido no batismo católico. Eles acham profundamente ridículo que o sacerdote cristão, que sempre se julga superior ao pajé pagão, pergunte aos pais da criança como esta se deveria chamar. Pretende que é padre e sequer é capaz de saber determinar o nome certo da criança! Daí o desprezo do Guarani ao batismo cristão e aos nomes portugueses. (NIMUENDAJU, 1987)

Os Guarani valorizam tanto o nome que lhes foi revelado a ponto de, como último recurso em caso de doença, de morte, o rezador rebatizar o doente por meio de rituais, a fim de que o mal não continue no corpo. Não é raro encontrarmos Guarani que, ao saudá-los pelo nome, ignoram essa saudação, fazendo questão de não atender ao chamado. De imediato, outros avisam que o nome foi alterado. Nesse caso, eles possuem um novo para qual se voltará a sua atenção. No antigo nome, todas as doenças e os eventuais feitiços ficam aprisionados; é urgente esquecê-lo o mais breve possível, a fim de que esses malefícios também desapareçam⁵⁸.

⁵⁷Os Guarani de Itariri/SP, em visita aos Guarani da Tekoa Anhenteguá/RS, em 2004, relatam uma divertida história sobre esse assunto. Eles contam que, quando o cacique foi retirar a segunda via do documento de identidade de parte da comunidade, ele simplesmente esqueceu do sobrenome de várias famílias do grupo e rebatizou todos como "da Silva", sem muita hesitação. Ainda hoje, isso é motivo de "troça" entre os Guarani de Itariri, não havendo qualquer tipo de represália em relação ao cacique, que também dá boas risadas quando essa história é lembrada. Afinal, esse nome não é o nome revelado e, por pertencer ao mundo não-índio, possui pouco significado para o portador, podendo ser alterado sem maiores traumas. Ao contrário do nome verdadeiro, fundamental para para ele. Em relação ao batismo cristão, "os Guarani acham patético que o padre católico tenha de perguntar aos pais da criança como devem chamar seus filhos". [Diário de campo de Andrea Borghetti, 2006).

⁵⁸Durante as grandes revoltas Guarani no século XVII, na América Espanhola, a primeira preocupação era justamente renegar o nome em espanhol, adquirido por meio do batismo católico, e rebatizar-se: *Nos momentos de rebeldia anticolonial, o Guarani tomava consciência de que seu nome espanhol o havia feito perder sua*

Ao entender a importância do nome para o percurso e a socialização do Guarani, percebe-se que nesse grupo existe uma outra lógica em relação ao trato com a criança, que é quem, efetivamente, escolhe o nome, ou melhor, traz o nome. É como se essa criança nascesse pronta, com suas vocações e possibilidades de ação, dependendo de sua origem, do seu lugar celeste de onde provém o nome. A criança escolhe seu nome, porque também escolhe seus caminhos, à revelia dos pais, que têm como função apenas facilitar o processo na medida do possível, já que tudo foi traçado anteriormente.

Assim, o principal objetivo dos adultos Guarani é possibilitar a formação do que eles chamam de *Guarani ete*, ou seja, um Guarani de verdade. Um adulto que possua todas as características de um bom homem Guarani, que, entre outras, é ser religioso e avesso à sedução das coisas do mundo não-índio. Nos primeiros anos, a grande preocupação dos pais é assegurar o crescimento da alma, pois a criança ainda está fraca e vulnerável. Nesse período, é comum os pais adotarem animais domésticos, como galinhas e cachorros, para protegê-los de qualquer malefício que venha do mundo exterior, como doenças e feitiços, pois os pais, inclusive, ainda estão vulneráveis às maldades do mundo.

Apesar de a criança ser uma "pessoa completa", ela inspira vários cuidados em seus primeiros anos de vida, em razão de sua fragilidade perante um mundo que é considerado *ñeychyrõgui arauka i anguãema* ("terrível e imperfeito"). Conforme Bartomeu Meliá:

A preparação para assegurar a vida e alma da criança começa já durante a gravidez. A mulher nesse tempo deve abster-se de toda comida pesada (banha, sal etc.) e lhe está tabuada a carne de um grande número de bichos do mato. (...) Assegurar o crescimento da alma da criança é a maior preocupação dos pais. Pais e filhos estão em "estado quente" e são numerosas as ameaças contra as quais se tem que defender. Continuam as proibições alimentares. O pai deve se abster de trabalhos pesados. Deve sobretudo evitar comportamento violento. Arco e flecha ou arma de fogo não deve usar nem para caçar. Mas pode pescar e colocar armadilhas. A criança mama quando quer, recebe o máximo de atenção, procura-se satisfazer suas necessidades. O período de lactência estende-se até os dois anos, ou às vezes mais. O desenvolvimento da alma, que em Guarani é chamada "palavra", se considera completo quando a criança começa a pronunciar suas primeiras palavras. É então quando o "vidente", uma classe de pajés, talvez vá descobrir o nome religioso da criança, isto é, o nome daquela alma-palavra estabelecido já antes do seu envio para se assentar, como sobre um banquinho, no corpo da sua futura mãe. (MELIÁ, 1979)

identidade, e é devida a isso a insistência dos xamãs em rebatizar, com o objetivo de encontrar para cada qual não apenas o seu nome, mas seu ser verdadeiro. (Meliá, 1993)

3.3 O PROCESSO DE NOMINAÇÃO COMO PROCEDIMENTO TERAPÊUTICO ENTRE OS MBYÁ

A iniciação à religiosidade Guaraní é, certamente, a primeira socialização formal do grupo. Nesse sentido, não há limite de idade. Talvez em virtude de a criança ser originária das regiões celestiais, ela esteja realmente muito mais próxima do que entendemos como sagrado.

O processo de nomeação está relacionado com a formação da pessoa, a transmissão de conhecimentos, bem como com as especializações sociais que os nomes evocam para os Mbyá. José Cirilo Pires Morinico, certa vez, falou que cada nome está relacionado a um conjunto de características, personalidades, humores e capacidades de cada pessoa:

‘São nove tipos, cada um vem de uma parte (direção) do céu e vai ser bom pra desempenhar uma função ou outra coisa.’ (Diário de campo, 2006).

Quando a gravidez de uma mulher casada é confirmada, são entoados cânticos (*pora’i*) para celebrar a chegada de mais outro espírito divino. A mãe leva seu filho até o xamã, a fim de que ele, ao entrar em contato com os deuses, descubra, também através de cânticos, de qual dos quatro ‘paraísos’ relativos às divindades paternas provém a alma-palavra ali encarnada. Cada uma dessas posições está ligada a um nome, a uma categoria e determinados “dons”. É também nesse ritual que o xamã saberá o nome divino daquele espírito, quando será revelada a proveniência dele, que acabou de encarnar, e de qual dos deuses esse espírito é filho. Esses nomes existem em número limitado e formam um sistema vertical complementar dentro da organização social Mbyá. Os indivíduos recebem o nome no primeiro ano de vida no ritual chamado Nhemongaráí.

O nome do Guaraní constitui a atualização das “palavras-almas”. O nascimento das crianças “mostra” que o mundo não vai acabar e por isso o *Nhanderú Eté* (nosso pai = deus criador) continua enviando crianças e nomes para elas. A continuidade é um indicador de que Deus quer manter o vínculo espiritual com os Mbyá, que não desejam que o mundo acabe. Em síntese, essa continuidade é garantir *yvy mara’e ey* (terra de nunca acabar). Essa relação divina é expressa, para os Mbyá, na alegria e na liberdade de movimento das crianças, na vida e na essência do povo Mbyá. Assim mesmo, os homens e as mulheres Mbyá, durante esse ciclo cosmológico, aperfeiçoam sua adultidade. Trata-se, *stricto sensu*, de uma revitalização da linhagem divina, na qual os nomes dos Guaraní acham-se indissolivelmente ligados às deidades. Ainda, cada pessoa é herdeira de um nome que faz reviver as gerações passadas, mantendo a pertença a uma vida cultural transmitida secularmente (BARTOLOMÉ, 1991).

No caso das crianças, o batismo significa um momento crucial já que o *Karaí* recebe o nome verdadeiro dos deuses, assegurando a vida e o conceito pleno de saúde não só da criança, mas também de todo o grupo de referência. O nome, aos olhos de quem? , é um pedaço de seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não "se chama" fulano de tal, mas ele "é" esse nome⁵⁹. Malbaratar o nome pode prejudicar gravemente o seu portador (NIMUENDAJÚ, 1987). É precisamente no batismo que a criança começa a receber as primeiras instruções para lidar com a cólera, chamada de *mbochy* ou *pochy*⁶⁰. Nesse sentido, nome, espírito e saúde compõem uma trilogia que explica coerentemente o *locus* das relações cosmológicas onde se funde a noção de pessoa Guarani.

A troca do nome também constitui um dos procedimentos terapêuticos acessados pelos Guarani em caso de doença: quando um paciente encontra-se gravemente enfermo, e os recursos terapêuticos do xamã estão esgotados, recorre-se à troca de nome do paciente como um último recurso para salvar a vida desse paciente. "A ideia é que o doente, ao tomar um novo nome, torna-se um novo ser, e que a doença fica presa ao seu ser anterior (seu nome antigo), separando-se assim do re-nominado, que deste modo sara" (NIMUENDAJÚ, 1987).

