

Flávia Cristina de Mello

AATA TAPÉ RUPÿ -

SEGUINDO PELA ESTRADA:

UMA INVESTIGAÇÃO DOS DESLOCAMENTOS TERRITORIAIS
REALIZADOS POR FAMÍLIAS MBYÁ E CHIRIPÁ GUARANI NO
SUL DO BRASIL

Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de
Mestre em Antropologia Social pela
Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Esther Jean Matteson Langdon

Ilha de Santa Catarina
2001

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“AATA TAPÉ RUPÿ, SEGUINDO PELA ESTRADA: UMA
INVESTIGAÇÃO DOS DESLOCAMENTOS TERRITORIAIS DE
FAMÍLIAS MBYÁ-GUARANI DO SUL DO BRASIL”**

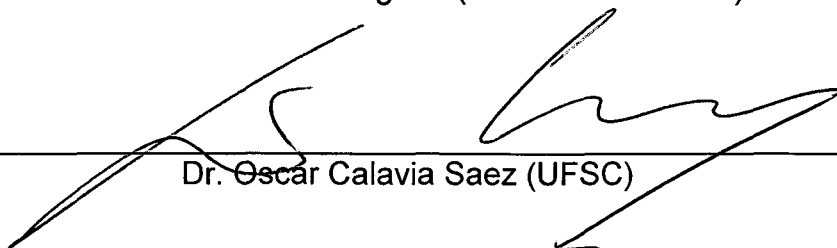
FLÁVIA CRISTINA DE MELLO

Orientadora: Dra. Esther Jean Langdon

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dra. Esther Jean Langdon (UFSC-Orientadora)



Dr. Oscar Calavia Saez (UFSC)



Dr. Silvio Coelho dos Santos (UFSC)

Florianópolis, 21 de fevereiro de 2001.

Dedicatória

Dedico este trabalho a todas as pessoas das aldeias Guarani que me receberam, sempre com paciência, amizade e hospitalidade, e dedico principalmente aos três casais de antigos que me privilegiaram com suas narrativas ricas em sabedoria, em ensinamentos, em experiência de vida.

Aos tcheramoi e tchedjuarÿi

Eduardo Karai Guaçú Martins

Érica Irwá da Silva

Alcindo Werá Moreira e

Rosa Potÿ Pereira

Ernesto Kuaray Pereira e

Lurdes Ará Martins

Agradecimentos

Agradeço a todos que colaboraram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho.

Aos meus amigos, anfitriões e companheiros de estrada, índios Guarani;

A Adriana Kretiú Moreira, Joel Kuaray Pereira, Geraldo Karai Okendá Pereira, Wanderlei Karai Djerá Moreira pelo auxílio nas entrevistas, nas traduções e no entendimento da cultura Guarani.

Aos colegas de mestrado pelo apoio e pelas críticas e sugestões ao meu trabalho no decorrer do curso: Márcia Regina Calderipe Farias, Bernadete Grossi dos Santos, Anne-Marie Jansen, Victória Regina dos Santos, Ana Cristina Vieira, Beatriz Catarina Maestri, Marcos Faracco Peressoni e Cláudio Remião;

Aos professores Sílvio Coelho dos Santos, Rafael Menezes Bastos, Míriam Pillar Grossi, Aldo Litaiff, pelos valiosos acréscimos ao projeto de pesquisa, na banca de qualificação e durante as disciplinas, e a meus professores do PPGAS-UFSC, que se desdobraram para nos fornecer subsídios teóricos para as pesquisas.

A Jean Langdon, pela orientação amiga e pela confiança em meu trabalho;

A Maria Dorothea Post Darella, pela generosidade em dividir comigo seu amplo conhecimento da cultura Guarani e sua biblioteca particular;

Aos colegas do Museu Universitário, do NEPI (Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas) e do NESSI (Núcleo de Estudos de Saberes e Saúde Indígenas), e à Maria de Fátima Pires e Luís Carlos Cardoso pelo apoio em situações diversas.

Ao meu companheiro Ary Victorino da Silva Filho, por dividir comigo as venturas e desventuras envolvidas na realização deste trabalho.

Agradeço especialmente às pessoas que dão vida a este trabalho, emprestando suas histórias de vida e a intimidade de suas famílias para a realização do mesmo: Eduardo Karai Guaçu Martins, Érica Irwá da Silva, Ernesto Kuaray Pereira, Lurdes Ará Martins, Alcindo

Werá Moreira, Rosa Poty Pereira, Adriana Kretiú Moreira, Joel Kuaray Pereira, Rose Bento, Geraldo Karai Okendá Moreira, Wanderlei Karai Djerá Moreira, Lúcia Djatiuká Martins, Graciliano Moreira, Siberiano Moreira, Helena Pereira, Cecília Kretiú da Silva, Sebastião Werá da Silva, Sônia Moreira, Fátima Moreira, Helena Moreira, Santa Moreira, Juca (José) Pereira, Silvana Martins, Olinda Pereira, Rosângela Mariano, Lurdes Moreira, Etelvina Fontoura, Horácio Lopes, Rosalina Moreira, Milton Moreira, Roseli Moreira, Hiral Moreira, Marinês da Silva, Marcelino Karai Martins, Dário Tupã (Darico) Moreira, Doralina Pereira, Sanico Pereira, Dirlei Bento, Mário Karai Pereira, João Maria Pereira, Daniel Cauê Pereira, Leonardo Werá Tupã, Maurício Karai da Silva Gonçalves, Manequinho (Manuel) Werá da Silva, Darci Lino Gimenez, Augusto da Silva, Maria Guimarães, Arthur Benites, Luís Mariano, Narciso de Oliveira, Adão Antunes, Inácio Lopes, Virgulino da Silva, e a todos os parentes destas pessoas, que não foram citados, porém não esquecidos.

Este trabalho contou com apoio financeiro parcial da CAPES e CNPq.

Então, eu tava falando em Deus,
que é o pai nosso,
o sol nosso,
que sempre alumeia bem,
para tudo as crianças,
tudo o mundo inteiro,
que tiver moradorzinho dos Guarani,
para que vai bem.
Então, tudo isso eu expliquei
na nossa língua,
pra ocês escuitarem daí.
Aonde tiver os Guarani,
em qualquer lugar,
para andarem tudo bem.
Então, no nosso caminho,
a estrada,
para que nós levemos a vida
sempre bem.
É isso que eu tava falando,
explicando na nossa língua,
rezando para nós ter coragem
toda a vida.
Para não se esquecer do nosso Deus.

(tradução livre da canção-reza cantada por Ernesto Kuaray Pereira e registrada em fita
cassete como uma mensagem a todos os Guarani, Cacique Doble, agosto de 2000)

Resumo:

Este trabalho é um estudo etnohistórico dos deslocamentos territoriais de famílias Mbyá e Chiripá Guarani. Através da coleta de narrativas e da elaboração de histórias de vida, analiso as categorias nativas relacionadas a estes deslocamentos. Divido os exemplos de deslocamentos territoriais em dois tipos principais, trabalhando com os conceitos de mobilidade e migração para distinguir circularidade entre aldeias e movimentos migratórios. A inserção destes dados à discussão teórica sobre a busca da terra sem mal dá-se pela confirmação de que há um forte substrato cosmológico na instauração e ordenação destes movimentos. Porém, meus dados apontam que a deflagração de um deslocamento passa pela associação de vários outros motivos, como questões políticas e familiares. Os eventos que aparecem como deflagradores de deslocamentos com mais recorrência são os problemas com suas terras: ausência de demarcação, conflitos gerados por coabitação com outras etnias, expulsão e violência por parte da sociedade nacional. Outra recorrência são os deslocamentos realizados com a finalidade de estruturar redes de reciprocidade e arranjos matrimoniais que deslocam vários jovens em idade de casamento. Neste contexto, os deslocamentos territoriais mostram-se também como estratégias de manutenção de seu modo de ser, de seu “sistema” cultural, o *nhanderekó*, perante as inúmeras situações adversas a ele que as famílias Guarani enfrentaram e têm enfrentado.

Palavras chaves:

Antropologia/Etnologia Indígena – Guarani Mbyá/Chiripá – Migração/deslocamentos territoriais

Abstract:

This is an ethnohistoric study of the territorial dislocation of Mbyá and Chiripá Guarani families. Through the collection of narratives and the elaboration of life stories, I analyzed native categories related to these dislocations. I divide the examples of territorial dislocations into two principal types, working with the concept of mobility and migration to distinguish circularity between villages and migratory movements. The insertion of these data to a theoretical discussion about the search for “land without evil” takes place through the confirmation that there is a strong cosmological substrate in the instauration and ordering of these movements. Nevertheless, my data indicate that the deflagration of a dislocation involves the association of various other motives, such as political and family issues. The issues that appear to trigger the dislocations with the most recurrence are problems with lands: the absence of demarcation and conflicts generated by cohabitation with other ethnic groups, and expulsion and violence on the part of national society. Another recurrence is dislocation realized in order to restructure reciprocity networks and matrimonial arrangements that dislocate various youth of marriage age. In this context, the territorial dislocations also prove to be strategies to maintain their way of being, their “cultural system” the *nhanderekó*, before the countless adverse situations that the Guarani family confront and have confronted.

Lista de Abreviaturas

- ABA** – Associação Brasileira de Antropologia
- ADR** – Administração Regional (da FUNAI)
- BR101** – Rodovia Federal que corta o litoral de vários estados do país no eixo norte-sul
- CD** - Cacique Doble (a aldeia)
- CIMI** – Conselho Indigenista Missionário
- EIA/RIMA** – Estudos de Impactos Ambientais / Relatório de Impacto Meio Ambiente
- ES** – Espírito Santo
- FUNAI** – Fundação Nacional do Índio
- HIV** – Vírus causador da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (ou AIDS)
- IBAMA** – Instituto Brasileiro Meio Ambiente
- MG** – Minas Gerais
- MS** – Mato Grosso do Sul
- MT** – Mato Grosso
- NEPI** – Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas
- NESSI** - Núcleo de Estudos de Saberes e Saúde Indígenas
- PPGAS/UFSC** – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina
- PR** – Paraná
- RJ** – Rio de Janeiro
- RS** – Rio Grande do Sul
- SC** – Santa Catarina
- SP** – São Paulo
- SPI** – Sistema de Proteção ao Índio
- TI** – Terra Indígena
- TIs** – Terras Indígenas
- UFSC** – Universidade Federal de Santa Catarina
- UNICAMP** – Universidade Estadual de Campinas

SUMÁRIO:

APRESENTAÇÃO.....	1
INTRODUÇÃO.....	5
Sobre a teoria.....	5
Sobre o campo e a coleta das narrativas.....	10
Sobre os Mbyá, os Chiripá e a família lingüística Tupi-Guarani.....	13
CAPÍTULO 1. O CAMPO.....	15
1.1 O início da pesquisa: A aldeia Guarani da Terra Indígena de Cacique Doble.....	16
1.2 Ampliando a rede de interlocutores e o universo espacial que compõe o campo.....	24
1.3 A aldeia Guarani de Morro dos Cavalos.....	28
Outras famílias que passaram por Morro dos Cavalos.....	29
Ana Paraguai e sua Família.....	29
A situação atual das terras Guarani no Sul do Brasil.....	30
CAPÍTULO 2. MOBILIDADE E MIGRAÇÃO: QUESTÕES TEÓRICAS.....	34
2.1 Os debates em torno das migrações históricas Guarani.....	34
2.2 O território de deslocamento.....	44
2.2.1 As famílias extensas e a expropriação de seu território.....	49
2.3 Mobilidade e migração das famílias extensas Guarani.....	52
2.4 Os deslocamentos das famílias extensas – território e parentesco.....	54
2.4.1 As famílias extensas.....	56
2.4.2 Alguns aspectos míticos dos deslocamentos Guarani.....	62
2.5 O território e os deslocamentos históricos Guarani vistos de uma perspectiva teórica multidisciplinar.....	65
2.5.1 A etnografia, a arqueologia e a história dos deslocamentos.....	65
2.5.2 Aspectos arqueológicos da região do Rio Uruguai na época pré cabralina.....	67
2.5.3 A história da região nos primeiros séculos após a invasão européia.....	70
CAPÍTULO 3. OS DESLOCAMENTOS TERRITORIAIS VISTOS ATRAVÉS DAS NARRATIVAS.....	73
3.1 Apresentação das famílias extensas e as histórias de seus deslocamentos.....	77
3.1.1 Os deslocamentos da família extensa liderada por Eduardo Karai Guaçú Martins.....	81
3.1.2 Os deslocamentos da família extensa liderada por Érica Irwá da Silva.....	89
3.1.3 Os deslocamentos da família extensa de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó.....	94
Os “antigos” citados nas narrativas.....	96
Os filhos e descendentes.....	97

3.1.4 Os deslocamentos da família extensa de Ernesto Kuarã Pereira e Lurdes Ará Martins.....	103
3.1.5 Os deslocamentos da família extensa de Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira.....	107
3.1.6 Os deslocamentos da família extensa liderada por Júlio Moreira.....	116
3.2 A análise das narrativas: A concepção nativa sobre deslocamento, terra e território.....	120
3.2.1 O tempo “antigo”.....	122
3.2.2 O tempo atual: A “terra” nas narrativas Guarani: Categorias, características e problemas.....	133
3.2.3 A estrada: o deslocamento e as estratégias de preservação do <i>Nhanderekó</i>	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
BIBLIOGRAFIA	145
GLOSSÁRIO.....	151
ANEXOS.....	155
Resumo.....	vi
Abstract.....	vii
Listas de Abreviaturas.....	viii
LISTAS.....	x
LISTA DE QUADROS	
Quadro 1: Levantamento Populacional da aldeia de Cacique Doble em 2000.....	19
Quadro 2: Levantamento Populacional da aldeia de Cacique Doble em 1997.....	21
Quadro 3: TIs e localidades citadas.....	33
Quadro 4: As famílias extensas, suas localidades e lideranças.....	79
Quadro 5: Família extensa de Eduardo Karai Guaçu Martins.....	86
Quadro 6: Família extensa de Érica Irwá da Silva.....	92
Quadro 7: Filhos de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó.....	99
Quadro 8: Antigos falecidos.....	101
Quadro 9: Família extensa de Ernesto Kuarã Pereira e Lurdes Ará Martins.....	105
Quadro 10: Família extensa de Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira.....	112
Quadro 11: Família extensa de Júlio Moreira.....	118

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

GENEALOGIAS:

Genealogia 1 – Família extensa de Eduardo Karai Guaçú Martins.....	87
Genealogia 2 – Família extensa de Érica Irwá da Silva.....	93
Genealogia 3 – Família extensa de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó.....	100
Genealogia 4 – Genealogia dos “antigos” falecidos.....	102
Genealogia 5 – Família extensa de Ernesto Kuaray Pereira e Lurdes Ará Martins.....	106
Genealogia 6 – Família extensa de Rosa Potý Pereira e Alcindo Werá Moreira.....	114
Genealogia 7 - Família extensa de Júlio Moreira.....	119

FIGURAS:

Rotas de deslocamento das famílias extensas.....	80
Fotos - 1ª página entre o texto	88
Fotos - 2ª página entre o texto.....	115
Legenda das fotos (anexo).....	163
Fotos (anexo).....	164

APRESENTAÇÃO:

Esta dissertação tem como tema os deslocamentos territoriais realizados por indivíduos pertencentes às etnias Mbyá e Chiripá Guarani, que serão analisados a partir das narrativas de algumas pessoas que habitam as aldeias Guarani de Cacique Doble, no Rio Grande do Sul, e Mbiguaçu e Morro dos Cavalos no litoral de Santa Catarina.

O objetivo deste trabalho é extrair das narrativas destas pessoas Guarani algumas categorias e concepções nativas que elas têm sobre suas freqüentes mudanças de local de moradia. Assim, com algumas técnicas de pesquisa baseadas na perspectiva etnohistórica, iniciei a coleta de histórias de vida das pessoas, enfatizando as narrativas sobre os deslocamentos e as questões correlatas a eles.

O trabalho de campo teve início em abril de 2000, quando realizei uma visita exploratória, de “reconhecimento” à aldeia Guarani que fica em Cacique Doble, noroeste do Rio Grande do Sul. Apesar de já ter visitado a aldeia há três anos¹, não tinha noção de qual seria o grau de aproximação que conseguiria, uma vez que os Guarani são em geral, discretos e relutantes em revelar aspectos de sua intimidade e de seu “jeito de ser”.

Durante quinze dias visitei as famílias desta aldeia, conseguindo algumas entrevistas e tentando apreender as relações de parentesco entre as pessoas. Nesta oportunidade, uma conversa em especial mudou a dimensão do trabalho de campo: Ao saber que eu estava morando em Florianópolis, Adriana Kretiú Moreira², uma moça Mbyá que estava me ajudando

¹ Durante minha graduação em Ciências Sociais na Unicamp, realizei um rápido trabalho de campo nesta aldeia, atividade da disciplina “Introdução à Etnologia”, ministrada pela Prof.^a Dra. Nádia Farage. Esta experiência etnográfica deu origem ao projeto de pesquisa que desenvolvi como trabalho de conclusão da disciplina “Pesquisa Antropológica”, ministrado pelo Prof. Dr. Mauro Almeida, projeto este, que apresentei como proposta de trabalho no curso de mestrado. O projeto desenvolvido na graduação contou ainda com valiosas sugestões do Prof. Dr. Robin Wright.

² Nota sobre os nomes: Para compor o nome das pessoas citadas coloco o nome guarani entre o nome e o sobrenome em português das pessoas, exceto quando as próprias sugerem outras formas de composição de seus nomes. Em geral, esta não é uma forma com que eles se identificam cotidianamente. No dia-a-dia das aldeias, usa-se apenas o nome guarani. O nome em português é usado para as relações fora das aldeias e/ou com a população envolvente. O nome, para um Guarani, traz uma forte carga de informação sobre a personalidade e o destino das pessoas, por isso é algo muito pessoal. Para me valer desta combinação entre os dois nomes das pessoas, obviamente consultei a todas as pessoas que me revelavam seus nomes guarani, e apenas as que concordavam em serem identificadas desta forma no meu texto são identificadas pelo primeiro nome guarani. Uma pessoa pode ter diferentes nomes no decorrer da vida, porque o xamã que nomeia as crianças que nascem na aldeia, vai recebendo aos poucos “o canto” e o “tom” do espírito de cada uma delas, que lhes é revelado através dos sonhos. O nome indica o lugar do *cosmos* de onde vem o espírito de cada pessoa e revela as potencialidades que cada criança poderá vir a desenvolver. Muitas pessoas não revelam seus nomes Guarani a pessoas de fora. Há ainda os nomes que são irreveláveis, mesmo a outros Guarani. Entre si, todas as pessoas da aldeia tratam-se pelo nome ou por apelidos Guarani, o nome “brasileiro” é reservado para as relações com os não-Guarani e com o mundo fora da aldeia. A Funai mantém um registro dos nascimentos, e a partir dele, fornece a documentação legal destas pessoas, onde consta apenas o nome em português, ou como eles dizem, em “brasileiro” (*djurua py*), que em geral é composto por um prenome (é muito raro nomes compostos como Helena Conceição ou João Maria) e um único sobrenome, o paterno. Os filhos adotivos mantêm o nome e sobrenome original com que foram registrados e não assumem o nome da família adotiva. Como é o sobrenome paterno que será transferido para os filhos, no caso das mulheres, uso o primeiro nome “brasileiro”, seguido do primeiro nome Guarani e o sobrenome paterno (que a mulher usa mesmo depois de casada, não adotando o sobrenome do marido), ou ao invés de sobrenome, o local de nascimento ou de origem, quando desconheço o sobrenome.

com as traduções das entrevistas, pediu-me que se possível, conseguisse notícias de um irmão do pai dela, que vivia na aldeia Mbiguaçú, de quem há anos não tinham notícias.

Assim, em maio de 2000, fiz a primeira de uma série de visitas à aldeia Guarani de Mbiguaçú. Cheguei na casa do tio de Adriana, Alcindo Werá Moreira e de sua esposa Rosa Poty Pereira levando fotos e notícias dos parentes de Cacique Doble, e lá fui recebida sempre com alegria e regozijo pelas novidades que eu levava até eles, o que propiciou desde o primeiro momento boa receptividade ao meu trabalho naquela aldeia.

Em julho, quando voltei a Cacique Doble, para uma estada de vinte e cinco dias, estava incumbida de levar encomendas, fotos e uma mensagem gravada dos “antigos”³ de Mbiguaçú, Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira para seus parentes de Cacique Doble. O fato de eu ter me tornado um veículo de comunicação entre parentes distantes, foi sensivelmente favorável à aceitação da minha presença dentro de ambas as aldeias. As nossas conversas sobre as famílias, as mudanças, as separações, a vida dos antepassados, passaram a fluir com maior eloquência. As narrativas sobre os deslocamentos, ricas em informações, conduziam-me a referências sobre histórias que envolviam várias aldeias e localidades, configurando a dimensão do eixo territorial envolvido nos deslocamentos dessas famílias extensas.

De volta a Florianópolis, no final de agosto, comecei a freqüentar semanalmente um curso⁴ de guarani na aldeia de Mbiguaçú e depois das aulas, aproveitava a oportunidade para ir complementando as histórias de vida. Em setembro, fui convidada para atuar como colaboradora no estudo de impactos da duplicação da rodovia BR101⁵ nas aldeias Guarani do litoral, visitando as aldeias de Morro dos Cavalos (Palhoça/SC), Massiambú (Palhoça/SC), Cambirela (Palhoça/SC), Praia de Fora (Palhoça/SC) e Tekoá Marangatú (Imaruí/SC). Participar dos trabalhos desta equipe ampliou novamente os horizontes desta pesquisa, tanto no que se refere ao aspecto teórico, pois entrei em contato com o trabalho de especialistas no estudo sobre os grupos Guarani atuais e de outros autores que trabalham com as populações indígenas do sul do Brasil, quanto no que se refere ao aspecto etnográfico, tendo a oportunidade de visitar outras aldeias, ouvir novas narrativas sobre deslocamentos e novas versões de eventos

³ Uso o termo “antigos” como uma categoria Guarani. Para eles, antigo/a é sinônimo de velho/a, mas denota também sabedoria e prestígio dentro do grupo.

⁴ O grupo é formado por estudantes de Antropologia, com o objetivo de aprender noções da língua e também fazer incursões etnográficas. Somos em quatro: Eu, Luís Fernando Hering Coelho, Kátia Dallanhol, que trabalham com etnomusicologia Guarani e Melissa Santana de Oliveira que trabalha com educação Guarani.

⁵ Os grandes projetos de desenvolvimento econômicos são legalmente obrigados a desenvolver estudos sobre os impactos sociais e ambientais, os EIA/RIMA, que decorrerão de sua implantação. No caso da duplicação de rodovia BR101, várias comunidades Guarani serão globalmente impactadas. Para diagnosticar estes impactos nas aldeias do trecho sul, de Palhoça/SC à Osório/RS, a equipe composta por Maria Dorothea Post Darella (coord.), Ivori José Garlet, Valéria Soares de Assis, com colaboração de Melissa Dietrich, Flávia Cristina de Mello e participação de Karyn Nancy Rodrigues Henriques e Ricardo Cid Fernandes, realizou os trabalhos de campo e produziu um relatório intitulado “Estudo de Impacto: As populações indígenas e a duplicação da BR101” (Darella, Garlet e Assis, 2000), que é fonte de vários dos dados de campo que aqui apresento.

das vidas dos “antigos” antepassados comuns, reconhecer ligações de parentesco entre as famílias extensas e ampliar o universo de interlocutores.

Durante o mês de setembro, período em que o trabalho de campo lançava-me a um alargamento de horizontes para a pesquisa, eu e meus colegas do curso de mestrado fomos notificados de que haveria uma redução do prazo máximo de conclusão do curso, passando de vinte e quatro para vinte e dois meses, de acordo com as exigências das agências financiadoras, e nós teríamos dois meses a menos para concluir o trabalho.

Deparei-me então com a escolha entre encerrar o campo e deter-me nas análises daqueles dados iniciais, desprezando o espraiamento que o trabalho havia alcançado, ou continuar indo à campo e conciliar a redação da dissertação e a visita às aldeias. Motivada pelas fecundas perspectivas que abriram-se no trabalho de campo, senti-me desafiada a dar conta do volume maior de informações, no menor tempo.

Desta forma, prossegui o trabalho de campo em Mbiguaçú e nas aldeias do litoral concomitantemente com a redação da dissertação, decisão que hoje avalio ter sido a mais profícua, pois a pesquisa ganhou nos últimos meses de trabalho de campo um acréscimo considerável no teor, na riqueza e na profundidade das informações. Para mim, a substância deste trabalho deve-se principalmente ao fato de que a ampliação do trabalho de campo e a maior aproximação com as famílias Guarani descortinou a mim aspectos fundamentais dos deslocamentos e da cultura Guarani; e me proporcionou construir junto a essas famílias um trabalho que não se encerra com a minha saída da aldeia ou com a defesa desta dissertação, permanece nas cartas, nos telefonemas, nas encomendas e nas aulas e visitas, enfim, nas relações de reciprocidade que ainda me ligam a esse trabalho e a essas pessoas.

Assim, sugiro que esta dissertação seja lida sob o contexto de produção em que se originou: É o “retrato” de um trabalho em andamento, de um momento de efervescência de idéias, de conexões de informações, de reflexão sobre as leituras, da descoberta de novos autores que trabalham sobre o tema e de estabelecimento e consolidação de relações de reciprocidade entre meus interlocutores e eu, enquanto pessoa e enquanto pesquisadora.

A organização do texto da dissertação visa dar relevo e clareza às narrativas e aos dados de campo que aqui apresento, para tanto intercalo ao texto genealogias, quadros com informações sobre as famílias extensas, fotos e ilustrações, na tentativa de compor ao leitor um painel que forneça um contexto para o entendimento da profusão de informações que transborda das narrativas.

A dissertação divide-se nos seguintes tópicos:

Introdução: Uma rápida incursão pelos pontos principais do trabalho teórico e de campo, apresentando os autores e os dados que inspiram o trabalho e que serão discutidos no decorrer do texto.

O capítulo 1 é uma descrição do campo. Trata-se da apresentação das aldeias, a narrativa sobre a minha interação junto as pessoas, as redes de parentesco entre as famílias extensas e de alguns aspectos etnográficos observados no trabalho de campo e como eles influenciaram no desenvolvimento desta pesquisa.

O capítulo 2 trata do recorte teórico sob o qual analiso os deslocamentos. Nele trabalho o conceito etnológico de “migração Guarani”, sua relação com o tema da “busca da Terra sem mal”, e aspectos cosmológicos associados a eles. Abordo também o conceito de família extensa e discuto a dimensão sociológica dos deslocamentos territoriais a partir do parentesco.

O capítulo 3 é o bloco principal do texto, onde trabalho as narrativas. Na primeira parte, apresento as histórias de vida e as histórias sobre o deslocamento. Na segunda parte, analiso os depoimentos sobre os deslocamentos e as questões destacadas pelas pessoas. Nele exploro as categorias e concepções Guarani sobre o deslocamento extraídas das narrativas e pondero sobre os resultados da análise das narrativas e suas conexões com as leituras teóricas discutidas no capítulo 2.

Nas considerações finais faço um apanhado das conclusões tiradas da análise das narrativas e da releitura teórica com que trabalhei, que é uma tentativa de pensar a partir do discurso nativo algumas questões sobre os deslocamentos territoriais Guarani hoje, na região sul do Brasil.

Anexo ao texto, organizo um glossário com as palavras em guarani usadas no texto, listo alguns elementos da língua e do sistema numérico, aspectos da cultura material observados em campo, alguns contos infantis e algumas fotos, que compõem um rápido painel da minha vivência junto às aldeias.

INTRODUÇÃO

*Aata tapé rupy*⁶ - Seguindo pela estrada: Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no sul do Brasil

Sobre a teoria:

Nesta dissertação, focalizo os deslocamentos territoriais Guarani de uma perspectiva etnohistórica. Fui buscar nas narrativas de pessoas pertencentes a esta etnia qual o sentido e a percepção que elas constroem em suas falas sobre os eventos relacionados a deslocamentos atuais e passados.

Os deslocamentos territoriais são eventos que há muito despertam o interesse dos estudiosos das sociedades indígenas. Relatos de cronistas dos primeiros séculos de colonização européia já referem-se às chamadas “migrações históricas” Guarani⁷ e às migrações realizadas outras etnias.

No século XIX, humanistas europeus vinham ao Brasil estudar as sociedades indígenas e as questões relacionadas ao “ethos” migratório dos povos nativos chamaram atenção de vários deles, como von Martius e von den Steinen por exemplo, que pensaram sobre as dimensões da dispersão dos Tupi-Guarani sob a ótica difusionista de ocupação do continente americano.

No último século, diversas áreas acadêmicas trabalharam aspectos complementares na investigação deste tema. A etnologia, por exemplo, vem propondo teorias sobre as origens e as razões destes movimentos. O trabalho de Curt Nimuendaju tem especial importância para o tema, pois sua proposta de análise, que propõe buscar no interior da sociedade e da ideologia Guarani as explicações destes movimentos, tem um alto rendimento. Ele percebe o cunho cosmológico e mitológico destes movimentos, e define que os deslocamentos territoriais dos grupos Guarani tinham um substrato religioso, estando relacionados com a “Busca da Terra sem Mal”. Um de seus principais trabalhos sobre o tema “*As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*”, escrito em 1914, influenciou vários dos trabalhos de mais relevo sobre o tema, como os de Métraux, Clastres, Melià, entre outros, que pensam os deslocamentos Guarani como eventos desencadeados por razões religiosas.

⁶ Notas sobre a grafia: As palavras e expressões em língua Guarani estão escritas em itálico e listadas e traduzidas no glossário. A grafia que utilizo segue preferencialmente as indicações de meu professor de guarani, Geraldo Karai Okendá Moreira.

⁷ Os grupos Guarani foram temas de vários estudos. Segundo levantamento de Melià, Saul e Muraro (1987), há 1163 títulos publicados sobre a etnia Guarani.

A arqueologia traz ao estudo destes movimentos migratórios informações sobre o passado remoto dos grupos Tupi e Guarani, e através da análise de vestígios da cultura material, explora a discussão sobre o “centro de origem” da dispersão territorial e das “rotas de deslocamento” percorridas pelos grupos Tupi-Guarani há milhares de anos (Noelli, 1993).

A lingüística, com o auxílio de métodos glotocronológicos define hipóteses sobre o distanciamento cultural entre os grupos pertencentes a uma mesma família lingüística, aponta para o contexto eco-cultural deste distanciamento e propõe a construção de uma “história da cultura brasileira” a partir das “línguas nativas” (Urban, 1992).

Filiando-me a orientação de Nimuendaju e seus continuadores no estudo dos deslocamentos, proponho-me a observar os deslocamentos de uma perspectiva interna, da perspectiva dos próprios Guarani sobre estes movimentos, registrando seus relatos, ouvindo suas narrativas e ponderando sobre aspectos destacados por eles. E considerando a mitologia e a cosmologia como sendo centrais para fornecer elementos para a análise dos mesmos, perscruto as narrativas Guarani sobre os deslocamentos recentes realizados pelos próprios narradores, sobre os deslocamentos dos “antigos”, dos antepassados e sobre os deslocamentos “heróicos” ou míticos, que tornam-se conhecidos em várias aldeias⁸. Estas narrativas formaram o *corpus* do material que analiso com o objetivo de delas extrair uma contribuição para a etnohistória das famílias Mbyá e Chiripá do sul do país.

A opção pelo trabalho com as narrativas baseia-se na proposição de Guita Debert (1986) de que a “coleta de relatos orais é praticamente insubstituível” na produção etnohistórica, principalmente em países como os da América Latina, onde a história dos povos nativos e das camadas “desprivilegiadas” da população é praticamente inexistente na historiografia oficial, ou quando muito, é narrada de uma perspectiva externa aos personagens que a vivenciaram, pois é o olhar do invasor, do colonizador, do catequizador, da sociedade nacional, dos intelectuais, e não a da etnia que refere-se, o que faz da “história de vida um instrumento que vem preencher um vazio intransponível” na produção de uma nova “documentação que se constitua num ponto de vista alternativo à documentação oficial”. Além disso, porque a “história de vida possibilita um dialogar com os sujeitos estudados”, dela espera-se que “a partir da experiência concreta de uma vivência específica possamos reformular nossos pressupostos e nossas hipóteses sobre um determinado assunto”. (Debert, 1986:141-2).

⁸ O deslocamento liderado pela “antiga” *tchedjuarýi Tataty* (Maria *Tataty* da Silva) que parte do Paraguai e conduz um grupo de família extensa até o litoral do ES é um bom exemplo: A história de sua caminhada é conhecida em Cacique Doble, oeste do RS, nas aldeias do litoral de SC, e nas aldeias de SP, RJ, ES e MS, onde sua figura e sua trajetória tornaram-se emblemáticas (ver Ciccarone, Celeste, 1996). Além deste exemplo trabalho com relatos de outros deslocamentos e mitos temáticos retirados da bibliografia.

E nesse “diálogo” com meus interlocutores⁹, procurei estabelecer aos moldes do “diálogo antropológico” proposto por Tedlock, onde o diálogo entre a pesquisadora e os interlocutores é aquele que “cria um mundo, ou a compreensão das ‘diferenças entre’ dois mundos, que existe entre pessoas que se encontravam indeterminadamente distantes, de todas as formas possíveis, no momento em que resolvem partir para uma conversa”. E para que o trabalho dialógico seja realizado, este autor propõe que “não há motivo para que esse diálogo seja interrompido ao deixarmos o campo”. Na “situação de gabinete”, “onde tem lugar a ‘preparação para a publicação’, o texto de “antropologia dialógica” deve embasar-se nos diálogos do campo, deve ser um “conversar de um lado para outro, alternadamente” e não uma “fala por sobre”, “fala além de”, “fala depois de” (Tedlock, 1985:184-5). Na tentativa de produzir um texto “dialógico”, no qual os “diálogos do campo” com as pessoas das aldeias Guarani não cessassem no momento de transformação destas interações em um texto acadêmico, organizei a dissertação a partir de elementos mais recorrentes foram por elas associados aos deslocamentos.

Neste sentido, os blocos teóricos e de descrição etnográfica dispõem-se de forma a compor um pano de fundo que contextualize as narrativas do capítulo 3, onde está o cerne da dissertação. Num texto polifônico, somo várias vozes Guarani à minha própria e elaboro a história das famílias e dos deslocamentos destas famílias. Busco também trechos dos depoimentos que ilustram noções centrais relacionadas aos deslocamentos que destaco: “a terra”, “a estrada”, e a concepção de mundo e de território. É um capítulo formado por uma alternância de vozes, pois é uma co-autoria, onde os interlocutores e os tradutores também foram autores. A linguagem é coloquial, para que os narradores possam reconhecer suas vozes, uma vez que suas vidas são o centro do trabalho.

Para que o texto seja acessível e com nexos aos narradores e a seus parentes, as referências nominais e detalhes, embora um pouco excessivos, permanecem no texto para retratar a lógica interna das narrativas. Para que tenha nexos aos leitores não-Guarani, organizo quadros com informações sobre parentesco, locais de nascimento e de residência, as genealogias das famílias extensas, e uma ilustração com as principais rotas dos deslocamentos destas famílias, buscando identificar as personagens das histórias de vida, a inter-relação entre as famílias e as localidades que habitam.

Então, partindo das falas de meus interlocutores sobre as suas mudanças de local de viver, ou seus deslocamentos territoriais, a que eles chamam muitas vezes de “caminhadas”

⁹Uso o termo “interlocutores” em substituição a “informante”. Opto pela troca por entender, como Crapanzano (1991) que as informações obtidas no trabalho de campo são fruto de uma interação entre dois mundos, para a construção de uma realidade que só existe naquele contexto. Além disso, as ‘negociações da realidade’ que se dão no campo não dizem respeito apenas ao que a ‘realidade’ é, mas também, e talvez de modo mais significativo, à sua expressão. Há sempre uma luta entre o antropólogo e o povo com que ele trabalha quanto às formas apropriadas de discutir. (Crapanzano, Vicent, 1991:68).

(*oguada*), distingo-as em três tipos: A mobilidade inter-aldeias, a migração tradicional e a migração por expropriação. Estes tipos de deslocamentos territoriais determinam a dinâmica de ocupação tradicional dos Guarani, conforme suas narrativas.

O primeiro deles, relacionado à comunicação, intercâmbio e reciprocidade entre as aldeias, defino como “mobilidade inter-aldeias”. Estes deslocamentos ou “caminhadas” podem resultar ou não em mudança definitiva de local de viver, são realizadas ou por famílias inteiras, que visitando parentes, circulam pelo território que reconhecem como seu, ou por indivíduos sozinhos, na maioria dos casos, homens, visitando as aldeias dos parentes, ou em busca de uma esposa, o que adiante definirei como “troca de noivos” entre as aldeias. Esta circulação de cônjuges masculinos pelas aldeias dos parentes reverte-se em uma estratégia cultural de manutenção dos preceitos cosmológicos de endogamia e “circularidade”. (Diaz Martines, 1991)

O tipo de “caminhada” que pressupõe o abandono definitivo de uma terra, aquele relacionado a elementos cosmológicos e/ou conjunturais e históricos, chamo de “migração”. Uma migração pode ser deflagrada por elementos tradicionais ou por expropriação violenta ou paulatina das terras habitadas, que por si própria tornou-se também um deflagrador tradicional nas narrativas dos antigos, mas que tratarei numa categoria distinta daqueles movimentos fundamentados apenas em preceitos míticos e cosmológicos. As migrações, em geral, são movimentos realizados por grupos familiares. Uma ou mais famílias organizadas em torno de uma liderança abandonam a terra habitada em busca de uma nova terra, e não mais retornarão. Os motivadores destas partidas são multicausais, ou seja, são, na maioria dos casos, o resultado da conjunção de vários fatores desfavoráveis à permanência daquelas pessoas no lugar. Os motivadores para migrações “tradicionais” que estão ligados essencialmente à cosmologia e ao parentesco, enquanto os motivadores associados às “migrações por expropriação” de terras, passam pela usurpação violenta e maciça ou pela expropriação paulatina das terras tradicionalmente habitadas, que resulta na ausência de condições materiais de subsistência e de condições de viver conforme sua cultura. As migrações podem ser divididas em dois momentos: O inicial, quando deflagra-se a necessidade ou a decisão da partida; e o segundo momento, quando o grupo migratório se estrutura e parte deslocando-se pelos caminhos e estradas.

Tanto aquelas partidas deflagradas por elementos relacionados à cosmologia, como a impossibilidade de viver segundo o “modo de ser” Guarani, que caracterizam as “migrações tradicionais”, quanto aquelas relacionados à expropriação imediata ou paulatina das terras ocupadas pelas famílias, seja pela sociedade nacional, seja pelas etnias com que coabitam as Terras Indígenas atualmente, que caracterizam “migração por expropriação”, em geral, diferenciaram-se apenas na fase de decisão e de efetivação da partida. Na etapa de deslocamento efetivo dos grupos, o “caminhar pela estrada”, estes movimentos migratórios tornaram-se parecidos, na forma de estruturarem-se em torno da figura da liderança condutora,

(muitas vezes com o acirramento das posturas rituais e de regras de ascetismo e abstinência) e de terem a trajetória determinada pelos sonhos das lideranças condutoras e dos outros xamãs que o acompanham (pessoas “antigas”, mulheres grávidas, entre outros), sonhos estes que são considerados como anunciações dos antepassados divinos sobre o caminho que conduz a uma nova terra, que possa ser adequada para viverem.