Nesse sentido, é perceptível a íntima relação existente entre as concepções de alma, nome e saúde. Outro fator interessante é que em caso de adultério, se a mulher engravidar, os deuses, através do xamã, recusam-se a dar o nome sagrado às crianças que são filhas desse ato de "desobediência", condenando-as a morrer vítima de alguma doença.

É também no *Nhemongaraí* que o adulto pode reatualizar seu nome, caso esse não esteja de acordo com a sua essência. Porém, essa não é uma prática muito comum, porque implica reconhecer, em público, que houve erro por parte do *Karaí*. O *Karaí* "batizador" ou *mitã-renoiha* e seus ajudantes correm o risco empírico de errar na nomeação, por isso os esforços deles acompanham um trabalho pormenorizado e contínuo sobre a corporalidade. Isso envolve o corpo do *mitã-renoiha* como poder-saber; o corpo da criança, que deve ser resguardado; e os cuidados corporais que o grupo assegura como comunidade substancial. Todas essas fases, vinculadas por um sistema de crenças a uma ordem cosmológica, tornam possível a mediação eficaz a partir da qual se cumprem as finalidades rituais.

⁵⁹Em função disso, antigamente, era recorrente "deixar morrer" uma das crianças no caso do nascimento de gêmeos, pois "aquela vida que veio a mais não terá um nome e uma alma divina". Admitir que crianças gêmeas permanecessem na comunidade significa para os Mbyá que "alguém terá de pagar por aquela vida que veio a mais" e, nesses casos, atribui-se a doença, a má plantação, falta de alimentos ao castigo dos deuses pela "teimosia" da família por não ter "deixado morrer" uma das crianças (conforme Alexandre, Aldeia Cantagalo/RS, 2005)

⁶⁰ Alguns Mbyá já falaram da similaridade? entre o comportamento das pessoas alcoolizadas e esse tipo de sensibilidade descentrada e imperfeita, *tekóachy*

O *mitã-renoiha* não pode fugir de sua condição imperfeita, pois, se o corpo é um meio através do qual se efetiva o poder xamânico, o *mitã* também não deixa de ser um meio restrito, próprio dos “limites da matéria. Contudo, ele possui elementos para avaliar a eficácia ou não do ritual, ou seja, se o nome concedido à criança é verdadeiro ou deve ser trocado. Nessa situação, a própria criança é o indicador. Se ela chora muito, se está de mau humor (*mbochy*), é sinal que o *Karai* deve redobrar seus esforços para encontrar o nome verdadeiro, devendo, no próximo *ará pyau*, trocá-lo. Como dizem os últimos versos da mensagem dos *Ñe’ey Ru Ete* (deuses que enviam as “palavras-almas verdadeiras”), nos textos míticos dos Mbyá do Guairá, somente quando as pessoas são portadores de nomes, elas deixarão de se encolerizar (CADOGAN, 1992).

3.4 A CONSTRUÇÃO DA PESSOA MBYÁ

Na obra “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” (1979), Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro dizem que a originalidade das sociedades tribais brasileiras reside em uma elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade como idioma simbólico focal. Os autores sugerem que a noção de pessoa e a consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas têm de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e da cosmologia aí implicadas. (1979, p.12).

Na perspectiva Mbyá, o indivíduo é dividido, dual (semelhante à dualidade durkheimiana, entre corpo e alma, indivíduo e sociedade). Portanto, a noção de pessoa Mbyá não diz respeito à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos (substância física e espiritual). Dessa forma, o corpo físico não é a totalidade do corpo nem o corpo é a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, a relação disso com a transmissão da substância, a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, define-se em uma pluralidade de níveis estruturados internamente (SEEGER; DA MATTA; CASTRO, 1979, p.22).

A noção de pessoa Mbyá-Guarani é categoria central para o entendimento do universo simbólico desse grupo étnico, pois ela articula e está articulada a uma série de relações cosmológicas e sociais. Os Mbyá-Guarani creem que a pessoa é composta por duas almas: de natureza divina (*nhe’ë*), proveniente diretamente dos deuses cosmogônicos, e de natureza

telúrica (*mbogüá*), princípio terrestre da pessoa adquirido junto ao corpo, quando a alma de origem divina encarna na terra, desenvolvendo-se no decorrer da vida da pessoa⁶¹.

Na cosmologia Mbyá, quando *Ñamandú Ru Eté* (zênite) e *Tupã Ru Eté* (oeste) conferiram o encargo das almas-palavras dos futuros homens, estas divindades, que por esta razão são chamadas de *Ñe'eng Ru Eté* (pais verdadeiros das almas palavras), são invocadas, no batismo, pelo xamã para que saibam de onde vem (direção cardeal) a alma da criança e qual é seu nome (CLASTRES, 1978). A noção de pessoa Mbyá está articulada a uma série de relações cosmológicas que podem representar boa saúde ou causar inúmeras doenças. Viveiros de Castro sustenta que há um

Alto rendimento simbólico dos idiomas corporais, de uma lógica de qualidades sensíveis que, partindo de uma codificação dos sentidos, dos processos de comunicação entre o corpo e o mundo, articulam proposições cosmológicas. Sustento ainda que os processos simbólicos de produção dos corpos e das identidades sociais, são nessas sociedades centrais para a compreensão das formas de constituição do todo social. A categoria pessoa, para qualquer sociedade, não só deve ser “procurada” mas construída pela análise mesmo no caso das formações culturais que desenvolveram um discurso explícito e complexo sobre o tema – por exemplo, os Guaraní. (1986, p.125).

Entre os Mbyá-Guarani, a palavra *ñe'ë* ou *ñe'eng* além de significar voz e eloquência, também significa a alma humana de origem divina, aquela que anima o homem, dando forma à sua parte imortal. Essa alma (*ñe'ë*) constitui para os Mbyá uma

Espécie de espírito protetor, incumbe a segurança do indivíduo, vigiando-o. É parte integrante do seu eu. A sede da lama é o corpo todo. Ademais as *ñe'ë* caracterizam-se por existências relativamente livre, isto é, existem independentemente do corpo, podendo deixá-lo e retirar-se para regiões longínquas (SHADEN, 1962, p.137-138).

Segundo Cadogan (1950), a alma Guarani de origem divina (*ñe'ë*) é enviada pelos verdadeiros pais das almas-palavras (*ñe'eng ru eté*) à terra, morada terrena das imperfeições, para ali encarnar e viver. Essa alma divina provém diretamente dos deuses cosmogônicos e o nome que a pessoa Mbyá-Guarani recebe em seu batizado está diretamente relacionado ao deus que é seu criador.

Para que se compreenda o ritual do Nhemongaráí, é fundamental considerar dois aspectos da cosmologia Mbyá: a noção de pessoa desse grupo indígena, já que é sobre a pessoa que o ritual se estabelece, e o seu sistema etiológico, lugar no qual se encontram imersas as interpretações relacionadas à doença e à cura.

⁶¹ Sobre a concepção dualista da alma como “chave do sistema religioso” Guarani, ver Schaden, 1962:127-128; Nimuendajú, 1987:117; H. Clastres, 1978; Cadogan, 1952; entre outros.

Os subgrupos Guarani (Mbyá, Kaiowá e Xiripá) compartilham dessa teoria sobre a pessoa. Muitos são os estudos realizados que enfatizam a concepção dualista da alma como "chave do sistema religioso" Guarani, a partir da qual tudo mais se explica (SHADEN, 1962; NIMUENDAJÚ, 1987; CLASTRES, 1978; CADOGAN, 1952). Entretanto, essa crença varia de acordo com o grupo étnico Guarani: para os Kaiowá e os Nandeva, a porção imperfeita da pessoa constitui-se numa alma animal; para os Mbyá, numa alma telúrica.

O *ñe'e*, que é uma espécie de espírito protetor, incumbe-se da segurança do indivíduo, vigiando-o. Ele é parte integrante do eu, é a sede da alma, ou das almas, como veremos mais adiante, é o corpo todo. Ademais, os *ñe'e* caracterizam-se por existência relativamente livre, isto é, independente do corpo, podendo deixá-lo e retirar-se para regiões longínquas (Shaden, 1962). Já o *mbogüá* (sombra, fantasma, espectro) é o princípio terrestre da alma adquirido junto ao corpo, quando a alma divina encarna na terra. O *mbogüá* desenvolve-se no decorrer da vida da pessoa como resultado do seu modo imperfeito de viver.

Por outro lado, ao morrer, a pessoa além de liberar a alma de origem divina que retorna ao paraíso divino de onde veio, também libera a alma de origem telúrica (*mbogüá*), que fica a vagar na terra em torno dos seus parentes vivos. No conjunto de explicações tradicionais sobre as causas das doenças, o *mbogüá* é um dos seres cósmicos que podem desencadear doenças, através de susto e/ou contaminação.

Para os Mbyá, tudo na "natureza" possui um dono ou um chefe espiritual e se não forem mantidas relações adequadas com esse dono ou chefe, ele também pode causar doenças. Nesse sentido, a saúde e a ordem do universo dependem da observação de preceitos religiosos e cosmológicos, da participação humana em um campo de relações que envolve os reinos animal, vegetal e o mundo dos mortos.

Outros agentes promotores de doenças, estes vivos, são os *mbaekuaá*, feiticeiros que trabalham com espíritos maléficos e fazem "simpatias" poderosas contra pessoas, podendo levá-las a morte. Esses feiticeiros estão associados aos *aña*, outra categoria a ser considerada como demônios e que podem raptar ou mesmo comprar a alma divina da pessoa, quando essa sucumbe às influências maléficas, agindo em desacordo com as normas da tradição. A única razão de existir desses espíritos perversos é perseguir os índios e fadar ao fracasso os seus empreendimentos. É a eles que se atribui a responsabilidade tanto do resultado infeliz de uma expedição guerreira quanto da insuficiência de uma colheita, como, ainda, das desventuras individuais. (CLASTRES, 1978).

Nesse sentido, a pessoa, ao não resistir às influências nocivas dos *aña*, pode ser responsável por desencadear sua própria doença e até mesmo a sua morte (SHADEN, 1962).

Eis o fator central no desencadear das enfermidades: quando o espírito divino se afasta da pessoa Mbyá devido a uma conduta contrária ao modo de ser prescrito pela cultura. Para os Kaiowá Guarani,

[...] os tempos críticos da vida são explicados como o desapego da palavra nome da pessoa, esta perde o interesse ou o costume de andar com sua palavra. Neste caso, a principal função dos líderes espirituais do grupo é voltar a sentar a palavra na pessoa, devolvendo-lhe a saúde. Quando a palavra perde definitivamente seu lugar ou assento (o corpo), a pessoa morre, se converte em devir, um não-ser. (CHAMORRO, 1998, p.32).

As doenças que são causadas pelos fatores descritos acima só podem ser curadas pelo Karaí (liderança religiosa e especialista de cura tradicional). Não é qualquer um que pode ser Karaí. Os deuses já enviaram o espírito dessa pessoa para desempenhar tal atribuição. Para ser Karaí (ou cuña-Karaí), a pessoa deve ter sido inspirada por Nhanderu (Nosso Pai, Deus), através de sonhos, de pensamentos ou dos êxtases rituais experienciados na opy (casa de reza):

Os *Karaí*, son hombres carismáticos, cuyo saber e capacidad non les vien por enseñanza ni aprendizaje, sino por inspiración, por naturaleza. Poseído por lo divino, ve, interpreta y es capaz de comunicar a los otros esa realidad sobrenatural. O ipaje dentro de la comunidad es como un catalizador de mediaciones espirituales en el campo de la salud, de la agricultura y del gobierno" (MELIÁ, 1988, p.59-60).

Entre as atribuições do Karaí estão os batizados, os conselhos, o conhecimento das "belas palavras", a profecia e também a prevenção, o diagnóstico e a cura das doenças. É ele o responsável pela manutenção da boa saúde das pessoas e da comunidade Mbyá. Nesse sentido, as "belas palavras" são a linguagem deixada pelos deuses a seus filhos, palavras do espírito (*ñe'e*) que expressam através dos cânticos rituais (*porái*) e da instituição do conselho, quando os Karaí, lideranças religiosas e médicos tradicionais, orientam os seus seguidores no caminho ensinado pelas divindades.

É através da relação espiritual que o *Karaí* mantém, com *Nhanderu* e com os espíritos, o cosmos Mbyá. Tanto humanos quanto não humanos provam a faculdade de prevenir as patologias e diagnosticar suas causas, descobrindo a classe de doenças que afligem o enfermo. Também é a partir dessa relação espiritual que provém o seu poder de curar e definir a terapia adequada para os casos de doenças de que ele trata. É nessa comunicação cósmica na relação espiritual entre *Karaí*, espíritos e *Nhanderu* que se dá o fundamento do sistema médico tradicional Mbyá. Para que essa relação se mantenha, é necessária a existência da *opy*, espaço sagrado onde são realizados os rituais religiosos e de cura.

Em suma, é o próprio corpo e suas manifestações temperamentais que, para os Mbyá, contêm um fundo eminentemente espiritual, que expressa a idoneidade do procedimento. Com

a realização desse ritual, a comunidade Mbyá atinge seu objetivo fundamental de propiciar o fortalecimento da saúde coletiva dos Guarani, em termos gerais, e, de forma particular, das crianças, reafirmando a concepção cultural de pessoa e a valorização das instituições espirituais e dos espaços para que essas se desenvolvam com eficácia.

Até os três anos, as crianças Guarani são internalizadas culturalmente no reko ("costume") por todo o grupo social. É papel da sociedade a formação de um bom Guarani como indivíduo. Toda comunidade da aldeia deve partilhar o dia a dia da criança desde a interação no seu nascimento até a sua imersão completa na rotina cultural.

Após os primeiros anos, pequenos trabalhos, como buscar lenha ou mesmo cuidar dos irmãos e parentes menores, já fazem parte do universo dessas crianças. Elas desenvolvem tais atividades de acordo com seu gênero e com suas capacidades físicas. Com o tempo, estarão acompanhando os pais em seus afazeres rotineiros e, cada vez mais, a divisão do trabalho (por gênero) far-se-á patente. Tal divisão está diretamente relacionada com o dom e a missão de cada indígena. Nesse sentido, o artesão é responsável por confeccionar utensílios de uso diário e peças para gerar renda às famílias.

As meninas Guarani ajudam a mãe na confecção e venda de artesanato durante as feiras municipais ou mesmo nas margens de BRs. Entre as principais confecções atribuídas às mulheres estão as cestas e os balaios (*adjaka*). De acordo com a tradição Guarani, Tupã criou a mulher a partir de um balaio, o que trouxe uma grande alegria para as tribos. As cestas e os balaios foram as primeiras peças artesanais confeccionadas pelos Mbyá-Guarani. Elas eram feitas de taquara e trançadas pelas mulheres que dão formas às cestas em cores tingidas ou naturais. Diz a tradição que Tupã falou aos índios dessa etnia que as cestas e os balaios serviriam para outros povos reconhecerem o trabalho dos Mbyá.

Os meninos, quando um pouco maiores, acompanham os adultos na mata, nas aldeias próximas, nas cidades vizinhas e, começam a explorar o palmito nativo existente em suas áreas. Os meninos iniciam-se na confecção de artesanato, produzindo os *vixuranga*. Mais recentemente, também as mulheres passam a essa confecção com a finalidade de venda. Contudo, elas mantêm a divisão/fragmentação do trabalho quando a intencionalidade do artesanato é ritual.

Em todos os casos, esse trabalho é cercado de rezas e rituais, desde a coleta da matéria-prima até o processo de confecção das peças. Grande parte das aldeias já não cultiva mais tabaco (*pety*) pelo fato de não possuírem sementes, o que acabam adquirindo em comércio local. Na Aldeia *Nhuu Porã*/RS, estão produzindo mudas de tabaco para as demais aldeias, pois o tabaco faz parte da vida cotidiana e ritual do Guarani. Ele é utilizado em

rituais, fumado através dos cachimbos (*petynguá*), e os Guaraní acreditam que através da fumaça se cria uma ponte entre o mundo dos vivos e o dos deuses. A iniciação religiosa começa imediatamente após o assentamento da alma, ou seja, o nascimento. É comum encontrar nas *opy guasú* (grande casa de reza) diversas mães fumando, rezando, dançando e embalando seus filhos recém-nascidos ao som dos cantos e do maracá⁶².

3.5 KANDIRE: A SUPERAÇÃO DA MORTE EM VIDA

Através da religiosidade e do “bom proceder”, o bom Guaraní (o verdadeiro) pode passar do *status* de humano à imortal sem interrupção, ou, como dizem os Mbyá, “sem passar pelo calvário da morte”, através da expressão *oñemokandire*. Essa expressão, que de acordo com a etimologia dada por León Cadogan significa “os ossos permaneçam frescos”, é utilizada pelos Mbyá pelo fato de se conseguir chegar à Terra Sem Mal sem perder sua natureza, a forma humana. Isso indica uma passagem vertical (corpo/alma), sem a provação de morte, do mundo em que se vive, terra de sofrimento e imperfeição para os Mbyá, para o outro mundo, a Terra Sem Mal, o mundo perfeito. O conceito de *kandire* traduz tanto a possibilidade de permanecer vivo quanto a possibilidade de se tornar imortal. Essa dualidade aparece não só na etimologia da palavra pela explicação dada pelos Mbyá, mas também é expressa pelos mitos (CLASTRES, 1978).

Diz o mito do dilúvio que a filha de *Ñande Ru Papari*, por ter cantado e dançado de forma contínua, conseguiu aliviar o seu corpo e elevar-se acima das águas até a Terra Sem Mal e foi imortal. No entanto, o herói mítico não é o único a ter atingido a Terra Sem Mal, ignorando a prova da morte. Várias outras figuras históricas também realizaram esse feito. Assim, a tradição Mbyá conta a história de lideranças religiosas (*Karai*) que, depois de consagradas a levar sua comunidade à Terra Sem Mal, foram capazes de atravessar “em pé” a “água alta” que separava o mundo dos mortais e imortais.