Há uma diferença básica entre os dois tipos de migração descritos: Na “migração tradicional”, a terra abandonada continua a pertencer à categoria de “terra de parentes”, um território reconhecidamente Guarani, com o qual o grupo que partiu poderia continuar eventualmente mantendo relações de reciprocidade. Na “migração por expropriação”, na maioria dos casos, o direito à ocupação da terra foi perdido, a terra deixou de ser terra Guarani.

Tanto as formas de “mobilidade inter-aldeias” quanto as de “migração” que emergiram das narrativas apontam para aspectos míticos relacionados com as relações de parentesco e a dimensão cosmológica destes deslocamentos. Um destes aspectos míticos que norteiam as “caminhadas” Guarani é a “circularidade” (Diaz Martinez, 1991), que os mitos identificam como uma postura construtiva e fundadora da terra. Esta circularidade, dentro da cosmovisão Guarani é uma característica da existência humana e divina, onde a humanidade segue a mobilidade das divindades, que circulam entre os planos cósmicos visitando seus parentes.

Para Noemi Diaz Martinez, o “símbolo máximo” desta circularidade é representado pelo sol (*Nhamãndu*). A trajetória que *Nhamãndu* (ou *Kuaray*) realiza no céu, no tempo atual, surgindo no leste, visitando, trazendo luz e vida para seus parentes terrestres, até atingir a terra de Tupã, no extremo oeste, onde visita seus parentes divinos e continua sua trajetória num dos planos celestes, por onde retorna até o leste sem ser visto da terra, forma a concepção Guarani deste mundo e dos outros planos dos mundos que compõem o *cosmos*. A caminhada que o sol realiza em “terras de parentes” está presente nos mitos cosmogônicos, que tratam do tempo original desta terra e parece estar ligada à mobilidade inter-aldeias.

Uma outra concepção cosmológica central para o entendimento dos deslocamentos é o conceito de “terra” para os Guarani. Para Melià, “as evidências arqueológicas, corroboradas pelas notícias históricas mais antigas, mostram a ocupação de determinadas terras como um elemento constitutivo do modo de ser guarani. Em outros termos, a vida guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra” (Melià, 1990:34). As narrativas mostram o quanto as características da terra em que se mora está relacionada com o bem estar e equilíbrio das pessoas nesta vida e também à garantia de alcançar, na “outra vida”, ou em outro plano cósmico divino, a “terra sem mal.”

A terra em que se mora, a aldeia, a *tekoá* não pode, portanto, ser qualquer terra. A terra Guarani, que foi habitada, segundo os mitos, pelos “antigos avós” (que deixaram sinais de sua ocupação que podem ser reconhecidos hoje pelos Guarani, como os topônimos, os vestígios de

cerâmica, as ruínas de construções em pedra, marcas de antigos cemitérios etc.) é uma terra com características específicas. Ela deve propiciar a realização do *nhanderekó*, o “jeito de ser” Guarani, em todos os seus aspectos, sejam materiais ou morais. Esta *tekoá* é formada por três espaços físicos indissociáveis: A aldeia propriamente dita, onde estão as casas, a roça e a mata (Meliã, 1990:36-7). A aldeia é o espaço onde estabelecem-se as relações sociais próprias dos Guarani, que são regidas por um conjunto de normas morais e de conduta, a roça é onde “da mão se faz os alimentos”, é o local que circunda a aldeia, no qual trabalha-se e planta-se as culturas ensinadas pelos deuses civilizadores, e a mata, o espaço mítico de interação com a natureza, habitada por entidades mágicas, e de onde se tira as plantas curativas (ou medicinais), faz-se o manejo das árvores cósmicas e tira-se os produtos indispensáveis à dieta tradicional dos Guarani, aquela que foi prescrita pelos deuses, como a caça, a pesca, a extração do mel, do *pindó* etc.

A terra que não possui estas características é uma terra imperfeita, pois impede que as pessoas pratiquem diariamente o modo de vida prescrito pelos antigos e estejam aptas à superação do plano terrestre quando for chegado o momento.

Estas duas concepções míticas do “deslocar-se” Guarani, a circularidade e a busca de uma nova *tekoá*, uma terra capaz de propiciar o *nhanderekó*, relacionam-se com os elementos apontados por meus interlocutores sobre a mobilidade e a migração realizada por eles.

A discussão teórica sobre os motivadores destes deslocamentos territoriais é ampla. Farei uma breve discussão sobre alguns autores que trabalham o tema das migrações Guarani no capítulo 2. Postas estas ponderações iniciais sobre as conexões teóricas entre o aspecto metodológico de análise, a coleta de narrativas, a elaboração de histórias de vida e sobre a conceitualização dos tipos de deslocamentos com que trabalharei, parto para a apresentação sintética de questões relacionadas ao campo e à etnografia.

Sobre o campo e a coleta das narrativas

A delimitação espacial do campo, como cito na apresentação desta dissertação, configurou-se segundo os desdobramentos ocorridos nas interações de campo. Inicialmente previsto para concentrar-se na aldeia de Cacique Doble, o recorte espacial do campo ampliou-se conforme as narrativas estabeleciam suas conexões familiares e territoriais muito próximas com outras aldeias. Seguindo a rota de deslocamento de alguns grupos dissidentes das famílias

extensas desta aldeia em suas novas localidades, em especial nas “aldeias do litoral”¹⁰, eu passei a estabelecer conexões entre Cacique Doble, no “oeste” e Mbiguaçú e Morro dos Cavalos no litoral.

A realidade e a configuração diferenciada destas aldeias do litoral, formadas, em muitos casos, por famílias oriundas de movimentos migratórios bastante comuns entre as famílias Guarani, realizando uma trajetória oeste-leste, formam um fecundo contraponto à forma de ocupação encontrada numa aldeia do oeste, no vale do Rio Uruguai, como é o caso de Cacique Doble.

A organização social interna tem vários aspectos semelhantes nos dois casos: Fortemente influenciada por relações de parentesco e nomeação, a organização interna de uma aldeia é sempre o resultado das relações de afinidade entre dois ou mais grupos de famílias extensas que habitam uma mesma *tekoá*, lideradas em geral pela figura de um casal idoso, que reúnem a posição de progenitores de grandes famílias e dons xamânicos. São consultados perante a tomada de várias decisões coletivas, inclusive pelo cacique. Em Cacique Doble, este casal é Eduardo Karai Guaçú Martins e Érica Irwá da Silva, ele xamã com dons curativos e ela parteira e curadora de crianças. Em Mbiguaçú, o casal Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira ocupam papel semelhante. A liderança política é ocupada por um cacique, um homem que foi educado para a função, bom conhecedor do português e dos assuntos relacionados à sociedade nacional, em Cacique Doble, Joel Kuaray Pereira, filho de Érica e em Mbiguaçú, Hiral Moreira, filho de Roseli e Milton Moreira e neto de Alcindo e Rosa.

O contexto político que envolve estes dois tipos de aldeias, as do litoral e as do oeste, são contudo, bastante diferentes. A aldeia de Cacique Doble fica dentro de uma Terra Indígena Nacional, administrada pela FUNAI e a área é demarcada legalmente como ocupação exclusiva dos Kaingang, uma outra etnia indígena que coabita a TI com os Guarani. A aldeia fica relativamente distante da cidade e os contatos interétnicos se reduzem às idas eventuais à cidade e à algumas relações de amizade com vizinhos não-índios. As relações de vizinhança e sociabilidade entre guaranis e kaingans não são muito freqüentes e não raro surgem divergências quanto ao modo de ocupação da terra e conflitos pessoais e familiares entre pessoas das duas etnias. A situação legal da TI e o antagonismo entre os modos Guarani e Kaingang de habitação e uso da terra gera conflitos e determina uma grave assimetria de direitos entre as duas etnias. As famílias Guarani vivem marginais, confinadas numa das

¹⁰ Ladeira (1992:38) define em seu trabalho com os Mbyá, o conceito de “aldeias do litoral” em oposição às aldeias Guarani continentais do interior do Brasil e do Paraguai e Argentina. A diferença entre elas está fundamentalmente na forma diferenciada de formação e organização das aldeias do litoral, formadas em sua maioria, por movimentos migratórios. A autora sugere que consideremos “como aldeias do litoral aquelas que se encontram próximas a orla marítima bem como as que, embora distantes cerca de até 50 km, foram conservadas ou formadas por grupos migratórios cuja perspectiva de se estabelecerem junto à Mata Atlântica segue os mesmos princípios daquelas situadas mais próximas do mar. Essas aldeias encontram-se distribuídas na faixa costeira que se estende do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo”.

extremidades da TI, excluídas da maior parte dos recursos e insumos destinados à subsistência das famílias.

Já no litoral, as famílias Guarani não coabitam com os Kaingang. A maioria das aldeias do litoral estão situadas em pequenos pedaços de terra, sem demarcação e muito próximas da rodovia BR101 e da sociedade envolvente. Há uma grande sociabilidade entre os Guarani e não índios e a subsistência das famílias muitas vezes depende do trabalho dos homens como pedreiros, ajudantes gerais, “chapas”, etc. e da venda de artesanatos na estrada ou na cidade.

Tanto as aldeias do litoral quanto a do oeste são formadas por pessoas das etnias Mbyá e Chiripá. As duas etnias Guarani realizam entre si freqüentes alianças nas esferas políticas e de parentesco. A literatura em geral costuma associar os deslocamentos territoriais à etnia Mbyá, mas as narrativas nos mostram exemplos de deslocamentos de algumas famílias Chiripá e de uma família Mbyá que está há três gerações no oeste do Rio Grande do Sul sem que nenhum de seus quase 100 membros tenham se dirigido ao litoral, além de famílias compostas pelo casamento entre mbyás e chiripás, portanto, quando trato os deslocamentos Guarani, invariavelmente refiro-me a deslocamentos Mbyá e Chiripá.

Adotar a perspectiva dos deslocamentos a partir de um grupo familiar e não mais da perspectiva de uma aldeia isolada, muito me auxiliou na observação e compreensão dos mesmos. Seguindo a rota das famílias que passaram por Cacique Doble e chegaram no litoral, eu pude perceber como se produziu o horizonte espacial de dispersão destas famílias, que por sua vez, ilustra a história de várias famílias Guarani, que por várias gerações vêm migrando do Paraguai, Argentina e oeste do Brasil, até o litoral. As narrativas sobre os deslocamento das famílias extensas que analiso, mostram a partida de grupos familiares Mbyá do Paraguai, no final do século XIX, a chegada, a assimilação e os casamentos nas aldeias Chiripá do oeste dos estados do sul do Brasil e ainda chegada de algumas destas pessoas e/ou seus filhos e descendentes ao litoral de SC e RS.

As localidades que visitei¹¹ foram a aldeia Guarani de Cacique Doble no noroeste do Rio Grande do Sul e no litoral de SC, as “aldeias livres”¹² do litoral de SC: Mbiguaçu, que fica no Balneário de São Miguel, em Biguaçu, Morro dos Cavalos, Massiambú, Cambirela e Praia de Fora em Palhoça e Tekoá Marangatú em Imaruí. Além destas aldeias, outras duas no litoral do Rio Grande do Sul serão citadas com freqüência: As aldeias de Cantagalo, em Viamão, e Campo Bonito, em Torres. E no oeste de Santa Catarina, a cidade de Treze Tílias, onde moram uma parte dos parentes das famílias de Cacique Doble.

Acredito que esta abordagem espacial teve maior rendimento analítico, não só por revelar a importância ocupada pelas relações de parentesco dentro deste contexto de migração e

¹¹ Para mais informações sobre os referidos locais, ver Quadro 3: TIs e localidades citadas.

¹² Ladeira (1992) define como “aldeias livres” aquelas aldeias onde não há intervenção direta da FUNAI.

mobilidade, mas também por clarificar como atualmente se dão as formas de ocupação territorial, mobilidade e aliança das famílias Mbyá e Chiripá.

Sobre os Mbyá, os Chiripá e a família lingüística Tupi-Guarani

A língua Guarani pertence à família lingüística Tupi-Guarani, que por sua vez é uma ramificação do tronco da grande família Tupi, ou Proto Tupi. O Tupi é o maior e mais bem conhecido tronco das línguas indígenas brasileiras, segundo Aryon Rodrigues (1986). Ele é composto atualmente por cerca de 10 famílias, sendo a Tupi-Guarani uma delas. Atualmente no Brasil, há cerca de vinte línguas derivadas da família lingüística Tupi-Guarani. Assim, o idioma falado pelos Mbyá, Chiripá (ou Nhandeva), Kaiowá, Paim, entre outros, seriam dialetos da língua Guarani¹³. Isto faz com que a maioria dos falantes destes dialetos derivados do guarani antigo consigam entender-se, pois estes idiomas possuem estruturas gramaticais semelhantes, diferenciando-se fundamentalmente no aspecto semântico e léxico.

Porém, a diferenciação entre os idiomas, ou da “fala do guarani” é para estes grupos, um sintoma de identidade que revela a que subgrupo o falante pertence. Os diferentes sotaques, vocabulários e a velocidade da pronúncia das palavras podem facilmente tornar um dialeto ininteligível ao falante de outro. E esta característica é muito importante na definição da identidade de um falante de uma das línguas Guarani. O modo como se fala é para eles um retrato da história e do “modo de ser” de cada um, o que os diferencia entre si e afirma sua identidade. Esta característica já foi apontada no início do século XX por Nimuendaju. Em suas palavras:

“Só quem fala exatamente o mesmo dialeto é considerado pelos Guarani como membro da tribo. A menor diferença de sotaque em relação ao dialeto da horda é motivo de escárnio e caracteriza a pessoa como estrangeira. Quando se fala outro dialeto, é freqüente os índios se recusarem a entender, embora pudessem fazê-lo. Cada horda reivindica apenas para si o nome da nação toda, sorrindo com desdém do atrevimento das demais que, por sua vez, arrogam-se o mesmo direito. Da mesma maneira, cada horda afirma que só ela fala a verdadeira e correta língua Guarani, conferindo às outras, por menor que seja a diferença dialetal, apelidos de uso freqüentemente vago e instável.”

(Nimuendaju, 1985:7)

A maioria das pessoas Guarani citadas no texto autodenominam-se Mbyá, porém esta

¹³ Ver: Rodrigues, A - Diversidade lingüística Amazônica, Mimeo, 1986, e Teixeira, Raquel F.A. As línguas indígenas no Brasil. In: Silva, Aracy L. da e Grupioni, L.D.B. (org.) A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

autodenominação me pareceu um tanto maleável e contextual, podendo mudar em alguns contextos, ou no decorrer da vida das pessoas conforme um complexo de condutas, comportamentos e alianças adotadas por elas. A diferenciação entre Mbyá e Chiripá (que falam um idioma muito próximo e perfeitamente inteligível um ao outro, o que não acontece entre outros grupos Guarani, apresentam porém, algumas diferenças nas concepções cosmológicas, na mitologia, nas normas e condutas de comportamento e organização familiar) parece dar-se a partir das negociações entre como a pessoa se percebe, a etnia de seus pais e parentes, a etnia da família de seu cônjuge etc. Um outro elemento de maleabilidade desta definição é a forma como as outras pessoas Guarani com quem convive, ou que encontra nas viagens, vão denominá-la, a julgar pela conduta, pela forma e o sotaque com que fala o Guarani. A categoria Mbyá pode também suplantar a categoria étnica e tornar-se identitária. Os Chiripá de Mbiguaçu rejeitam as divisões antropológicas clássicas entre as etnias Guarani. Para eles os três sub-grupos Guarani existentes atualmente no sul do Brasil são os Chiripá, os Paim e os Tambeopé. Quanto à categoria Mbyá, eles afirmam que “Mbyá somos todos nós”, já que o termo mbyá significa “os Guarani verdadeiros”. Aos Guarani do litoral de SP, RJ e ES (ou os Nhandeva), os Chiripá do litoral sul chamam de “Tupi-Guarani”.

Um bom exemplo desta negociação de identidade entre os Mbyá e os Chiripá nos é dada pelo casal de lideranças de Mbiguaçu, Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira, que são citados na bibliografia existente sobre esta aldeia como pertencente à etnia Nhandeva por Deise Montardo (1996) e por Maria Rosa Coutinho (1999). Alcindo Werá Moreira e sua esposa Rosa Poty Pereira têm relações de parentesco com pessoas Mbyá que vivem em Cacique Doble. Rosa é filha de pais Mbyá, porém assume condutas distintas dos outros Mbyá do litoral. Alcindo se identifica-se ora como Paim ora como Chiripá, e explicava-me que esta diferenciação hoje se perdeu, e agora “está tudo misturado” devido aos frequentes casamentos entre chiripás e mbyás e que “antigamente tudo era Guarani do Paraguai, agora mudou”. Já o genro do casal, Milton Moreira, nascido e criado no litoral, em Morro dos Cavalos, autodenomina-se Chiripá, como a maioria dos filhos e netos do casal.

A importância da família de Alcindo e Rosa no contexto das aldeias do litoral e a dificuldade em estabelecer de forma definitiva a qual etnia eles pertencem comprova a multiplicidade de elementos como as relações de parentesco, de origem e de afinidade, as condutas e vivências no decorrer da vida, as opções religiosas e de relacionamento com a sociedade envolvente, que se somam na definição e na diferenciação das identidade étnica das pessoas Mbyá e Chiripá, etnias que convivem nestas aldeias do litoral e afirmam sua identidade uma em oposição a outra.

CAPÍTULO 1 - O CAMPO

O trabalho de campo no qual baseia-se esta dissertação teve fases bastante distintas entre si, e tentarei apresentá-lo na seqüência da sucessão dos eventos que direcionaram minha trajetória. Os diferentes momentos, nas diferentes aldeias, variaram principalmente no grau de aproximação com as pessoas e no contexto interno e externo de cada aldeia, que refletiram-se, inevitavelmente, no volume e na natureza das informações sobre cada uma delas. Além disso, como os desdobramentos do trabalho de campo originaram-se do trabalho junto à Cacique Doble, esta aldeia não poderia deixar de ser o centro da análise.

Mbiguaçú é a continuação de Cacique Doble, não só pela conexão imediata entre as famílias, mas principalmente pela importância que a observação da trajetória do casal de lideranças desta aldeia foi assumindo para o entendimento da dinâmica dos deslocamentos destas famílias. A junção das histórias das famílias extensas que permaneceram em Cacique Doble (as famílias de Eduardo Karai Guaçú Martins, Érica Irwá da Silva e Ernesto Kuaray Pereira) com a história do casal Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira e seus descendentes, que deixaram aquela aldeia e seguiram deslocando-se rumo ao leste até chegarem ao litoral, trouxe à pesquisa um contraponto de condutas relativas aos deslocamentos que não são uma simples ampliação, mas são também uma complementação indispensável na leitura sobre os deslocamentos destas famílias extensas.

E essencial, no que diz respeito ao rendimento do meu campo, foi a feliz coincidência de eu ter me tornado um canal de comunicação entre estas duas aldeias, levando notícias, fotos, encomendas e restabelecendo o contato entre parentes que viram-se pela última vez há pelo menos vinte anos. Em ambas as aldeias, eu agora era vista como alguém diferente das outras pessoas “*djurua*” que chegam à aldeia “mandados do governo”, a minha etnografia das famílias foi aprovada e a minha presença, minhas perguntas, minhas fotos passaram a serem aceitas com mais benevolência.

Havia agora uma forte razão para falarmos sobre suas vidas: Eu era uma forma de restabelecimento de comunicação com parentes ausentes, uma interlocutora para ajudar a rememorar eventos do passado. As narrativas e as conversas encheram-se de detalhes, explicações e de um colorido próprio, quebrando o gelo das primeiras interações. Como as pessoas destas aldeias Guarani são bastante reservadas nas suas relações com não-guaranis, o discurso delas em português, num primeiro momento de aproximação é lacônico e seco, e por vezes repleto de longos intervalos na fala, que nos dá a impressão que a pessoa desistiu de falar sobre o assunto. Porém, eu havia ultrapassado a fase de escassez de palavras em nossas conversas, o desinteresse, os “silêncios interturnos” (Cavalcanti, 1991) e as demonstrações de desinteresse e desconforto por parte das pessoas diminuiu sensivelmente. Depois desta nova

atribuição de mensageira entre parentes distantes, as pessoas da aldeia passaram a achar divertido colaborar com o meu trabalho “de escrever um livro sobre a história das famílias e seus deslocamentos”. Agora, talvez tenha passado a fazer algum sentido para elas ficar em longas conversas a respeito de suas vidas particulares comigo, a “antropóloga”¹, o que no início foi encarado com muita estranheza pelas pessoas das aldeias. Aos poucos, as histórias sobre a família, as narrativas sobre boas e más lembranças, o “sistema dos antigos” foram ganhando fluência e revelou-se para mim a eminência do espaço conferido às manifestações da oralidade dos sábios do grupo. As conversas com os antigos mobilizavam uma “audiência” (Tedlock, 1989) que era formada pelas crianças, (que nunca perdiam as narrativas dos antigos) e por alguns adultos, homens e mulheres que chegavam discretamente e punham-se a um canto, ouvindo distraidamente as histórias e tomando as vezes um trago de cigarro ou chimarrão que lhes era oferecido. A *performance* narrativa dos “antigos” envolvia ênfases, pausas e perguntas retóricas que eram respondidas pelas pessoas da audiência. Em vários momentos, a narrativa sobre a conduta dos “antigos” revertia-se em crítica à conduta dos jovens, condenando certos comportamentos que estariam em desacordo com os preceitos sagrados.

O trabalho de aprendizado sistemático da língua e a continuação do campo nas atividades do EIA/RIMA nas aldeias do litoral representaram um novo salto para o meu entendimento de alguns aspectos da cultura Guarani. As experiências que vivi me propiciaram pensar algumas categorias nativas a partir do entendimento da língua, observar aspectos novos do cotidiano, analisar diferenças e semelhanças e tomar contato com novas questões teóricas sobre estes grupos.

Além das aldeias e localidades citadas com frequência, visitei também as aldeias de Massiambú, Cambirela, Praia de Fora e Tekoá Marangatú. Há ainda outras aldeias citadas nas narrativas, como Cantagalo, Xapecó, Nonoai entre outras, que aparecem, em maior ou menor grau, como pano de fundo e contexto espacial dos deslocamentos das famílias extensas² com que tomei contato no trabalho de campo.

1.1 O início da pesquisa: A aldeia Guarani da Terra Indígena de Cacique Doble:

A aldeia Guarani de Cacique Doble é onde esta pesquisa começou e onde foi realizado um trabalho etnográfico mais intenso, no sentido de mapeamento da aldeia e de tempo de

¹ No início do trabalho, as pessoas de Cacique Doble referiam-se a mim em português também como “antropóloga-mulher” ou “dona-antropóloga”. Agora, com mais tempo de contato, as pessoas com quem tive mais convivência já me tratam apenas pelo primeiro nome, ou como dona Flávia. Os “antigos” as vezes falam “sinhá-dona Flávia”. Em guarani tratam-me por *Tinhorá* ou *Karai Cunhá*.

² Chamo de família extensa um grupo de famílias nucleares unidas entre si por descendência e organização familiar e política a um casal idoso de ancestrais comuns que ocupam o lugar de lideranças deste grupo familiar.

contato com os interlocutores. Por ser a aldeia com que tenho mais tempo de contato e por ser o mais bem trabalhado *locus* de pesquisa de campo, é a partir das informações de lá que começo a observar as relações de parentesco que ligam os interlocutores entre si e de onde extraio as tabelas populacionais e as genealogias mais completas, além de boa parte das narrativas sobre os antigos e seus deslocamentos e da maioria das observações etnográficas. As aldeias do litoral, em especial Mbiguaçú, são tratadas quase como uma continuação da observação das famílias de Cacique Doble em novos territórios, já que todos os interlocutores de alguma forma se relacionam com a realidade do “oeste”, seja por parentesco, ou por já ter vivido por lá, ou reconhecer aquele lugar como terra de seus parentes antigos.

O levantamento que fiz sobre os hábitos de moradia e de deslocamentos das pessoas desta aldeia são a base para a comparação com as outras, e também são mais completas, pois nela eu tive oportunidade de mapear local de nascimento e lugares onde já morou todas as 71 pessoas que moravam nesta aldeia no período em que estive em campo. Nas outras aldeias, eu localizei apenas algumas famílias extensas que se relacionavam com as famílias de Cacique Doble, tendo trabalhado apenas nesta aldeia com a totalidade das pessoas moradoras.

A TI Cacique Doble localiza-se a 5 km do município homônimo, no noroeste do estado do Rio Grande do Sul, no vale formado pela Bacia do Alto Rio Uruguai. A área total da TI é de 4.500 ha, onde vivem aproximadamente 580 pessoas, sendo cerca de 509 delas pertencentes à etnia Kaingang³ e 71 guaranis.

A situação fundiária da TI é de área Kaingang demarcada e homologada, segundo dados obtidos junto à FUNAI e não há nenhuma parcela da extensão da área demarcada para os Guarani. Entretanto, a ocupação daquelas terras por estas famílias Guarani tem no mínimo 72 anos ininterruptos. Este quadro de situação fundiária verificada em Cacique Doble ocorre na maioria das TIs da região oeste do RS e SC espelha o contexto de ocupação das TIs do sul do Brasil.

A ausência de direitos legais dos Guarani sobre a terra que habita, combinada a uma já tradicional tendência a assimetria imposta através da dominação política e territorial pelos Kaingang, reflete-se nas outras relações cotidianas entre as duas etnias. Os conflitos relacionados à política interna da TI mostram-se claramente na assimetria dos direitos de usufruto aos recursos da terra e nas decisões internas, das quais os Guarani são ostensivamente excluídos. E esta assimetria mostra-se também na ocupação territorial da área da TI, estando os Guarani confinados a um dos extremos da área.

O município de Cacique Doble, noroeste do estado do Rio Grande do Sul, fica numa

³ Os Kaingang pertencem à família lingüística Jê e junto com os Xokleng de Santa Catarina compõem o grupo dos “Jê do Sul”. Os Kaingang são o segundo maior grupo populacional do país, com cerca de 20 mil pessoas, menor apenas que a população Guarani.

baixada de vale, numa região intermediária entre o planalto serrano e os pampas. A geografia do lugar apresenta grandes elevações e depressões, mas nas proximidades da TI, o horizonte é formado por pequenos morros, com pouca altitude e picos achatados, parecidos com as coxilhas dos pampas. É na depressão de um destes morros que ficam 10 das 13 casas da aldeia Guarani de Cacique Doble.

A aldeia Guarani fica na extremidade oposta à entrada da TI, a 12 km. de onde fica o Posto da FUNAI, a escola, o posto de saúde e várias casas Kaingang. A via de acesso que comunica o Posto da FUNAI com a aldeia Guarani, é uma estrada de terra estreita e bastante acidentada, que liga também a cidade de Cacique Doble a um Distrito do município, uma vila chamada Santo Expedito. Margeando a estrada, ficam algumas casas Kaingang, que espalham-se por toda a extensão da TI.

Isolada em relação aos vizinhos Kaingang, a aldeia Guarani fica numa das extremidades da TI. Das treze casas listadas nos quadros populacionais, onze delas ficam no núcleo central e as outras duas, que são aliás famílias “mestiças”, fruto de casamentos interétnicos ocupam posição mais periféricas. O centro de sociabilidade da aldeia é o *ocá* (pátio) da casa de Eduardo Karai Guaçu e de Érica Irwá da Silva.

Os quadros que se seguem mostram a flutuação de habitação de famílias Guarani desta aldeia nos últimos três anos, o primeiro deles é um levantamento populacional atual da aldeia, concluído em agosto de 2000, (portanto, já pode apresentar alguma variação) e o segundo quadro trata-se de um levantamento populacional que realizei numa visita anterior, em maio de 1997. Os quadros indicam também o local de nascimento para fornecer uma noção da mobilidade das pessoas no decorrer de sua vida, indicando aquelas pessoas que não mudaram-se de Cacique Doble.

Quadro 1: Levantamento populacional de Cacique Doble - em agosto de 2000⁴

Casa	Nome	Local de nascimento	Idade ⁵	Observações
1	Eduardo Karai Guaçu Martins	Campo Viera/Paraguai	103	Xamã curador. Líder de família extensa.
1	Érica Irwá Silva	Treze Tilias/SC	75	Xamã curadora e parteira. Líder de família extensa.
1	Rosângela Mariano	?	11	Afilhada de Érica
2	João Maria Werá Pereira	Paraguai	98	Tio de Ernesto
2	Lurdes Ará Martins	Cacique Doble/RS	65	Filha de Eduardo
2	Ernesto Kuaray Pereira	Cacique Doble/RS	72	Xamã rezador, filho de Vicente e Catarina
2	Cecília Kretiú da Silva	Cacique Doble/RS	25	Adotada
2	Ademir da Silva	Cacique Doble/RS	2	Filho de Cecília
2	Sebastião Werá da Silva	Cacique Doble/RS	20	Adotado
2	Luciane Irwá Pereira	Cacique Doble/RS	14	Filha de Lurdes e Ernesto
2	Cleonir Karai Pereira	Cacique Doble/RS	11	Filho de Lurdes e Ernesto
2	Jevanildo Karai Pereira	Cacique Doble/RS	8	Filho de Lurdes e Ernesto
3	Marcelino Karai Martins	Cacique Doble/RS	60	Filho de Eduardo
3	Ilda Gomes	Misiones/Argentina	50	2ª esposa de Marcelino
3	Leandro Silva	Misiones/Argentina	18	Filho de Ilda
3	Roque Silva	Misiones/Argentina	15	Filho de Ilda
3	Cleonice Silva	Misiones/Argentina	13	Filha de Ilda
4	Lúcia Djatiuká Martins	Cacique Doble/RS	50	Filha de Eduardo
4	Graciliano Moreira	Uru-Peperi/SC	75	Filho adotivo de Vicente e Catarina
4	Adriana Kretiú Moreira	Cacique Doble/RS	19	Filha de Lúcia e Graciliano
4	Andreia Moreira	Cacique Doble/RS	15	Filha de Lúcia e Graciliano
4	Sérgio Moreira	Cacique Doble/RS	13	Filha de Lúcia e Graciliano
4	Ademilson Moreira	Cacique Doble/RS	11	Filha de Lúcia e Graciliano
4	Vilson Moreira	Cacique Doble/RS	9	Filha de Lúcia e Graciliano
4	Tatiana Moreira	Cacique Doble/RS	3	Filha de Lúcia e Graciliano
4	Roberto Moreira	Cacique Doble/RS	1	Filha de Lúcia e Graciliano
5	Santa Irwá Martins	Cacique Doble/RS	40	Filha de Eduardo, separada
5	Suzana Pará	Cacique Doble/RS	18	Filha de Santa
5	Luciana Irwá	Cacique Doble/RS	16	Filha de Santa

⁴ Os primeiros nomes de cada casa são os do casal nuclear seguidos de seus filhos. As outras relações de parentesco estão esclarecidas na coluna "observações".

⁵ A idade das pessoas mais velhas é aproximada, conforme a sua própria contagem ou de seus filhos e netos.

6	Darci Karai Mirim da Silva	Cacique Doble/RS	35	Filho adotivo de Ernesto e Lurdes
6	Olinda Pereira	Cacique Doble/RS	30	Está grávida, filha de Ernesto e Érica
6	Márcia da Silva	Cacique Doble/RS	13	Filha de Darci e Olinda
6	Sandro da Silva	Cacique Doble/RS	11	Filho de Darci e Olinda
6	Marta Ará da Silva	Cacique Doble/RS	9	Filha de Darci e Olinda
6	Diana da Silva	Cacique Doble/RS	7	Filha de Darci e Olinda
6	Leandro da Silva	Cacique Doble/RS	5	Filho de Darci e Olinda
6	Leonardo da Silva	Cacique Doble/RS	3	Filho de Darci e Olinda
7	Aldacir Karai Martins	Cacique Doble/RS	23	Filho de Marcelino
7	Luíza da Silva	Argentina	19	Esposa de Aldacir, filha de Ilda
8	Joel Kuaray Pereira	Cacique Doble/RS	25	Cacique, filho de Érica e Mário
8	Rose Bento	Treze Tilias/SC	23	Não-índia
8	Janaína Pereira	Cacique Doble/RS	2	Filha de Joel e Rose
8	Júlio César Kuaray Pereira	Cacique Doble/RS	1	Filho de Joel e Rose
9	Juca (José) Pereira	Cacique Doble/RS	33	Filho de Érica e Ernesto
9	Silvana Martins	Cacique Doble/RS	28	Filha de Santa
9	Rosana Pereira	Cacique Doble/RS	12	Filha de Juca e Silvana
9	Ivânia Pereira	Cacique Doble/RS	9	Filha de Juca e Silvana
9	Ivete Pereira	Cacique Doble/RS	6	Filha de Juca e Silvana
9	Ivanice Pereira	Cacique Doble/RS	3	Filha de Juca e Silvana
9	Igor Pereira	Cacique Doble/RS	1	Filho de Juca e Silvana
10	Botocudo Bonetti	?	45	Adotado por Júlia Paraguai, foi encontrado perdido na mata quando era criança
10	Maria Bonetti	?	40	Esposa de Botocudo, veio de Nonoai
10	Eliane Bonetti	Cacique Doble/RS	16	Filha de Maria e Botocudo
10	Elisete Bonetti	Cacique Doble/RS	13	Filha de Maria e Botocudo
10	Alaíse Bonetti	Cacique Doble/RS	9	Filha de Maria e Botocudo
10	Marinizia Bonetti	Cacique Doble/RS	2	Filha de Maria e Botocudo
10	Fábio Bonetti	Cacique Doble/RS	10/7/2000	Filho de Maria e Botocudo
11	Lucas da Silva	Cacique Doble/RS	18	Rapaz Mbyá vindo da Argentina
11	Terezinha Cristina Pereira	Cacique Doble/RS	16	Filha de Darci e Olinda
11	Karina da Silva	Cacique Doble/RS	15/8/2000	Filha de Lucas e Terezinha
12	Siberiano Moreira	Cacique Doble/RS	22	Filho de Lúcia e Graciliano
12	Helena Pereira	Cacique Doble/RS	20	Filha de Érica e Mário
12	Cassiano Moreira	Cacique Doble/RS	4	Filho de Siberiano e Helena
12	Cleiton Moreira	Cacique Doble/RS	2	Filho de Siberiano e Helena

12	Juliano Moreira	Cacique Doble/RS	22/7/2000	Filho de Siberiano e Helena
13	Naira Fortunato	Tenente Portela/RS	69	Ex-mulher do antigo cacique Mário
13	Daniel Pereira	Cacique Doble/RS	12	Filho de Naira e Mário
13	Débora Djatiucá	?	5	Adotada
13	Leonira Fortunato	Tenente Portela/RS	24	Filha de Naira
13	Danlei Cauê	Tenente Portela /RS	6	Filho de Leonira
13	Mirosmar	Cacique Doble/RS	18/2/2000	Filho de Leonira

População da aldeia em julho de 2000: 71 pessoas, distribuídas em 13 casas.

Quadro 2: Levantamento populacional de Cacique Doble - em maio de 1997⁶.

Nome	Local de nascimento	Idade	Observações ⁷
Eduardo Karai Guaçu Martins	Campo Viera/ Paraguai	(1897) 100	Casou-se com Érica Irwá da Silva em 1997. Mudou-se de casa.
João Maria Werá Pereira	Paraguai	(1905)	Irmão de Vicente Karai Okendá Pereira. Mudou-se de casa.
Alicia Mariano		(1905)	Esposa de João Maria. Faleceu em 1998.
Érica Irwá da Silva	Treze Tílias/SC	(1925) 73	Casou-se com Eduardo Karai Guaçu Martins. Mudou-se de casa.
Ivanir Pereira	Cacique Doble/RS	15	Mudou-se para a TI Cantagalo. Casou-se e teve um filho.
Lurdes Ará Martins	Cacique Doble/RS	62	Filha de Eduardo Karai Guaçu Martins.
Ernesto Kuaray Pereira	Cacique Doble/RS	69	Filho de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó.
Cecília Kretiu da Silva	Cacique Doble/RS	22	Filha de Ernesto e Lurdes. Teve um filho.
Sebastião Werá da Silva	Cacique Doble/RS	17	Filho de Ernesto e Lurdes.
Luciane Irwá Pereira	Cacique Doble/RS	11	Filha de Ernesto e Lurdes.
Cleonir Karai Pereira	Cacique Doble/RS	18	Filho de Ernesto e Lurdes.
Jevanildo Karai Pereira	Cacique Doble/RS	5	Filho de Ernesto e Lurdes.

⁶ Dados extraídos do trabalho de campo que realizei nesta aldeia em maio de 1997.

⁷ As observações deste quadro tomam como referência as situações da data atual, por isso haverá informações diacrônicas, tratando sobre eventos ocorridos em data futura a do levantamento, principalmente aqueles relacionados a deslocamentos realizados no intervalo de tempo daquela data à data atual. Registro aqui também mudanças de local de moradia internas à aldeia, que também são frequentes.

Marcelino Karai Martins	Cacique Doble/RS	57	Separou-se e casou-se de novo. Mudou de casa.
Lurdes Tenente Portela	Tenente Portela/RS	45	Mudou-se para a TI Tenente Portela.
Aldacir Karai Martins	Cacique Doble/RS	20	Casou-se. Mudou de casa.
Lúcia Djatiuká Martins	Cacique Doble/RS	47	Filha de Eduardo Karai Guaçu Martins. Teve um filho.
Graciliano Moreira	Uru-Peperi/SC	57	Filho adotivo de Vicente e Catarina.
Adriana Kretiú Moreira	Cacique Doble/RS	16	Filha de Lúcia e Graciliano.
Andréia Moreira	Cacique Doble/RS	12	Filha de Lúcia e Graciliano.
Sérgio Moreira	Cacique Doble/RS	10	Filho de Lúcia e Graciliano.
Ademilson Moreira	Cacique Doble/RS	9	Filho de Lúcia e Graciliano.
Vilson Moreira	Cacique Doble/RS	6	Filho de Lúcia e Graciliano.
Tatiana Moreira	Cacique Doble/RS	1	Filha de Lúcia e Graciliano.
Santa Irwá Martins	Cacique Doble/RS	37	Filha de Eduardo Karai Guaçu Martins.
Suzana Pará	Cacique Doble/RS	15	Filha de Santa.
Luciana Irwá	Cacique Doble/RS	13	Filha de Santa.
Santa Moreira	Paraguai	40	Mudou-se para Mbiguaçu.
Vitorino da Silva	?	?	Partiu de Cacique Doble.
Ivanilda da Silva	Cacique Doble/RS	18	Mudou-se para a aldeia de Cantagalo. Casou-se e teve uma filha.
Beatriz	Cacique Doble/RS	16	Mudou-se para Campo Bonito/RS. Casou-se e teve um filho.
Ricardo	Cacique Doble/RS	11	Mudou-se para Mbiguaçu.
Sheila	Cacique Doble/RS	9	Mudou-se para Mbiguaçu.
Eliziane	Cacique Doble/RS	7	Mudou-se para Mbiguaçu.
Anderson	Cacique Doble/RS	6	Mudou-se para Mbiguaçu.
Darico (Dário) Moreira	Uru/Peperi/SC	55	Mudou-se para a TI Cantagalo.
Doralina Pereira	Cacique Doble/RS	52	Mudou-se para a TI Cantagalo. Teve uma filha.
Marcos Moreira	Cacique Doble/RS	18	Mudou-se para a TI Cantagalo.
Mário Moreira	Cacique Doble/RS	16	Mudou-se para a TI Cantagalo.
Marciana Moreira	Cacique Doble/RS	14	Mudou-se para a TI Cantagalo.
Márcio Moreira	Cacique Doble/RS	11	Mudou-se para a TI Cantagalo.
Darci Karai Mirim da Silva	Cacique Doble/RS	32	Filho adotivo de Ernesto e Lurdes.
Olinda Pereira	Cacique Doble/RS	27	Filha de Ernesto e Érica. Teve um filho.
Terezinha Cristina Pereira	Cacique Doble/RS	13	Casou-se. Teve uma filha. Mudou-se de casa.
Márcia Pereira	Cacique Doble/RS	10	Filha de Olinda e Darci.
Sandro Pereira	Cacique Doble/RS	8	Filho de Olinda e Darci.
Marta Pereira	Cacique Doble/RS	6	Filha de Olinda e Darci.