Talvez, devêssemos ver nessa tradição, como Cadogan, a memória coletiva da migração para leste, que uma vez teria feito o Mbyá. Tendo valor histórico ou não, esse mito possui uma ética inegável dos valores indígenas. Nele, podemos observar que os homens e os deuses não são permanentemente separados, que a água contida na grande separação não é

⁶²Instrumento de percussão semelhante a um chocalho, feito de taquara, que é utilizado para ditar o ritmo dos cantos durante a reza.

insuperável, que se os homens soubessem cruzar o mar uma única vez e chegar à Terra Sem Mal de “ossos frescos”, a morte poderia ser superada/abolida (CLASTRES, 1978).

Em entrevista com o cacique Dionísio e com seu pai, o Kará Sr. Cristino (Aldeia da Ilha da Cotinga/PR), em 2014, foi relatado um pouco da história de seus antepassados no sul do Brasil, no Paraná e nas Ilhas de Paranaguá. Nesse relato, foi enfatizada a importância da Ilha da Cotinga, da praia “Encantada” e da Ilha do Mel para o povo Guarani. “essas três ilhas constituíam as últimas moradas ou passagens terrenas para os Guarani, os últimos portais ou caminhos para a morada divina (denominada também de Terra Sem Males). Nas Ilhas da Cotinga e de Encantada o corpo físico já ia “se preparando e se despedindo” da vida aqui na terra e na última Ilha (Ilha do Mel) já não havia mais o corpo físico, somente a alma ou espírito do Guarani, por isso não se encontram vestígios físicos Guarani nessa ilha, pois era a última passagem, somente do espírito ou da alma, para a morada ou mundo divino, espiritual. Nos últimos tempos, a Ilha do Mel perdeu as condições espirituais e tal significado para os Guarani, assim como a Ilha Encantada, dadas as interferências humanas, sem a energia necessária para tal passagem espiritual”. (Diário de Campo, 2014).

Neste capítulo, procuro apresentar alguns aspectos da vida cotidiana e ritual Guarani, demonstrando como essas duas esferas se confundem. Nesse sentido, a vida na aldeia é um contante exercício de “transcendência” no qual tempo e espaço são relativizados pelos Guarani. É na vida cotidiana que alguns elementos “comunicadores” com o mundo espiritual (comer carne de caça, mel, avaxi/milho, sonhar, falar Guarani, estar em contato com a natureza, com a fauna Guarani, fumar petyngúá, tocar instrumentos musicais, ouvir música, cantar, dançar, nomear e receber nomes) sugerem a “fabricação de corpos leves” e a manifestação de um estado de espírito *kandire*. A manifestação desse estado é, em certo sentido, como garantem os Mbyá, a própria busca pela Terra Sem Mal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – *JE GUATÁ TAPÉ PORÃ*⁶³ E *OGUATÁ*: REVISITANDO A DISSERTAÇÃO

Os Guarani apresentam uma forma de vida integrada e harmônica com a natureza, desenvolvendo um sistema de preservação e sustentabilidade através da pesca, caça, das roças tradicionais e do artesanato. Alguns professores e agentes de saúde e saneamento são remunerados em áreas indígenas geralmente regularizadas. Eles também contam com ajuda do Estado, por intermédio da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI (antiga Fundação Nacional de Saúde - FUNASA).

⁶³*Je guatá tapé porã*. A expressão dessa frase se associa ao *oguatá* e quer dizer, literalmente, “o caminho das belas palavras” (*Oguatá* = caminhar; *tapé* = caminho; e *porã* = bom, belo).

Para esse povo, o banho nos rios é um lazer e o futebol uma forma de integração com membros de sua aldeia (ou de outras), assim como também com o homem branco. Os Guarani fazem caminhadas e utilizam transporte público e bicicleta para deslocarem-se. Mesmo assim, a mobilidade dos indígenas é prejudicada em função da falta de recursos tanto financeiros quanto físicos, como a falta de transporte (barco, nas aldeias localizadas em ilhas, ou até mesmo um veículo automotor, nas localidades com acesso por terra) ou por falta de recurso até mesmo para passagem para o transporte público).

Esses transtornos não são apenas econômicos, mas prejudiciais se se pensar nas esferas ambientais, sociais, cosmológicas e estruturais. Para compreender o modo de ser Guarani, é necessário estar atento às diversas dimensões desse modo de ser físico e espiritual indígena e às suas especificidades sociocosmológicas.

Hoje, os Guarani reivindicam escola, moradia, água, luz e plantio de frutas nativas e de roças tradicionais. Muitos deles têm enfrentado dificuldades em permanecer residindo nas aldeias justamente devido à falta de infra-estrutura (especialmente nos períodos de alagamento, visto que os Mbyá concentram-se em áreas litorâneas e às margens de rios). Falta de condições de plantio de alimentos tradicionais, como o *avaxieté*, milho verdadeiro no qual se baseia a alimentação ritual), falta de água potável e, diante disso, ainda, a falta de cestas básicas. Por dependerem basicamente da caça, da pesca e da criação de galinhas para sobreviverem, os Guarani enfrentam uma situação de vulnerabilidade econômica e alimentar.

Algumas aldeias enfrentam maiores dificuldades, porque suas áreas de ocupação foram transformadas em reservas biológicas e, sendo assim, existem várias restrições quanto ao uso da terra pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBIO, como o plantio de roças tradicionais onde desejam cultivar espécies nem sempre nativas.

Segundo Dionísio, cacique da Aldeia Ilha da Cotinga, Paranaguá/PR: "A gente não é contra o desenvolvimento da sociedade não índia, mas a gente tem que cuidar e controlar o mato. A gente precisa da cidade e da sociedade com recursos para comprar nosso artesanato" (Relatório do Estudo do Componente Indígena – Estudo de Impacto Etno-Ambiental APPA – Associação de Portos de Paranaguá e Antonina/PR).

O processo histórico do contato impactou duas grandes dimensões do “Bem Viver” (termo reconhecido pela Organização das Nações Unidas-ONU) Guarani: 1) a *Oguatá* (a mobilidade indígena em seu território; “o caminhar” no mundo) e 2) o *Tekoá* (o modo de ser e de viver Guarani; a qualidade da permanência no mundo; a estrutura e composição, a complexidade dos ambientes e ecossistemas que sustentam a vida Guarani de acordo com os usos, costumes e as tradições que lhes são próprios).

Nos estudos de campo que embasam esta pesquisa, foi verificada uma intensa mobilidade entre as comunidades e terras Guarani. Essa mobilidade pode ser entendida além do fluxo de pessoas, mas também, através delas, fluxo de sementes, pequenos animais, fibras vegetais, arte, conhecimentos e práticas sociais, todos valores indígenas que circulam por esse amplo território Guarani. Tal mobilidade foi traduzida por esse povo pelo termo *Oguatá*, “caminhar sagrado”.

Um conjunto de unidades de paisagem e de recurso são fundamentais para a viabilidade material/ambiental do *Tekoá* e do *Tekó* – para a permanência e reprodução sociocultural do povo Guarani em seu território. Listaremos três que são imprescindíveis: floresta/*kaguy porã*; roça/*kokue* e água pura/*yy porã*.

A floresta/*kaguy porã* reúne espécies da fauna e flora que integram o repertório e o patrimônio ambiental do povo Guarani. A presença e intervenção milenar Guarani na Mata Atlântica faz com que floresta e *Tekoá* se complementassem, isto é, caça, pesca e coleta para fins alimentares, ornamentais, tradicionais ou artesanais.

As roças/*kokue* são áreas de manejo nas quais as sementes tradicionais são mantidas e reproduzidas. Essas sementes integram o repertório da biodiversidade de cultivares tradicionais do povo Guarani, domesticado há milhares de anos. Alguns deles são: variedades de milho/*avati*, melancias e melões/*xanjau*, feijões/*kumandá*, mandiocas/*mandió*, entre outras espécies apreciadas na dieta Guarani. Água pura/*yy porã* integra as nascentes de água doce, as margens de rios, os arroios e córregos, os próprios rios em si, com sua fauna e flora, a orla do mar e o próprio mar, com sua fauna e flora.

Na etnoecologia e na etnogeografia Guarani, o conjunto de terras e águas, matas e serras, mar e áreas úmidas, que integram seu território, no Litoral do Paraná, estendendo-se até Cananéia/SP, ao norte, é identificado através da categoria *Yy Pau*/Portal Guarani entre Águas. Trata-se de um conjunto de espaços que assume enorme importância no contexto do vasto território transnacional desse povo indígena cuja presença remonta há pelo menos 2.500 anos antes do presente (LADEIRA, 1992; FREITAS, 2010).

Para *Yy Pau*, afirma Gennis Araí Martins Timóteo, neta do reconhecido *Karai* Francisco Kirimaco, "as pessoas Guarani bem velhas devem se dirigir para transcender a condição terrena e atingir a Terra Sem Males"⁶⁴(informação verbal). Essa informação confirma o que consta nos estudos de Ladeira e Freitas.

⁶⁴ Entrevista concedida em 30/04/2014.

Os padrões locais de organização social e a territorialidade Guarani no litoral/*Yy Pau* incluem de forma decisiva a mobilidade entre aldeias, tendo por quadro territorial bacias hidrográficas completas, abrangendo compartimentos de serras/*yvy awaté*, encostas/*yvy á*, planícies/*yvy anguy* e águas/*yy*, conjunto geoambiental denominado Território Local ou *Mbyá Reko Meme* (FREITAS, 2006, 2007). O fluxo estabelecido pelas intensas *Oguatá* em *Yy Pau* se sustenta socialmente nas relações de parentesco que ligam esses espaços. Tais relações são o principal fator de mobilização das pessoas e valores indígenas no chamado Território Guarani.