Diana Pereira	Cacique Doble/RS	4	Filha de Olinda e Darci.
Leandro Pereira	Cacique Doble/RS	3	Filho de Olinda e Darci.
Leonardo Pereira	Cacique Doble/RS	1	Filho de Olinda e Darci.
Mário Karai Pereira	Cacique Doble/RS	75	Ex Cacique. Separou-se. Mudou-se para a TI Cantagalo.
Naira Fortunato	Tenente Portela/RS	66	Separou-se. Mudou para fora da aldeia Guarani, ainda dentro da TI Cacique Doble.
Margarida Fortunato	Tenente Portela/RS	25	Mudou-se para a TI Tenente Portela.
Daniel Kuaray Pereira	Cacique Doble/RS	9	Mudou para fora da aldeia Guarani, ainda dentro da TI Cacique Doble.
Débora Djatiuká Pereira	?	3	Mudou para fora da aldeia Guarani, ainda dentro da TI Cacique Doble.
Marciana Fortunato	Cacique Doble/RS	1	Mudou-se para a TI Tenente Portela
Leonira Fortunato	Tenente Portela/RS	21	Mudou para fora da aldeia Guarani, ainda dentro da TI Cacique Doble.
Joel Kuaray Pereira	Cacique Doble/RS	25	Cacique
Rose Bento	Treze Tilias/SC	23	Não-índia. Teve um filho.
Janaína	Cacique Doble/RS	2	Filha de Joel e Rose.
José (Juca) Pereira	Cacique Doble/RS	33	Filho de Ernesto e Érica.
Silvana Martins	Cacique Doble/RS	28	Teve um filho.
Rosana Pereira	Cacique Doble/RS	12	Filha de Silvana e Juca.
Ivânia Pereira	Cacique Doble/RS	9	Filha de Silvana e Juca.
Ivete Pereira	Cacique Doble/RS	6	Filha de Silvana e Juca.
Ivanice Pereira	Cacique Doble/RS	3	Filha de Silvana e Juca.
Botocudo Bonetti	?	45	
Maria Bonetti	?	40	Teve uma filha e um filho.
Eliane Bonetti	Cacique Doble/RS	16	Filha de Maria e Botocudo.
Elisete Bonetti	Cacique Doble/RS	13	Filha de Maria e Botocudo.
Alaise Bonetti	Cacique Doble/RS	9	Filha de Maria e Botocudo.
Marinês da Silva	Cacique Doble/RS	18	Separou-se. Mudou-se para Mbiguaçu. Casou-se e foi morar na aldeia Morro Alto/SC
Luiz Eusébio	Cacique Doble/RS	22	Separou-se. Foi viver na cidade de Cacique Doble.
Tânia Eusébio	Cacique Doble/RS	2	Mudou-se para Mbiguaçu e atualmente está na aldeia Morro Alto/SC

População da aldeia em maio de 1997: 74 pessoas, distribuídas em 14 casas.

1.2 Ampliando a rede de interlocutores e o universo espacial que compõe o campo:

Uma outra etapa deste trabalho de campo são as visitas à aldeia Guarani Mbiguaçu. O que me levou até lá, como já disse antes, foi a intenção de encontrar um tio de minha amiga e colaboradora nas traduções do material gravado em guarani, na minha estada em Cacique Doble, Adriana Kretiú Moreira. Este seu tio, irmão de seu pai, a quem ela referia-se, havia deixado Cacique Doble havia mais de vinte anos e há mais de cinco anos não tinham nenhuma notícia dele. Adriana me pediu que, se fosse possível, na próxima vez em que eu voltasse a Cacique Doble, trouxesse notícias de seu tio Alcindo Werá Moreira e de sua família. Então, para retribuir-lhe a boa disposição que teve em me ajudar, me comprometi a procurá-lo.

Em maio de 2000, como prometi a Adriana, juntei as fotos que tinha das pessoas de Cacique Doble, um bloquinho de notas e fui em busca de seu tio. Eu me dirigi até a aldeia de Mbiguaçu, que fica no município de Biguaçu/SC⁸, sem muita certeza de encontrá-lo, pois Adriana, que nunca conheceu o tio, não sabia se ele e sua família ainda moravam ali em Mbiguaçu ou já haviam se mudado, mas acreditava que talvez lá as pessoas pudessem ao menos dar notícia de seu paradeiro. Eu sabia seu nome: Alcindo Werá Moreira, sabia que sua esposa chamava-se Rosa e que antes de irem morar ali, moraram em Morro dos Cavalos.

Ao chegar à aldeia, logo na entrada, perguntei a uma moça que passava se ela sabia onde morava o Sr. Alcindo. Ela me sorriu, disse que era sua neta, e que me acompanharia até a casa dele. Já aliviada e feliz por tê-lo encontrado tão facilmente, perguntei-lhe se era necessário pedir permissão ao cacique para andar pela aldeia. Ela me disse: “O cacique é meu primo mesmo. Vai saber que a senhora vai ver o vô.” Comecei a perceber que o tio de Adriana era uma figura de prestígio em sua aldeia. Sua neta, que não conhecia os parentes de Cacique Doble, me conduziu por um caminho que corta uma ribanceira e chegamos a uma casa branca, de alvenaria, logo na entrada da aldeia. Em frente, na parte baixa da ribanceira, uma *opy* (casa de rezas Guarani, ao estilo Chiripá, com paredes revestidas de barro). Ao lado, várias árvores, entre elas, um enorme pessegueiro, e um pé de fumo florido. Na casa me receberam como a uma velha conhecida ávidos que estavam para ver as fotos e saber as notícias que eu trazia.

Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira, com suas filhas, filhos e genros são os fundadores da aldeia de Mbiguaçu, que é chamada de *tekoá Yyn Moroti Werá* (local das águas claras e brilhantes). O casal é a liderança da família extensa que compõe o núcleo da aldeia. Este casal, acompanhado por seus filhos e sua família extensa chegaram ao local no final da

⁸ A aldeia Mbiguaçu situa-se às margens da Rodovia Br 101, no Km 190.

década de 80, vindos de Morro dos Cavalos e ocuparam esta área, que encontrava-se abandonada.⁹

Alcindo é a liderança religiosa da aldeia e é considerado um poderoso curador, “bom curador, curador para coisas boas”, como ele gosta de ressaltar. Sua reputação de grande especialista em medicina Guarani é reconhecida em vários pontos do litoral de RS e SC, além das aldeias do norte e no oeste de SC e por seus parentes de Cacique Doble, apenas para citar os locais em que consegui registrar o reconhecimento de sua fama de poderoso curador.

A liderança política da aldeia atualmente é exercida pelo neto de Alcindo e Rosa, Hiral Moreira, filho de Roseli e Milton Moreira.

As condições favoráveis à interação e a percepção da importância da história dos deslocamentos de Alcindo e Rosa, além da relativa proximidade de Mbiguaçu a Florianópolis, levaram-me a investir mais tempo na convivência com aquela família. A história dos deslocamentos deste casal, aliada à trajetória de seus pais, compõem um horizonte bastante significativo sobre os deslocamentos territoriais Mbyá e Chiripá, sendo este um exemplo clássico de “migração oeste-leste” (Ladeira, 1992). Os pais de Alcindo e Rosa (que são irmãos adotivos e primos distantes) são naturais, ele do Paraguai, ela da região do Rio Xapecó, oeste de Santa Catarina. Realizaram vários deslocamentos, um deles os levou a Cacique Doble. Passaram vários anos ali e quando Alcindo e Rosa tiveram que abandonar a aldeia de Cacique Doble, devido a um desentendimento entre Alcindo e um homem Kaingang, os “antigos” Catarina Xapecó e Vicente Karai Okendá Pereira os acompanharam, seguindo a rota de deslocamento que os levou até o litoral de SC.

A história da família extensa de Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira e a história de seus deslocamentos servem como um contraponto ideal para as narrativas colhidas em Cacique Doble. A trajetória que eles realizaram, sob a condução dos “antigos” Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó, seguindo a direção leste e chegando até o litoral, contrasta-se com a das famílias de Cacique Doble. Lá há algumas pessoas com mais de 70 anos que nasceram ali, ou chegaram crianças e nunca mudaram-se. A maioria das pessoas que nunca mudaram-se de aldeia fazem parte da família extensa de Eduardo Karai Guaçu Martins, enquanto outros indivíduos, como é o caso de Alcindo, viveram grande parte de suas vidas deslocando-se em busca de um bom lugar para morar.

A aproximação com a família de Alcindo e Rosa foi se fortalecendo nas visitas que eu fazia à aldeia com certa frequência. As fotos, notícias e histórias que eu tinha para contar sobre seus parentes “do oeste”, de quem há muitos anos não tinham notícias, abriu as portas da casa

⁹ A área que ocupada pela família de Alcindo e Rosa em outubro de 1987, estava abandonada a muito tempo. Morando no litoral há muitos anos, a família resolver estabelecer-se no local. Em 1995 os proprietários legais daquelas terras entraram com pedido judicial de reintegração de posse. O resultado final do julgamento foi favorável à desapropriação da área de 58 ha. e dado o parecer positivo à sua efetivação como Terra Indígena.

desta família para minhas visitas, minhas perguntas e para as longas conversas sobre os parentes e a vida dos antigos.

Voltei à Cacique Doble em julho, levando a novidade de ter encontrado a família de Alcindo e Rosa. Foram 25 dias entrando e saindo da aldeia Guarani, caminhando muitas vezes por horas, observando a mata, as casas Kaingang, me deparando com novas perspectivas da realidade interna da Terra Indígena, coisas que eu ainda não havia observado por antes só ter feito estes caminhos de automóvel. Ia às casas Guarani quase todos os dias, visitando os interlocutores principais. Nestas excursões, em geral, a casa de onde eu saía me mandava uma criança como guia, para me acompanhar no caminho.

Eu fui convidada a narrar o encontro com a família do Sr. Alcindo em quase todas as casas da aldeia, em geral, mais de uma vez. As fotos dos parentes, as conversas e as notícias que eu trazia me aproximaram incrivelmente do universo doméstico daquela aldeia, e as mulheres, que antes me recebiam do lado de fora da casa, agora levavam os *tendá* (banquinho feito à mão, móvel indispensável numa casa Mbyá) para o lado do fogo de chão, onde cozinhavam alguma coisa, ou confeccionavam balaios, e ali tínhamos longas conversas, num português bem intrincado. Nos últimos dias de minha estada, houve uma preparação para a gravação de uma mensagem que seria levada por mim à Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira em Mbiguaçu. Esta gravação se tornou um evento na aldeia, onde, depois de um dia de preparações e combinações, se reuniram no pátio central, Graciliano Moreira, pai de Adriana Kretiú Moreira e irmão de Alcindo, seu cunhado, Ernesto Kuaräy Pereira, e seu sobrinho, Darci Karai Mirim da Silva, e fizeram um discurso (todo em Guarani, claro), assistido por quase todos da aldeia, e que posteriormente tirou lágrimas dos olhos de D. Rosa, ao ser ouvido em Mbiguaçu.

Esta nova perspectiva que me foi aberta, a de transitar pelo cotidiano doméstico das pessoas, já sem a companhia, antes invariável, do cacique Joel Kuaräy Pereira, para falar sobre a vida dos parentes, dos antepassados, sobre a vida dos interlocutores, colocou-me diante de um foco distinto do que eu tinha até então sobre estes deslocamentos. Agora estava diante de mim fatos microscópicos das vidas das pessoas, as formas como estruturam-se suas vidas, as dificuldades, as crenças, as esperanças, os problemas. As narrativas falavam de conflitos, de separações, de alegrias e de esperanças.

De volta a Florianópolis, mal parei para me debruçar e refletir sobre minhas experiências de campo em Cacique Doble. Havia já a minha espera um recado de Geraldo Karai Moreira, professor bilíngüe da escola indígena, filho de Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira, dizendo que no final de semana seguinte ele daria a primeira aula de guarani para uma turma de alunos não índios, e me convidava para participar. Era uma oportunidade rara, e eu, mesmo oprimida por prazos cada vez mais curtos para a conclusão da dissertação, não pude

deixar de cursar. Hoje avalio que foi a opção acertada, pois Geraldo se tornou para mim um grande tradutor do pensamento Guarani. Assim, fui a Mbiguaçu levar as notícias e novidades que trazia de Cacique Doble, retomar os registros da história de vida de Rosa e Alcindo, e na semana seguinte, comecei a frequentar a aldeia pelo menos uma vez por semana, fazendo aulas de guarani aos sábados, e conversando com “os véios” durante a semana.

Neste mesmo mês, iniciei o trabalho de colaboração à equipe de Estudos de Impactos Ambientais (EIA/RIMA) para a duplicação da rodovia BR 101-trecho sul, de Palhoça a Osório. A participação nos trabalhos de campo, a inserção em atividades práticas relacionadas às aldeias e na problemática jurídico-política em que inserem-se hoje as aldeias Guarani, e as conversas e leituras relacionadas a este estudo, muito somaram em conhecimento e amadurecimento sobre questões centrais da etnologia Guarani. O trabalho visava realizar um levantamento dos impactos que a duplicação da rodovia teria sobre as terras ocupadas por indígenas que vivem próximos ao leito original desta estrada.

No litoral sul de SC e norte de RS, a região de abrangência desta fase do trabalho da Equipe do EIA/RIMA, situam-se 30 áreas de ocupação Guarani compostas por indivíduos das etnias Mbyá e Chiripá, sendo 9 ocupadas e 21 desocupadas (servem de acampamentos sazonais a famílias Guarani, ou paradas temporárias). A maioria destas ocupações localizam-se ao lado da rodovia, já que a faixa de domínio público é o último lugar de seus antigos territórios em que “os brancos não passaram papel”, alegam eles. Estas áreas ocupadas pelas famílias são exíguas e não oferecem condições para o plantio ou qualquer outra atividade tradicional de subsistência. Vivem da venda de artesanato e de doações esporádicas que recebem de serviços assistenciais. Enfrentam sérios problemas sociais relacionados às condições de moradia, ausência de terras adequadas e à carência de recursos materiais, agravados por problemas de saúde crônicos, casos de alcoolismo, havendo inclusive registro de um caso de contaminação de uma jovem Guarani de Morro dos Cavalos pelo vírus HIV. Há ainda a ocorrência de muitos casos de atropelamentos de pessoas Guarani nas rodovias da região sul.

A observação destas aldeias que se estruturam num contexto social e ecológico bem distintos de Cacique Doble, trouxeram à minha pesquisa sobre os deslocamentos um interessante contraponto. Reconhecendo semelhanças e diferenças, encontrando continuidades de grupos de parentesco e elaborando um pouco melhor as distinções e continuidades culturais entre os Mbyá e os Chiripá¹⁰ terei condições de pensar um pouco mais claramente sobre o

¹⁰ Tratarei mais adiante sobre as distinções entre estes dois subgrupos, mas aqui aponto que nesta diferenciação não se trata de tentar hierarquizar em “indianidade” ou ocidentalização estes dois grupos Guarani. Se os Chiripá são mais afeitos às modernidades, não significa que são menos índios ou que afastam-se da cultura Guarani. Se os Mbyá buscam o seguir a jeito de viver dos antigos e valorizam condutas culturalmente conservadoras, não significa que eles sejam retrógrados ou saudosistas. Trata-se de opções, circunstâncias e processos históricos pelos quais passou cada grupo e esta diferenciação lingüística e cultural existente entre os dois grupos nos fala muito sobre estes cinco séculos de expropriação de terras e de violências que sofreram os povos Guarani.

complexo universo cultural Guarani e sobre a construção das identidades étnicas de seus subgrupos. Paralelamente, o aprendizado dos fundamentos básicos da língua Guarani vêm me trazendo vários novos elementos para a compreensão da lógica e da filosofia da cultura Guarani, e dando-me dimensão inclusive da diferenciação lingüística existente nas aldeias Mbyá e Chiripá, o que considero central na definição da identidade de cada grupo e famílias extensas.

1.3 A aldeia Guarani de Morro dos Cavalos:

Situada no litoral de SC, na região da Serra do Tabuleiro, município de Palhoça, próximo a Florianópolis, a região de Morro dos Cavalos, que foi habitada em vários pontos do entorno da área onde hoje está localizada a aldeia atual com o mesmo nome, desde as primeiras décadas do século XX, constituiu-se como referência de uma “terra de parentes” no litoral para os Guarani que migravam do oeste, em direção ao litoral e também grupos de outros pontos do litoral, conforme as narrativas de seus moradores antigos e seus parentes do oeste.

Esta região tem cerca de setenta anos de ocupação ininterrupta por famílias Guarani. Habitada por várias famílias há décadas, como atestam os depoimentos de Rosalina Moreira, índia Guarani que nasceu e cresceu na região, Morro dos Cavalos ocupa posição estratégica para as articulações das relações de reciprocidade entre as aldeias do litoral e do oeste.

A importância histórica do local pode ser comprovada também pela procura efetiva das famílias Guarani que chegam à região atualmente, agora bastante descaracterizada pelo rápido crescimento de urbanização e especulação imobiliária desencadeado principalmente pela construção da BR 101¹¹, na década de 60, que cortou a aldeia de Morro dos Cavalos ao meio.

O deslocamento das famílias residentes na antiga Morro dos Cavalos, deu origem à várias localidades habitadas por Guarani no litoral, entre elas Mbiguaçu, a atual Morro dos Cavalos, Massiambú, Cambirela, Praia de Fora, além de várias outras áreas desocupadas, que servem como locais de acampamento para famílias de passagem pela região. A perda das terras de Morro dos Cavalos, que foram sendo paulatinamente ocupadas depois da construção da rodovia BR101, e a crescente especulação imobiliária na região acirrou-se, reduzindo o espaço e as condições de vida para as famílias, levando muitas delas a abandonar o local.

A primeira família Guarani a habitar Morro dos Cavalos (ao que se conhece registros) foi a família de Júlio e Isolina Moreira (ver quadro e genealogia) cujos filhos e netos ainda habitam a região.

¹¹ Para maiores informações ver Darella, Garlet e Assis, 2000.

A família extensa que fundou Mbiguaçu, de Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira também viveu em Morro dos Cavalos, e lá viveu inclusive os “antigos” Catarina Xapecó e Vicente Karai Okendá Pereira, que depois de deixarem Cacique Doble e muito caminhar morando em várias localidades, quando chegaram ao litoral.

Com a morte de Júlio Moreira a família extensa de Rosa e Alcindo foi morar ali em Morro dos Cavalos por algum tempo. A filha mais velha deles, Roseli Moreira, casou-se com Milton Moreira, o filho mais novo de Júlio Moreira, que era primo irmão do pai natural de Alcindo, João Sabino Moreira.

Júlio Moreira nasceu no Paraguai e chegou ao litoral na década de 30, “na época da revolução,” segundo sua filha Rosalina Moreira. Júlio e Isolina passaram a viver em Morro dos Cavalos. Tiveram 6 filhos: Lurdes, Nadir, Rosalina, Bernardete, Lúcia e Milton.

Outras Famílias que passaram por Morro dos Cavalos:

Hilário Nunes e sua mãe D. Paulina, moraram em Morro dos Cavalos no final da década de 60. Natural da fronteira entre o Brasil e a Argentina, Hilário agora mora na aldeia de *Sapukái*, em Bracuí, Angra dos Reis, RJ. Em depoimento gravado pela equipe do CIMI-Sul¹², Hilário relata:

“Eu morava lá no oeste, na fronteira. Então quer dizer que lá faleceu meus avós, vovô. Nosso vovô era o que mandava em nós, que ensinava rezar. Aí se mudemo. Aí ficemo sem jeito. Por esse sentimento saí de lá com a promessa de vir apezito até chegar à beira do mar (...) Falei pra minha mãe [Paulina]: ‘Então vamos embora pra beira do mar.’ Então como fiz, chegamos aqui em Florianópolis em 1968. Chegamos em Florianópolis e ficamos três dias... Saímos apezito lá de Florianópolis até o Morro dos Cavalos. Aí ficemos até, tinha um ranchinho velho ali, bem no Morro ali. (...) Então ficemos como três anos e depois, de bobo, fomos embora dali. (...)Daqui fui de ônibus até Joinville, lá peguei e fui pra São Francisco e de lá fui apezito até Paranaguá.”

(Hilário Nunes, Bracuí)

Ana Paraguai e sua família

Dona Ana veio do Paraguai, em franca fuga, conduzindo os quatro irmãos mais novos, entre eles, Maria Paraguai, mãe de Etelvina Fontoura. Segundo relato de Etelvina, elas fogem da guerra em sua terra “levadas num vapor” por auxílio de “um soldado que era amigo dos

¹² Em Darella, Garlet e Assis, 2000 (:65)

índios”. Aportam na Argentina, “num matão, sem pessoa alguma”. De lá vêm caminhando até o Rio Grande do Sul, morando em algumas aldeias do caminho.

Ana se casa, mas não interrompe sua caminhada. Teve três filhos, a mais velha, Natália morou em São Paulo e atualmente mora na Argentina. Sua irmã, Maria Paraguai também se casa em Ibirama, onde nasce sua filha Etelvina Fontoura. Etelvina passa parte da infância em Porto Alegre, vive no litoral de RS, e vem caminhando pela estrada de terra que havia no litoral, antes da construção da BR 101, até a região de Tekoá Porã, próximo ao rio Cambirela, região da atual Morro dos Cavalos, onde morava a tia Ana Paraguai. Moraram juntas, tia e sobrinha e suas respectivas famílias por muitos anos, até “a bagunça da BR” começar. As obras da BR, com suas máquinas vinham chegando, e elas mudaram-se para o litoral norte do estado (Barra Velha ?). Viveram lá alguns anos, mas Dona Ana não gostou dos lugares por lá, e voltou para sua antiga terra na região de Morro dos Cavalos, já bastante alterada pela especulação imobiliária trazida pela BR.

O olhar nas histórias de vida das famílias extensa que moraram em Morro dos Cavalos retrata a relação dos deslocamentos e a busca de “terras de parentes” com condições de habitação e de modo de viver segundo seu costume.

A situação atual das terras Guarani no Sul do Brasil

O contexto atual das terras Guarani no sul do Brasil tem como característica fundamental a ausência de políticas públicas direcionadas à demarcação das áreas ocupadas pelas pessoas da etnia Guarani e as conseqüências diretas e indiretas da precariedade das condições de moradia e subsistência na qualidade de vida e de salubridade das pessoas e na condição de manter seus costumes e tradições. A necessidade urgente de demarcação das terras ocupadas pelos Guarani é uma crescente reivindicação destes grupos, que têm enfrentado uma série de problemas devido a ausência de garantia das condições de sobrevivência étnica e mesmo física das pessoas que o compõem.

Segundo Litaiff, “atualmente, os principais problemas enfrentados pelos Mbyá, são a falta de terras, pobreza, doenças, subnutrição (conseqüente mortandade infantil), alcoolismo e a desagregação social. As constantes movimentações (em busca de melhores terras, subsistência e parentes) são também preponderantes características Mbyá” (Litaiff, 1996:151)

Das aldeias que visitei, apenas a aldeia de Mbiguaçu tem situação fundiária estável. As outras localidades ocupadas por famílias Guarani no litoral não são demarcadas. Situam-se, como já disse, na faixa de domínio público da rodovia BR101, ou ainda em propriedades particulares. Nas aldeias do “oeste” dos estados do PR, SC e RS, a situação Guarani é precária.

As aldeias Guarani dispõem-se em TIs coabitadas por outras etnias, os Kaingang e em alguns casos, também com os Xokleng. A TI Cacique Doble teve sua demarcação inicial em 1910, apenas em nome da etnia Kaingang, e assim permanece até hoje, depois de mais de setenta anos de ocupação Guarani. Este quadro de assimetria de direitos entre as diferentes etnias que coabitam é comum nas TIs do sul do Brasil.

O problema de conflitos internos decorrentes das diferentes formas de ocupação das terras e de organização social, aliada a exiguidade das terras ocupadas, por si só já é um complicador para a ocupação Guarani desta terras.

Não obstante, soma-se a este contexto, a forma de controle exercido pelos órgãos indigenistas, em especial, a FUNAI. Segundo Sílvio Coelho dos Santos, o “modelo indigenista” implantado nas TIs do sul do país (nas do noroeste do RS e oeste de SC mais especificamente) “exarcebou práticas de cooptação e de submissão de parte das lideranças indígenas, facilitando a exploração dos recursos naturais dessas reservas pela sociedade nacional”(Santos, 1996:2). A depauperização dos recursos naturais e a escassez de terras, associada a esta política de cooptação de lideranças causam graves assimetrias de direitos dentro da TI.

O “modelo indigenista” encontra eco nos grupos Kaingang, devido à tendência de “faccionalismo” Kaingang, que leva as lideranças destes grupos a privilegiarem-se econômica e politicamente, a si e a seu grupo familiar, num contexto histórico em que “a memória Kaingang refere-se a diversos líderes que entram no jogo dos “civilizados”, submetendo grupos arredios e usando seus liderados para prestarem serviços de interesse dos “brancos”(Santos, 1996:4).

O “autoritarismo” é a “concentração” de poder, aliados à valorização social da bravura e da força leva os líderes Kaingang e Xokleng a serem “temidos e tolerados, provavelmente por serem bravos”. Com uma cosmovisão da organização socio-política radicalmente oposta, que condena comportamentos violentos, pressupõe “harmonia” dentro das terras em que vivem, etc, os Guarani vão perdendo fisicamente seu território dentro das TIs que dividem com estes grupos. Primeiro, por serem desprestigiados nas relações com a FUNAI, por não concordarem e nem submeterem-se à certas regras e relações de subordinação impostas. Soma-se a isso, que a ocupação Guarani destas TIs não é demarcada, apesar da ocupação Guarani na região já estar estabelecida quando da demarcação dos “Toldos”.

As aldeias do litoral têm um contexto interno bem diferenciado. São “aldeias livres”, segundo Maria Inês Ladeira (Ladeira, 1992), aldeias que não são controladas internamente pela FUNAI. Além disso, as relações interétnicas internas e externas são bastante diferenciadas. Situadas próximas a estrada e as cidades, as aldeias Guarani do litoral sul do Brasil apresentam um quadro de relações com a sociedade nacional bem mais próximo que as aldeias do oeste. A venda de artesanato e outros produtos da roça ou do mato nas cidades e estradas é uma das principais fontes de subsistência destes grupos. As terras de pequena proporção, inférteis e a

ausência de recursos naturais que os Guarani habitualmente retiram de áreas com matas inviabiliza a autosustentação destes grupos.

Os conflitos interétnicos entre Chiripá e Mbyá são de menor relevo do que os com os Kaingang, contudo, não são insignificantes. As tensões dão-se principalmente pela discordância entre comportamentos e condutas dos dois grupos.

Baseada nas falas de meus interlocutores me aproximei de alguns outros temas que estão imbricados ao primeiro, o do deslocamento. O primeiro deles é a expropriação territorial por que passou e vem passando estas famílias. A questão de terra, que como as narrativas apontam, é uma preocupação cotidiana destas pessoas, pois dela dependem a integridade e sobrevivência destas pessoas e de suas famílias.

Suas narrativas, somadas às evidências históricas e trabalhos etnográficos sobre o tema explicitam um contexto de expropriação acumulativa de suas terras, que vem desestruturando e inviabilizando a manutenção e reprodução física e cultural das pessoas destes grupos, o que é definido por lei constitucional como direito fundamental e inalienável destas pessoas. A ausência de políticas públicas aptas a conjecturar sobre a singularidade da ocupação Guarani imobiliza os processos legais de demarcação de terras Guarani. O problema se torna mais sério ainda se pensarmos que os grupos Guarani perfazem a maior população indígena do país, com cerca de 30 mil pessoas, e têm uma quantidade ínfima de terras demarcadas. O estado de Santa Catarina, por exemplo, onde vivem cerca de 600 guaranis, possui apenas uma área Guarani demarcada por ocupação tradicional, que é Mbiguaçú, com 58 ha e uma população de 90 pessoas, que aumenta rapidamente, devido aos movimentos de deslocamento em direção ao litoral realizados pelos grupos familiares parentes dos moradores de Mbiguaçú, que habitam as TIs do oeste, de onde estão sendo expulsos em decorrência dos conflitos de terra já citados e uma segunda demarcação recente, por aquisição, Tekoá Marangatu, obtida como medida compensatória pela implantação das obras do gasoduto Brasil-Bolívia, em terras Guarani.

Quadro 3: Terras Indígenas e localidades citadas¹

Terra Indígena	Município/UF	Etnias que coabitam a TI	População (Guarani/total)	Área (em ha.)	Situação Fundiária
Cacique Doble	Cacique Doble/RS	Mbyá/Chiripá/Kaingang	71/580	4.508	Demarcada para Kaingang / Área Mbyá identificada ²
Cambirela	Palhoça/SC	Guarani/Kaingang	23	?	Área de domínio público
Campo Bonito	Torres/RS	Mbyá	32	?	Área de domínio público
Cantagalo	Viamão/RS	Mbyá	85	152	Identificada
Guarita	Miranguá, Redentora, Tenente Portela/RS	Mbyá/Chiripá/Kaingang	3.982	23.406	Demarcada para Kaingang / Área Mbyá não identificada
Iraí	Iraí/RS	Mbyá/Chiripá/Kaingang	?/103	1	Identificada
Mangueirinha	Mangueirinha/PR	Mbyá/Kaingang	321/748	7.400	Possial indígena por doação
Massiambu	Palhoça/SC	Mbyá/Chiripá	57	4,3	Identificada
Mbiguaçu	Biguaçu/SC	Mbyá/Chiripá	84	58	Demarcada
Morro dos Cavalos	Palhoça/SC	Mbyá/Chiripá	103	121,8	Identificada
Nonoai	Nonoai e Rodeio Bonito /RS	Mbyá/Chiripá/Kaingang	?/1525	14.910	Demarcada para Kaingang / Área Guarani identificada
Praia de Fora	Palhoça/SC	Guarani	?	?	Cedida provisoriamente pela prefeitura
Morro Alto	São Francisco do Sul/SC	Mbyá/Chiripá	?	?	Propriedade particular, cedida provisoriamente
Tenente Portela	Tenente Portela/RS	Mbyá/Kaingang	?	?	?
Tekoá Marangatu	Imaruí/SC	Mbyá	68	80	Demarcação por aquisição
Xapecó	Xanxerê, Xaxim, Abelardo Luz /SC	Mbyá/Chiripá/Kaingang	150/1394	?	Demarcada para Kaingang / Área Guarani identificada
Votouro	São Valentim/RS	Mbyá/Chiripá/Kaingang	58/?	280	Identificada

¹Fontes:

Ebling, Paula - Situação das terras indígenas no Rio Grande do Sul, Informação n. 017/13a.

Informativo veiculado pela ADR -FUNAI Passo Fundo/RS. Dados de 1998.

Povos Indígenas no Brasil, 1987/819/90. CEPI

Darella, Garlet e Assis - Estudo de Impacto: As populações indígenas e a duplicação da BR101, 2000.

² O termo "identificada" é usado pela FUNAI para indicar áreas indígenas reconhecidas pelo órgão como tal, porém, sem demarcação. Em alguns casos, isto significa que não há sequer a delimitação física do terreno. A maioria das áreas onde os Guarani coabitam com os Kaingang não têm demarcação para a ocupação Guarani, apenas para a Kaingang, o que desencadeia conflitos devidos à desigualdade de direitos sobre a terra e prevalecimento de algumas autoridades Kaingang.

CAPÍTULO 2 . MOBILIDADE E MIGRAÇÃO: QUESTÕES TEÓRICAS

2.1 OS DEBATES EM TORNO DAS MIGRAÇÕES HISTÓRICAS GUARANI

Como vimos, cronistas e viajantes relataram em seus textos, que tornaram-se documentos históricos, as migrações de povos Tupi-Guarani e de outras etnias desde o século XVI. Os jesuítas da América meridional trataram especialmente sobre os grupos Guarani com que mantiveram contato, nos séculos XVII e XVIII.

Os debates considerados “clássicos” para a Antropologia, datam do final do século XIX. Os naturalistas europeus voltavam suas atenções à América do Sul. Neste contexto, a primeira tentativa de explicar “cientificamente” a dispersão territorial Tupi é atribuída a Karl von Martius. Partindo de noções difusionistas, ele defendia a hipótese de que os Tupi eram descendentes degenerados de grupos andinos, que alcançaram um estágio de “evolução superior” em relação às outras sociedades ameríndias. Segundo ele, estes grupos representantes das “altas culturas” da América Andina teriam entrado em processo de decadência antes da invasão européia, desestruturando-se e pulverizado seus integrantes pelas Terras Baixas do continente. Assim, este grupo ancestral dos Tupi teria entrado nas Terras Baixas através das matas da região entre Paraguai e o sul da Bolívia, em decorrência daquilo que Martius chama de “decadência cultural” pela qual estes grupos passavam. Por esta teoria, estes grupos viveram ali até o momento da “dispersão”, ou expansão territorial dos Tupi, que teria dado-se a partir desta região entre Paraguai e o sul da Bolívia, local do “centro de origem” da dispersão Tupi (Noelli, 1996).

A partir de von Martius, o método lingüístico e geográfico passa a ser utilizado como tentativa de explicar a trajetória e as rotas de deslocamento destes grupos Tupi. Em 1886, outro alemão, von den Steinen publica as conclusões do trabalho realizado pela expedição que comandou à região do rio Xingu. É ele o primeiro a utilizar o termo “Tupi-Guarani” para diferenciar um subgrupo dentre os Tupi. Utilizando também dados lingüísticos e uma lógica difusionista, von den Steinen desloca o foco de origem dos Tupi para as cabeceiras do Xingu.

Paul Ehrenreich, integrante da segunda expedição de von den Steinen ao Xingu, publica em 1891, um apanhado de dados lingüísticos e etnográficos e organiza seus argumentos em continuidade ao trabalho de von Martius, colocando em voga novamente a hipótese de que os Tupi teriam seu “centro de origem” entre o Paraguai e o sul da Bolívia.

Nas duas primeiras décadas do século XX, o debate sobre onde seria o “centro de origem” de dispersão dos Tupi e quais teriam sido suas rotas migratórias se acirra; porém, a despeito das novas teorias que surgiram neste ínterim, as hipóteses de von Martius permaneceram ainda por anos como as mais citadas e reproduzidas (Noelli, 1996).

No começo do século XX, o trabalho de Curt Nimuendaju junto a grupos Guarani muda o enfoque do debate sobre as migrações. Em *“As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião das Apapokuva-Guarani”*, resultado de uma convivência de cinco anos com diversos grupos Guarani que deslocavam-se, entre 1905 e 1913, pelo sul do Mato Grosso, o norte do Paraná e o oeste de São Paulo, até o litoral, ele propõe que estes deslocamentos têm causas intrínsecas à religiosidade do grupo e que para serem compreendidos deve-se levar em consideração os elementos internos às culturas que o realizam.

Publicado em 1914, este livro traz uma reconstrução histórica das migrações Guarani em busca da “Terra sem Males”. Nimuendaju acompanhou alguns destes deslocamentos, vivendo entre os Apapokuva por longos períodos. Na época em que realizou seu trabalho de campo, a Antropologia ainda era uma disciplina em constituição, e a metodologia de pesquisa por ele utilizada era inovadora e apresentava resultados notórios. O trabalho de campo e a observação participante ainda estavam por serem trazidos ao arsenal metodológico da Antropologia moderna por Malinowski, e neste contexto, a etnografia de Nimuendaju sobre a religiosidade Apapokuva traz elementos novos aos estudos etnográficos e sobre metodologia de campo. Segundo Viveiros de Castro, este livro é o “primeiro trabalho monográfico que se aproxima de (quando não supera) os padrões técnicos de pesquisa hoje professados.” (1985:xxi)

Nimuendaju aponta temas fundamentais para o estudo dos Guarani, como a importância da cosmologia, da mitologia, da escatologia e do profetismo para a compreensão da visão de mundo destes grupos, que por sua vez são centrais para a realização de um estudo comparativo dos grupos Tupi e de todos os outros grupos das Terras Baixas da América do Sul.

No capítulo sobre a “Terra sem mal”, Nimuendaju descreve seu encontro com uma família Mbyá, às margens do rio Tietê, que estava deslocando-se em direção ao mar. Ele acompanha parte deste deslocamento, de São Paulo até o litoral. Ao chegarem ao litoral, os Mbyá passam a executar os rituais que correspondiam às tentativas de ascensão a outro plano cósmico, a Terra sem Mal. Nimuendaju descreve os rituais de canto e dança que eles realizam com este intuito. Depois de alguns dias acompanhando estes rituais, Nimuendaju consegue convencer a família a ir conhecer a área indígena de Araribá, no oeste de São Paulo, com o intuito de propor-lhes que passem definitivamente a morar ali. O fato da área de Araribá localizar-se a oeste não estimula muito aquela família Mbyá a dirigir-se para lá, porém, devido a sua insistência, Nimuendaju, consegue convencê-los. Depois de algum tempo em Araribá, a família retorna à estrada. Nimuendaju conclui que os Mbyá são o grupo que mais tem dificuldade de estabelecer-se definitivamente em algum lugar entre os outros grupos Guarani.

Além da inovação dos temas e de metodologia citadas acima, com este livro Nimuendaju inaugura também a discussão sobre a natureza e o grau da influência jesuítica na cosmologia Guarani e a questão da relação que estas migrações teriam com uma forma de desestruturação

social e religiosa proveniente deste encontro. É ele também o primeiro a conferir aos Guarani algo como um “pessimismo histórico”, ou um pessimismo perante a história dos povos Guarani, julgando que assistia os últimos anos de sobrevivência cultural destes povos (Viveiros de Castro, 1986). Felizmente, quase um século depois das funestas previsões de Nimuendaju, os Guarani continuam sua luta de resistência, em condições fundiárias e de subsistência cada vez mais adversas, mas sempre resistindo culturalmente ao contato com a sociedade envolvente, controlando a permeabilidade de suas assimilações culturais, mantendo seu *ethos* de viajante e a sua forma de ocupação territorial.

Apesar de estar fora da academia e de não ter reconhecimento imediato, seu trabalho fez escola. Publicado na Europa em alemão e posteriormente traduzido para o inglês por Robert Lowie, “*As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião das Apapokuva-Guarani*”, foi lido e debatido por antropólogos europeus e americanos que interessavam-se pelo estudo dos povos nativos americanos.

E é no que diz respeito aos aspectos relacionados à análise da religião e da cosmologia Guarani que Alfred Métraux filia-se às técnicas de Nimuendaju. Em 1927, publica *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani*, onde há uma análise sistemática de relatos de cronistas e missionários sobre os Tupinambá e os Guarani, em especial sobre os movimentos migratórios Tupi-Guarani. Neste livro há duas inovações teóricas: Uma tentativa de análise de um grupo Tupi-Guarani específico, dentro de um universo comparativo de outras culturas Tupi-Guarani; e a articulação dos dados obtidos através de relatos históricos dos viajantes europeus quinhentistas e seiscentistas, com materiais etnográficos contemporâneos ao período em que escrevia, no começo do século.

Métraux traça as linhas gerais da mitologia Guarani e a partir da análise do complexo cosmológico que reuniu nesta pesquisa, aponta dois grandes temas que são marcantes na cosmologia Tupi-Guarani: A antropofagia ritual e a crença na Terra Sem Mal como o motor propulsor do profetismo e da migração religiosa.

Em 1928, Métraux publica *A civilização material das tribos Tupi-Guarani*, e é o primeiro antropólogo a se envolver neste debate sobre o centro de origem da dispersão dos Tupi. Este trabalho, assim como o anterior, é inovador por basear-se numa metodologia bastante elaborada. Suas proposições são apoiadas por uma coletânea de dados lingüísticos e estudos da cultura material, sistematizados e comparados com base nos métodos difusionistas comparativos de Nordenskjold e Schmidt. Através destes métodos, Métraux procura determinar a área de dispersão original dos Tupi-Guarani, comparando os vestígios de cultura material geograficamente e traçando daí uma linha de difusão das técnicas em questão. Partindo destes resultados, ele deduz que o centro de origem dos Tupi seria uma região vizinha da Amazônia.

Neste mesmo ano, Métraux publica também um artigo no “*Journal de la Société des Americanistes de Paris*”, intitulado “*Les migrations historiques des Tupi-Guarani*”, onde analisa detidamente as narrativas dos viajantes sobre estes movimentos históricos.

Sua explicação sobre estes movimentos messiânicos é “por vezes contraditória”, como aponta Viveiros de Castro, pois Métraux afirma que este “*ethos*” migratório e portanto, os movimentos migratórios, estariam fundados em idéias e mitos internos ao universo cultural Tupi-Guarani, porém, ele tende algumas vezes, assim como Nimuendaju, a aproximar-se da explicação de que estes movimentos seriam uma forma de reação à invasão e o processo de colonização do continente pelos europeus (Viveiros de Castro, 1986:86-9).

Métraux inaugura também a tentativa de diálogo entre procedimentos lingüísticos, arqueológicos e antropológicos. Impulsiona a produção etnográfica sobre os Tupi e aponta temas centrais, como a importância da mitologia e da cosmologia dentre os elementos com alto teor explicativo para a ordenação destas sociedades, assim como a busca da Terra sem Mal e o canibalismo ou antropofagia ritual. Ele é um dos grandes especialistas no estudo dos Tupi e tem uma vasta produção sobre os Tupi-Guarani. Além das obras já citadas, na década de 40, ele publicou um artigo sobre os Guarani no *Handbook of South American Indians*. Neste artigo ele afirma que a antiga divisão entre os Guarani e os outros Tupi, “deu-se por motivos de grandes migrações, que os dispersou em várias direções”(Métraux, 1948:69). Métraux é considerado um dos fundadores da etnografia moderna sobre os Tupi-Guarani e é em Nimuendaju que ele vai buscar seu apoio teórico inicial para discutir as migrações históricas destes grupos.

Em 1954, Egon Schaden publica “*Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*”, onde usa dados de Nimuendaju, Cadogan e de seu próprio trabalho de campo para realizar uma etnografia que abrange vários aspectos da cultura Guarani. É uma etnografia clássica sobre os grupos Guarani. A questão dos deslocamentos territoriais não está em seu foco, mas ele analisa os movimentos Mbyá da perspectiva de um movimento semelhante mas retardatário aos movimentos migratórios realizados por outros grupos Guarani. Para ele, “ao contrário, pois, dos Ñandeva, cujas migrações se realizaram há muitos decênios, e que de há muito se conformaram com a inexequibilidade de seu plano, o mito continua presente como objetivo na vida dos Mbyá (Schaden, E., 1974:172). Ele pondera ainda que dentre os fatores da contemporaneidade do mito do paraíso entre os Mbyá situam-se o apego aos ‘usos e costumes’ dos antepassados e a não aceitação de mestiços. Para ele, os deslocamentos Mbyá do século XX são uma nova versão das migrações Avá-Guarani dos séculos XVIII e XIX.

Dentro desta linha de raciocínio, Schaden vê as migrações como fruto de uma “aculturação religiosa”, que teria levado os grupos Guarani a um movimento degenerativo de sua religiosidade original. Isto porque ele acreditava que os elementos do cristianismo que foram impostos aos antigos grupos Guarani pelos jesuítas e outros catequizadores, não teriam

sido assimilados de maneira sistemática e isto os teria levado a uma perda e confusão dos elementos religiosos de sua própria cultura e à desestruturação de seu pensamento religioso.

As obras de Schaden sobre os Guarani inserem-se nos estudos de “aculturação”¹ e ele pretende identificar e analisar os diferentes impactos que o contato com os brancos exerceu sobre os domínios da cultura Guarani, como a economia, a organização social e a religião, por exemplo. Ele mostra que há “predomínio extraordinário” da religião sobre todas as outras esferas da vida social, e aponta a vida religiosa como *locus* da resistência cultural Guarani. Na verdade, ele vê a religião como a área da vida Guarani que o contato teria exacerbado, e deste ponto parte para a teorização sobre as migrações e o profetismo Guarani supondo ser um efeito reativo ao contato, dentro de uma lógica de privação e crise aculturativa. Porém, sua preocupação exacerbada com a “mudança cultural” não desmerece o valor dos dados etnográficos sobre a estrutura social Guarani, que é, segundo Viveiros de Castro, bem mais detalhada do que o usual (Viveiros de Castro, 1986:100-1).

No final da década de 50, começa a chegar ao Brasil por intermédio de Schaden, o trabalho de Leon Cadogan, um paraguaio que, assim como Nimuendaju, não possui formação antropológica, mas que, contudo, é reconhecidamente um dos maiores especialistas no estudo da cultura Guarani. A obra de Cadogan está dispersa em periódicos, (uma parte significativa na Revista de Antropologia da USP) e consiste sobretudo em compilações, comentários e exegese de textos Guarani. Sua principal obra, *Ayvu Rapyta*, publicada pela primeira vez em 1959, é uma coletânea de textos míticos comentados. É a primeira publicação de um ciclo de cantos míticos Mbyá, (que serão trabalhados pelos Clastres). Com mitos inéditos e fundamentais para o entendimento da religiosidade Guarani, *Ayvu Rapyta* (Cadogan, 1997), refere-se a alguns mitos relacionados aos deslocamentos rumo ao leste. Sua posição no longo debate sobre as migrações históricas é de que estes movimentos têm origens míticas e são anteriores ao contato. Para ele,

“Las causas de estas migraciones, sin embargo, existían ya antes de la Conquista, segun lo comprueba el mito de Karai Ru Ete Miri, y los dados que da Montoya en la Conquista Espiritual sobre la veneracion de los esqueletos y la

¹ Este tipo de explicação às mudanças culturais apontadas pela etnologia Guarani, principalmente aquelas desencadeadas pela assimilação de elementos da cultura ocidental, que as percebem como sendo uma forma de “aculturação”, vigorou até poucas décadas. As teorias culturalistas usadas para refletir sobre elementos de sincretismo religioso e cultural nos grupos Guarani, geraram uma percepção equivocada da dinâmica social Guarani. Parte destes equívocos deu-se porque as teorias antropológicas criadas para analisar grupos africanos, australianos e polinésios, não se adaptavam ao modo de pensamento Guarani, ou melhor, não o explicavam. A estratégia de resistência ao contato exacerbado com a sociedade nacional a que este povo está exposto, passa pelo rigoroso controle daquilo que deve ou não ser aceito dos “mundo dos brancos”. E os antropólogos tentavam compreender a sociedade Guarani e as rupturas que se davam em sua estrutura social através da lógica de ordenação social de outros povos que até então vinham sendo objeto da análise da antropologia clássica. Isto levava os antropólogos a pressuporem que estes movimentos messiânicos eram sinal de “aculturação” e de desestruturação social, em resposta ao caos instaurado pela colonização.

reencarnacion del espiritu en los mismos. Esto confirma las deducciones de Schaden, aun que el aun ignoraba las tradiciones religiosas de los Mbyá cuando escribió su tesis. Los datos contenidos en el mito de Karai Ru Ete Miri que he escuchado, inducen a creer que su divinizacion antecede en mucho al de los demás heroes divinizados. (...) El es que envia espíritus a la tierra para encarnarse, y tiene su morada en una isla situada en medio del mar, según se colige de la leyenda transcripta en el cap.XVII titulada "El que se prendó de una marrana", fue en Yvy Mbyte, el centro de la tierra, que se dedicó a los ejercicios espirituales."

(Cadogan, 1997:231)

A divulgação do trabalho de Cadogan traz de volta ao debate sobre as migrações históricas a centralidade dos aspectos cosmológicos ocupam dentro da visão de mundo dos Guarani-Mbyá e orienta suas ações cotidianas.

Em 1974, Héléne Clastres publica *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani* (1978), onde ela trata a religiosidade dos povos Tupi-Guarani sob uma perspectiva histórica. Retomando o método de Métraux, ela trabalhará documentos e relatos de missionários dos séculos XVI e XVII para analisar mitos e cerimônias religiosas dos Tupi-Guarani e dos Guarani. Sua análise sobre o complexo profetismo Tupi-Guarani, seguindo a tradição de Nimuendaju e Métraux, propõe que as migrações são de natureza intrínseca à cultura Guarani, portanto não reativa ao contato. Reforçando a tese clássica de que o mito da Terra sem Mal está na origem de várias migrações Guarani ao longo do tempo, e que além disso, é um elemento cultural anterior ao contato, portanto não atrelado diretamente aos impactos deletérios por ele causados, ela cita Métraux:

"Sem minimizar as razões históricas que poderiam ter provocado grandes êxodos Tupi Guarani, 'a marcha para leste' como primeiro nota Métraux, constitui-se de movimentos anteriores à conquista da América: 'O mito da Terra sem Mal esteve na origem de várias migrações, que se escalonam dos séculos XVI à XX, das quais as primeiras talvez remontem ao período pré-europeu. São efetivamente movimentos messiânicos, mas diferem, pelo caráter puramente indígena, da maior parte dos que conhecemos. Definem-se a partir dos mitos tribais e, pelo menos aparentemente, nada devem à cultura européia"

(Métraux apud Clastres, H., 1978:55).

Os relatos de jesuítas trabalhados por Héléne Clastres, em especial os de Antônio Montoya e Andre de Thevet, que trabalhavam junto a grupos Guarani, vão referir-se aos movimentos de cisão dentro dos aldeamentos que estavam catequizando. Os relatos referem-se também aos líderes carismáticos, capazes de convencer grandes grupos a abandonarem suas aldeias e segui-lo em busca de uma tal "terra sem mal". Clastres ressalta a importância da figura do xamã dentre os Guarani e estabelece uma "hierarquia" de *status* entre eles. Olhando as migrações como movimentos messiânicos, ela localiza no "profeta condutor" destes

movimentos, o “*Carai*”, a figura que representa a tensão entre as esferas políticas e religiosas dentro da cultura Guarani. Para ela, a irrupção do profetismo é resultado de uma tensão contraditória entre o político e o religioso, idéia que também será trabalhada por Pierre Clastres.

Portanto, para Héléne Clastres, os grandes movimentos migratórios realizados por grupos Guarani nos primeiros séculos de contato, eclodiam em forma de crise interna à aldeia em que se manifestam, quando o *Carai*, o mais poderoso dos xamãs, que circulava pelas aldeias, chegava a esta aldeia e anunciava sua partida para a *yvy mara ey*, (a terra sem mal) arrebanhando seguidores, e assim, suplantando a figura do líder político e fragmentando a aldeia. A busca da Terra sem Mal, vista por ela como um movimento messiânico, tem na figura do *Carai*, um profeta que vive em isolamento, que em certos momentos circula pelas aldeias pregando o cataclisma e a necessidade de partir em busca da terra sem mal, e representa a negação da esfera política pela esfera do religioso. Em suas palavras:

“Para explicar este fenômeno (o das migrações), gostaríamos de propor uma hipótese: a contradição que representa em si mesmo o profeta-chefe poderia ser o signo e, já ao mesmo tempo, a solução de uma contradição mais profunda da sociedade guarani - entre o político e o religioso. Sabe-se que existiam, com certeza, no plano político, fortes tendências centrípetas nas sociedades tupi-guaranis: elas são atestadas em especial pelo aparecimento de grandes chefes cuja a autoridade era reconhecida nas escalas da província (...) Inversamente, a religião exprime sobretudo forças centrífugas, negadoras do social, como vamos ver: pois é estes, interpretado no plano sociológico, o significado da Terra sem Mal.

(Clastres H., 1978:45)

Para Héléne Clastres, as migrações oeste-leste começam no século XIX. Ela relata uma das primeiras destas migrações, que partiam do entorno das bacias dos Rios Paraná e Uruguai e chegavam ao litoral:

“Conduzidos por seu pajé Nhanderiqini, os taniguás foram os primeiros a iniciar a marcha para o leste (por volta de 1820). Começam subindo lentamente a margem direita do Rio Paraná, atravessando o território dos apapocuvás e depois dos oguauivas (...) Então, morreu seu guia e seu sucessor decidiu prosseguir a migração. Conseguiu - relata a tradição indígena - fazer atravessar o rio Paraná sem recorrer a canoas e a lenta marcha para o leste prosseguiu sem obstáculos até os índios chegarem diante da cidade de Itapetininga. Foram capturados pelos seus habitantes e reduzidos à escravidão. Puderam fugir, porém, e, obstinados, retomaram a marcha na direção do litoral. Chegando finalmente à serra de Itapetininga, à vista do oceano, decidiram instalar-se nela, para se consagrarem aos exercícios - danças, cantos, jejuns, etc. - que iam capacitá-los a atravessar as águas até a Terra sem Mal. Durante esse tempo, o governo brasileiro, que fora alertado após sua fuga, envia uma

expedição contra eles. Mas os taninguás não estavam desprevenidos: não apenas resistiram, como impuseram pesadas perdas aos seus perseguidores, fazendo-os desistir de sua intenção ofensiva. O governo brasileiro teve que negociar, e conceder aos índios a estreita faixa de terra de Itaryry (Itariri, litoral sul de São Paulo) ”

(Clastres H., 1978:80)

A migração oeste-leste dos Guarani acirrou-se no final do século XIX, e tornou-se um movimento hoje associado a etnia Mbyá. Aqui está um ponto para reflexão: são os deslocamentos oeste-leste, que ocorriam já no século XIX, de acordo com Clastres, uma continuação histórica dos outros movimentos migratórios históricos? Ou melhor: Em que medida os deslocamentos oeste-leste que fizeram-se recorrentes entre os grupos Guarani dos últimos dois séculos têm relação com os movimentos migratórios históricos, relatados pelos cronistas, naturalistas e jesuítas dos séculos anteriores? E ainda: Em que medida eles apresentam continuidade ou um substrato comum entre si?

Algumas destas questões começam ser debatidas nos trabalhos clássicos de Bartomeu Melià sobre os temas das migrações históricas. Pesquisando há muitos anos grupos Guarani, Melià preocupa-se menos com as migrações históricas pelas quais passaram os Guarani do que com o estudo de aspectos atuais da cultura destes grupos e com a “desmistificação” do estudo da cultura Guarani, da qual muito já se falou, mas que efetivamente, pouco se conhece. Segundo ele, apesar de tantos trabalhos e referências aos grupos Guarani, muito ainda é preciso estudar sua cultura, e de uma perspectiva etnohistórica, para se atingir um conhecimento efetivo de vários aspectos da cultura guarani. Como afirma ele, “da época da conquista aos nossos dias, já se formularam sobre os Guarani quatro imagens distintas: a dos conquistadores, a dos missionários, a dos viajantes e a dos antropólogos”. Depois de tantas tentativas, contudo, a “face dos Guarani” permanece “inconstitucional”. (...) “Passível ou não de construção, a imagem do Guarani não apresenta ainda uma feição consolidada. As grandes questões sobre a vida guarani - enigmas que atraem e fascinam - não conseguiram ser respondidas de maneira aceitável” (Melià 1992:57).”

Melià trabalhou a questão da “terra sem mal” buscando elementos na etnologia atual, na historiografia, em documentos históricos e na arqueologia como parâmetros críticos para as informações provenientes de cada área. Disto ele conclui que a “terra sem mal” é uma noção cosmológica que tem dimensões concretas, mas que é propulsora dos deslocamentos Guarani. Para ele, conforme o que foi proposto por Nimuendaju,

“a busca da terra sem mal é - pelo menos no estado em que estão nossos conhecimentos - o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani. E nesta se insere a especificidade da economia das tribos. A terra sem mal é, certamente, um elemento essencial na construção do modo de ser guarani”.

(Melià, 1990:33)

Ele acrescenta porém, à visão clássica desta busca, a sua vertente concreta. Em seu texto “A Terra sem Mal dos Guarani - profecia e economia” ele comenta as análises de Nimuendaju e Métraux sobre as migrações e conclui que Nimuendaju peca por supor um “*continuum* dos Guarani antigos e modernos que justificaria uma retrospectiva etnológica e uma teoria geral da migração, extensiva a todos os Guarani”. E é isto que Métraux amplia para todos os Tupi-Guarani, “a partir da etnografia de certos movimentos migratórios dos Guarani modernos”. Esta tática foi seguida por Métraux, que tentou aplicar a experiência Apapocuva nos Tupi-Guarani dos relatos históricos.

Melià localiza nesta estratégia um equívoco da análise dos dois, crítica esta que em alguns aspectos pode ser estendida a Hélène Clastres, que faz a mesma tentativa, e vai mais longe, procura dar conta das mudanças históricas ocorridas nos últimos séculos. Para Melià, “a essência do *tekó katu*, o ser autêntico Guarani, não está expresso” nas temáticas levantadas nestas análises. Para ele, se há uma

“constante etnográfica e histórica que se aplica a todos os Guarani de todos os tempos é que vivem numa economia de reciprocidade, sempre procurada, ainda que nem sempre conseguida. A terra sem mal é uma condição relativa e um elemento importante. Nada mais, porém, nada menos (...) Sempre a terra sem mal é a condição realista da economia de reciprocidade neste mundo ou mais além”

(Melià, 1990:45)

Para ele, a terra sem mal tem uma vertente concreta, não só realizável nesta terra, como também organizadora de aspectos sociais, políticos e econômicos. Recuperando Montoya, ele aponta que a *Yvy mara eỹ* é traduzida como “solo de onde não se retirou madeira, nem foi cercado, solo virgem”, e propõe que a terra sem mal tenha sua vertente material, realizável.

Como o “mal” é encarado pelo Guarani como o desequilíbrio da ordem harmônica do sua *tekoá*, abandonar esta aldeia pode concretizar esta busca. Segundo ele,

“no vocabulário chiriguano, por exemplo, o mabea meguã, o mal, é a guerra que há que travar às vezes com o inimigo.” (...) Na aldeia, o mal pode irromper “na forma de enfermidade ou morte, inquietude socio-política ou insatisfação religiosa”(...) “O comportamento depredador que sempre mostraram as sociedades coloniais, tanto no que diz respeito ao desmatamento como à caça, foi visto pelos Guarani como um mal irreparável. A história colonial no território guarani vem se confundir com o avanço da destruição da mata, destruição representada miticamente pelo gafanhoto. A destruição é de proporções tão alarmantes que já não deixa alternativa de fuga para matas mais distantes.”

(Melià, 1990:40)

Segundo este autor, “a terra não é nunca um simples meio de produção econômica”, tem várias outras acepções cosmológicas e sociológicas. A busca da terra sem mal, nesta leitura, é portanto, a busca pela terra que propicie o *tekó*. Em suas palavras:

“(...) Tekó é, segundo o significado que lhe dá Montoya em seu ‘Tesoro de la lengua guarani’ (1639:f363s), ‘modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume...’ Pois bem, o tekohá é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. A terra, concebida como tekohá é, antes de tudo, um espaço sócio-político. ‘O tekohá significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani. Ainda que pareça um paralogismo, temos que admitir, juntamente com os próprios dirigentes guarani, que sem tekohá não há tekó’ (apud Melià 1986:105). É ‘o lugar onde vivemos segundo nossos costumes’”

(Melià, 1990:36)

Ele conclui que a busca da terra sem mal insere-se sempre em conjunturas concretas, e é vivenciada cotidianamente através do xamanismo. Em suas palavras, na situação atual dos grupos Guarani, a tão falada busca da terra sem mal,

“não é senão um elemento, ao lado de outros, de um sistema de reciprocidade, ameaçado de múltiplas formas, porém sempre procurado como definição essencial. Deste modo, a própria busca da terra sem mal manifesta diversas formas, desde a migração real até o ‘caminho espiritual’, celebrado ritualmente e praticado asceticamente. Em todas essas formas, sem embargo, há inerente um xamanismo, já que a percepção do mal não é nunca uma mera constatação técnica, senão um discernimento no qual entram em consideração tanto fatores ecológicos como tensões e perturbações sociais e inquietudes religiosas.”

(Melià, 1990:42)

Reafirmando a idéia da centralidade da reciprocidade entre aldeias para a organização social Guarani, Maria Inês Ladeira, em “O Caminhar sob a luz - O território Mbyá à beira do oceano” de 1992, reflete, através dos elementos de sua rica etnografia junto aos grupos Guarani do litoral de São Paulo, sobre os aspectos mitológicos e conjunturais dos deslocamentos destes grupos. Segundo ela, “até hoje a ‘marcha para leste’ é posta em prática e levada a efeito em função do que a literatura etnográfica convencionou chamar de a busca da Terra sem Mal” (Ladeira, 1992:40).

Sua leitura sobre os eventos enfatiza a “conexão histórica” entre as atuais aldeias Guarani, no litoral e nas beiras de estradas, com os deslocamentos históricos oeste-leste e a necessidade de se reconhecer o direito às terras que fazem parte de um território tradicional que é sobejamente documentado historicamente por relatos de cronistas e jesuítas (Ladeira, 1992: 58).

A autora enfatiza também a idéia de que os Guarani são um povo transnacional, que seu território nitidamente definido, supera os limites dos Estados Nacionais que foram sobrepostos ao território tradicional Guarani. Esta conexão histórica e cultural, que liga os mbyás e chiripás atuais com os antigos Guarani do litoral deve ser usada para estabelecer o reconhecimento dos direitos desses povos sobre o seu território tradicional, realizando-se as devidas demarcações das pequenas áreas atualmente pelos Guarani no litoral até porque, segundo Ladeira, as reivindicações dos Guarani são absolutamente razoáveis, na medida em que eles percebem o avanço inexorável da sociedade nacional sobre suas terras, e elegem apenas pequenos redutos onde a devastação ambiental causada pela sociedade nacional ainda não inviabiliza sua sobrevivência:

“os Mbyá não reivindicam toda a terra que Nhanderu lhes destinou para suas caminhadas, em busca de seus ‘verdadeiros lugares’. Eles impõem a si mesmos, dentro desses limites geográficos um ‘limite’ estratégico ou ‘eleição de áreas’ através da orientação de Nhanderu. Esses limites, entretanto, são impostos a eles, Mbyá, por outros povos que podem, por conseguinte, usufruir das vastas regiões de terra e cidades que lhes são impróprias, e que circundam ‘seus’ lugares e o ‘seu’ mato.”

(Ladeira, 1992:151-2)

A vastidão do território Guarani tradicional, e a longevidade da sociedade Guarani, que segundo Melià, encontrava-se estruturada aos moldes sociais, lingüísticos, cosmológicos e territoriais atuais, há pelo menos 2 mil anos, aponta para uma ocupação não exclusiva deste território e de um afastamento lingüístico e cultural marcante de seu passado histórico-cultural amazônico, Tupi-Guarani. Como as conexões lingüísticas e arqueológicas indicam, a cultura Guarani é uma cultura muito antiga neste recorte territorial a que temos nos referido. E fundamentalmente, quando falamos de deslocamentos territoriais, estamos falando de práticas de ocupação territorial ainda mais antigas, de um *ethos* que varia no tempo de acordo com suas especificidades culturais, mais que está presente na forma de ocupação territorial destes povos desde seu passado pré-histórico Tupi e Tupi-Guarani.

2.2 O TERRITÓRIO DE DESLOCAMENTO:

Como sabemos, os deslocamentos territoriais não são fenômenos restritos a grupos Guarani. Dentre as outras etnias da família lingüística Tupi e também entre os Jê, os Karib e os Arauak há exemplos de deslocamentos territoriais. Cada qual com seus motivadores sociais, culturais e cosmológicos distintos, porém dentro de um *ethos* característico de ocupação tradicional para vários grupos das sociedades ameríndias. A concepção de território para muitos destes grupos e a maneira de inserção dos deslocamentos territoriais dentro de seus sistemas de

pensamento, relaciona o território, a cosmologia e cosmogonia, constituindo sua forma de ver o mundo, de compreender sua origem e a criação das coisas que dele fazem parte. A concepção do território envolve também relações históricas e sociais a este associadas. E no caso Guarani, o território estabelece-se também através das redes de sociabilidade entre as aldeias, que envolvem relações de parentesco e afinidade e de reciprocidade entre as famílias extensas, e a rede de circulação de conhecimentos e informações entre os grupos.

Neste bloco, discutirei a noção de “território” para os Guarani e como esta noção está interligada com os seus deslocamentos. A categoria “terra de parentes”, absolutamente recorrente nas narrativas de meus interlocutores, representa um correspondente a noção ocidental de “território”, na medida em que representa os limites de ocupação de um povo. Na atualidade, “a terra de parentes” demarca um território reconhecido pelas pessoas Guarani como originariamente seu, mesmo que não sendo de sua ocupação exclusiva, é um território reconhecido como milenar e sagrado, pois relaciona-se cosmologicamente com o local de criação de um povo, como é o caso do território Guarani.

A percepção dos Guarani sobre seu território é dimensionada na vida cotidiana das pessoas através das histórias de seus antepassados recentes, de seus antepassados “antigos”, dos conhecimentos geográficos de rios, estradas e cidades, e fundamentalmente pelo reconhecimento das redes de parentesco que ligam as aldeias circunscritas neste espaço. O território Guarani, que ideologicamente, constitui-se através dos mitos e da cosmologia, onde a terra em que se mora tem papel fundamental, na prática, reafirma-se nos deslocamentos, através dos conhecimentos geográficos, ambientais e sócio-políticos sobre a realidade de seu território e das informações sobre os acontecimentos recentes das aldeias dos parentes, adquiridas nas redes de troca de informações formadas pela circulação de pessoas entre as aldeias. E os deslocamentos territoriais, as migrações, a mobilidade inter-aldeias, sobre “as terras de seus parentes”, que constituem efetivamente “onde” no espaço as pessoas inscrevem seu território, e reafirmam o reconhecimento de um território nitidamente desenhado, que coincide com o território que há séculos é habitado pelos Guarani, muito antes da invasão européia, como os dados da arqueologia nos informam. Este território, que talvez nunca tenha sido de habitação exclusiva de grupos Guarani, é contudo, efetivamente habitado e reconhecido por eles desde os tempos do início da constituição do povo Guarani, que ocorreu com a separação cultural e espacial dos Guarani e os Tupi-Guarani, há alguns milênios.

Vários estudos etnográficos, relatos históricos e evidências arqueológicas registram a ocupação e os deslocamentos de grupos Guarani dentro de um território delimitado histórica e geograficamente. Segundo Ladeira (1992), o “território tradicional Guarani” é definido pela ocupação não exclusiva da porção meridional da América do Sul, do centro do Paraguai para o leste, até a costa atlântica. O território ocupado atualmente pelos Guarani Mbyá, o “mundo”

Mbyá (parte do Paraguai, da Argentina, do Uruguai e Brasil) inclui o território situado à beira do oceano desde o período pré-colonial. Segundo seus mitos cosmogônicos, os limites deste território estabeleceu-se no tempo histórico do primeiro mundo, a primeira terra (*Yvy tenonde*). E os antigos avós, que participaram do tempo da criação, marcaram esta terra com características próprias e inúmeras, mas que um Guarani tem sabido reconhecer muito bem através dos milênios de sua história. Sua forma de ocupação deste território é circular, mora-se em geral, em mais de um lugar dentro de seu território, mas o reconhecimento dos limites deste território é bastante preciso.

Tanto a migração quanto a mobilidade dão-se dentro de um recorte espacial bem definido. Para Melià, o território Guarani é delimitado por um contexto geográfico, ecológico que coincide com o “mapa cultural” Guarani, que segundo evidências arqueológicas, definiu-se há séculos e continua sendo a referência territorial dos deslocamentos atuais. Os Guarani têm uma consciência mítico-geográfica muito precisa de qual é o seu território. Os rios, a vegetação, formações geológicas e “ruínas” (ruínas das reduções jesuíticas e/ou formações rochosas) conjugam-se para indicá-lo (Melià,1990). O reconhecimento deste limite também é enfatizado por Ladeira:

“As aldeias e os movimentos atuais vêm comprovar que, embora a disponibilidade de terras lhes seja irrisória e cada vez mais seu espaço no seu mundo esteja diminuindo, os Guarani continuam fiéis na identificação de seu território, elegendo seus lugares dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista.

As aldeias do litoral são tratadas como se nada tivessem a ver com o território histórico Guarani, nem tão pouco com o sentido e a direção das migrações. São consideradas, via de regra, como coincidência, como pequenos focos formados recentemente, sem história ou conexão com o passado. (...) A visão a-histórica da presença Mbyá no litoral serve para justificar a falta de direito e necessidade de terra para os Mbyá.”

(Ladeira, 1992:57-8)

O “mundo” Guarani abrange atualmente o Paraguai, a Argentina, o Uruguai e o Brasil, além da Bolívia, (onde vivem hoje os Chiriguano). Este território de ocupação abrangia, no início do século XVI, “desde o litoral de Cananéia, em São Paulo, até o estuário do rio da Prata (entre o Uruguai e a Argentina), e o interior, incluídas as bacias dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai, forma um bloco maciço de cerca de 1.200.000 km², de acordo com a identificação de sítios com cerâmica Guarani” (La Salvia & Brochado, 1989 *apud* Darella,1998: 162-3).

As recentes ocupações Guarani Mbyá do litoral e do interior do estado de SC, observadas por Darella (1999) procuram conjugar Mata Atlântica, Serra do Mar, formações rochosas e ruínas para a busca e o reconhecimento de lugares onde os antepassados teriam

vivido e deixado sinais. Entre as marcas deixadas pelos antigos estão algumas formações geológicas específicas, (como é o caso da serra do mar, *Paranapiacaba*, citada nos mitos como sendo uma barreira erguida para a contenção do dilúvio), locais com formações rochosas (a pedra é considerada o osso da terra), assim como ruínas de construções em pedra, que teriam sido a habitação dos “antigos avós”. Como exemplo de uma ocupação recente no litoral, a aldeia de Mbiguaçu, foi fundada numa terra onde há várias formações rochosas e mata atlântica que vem sendo recuperada pelos Guarani com monitoramento do IBAMA, e que tem este nome como resgate da toponímia que nomeia a cidade onde está localizada, Biguaçu.

Para compreendermos qual a concepção de “território” para estas pessoas e como ela mantém-se integra na memória do grupo é preciso perceber a profundidade temporal e espacial deste território Guarani milenarmente construído. O território, para eles, não é entendido como algo vendável, nem exclusivo. É uma porção de terra indivisível, que foi habitada pelos ancestrais, os “antigos avós” e invadida pelos “brancos” num passado remoto, da qual só resta pequenas áreas não tomadas pelos brancos, onde se pode viver dentro do modo tradicional de vida Guarani. Assim, quando buscarmos compreender a forma de ocupação territorial e sua noção sobre o território e mobilidade, devemos relativizar a nossa noção ocidental de território, de terra e de propriedade para nos aproximar da forma com que os Guarani pensam estes conceitos. Na direção desta argumentação, Anthony Seeger e Viveiros de Castro afirmam:

“há de se considerar que, para as sociedades indígenas, há um hiato entre dois conceitos que a sociedade ocidental tende a aproximar, por isso, é fundamental marcar a diferença entre os conceitos de “terra, como meio de produção, lugar do trabalho agrícola ou solo onde se distribuem recursos animais e de coleta”, e o de “território indígena, como território físico de dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas(...).

Vários grupos indígenas dependem, na construção de sua identidade tribal distintiva, de uma relação mitológica com um território, sítio de criação do mundo, memória tribal, mapa do cosmos” (...).“E o deslocamento destes grupos de seus territórios tradicionais têm implicações mais que puramente econômicas. (...)

(Seeger e Viveiros de Castro, 1979:104).

Na observação dos exemplos de deslocamentos tirados das narrativas que colhi em campo, pode-se abstrair uma definição de um território específico, determinado pela cosmologia, pelos mitos históricos, pela relações de parentesco com as pessoas das aldeias atuais e com os locais de moradia dos antepassados. Nas narrativas sobre os deslocamentos das pessoas mais velhas, as rotas percorridas eram pensadas territorialmente ou espacialmente relacionadas ao curso dos rios. Nas narrativas de Eduardo Karai Guaçu Martins, nas histórias sobre Vicente Karai Okendá Moreira e Catarina Xapecó, as terras eleitas pela *tchedjuaryi* Júlia Paraguai, sempre aparece um rio como ponto de referência de um lugar. Com a ocupação

maciça do território, os mais jovens pensam, referem-se, e efetuam seus deslocamentos orientando-se geograficamente pelas estradas e cidades envolvidas no percurso. O caminhar exclusivamente a pé, parando em casa de parentes que ficam pelo caminho de onde se quer chegar, foi sendo substituído pelas viagens de ônibus, mas os trajetos continuam sendo programados visando visitar o maior número possível de parentes que moram nos pontos de passagem, a medida que o tempo e o dinheiro das passagens rodoviárias o permitem.

Os deslocamentos, portanto, ocorrem dentro de um território bem definido, espacialmente, nesta porção sul do continente, que no Brasil ocupa os três estados da região sul, litoral e arredores dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo, e no interior do Mato Grosso do Sul. Socialmente este território é construído pela rede de sociabilidade entre aldeias, que forma “a terra de parentes”. A construção da categoria de “parentes” muitas vezes supera o significado consangüíneo do termo, pois engloba desde os parentes consangüíneos próximos, englobando a categoria dos parentes por afinidade, podendo significar inclusive, todas as pessoas pertencentes à etnia e até mesmo todos os Guarani. Esta categoria de “parente”, será abordada novamente no bloco que trata as relações entre parentesco e território na sociedade Guarani.

Na mitologia Guarani, as “terras de parentes” são locais que foram habitados pelos “antigos avós”, antepassados divinos que abandonaram o mundo terreno, mas aqui deixaram seus descendentes, os Mbyá, os Chiripá, os Paim, os Kaiowá, etc., seus “filhos caçulas”. Nestes locais, os únicos propícios à criação de uma *tekoá*, os antepassados deixaram marcas para que seus “filhos caçulas” pudessem identificá-los. Alguns exemplos destas marcas deixadas por eles são os topônimos em língua Guarani (os locais nomeados com palavras pertencentes à língua Guarani são considerados por eles um local habitado pelos antepassados míticos).

Para Garlet, “a concepção de território Mbyá, está relacionada a uma memória que utiliza a estrutura dos mitos para nela incluir novos elementos que complementem os eventos históricos, como o aparecimento dos brancos” (Garlet, 1997:19). Ele cita o depoimento de um Guarani-Mbyá sobre o reconhecimento étnico dos topônimos: “O lugar que tem nome na língua do Guarani é lugar do Mbyá” (Benito Oliveira, 1986, citado por Garlet, 1997:56). Segundo este autor:

“os Mbyá reivindicam espaços adequados para que possam viver o “modo de ser” Mbyá, e “entendem que ao buscá-lo não estão pedindo um favor aos brancos, mas exigindo um direito sagrado” (...) Habitar as matas e usufruir das suas riquezas não é apenas um direito que lhes toca, mas um dever assumido perante as divindades”

(Garlet, 1997:55).

Os deslocamentos territoriais realizados atualmente têm no conjunto de elementos constituintes, além do substrato cultural tradicional, uma conjuntura histórica que bastante interferiu em suas efetivações. Vejamos um pouco deste aspecto histórico do território tradicional dos Guarani no bloco seguinte:

2.2.1 As famílias extensas e a expropriação de seu território:

Os povos Guarani assistiram o processo de colonização desde a invasão do litoral, no século XVI. Os Carijó, povo falante da língua Guarani, habitavam uma faixa do litoral sul do Brasil, na região que hoje compreende desde São Paulo ao Rio Grande do Sul, aproximadamente, e foram rapidamente dizimados, fugindo os sobreviventes para o interior, na direção oeste. No século XVII, os jesuítas entraram no interior do continente, e fundam as Missões Jesuíticas Guarani, catequizando e abrigando uma parte da população Guarani da região e fazendo com que dali se retirassem várias aldeias² que não aceitavam as propostas e condutas impostas pelos jesuítas. No século XIX, as famílias e as aldeias vão perder mais definitivamente seu espaço: A colonização das terras ao oeste dos três estados do sul acirra-se, apoiada por tropas militares imperiais. As guerras, insurreições e conflitos armados arrebatam uma assustadora porcentagem da população tradicional, ao exemplo da Guerra do Contestado e da Guerra do Paraguai.

Garlet (1997) faz um resgate histórico do território ocupado pelos Mbyá. A violenta expropriação de terras promovidas pelos governos nacionais, que culminou com a Guerra do Paraguai, desencadeou o movimento das famílias sobreviventes, que abandonavam o seu território em franca fuga. Devido ao “vazio de informações e registros históricos” sobre esta etnia Guarani, ele assume, conforme Clastres (1978) que os Mbyá seriam descendentes dos K'ayguá. Segundo este autor, a partir de 1810, com a independência do Paraguai, acirram-se as expedições de extermínio de índios. A Guerra do Paraguai, ou Guerra da Tríplice Aliança (1865-70) atingiu as mais isoladas aldeias Mbyá, e ao final das batalhas, o território Mbyá sofre outro impacto: O governo paraguaio vende grandes áreas de terra indígenas e os novos proprietários expulsam as famílias já desestruturadas pela guerra, com exércitos de capangas armados, que além da posse da terra, cobiçavam os recursos naturais (madeiras, plantações indígenas de erva-mate) e obtenção de mão-de-obra semi-escrava. Este contexto deflagra uma

diáspora das famílias Mbyá e dá início ao grande ciclo de migrações Mbyá do século XIX e XX, em direção ao litoral atlântico, segundo Garlet (1997).

As narrativas das famílias Guarani indicam que há o reconhecimento do litoral como terra dos antepassados e de um local cosmologicamente privilegiado. Além disso, a importância e o destaque de elementos geológicos como a serra do mar presente nos mitos de povos continentais, indicam uma comunhão com antigos moradores do litoral, ou ao menos que as formações geológicas próprias do litoral fazem parte da memória mítica do território Guarani.

A diáspora que expulsou os Guarani Mbyá de suas terras no Paraguai, no final do século XIX, trouxe os antepassados dos Mbyá que atualmente vivem no Brasil, que sem condições de permanecerem em suas terras, vieram em direção à terra de seus avós, numa lenta tentativa de reconquista de parte de seu território original. Nestes deslocamentos, as famílias Mbyá eram acolhidas nas aldeias de seus parentes Chiripá, que viviam em território brasileiro e nestas ocasiões, vários casamentos realizavam-se, estabelecendo uniões definitivas entre as famílias fugitivas e as que as acolhiam. Isto indica que estes Guarani que chegaram ao litoral nos dois últimos séculos, não realizavam este movimento aleatoriamente, nem tratavam-se de estrangeiros chegando a uma terra desconhecida; vinham porque seu direito de ocupação de seu território lhes estavam sendo tomados e porque seu sistema histórico e religioso os informava que o território à beira do litoral era uma parte do território original de seus antepassados onde ainda se poderia encontrar parentes e terras que os propiciassem continuar a viver como guaranis.