Em síntese, é possível afirmar que, embora descontínuos fisicamente, os espaços de vida das aldeias Guarani ganham continuidade pela ação e intencionalidade Guarani no *Oguatá/caminhar* sagrado. As Florestas, as roças tradicionais e as águas puras são imprescindíveis para o *Tekó* – vida ética Guarani. De modo complementar, há um conjunto de unidades sociais fundamentais à viabilidade simbólica e cultural do *Tekoá* e do *Tekó*. Três dessas unidades sociais imprescindíveis são: casa de rezas/*Opy*, casa tradicional/*O'ógae*, rituais/*nhemongaraí*.

O favorecimento à urbanização em escalas regional, nacional, internacional, global diretamente dificulta a reprodução do *modus vivendi* Guarani em *Yy Pau*. Os espaços futuramente disponíveis à constituição de novos *tekoa* serão cada vez mais restritos. É por isso que os Guarani continuam, até hoje, se deslocando, caçando, sonhando, nomeando pessoas e lugares, fumando *petynguá*, cantando e dançando na *opy*, revivendo mitos, seguindo rigidamente seu *nhanderecó*. Eles acreditam que, assim, poderão encontrar o ponto no litoral onde o primeiro Guarani atravessou o oceano para chegar até a Terra Sem Mal.

REFERENCIAS

- ABOU, Selim. *La "Republique" jesuite des Guaranis (1609-1768) et son heritage*. Librairie Academique Perrin/Unesco, 1995.
- ALMEIDA, R. F. T. e MURA, F. Site Povos Indígenas no Brasil. História do contato. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/549>. Acesso em 20 de outubro de 2012.
- ANTUNES, Adão Karaí Tataendy. *Palavras do xeramõi*. Ilustrações de Gennis Martins Timóteo. Florianópolis, SC: cuca Fresca, 2010.
- AOKI, Celso. *Informações básicas sobre temas fundiários para os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul*. Ponta Porã, Centro de Trabalho Indigenista, PKG – Programa Kaiowá Guarani, 2004.
- ARATANHA, Vitor. *Dinâmicas Transfronteiriças entre os Guarani na tríplice fronteira*. Monografia de Graduação. UnB, Brasília. 2008.
- ASSIS, Valéria S.; GARLET, Ivori. *Subsídios históricos e etnográficos para uma etnoarqueologia Mbyá-Guarani*.
- ASSIS, Valéria Soares de. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de doutorado PPGAS/UFRGS, 2006.
- AUGÉ, Marc. (1992) *Não lugares – Introdução a uma antropología da supermodernidade* – 9ª edição. Campinas/SP: Papirus, 2012.
- _____. (2009) *Por uma antropología da mobilidade*. Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.
- ÁVILA, Cristian Pio. “O que Guarani vende?": *Um estudo sobre sistema econômico e pessoa Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas em São Miguel das Missões/ RS*. Dissertação de mestrado. PPGAS/ UFRGS, 2005.
- BACK, Silvio. *República Guarani*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos Guarani. In: Andre Prous;Tania Andrade Lima. (Org.). *Os ceramistas TupiGuarani: esixos temáticos*. Belo Horizonte: Superintendência do IPHAN em Minas Gerais, 2010, v. 3, p. 115-148.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. La situación de los Guaraníes (Mbyá), de Misiones (Argentina). In: *Suplemento Antropológico*, Vol. IV N° 2, Asunción, 1969. pp. 161-184.
- _____. *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay*. BIBLIOTECA PARAGUAYA DE ANTROPOLOGÍA. Universidad Católica, Asunción, 1991.
- BASSO, K. *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- BOAS, F. *Geographical names of the kwakiult indians*. New York: Columbia University Contributions in Anthropology 20, 1934.

- BOND, Rosana. *A Saga de Aleixo Garcia, o Descobridor do Império Inca*. Florianópolis: Insular, 1998.
- BORGES, Luiz Carlos. *Fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbyá*. Campinas: Unicamp, 1998. 336 p. Tese (Doutorado).
- BORGES, Paulo Humberto Porto. *Ymã, ano mil e quinhentos: escolarização e historicidade Guarani M'Bya na aldeia de Sapukai*. Campinas: Unicamp, 1998. 125 p. Dissertação (Mestrado).
- BROCHADO, J. P. *A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policromica amazônica*. *Dédalo*, São Paulo, 27: 65-82, 1989.
- BUENO, Eduardo. *Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.
- BUENO, Eduardo. *Brasil: uma História*. Segunda edição revista. São Paulo: Ática, 2003.
- BUENO, Eduardo. *Onde Nasceu o Brasil? Aventuras na História*. São Paulo: Editora Abril, edição 3, novembro 2003.
- CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. *Naufraágios e Comentários*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- CADOGAN, Léon. Síntesis de la medicina racional y mística Mbyá-guaraní. In: *América Indígena*, IX, I:21-35, México, 1949a.
- _____. Las creencias religiosas de los Mbyá-Guaraníes. *Boletim de Filologia*, V. 40, n 42, 1949b.
- _____. El culto al Arbol y a los Animales Sagrados en el Folklore y las Tradiciones Guaraníes. *América Indígena*, México, v. X, n. 4, 1950a.
- _____. La encarnación e la concepción: la muerte y la resurrección en la poesía sagrada “esotérica” de los Jekuaká-va Tenondé Porã-güé (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguay. SP, *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol. IV, 1950b.
- _____. El concepto Guarani de ‘Alma’; su interpretación semántica. *Folia Linguistica Americana*, n. 1, vol. I, Ed. Keiron, 1952.
- _____. Breve Contribución al estudio de la nomenclatura guaraní em botánica. IN: *Ministerio de Agricultura y Ganadería*, Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola, Boletín N 196, mimeogr., Asunción, 1955.
- _____. Las reducciones del Tarumã y la destrucción de la organización social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka’ygua o Montesés). In: *ESTUDIOS antropológicos publicados em homenaje al Doctor Manuel Gambio*. México: s.ed., 1956.
- _____. Léon. Arandu porã va’e Jakaira gui (Los que reciben la “buena ciencia” de los Jakaira), In: *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay* Vol. I, Asunción, 1957.
- _____. [1959] *Ayvu Rapyta - textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan, Ceaduc/Cepag, 1992.
- _____. En Torno a la Aculturación de los Mbyá-Guarani del Guayra, In: *América Indígena*, Vol. XX, N 2, México, 1960a.

- _____. Los Mbyá-Guaraní del Guairá. *América Indígena*, XX. México, 1960b.
- _____. En torno al bai ete-ri-va guayakí y el concepto guaraní de nombre. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, v. 1, n. 1. Assunción, 1965.
- _____. Chonó Kybwyrá: Aves y Almas en la Mitología Guarani. *Revista de Antropología*, SP, v. 15-16, 1967.
- _____. Ñane Ramói Jusú Papá Ñengareté. In: *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* Vol. 3 N 1- 2, Asunción, 1968.
- _____. *Yvyra Ñe'ery, fluye del árbol la palabra*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Asunción, 1971.
- _____. Animal and Plant Cults in Guarani Lore. IN: *Paraguay: Ecological Essays*. J. Richard Gorham (ed.), Miami, Academy of Arts and Sciences of The Americas. USA, 1973. pp. 97-104.
- _____. *Diccionario Mbyá Guaraní - Castellano*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVII, Fundación "León Cadogan", CEADUC, CEPAG. Asunción, 1992.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Repensando a construção do espaço. In: *Revista de História Regional* 3 (1): Verão, 1998.
- CARVALHO, Maria Janete Albuquerque de. Povos tradicionais em Unidades de Conservação e Uso Indireto : identidade e fronteiras étnicas dos Guarani-Mbyá na Estação Ecológica Juréia-Itatins. Brasília : UnB/DAN, 2003. (Monografia de Graduação).
- _____. *Os Guarani e as políticas fundiárias do Estado Brasileiro – Dinâmica social e reconfiguração territorial em Santa Catarina*. Dissertação de mestrado, PPGAS/ UnB, 2008.
- CARVALHO, Maria Lucia Brant de. *Laudo antropológico (1º parte): Plano Macro-Histórico as Populações Indígenas Avá-Guarani na Região Tradicional de Ocupação: Brasil/ Paraguai/ Argentina*. Ref. Comunidade Indígena Avá-Guarani Terra Indígena Oco'y – Município de São Miguel do Iguazu, Estado do Paraná, Brasil. São Paulo, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Administração Regional de Bauru, 2003.
- CEBOLLA, Marilyn Badie. El conocimiento Mbyá – guaraní sobre la selva paranaense. Recolección y usos de la miel silvestre. In: *Guarani unidad y diversidad em perspectiva hitórico-antropológica*. Trabalho apresentado na VI RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul, Mesa Redonda nº 6, Novembro de 2005, Montevideo.
- CÉSAR, José Vicente. Enterros em urnas dos Tupi-Guarani. In: *Estudos Brasileiros – Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. Egon Shaden (Org.) – 2ª edição. Seleções da Revista de Antropologia, Petrópolis: Editora Vozes, 1972.
- CHAMORRO, Graciela. *A Espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1998.
- _____. *Kurusu Ñe'engatu: Palabras que la História no Podría Olvidar*. Asunción/PY, Centro de Estudios Antropológicos, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1995.
- _____. O rito de nomeação numa aldeia Mbyá-Guarani do Paraná. *Diálogos*, Maringá: s.ed., v. 2, n. 2, p. 201-15, 1998.