Portanto, reconhecer os motivadores políticos destes movimentos e a usurpação deste território tradicional das famílias é um passo inicial para a compreensão destes movimentos. Não se trata de negar o cunho religioso destes deslocamentos, que põe-se evidente na maneira em que o grupo se configura para enfrentar as caminhadas, mas de reconhecer que foi a expropriação dos territórios originais em que viviam estas famílias que as impulsionou para um sem número de deslocamentos no decorrer dos últimos séculos, e que esta realidade revela direitos lesados dos antepassados dos grupos que estão atualmente perambulando pelas estradas, sem conseguir um pedaço de terra para plantar e garantir a subsistência de seus filhos.

A usurpação de suas terras, levou os Guarani a terem que buscar cada vez com mais frequência a terra de seus parentes. E a ausência de demarcação de terras para essas etnias, ausência essa justificada ironicamente junto ao senso comum com o argumento de que os Guarani são “nômades”, faz com que os sérios problemas fundiários enfrentados por eles, sejam hoje um dos elementos mais desestruturadores de sua sociedade. A efetivação das demarcações de sua terras, que estão previstas na Constituição Nacional, devem levar em conta a particularidade das formas de ocupação praticadas por estes grupos familiares, e as condições ambientais e geológicas para que esta cultura possa assegurar sua sobrevivência e a reprodução

² Estes grupos dissidentes são chamados na literatura de K'ayguá, gente do mato.

de seu sistema cultural. Ou seja, é preciso compreender, como propõem Seeger e Viveiros de Castro, que:

“A demarcação de áreas e reservas indígenas, além de levar em consideração o uso efetivo dos recursos naturais pelo grupo, deve perceber outros fatores”(...) Assim, como variavam as formas econômicas de uso da terra, variavam também as formas de percepção do território tribal.(...) A apropriação dos recursos naturais por uma sociedade não se esgota na obtenção da subsistência física dos indivíduos. Uma variedade de matérias-primas é utilizada com funções simbólicas fundamentais.(...) Porém, dificilmente se encontra entre os grupos indígenas, uma visão do território semelhante à que nós possuímos. Em termos econômico-jurídico, a terra para as sociedades indígenas que conhecemos, não se definia nunca como mercadoria, objeto alienável de transações individuais. A propriedade - se é que esta noção faz algum sentido no caso - era investida no grupo local, e os direitos individuais ou familiares se exerciam sobre o trabalho na terra, sobre os frutos deste trabalho. Neste sentido, a terra não podia ser definida como espaço homogêneo e neutro, mas como o mosaico de recursos (tipos de solo, de matérias e seres ali encontrados etc.) desigualmente distribuídos por uma superfície sem existência conceitual nítida. O território, enquanto tal, podia ou não ser pensado como espaço fechado" (...)

(Seeger e Viveiros de Castro, 1979:104-5).

A incompreensão por parte das autoridades políticas sobre a forma Guarani de pensar seu território gerou nas últimas décadas sérios equívocos nos processos de demarcações de suas terras. O confinamento em pequenos territórios gerou experiências desastrosas nas aldeias Guarani do Mato Grosso do Sul, com altas incidências de suicídios e casos fatais de alcoolismo (Brand, 1997). Nas aldeias do sul do país, há raras áreas de demarcação exclusiva para os Guarani, o que gera conflitos interétnicos entre as etnias que são obrigadas a conviver nas mesmas terras. Ainda com o agravante de que os Jê (Kaingang e Xoklêng) e os Guarani são antagonistas históricos em suas formas de ocupação de uma terra. Estes conflitos têm gerado violência, mortes e expulsões de famílias destas TIs.

Podemos pensar os deslocamentos territoriais Guarani, de acordo com Melià (1990:33) que afirma que “a busca da terra sem mal é (...) o motivo fundamental e a razão suficiente da migração Guarani”, pois independente do motivo que a deflagra, seja problemas interétnicos, políticos, familiares, sonhos prenunciadores das lideranças religiosas, ou qualquer que seja o evento que desencadeia a partida, algumas características que estes movimentos assumem quando eclodem, como a aglutinação de um grupo em torno de uma liderança condutora, a persistência e a fé na terra sem mal, orientação oeste-leste, as regras, preceitos e as prescrições religiosas postas em prática na busca da purificação, indicam o cunho religioso destes movimentos. Estes elementos estão presentes em todos os movimentos migratórios Guarani,

porque estão amplamente prescritos em seus mitos. Porém, não podemos nos esquecer deste contexto de expropriação e diáspora pelo qual passou os Guarani nos últimos séculos, que ainda ecoa nas narrativas de seus descendentes, que vivem, por sua vez, uma realidade não menos injusta e cheia de privações advinda da falta de terras. A busca da terra sem mal deve ser compreendida na sua profundidade e complexidade integral e não mais se prestar ao falso discurso oficial que legitimou a expropriação das terras dizendo que os Guarani não têm terras demarcadas porque são estrangeiros e vêm do Paraguai ou da Argentina, ou que ainda não se efetivou a demarcação das terras Guarani porque eles são nômades e não param em nenhum lugar. O que há é uma desinformação generalizada sobre o *ethos* migratório Guarani e sua dimensão dentro da organização social e da ordenação cosmológica da cultura Guarani.

2.3 MOBILIDADE E MIGRAÇÃO DAS FAMÍLIAS EXTENSAS GUARANI:

Como aponto na introdução, a observação das genealogias, cruzadas com as rotas de deslocamento traçados pelas pessoas das aldeias a que me refiro, deu-me a dimensão de alguns aspectos destes deslocamentos que considero fundamentais para a estruturação social das aldeias Guarani. Um deles é o deslocamento realizado por famílias extensas dentro do território Guarani, ou por jovens rapazes *cunumim*, em busca de uma noiva Guarani e de aprendizados de vida. A estes deslocamentos, chamarei de mobilidade inter-aldeias, seguindo o conceito desenvolvido por Ladeira para tratar estes movimentos.

“Mobilidade”, para ela, define os “movimentos de intercâmbio entre as aldeias, aqueles que reforçam relações sociais e de reciprocidade, arranjos de casamentos, visitas, troca de sementes, de informações, e de conhecimentos adquiridos nas relações com a sociedade envolvente” (Ladeira, 1992).

Já “migração”, para esta mesma autora, seriam os deslocamentos oeste-leste, de famílias extensas guiadas por motivos religiosos, vindas do Paraguai, Argentina, oeste de RS e SC com destino ao litoral. A definição de movimentos “oeste-leste” é bastante adequada para o exemplo de migração das famílias extensas que analiso.

Outro autor que pensa os recentes deslocamentos territoriais Guarani é Garlet (1997). Em seu trabalho sobre as migrações Mbyá, que enfatiza que a vertente etnohistórica de análise destes movimentos, ele define como característica essencial destes movimentos o contexto de guerras e expropriações que destruíram o território ocupado pelos Mbyá no final do século XIX. Para ele, a migração atualmente está diretamente relacionada à expropriação.

O conceito de migração com que procuro trabalhar possui, portanto, dois aspectos centrais: O primeiro, de cunho religioso, que tem seu substrato na cosmologia Guarani, que

chamo de migração tradicional, e o segundo, impulsionado por expulsões violentas, expropriações de terra e guerras por territórios, a migração por expropriação.

Desta forma, chamo de migração tantos os movimentos movidos ou motivados por aspectos religiosos, quanto aqueles impulsionados por expropriações e conflitos de terra. Isto, porque em ambas as formas de deslocamento, apesar de suas profundas diferenças marcadas pelo motivo deflagrador da partida, o que é comum a todos estes movimentos é o fato das pessoas abandonarem definitivamente a terra de origem e de estruturarem-se em um estado ritual de migração. Este estado ritual que acompanha os movimentos migratórios pressupõe ascetismo, cantos e danças para a elevação do espírito, normas rígidas de conduta, jejuns, etc. Traz também a figura da/o líder que conduz o grupo, guiada/o por sonhos³. Bartolomé (1977) em “El Shamanismo Guarani”, define que entre os Ava-Chiripá, o sonho do xamã é a ponte de união entre a cosmovisão mítica e a sociedade. Creio que entre os Mbyá acontece o mesmo, visto o lugar privilegiado dos sonhos na estruturação da realidade do *cosmos*.

A definição dos locais eleitos para a criação de uma nova *tekoá* depende de vários fatores. O primeiro deles está relacionado com os sonhos dos xamãs, que anunciaram mensagens das divindades sobre qual trajetória seguir. O novo local será “sonhado” pela pessoa que conduz o grupo (Darella, 1998) ou por outros xamãs do grupo, como *cunhá impuruá* (as mulheres grávidas são xamãs em potencial, com especial aptidão para conduzir deslocamentos, por ter, através do feto que carrega, a faculdade de falar em sonhos com *Tupãcy*, a mãe dos trovões e dos caminhos). As terras sonhadas que possuem as características necessárias à criação de uma *tekoá*, serão denominadas *tekoá porã*. Uma *tekoá* deve possibilitar a vida social e ritual dos indivíduos em sua plenitude, e é referência fundamental para a construção da pessoa. As relações sociais, as normas morais, o respeito ao “sistema antigo” fazem parte do que as pessoas chamam de “vida harmoniosa”. E para que neste local haja prosperidade, é necessário empenho coletivo e esse empenho está nitidamente relacionado com a origem das almas dos integrantes de cada família que compõe a *tekoá* (Darella, 1999).

Contudo, há obviamente, uma crescente dificuldade em ocupar espaços ideais, espaços compatíveis com as prescrições agrícolas e ecológicas e as normas de vida dentro do sistema cultural Guarani. E como uma *tekoá* deve ter características físicas, ambientais, ecológicas para possibilitar a organização social, econômica, política e religiosa do grupo, Garlet (1997) percebe que há uma resistência por parte dos Mbyá em denominar os espaços atualmente ocupados de *tekoá*. A *tekoá* só se constitui enquanto tal quando permite a forma de vida tradicional do grupo. Em depoimento colhido por Darella junto a Benito de Oliveira, velho

³ A figura do condutor destes deslocamentos é identificada na literatura a um homem, um *Karai*, porém, a figura da *tchedjuaryi*, a avó, ou as mulheres grávidas que conhecem o canto de *Tupãcy* (in Nimuendaju) apontam para a presença de uma xamã mulher na figura de *orekuery royhendú* - aquela que sonha.

Mbyá da aldeia Tapera, em São Francisco do Sul, SC, ele afirma que o lugar onde mora “não pode ser denominado *tekoá*, porque aquela terra pequena e emprestada não tem mato, as colheitas não vingam devido ao solo impróprio, não tem água boa, possui cercas, está próxima do lixão da cidade e é facilmente alcançável pelo “branco””(Darella,1999).

A aldeia de Cacique Doble também não tem um nome de *tekoá*, porque, segundo uma das lideranças religiosas, Ernesto Kuaray Pereira, apesar da terra ser boa, fértil, e de ter ainda alguma mata, a terra é “dominada” pelos Kaingang. É uma terra que é mantida pela insistência dos mais velhos, pois muitos jovens abandonam a aldeia, por julgar insustentável a situação de conflito em que vivem. Acredito, como Melià (1990) que a “busca da terra sem mal é o motivo principal e a razão suficiente da migração Guarani”. Porém, percebo que há entrelaçado ao aspecto mítico da Terra sem Mal, sua vertente cotidiana das relações sociais e de subsistência. E que trabalhar os aspectos cosmológicos e sociológicos da mobilidade Guarani, não deve ocultar a violência e compulsoriedade que envolveu a expulsão destas pessoas de suas terras tradicionais.

Os relatos que colhi demonstram a situação de fugas, lutas e mortes de parentes na fase de expulsão de suas terras. Os motivos deflagradores dos movimentos migratórios das famílias Mbyá e Chiripá atualmente, sem dúvida associam-se a vários elementos cosmológicos, que tentarei pontuar, e com certeza há muitos outros, mas há um contexto histórico de perdas paulatinas de terras, que eclodem atualmente numa inadequação absoluta das áreas ocupadas à reprodução social e cultural das famílias desta etnia.

O fato da coabitação com outras etnias nestes territórios atualmente ocupados é, e sempre foi, um problema social para as famílias Guarani. Nos últimos séculos, com a invasão deste território pelos europeus, a colonização e a crescente especulação fundiária e imobiliária da região sul do Brasil, eclode um enorme processo de expropriação e desterritorialização Guarani. Com pouquíssimas terras demarcadas e convivendo com a constante ameaça de expulsão, em beiras de estrada, em terras exíguas, em Terras Indígenas demarcadas para outras etnias, a construção diária deste território é instável, e requer uma “luta” cotidiana das famílias, pela sobrevivência física e pelo que os Guarani chamam de “resistência cultural”. As famílias Guarani realizam esta luta através de suas estratégias de “resistência”, como o isolamento, a endogamia, as “fugas” estratégicas para o seu povo “não se acabar”, a rígida preservação da língua, que tem uma simbologia sagrada, a migração e a mobilidade, entre outras.

2.4 OS DESLOCAMENTOS DAS FAMÍLIAS EXTENSAS - TERRITÓRIO E PARENTESCO:

O tema dos deslocamentos territoriais, no primeiro momento em campo, mostrou-se diretamente envolvido com a esfera dos parentesco. Retomando a tipologia dos deslocamentos territoriais que proponho na introdução, discorrerei sobre o entrelaçamento parentesco, mobilidade e migração. Partindo da constatação, baseada nas narrativas, de que os deslocamentos perfazem eixos espaciais predeterminados e inseridos dentro de um território delimitado, que foi identificado pelos meus interlocutores, muitas vezes, como “a terra de parentes”, indicando que os deslocamentos inserem-se num contexto de parentesco e de territorialidade, lanço um olhar sobre como as histórias destas famílias extensas entrelaçam-se, estruturam suas relações de parentesco e sua dispersão territorial.

Os deslocamentos que denomino mobilidade inter-aldeias são diretamente influenciados por regras de parentesco e de residência, como veremos, e a migração tem determinações ideológicas e políticas imediatas, mas é orientada também pela concepção do caminhar pelas “terras de parentes”, uma categoria chave do pensamento Guarani sobre o seu território.

Como a dimensão do parentesco foi a primeira que saltou das informações de campo, discuto aqui brevemente as teorias de parentesco em que me baseio.

Segundo Viveiros de Castro (1995), a análise do parentesco “por muito tempo foi foco da antropologia social. Depois de décadas de proeminência, quando foi ao mesmo tempo a vanguarda teórica e o eixo temático da antropologia, o estudo de parentesco abandonou a ribalta (...) e os debates antropológicos sobre o parentesco foram encerrados”. Porém, em algumas regiões etnográficas como é o caso da América do Sul e da Melanésia, os avanços regionais foram produzindo-se sensivelmente, reformulando conceitos e adequando suas categorias analíticas à especificidade destas sociedades. Os especialistas do parentesco ameríndio seguiram dedicando-se a

“reconstruir uma antropologia social do parentesco que alie o rigor formal a uma sensibilidade frente à dimensão simbólica e à complexidade empírica de seu objeto, livre da idéia de que ele é uma ordem eminente, capaz de nos introduzir diretamente ao universal, ou que as “sociedades primitivas” encontram a priori ali seu nível estratégico de descrição e seu plano empírico de totalização. Se hoje há consenso de que o lugar desta ordem de fatos em qualquer sociedade só é determinável a posteriori, começa-se a readmitir que tal ordem pode ser uma escola analítica não só teoricamente interessante, como inescapável em certos contextos”

(Viveiros de Castro, 1995:8-10)

No caso das famílias Guarani com que trabalhei e na observação de seus deslocamentos, a análise do parentesco mostrou-se de certa forma “inescapável” e também

“teoricamente interessante”, pois abre dimensões intimamente relacionadas com a formação social das pessoas e seus sistemas cosmológicos e mitológicos.

2.4.1 As famílias extensas

Uma família extensa⁴ Guarani, em geral, é constituída por vários casais nucleares⁵ e seus filhos, que estão ligados entre si por relações de filiação ou descendência a um casal de “antigos”, a *tchedjuarÿi* e o *tcheramoi*⁶. As pessoas pertencentes a uma família extensa que habitam a mesma aldeia dispõem-se em casas próximas umas das outras, habitadas por casais nucleares e seus filhos. No caso da aldeia de Cacique Doble, por exemplo, as famílias extensas agrupam-se em três ou quatro grupos de casas mais próximas entre si e distantes umas das outras.

A *tchedjuarÿi* (avó) e o *tcheramoi* (avô) são as “lideranças” da família extensa, no sentido de decidirem as estratégias e as tarefas que cada membro da família deve desempenhar para garantir a subsistência material e as regras morais e de comportamento das pessoas do grupo. Eles, muitas vezes, exercem também o papel de liderança religiosa do grupo, na função de *opyguá* (xamã rezador), *Ivyraidjá* (guardiã/o da casa sagrada), *mbodja'úá* (parteira), e são figuras centrais na estruturação social, política e religiosa de uma aldeia.

A maioria dos casais nucleares destas famílias extensas que pesquiso são compostos pelas filhas e os genros dos “antigos”, o que aponta para uma tendência uxorilocal. Na nomenclatura de parentesco usada por estas pessoas, o termo “família” é usado para designar os filhos e a descendência. Consangüíneos da mesma geração ou de gerações anteriores como tios, primos, e mesmo os pais, quando ego⁷ já é casado, são chamados de “parentes”. Ou seja, se ego diz: “meus parentes” está se referindo a parentes consangüíneos ou afins em geral, e se diz: “minha família”, comumente refere-se aos seus filhos e netos, se os tiver. As relações de parentesco dentro destas famílias extensas são designadas da seguinte forma na língua guarani:

⁴ “Entende-se por família extensa aquele grupo constituído por um ou mais casais, seus filhos casados com os cônjuges e filhos, seus filhos solteiros e possíveis agregados, com relação consangüínea ou por afinidade”. (Darella, Garlet e Assis, 2000)

⁵ Chamo de “casal nuclear” uma mulher e um homem que vivem na mesma casa de forma marital e seus filhos. Pessoas com outras relações de parentesco que habitam a mesma casa são chamados “agregados”. Uma família extensa, portanto, é composta pela associação de várias famílias nucleares, unidas em torno de um casal de ancestrais comuns.

⁶ *Tchedjuarÿi* e o *tcheramoi* são as palavras em guarani que significa literalmente “minha avó (*djuarÿi*)” e “meu avô (*ramoi*)”. São usadas também como um título que designa as pessoas antigas e sábias, e ao mesmo tempo está relacionado também ao título de liderança de uma família extensa. Um exemplo: todas as crianças e jovens de Cacique Doble e também alguns adultos, chamam Eduardo Karai Guaçu Martins de “*tcheramoi*”. Suas filhas Lúcia e Lurdes, quando falam diretamente com ele, o chamam de “*tcherú*”, (meu pai), nas quando não estão na sua presença também referem-se a ele como “*tcheramoi*”. Este tratamento está relacionado também ao fato dele ser o “pajé grande” e ter nomeado grande parte das pessoas da aldeia.

⁷ Nomenclatura de parentesco. O termo “ego” indica a pessoa a partir da qual pensa-se as relações de parentesco.

Tchedjuarÿi e *tcheramoi* são os termos para designar os avós, mas também, como já vimos, as lideranças dentro deste grupo familiar. *Tchedjuarÿi* e *tcheramoi* é também o tratamento que as crianças devem conferir aos “antigos” que as nomearam. A avó chama seus netos de *tcheemeariro* e o avô de *tcheamymino*.

O termo de tratamento para a mãe é *thecÿ* (*tche*: minha ; *cÿ*: mãe) e *tcheru* (*tche*: meu ; *ru*: pai) para o pai. Há termos de tratamento que flexionam-se de acordo com o gênero de quem fala: Quando a mãe dirige-se a sua filha, trata-a por *tche memby* (minha filha) e quando dirige-se a seu filho, chama-o de *tche piá* (meu filho). Literalmente *tche piá* significa minhas entranhas (*piá* = entranhas, órgãos internos). Já o pai chama sua filha de *tche radjy* e o filho de *tche ray*.

A categoria de irmã/o abrange os irmãs/os consangüíneos filhas/os do mesmo pai e da mesma mãe, os filhas/os de mesma mãe e pai diferente, ou de mesmo pai e mãe diferente, o que chamaríamos de meio-irmãos, e as/os filhas/os dos irmãos e irmãs da mãe e do pai, o que chamaríamos de primos unilaterais. Também são tratados por irmãs/os a/os filhas/os de outros cônjuges dos pais. Apesar de serem designados pelas mesmas formas de tratamento, há uma diferenciação óbvia no grau de proximidade entre os diferentes tipos de irmãs/os, gerada não só pela constatação do maior ou menor grau de consangüinidade, mas principalmente pela criação mais próxima ou mais afastada. Todavia, a princípio, às pessoas designadas pelo termo de irmã/o, é vetada relações sexuais e casamentos. Os termos de tratamento entre irmãos obedecem a ordem etária e de gênero a partir do ego. O ego feminino chama seu irmão mais velho de *kyvey* e o mais novo de *kyvy*, e sua irmã mais velha de *ryke* e a mais nova *kypy*. O ego masculino chama o irmão mais velho de *rykey* o irmão mais novo de *ryvy* e a irmã mais velha de *rendy* e a irmã mais nova de *kevy*. Há ainda o termo *ryvyi* para a irmã ou irmão mais novo de todos, a/o irmã/o caçula.

Há um termo específico para se designar tia e tio. Ao irmão de sua mãe ou de seu pai, ego feminino refere-se como *tche tuty* e a irmã de *tche tchy'y* e o ego masculino chama *tche tuteí*, porém, para se designar sobrinha/o e prima/o usa-se o mesmo termo para filha/o e irmã/o consecutivamente.

Para as relações de afinidade anotei alguns termos de tratamento do ego feminino: *me* = esposo, *mecÿ* e *merú* = sogra e sogro consecutivamente, ou literalmente mãe do esposo e pai do esposo. Por cunhada/o *ovadja* é tratado os cônjuges das/os irmãs/os e os cônjuges das/os irmãs/os do pai e da mãe.

Nas famílias extensas que visitei, o padrão de residência é uxorilocal, com parentesco cognático e tendência matrilocal, especialmente das filhas mulheres. O que acontece mais comumente é o noivo deixar a casa de seus pais e passar a viver e a trabalhar no lugar em que

vive a sua futura esposa, prestando obediência a seus sogros⁸. De fato, para um homem adulto, seu sogro é a imagem masculina que mais impõe respeito, já que o pai muitas vezes vive distante dos filhos homens depois que eles casam-se.

Em geral, as famílias Guarani são fortemente endogâmicas, no sentido restrito, parentalmente, e no sentido mais amplo, cultural e etnicamente, rejeitando casamentos interétnicos e preferindo casamentos entre parentes. Neste sentido, um dos aspectos centrais da “mobilidade inter-aldeias” é o deslocamento de “parentes estrangeiros” (que vieram de outras aldeias), que circulam pelas aldeias da rede de solidariedade de sua família extensa em busca de cônjuges. Esta circulação viabiliza o casamento endogâmico e refuta a mestiçagem com as etnias envolventes.⁹

As regras analíticas de parentesco, como residência e lateralidade parecem ter um padrão de regularidade, oscilando contudo às conjunturas em que se efetiva cada casamento. Nas famílias que visitei, o padrão de casamentos observados com maior frequência, ou melhor, que foi realizado pela maioria dos casais, e que nos mitos e nas representações sociais extraídas das narrativas, foi a forma indicada como preferencial, é o de casamentos endogâmicos. Muitos casamentos dão-se entre parentes consanguíneos próximos, e encontrei também casamentos entre parentes classificatórios muito próximos, como irmãos por adoção¹⁰. A residência pós nupcial na maioria das vezes é uxorilocal. Nas aldeias em que eu estive, encontram-se diferentes arranjos matrimoniais, alguns deles definidos pelas avós, que em geral têm influência sobre a escolha dos pares pré-nupciais no primeiro casamento. A uxorilocalidade mostra-se também na recorrência de casamentos entre filhos homens adotivos com as filhas naturais do casal, reforçando os laços entre o filho adotivo e seus pais.

⁸ Sobre as relações entre sogra/o com genros, e a tendência de residência uxorilocal, trago um exemplo alegórico: Numa história para crianças, um rapaz casa-se com uma linda jovem e passa a morar com ela, na casa de seus pais. Porém, ele era preguiçoso, não cumpria as tarefas que lhe determinava os sogros, e sua sogra era muito brava. Ela lhe causava tanto pavor que ele sonhava seguidamente que ela tentava matá-lo. Então, uma manhã, ele estava acordando quando ouviu a sogra entregar um machado e mandar o sogro ir matar algo, ele não entendeu o que, e pensando que a vítima seria ele, saiu correndo pela porta a fora e foi para muito longe daquela aldeia, sofrendo de amor pela bela esposa que deixou. Contudo, na realidade, a sogra pedia ao sogro que matasse uma cobra que estava se entocando no quintal. Histórias deste tipo, contada amuide para as crianças, ilustram as representações feitas sobre as tensões que envolvem as relações de afinidade e de residência dentro das famílias. (No anexo há mais alguns exemplos destas histórias infantis).

⁹ Não que a mestiçagem não exista, existem mbyás filhos de pai ou mãe não-Mbyá ou não-Guarani, mas o casamento entre mbyás é desejável para que não se perca o modo de viver dos antigos. Por isso, independentemente de casamentos, o fato de assumir valores dos brancos ou dos Kaingang é a forma mais indesejada de “mestiçagem”. Em Caciقة Doble, há uma mulher branca e uma mulher Kaingang que casaram-se com homens da aldeia e passaram a morar ali. Aprenderam a língua e foram aceitas dentro do grupo, na medida em que aprenderam e adaptaram-se a viver como eles. O casamento interétnico é aceito quando representa uma forma de aliança política, de assimilação do outro, de guaranização do outro.

¹⁰ Com relação a casamentos restritivos e/ou incestuosos não tenho ainda uma opinião formada. Como as famílias têm uma forte tendência endogâmica, e as terminologias aproximam prima/os unilaterais a categoria de irmã/os não consegui perceber como se dá na prática a restrição ao casamento entre primos, ou tia/os e sobrinha/os. A literatura etnográfica fala de casamentos preferenciais entre tia/os e sobrinha/os para alguns grupos Guarani (Schaden, 1974), porém na mitologia Mbyá fala-se de uma relação incestuosa entre tia e sobrinho que teria arrebanhado a ira dos deuses e ocasionado o fim do primeiro mundo.

A recorrência de casamentos entre os Mbyá e os Chiripá pode ser verificada em quase todas as famílias com que tive contato, e tanto na atualidade, quanto nas narrativas sobre os antigos antepassados, estas uniões são bem vistas e a elas conferidas a importância de ter sido uma forma “dos Guarani não se acabarem”, uma forma de resistência étnica. Apesar disso, ideologicamente esta postura parece não ser a ideal. (Veremos no capítulo seguinte exemplos de trechos de narrativas onde algumas destas representações sociais e morais estão explícitas nos discursos dos entrevistados).

Na teoria etnológica sobre o parentesco, esta característica de estruturação das famílias Guarani e Tupi-Guarani vêm sendo discutida na tentativa de se apreender um modelo de estrutura familiar como em Laraia (1988:90), que propõe que a regra de residência para os povos Tupi-Guarani seja a combinação da patrilinearidade com patrilocalidade, o que explicaria as segmentações da sociedade em grupos locais. Laraia percebe que as cisões observadas em aldeias Tupi têm orientações de parentesco ou sociológicas. Para ele, “este processo de cisão (das famílias extensas e das aldeias) é no fundo deslocamento de linhagens”. E nesta linha, Noelli (1996) pensa essas cisões como “expansão territorial”.

Viveiros de Castro contesta o modelo de patrilocalidade para os Tupi-Guarani. Ele acha que a “regra residencial mais comum entre os Tupi-Guarani é a uxorilocalidade ‘temporária’, seguida de ambi ou neo-localidade (Viveiros de Castro, 1986:96). Nas famílias Guarani que visitei, encontram-se exemplos de uxorilocalidade temporária, com é o caso de Marcelino Karai Martins, filho de Eduardo Karai Guaçu Martins. Atualmente ele mora em Cacique Doble com sua família paterna, mas já esteve morando em outro lugar, com a família de sua primeira esposa. Depois de algum tempo de casados, o casal mudou-se para Cacique Doble e quando separaram-se, sua ex-esposa partiu. Seu caso se encaixaria num exemplo de uxorilocalidade temporária, seguida de patrilocalidade, um meio termo entre o modelo proposto por Viveiros de Castro e o proposto por Laraia. Porém, não é um exemplo freqüente, levando em consideração que os arranjos matrimoniais das famílias têm um padrão preferencial, mas são determinados efetivamente pelo contexto social da cada aldeia. Os relatos seiscentistas e setecentistas apontam exemplos de matrilocidade entre os Tupinambá e os Guarani, mas Laraia não crê que a matrilocidade seja uma característica pré-colonial entre os Tupi. Para ele a matrilocidade é uma estratégia social adotada em reação à fragmentação da sociedade.

As tendências à matrilocidade e à uxorilocalidade Guarani, não são exatamente uma “regra”, devido a suas inúmeras exceções, porém é o padrão de residência mais freqüente entre as famílias que visitei. E como o padrão de residência e os deslocamentos dele decorrentes, relacionados com a “mobilidade inter-aldeias” são uma das dimensões de deslocamentos territoriais das famílias extensas que mapeio, focalizo as influências destes preceitos matri-

uxorilocais sobre as estratégias de ocupação territorial e a orientação da direção dos deslocamentos.

A uxorilocalidade, (o novo casal mora no local da esposa), é uma forma de reciprocidade entre as aldeias, feita através de uma “troca de noivos”. A tendência de casamentos uxorilocais impulsiona os homens a circularem em busca de suas futuras esposas, e ao encontrarem, passam a morar no lugar onde elas moram. Há literalmente uma “circulação de noivos” entre as aldeias e isso fornecesse condições para que mantenham-se os hábitos endogâmicos.

A matrilocalidade não impulsiona necessariamente os deslocamentos, como no caso da uxorilocalidade, porém, pode os orientar. O lugar da mãe é geralmente a referência mais forte para os filhos retornarem, de algum casamento desfeito, ou de uma mal-sucedida tentativa de buscar um novo lugar¹¹.

O lugar do pai, neste contexto uxorilocal, muitas vezes é uma referência distante e desconhecida, na medida em que o pai de uma família nuclear muitas vezes também é um “parente estrangeiro” da família extensa local e além disso, é a mãe da noiva quem tem laços consangüíneos com a maioria das pessoas da aldeia, o que se reverte em conhecimentos específicos sobre a terra e os costumes de onde se vive¹². Mesmo quando a família paterna fica na aldeia em que se está, a casa da mãe parece ser referência mais forte.

O relevo que as relações de matrilocalidade têm na determinação do lugar de ocupação de cada família extensa indica a necessidade de ponderarmos sobre a literatura a respeito do parentesco Guarani, na qual as famílias extensas são descritas como estruturando-se principalmente na relação “sogro x genro”. Creio que para a unidade produtiva familiar muitas atividades estão de fato centradas nesta relação sogro x genro, que implementa a roça, regula as relações externas com não-índios e com o mercado, controla a caça e a coleta de insumos no mato, por exemplo. Porém, a nível de estrutura familiar e sua relação com o espaço e de estruturação das atividades de subsistência, a *tchedjuarÿi*, que é a avó, mas é também a sogra, é uma figura central na composição familiar.

A centralidade da figura feminina da *tchedjuarÿi* na organização familiar, na ordenação social e nos rituais xamânicos não é abordada com freqüência na bibliografia sobre a organização social Guarani. As narrativas sobre os deslocamentos das famílias, que apresento no capítulo 3, vão explicitar que atualmente há uma configuração diferente de distribuição de

¹¹ A família extensa de Érica Irwá da Silva fornece um exemplo desta tendência: Separada duas vezes, Érica hoje tem a sua casa no centro dos locais escolhidos por suas filhas e filhos e seus respectivos cônjuges. Seus filhos e filhas habitam ao redor da casa da mãe, e não da casa dos pais, e organizam o trabalho de forma a manter a subsistência da casa dela.

¹² Conhecer as histórias e mitos sobre as famílias e os locais apropriados para se viver, conhecer as características da terra, as regiões onde os solos são mais férteis, os elementos e intempéries da natureza, são capacidades que identificam uma eminente *tchedjuarÿi*.

poder e de conhecimentos dentro de uma aldeia Guarani daquela mostrada pela literatura clássica sobre os Guarani. Na literatura clássica, temos inúmeros exemplos de relatos etnográficos que identificam os dois pólos de poder dentro de uma aldeia, a política e a liderança espiritual, como sendo conduzidas, quase profeticamente, por dois homens que disputam o hegemonia de seu pólo de poder. As narrativas das pessoas das aldeias que visitei apontam para uma distribuição maior das decisões, e de uma série de especialidades de lideranças.

Creio que a *tchedjuaryi*, assim como o *tcheramoi*, são figuras centrais na integração de um novo membro à família, ou na escolha de um novo lugar para a família extensa. Pelo que tenho observado no meu trabalho de campo com as famílias Mbyá e Chiripá de Cacique Doble e do litoral de Santa Catarina, a sogra é tão respeitada e temida quanto o sogro, e a *tchedjuaryi* controla e organiza importantes tarefas dentro de uma *tekoá*. Penso que há, melhor dizendo, uma alteridade “genro x sogro e sogra”, principalmente no caso de genros estrangeiros, que nasceram e cresceram em de outras aldeias.

As narrativas do capítulo seguinte explicitam exemplos onde os deslocamentos em busca de parentes têm majoritariamente orientação uxorilateral, e o deslocamento das famílias extensas estão relacionados quase sempre com a figura das *tchedjuaryi* e *tcheramoi* por serem eles os conhecedores dos lugares dos antigos.

A forte endogamia Guarani é outro aspecto que ressalto para o entendimento das estruturação familiar. A aliança conjugal entre os filhos naturais e os adotivos realizados por Catarina Xapecó e Vicente Karai Okendá Pereira, que casou Rosa Potý Pereira e Alcindo Werá Moreira, e Darico (Dário) Tupã Moreira e Doralina Pereira, é visto como um fortalecimento da família. O mesmo foi feito por Ernesto Kuaray Pereira, que adotou seu futuro genro, Darci Karai Mirim da Silva. Adotado por Ernesto e Lurdes Ará Martins quando tinha oito anos, juntamente com seus dois irmãos mais novos, Cecília Kretiú da Silva e Sebastião Werá da Silva, Darci hoje é casado com Olinda Pereira, a filha mais velha do primeiro casamento de Ernesto, com Érica Irwá da Silva.

Ainda na esfera da ordenação das famílias e regras de parentesco, há aspectos como a formação moral das crianças e dos líderes políticos e religiosos, diretamente relacionados com a orientação dos deslocamentos territoriais. Estes aspectos da relação entre os deslocamentos territoriais e as relações de parentesco apontados neste bloco serão desenvolvidos na continuação da pesquisa.

2.4.2 Alguns aspectos míticos do deslocamento Guarani

Segundo as leituras dos mitos Guarani, uma das maneiras de alcançar esta ascensão aos planos cósmicos divinos é atingir a *yvy mara eÿ*, a (terra sem mal), que está a leste, na terra de *Kuaray*, no além-mar e que pode ser atingida através de caminhadas que estruturam-se em moldes rituais específicos, de restrições alimentares, de conduta e são guiadas por lideranças que recebem as orientações divinas do caminho a ser seguido através dos sonhos. Porém, para superar o plano terrestre e atingir a *yvy mara eÿ*, também chamada de *yvy djú*, (terra da perfeição), é necessário que o grupo conduzido pela/o xamã que receberá dos deuses a revelação, tenha uma vida absolutamente dentro do *nhandérekó*, siga exatamente todas as regras rituais e de conduta estabelecidas pelos “antigos *opyguá*”, os antigos xamãs. Esta ascensão é concedida pelos deuses às pessoas que atingirem o estado de *aguidje* (perfeição), alcançado através de uma vida “harmoniosamente” dentro dos preceitos sagrados de conduta. Para atingir a condição primária e essencial para a realização deste conjunto de condutas que propiciam a ascensão do plano terrestre é necessário habitar uma *tekoá*, uma terra que permita a vida dentro do *nhandérekó* (“jeito de ser”, “sistema” Guarani).

Atualmente, algumas questões antes debatidas pelos estudiosos Guarani caminham para relativos consensos. O primeiro deles seria a concordância de que as migrações históricas dos povos Guarani tinham um forte substrato cosmológico, ou seja, apoiava-se em fundamentos religiosos próprios da cultura Guarani. Abandonou-se a idéia de que estes movimentos originavam-se de crises de perda de identidade religiosa ou de uma assimilação deturpada de elementos do cristianismo, impostos pelo “contato”. As mudanças históricas não são mais o tema obsessivo das pesquisas, descartou-se conceitos relacionados à temática da aculturação e refinou-se a comparação entre eventos distantes no tempo. Portanto, para a maioria dos autores que abordei, os deslocamentos territoriais e a busca da Terra sem Mal são vistos como eventos necessariamente associados.

As relações entre os deslocamentos e sua base mitológica é um tema que me parece bastante profícuo, e gostaria de aprofundá-lo posteriormente, contudo, aqui destaco alguns pontos para reflexão extraídos da literatura etnográfica, da conexão entre os eventos narrados por meus interlocutores e alguns aspectos da mitologia Guarani sobre os deslocamentos. Primeiro, vejamos esta narrativa mítica colhida por Ladeira:

Quando Nhanderu Tenonde construiu esse mundo, ele disse:

Esse mundo não durará muito tempo. Meus filhos que vão estar no mundo vão ter que se separar. O mundo é muito grande. Por isso vão se separar em, mais ou menos, três famílias, e deverão caminhar (oguada). Então, do começo do mundo (yvy apy) vieram andando, procurando seus lugares, seus verdadeiros lugares. Vieram do

começo do mundo e andaram pela beirada do oceano (...) para encontrar o fim do mundo. Eles andaram sobre as águas e ficaram no meio das águas (yy pau rupy), nas ilhas (parakupe). Eles andaram para o bem. E se separaram, cada uma com suas companheiras, cada um com suas famílias. Eles andaram e atravessaram as águas, parando sempre no meio do oceano. Então deixaram as ilhas para nós, filhos caçula (ay apyre), para vivermos nesses lugares.

Quando eles vieram, eles passaram onde hoje se chama Argentina, Uruguai e Paraguai. Depois vieram para esse mundo (Brasil). Então vieram para este meio do mundo (yvy mbytere). Então, começou a caminhada para a beirada do oceano. E foram fundando vários lugares para depois 'serem cidades' (tetã). Passaram em Kuruyty (pinhal), Curitiba e pararam algum tempo. Ali se separaram. Alguns desceram pelo mato, em direção ao mar, à procura de seu lugar. E, encontraram Opavãpy (o fim da ponta da terra, o início do destino) ou Iparavãpy. E de novo, se separaram naquele lugar. E de lá foram para as ilhas, no meio do oceano

(Narrativa de Davi de Aguapeú, colhido por Ladeira, 1992:153)

Os deslocamentos territoriais aparecem na concepção cosmogônica, do tempo da criação, como conduta ~~conduta~~ sagrada, formadora da sociedade. É um hábito que deve ser cultivado por esta lógica mítica, pois consiste numa forma de conduta e de obtenção e acúmulo de conhecimentos amplamente preconizado pelos deuses.