_____. *Os Guarani: sua trajetória e seu modo de ser*. Cadernos Comin, São Leopoldo: Comin, n. 8, 30 p., ago. 1999.

CHEROBIN, Mauro. Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato. *Coleção Antropologia*, nº12. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres M'Bya Guarani*. 352f. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2001.

CGID, FUNAI. *Memória da reunião de planejamento dos estudos para identificação e delimitação das terras indígenas nas regiões sul e sudeste do país - o contexto Guarani e Tupi-Guarani*. (texto mimeog.). Brasília: 19 a 21/09/2007.

CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *Le grand parler*. Paris: Éditions du seuil, 1975.

_____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní*. Campinas: Papirus, 1990. 144 p.

_____. *A sociedade contra o Estado* (pesquisas de Antropologia Política). Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1978.

_____. *Crônica dos Índios Guayaky: o que sabem os aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995 (1972).

COSTA, Rogério Haesbaert da. *O Mito Da Desterritorialização – Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade – 3º ed.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CUNHA, Manoela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

DALLANHOL, Karia Maria Bianchini. *Jeroky e Jerojy: por uma antropologia da música entre os Mbyá-Guarani do Morro dos Cavalos*. 2002. Dissertação de Mestrado. UFSC, Florianópolis. 2002.

D'ANGELIS, Wilmar. O SIL e a Redução da língua Kaingang à escrita: um caso de missão “por tradução”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.) *Transformando os deuses*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2004.

DONATO, Hernâni. Sumé e Peabiru. São Paulo: Edições GRD, 1997.

DOOLEY, Robert A. *Vocabulário do Guarani – Vocabulário Básico do Guarani Contemporâneo (Dialeto Mbiá do Brasil)*. Summer Institute of Linguistics, Brasília/DF: 1982.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: *Ensaio de Sociologia*, M. Mauss. São Paulo: Perspectiva. (1981) [1903]: 399-455.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

FERNANDES, Florestan. Aspectos da educação na sociedade tupinambá. IN: Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

FERNANDES, Francisco. *Dicionário Brasileiro Globo*, 43 ed., São Paulo: Globo, 1996

FERREIRA, Flávia da Rosa e SILVEIRA, Elaine da. O processo saúde-doença na cosmovisão Guarani. In: SILVEIRA, Elaine da e OLIVEIRA, Lizete Dias de. *Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do RS*. Canoas: Editora da ULBRA. 2005.

FERREIRA, L. O. *Mba'e Achy: a Concepção Cosmológica da Doença entre os Mbyá-Guarani num Contexto de Relações Interétnicas*. 2001. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2001.

FERREIRA, L. O. *Reuniões gerais dos Karai, caciques e lideranças Mbyá Guarani sobre o uso abusivo de bebidas alcoólicas e alcoolismo – Projeto VIGISUS II*. Relatório Técnico, 2000 – 2003

FERREIRA, L. O. *Percurso dos Xondaro Marangatu para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá Guarani no RS: Acompanhamento antropológico e intervenção intracultural*. Relatório técnico, 2002 – 2003.

FERREIRA, L. O. *Diagnóstico Antropológico sobre a esperar troquinho no centro como uma pratica das mulheres Mbyá Guarani no meio urbano em Porto Alegre/RS*. Relatório Técnico, SOCIME/PGR/MPFRS, 2004 – 2005.

FOGEL, Ramon (compilador). *Mbyá Recové: La resistencia de un pueblo indómito*. Ed. Universidad Nacional de Pilar & Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Tekoá Ka'aty - Grupo de Trabalho para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani Mato Preto*, Rio Grande do Sul. Port. Pres. Nº 948, 16 de julho de /2004. Relatório Ambiental Circunstanciado. Porto Alegre: FUNAI/UNESCO, 2004.

_____. *Estudos Complementares ao EIA/RIMA referentes ao componente indígena voltado ao Licenciamento Ambiental do Sistema de Reforço Eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e Litoral Catarinense - Relatório/2006*. Porto Alegre: NEOCORP LTDA, 2006.

_____. *Estudos Complementares ao EIA/RIMA referentes ao componente indígena voltado ao Licenciamento Ambiental do Sistema de Reforço Eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e Litoral Catarinense - TI Mbiguaçu*. Relatório/2007. Porto Alegre: NEOCORP LTDA, 2007.

_____. Territórios Ameríndios: espaços de vida nativa no Brasil Meridional. In: BERGAMASCHI, M.A. *Povos Indígenas & Educação*. Porto Alegre: Editora Mediação, 2012.

_____. *A Universidade entre os Mbyá Guarani: mediações para novos protocolos nas relações entre Estado e Povos Indígenas*. Projeto de Extensão. Matinhos: PROEC/UFPR/Setor Litoral, 2010.

FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA; INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS & INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Atlas da evolução dos remanescentes florestais e ecossistemas associados do domínio da Mata Atlântica no período de 1990-1995*. São Paulo, 1998.

GARLET, Ivori José; ASSIS, Valéria S. de. *Diagnóstico da população Mbyá-Guarani no sul do Brasil*. Cadernos do Comin, São Leopoldo : Comin, n. 7, 84 p., dez. 1998.

GARLET, Ivori José; SOARES, André Luis Ramos. Cachimbos Mbyá-Guarani : aportes etnográficos para uma arqueologia Guarani. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (Org.). *Cultura material e arqueologia histórica*. Campinas: Unicamp, 1998. p. 251-74.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

GARLET, Ivori José; ASSIS, Valéria S. de. A imagem do kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. IN: Revista de História Regional 7 (2): 99 – 114. Ponta Grossa: PPGH/ DEHIS/ UEPG, 2002.

GOBBI, Flávio Schardong. *Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocosmologia Guarani no Sul*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGAS/ UFRGS, 2008.

GODOY, Marília G. Ghizzi. *Teko axy : o misticismo Guarani M'Bya na era do sofrimento e da imperfeição*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 1995. 330p.

GONZALES, Juan. *Andrés Guacurarí y Artigas. Edición especial del Consejo de Caciques de la Nación Mbyá Guraraní*. 2010.

GOROSITO, Ana María Kramer. Liderazgos Guaraníes – Breve Revisión Histórica y Nuevas Notas sobre la cuestión. In: *Guarani unidad y diversidad em perspectiva hitórico-antropológica. Trabalho apresentado na VI RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul*, Mesa Redonda nº 6, 2005.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. In: *Cultural anthropology*, Vol. 7, Nº 1, Space, Identity, and Politics of Difference, (Feb., 1992), pp. 6 – 23.

HAUBERT, Maxime. *Índios e Jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HELM, Cecília Maria Vieira. *As Expectativas dos Kaingang e Guarani sobre as eventuais compensações, devido a Linha de Transmissão de Energia que corta a Terra Indígena Barão de Antonina, Norte do Estado do Paraná*. Curitiba: COPEL, 2003.

_____. Kaingang e Guarani da Terra Indígena Mangueirinha e a Usina Hidrelétrica Salto Santiago, no rio Iguaçu (PR). In: REIS, Maria José, BLOEMER, Neusa Maria Sens. *Hidrelétricas e Populações Locais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001A, p. 39-70.

_____. Povos Indígenas e Projetos Hidrelétricos no Rio Tibagi. In: BALAZOTE, Alejandro O., CATULLO, Maria R., RADOVICH, Juan C. *Antropologia y Grandes Proyectos en el Mercosur*. [?]: Editorial Minerva, 2001.

IKUTA, Agda Regina Yatsuda. *Práticas Fitotécnicas de uma Comunidade Indígena Mbyá Guarani, Varzinha, Rio Grande do Sul: da Roça ao Artesanato*. Tese de Doutorado em Fitotecnia, Porto Alegre: UFRGS/PPGF, 2002.

KERN, Arno Alvarez. *Antecedentes Indígenas*. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do sul, 1994.

LADEIRA, Maria Inês Martins; AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar: a presença Mbyá-Guaraní em São Paulo*. São Paulo : Nova Stella, 1988. 70 p.

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

_____. *YY Pau ou Yva Pau - Espaço Mbyá entre as águas ou o caminho aos céus : os índios Guarani e as ilhas do Paraná*. Curitiba: CTI, 1990.

_____. *O caminhar sob a luz: o território Mbya a beira do oceano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 1992.

_____. *Os índios Guarani/Mbyá e o complexo lagunar estuarino de Iguape-Paranaguá: parecer para a Secretaria do Meio Ambiente de São Paulo*. São Paulo: CTI, 1994. 43 p.

_____ (org). *Práticas de subsistência e condições de sustentabilidade das comunidades Guarani na Mata Atlântica*. São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, janeiro de 1998.

_____. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2001.

_____. *Guarani Mbya*. Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil, 2003.

_____. Terras Indígenas e Unidades de Conservação na Mata Atlântica: Áreas Protegidas? In: RICARDO, Fany. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza, o desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA, 2004, pp.233-245.