Um outro aspecto mitológico ligado aos deslocamentos que muito me instiga é a figura da liderança condutora. Os deslocamentos Guarani, históricos e atuais, parecem contar em sua maioria com a figura de uma liderança que conduz o grupo em sua trajetória. Esta liderança comunica-se com planos sobrenaturais, através de sonhos, e obtém dos deuses indicação sobre o caminho a ser seguido. Na literatura clássica sobre a terra sem mal, fala-se muito num profeta, um *Karai*, que surgia de longe e conduzia grandes grupos em movimentos migratórios.

Nas análises das migrações históricas feitas pelos Clastres, as migrações seriam desencadeadas por conflitos internos ao grupo, como contraposta à uma tendência de expansão política, que eclodiria numa reação da esfera religiosa, e sob a liderança figura de um profeta, levaria a aldeia a dividir-se ou romper-se, e por-se em migração em direção a um paraíso mítico. Os conflitos internos, especialmente aqueles relacionados à incompatibilidade entre os preceitos defendidos por duas lideranças religiosas que por ventura estejam na mesma aldeia ou a descrença de um grupo nas aptidões da liderança, estão relacionados à divergência religiosa sobre as normas de conduta a serem seguidas pelas pessoas do grupo, e podem também levar à cisão de uma aldeia. Maria Inês Ladeira (1992), em seu trabalho sobre as aldeias Mbyá do litoral, levanta a possibilidade de que estes conflitos entre lideranças seja um dos fatores principais para a ocorrência das cisões dentro de um grupo. Hélène Clastres (1978)

propõe que a partida de grupos familiares de uma aldeia significa cisão política, causada pelo conflito entre a liderança política e a liderança religiosa.

As duas autoras, entretanto, são unânimes em reconhecer a existência de uma liderança religiosa que estará incumbida de conduzir o grupo pelos caminhos. Para Clastres, a figura do “*Carai*” está diretamente relacionada à migração e à concepção da Terra sem Mal. Segundo ela, “o saber dos profetas consiste em possuir a chave desse novo lugar: eles conhecem o caminho da Terra sem Mal, o que não quer dizer propriamente sua localização geográfica, mas sim as regras éticas, únicas a propiciarem o acesso a ela”. Ela faz ainda algumas considerações sobre a relação entre a migração e as regras de conduta ritual estabelecidas pelo “*Carai*”. Eles, que são os únicos capazes de trilhar os caminhos certos e necessários para atingir a Terra sem Mal, “anunciam que é possível sua realização neste mundo: para isso, apenas cabe aos outros conformar-se a regras de vida específicas, submeter-se aos exercícios necessários do espírito ou corpo” que serão por eles determinados (H. Clastres, 1978:45).

A figura da liderança condutora, presente também nas narrativas que colhi em campo, é um dos elementos que conecta os movimentos atuais ao seu sentido mitológico, pois uma vez iniciado o movimento, o grupo se configura num estado especial no qual vigoram preceitos religiosos de conduta ascética, jejuns purificativos e rituais que envolvem o canto e a dança para “deixar o corpo leve” para ascender ao plano dos imortais. Esta superação do plano terrestre, pode dar-se sem a necessidade de passar pela morte física, pois se os rituais forem seguidos à risca e a liderança condutora for forte e iluminada, receberá dos deuses a orientação do caminho correto para superar o plano terrestre e retornar às terras “sagradas” e “indestrutíveis”, terras habitadas pelos “antigos avós”, reivindicadas pelos Guarani como suas por direito. Na grande maioria dos relatos que reuni no período da pesquisa, a liderança condutora dos deslocamentos é uma mulher idosa, uma *tchedjuarji*. A presença destas figuras femininas nas lideranças destes eventos parecem ter um substrato mitológico que também mostram-se evidentes nos registros mitográficos que consultei.

A caminhada e a circularidade pelas terras de parentes também é um aspecto dos deslocamentos Guarani que baseiam-se em figuras míticas, já que a própria concepção da existência humana pressupõe a circularidade divina do sol, um “antigo parente” da humanidade:

No mito de civilização deste mundo, no tempo em que os gêmeos *Kuarajy* (sol) e *Jatchi* (lua), são filhos de um deus e de uma mulher humana. Devido a um desentendimento entre o casal, o pai dos gêmeos volta para sua terra, deixando a mulher na terra de seus pais humanos. Algumas versões falam que a briga do casal teria origem na descrença da mulher humana nas potencialidades divinas do marido. Ele planta o milho num dia e a manda colher no dia seguinte. Ela recusa-se e escarnece dele. Irado, ele parte. Arrependida, depois de algum tempo, ela parte a procura da terra do marido. Ela realiza uma longa caminhada, guiada por *Kuarajy*, o

filho que estava em sua barriga, um feto já com potencialidades divinas, que vai lhe indicando o caminho certo. Ele a aconselha a andar “sempre reto”, e vai indicando o caminho a ser seguido em cada *taperadjá*, encruzilhada por onde passam. Porém, um dia, mãe e filho se desentendem, e o bebê, por birra, não fala mais com a mãe. Ela entra numa *taperadjá* (encruzilhada) e perde-se no caminho, indo parar na terra dos jaguares, onde é devorada. As entranhas da mulher são dadas à avó jaguar, que poupa os fetos e os cria.

Este trecho do mito nos dá um bom exemplo de um padrão de residência uxorilocal, onde o marido vem à casa de sua futura esposa para desposá-la. Neste caso, o marido estrangeiro é um deus que vem à terra para casar-se, e quando o casamento desfaz-se ele retorna para a terra de seus pais. A humanidade da esposa escolhida a faz fraca perante as dificuldades para atingir a terra do pai de seu filho, e ela perece. Principalmente porque ela não pode mais se comunicar com seu filho, que era capaz de guiá-la pelo caminho. As faculdades visionárias das mulheres grávidas também é uma crença comum que se reflete neste mito.

2.5 O TERRITÓRIO E OS DESLOCAMENTOS HISTÓRICOS GUARANI VISTOS DE UMA PERSPECTIVA TEÓRICA MULTIDISCIPLINAR.

2.5.1 Etnografia, arqueologia e história dos deslocamentos

Neste bloco desenvolvo um exercício de discussão teórica multidisciplinar, somando às informações de algumas áreas de conhecimento sobre os deslocamentos territoriais dos Guarani. Assim, recortarei alguns aspectos multidisciplinares para pensar ocupação territorial e os deslocamentos dos Guarani dentro de um recorte territorial mais ou menos determinado pelo território habitado nas últimas gerações pelas famílias extensas com que trabalho.

Para tal exercício parto da proposição de Carlos Fausto, em “Os índios antes do Brasil” (2000), de que devemos pensar a etnohistória dos grupos nativos da América do Sul através da utilização crítica de diversas ferramentas teóricas, orientando a pesquisa a partir da perspectiva do próprio grupo estudado sobre o assunto tratado. Para este autor, a etnohistória reconstruída através da etnologia, considera a perspectiva dos representantes dos grupos estudados, sua lógica de ordenação de eventos, sua cosmologia e muito pode nos dizer sobre a história dos grupos estudados, com relativo sucesso quando trata-se de um passado não muito distante, de um ou dois séculos. Além deste intervalo temporal, a etnografia fica muito limitada, considerando que as mudanças ocorridas nestes últimos cinco séculos foram bastante relevantes para a estruturação das sociedades atuais.

A população indígena existente hoje corresponde a cerca de 1/20 da população existente em 1.500, segundo estimativa de Fausto. Ora, somado a esta brutal mudança demográfica, que desestrutura as redes familiares e as aldeias, temos que os sistemas de produção, de trocas e as esferas sócio-políticas e religiosas foram bombardeados por novos elementos impostos pelo contato. Os territórios destes grupos foram radicalmente reduzidos, tomados ou permutados, restando apenas à população indígena, viver confinada em terras exíguas, muitas vezes dividida com indivíduos de etnias distintas, subordinados todos aos moldes de administração indigenista dos governos nacionais. As mudanças, enfim, foram inúmeras e inexoráveis.

Portanto, é óbvio que todas estas novas realidades em muito devem ter alterado a organização dos grupos indígenas, mas ainda assim, a observação etnográfica dos grupos contemporâneos pode oferecer elementos para se olhar criticamente os dados trazidos pela arqueologia, lingüística e historiografia, na medida em que nos informa sobre o substrato ideológico onde se produziu tais eventos. Desta forma, na tentativa de produção de um conhecimento interdisciplinar, praticar uma leitura crítica das ferramentas científicas utilizadas é fundamental: A etnografia informa apenas sobre realidades temporais próximas, principalmente devido às enormes mudanças desencadeadas pela invasão européia do continente. A lingüística ainda engatinha na tarefa de descrição, comparação e classificação das línguas indígenas, etapas necessárias para se construir um modelo capaz de encaixar significativamente as diferenças e semelhanças entre as línguas num sistema glotocronológico que tenha eficácia explicativa. Para a arqueologia, a dificuldade está em reunir as informações fragmentadas sobre a cultura material num sistema que as englobe logicamente, com o agravante de que os “solos ácidos das áreas tropicais e subtropicais destroem boa parte dos registros de presença humana. Tudo, exceto a pedra trabalhada e a cerâmica, virá pó: ossos, madeira, palha, restos de alimentos preservam-se mal” (Fausto, 2000:8-9).

Para a produção de uma “documentação alternativa à história oficial” (Debert, 1986) e o resgate da “história oculta” dos Mbyá (Garlet, 1997), que há pelo menos um século, vem migrando do Paraguai em direção ao litoral meridional do Brasil, é preciso somar ferramentas que possam alargar a compreensão sobre a história dos grupos Guarani do passado, as formas de ocupação pré e pós colonização, as separações lingüísticas e culturais e a dinâmica destas separações, os elementos de diferenciação étnica, os mitos e a maneira destas pessoas verem o mundo, são elementos que somam-se na busca de uma abordagem etnohistórica. O exercício de reunir diversas ferramentas teóricas para compreender o “*habitus*” de deslocamento dos povos Guarani é uma estratégia para suprir a ausência de informações consistentes sobre a história deste grupo.

As dispersões territoriais do período pré-colonial, as migrações históricas e os recentes deslocamentos territoriais foram e continuam sendo tema de estudos em diversas áreas das

ciências humanas. Aqui neste bloco, aponto algumas informações arqueológicas e históricas que recorto na intenção de compor um panorama que ajude a elucidar alguns aspectos dos deslocamentos Guarani realizados atualmente. Assim, somando informações interdisciplinares a este horizonte desenhado pelas narrativas, esboço uma ponte entre os modos de ocupação territoriais passados e os atuais dos grupos Guarani, buscando uma visão alternativa de eventos da história deste povo.

A discussão sobre qual é a relação de descendência e a proximidade cultural entre os vários subgrupos atuais Guarani e os Guarani históricos começa com autores clássicos, como Egon Schaden e Hélène Clastres. No que diz respeito à etnia Mbyá, os primeiros registros que referem-se especificamente à etnia, datam da metade do século XIX, quando inicia-se a dispersão e êxodo das famílias de seus território tradicionais, na região central do Paraguai, devido às guerras e as invasões expropriativas em suas terras (Garlet, 1997). Schaden, por exemplo, propõe que os Mbyá são descendentes dos antigos “Kainguá” ou “Kaiuá” da bibliografia do período colonial, hipótese aceita por vários autores.

O debate teórico a este respeito é longo, contudo, ainda não se conseguiu informações suficientes sobre como produziam-se as variações de denominação de grupos (os nomes dos grupos indígenas muitas vezes eram atribuídos pelos cronistas e não correspondia à forma com que o grupo se autodenominava, o que aumentava a confusão). Para não cometer equívocos, neste bloco de discussão teórica tomo o horizonte Guarani como um todo, reconhecendo que dentro destes grupos haviam diferenciações, talvez maiores do que as que constatamos hoje entre os grupos Guarani atuais, porém partilhavam valores cosmológicos, lingüísticos e culturais que os aproximava, e fundavam o território Guarani, configurando um “mapa cultural” Guarani, com seus aspectos cosmológicos, cosmogônicos, climáticos e ecológicos comuns (Melià, 1990).

2.5.2 Aspectos arqueológicos da região do Rio Uruguai na época pré-cabralina

O recorte geográfico que trato aqui, a região dos vales da bacia do Rio Uruguai até o litoral, engloba a região onde estão situadas as localidades citadas nas narrativas. É o recorte que as pessoas destas famílias extensas determinam como sendo a “terra de seus parentes”.

Entre os vales do Rio Uruguai e de seus afluentes, desde a região litorânea e os vales do Canoas e Pelotas, passando pelos vales e planaltos da região do Rio do Peixe e Rio Chapecó, até a divisa com a Argentina, nos leitos dos rios Passo Fundo e Peperi-Guaçu, concentram-se as localidades mais visitadas pelas famílias extensas que analiso. Seguindo a orientação oeste-leste, as famílias derivadas das antigas famílias extensas que vêm do Paraguai buscando novas

localidades dentro do território de parentes ou antepassados, deslocam-se do oeste até o litoral. O eixo central dos deslocamentos realizados pelos antigos Mbyá citados nas narrativas foi traçado pelas caminhadas ao longo dos leitos dos rios, saindo do Paraguai no final do século XIX, e chegando nas duas primeiras décadas do século XX aos rios Iguaçu e Uruguai e a seus afluentes como o Rio Peperi-Guaçú, Rio Chopim, Rio Chapecó e o Rio Guarita, onde ficam as localidades citadas. Recentemente, os deslocamentos traçados pelas pessoas destas famílias extensas passaram a acompanhar as estradas construídas pela sociedade nacional, abandonando as caminhadas pelos leitos dos rios. Porém, para se eleger um lugar como sendo um bom lugar para morar, a proximidade de um corpo d'água permanece como elemento essencial.

Os indícios mais antigos de ocupação humana neste território, segundo evidências arqueológicas, datam de cerca de 10 mil anos ap.¹³, período no qual os grupos humanos provavelmente viviam da caça e da coleta de frutas e outros vegetais. Os vestígios arqueológicos encontrados em escavações registram a presença recorrente de artefatos e equipamentos, que possuíam pontas de pedra ou de osso, como lanças e flechas, equipamentos feito de pedras circulares atadas com tiras de couro, estruturas em pedra, machados semi-lunares, bumerangues, etc., e que apontam para a existência de um desenvolvido arsenal de artefatos de caça. É provável que entre 10 e 6 mil anos atrás, o clima e a fauna e flora da região fossem mais inóspitos à fixação de grupos humanos de tradição de caçadora-coleitora. O período holoceno (a partir de 6 mil ap.) trouxe uma maior abundância de recursos naturais e fez proliferar a vida vegetal e animal. Um aumento de temperatura e dos níveis de umidade no planeta ocorrido nesta fase, propiciou a expansão das florestas subtropicais sobre grandes faixas de campo (tipo pampa, com vegetação rasteira), e tornou os vales da bacia do Rio Uruguai mais férteis e favoráveis às ocupações humanas e de outros animais. A estratégia de circular pelo espaço geográfico de acordo com a circulação da fauna e com a época de maturação dos recursos naturais e eventos climáticos era uma característica dos mais antigos habitantes destas terras, que deixaram vestígios de ocupação circular, dos vales do Uruguai e Iguaçu, do interior ao litoral. Colhiam pinhas nas matas de araucária do planalto e berbigões e mariscos no litoral, caçavam uma grande variedade de mamíferos e aves nas matas, desenvolviam elaboradas técnicas de caça e pesca. Estes grupos caçadores coletores eram os habitantes exclusivos, ou ao menos predominantes, nesta região até cerca de 3 mil anos ap.

O aumento das florestas subtropicais nestes vales parece antecipar em mais ou menos 1000 anos a chegada (ou a transformação) de grupos de pessoas que não faziam apenas o manejo da flora mais apreciada, mas dominavam técnicas de cultivo de plantas tropicais e subtropicais. Os agricultores começam a se expandir neste território, deixando seus vestígios

¹³ Convenção arqueológica: ap - antes do presente, do ano de 1950 (data da invenção da datação radiocarbônica, que inaugura um nova fase na pesquisa arqueológica).

por todo o vale do Uruguai. A tradição cerâmica destes grupos é o vestígio de sua cultura material que foi estudado pela arqueologia.

Na arqueologia, trabalhos clássicos definem os grupos culturais segundo sua tradição cerâmica. A cerâmica de tradição guarani é encontrada em numerosos sítios desta região, sendo encontrada em abundância nos vales dos grandes rios e no litoral sul até o litoral de RJ e ES. De acordo com Schmitz, a cultura Guarani já estava estruturada no século V com as mesmas características conhecidas tanto no século XVI, como na atualidade (Darella, 1999). Na região do Rio Uruguai, os Guarani coexistiram no tempo e provavelmente em situação de contato, com outros grupos ceramistas, como os de tradição Charrua, Tape e Guaianá, entre 3 e 1 mil ap. No litoral, os Guarani e Guaianá parecem ter coexistido nos entornos da cultura sambaqui, com indícios de relação de trocas de artefatos culturais e fluxo gênico (Gaspar, 2000 e comunicação pessoal¹⁴), passando posteriormente a uma fase de supremacia dos ceramistas Itararé (relacionado aos Jê os Guaianases históricos) e Guarani (ou “Carijós” históricos). Acompanham mais ou menos o mesmo território em que hoje habitam (ou seja, do MT ao oeste do RS, SC e do litoral até ES, além de Bolívia, Paraguai e Argentina).

Melià afirma que segundo evidências arqueológicas, há um território Guarani, ou “mapa cultural guarani” que determina os limites deste território:

“As evidências arqueológicas mostram que os Guarani chegaram a ocupar as melhores terras da bacia dos rios Paraguai e Uruguai, e do sapé da Cordilheira. São terras especialmente aptas para o cultivo do milho, da mandioca, de vários tipos de feijão, abóboras, batata e amendoim. São terras nas quais a técnica agrícola da roçado permite uma produção altamente satisfatória.(...) O mapa cultural guarani se sobrepõe a um mapa ecológico”.

(Melià, 1990:33-4)

Para Brochado, este território pode ser percebido estatisticamente. Segundo ele, “há um habitat preferencial dos Tupi-Guarani, em contraste com os ambientes distintos que eles ocuparam periféricamente.” Dados estatísticos obtidos por métodos de investigação arqueológicos apontam as características ambientais mais frequentemente encontradas em áreas de sítios arqueológicos: A topografia: “até 300m das margens dos grandes rios, lagos ou do oceano (Atlântico). Altitude abaixo dos 400m sobre o nível do mar.” As vegetações nativas mais procuradas: “Formações florestais (97,3%), úmidas (95,6%), estacionais subcaducifólias (81%), do interior (66,5%) ou da costa (12,2%). O clima preferido é úmido, com estações bem definidas: “chuvoso todo o ano, sem estação seca” em 77% dos casos, “eumesaxérico,

¹⁴ Várias discussões sobre o tema foram realizadas na disciplina “História da pesquisa arqueológica em Sambaquis”, ministrada pela Profa. Dra. Maria Dulce Gaspar junto ao PPGAS/UFSC.

subtropical moderado caloroso” em 65% dos casos. Temperatura média anual entre 18-22 graus Celsius e amplitude térmica entre 11-13 graus. (Brochado, 1982:137 apud Melià, 1990:34).

2.5.3 A história da região nos primeiros séculos após a invasão européia:

Neste bloco, recorto alguns autores que reuniram registros sobre a história da etnia Guarani nos últimos cinco séculos. Segundo John Monteiro,

“No século XVI, a presença guarani abrangia uma imensa área que hoje inclui os estados brasileiros de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além de partes dos países vizinhos. Contudo, apesar do quadro sugerido pelas primeiras fontes escritas, os Guarani - conhecidos na época como Carijó ou Cario - não ocupavam esta vasta região de modo homogêneo ou exclusivo. A maior parte dos grupos locais encontrava-se nas florestas tropicais e subtropicais, ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai. Os extensos campos abertos e as florestas de araucária que cobrem uma considerável parte da região, por seu turno, eram habitados por grupos prioritariamente caçadores e coletores, destacando-se os ancestrais dos Kaingang e Xokleng e mais para o sul, os Charrua e Minuano, entre outros. Do mesmo modo, o espaço em torno do alto Paraguai era compartilhado - melhor, disputado - com os Guaykuru e Paiaguá, povos que, a partir do século XVI tornaram-se formidáveis adversários não apenas dos Guarani, como também dos espanhóis e portugueses”.

(Monteiro, 1992:476-7)

Os registros das ocupações destas etnias podem ser encontrados em fontes históricas. Clastres, que trabalha com fontes históricas do século XVI e XVII, sintetiza assim o território Guarani neste período:

“Os Guarani ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananéia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até os rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná.”

(Hélène Clastres, 1978:9)

O mapa de “Carrafa”¹⁵ desenhado entre 1635-1640, é outra fonte de registro das ocupações daquele período. Mostra os Guarani vivendo do litoral à região do Alto-Uruguai na época em que foi produzido. Segundo Francisco Schaden, que pesquisou a história das etnias

¹⁵ Mapa de distribuição de etnias citado por Francisco Schaden.

que habitaram a região do Rio Uruguai, os Guarani já estariam ali na chegada dos missionários. Os Guandaná teriam chegado ali no século XVII. Das matas da região serrana ao leste, vieram os Xoklém ou Botocudo, deslocados para ali pela colonização açoriana, no final do século XVII. Do sul, vieram os Minuano e os Charrua, expulsos pelos espanhóis na época da fundação de Montevideu, no início do século XVIII. Do norte, vindos do planalto catarinense a partir do início do século XIX, vieram vários grupos Kaingang. Os Kaingang que habitam a reserva de Cacique Doble, descendem provavelmente destes grupos Kaingang, que se estabelecem nas margens do rio Ligeiro e Passo Fundo na metade do século. Do extremo oeste e noroeste vinham grupos Guarani, em direção ao litoral. (Schaden, F., 1956:67).

Os europeus que chegaram ao litoral sul e sudeste da costa brasileira no século XVI, tiveram contato inicial com outro grupo de língua Tupi-Guarani, os Tupinambá, que habitavam o litoral de SP para o norte, vizinhos dos Carijó, os Guarani do litoral sul, descritos por Gonneville (Perrone-Moisés, 1992). O contato efetivo entre os europeus e os Guarani intensifica-se com a chegada do jesuítas: As reduções jesuítas começam a ser erigidas no início do século XVII, e abrem espaço para os primeiros núcleos de ocupação branca no território. A capital da província, Assunção, foi fundada em 1537, mas até o início do século seguinte, não passava de um pequeno fortim. Entre 1622 e 1629, o padre Antônio Ruiz de Montoya, fundou onze reduções, onde já se reuniam centenas de índios Guarani. A consolidação destas reduções, que eram as maiores unidades de produção agropecuária e de adensamento populacional da região, atraem escravizadores de índios e bandeirantes aventureiros para a província da Guairá, e alguns acabam por estabelecerem-se nos arredores das reduções.

A Redução Jesuíta de São Miguel foi fundada em 1627, e é uma das mais antigas dentre as trinta Missões Orientais do Uruguai. As missões ocupavam um vasto território da colônia espanhola, que ia desde das margens orientais do Rio Uruguai, em direção noroeste até as margens ocidentais do Rio Paraná. Atualmente, isto corresponde à parte do território argentino, paraguaio, e à região oeste dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul no Brasil.

Em 1750, com a assinatura de um tratado de paz entre Portugal e Espanha, este território passou a fazer parte do domínio português. O Tratado de Madri, como foi chamado, estabelecia que a Espanha ficaria com o território da província de Sacramento e Portugal passaria a controlar o território das sete missões que ficavam nas margens leste do Rio Uruguai. Com a efetivação deste tratado, as novas configurações de poder obrigam a desativação das missões do leste, o que deflagra a Guerra Guaranítica (1750-1760) que foi uma tentativa da população que vivia nas reduções de permanecerem em suas terras, pois devido à transferência da posse daquelas terras, o governo espanhol requereu a mudança dos jesuítas para a

margem ocidental do Rio Uruguai e o esvaziamentos das aldeias-reduções. Depois de anos de uma guerra de guerrilhas, chega ao fim a guerra entre os Guarani que viviam nas missões e os exércitos português e espanhol, e a população local estava dizimada (Haubert, 1990:291-6). Em 1768, o rei da Espanha expulsa os jesuítas em represália ao apoio dado por eles ao exército Guarani comandado pelo incansável Sepé Tiarajú, que tornou-se lendário, e até beatificado entre os habitantes daquela região. Mas já durante a guerra as relações entre jesuítas e a população estavam abaladas devido o comportamento dos jesuítas perante as ordens do reino. Os Guarani julgavam-se traídos pelos jesuítas e passaram a ignorá-los ou mesmo expulsá-los das reduções.

O controle das missões foi entregue aos franciscanos, e o modo de produção coletivista e de distribuição igualitária da produção e do lucro, foi substituído pela exploração do trabalho indígena.

É difícil precisar quantos dos “mais de duzentos mil índios” que habitavam as trinta cidades-reduções sobreviveram aos dez anos de árdua guerra, porém, a maior parte dos sobreviventes abandonaram as antigas missões e dispersaram-se, passando a viver nas matas, nas aldeias espanholas e fundindo-se à população camponesa. (Clastres, H., 1978:9)

Depois da dissolução das missões, os registros sobre os Guarani da região do rio Uruguai tornam-se escassos. Há pelo menos dois séculos de lacuna nos registros historiográficos sobre os Guarani desta região.

Por volta do segundo quartel do século XIX começam a surgir alguns registros de movimentos migratórios realizados por várias etnias Guarani em direção ao litoral, oriundos desta região. Estes movimentos migratórios oeste-leste repetem-se por todo o século XIX, conforme nos mostra Clastres e Nimuendaju. No final do século XIX, em decorrência das guerras e conflitos militares na região, os Guarani do Paraguai, os Mbyá, iniciam um longo período de deslocamentos migratórios em direção ao litoral, passando pelas aldeias de outras etnias Guarani que espalham-se pelos vales dos grandes rios da região oeste dos estados do sul do Brasil.

CAPÍTULO 3 - OS DESLOCAMENTOS TERRITORIAIS VISTOS ATRAVÉS DAS NARRATIVAS

Na primeira parte deste capítulo trabalharei a elaboração de histórias de vida de pessoas idosas, os “antigos”, como dizem os Guarani, e articularei a elas os elementos ligados aos deslocamentos das famílias, agrupando os eventos tirados das narrativas em torno das histórias de vida destes “antigos”. Na segunda parte, destaco das narrativas alguns conceitos Guarani que estão relacionados com seus deslocamentos em suas falas. Partindo das recorrências de alguns termos associados aos deslocamentos, elegi as concepções de “terra”, “território” e “estrada” para pensar o deslocamento, ou a “caminhada” da perspectiva das pessoas Guarani.

Como já dito na introdução, as narrativas em que baseiam-se este trabalho foram obtidas por mim junto a um grupo de famílias Guarani-Mbyá e Guarani-Chiripá que habitam aldeias no oeste do Rio Grande do Sul e litoral de Santa Catarina, durante cerca de sete meses de trabalho de campo. A metodologia de coleta variava de acordo com o contexto em que se dava a interação com os entrevistados. Boa parte do material foi reunido através de conversas informais, que forneceram os dados para a elaboração dos cadernos de campo, onde inicio a organização das informações em uma linha cronológica. Os trechos citados no decorrer do capítulo foram extraídos das transcrições de gravações de depoimentos e de entrevistas abertas, eventos mais formais, que eram agendados previamente, com o tema pré definido por mim. As gravações dos depoimentos e das entrevistas em geral tornaram-se eventos nas aldeias, que invariavelmente eram acompanhados por uma platéia ou “audiência” (Tedlock,1989), formada por vários adultos e crianças que reuniam-se em torno da casa dos velhos para ouvir as histórias sobre o passado de seus avós. Desta forma, as histórias de vida e os trechos de depoimentos que se seguem resultam do trabalho de organização das informações dos cadernos de campo e do recorte de fragmentos extraídos de cerca de vinte horas de entrevistas gravadas.

Estas narrativas constituem o *corpus* do material que analiso e delas retiro os elementos centrais de composição do texto e as categorias recorrentes que percebo relacionadas aos deslocamentos. Neste momento de transformação do caderno de campo em texto acadêmico, a “preparação para a publicação” (Tedlock,1985), estabeleci os recortes que naquele momento me pareceram mais adequados e representativos sobre o tema dos deslocamentos. Este foi um momento crucial para a definição do corpo do texto, pois ressaltar um viés, descartar outro, é a escolha que cria um contexto e que reproduz parcialmente uma realidade, sabidamente parcial, mas que contudo estabelece o recorte da realidade que passa a representar o campo.

A riqueza das narrativas e os contextos em que foram produzidos não poderiam ser esgotados no texto, entretanto, foram elementos centrais na sua constituição. Assim, os fragmentos que apresento neste capítulo são um pequeno recorte de um contexto de

informações e de vivências muito mais amplo. Neste momento de selecioná-los, meu olhar pode ter-se fixado em passagens que eu mesma, num momento posterior, julgue como não sendo as que mais refletissem o recorte da realidade que eu pretendia, ou talvez as narradoras e narradores não reconheçam nestes fragmentos o centro das idéias que expunham. São os riscos inerentes ao trabalho antropológico, no qual, mesmo tentando trabalhar baseados na interlocução e no diálogo, estamos o tempo todo estabelecendo recortes subjetivos da realidade compartilhada para adequar o texto, tomado como resultado final da pesquisa, aos moldes da redação acadêmica.

Algumas histórias de vida são construídas a partir de traduções das narrativas faladas em guarani, como é o caso das conversas com Eduardo Karai Guaçu Martins e Rosa Poty Pereira, que expressavam-se preferencialmente em guarani, embora ambos dominem a língua portuguesa. Nelas, a presença dos tradutores, parentes próximos dos entrevistados, (Adriana Kretiú Moreira e Joel Kuaray Pereira são neta e enteado de Eduardo, respectivamente, e Geraldo Karai Okendá Moreira é filho de Rosa) durante as conversas, teve também uma importância decisiva na condução das narrativas e no entendimento mútuo entre os interlocutores e eu. Eram os tradutores quem determinavam o fio de continuidade das conversas, nas quais eu apenas apontava temas e deixava que o narrador discorresse sobre eles, no final de cada fala, a pessoa responsável pela tradução expunha rapidamente o que tinha sido dito em guarani. Na etapa seguinte, sentávamos apenas eu e o tradutor de cada conversa para ouvir as fitas e montarmos a tradução final de cada narrativa. A peculiaridade de cada tradução também está expressa no texto. Em geral, as traduções feitas por Adriana Kretiú Moreira eram extensivas, ela buscava recuperar os eventos narrados quase literalmente, as de Joel Kuaray Pereira eram sintéticas, enfatizando os temas essenciais e as traduções feitas por Geraldo Karai Okendá Moreira, meu professor de guarani, primavam pela tradução de idéias.

Em outros casos, as histórias de vida são extraídas de conversas informais e anotações organizadas posteriormente em caderno de campo, como é o caso de Érica Irwá da Silva, que se mostrava incomodada com o uso do gravador, e por isso apenas algumas poucas conversas foram gravadas. Nas visitas cotidianas, nossas conversas eram acompanhadas por Eduardo Karai Guaçu Martins, marido dela, por suas filhas, que passam o dia em sua casa, ajudando nas tarefas, cuidando de seus bebês, ou apenas conversando, e ainda por algumas pessoas que passavam para espiar.

No caso da história de Alcindo Werá Moreira, (marido de Rosa Poty Pereira), utilizo muitos trechos de transcrição de nossas conversas gravadas, ilustrando com suas próprias palavras o texto sobre seus deslocamentos.

Uso ainda, como no caso da história da família de Júlio Moreira, trechos da transcrição de depoimentos de seus filhos Rosalina Moreira e de Milton Moreira sobre os deslocamentos e os ensinamentos dos “antigos” sobre a “terra” e a “estrada”.

Enfatizo que esta disparidade construtiva entre os textos é o reflexo da forma como as circunstâncias de cada entrevista variaram, e que portanto o volume de informações e de ilustrações com as narrativas das pessoas sobre os deslocamentos de suas famílias não está relacionada com uma maior valorização ou ênfase conferida a cada uma, e sim a esta diversidade de formas de contato que tive com cada pessoa.

Nestes textos polifônicos, a voz do narrador principal é a minha, mas o tom em que me expresso busca aproximar-se da maneira com a qual as pessoas entrevistadas expressam-se em português. Num exercício de observação, tento aproximar a voz de narração à forma com que cada narrador ou narradora expressa-se em português. No caso dos relatos gravados em guarani, o tom e ritmo da narrativa foram emprestados aos textos pelos seus tradutores, que definiram o teor e a ordenação das narrativas que traduziam para o português, imprimindo suas características de oralidade e sua interpretação em cada caso.

Desta forma, o texto final é uma composição influenciada pelo contexto de cada conversa, a peculiaridade de cada tradução, ou a forma, as expressões idiomáticas e os regionalismos de cada narrador, além dos recortes e seleções feitos foi por mim. Começo por apresentar os entrevistados e as pessoas que compõem suas famílias extensas e esboçar uma história dos deslocamentos destas pessoas e na seqüência desenvolvo uma narrativa que busca reproduzir a memória destes eventos segundo a própria forma em que foram narrados.

No primeiro bloco, reúno narrativas sobre as histórias de vida e os deslocamentos das pessoas entrevistadas. Usando trechos de transcrições das entrevistas gravadas, anotações de campo, registros de conversas informais, dentre outros, para buscar no discursos destes Guarani categorias explicativas recorrentes de seus deslocamentos, construo um texto polifônico, no qual articula-se as falas de meus interlocutores sobre as histórias e trajetórias vivenciadas por algumas famílias.

No segundo bloco, passo a explorar analiticamente os relatos e depoimentos sobre a relação das pessoas com o lugar em que habitam e/ou habitaram e a história dos seus deslocamentos. As concepções e noções sobre a *tekoá*, a “terra”, a “estrada” e a “caminhada”, e sua inter-relação com o “território”, a maneira com que percebem os deslocamentos, a busca por novos lugares para viver, a chegada em terra de parentes, a criação de uma nova aldeia, são os recortes dos depoimentos que somam-se na construção de um discurso sobre a terra e o território Guarani.

Notas sobre as transcrições das narrativas e depoimentos utilizados:

A transcrição, a forma de tradução do guarani para o português, as observações descritivas que uso nas transcrições, visam transportar as narrativas a eventos do contexto em que elas se deram. São pensadas como uma forma de apresentar algumas nuances do que passava paralelo à fala.

Transcrevo o som literal de hábitos coloquiais de pronúncia do português falado por meus interlocutores Guarani, desconsiderando certas exigências da língua portuguesa formal e das regras mais rígidas de transcrição, que delegam ao transcritor a função de corretor gramatical do texto. Foi outra opção apoiada na intenção de produção de uma antropologia dialógica, tornando o texto consistente e familiar aos olhos dos narradores e mostrando a riqueza do português coloquial falado por estas pessoas.

Para estas pessoas, o guarani é a língua cotidiana, na qual estruturam seus pensamentos e expressam seus sentimentos e suas concepções sobre o mundo. A língua portuguesa é um acessório de comunicação com o mundo exterior, usada esporadicamente, porém usada com mestria por muitas pessoas que dominam expressões, vocabulário e conjugações verbais bastante sofisticadas, e usadas adequadamente na veemente retórica, o que alguns fragmentos a seguir bem ilustram. Vale ainda registrar que a grande importância que os Guarani dão ao uso da palavra produz exímios oradores e oradoras. A despeito dos lapsos na articulação formal da língua, a fluência que estas pessoas têm em expressarem-se na língua portuguesa deve ser enfatizada, pois a maioria delas são bilingües, algumas são políglotas, pois falam o português e o espanhol, além de vários idiomas derivados do guarani. No caso dos mais velhos, o português é uma língua ainda mais estrangeira, pois muitos deles nasceram e viveram em países de língua castelhana, como o Paraguai e a Argentina, onde muitas vezes, há dialetos guarani usados como língua franca, como o caso do *Jopará*, língua guarani falada no Paraguai. Desta forma, eles falam o português como uma terceira língua, algumas vezes aprendida por semelhança com o espanhol. E foi na tentativa de registrar a peculiaridade do português falado por estas pessoas que optei por uma tradução literal das falas coloquiais.

A sonoridade original das línguas nativas e seus reflexos na língua portuguesa falada por pessoas que têm como primeira língua uma língua indígena, como o guarani, por exemplo, é considerada como constitutiva da peculiaridade do português coloquial do Brasil e reivindicada como um de seus traços característicos por um autor indígena. Kaká Werá Jecupé, índio Txucaramãe adotado por uma família Guarani, reconhece que algumas características e “convenções incorporadas aos falares indígenas ferem a lógica da gramática portuguesa”, entretanto, são importantes e devem ser mantidas no registro de falas populares porque exprimem a peculiaridade da língua portuguesa falada no Brasil. (Jecupé, 1998:101).

Kaká Werá Jecupé recupera a importância e defende a adoção de algumas convenções propostas por José de Anchieta, que realizou no século XVI o primeiro esforço de sistematização de línguas indígenas, entre elas o uso de “nome dos povos no singular, com a primeira letra em maiúsculo: Os *Guarani*, em vez de os *guaranis*¹ (...), as palavras grafadas com *f, l, lh, rr, v, z* refletem a influência das línguas européias, e parte do povo brasileiro atual não registra estes sons,” por isso, reconhecer as falas regionais é absolutamente válido para aproximar-se da especificidade do português do Brasil (Jecupé, 1998). Assim, quando “palha” é falada “páia”, mantenho o som da fala, como recurso de trazer o colorido deste tipo de fala do português. Devemos levar em conta também que o guarani não tem o som do “lh”, assim como boa parte das línguas nativas da América do Sul e sons como este acabam sendo adaptados a novos sons. Aliás, o português popular falado no interior do país, em geral, também rejeita este tipo de som do português formal. Como este, encontraremos outros exemplos de fala coloquial que mantereí na íntegra.

Símbolos usados nos trechos de transcrição adiante:

(normas extraídas do projeto NURC/PUC-SP)

(...)	incompreensão ou recorte de trechos
...	qualquer pausa na fala
()	comentários descritivos da transcritora, como emoções, ruídos, etc.
[ligando as linhas]	simultaneidade de vozes (superposição)
“ ”	quaisquer citações
<i>palavras em itálico</i>	trechos ou palavras faladas em guarani, ou outras línguas

3.1 APRESENTAÇÃO DAS FAMÍLIAS EXTENSAS E AS HISTÓRIAS DE SEUS DESLOCAMENTOS

As famílias extensas que serão protagonistas das histórias de vida aqui apresentadas têm uma trajetória que reflete a realidade de várias outras famílias Mbyá e Chiripá da região sul. Agentes de um processo migratório que teve início no final do século XIX, onde várias famílias Guarani foram expulsas de suas terras por frentes colonizadoras e por ações militares de expropriação da população nativa que habitava o oeste do território dos estados do sul do Brasil. O contexto fundiário da época, extremamente violento, gerava uma enorme redução

¹ A norma da ABA, de 1953, segue esta padronização, grafando a primeira letra em maiúscula, quando se trata de nome de etnia e minúscula quando usada como substantivo.

populacional nesta região, por extermínio e pelas fugas dos grupos locais. Eram índios, caboclos, filhos “dos paulistas”, dos tropeiros do norte, escravos fugidos e libertos, enfim vários grupos étnicos indesejáveis ao projetos de colonização do Estado nacional.