LADEIRA, Maria Inês & MATTA, Priscila. (org). *Terras Guarani no Litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós*. São Paulo: CTI, 2004.

LANGDON, Ester Jean Matteson. Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas. In: _____ (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. pp. 9-37.

LARAIA, Roque de Barros. *Tupi: índios do Brasil atual*. Coleção Antropologia, nº11. São Paulo, FFLCH/ USP, 1986.

LARRICQ, Marcelo. *Ipytüma. Construcción de la persona entre los Mbyá – Guarani*. Editorial Universitaria. Universidad Nacional de Misiones. Posadas, 1993.

LEROI-GOURHAN, André. A domesticação do tempo e do espaço. In: *O Gesto e a Palavra 2: Ritmos e Memórias*. Lisboa, Edições 70: 1965.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: representações étnicas dos Guarani-Mbyá*. 1991. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Ed da UFSC, 1996.

MARTÍNEZ, Noemí Díaz. La migración Mbyá (Guarani). In: JORNA, P.; MALAVER, L.; OOSTRA, M., coords. *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala; Roma: MLAL, 1991. p. 133-52. (Colección 500 Años, 36).

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. HUCITEC, 5º ed., Brasília, 1987.

MELIÁ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

MELIÀ, B. SAUL, M. V. A. e MURARO. V. F. *O Guarani: Uma Bibliografia Etnológica*. Santo Ângelo: FUNDAMES/FISA. 1987.

MELIÀ, Bartomeu. *La tierra sin mal de los Guarani: economia y profesia*. s.l.: s.ed., 1987.

_____. *Los Guarani-Chiriguano: Ñande Rekó, nuestro modo de ser*. La Paz, Cipca, 1988.

_____. A Experiência Religiosa Guarani. In: MARZAL, M. M et. al. *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 1989a.

_____. *La Terra-sin-Mal de los Guarani: Economia y Profecia América Indígena*, Vol. XLIX, n 3, 1989b.

_____. *Los indios y lenguas Guarani del Paraguay*. Quito: Abya-Yala, 1995. 300 p. (Pueblos y Lenguas Indígenas, 11)

MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. *El Don, La venganza: y otras formas de economia Guarani*. Asunción, Paraguay, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2004.

MELLO, Flávia Cristina de. *Aata Tapé Rupy - Seguindo pela Estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá-Guarani no Sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2001.

_____. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Xiripá e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2006.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Ed. Nacional, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1985. 262 p.

NAVARRO, E. A. *Método Moderno de Tupi Antigo*. Terceira edição. São Paulo: Global, 2005.

NEVES, Eduardo Goés. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

NEWMANN, Eduardo. Escritofilia Guarani Missioneira – A diversificação das formas textuais indígenas – século XVIII. In: *Guarani unidad y diversidad em perspectiva histórico-antropológica*. Trabalho apresentado na VI RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul, Mesa Redonda nº 6, 2005.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Apontamentos sobre os Guarani*. Rev. do Museu Paulista, São Paulo : Museu Paulista, n.s., v.8, p.9-34, 1954.

_____. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: Hucitec ; Edusp, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. *Sem Tekohá não há Tekó: Em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí – RS*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC, 1993.

OLIVEIRA, Alberto Tavares Duarte de. *Presença Indígena em Porto Alegre*. Programa de Pós-graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUC/RS. 2003.

OTERO, Andrea Grazziani. *O esperar troquinho no centro de Porto Alegre: Tradição e Inovação na cultura Mbyá-Guarani*. Monografia de Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, 2006.

_____. *O esperar troquinho no centro de Porto Alegre: Tradição e Inovação na cultura Mbyá-Guarani*. Ponto Urbe - Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, v. 2, p. 1-2, 2008.

_____. Identidades e etnicidade num estudo de caso dos Mbyá-Guarani na região de fronteira entre Brasil e Argentina. In: *Congreso del Conocimiento: Ciencias, tecnologías y culturas*, 2008, Santiago. Congreso Ciencias, tecnologías y culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe. Santiago, 2008.

_____. O ‘esperar troquinho’ no centro de Porto Alegre: Por uma cosmologia Mbyá. In: 26º Reunião Brasileira de Antropologia (RBA): *Desigualdade na Diversidade*, 2008, Porto Seguro. 26º Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) – *Desigualdade na Diversidade*, 2008, Porto Seguro.

_____. Deus, Nosso Pai e Nhanderú: perspectivas Guarani sobre religiosidade. In: *XII Congreso latinoamericano de religión y etnicidad: cambios culturales, conflicto y transformaciones religiosas*, 2008, Bogotá. XII Congreso Latinoamericano de religión y etnicidad: cambios culturales, conflicto y transformaciones religiosas. Bogotá, 2008.

_____. Produção Simbólica do Corpo, da saúde e da doença: representações Mbyá-Guarani num ritual do Ñemongaraí no Rio Grande do Sul, Brasil. In: *Segundo Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)*, 2008, Costa Rica. Segundo Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Costa Rica, 2008.

OTERO, Andrea Grazziani; BORGHETTI, Mariano Teixeira. *Territorialidade X Deslocamento: Fronteiras na compreensão de uma identidade Mbyá-Guarani*. Revista XI CONLAB – Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Disponível em: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307722334_ARQUIVO_artigo_CONLAB.pdf, 2011.

PEREIRA, Levi Marques. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmologicos e históricos. In: WRIGHT, Robin M. (Org.) *Transformando os deuses*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2004.

PIRES, Daniele de Menezes. *Alegorias Etnográficas do Mbyá Rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): discurso prático e holismo Mbyá frente as políticas públicas diferenciadas*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGAS/ UFRGS, 2007.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa, parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani)*. São Paulo, Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

PROUS, Andre; LIMA, Tania Andrade (orgs). *Os cerameistas Tupi-Guarani*. Blo Horizonte: Sigma, 2008.

PRUDENTE, Leticia Thurmann & FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Arquitetura autóctone Mbyá-Guarani na Mata Atlântica do Rio Grande do Sul: um estudo de caso da tekoá Nhuu Porã*. Trabalho apresentado na VII RAM/ GT9: Guaranies, empresas y Estado. Porto Alegre. 2007.

QUEVEDO, Júlio. *Aspectos das missões no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor, 1997.

RAMOS, Alcida Rita. Bugre ou índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In: RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo : Hucitec, 1980. p. 183-246.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

RAMOS, Lorenzo; RAMOS, Benito; MARTINEZ, Antonio. *El canto resplandeciente - Ayvu rendy vera: plegarias de los Mbyá-Guaraní de Misiones*. Buenos Aires: Ed. del Sol, 1984.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Os estudos de lingüística indígena no Brasil. In: *Estudos Brasileiros – Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. Egon Shaden (Org.) – 2ª edição. Seleções da Revista de Antropologia, Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

RODRIGUEZ, José Exequiel Basini. *Estratégias econômicas, políticas e religiosas na mitopraxis Mbyá-Guarani*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1999. 240 p.

ROSADO, Rosa Maris; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. *Presença Indígena na Cidade. Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas*. Secretaria de Direitos Humanos de Porto Alegre, Editora Hartmann: Porto Alegre, 2013.

RUIZ, Irma. *Lo esencial es invisible a ojos? Presencias imprescindibles y ausências justificables em El paysage sonoro ritual cotidiano Mbyá-Guarani*. Cuadernos de Musica Iberoamericana. Vol. 16. 2008.

SAEZ, Oscar Calavia. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnología e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

SALVO, Rosita Escalada; ZAMBONI, Olga. *Mitos e Lendas: uma viagem pela região Guarani, Antologia*. Posadas, EDuNaM – Editorial Universitaria de La Univ. Nacional de Misiones, 2005.

SAMPAIO, Mário Arnaud. *Vocabulário guaraní-português*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: EPU; Edusp, 1974. 208 p. Originalmente Tese de Livre Docência, São Paulo: USP, 1954.

_____. (Org.). *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. Seleções da Revista de Antropologia, Estudos Brasileiros – 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

_____. A origem e a posse do fogo na mitologia Guaraní. In: _____. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. O estado atual das culturas indígenas. IN: *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*. No. 32, 1979: 2-19.

SEVERAL, Rejane da Silveira. Jesuítas e Guaranis face aos impérios coloniais ibéricos no Rio da Prata. IN: *Revista de História Regional* 3 (1): 117 – 134. Ponta Grossa: PPGH/ DEHIS/ UEPG, 1998.

SILVA, Fernando Altenfelder; MEEGERS, Betty J. Desenvolvimento Cultural no Brasil. In: *Estudos Brasileiros – Homem, cultura e Sociedade no Brasil*. Egon Shaden (org.) 2º edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

SILVA, Evaldo Mendes da. *A micromobilidade de grupos Mbyá e Nhandeva na Tríplice Fronteira*. IN: GT 09: Guaranies, Empresas, Estado. VII RAM, Porto Alegre, 2007.

SILVEIRA, Elaine da; OLIVEIRA, Lizete Dias de (orgs). *Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do Rio Grande do Sul*. Canoas: Ed. Ulbra, 2005.

SOARES, André Luis R. 1997. "O parentesco Guarani" IN: *Guarani - Organização social e Arqueologia*. Porto Alegre: Edipucrs, Coleção Arqueologia 4.