As famílias Guarani que viviam do lado leste dos rios Uruguai e Paraná foram as sentiram antes as ações de expropriação, que tinham várias frentes. Além daquelas ligadas às guerras, como a Guerra da Tríplice Aliança, ou Guerra do Paraguai, a Guerra do Contestado, haviam várias formas de embates fundiários regionais decorrentes do incremento da colonização no entorno dos rios Uruguai e Paraná, ali iniciado nas primeiras décadas do século XIX. Do lado oeste, as famílias que haviam conseguido manter-se isoladas no interior das matas, parte delas identificadas como sendo da etnia Mbyá, sofreram um grande êxodo, ou a “desterritorialização” Mbyá, no final do século XIX (Garlet, 1997).

Nas narrativas sobre a vida dos “antigos”, a referência à saída de grupos familiares do Paraguai e sua aliança com as famílias Guarani de aldeias de “parentes” no oeste de RS, SC e PR é recorrente e deixa clara a existência de uma rede de solidariedade entre os grupos familiares que lutavam para manter-se nas suas terras e as famílias que vinham do oeste em franca fuga.

As seis famílias extensas das quais fazem parte as pessoas que narraram suas histórias de vida perfizeram rotas com vários elementos comuns. Constantes caminhadas entre as aldeias dos parentes marcam as histórias de vida das pessoas, e em muitos casos, uma direção em comum norteia estas caminhadas, o leste, a direção do litoral. Um primeiro elemento comum é a região de procedência dos antepassados (parte leste do Paraguai e oeste do sul do Brasil) e o destino final das gerações mais jovens, que é o litoral. Outra constante são as alianças entre famílias Mbyá e Chiripá através de casamentos.

A família extensa Martins é formada pela união de um homem Mbyá, nascido no Paraguai, Eduardo Karai Guaçu Martins e uma mulher Mbyá, Ernesta Nonoai, nascida na região de Nonoai², Rio Grande do Sul, e concentra boa parte de suas três gerações de descendentes na aldeia de Cacique Doble. É a maior família em número de indivíduos com relações consanguíneas entre si e apresenta o menor índice de deslocamento em comparação às outras famílias. É também o exemplo de uma família Mbyá que fixou residência por três gerações num ponto ao oeste, sem nenhum de seus membros buscarem as aldeias de parentes no litoral.

Vicente e Catarina nasceram no Paraguai. As famílias de Alcindo e Rosa (em Mbiguaçu), de Ernesto e Lurdes (em Cacique Doble) e de Dário e Doralina (em Cantagalo) são alguns de seus desdobramentos.

² Trata-se da região da atual TI Nonoai, onde fica a aldeia de Passo Feio, habitada atualmente por cerca de 70 guaranis. Apesar da ocupação centenária do lugar, os Guarani não possuem a demarcação das terras.

A família de Érica Irwá da Silva é a que mais ressalta a ênfase dos casamentos interétnicos e as alianças políticas deles decorrentes. A história de sua família se entrecruza com a da família de Vicente e Catarina, pois Érica foi casada com dois dos filhos do casal, sendo portanto, seus sete filhos netos dos primeiros.

Destes grupos de famílias, Júlio e Isolina são os que primeiro alcançaram o litoral e aí fixaram residência, não retornando mais para o oeste. Isolina morre precocemente e Júlio cria os filhos em Morro dos Cavalos, onde vive até falecer. Seus filhos vivem todos no litoral, estando duas das filhas em Morro dos Cavalos, Nadir e Lúcia, dois em Mbiguaçu, Lurdes e Milton, Rosalina em Praia de Fora, os três últimos ainda próximos à região de Morro dos Cavalos, e Bernardete no litoral norte de SC.

Na seqüência, organizo um quadro que localiza a região de residência ou de referência para cada uma dessas famílias extensas e uma ilustração com as rotas de deslocamento percorridas, para embasar a leitura das narrativas. O quadro abaixo relaciona as lideranças das famílias e as respectivas localidades de referência:

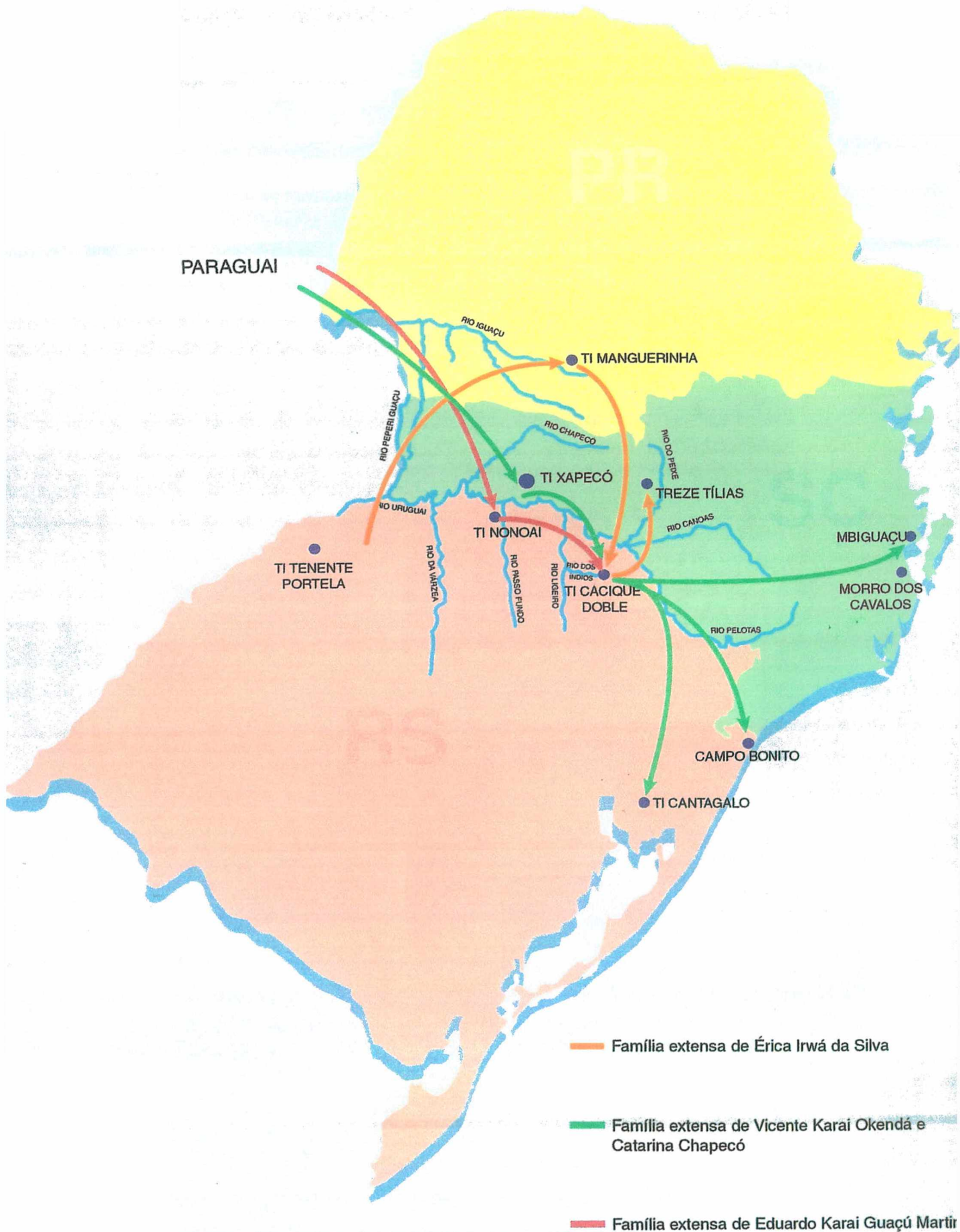
Quadro 4 - As famílias extensas, suas localidades e lideranças:

Família extensa	Local de residência ou referência	Lideranças
Família extensa 1	Cacique Doble/RS	Eduardo Karai Guaçu Martins
Família extensa 2	Cacique Doble/RS	Érica Irwá da Silva
Família extensa 3	Xapecó/SC	Catarina Xapecó e Vicente Karai Okendá Pereira ³
Família extensa 4	Cacique Doble/RS	Ernesto Kuaraý Pereira e Lurdes Ará Martins
Família extensa 5	Mbiguaçu/SC	Rosa Potý Pereira e Alcindo Werá Moreira
Família extensa 6	Morro dos Cavalos/SC	Júlio Moreira

A figura a seguir ilustra as trajetórias das famílias extensas no recorte de tempo que abrange as narrativas.

³ A família extensa 4 e a família extensa 5 são desdobramentos da família extensa 3, que ainda tem ramificações em Treze Tílias e na TI Cantagalo que não estão apresentadas como família extensas devido as peculiaridades das alianças matrimoniais que a compõem.

MAPA DAS PRINCIPAIS ROTAS DE DESLOCAMENTO DAS FAMÍLIAS EXTENSAS



3.1.1 Os deslocamentos da família extensa liderada por Eduardo Karai Guaçu Martins⁴

Eduardo Karai Guaçu Martins, 103 anos, 4 filhos, 18 netos, 17 bisnetos e 1 tataraneta.

Todos os seus descendentes diretos vivem atualmente em Cacique Doble.

Primeira esposa: Ernesta Nonoai, falecida, com quem teve 4 filhos:

- Lurdes Ará Martins, 6 filhos, 9 netos e 1 bisneta, casada com Ernesto Kuaray Pereira.

- Lúcia Djatiuká Martins, 8 filhos, 3 netos, casada com Graciliano Moreira.

- Marcelino Karai Martins, 1 filho, de seu primeiro casamento, atualmente casado com

Ilda Gomes.

- Santa Irwá Martins, 3 filhas, 5 netos, separada.

Segunda esposa: Érica Irwá da Silva.

Afilhada adotada por eles: Rosângela Mariano.

Eduardo Karai Guaçu Martins nasceu em Campo Viera, no Paraguai, há cerca de cento e três anos, no final do século XIX⁵. Sua infância, segundo ele, foi boa e tranqüila. Enquanto era pequeno, ele morou com seus pais, João Karai Martins e Aurora Takuá Campo Viera e seus três irmãos, numa terra boa, junto ao restante de sua grande família. De acordo com seu relato, a vida naquele tempo era boa, quando ele, sua irmã mais velha e outras crianças brincavam muito no rio, de pegar e esconder, de imitar adulto, brincando de pescar, caçar, roçar. Mais velho um pouco, as brincadeiras ficaram mais “sérias”, pois os mais antigos não permitiam tantas brincadeiras “como as crianças têm hoje”. Depois de certa idade, a criança deve aprender os trabalhos com os adultos: ele aprendeu a lidar com a terra, ajudava na colheita, a pilar farinha, a pescar, a fazer armadilhas para caça. Aprendeu também a talhar madeira, a tecer balaio e a fazer outras atividades que segundo ele, “não eram bem um trabalho, eram mais uma diversão na hora de sentar em volta do fogo para conversar nos dias frios da inverno, ou na hora do chimarrão”. Aquele era o tempo de brincar de aprender a ser adulto.

“Mas aí veio a guerra”⁶. Eduardo, que ainda era criança, não entendeu o que estava acontecendo na época. Ele lembra-se pouco. Lembra que os brancos vieram e levaram todos os

⁴ Construída a partir de conversas e entrevistas informais com Eduardo, com a ajuda dos tradutores Adriana Kretiu Moreira e Joel Kuaray Pereira (neta de Eduardo e filho de Érica Irwá, respectivamente) e de conversas com suas filhas Lurdes e Lúcia, e com seus genros e netos.

⁵ A idade de Eduardo, assim como a de outras pessoas antigas, em geral é estimada, porque a contagem de tempo cronológico para eles é diferenciada e, ademais, nos registros de nascimento feitos em Postos da FUNAI, ou do antigo SPI, as datas de nascimento muitas vezes são imprecisas, pois as pessoas não eram registradas logo que nasciam e sim em idades avançadas, o que leva à pouca exatidão destas datas.

⁶ Sr. Eduardo chama esta guerra em que morreu seu pai de Guerra do Paraguai. Cronologicamente não é possível que ele já fosse nascido nesta época, pois estaríamos tratando do terceiro quartel do século XIX, e ele provavelmente nasceu nos últimos anos do século XIX ou início do século XX. A referência desta “Guerra do Paraguai” deve estar associada de maneira mítico-histórica à algum outro grave evento que atingiu a família, e ele refere-se hoje em suas narrativas para seus descendentes mais jovens como tendo sido um evento de ruptura de uma ordem antiga.

homens da aldeia para “lutar numa guerra”. E quando todos os homens jovens e adultos tinham ido para a “guerra dos brancos”, a guerra chegou até sua aldeia. As mulheres embrearam-se nas matas. Algumas queriam ficar para esperar os maridos e filhos voltarem, mas foram mortas ou levadas com os brancos. “Foi coisa muito triste”. Sua mãe, Takuá (Aurora Takuá Campo Viera), fugiu com seus dois filhos menores, o pequeno Eduardo, (que na infância chamava-se Werá) e sua irmã Tikaí. Takuá conduzia um grupo de mulheres de sua família e Eduardo recorda-se em especial de uma prima de sua mãe, que na época tinha um bebê que faleceu durante “a caminhada”. Muitos dos seus parentes morreram ou sumiram por causa daquela guerra, que Eduardo chama de a “guerra do Paraguai”. Seu pai e seu outro irmão, de quem ele não se lembra bem, foram para a guerra e nunca mais voltaram.

Daí em diante, a vida tornou-se muito difícil. Eles andavam de dia e de noite, sem saber em que direção seguir. Sua mãe rezava todos os dias para seu avô, pedindo que ele mostrasse um caminho seguro. Algumas vezes eles ouviam barulho de brancos nas picadas dos matos e escondiam-se por várias horas. “No Paraguai”, ele diz, “a vida era dura. O índio se escondia no mato. Todo branco tinha era garrucha!”. Sua mãe tirava a comida do mato e todos a ajudavam a colher palmito, taquara, lenha, coquinho de pindó, produtos do mato que serviam para alimentação, proteção e transporte de utensílios. Eles andavam beirando os rios, onde havia mato denso. Assim, tinham a água que precisavam, e tinham como se esconder dos *djuruá* quando fosse preciso.

Um dia chegaram a uma aldeia. A mãe de Eduardo, Takuá, sabia como falar com eles, mas eles não eram Mbyá. Eduardo acha que eram Paim, “uma outra raça Guarani”, mas ele não se lembra bem. As pessoas desta aldeia os deixaram ficar e dividiam os produtos das roças que tinham. Assim, depois de muito tempo de vida no mato, voltaram a viver numa aldeia.

Sua irmã casou-se com um homem dali e algum tempo depois, sua mãe morreu. Ele, que já era rapaz em idade de casar, quis ir embora dali e partiu com um grupo de pessoas para um outro lugar. Assim ele “se criou, na estrada”, na “vida sofrida”.

Depois de muito andar, chegou a Nonoai⁷, onde conheceu Ernesta, sua futura esposa. Então, segundo costumes dos Mbyá, que também eram o povo da família dela, ele casou-se com Ernesta Nonoai e foi ajudar o pai dela na roça, passando a morar com eles. Depois de um tempo, ele e Ernesta foram “procurar uma terra maior”, porque a família dela era grande, não havia terra para todos e além disso havia muitos Kaingang na região.

Partiram para visitar uns parentes de Ernesta na região do rio Xapecó⁸ e ver onde poderiam “criar a família”. Viveram na aldeia dos tios de Ernesta algum tempo e fizeram

⁷ Trata-se da região da TI Nonoai, noroeste do RS.

⁸ Trata-se da região do Rio Xapecó, às margens do qual habitavam famílias extensas que tinham parentesco com a família de Ernesta Nonoai, inclusive a família de Catarina Xapecó, (matriarca das famílias extensas 4, 5 e 6).

amizade com uma prima dela, Catarina Xapecó e com seu marido Vicente Karai Okendá Pereira. Vicente, assim como Eduardo, era “das bandas do Paraguai” e os dois logo encontraram afinidades e ficaram amigos.

Mas aquela aldeia “era uma *tekoá guaçu*” (aldeia grande), “lugar onde moram muitos Guarani”. Segundo Eduardo, “a terra que havia já era pouca para as roças das famílias que já estavam ali”, e os Kaingang e os *djuruá* estavam “se criando demais”. Além disso, a situação se complicava porque muitos *djuruá* chegavam de longe, entrando na terra com garrucha para tirar fora os índios⁹. Logo se deram conta que lá não seria um bom lugar “para criar a família”.

Então, quando Ernesta estava grávida pela primeira vez, resolveram que precisavam encontrar uma nova terra. Foi quando souberam que uma tia de Catarina, *tchedjuaryi* Júlia Paraguai, ia partir com alguns filhos e netos para buscar uma nova terra e eles resolveram acompanhá-los. Rumaram para Tenente Portela¹⁰, pois ouviram falar que lá a terra era boa e ainda estava “cheia de pinheiral”. Quando chegaram lá, fizeram casa, fizeram roça, mas perceberam depois de algum tempo que os Kaingang não eram amigos e os parentes que viviam lá quase não tinham terra para os filhos, porque os Kaingang “dominavam” a área.

E mais uma vez pegaram a estrada. No caminho, pararam nas margens de um rio limpo (provavelmente o Rio Passo Fundo ou um de seus afluentes) e ali ficaram até Ernesta ter Lurdes Ará. No grupo haviam várias crianças, entre elas o pequeno Alcindo Werá Moreira e logo nasceria mais uma criança no caminho, pois Catarina também estava grávida. Por conta delas e da idade da *tchedjuaryi* Júlia, a caminhada tornava-se mais lenta e era preciso entrar no mato para conseguir material para construir e manter as casas de “acampamento”¹¹.

O rio era bom, mesmo ocupado por vizinhos às vezes inconvenientes. Numa destas paradas, Vicente Karai Okendá Pereira foi até a região do rio Xapecó onde estava morando seu irmão João Maria Pereira e sua esposa Alicia Mariano. Depois de algum tempo, eles voltaram com Vicente e juntaram-se ao grupo.

Continuaram seguindo aquele o rio e no caminho nasceu Lúcia, a segunda filha do casal Eduardo e Ernesta. Naquele período, andaram por muitos, muitos dias. Até que um dia, chegaram a uma aldeia Paim, “já na cabeceira do Rio dos Índios”. Os Paim “eram pouquinhos”. Eles viviam bem no meio do mato, sem clareira aberta. O lugar era bonito, mas as crianças pequenas sofriam muito com o excesso de mosquitos (*mbirigüy*) que dava naquele lugar. Aqueles mosquitos eram uma verdadeira “praga”, que “nem o fogo espantava”.

⁹ Eduardo Karai Guaçu e os “antigos” de sua época acompanharam a fase de confinamento dos grupos indígenas da região dentro dos “Toldos”, áreas indígenas criadas pelo governo, próximas a Postos Militares que garantiam a expansão da colonização européia da região.

¹⁰ Refere-se à região da TI Tenente Portela, noroeste do RS.

¹¹ Sr. Eduardo explica que estas casas de “acampamento” são construídas de forma diferente da casa convencional. Sua confecção é bem mais rápida que da outra. Nela usa-se apenas taquara na estrutura (nas casas convencionais usa-se toras de madeira) e o teto não leva as tramas de sustentação, apenas a cobertura, que é formada de taquara fina e palhas de palmeira *iguaricana* ou *pindó*.

Desceram um pouco o rio e chegaram próximos do local onde hoje está a Terra Indígena de Cacique Doble. Naquele tempo, a aldeia era distante, “mais de um dia de caminhada rio acima” do lugar onde eles moram hoje. Viviam tranqüilos naqueles dias. “A terra era boa”, caçavam, pescavam, foram abrindo roças. Os Kaingang viviam bem mais distantes do que vivem hoje, rio abaixo, da outra margem do rio. As vezes, passavam por ali, caçavam, mas não “abusavam da roça”. Só depois de muito tempo que Eduardo e os outros já estavam ali, com muito milho, casas definitivas, roça “bonita, caprichadinha”, é que começaram a surgir problemas, porque as terras dos Kaingang foram ficando “pouquinhas” e eles eram muitos. Os brancos foram chegando e os Kaingang atravessaram o rio. E a cada dia chegavam mais brancos, fazendo estradas, por onde passavam os *mbaerú* (ônibus, veículos automotivos em geral).

Até que um dia, os brancos falaram para eles morarem do lado de dentro de uma cerca que estavam fazendo para os Kaingang. No começo, as pessoas da aldeia de Eduardo não estavam aceitando a idéia de “morar na cerca”. Porém, Vicente Karai Okendá, que era o cacique do grupo e que “entendia bastante das coisas do branco”, era viajado e experiente, aconselhou que deveriam aceitar. Como ele ia sempre à Xapecó e outras terras dos parentes, ele “conhecia bem” a situação das terras Guarani. Ele dizia que em outros lugares a situação era pior, que não “tinha quase mais mato para o Guarani morar”. A *tchedjuarÿi* Júlia concordou com ele e então todos resolveram “ficar na cerca”, porque “vinham os brancos fazer fazenda”.

E mesmo “dentro da cerca, os *djuruá* continuavam a entrar” nas terras dos índios. Vinham desmatando e “fazendo fazenda” dentro das terras demarcadas na área. Há 50 anos, três madeireiras foram instaladas do lado de dentro da Terra Indígena e acabou com a vegetação de grande porte daquelas terras¹². Não sobrou sequer mata ciliar suficiente para manter a qualidade da água e a fauna que existia.

Hoje, a vegetação está pobremente regenerada, com vegetação secundária arbustiva, vassouras e capoeiral¹³. Próxima à aldeia Guarani há um pequeno canto de mata nativa, com árvores replantadas ou tratadas por manejo, como araucárias, palmeiras de *pindó* e de *iguaricana*, imbiras, entre outras, das quais a comunidade muito se orgulha de conseguir manter.

¹² Segundo pesquisa de uma escritora da cidade de Cacique Doble, “além das terras, perderam ainda os indígenas de Cacique Doble, praticamente toda a espessa mata de pinheiros nelas existentes. Segundo os indígenas, cerca 360 mil pinheiros teriam sido destruídos.” A autora levanta os seguintes dados: “O SPI, que administrava a área desde 1941, alienara o pinhal dos indígenas para: Dr. Gaspar Coutinho, 20.000 pinheiros (1951), Braulino Souza e exportadora de Madeiras Fontainive Ltda., 1.500 pinheiros, para Braulino Souza, 2.000 pinheiros (1956) José Arlindo Rauber & Cia., 1000 pinheiros, ao Arcebispo de Porto Alegre, doação de 1000 pinheiros (1957)”, e assim por diante. (Stangerlin, 1989:26)

¹³ “Hoje a terra desflorestada e depauperada se constitui no recurso mais importante de que os indígenas dispõem”. (Santos, 1998:62)

Eduardo nunca quis sair daquela região, mesmo já tendo se mudado várias vezes de lugar dentro dos limites da TI. Para ele, mesmo com os problemas enfrentados continuamente, esta terra tem os sinais deixados pelos antepassados para marcar uma terra Guarani. Ele e Ernesta foram muitas vezes a Nonoai e a Xapecó¹⁴ ver os parentes, mas sempre voltavam. Suas filhas também não se mudaram e seu filho Marcelino Karai Martins, que morou fora da aldeia por alguns anos, depois de algum tempo fora, voltou com a esposa e o filho para viver na aldeia de Cacique Doble e não se mudou mais. Quando separou-se de Lurdes Tenente Portela, sua primeira esposa, ela retornou para a aldeia da família, ficando o filho Aldacir com a avó paterna.

Eduardo é a pessoa de mais prestígio dentro da aldeia, por ser o “*tcheramoi*” de toda a aldeia, o mais antigo, e por possuir uma grande sabedoria. Estas características conferem a Eduardo o *status* de *Nhande ru* (nosso pai), o papel de rezador poderoso e sábio curador. Desde que as famílias extensas fundadoras da aldeia chegaram a Cacique Doble, Eduardo assumiu a função de *opyguá*.¹⁵

Há nove anos Ernesta morreu, acometida de um mal da idade e há três anos Eduardo casou-se novamente, com Érica Irwá da Silva, a *mbodjá'ua*, que é parteira e especialista em ervas da aldeia. Conforme me explicou uma das netas de Eduardo, o casamento dos dois é um “casamento de velhos”¹⁶, algo como um casamento ritual, com funções de coesão social e de complementaridade xamânica.

Abaixo segue quadro onde é listado os descendentes de Eduardo Karai Guaçu Martins e os locais de nascimento e de residência atual e na seqüência a genealogia da família para ilustrar os deslocamentos e relações de parentesco das pessoas dessa família extensa.

¹⁴ Atualmente os parentes mais citados moram na TI Xapecó, na cidade de Treze Tílias ou na zona rural da região.

¹⁵ *Opyguá* é um dos tipos de xamã que os Guarani possuem. É quem comanda as celebrações, conduz as rezas noturnas, o guardião maior do *opy*. Na aldeia de Cacique Doble, muitas vezes as pessoas usavam o termo “pajé” para me explicar em português o que significa *opyguá*. Porém, em Mbiguaçu me alertaram que “pajé” pode designar alguém que não usa seus poderes para realizar coisas boas, portanto, é um termo pejorativo.

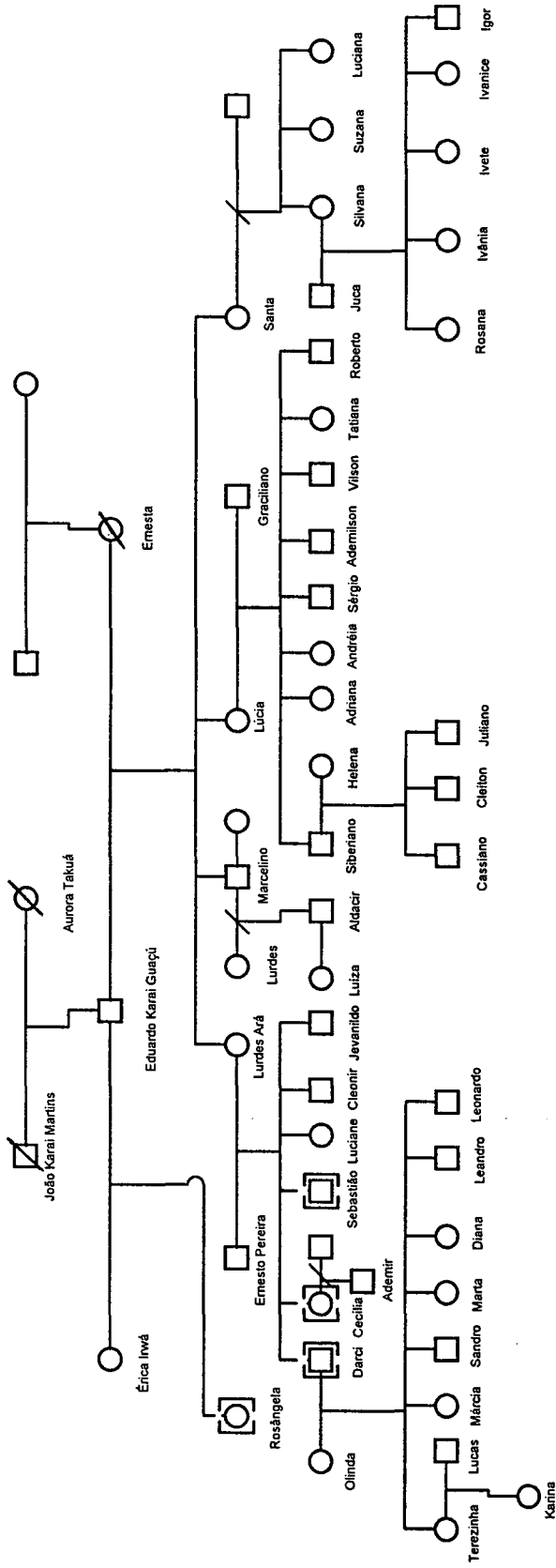
Algumas das categorias de *opyguá*, narradas a mim por meus interlocutores são: Os *opyguá* curadores - Pessoas que promovem rituais de cura através de suas faculdades xamânicas, que se potencializam durante os sonhos e os rituais de canto e dança. Em geral, são muito poderosos e podem acumular outras funções ou especialidades xamânicas no decorrer de sua vida. Os *opyguá Yvyraidjá* - a/o guardiã/o da casa sagrada, “quem porta o bastão sagrado”. Os *Yvyraidja* são a especialidade de *opyguá* que maior propensão inata têm para desenvolver as potencialidades de “*tchondaro*” (guerreiros dançarinos). Podem ser também os conhecedores das belas palavras, o que em geral se manifesta junto com o dom de *oporaiva* (cantores). Os *Yvyraidjá*, em geral são figuras auxiliares, ou complementares, de outra/o *opyguá*, com atribuições específicas como todos os xamãs Guarani.

¹⁶ Os “casamentos de velhos” são casamentos rituais, onde “antigos” de “nomes” e funções complementares se casam para concentrar numa única casa ou *opy* as suas tarefas rituais. Érica e Eduardo ocupam funções religiosas e curativas complementares, além de coordenarem os trabalhos que devem ser feitos no mutirão (os “antigos” coordenam todo o trabalho coletivo, feito na roça, no mato ou na aldeia, decidem o que vai se plantar, indicam a lua boa para a caça, o que precisa ser feito na aldeia, etc.). O casamento de Eduardo Karai Guaçu e Érica Irwá da Silva parece ter sido também uma estratégia de reforço de coesão entre o grupo. Há uma tensão latente entre um grupo mais fechado a inovações, que querem viver dentro do “sistema dos antigos” e um outro grupo que propõe algumas modernizações no jeito de viver, mais ao estilo Chiripá. O “casamento dos velhos” reforça as relações de parentesco e centraliza as lideranças das duas principais famílias extensas que formam o grupo local e, a princípio, unifica as orientações sobre conduta e vida cotidiana que partem das maiores lideranças do grupo. Assim, me pareceu aplacaram-se os conflitos sobre diferenças de conduta.

Quadro 5: Família extensa de Eduardo Karai Guaçu Martins

Nome	Idade	Local de nascimento	Local de residência atual	Observações
Eduardo Karai Guaçu Martins	103	Campo Viera/Paraguai	Cacique Doble/RS	Liderança religiosa ("pajé maior", xamã principal)
Érica Irwá Silva	75	Treze Tilias	Cacique Doble/RS	Liderança de família extensa.
Rosângela Mariano	11	?	Cacique Doble/RS	Afilhada de Érica
João Maria Werá Pereira	98	Paraguai	Cacique Doble/RS	Tio de Ernesto
Lurdes Ará Martins	65	Tenente Portela/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Eduardo e Ernesta
Ernesto Kuaray Pereira	70	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Marido de Lurdes, liderança de família extensa, rezador.
Cecília Kretiu da Silva	25	?	Cacique Doble/RS	Adotada
Ademir da Silva	2	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Cecília
Sebastião Werá da Silva	20	?	Cacique Doble/RS	Adotado
Luciane Irwá Pereira	14	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Lurdes e Ernesto
Cleonir Karai Pereira	11	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lurdes e Ernesto
Jevanildo Karai Pereira	8	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lurdes e Ernesto
Darci Karai Mirim da Silva	35	?	Cacique Doble/RS	Filho adotivo de Lurdes e Ernesto
Olinda Pereira	30	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Ernesto e Érica
Márcia da Silva	13	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Darci e Olinda
Sandro da Silva	11	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Darci e Olinda
Marta Ará da Silva	9	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Darci e Olinda
Diana da Silva	7	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Darci e Olinda
Leandro da Silva	4	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Darci e Olinda
Leonardo da Silva	2	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Darci e Olinda
Terezinha Pereira	17	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Darci e Olinda
Lucas	20		Cacique Doble/RS	Marido de Terezinha
Karina	1	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Terezinha e Lucas
Marcelino Karai Martins	60	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Eduardo e Ernesta
Ilda Gomes	50	Misiones/Arg	Cacique Doble/RS	2ª esposa de Marcelino
Leandro da Silva	18	Misiones/Arg	Cacique Doble/RS	Filho de Ilda
Roque da Silva	15	Misiones/Arg	Cacique Doble/RS	Filho de Ilda
Cleonice da Silva	13	Misiones/Arg	Cacique Doble/RS	Filha de Ilda
Aldacir Karai Martins	19	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho do 1º casamento de Marcelino
Luíza da Silva	17	Misiones/Arg	Cacique Doble/RS	Filha de Ilda, esposa de Aldacir
Lúcia Djatiuká Moreira	50	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Eduardo e Ernesta
Graciliano Moreira	60	Uru-Peperi/SC	Cacique Doble/RS	Filho adotivo de Vicente e Catarina
Adriana Kretiu Moreira	19	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Lúcia e Graciliano
Andreia Moreira	15	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Lúcia e Graciliano
Sérgio Moreira	13	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lúcia e Graciliano
Ademilson Moreira	11	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lúcia e Graciliano
Vilson Moreira	9	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lúcia e Graciliano
Tatiana Moreira	3	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Lúcia e Graciliano
Roberto Moreira	1	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lúcia e Graciliano
Siberiano Moreira	22	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lúcia e Graciliano
Helena Pereira	20	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Érica e Mário
Cassiano	4	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Siberiano e Helena
Cleiton	2	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Siberiano e Helena
Juliano	3 meses	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Siberiano e Helena
Santa Irwá Martins	40	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Eduardo e Ernesta
Suzana Pará	18	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Santa
Luciana Irwá	16	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Santa

Família extensa de Eduardo Karai Guaçu Martins



Legenda

- mulher
- homem
- ⊘ pessoa falecida
- ◻ pessoa adotada
- ◻ casamento
- ⊘ separação
- ◻ filiação



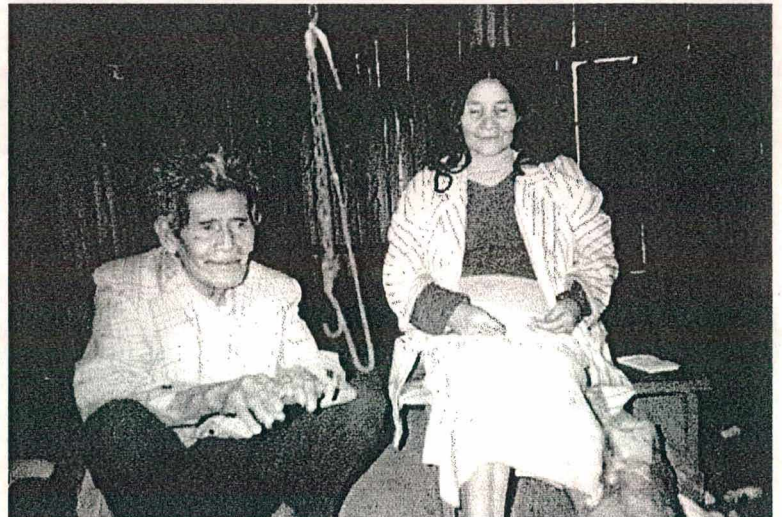
Cacique Doble, 2000.
Marta Ará da Silva, João
Maria Werá Pereira e
Ernesto Kuaray Pereira.



Cacique Doble. Lurdes Ará Martins fumando
seu *petingúá*. Ao fundo, Ivete e Lucine.



Cacique Doble. Eduardo Karaf
Guaçú Martins e
Érica Irwá da Silva.



Cacique Doble. Eduardo Karaf Guaçú Martins e Érica Irwá da Silva.



A casa de Eduardo e Érica.



Crianças conduzindo o carro de boi.

3.1.2 Os deslocamentos da família extensa liderada por Érica Irwá da Silva¹

Érica Irwá da Silva, 75 anos, 7 filhos, 25 netos e 1 bisneta

Primeiro casamento com Ernesto Kuaräy Pereira, 4 filhos:

Teresa Pereira, 2 filhos

Sanico Pereira, 3 filhos

Olinda Pereira, 9 filhos, 1 neta

Juca (José) Pereira, 5 filhos

Segundo casamento com Mário Karai Pereira, 3 filhos

Joel Kuaräy Pereira, 2 filhos

Helena Pereira, 3 filhos

Ivanir Pereira, 1 filho

Terceiro e atual casamento com Eduardo Karai Guaçu Martins

Afilhada adotada por eles: Rosângela Mariano

A *tchedjuarÿi* Érica Irwá da Silva nasceu em Guarita², há cerca de 75 anos. Seus pais, João Werá da Silva e Martina Pará, vieram de Nonoai e antes de lá, do Paraguai, mas Érica não se lembra ao certo, porque ela “era menina quando o pai e mãe morreram”. Depois que os pais faleceram, ela se separou dos dois irmãos mais velhos e foi acompanhando a avó e outras pessoas da família para a aldeia de Mangueirinha no PR. Cruzaram uma localidade chamada Campo Erê, moraram acampados perto de uma cidade, até que depois de algum tempo chegaram em Mangueirinha.

Ali em Mangueirinha, Érica “se criou”, e quando chegou na idade de casar, sua avó “de criação” decidiu levá-la para Xapecó, onde tinha parentes, afim de encontrar-lhe um noivo. Em Xapecó ela conheceu e casou-se com Ernesto Kuaräy Pereira, filho de Catarina Xapecó e Vicente Karai Okendá Pereira. Ernesto, que havia saído de Cacique Doble para cumprir seu aprendizado ritual como *opyguá* e para buscar de uma esposa entre as parentes da mãe, viajou por várias aldeias nesta época.

Érica e Ernesto casaram-se e passaram a viver ali. Tiveram dois filhos em Xapecó: Teresa e Sanico. A vida em Xapecó era complicada. As roças produziam pouco, a área reservada aos Guarani tornava-se cada vez menor, sendo insuficiente para produzir alimentos para a subsistência das famílias. Assim, era preciso trabalhar para os agricultores da região para

¹ Construída a partir de conversas e entrevistas informais, sem o uso de equipamentos de registro, com exceção de um pequeno e discreto bloquinho de notas, que me subsidiava posteriormente a transcrever às conversas no caderno de campo. (Ao notar que Érica se encabulava e perdia a naturalidade e eloquência diante dos equipamentos eletrônicos que eu levava, um pequeno gravador e uma câmera fotográfica, deixei de usá-los em nossos encontros.

As fotos em que ela posou para mim foram tiradas em contextos próprios, em geral quando alguém chegava pedindo para ser fotografado quando ela estava por perto e ela concordava em aparecer, mas mesmo assim não era raro ela se esquivar da câmera fotográfica)

² Trata-se da TI Guarita, noroeste do RS.

garantir algum alimento. Além disso, conflitos violentos entre kaingangs e guaranis estavam resultando em várias mortes de ambos os lados, o que tornava a vida naquelas terras muito complicada.

Então, “depois da morte da avó” de Érica, eles partiram da TI Xapecó. Como eles já “tinham família”, “valia mais trabalhar para os brancos”. Assim, foram para Treze Tílias/SC³, onde Ernesto tinha parentes que o “arrumariam emprego na cidade”. Chegaram à casa da irmã de Ernesto, Zélia Pereira, que havia se casado com o filho de um velho amigo do pai dela, um rapaz não-índio. Ernesto trabalhou na roça dos “brancos” e em uma olaria.

Ficaram algum tempo em Treze Tílias, mas quando Érica engravidou do terceiro filho, eles foram para Cacique Doble. Lá nasceram os outros dois filhos mais novos do casal, Olinda e Juca. Depois de algum tempo em Cacique Doble, Érica e Ernesto separaram-se.

Érica casou-se novamente, com Mário Karai, o irmão mais velho de Ernesto, com quem teve três filhos, Joel, Helena e Ivanir. Separou-se dele há cerca de quatorze anos e viveu só com os filhos, até três anos atrás, quando casou-se com Eduardo Karai Guaçu Martins. Desde que chegou, Érica nunca mudou-se de Cacique Doble, e ali criou seus sete filhos.