SOLARI, P. Ymaguaré mokôï po ha mbohapy. Parati: Associação Artístico-Cultural Nhandeva. 2010. p. 27-29.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Aos fantasmas das brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*, tese de doutorado, PPGAS/ UFRGS, 1999.

_____. Uma Introdução ao Sistema Técnico-econômico Guarani. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 2003.

SOUZA, José Otávio Catafesto de; TADDEU, Vera Lúcia T. Pesquisa Arqueológica e Políticas Federais de Patrimônio Cultural dos Guaranis no Noroeste do Rio Grande do Sul. In: *Guarani unidad y diversidad em perspectiva histórico-antropológica*. Trabalho apresentado na VI RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul, Mesa Redonda nº 6, 2005.

SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay*. V. 2: Etnohistoria de los Guaranies. Assunção: Museo Etnográfico “Andrés Barbeiro”, 1982 (1979 – 1980).

TEMPASS, Martín César. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PPGAS/ UFRGS, 2005.

TIBIRIÇA, Luis Caldas. *Dicionário Tupi-Português, com esboço de gramática de Tupi-Antigo*. 2º edição. Traço Editora Ltda, São Paulo, 1984.

TRAJANO FILHO, W. Introdução. In: Wilson Trajano Filho. (Org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. 2ed. Brasília: ABA Publicações, 2012, v. 1, p. 7-26.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

VIETTA, Katya. *Mbyá: Guarani de Verdade*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, UFRGS, 1992.

_____. *Os homens e os deuses: a construção Mbyá do conceito de sociedade*. Multitemas, Campo Grande: s.ed., n. 3, p. 76-96, mai. 1997.

_____. Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin M. (Org.) *Transformando os deuses*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Bibliografia Etnológica básica Tupi-Guarani*. Revista de Antropologia (27/28), Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1984/85.

_____. *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.

_____. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Mana 2(2), PPGAS-Museu Nacional, UFRJ, 1996: 115-144.

_____. (2002a). Imagens da natureza e a sociedade. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 317-344.

_____. (2002b). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 345-399.

Outros:

Aldeias Guarani Mbyá na cidade de São Paulo: Nhandekuery Mbyá rekoa São Paulo tetã Mbyte re. Projeto Rosa Gauditano; tradução e revisão para o inglês Douglas Victor Smith; revisão de textos em guaraní Márcio Verá Miri Guarani e Nelson Karaí Jeguaka Gonçalves Vilharve Guarani. São Paulo: Studio RG: associação Guarani Tenonde Porã, 2006.

ANEXOS

ANEXO 1: Aldeias Guarani visitadas no Rio Grande do Sul

TI	Localização	Área/ Situação	Ano	Contexto/ Instituição
Tekoá Anhenteguá	Lomba do Pinheiro/ Porto Alegre/ RS	10 Área Adquirida	2003 - 2006	Monitoria em Antropologia UFRGS, Diagnóstico MPF, Projeto Artesanato IECAM, Projeto Alcoolismo FUNASA.
Lami	Porto Alegre/RS	acampamento	2003 - 2006	Monitoria em antropologia UFRGS, Diagnóstico Troquinho MPF, Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM.
Salto Grande do Jacuí	Salto do Jacuí/RS		2001, 2005 e 2006	Pesquisa José Otávio Catafesto de Souza UFRGS, Projeto Alcoolismo FUNASA
Inhacapetum (Ko'e Ju) e Mata São Lourenço	São Miguel das Missões/RS	236,33 Demarcada	2002	Pesquisa Valorização dos Sítios Missioneiros IPHAN
Estrela Velha (Itaixy)	Estrela Velha/RS	502 Desapropriada pelo Estado	2005	Projeto alcoolismo FUNASA
Irapuá (Pyau)	Caçapava do Sul/RS	222 Identificada	2003 e 2005	Projetos Quilombola Cambará RS Rural, Projeto alcoolismo FUNASA.
Água Grande (Ka'a miridy)	Camaquã/RS	1.65,34 Desapropriada pelo Estado	2005 e 2006	Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto Artesanato IECAM.
Pacheca e Águas Brancas	Camaquã/ Arambaré/ RS	1.852,2050 Homologada	2005 e 2006	Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto Artesanato IECAM.
Coxilha da Cruz, Passo da Estância, Passo Grande/ Flor do Campo (Nhu Poty)	Barra do Ribeiro/RS	202,11 Desapropriada pelo Estado	2004 - 2006	Diagnóstico Troquinho MPF, Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM
Petim (Tekoá Araçaty)	Guaíba/RS		2004-2006	Diagnóstico Troquinho MPF, Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM
Cantagalo (Jataity)	Viamão/ Porto Alegre/ RS	286 Identificada	2001, 2004 - 2006	Estudante UFRGS, Projeto Troquinho MPF, Projeto alcoolismo FUNASA
Estiva (Nhuüindy)	Viamão/RS	7 Cedidos pela Prefeitura Municipal de Viamão	2004 - 2006	Diagnóstico Troquinho MPF, Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM
Itapuã (Pindó Mirim)	Viamão/RS	21 Cedidos pelo Estado	2004 - 2006	Diagnóstico Troquinho MPF, Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM
Rio Capivari (Porây)	Capivari do Sul/RS		2004 - 2006	Diagnóstico Troquinho MPF, Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM
Capivari (Yryapu)/Granja Vargas	Palmares do Sul/RS	43,3215 Homologada	2004 - 2006	Diagnóstico Troquinho MPF, Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM

Imbé	Imbé/RS	45 Aquisição como Indenização pelos impactos da BR 101 DNIT	2004 - 2006	-	Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM
Riozinho (Itapoty)	Riozinho	12 Cedidos pelo Estado em 1999	2004 - 2006	-	Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM
Campo Bonito/Figueira (Guapo'y Porã)	Torres/RS	93 Aquisição como indenização pelos impactos da BR 101 DNIT	2004 - 2006	-	Projeto Alcoolismo FUNASA e Projeto artesanato IECAM

Fonte: Ladeira, 2008: 207 – 210.

ANEXO 2: Aldeias Guarani visitadas em Santa Catarina

TI	Localização	Área/ Situação	Ano	Contexto/Intituição
Massiambu, Morro dos Cavalos (Tekoá yma Itaty), Praia de Fora, Cambirela	Palhoça/SC	Identificada	2008	Pesquisa de Campo para Elaboração da Dissertação de Mestrado PPGAS/UnB
Mbiguaçu	Biguaçu/SC	59,1982 Homologada	2008	Pesquisa de Campo para Elaboração da Dissertação de Mestrado PPGAS/UnB
Yvy Ju Reta/ Tapera (Figueira Araçá)	São Francisco do Sul/SC	Em identificação	2011 - 2014	Coordenadora Geral do ECI – Estudo do Componente Indígena São Francisco do Sul
Morro Alto (Laranjeiras)	São Francisco do Sul/SC	Em identificação	2011 - 2014	Coordenadora Geral do ECI – Estudo do Componente Indígena São Francisco do Sul

Fonte: Ladeira, 2008: 210 – 211.

ANEXO 3: Aldeias Guarani visitadas na Argentina

TI	Localização	Área/ Situação	Ano	Contexto/Instituição
Veinticinco de Mayo	Misiones/AR		2008	Pesquisa de Campo para Elaboração da Dissertação de Mestrado PPGAS/UnB
San Ignacio Mini	San Ignacio/		2008	Pesquisa de

	Misiones/AR			Campo para Elaboração da Dissertação de Mestrado PPGAS/ UnB
Fortín Mbororé	Puerto Iguazu/AR		2008	Pesquisa de Campo para Elaboração da Dissertação de Mestrado PPGAS/ UnB
Iryapú	Puerto Iguazú/AR		2008	Pesquisa de Campo para Elaboração da Dissertação de Mestrado PPGAS/ UnB

Fonte: Ladeira, 2008:211.

ANEXO 4: Aldeias Guarani visitadas no Paraná

TI	Localização	Área/ Situação	Ano	Contexto/ Instituição
Sambaqui	Pontal do Paraná/PR	Prefeitura doou recentemente cerca de 700 hectares	2013 - 2014	Coordenadora Geral do ECI – Estudo de Componente Indígena Paranaguá
Ilha da Cotinga (Jakutinga) e Eiretã (Ilha do Mel)	Paranaguá (Ilha da Cotinga, Ilha Rasa da Cotinga) e Ilha do Mel/PR	1.701	2013 - 2014	Coordenadora Geral do ECI – Estudo do Componente Indígena São Francisco do Sul
Cerco Grande, Barra Arapira (Jejty), Piragüi, Pescada, Peças	Guaraqueçaba, Ilha do Superagüi e Ilha das Peças/PR		2013 - 2014	Coordenadora Geral do ECI – Estudo do Componente Indígena São Francisco do Sul
Shangrilá	Paranaguá/PR		2013 - 2014	Coordenadora Geral do ECI – Estudo do Componente Indígena São Francisco do Sul
Tekoá Kuaray Haxa	Guaraqueçaba/PR	Parque Nacional do Superagüi	2013 - 2014	Coordenadora Geral do ECI – Estudo do Componente Indígena São Francisco do Sul

Fonte: Ladeira, 2008: 211 – 213.