Na idade adulta, três de seus filhos mudaram-se. Teresa e Sanico foram para Treze Tílias, na “idade de casar”. Como ambos os tios paternos que moram ali, eles casaram-se com pessoas não índias. Teresa tem dois filhos e Sanico três. Ivanir, a filha caçula, mudou-se há dois anos para a TI Cantagalo, onde casou-se com um rapaz Guaraní e tem um filho.

Olinda, Juca, Joel e Helena casaram-se em Cacique Doble e não se mudaram. Olinda casou-se com Darci Karai Mirim da Silva, que foi adotado pelo pai dela, Ernesto Kuaray Pereira e sua segunda esposa, Lurdes Ará Martins. Olinda e Darci têm oito filhos e ela esperava um bebê para o final do ano de 2000⁴. A filha mais velha de Olinda e Darci, Terezinha, casou-se com Lucas da Silva, um rapaz Guaraní nascido na Argentina, que já morou na aldeia de Bracuí/RJ e na aldeia de Cantagalo. Eles têm uma filha. Juca (José) Pereira casou-se com Silvana, neta de Eduardo Karai Guaçu Martins, filha de Santa Irwá Martins. Eles têm seis filhos. Joel Kuaray Pereira, que atualmente é cacique, morou e estudou em Treze Tílias/SC, onde cursou o primeiro grau, hospedando-se na casa da sua tia Zélia. Agora cursa o supletivo do segundo grau em Cacique Doble. Morou também na TI Cantagalo (onde atualmente vivem seu pai, Mário Karai Pereira e os tios Doralina e Darico, com seus filhos). Joel casou-se com Rose Bento, uma não-índia, natural da zona rural de Treze Tílias e a trouxe para viver na aldeia há cerca de quatro anos. Eles têm dois filhos. Rose é irmã de Dirlei Bento, que por sua vez é

³ Atualmente vivem na cidade de Treze Tílias, além dos irmãos de Ernesto, Zélia e Antoninho, com suas respectivas famílias, os dois filhos mais velhos de Érica e Ernesto, Teresa e Sanico.

⁴ Soube que o bebê já nasceu. Tudo correu bem no parto, é um menino. Ele não consta porém nas genealogias, que datam de setembro de 2000.

casada com o irmão de Joel, Sanico Pereira. Helena Pereira casou-se com Siberiano Moreira, o filho mais velho de Lúcia Djatiuká Martins e de Graciliano Moreira e tem três filhos.

Érica é a *mbodjá'ua*⁵ (parteira) da aldeia, e é também a erveira (pessoa encarregada da manipulação de ervas medicinais). Mulher sábia e *tchedjuarÿi* de uma grande família, ela organiza, ou melhor dizendo, de certa forma influencia, a disposição dos casamentos possíveis dentro da aldeia, uma vez que seus conselhos orientam as decisões dos jovens, em especial no primeiro casamento.

Há 3 anos, quando foi celebrado seu casamento ritual com Eduardo Karai Guaçu Martins, Érica passou a morar com ele na casa de rezas, *opÿ*. Agora o casal concentra os conhecimentos curadores, a “sabedoria” sobre o parto, e sobre o “sistema dos antigos” na mesma casa. Com eles vive Rosângela, uma afilhada de Érica, que foi adotada por ela há alguns anos. Ela tem 11 anos e mora com o casal desde que eles casaram-se. Além de ajudante nas atividades domésticas diárias, como arrumar a casa, lavar roupas, preparar os alimentos, parece-me que ela é também algo como uma aprendiz da manipulação das ervas e na especialidade de parteira, já que ela acompanha sempre o casal nas sessões de cura, na coleta de ervas nas noites de lua cheia, e na benzida do umbigo dos bebês recém-nascidos. Em agosto, durante o período que eu fazia meu trabalho de campo nasceu uma menina, que recebeu o nome de Karina, a primeira filha de Lucas e Terezinha Pereira.

Foi Érica quem fez o parto, (*mintãim oikotama*) e Rosângela acompanhou todas as etapas, o que reforça minhas suspeitas de que ela é uma aprendiz, ou auxiliar de Érica nas tarefas ligadas ao parto e às funções curativas. Num dos dias em que eu estava na casa de Érica e Eduardo, Terezinha Pereira, a mãe do bebê (neta de Érica) trouxe a criança para curar o umbigo foi Rosângela quem recebeu nos braços o bebê para prepará-lo para esta atividade. Eduardo também presencia os partos pois é preferencialmente ele quem nomeia as crianças.

⁵ A *mbodjá'ua* é a xamã responsável por todas as atividades rituais e práticas curativas, de apoio e de intervenção envolvidas na gravidez, no parto e no período pós-parto. Vejamos a descrição das etapas de um parto narradas a mim pela nora de Érica:

A parteira põe água para ferver em um grande *guapepô* (caldeirão de ferro). Depois dá um pouco desta água misturada com cinzas para a mãe beber e a criança nascer mais rápido. Quando o parto é fácil, depois que toma a água, a mãe senta na posição de cócoras, começa a fazer a força, e logo vem a criança. A placenta deve ser enterrada atrás da casa. Logo após o parto, a mãe deve tomar banho com água de cinza e *guiné* (uma erva de cheiro forte, também chamada em guarani de *peperi*), para evitar maus contágios.

Depois disso, a parteira amarra um pano firme na barriga da mãe. E é hora de amamentar, porque enquanto a mãe se banhava, a parteira limpava a criança. O banho de cinza que a mãe toma depois do parto faz o leite “derreter” dentro dos seios.

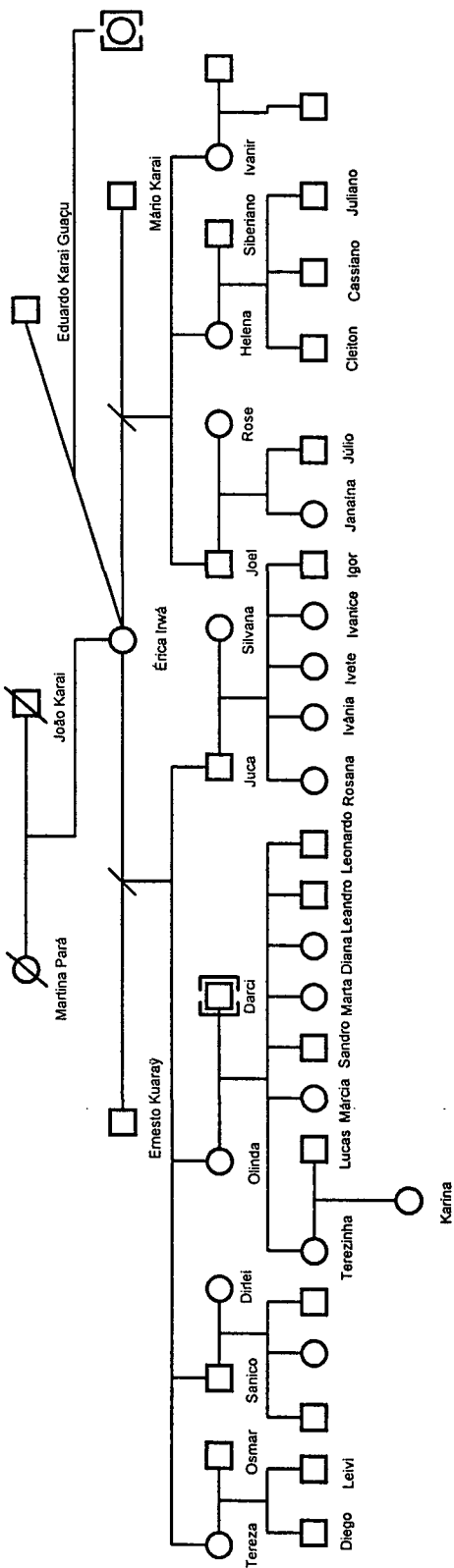
O pai “não deve tomar banho frio, nem comer *kumandá* (feijão preto), nem *andai* (batata doce), nem *pirai* (peixe), nem carne de caça, nem carne da cidade”. Nem nada com muito sal ou muito doce. Não pode fazer “serviço pesado, nem jogar futebol, nem brigar”. Quando sair, ele deve carregar um galho e deixar um ramo ou um pouco de sua saliva em cada *taperadjá* (encruzilhada) por onde passar, porque o espírito da criancinha (*mintãim*) o acompanha, e se o caminho não estiver marcado, ela pode perder-se. Se isto acontecer, a alma da criança sofre terrivelmente. Um dos sintomas físicos de que isto aconteceu é a criança soluçar por longos períodos e choramingar sem razão aparente. A criança acometida deste mal deve ser levada a xamã para que ela traga de volta o espírito da criança.

A função que Érica exerce nos rituais de cura é complementar a de Eduardo Karai Guaçu Martins. Ele declama as palavras sagradas e sonha para descobrir o mal que atinge a pessoa, ela coleta e manuseia certas ervas medicinais cujo o manuseio é restrito a mulheres idosas, mais especificamente a mulheres que já não menstruam. A mistura de ervas necessárias podem ser indicadas por Eduardo Karai Guaçu ou sonhada por ela própria.

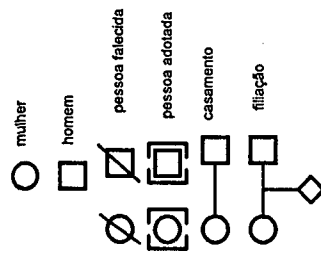
Quadro 6 - Família extensa de Érica Irwá da Silva

Nome	Idade	Local de nascimento	Local de residência atual	Observações
Érica Irwá da Silva	75	Guarita/RS	Cacique Doble/RS	Liderança de família extensa
Eduardo Karai Guaçu Martins	103	Campo Viera/Paraguai	Cacique Doble/RS	Liderança de família extensa
Rosângela Mariano	11	?	Cacique Doble/RS	Afilhada de Érica
Teresa Pereira	42	Cacique Doble/RS	Treze Tilias/SC	Filha de Érica e Ernesto
Osmar	40	Treze Tilias/SC	Treze Tilias/SC	Não-indio, marido de Teresa
Diego	14	Treze Tilias/SC	Treze Tilias/SC	Filho de Teresa e Osmar
Leivi	11	Treze Tilias/SC	Treze Tilias/SC	Filho de Teresa e Osmar
Sanico Pereira	38	Cacique Doble/RS	Treze Tilias/SC	Filho de Érica e Ernesto
Dirlei Bento	29	Treze Tilias/SC	Treze Tilias/SC	Não-índia, irmã de Rose Bento
Rodrigo Pereira	11	Treze Tilias/SC	Treze Tilias/SC	Filho de Sanico e Dirlei
Rafael Pereira	9	Treze Tilias/SC	Treze Tilias/SC	Filho de Sanico e Dirlei
Luana Pereira	6	Treze Tilias/SC	Treze Tilias/SC	Filha de Sanico e Dirlei
Olinda Pereira	30	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Grávida, filha de Érica e Ernesto
Darci Karai Mirim da Silva	35	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho adotivo de Ernesto e Lurdes
Márcia da Silva	13	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Olinda e Darci
Sandro da Silva	11	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Olinda e Darci
Marta da Silva	9	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Olinda e Darci
Diana da Silva	7	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Olinda e Darci
Leandro da Silva	4	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Olinda e Darci
Leonardo da Silva	2	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Olinda e Darci
Juca (José) Pereira	33	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Érica e Ernesto
Silvana Martins	28	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Neta de Eduardo Karai Guaçu
Rosana Pereira	12	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Silvana e Juca
Ivânia Pereira	9	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Silvana e Juca
Ivete Pereira	6	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Silvana e Juca
Ivanice Pereira	3	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Silvana e Juca
Igor Pereira	1	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Silvana e Juca
Joel Kuaray Pereira	25	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Cacique, filho de Érica e Mário
Rose Bento	23	Treze Tilias/SC	Cacique Doble/RS	Não índia, irmã de Dirlei Bento
Janaína Pereira	2	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Joel e Rose
Júlio César Kuaray Pereira	1	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Joel e Rose
Helena Pereira	20	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Érica e Mário
Siberiano Moreira	22	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Neto de Eduardo Karai Guaçu
Cassiano Moreira	4	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Helena e Siberiano
Cleitton Moreira	2	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Helena e Siberiano
Juliano Moreira	1 mês	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Helena e Siberiano
Ivanir Pereira	18	Cacique Doble/RS	Cantagalo/RS	Filha de Érica e Mário
?		Cacique Doble/RS	Cantagalo/RS	Marido de Ivanir
?	1	Cantagalo/RS	Cantagalo/RS	Filho de Ivanir

Família extensa de Érica Inwá da Silva



Legenda



3.1.3 Os deslocamentos da família extensa de Vicente Karai Okendá e Catarina Xapecó⁶

Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó (falecidos).

João Maria Werá Pereira, irmão de Vicente, viúvo de Alicia Mariano. Não tem filhos.

Filhos naturais de Vicente e Catarina:

Mário Karai Pereira, 2 casamentos, 5 filhos, 7 netos

Rosa Poty Pereira, 8 filhos, 31 netos, 19 bisnetos

Ernesto Kuaray Pereira, 2 casamentos, 10 filhos, 21 netos e 1 bisneta

Zélia Pereira, 3 filhos, 4 (?) netos

Doralina Pereira, 4 filhos e 1 neto

Antoninho Pereira, 2 filhos

Filhos adotivos de Vicente e Catarina:

Alcindo Werá Moreira, casado com sua irmã de criação, Rosa.

Graciliano Karai Moreira, 2 casamentos, 9 filhos, 3 netos.

Dário (Dárico) Tupã Moreira, casado com sua irmã de criação, Doralina.

Diferente das outras famílias extensas descritas, a história dos deslocamentos desta família tem a peculiaridade de começar pela história de pessoas já falecidas. Primeiro, porque todas as narrativas de seus filhos e netos relacionavam-se direta ou indiretamente ao percurso desempenhado por eles. E também porque a história desta família extensa mostra através de seus deslocamentos, a configuração de uma trajetória recorrente entre as famílias Mbyá e Chiripá: partindo do Paraguai com membros de sua família, Vicente caminha em direção leste até a região do Rio Xapecó, onde casa-se com uma moça Guarani Chiripá nativa daquela região, Catarina Xapecó. Juntos, eles percorrem várias localidades habitadas por parentes, procurando um lugar para “criar família”, numa época em que os Guarani em todo sul do Brasil estavam sendo confinados, junto com outras etnias, nas áreas reservadas pelo governo nacional. Dentre os locais de “parada”, está a aldeia fundada pela *tchedjuaryi* Júlia Paraguai, a aldeia de Cacique Doble. Devido a problemas internos com alguns Kaingang, o casal parte na companhia dos filhos Alcindo e Rosa em novas caminhadas, que os conduzem até o litoral de Santa Catarina. É a história concreta de uma família Guarani, que realiza um deslocamento “oeste-leste”, partindo do Paraguai, vivendo nas aldeias Guarani já existentes, em acampamentos na

⁶ Construída a partir de conversas e entrevistas informais, além de alguns depoimentos gravados de seus filhos Rosa, Alcindo, Ernesto e netos Adriana, Joel e Geraldo.

mata, criando novas aldeias, sempre circulando pelas aldeias de parentes, até chegar, muitos e muitos anos depois, ao litoral de Santa Catarina.

Além do relevo desta história na compreensão dos deslocamentos destas famílias Mbyá e Chiripá, eles não poderiam deixar de ser o ponto de partida da história destas famílias, pois apesar haverem falecido há décadas, suas figuras ainda são presença constante nas histórias sobre os deslocamentos do passado narrados por meus interlocutores, e a importância de seus ensinamentos é referência que supera o conjunto de seus descendentes e é lembrada em várias aldeias do oeste e do litoral. A história e trajetória deste casal, além de elucidar uma série de relações de parentesco entre as famílias das quais analiso o deslocamento, são fundamentais pelo fato de Catarina e Vicente serem reconhecidos entre seus descendentes como sendo grandes conhecedores do território Guarani. Suas trajetórias serão recontadas por seus filhos, netos, bisnetos e também pelos velhos Eduardo Karai Guaçu e João Maria Pereira, irmão de Vicente, e por pessoas em várias aldeias do litoral, onde eles viveram na velhice. As palavras de Vicente e Catarina sobre o território Guarani e suas características, dimensões, problemas etc., continuam norteando a concepção das famílias atuais sobre seu mundo e sobre as redes de conhecimentos que ligam as aldeias entre si.

Vicente e seu irmão João Maria saíram do Paraguai com seus pais. Por vários anos de caminhada, “paravam um pouco aqui, um pouco ali” (*apÿ nhandá*), até chegarem nas aldeias da região do Rio Uruguai, entre elas as aldeias Guarani que existiam nas áreas circunvizinhas das TIs Nonoai e Guarita, onde moraram na juventude.

Catarina nasceu na região do rio Xaçepó, onde haviam muitas aldeias de seus parentes. Todo o leito do Rio Xaçepó, era território da família extensa de Catarina, território que atualmente encontra-se reduzido às habitações das últimas famílias Guarani que resistem aos problemas causados pelas relações de assimetria entre os Guarani e o Kaingang da Terra Indígena Xaçepó. Segundo o relato dos filhos do casal, as terras dos Guarani em Xaçepó, “já foram boas”, “tinham mato”, e hoje não comporta sequer a população atual, além de apresentar sérios problemas interétnicos decorrentes de conflito de terras, como lamentam seus filhos.

Vicente casou-se com Catarina num momento crucial, quando a disputa pelas terras acirrava-se dia a dia e a expansão da colonização do “oeste” vinha estabelecendo núcleos próximos aos Postos Militares fundados em locais estratégicos para confinar os índios nas reservas indígenas que estavam sendo criadas. Quando os dois se casaram e Vicente passou a morar na aldeia de Catarina, o casal logo se destacou pela iniciativa de lutar pela terra e garantir a ocupação de pontos estratégicos. Assim, quando a tia de Catarina, a *tchedjuarÿi* Júlia Paraguai, resolveu sair conduzindo um grupo de parentes para buscar, dentro do território dos antigos, que vinha sendo gradativamente tomado pelos brancos, locais que possuíssem as características necessárias a manutenção do estilo de vida Guarani, especialmente aqueles onde

os brancos ainda não tivessem chegado, Vicente e Catarina foram convidados a acompanhá-la. Rosa Potý Pereira, filha deles, relata que *tchedjuaryi* Júlia era muito sábia, conhecia muito o “mundo” e tinha o dom de se comunicar com os antepassados em seus sonhos.

Segundo os relatos de João Maria Pereira e Eduardo Karai Guaçú Martins, durante o período em que nasceram os filhos mais velhos de Catarina e Vicente, eles percorreram toda a região entre os rios Xapecó, Peperi, Peperi Guaçú, Uruguai e Passo Fundo, verificando os locais onde viviam “nossa gente”, os parentes daquelas famílias extensas, conhecidos e sonhados por Júlia Paraguai. O casal seguia o grupo, as vezes acompanhando a família extensa de Júlia, as vezes levando recados e notícias de uma aldeia a outra. Considerado sábio e experiente nas relações com não-guaranis e lembrado pelo fenomenal domínio das línguas portuguesa e espanhola, Vicente fazia as vezes de diplomata em aldeias que necessitavam sua ajuda para resolver problemas externos. O casal não parou nunca de viajar, mesmo na fase de idade bem avançada.

Catarina faleceu em Morro dos Cavalos, na casa de Rosa e Alcindo. Vicente faleceu vítima de atropelamento, nos primeiros anos de funcionamento da rodovia BR 101, próximo a Joinville, quando voltava da casa de sua filha Zélia, que morava em Treze Tílias, interior do estado de SC.

Outros “antigos” falecidos que são citados nas narrativas

Helena Conceição Paraguai nasceu no Paraguai e por muitos anos viveu na região do Rio Peperi-Guaçú. Era a mãe natural de Alcindo Werá Moreira e seus dois irmãos. Era prima de Catarina Xapecó. Faleceu em Uru/SC. Seu marido, João Sabino Moreira, também nasceu no Paraguai. O casal João Sabino e Helena Conceição percorreu quase todos os pontos citados nas narrativas de deslocamentos destas famílias, de oeste a leste e de volta ao oeste. Viveram no litoral (talvez na região de Florianópolis), provavelmente próximos de onde viria a morar a família do primo de João Sabino, Júlio Moreira⁷. Posteriormente, voltaram para o oeste, vivendo na região entre o Rio Peperi-Guaçú e o rio Xapecó, onde faleceram.

A *tchedjuaryi* Júlia Paraguai era liderança de uma família extensa que tinha ligações de parentesco com as famílias Guarani da região do Rio Xapecó. Nascida no Paraguai, por muitos anos morou na região entre os rios Xapecó e Peperi-Guaçú. Com o acirramento da chegada dos colonizadores, Júlia partiu da aldeia da região do Rio Xapecó, (provavelmente recém-criada Área Indígena de Xapecó) conduzindo um grupo em busca de novas terras. Este grupo, depois de muitas caminhadas, chega às margens do Rio dos Índios e encontrando sinais de antigas

⁷ Segundo relato de Geraldo Karai Okendá Moreira, neto do casal Vicente e Catarina, e de Rosalina Moreira, filha de Júlio Moreira, de Morro dos Cavalos.

ocupações Guarani (Paim) ali estabeleceram-se num acampamento de muitos meses, talvez anos, onde se fez roça e nasceram crianças. Algum tempo depois, este grupo desce o rio, dando origem à aldeia Guarani de Cacique Doble. Depois de chegar nessa região, Júlia empreende ainda algumas caminhadas, mas não abandona definitivamente a região de Cacique Doble, onde faleceu centenária, há cerca de 50 anos atrás.

Os filhos e descendentes de Catarina Xapecó e Vicente Karai Okendá Pereira.

A história da família extensa liderada pelos “antigos” Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó, subdivide-se em novas famílias extensas, e seus filhos hoje já são avós e alguns bisavós. As famílias extensas encabeçadas por seus filhos no tempo presente, tomaram trajetórias espaciais distintas entre si, divergindo-se na direção de suas dispersões, porém chegando preferencialmente em algum ponto do litoral, estando parte destas famílias nas diferentes aldeias citadas no texto. A história dos deslocamentos desse casal amplia-se nas narrativas de deslocamentos de seus filhos e netos, que deslocaram-se dentro do território demarcado pelos avós, e acompanha a dispersão territorial de seus filhos ao casaram-se e constituírem novas famílias.

Catarina e Vicente são pais naturais de Mário Karai Pereira, Rosa Poty Pereira, Ernesto Kuaray Pereira, Zélia Pereira, Doralina Pereira e Antoninho Pereira e pais adotivos de Alcindo Werá Moreira, Darico (Dário) Tupã Moreira e Graciliano Moreira, filhos de seus primos Helena Conceição Paraguai e João Sabino Moreira.

Mário, Doralina e Darico vivem atualmente na TI Cantagalo. Não tenho muitas informações atuais sobre suas famílias, os conheci em 1997 quando moravam em Cacique Doble. Zélia e Antoninho moram na cidade de Treze Tílias e realizaram casamentos com não índios. Vivem com seus cônjuges e filhos, Zélia na cidade e Antoninho num distrito rural, chamado Ibicaré.

Mário Karai Pereira, tem cinco filhos e sete netos. Ele é o filho mais velho do casal Catarina e Vicente. Morou nas TIs Xapecó, Tenente Portela, Cantagalo e na cidade de Treze Tílias, na juventude. Depois voltou a Cacique Doble, onde casou-se com Érica, com quem teve três filhos: Joel, Helena e Ivanir. Separou-se de Érica, e casou-se novamente, com Naíra, uma mestiça de Kaingang que havia chegado de Tenente Portela com suas filhas. Com Naíra, Mário teve um filho, Daniel Pereira e adotaram Débora. Com o fim de seu casamento com Naíra, Mário deixou o cargo de cacique (que antes havia sido ocupado por seu irmão de criação, Darico e que foi assumido pelo filho de Mário, Joel Pereira) e há cerca de dois anos partiu para Cantagalo, onde vive atualmente.

Ernesto Kuaräy Pereira vive em Cacique Doble. Já morou nas TIs Xaçecó, Tenente Portela e na cidade de Treze Tílias. Acompanhou os pais em várias viagens. É um dos xamãs da aldeia. É casado há pouco mais de vinte anos com Lurdes Ará Martins, filha de Eduardo Karai Guaçú Martins. Ernesto tem dez filhos de dois casamentos, 21 netos e 1 bisneta.

Rosa Poty é casada com seu irmão de criação, Alcindo Werá Moreira. Rosa viveu várias temporadas durante a juventude em Xaçecó e Treze Tílias, e passou a infância em Cacique Doble. Depois de casada, viveu em Uru, na região do Rio Peperi, em Treze Tílias, Chapecó, Rio dos Ouros (PR), até chegarem ao litoral de SC, morando primeiro em Morro dos Cavalos, depois, mais ao sul, próximo a Tubarão, num lugar chamado Sangão.

Zélia, casou-se com um “branco”, filho de um antigo conhecido de Vicente. Vive em Treze Tílias. Recebia com frequência visitas dos pais e continua sendo visitada pelos irmãos e sobrinhos. Ela e seus filhos visitam raramente a aldeia de Cacique Doble.

Doralina viveu parte da infância e da juventude em Cacique Doble e parte em Treze Tílias. Desde que se casou com seu irmão de criação, Darico, eles viveram em Cacique Doble, onde nasceram seus quatro filhos. Há cerca de três anos, partiu com o marido e os filhos para Cantagalo.

Antoninho, casado com uma mulher não-indígena, vive na zona rural, em Ibicaré, próximo a Treze Tílias. Nasceu em Cacique Doble e desde que se casou não voltou a morar na aldeia, apesar de visitar seus parentes em algumas ocasiões.

Alcindo Werá Moreira, Graciliano Moreira e Darico (Dário) Tupã Moreira, são filhos de João Sabino Moreira e Helena Conceição Paraguai. Quando seus pais faleceram, eles ainda meninos passaram a ser “criados” por Catarina. Seus pais naturais morreram quando os três eram muito jovens, até mesmo Alcindo, o mais velho dos irmãos, lembra-se muito pouco dos pais naturais. Lembra-se apenas que Darico era bebê quando eles foram viver com a família de Catarina e Vicente. Posteriormente, dois deles casaram-se com suas irmãs de criação. Dos três, apenas Graciliano continua a morar na aldeia de Cacique Doble. Ele casou-se com Lúcia Djatiuká Martins, filha de Eduardo Karai Guaçú Martins, com quem tem 8 filhos.

Segue quadro com os filhos de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xaçecó e seus respectivos locais de nascimento e moradia atual.

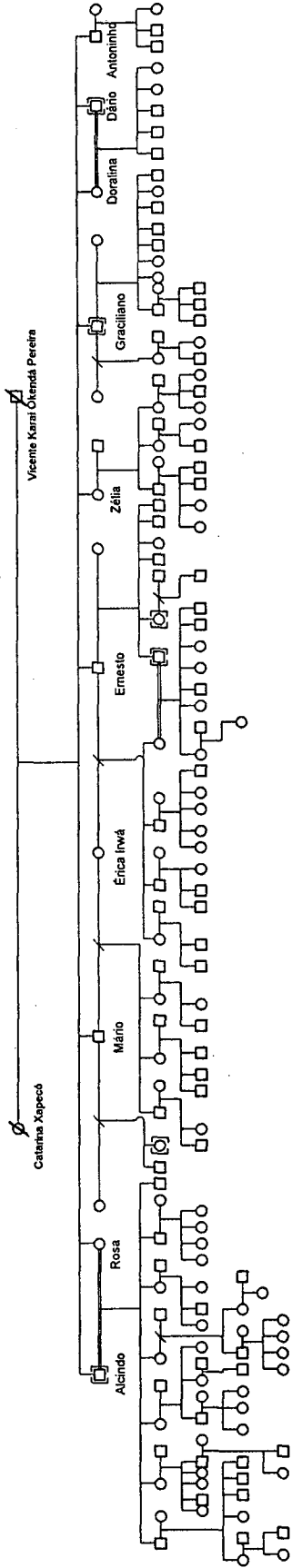
Quadro 7: Filhos de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó

Nome	Idade	Local de nascimento	Local de residência atual
Vicente Karai Okendá Pereira	---	Paraguai	Falecido
Catarina Xapecó	---	Região do Rio Xapecó	Falecida
Mário Karai Pereira	82	Região do Rio Xapecó	Cantagalo/RS
Rosa Poty Pereira	80	Região do Rio Xapecó	Mbiguaçu/SC
Zélia Pereira	75	Cacique Doble	Treze Tílias/SC
Ernesto Kuaray Pereira	72	Cacique Doble	Cacique Doble/RS
Doralina Pereira	69	Cacique Doble	Cacique Doble/RS
Antoninho Pereira	65	Região do Rio Xapecó	Ibicaré/SC
Alcindo Werá Moreira	89	Região do Rio Uru/Peperi-Guaçu	Mbiguaçu/SC
Graciliano Moreira	75	Região do Rio Uru/Peperi-Guaçu	Cacique Doble/RS
Dário (Darico) Moreira	70	Região do Rio Uru/Peperi-Guaçu	Cantagalo/RS

A seguir, indico no primeiro gráfico genealógico, os filhos e filhas de Vicente e Catarina e os seus descendentes que consegui mapear pelas aldeias citadas⁸. Em seguida, organizo um quadro com o local de nascimento das pessoas já falecidas que são citadas nas narrativas, “os antigos”, e a representação gráfica do parentesco que alguns deles têm entre si, e com as lideranças das famílias extensas atuais.

⁸ Note-se que a representação gráfica do casamento entre irmãos adotivos é dada pela dupla barra da casamento.

Família Extensa de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó



Legenda

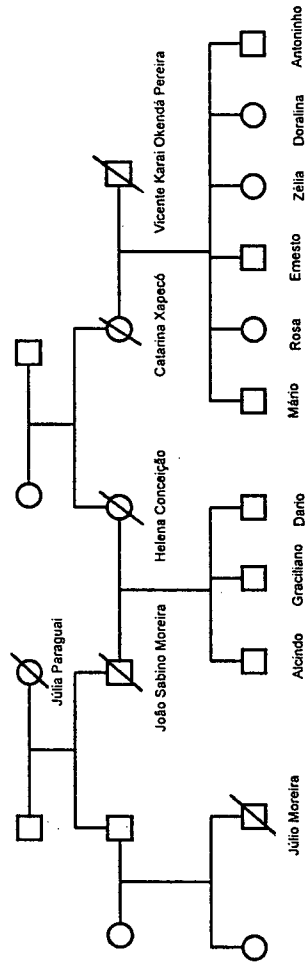
- mulher
- homem
- / pessoa falecida
- / pessoa adotada
- casamento
- separação
- / remarriage

Quadro 8: Local de nascimento dos “antigos” falecidos citados nas narrativas⁹

Nome	Local de nascimento	Observações
Alicia Mariano	Região do Rio Xaçecó	Esposa de João Maria Pereira. Faleceu em 1998.
Ana Paraguai	Paraguai	Viveu em Morro dos Cavalos, Cambirela e várias outras localidades de SC. Tia de Etelvina Fontoura. Morreu em Cambirela, (na década de 1980).
Aurora Takuá Campo Viera	Campo Viera/Paraguai	Mãe de Eduardo Karai Guaçu Martins, conduziu um grupo de mulheres e crianças em fuga.
Catarina Xaçecó	Região do Rio Xaçecó	Grande conhecedora “da Terra de parentes”. Esposa de Vicente Karai Okendá. Mãe de Mário, Ernesto, Rosa, Zélia, Antoninho, Doralina e sogra de Alcindo, Graciliano e Dário.
Ernesta Nonoai	Região da TI Nonoai	1ª esposa de Eduardo Karai Guaçu Martins, mãe de seus quatro filhos. Morreu em Cacique Doble (no começo da década de 1990).
Helena Conceição Paraguai	Paraguai	Prima de Catarina, mãe natural de Alcindo, Graciliano e Dário.
Isolina Moreira	Paraguai	Esposa de Júlio Moreira. Mãe de Lurdes, Rosalina, Nadir e Bernardete, Lúcia e Milton.
João Karai Martins	Paraguai	Pai de Eduardo, morreu na “guerra do Paraguai”
João Sabino Moreira	Paraguai	Pai natural de Alcindo, primo de Júlio Moreira.
João Werá da Silva	Paraguai ou Nonoai	Pai de Érica Irwá da Silva
Júlia Paraguai	Paraguai	Tia da Catarina, <i>tchedjuaryi</i> que conduziu alguns deslocamentos, inclusive o que leva o grupo que chega a Cacique Doble (provavelmente na década de 1950).
Júlio Moreira	Paraguai	Viveu em Morro dos Cavalos. Pai de Lurdes, Rosalina, Nadir e Bernardete, Lúcia e Milton. Morreu em Morro dos Cavalos (provavelmente na década de 1980).
Maria Paraguai	Paraguai	Mãe de Etelvina Fontoura, irmã de Ana Paraguai
Martina Pará Guarita	Paraguai ou Nonoai	Mãe de Érica Irwá da Silva. Morreu em Guarita.
Vicente Karai Okendá Pereira	Paraguai	Grande conhecedor “da terra de parentes”. Pai de Mário, Ernesto, Rosa, Zélia, Antoninho, Doralina e sogro de Alcindo, Graciliano e Dário. Morreu atropelado na BR101, próximo a Joinville, quando voltava para Morro dos Cavalos.

⁹ As pessoas deste quadro são todas falecidas. Suas histórias de vida e trajetórias foram recontadas pelos velhos Eduardo e João Maria e por seus filhos, netos, bisnetos e tataranetos.

Genealogia dos "Antigos"



Legenda

- mulher
- homem
- ⊘ pessoa falecida
- ◻ pessoa adotada
- ◻ casamento
- ⊗ separação
- ◊ filiação

3.1.4 Os deslocamentos da família extensa de Ernesto Kuarã Pereira e Lurdes Ará Martins

Ernesto Kuarã Pereira. Filho de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó

Lurdes Ará Martins. Filha de Eduardo Karai Guaçú Martins e Ernesta Nonoi

Filhos:

- Darci Karai Mirim da Silva (adotado), 9 filhos, 1 neta
- Cecília Kretiú da Silva (adotada), 1 filho
- Sebastião Werá da Silva (adotado)
- Luciane Irwá Pereira
- Cleonir Karai Pereira
- Jevanildo Karai Pereira

Ernesto tem 4 filhos de seu 1º casamento, com Érica Irwá da Silva:

- Tereza Pereira, 2 filhos
- Sanico Pereira, 3 filhos
- Olinda Pereira, casada com o filho adotivo de seu pai, Darci. Tem 9 filhos e 1 neta
- Juca (José) Pereira, 6 filhos

Ernesto Kuarã Pereira é o terceiro filho de Vicente Karai Okendá Pereira e Catarina Xapecó. Tem 72 anos e nasceu em Cacique Doble. Ele mora atualmente em Cacique Doble, onde viveu a maior parte de sua vida. Sua permanência na aldeia de Cacique Doble está provavelmente relacionada a sua posição de liderança religiosa, ele é o *opyguá*, um dos tipos de xamã Guarani. É ele quem conduz às rezas noturnas e em colaboração com sua esposa Lurdes Ará, entoa os cantos sagrados. Sua história e a de sua família confunde-se com a história de criação da aldeia: Ele observa:

“Eu nasci aqui. Eu tenho 72 anos. Os antigos chegaram antes. Ih, muito antes (...) O que eu sei mais ou menos que foi os falecidos meus avós que chegaram aqui primeiro. Tem um cemitério deles ali, pro lado de lá do Cambuim, onde tá a minha avó e mais uns outros. É mais antiga do que todos dos que chegaram aqui (refere-se a tchedjuarÿi Júlia).

Diz que eles contavam que quando eles chegaram aqui, que tinha muitos pinhais, que era fechado. Os pinhões amarelavam na estrada. Depois acabaram com tudo. Os Kaingang foram arrendando(...).

Durante sua infância, Ernesto viajou muito com os pais. Morou em outras aldeias onde viviam parentes de sua mãe, como áreas na região do Rio Xapecó, na região da cidade de Treze

Tílias, na aldeia Limeira, a aldeia Guarani dentro da TI Xapecó, e nas aldeias Guarani das TIs Nonoi, Tenente Portela e Cantagalo.

Nesta fase de sua vida, o deslocamento estava relacionado ao desempenho de funções sociais fundamentais de aprendizagem e formação para a função de *opyguá*, uma especialidade xamânica que envolve um amplo período de aprendizado e de conhecimento do território da família. Na aldeia Limeira conheceu e casou-se com sua primeira esposa, Érica Irwá da Silva, e ali viveram alguns anos. A situação de Xapecó estava muito difícil. Ernesto lamentava muito o que estava acontecendo com as terras que antigamente era dos parentes, onde não havia brigas. Cada vez tornava-se mais difícil viver ali com dignidade, não havia espaço suficiente para roça, e os Kaingang controlavam a circulação de recursos dentro da área. Ernesto já estava trabalhando para “os brancos”, mesmo morando na aldeia. Porém, depois da morte da velhinha que criou Érica, decidiram que era hora de partir.

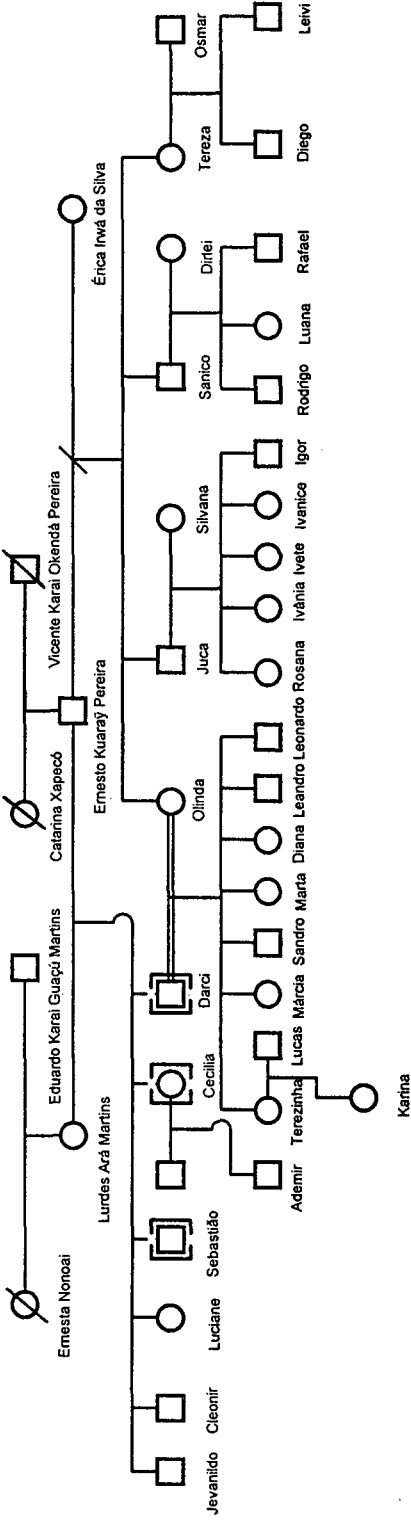
Resolveram então tentar a vida na cidade. A irmã de Ernesto, Zélia, morava na cidade de Treze Tílias, e para lá eles foram. Ernesto trabalhou na roça “dos colonos”, e depois, numa olaria.

Algum tempo depois, partiram para Cacique Doble, de onde nenhum dos dois mudou-se novamente, nem mesmo quando o casamento deles se desfez. Érica, como já vimos, continuou na aldeia e fez um novo casamento, com Mário, irmão de Ernesto, e Ernesto casou-se com Lurdes Ará Martins, filha de Eduardo, com quem vive até hoje.

Quadro 9 - Quadro da família extensa de Ernesto Kuaray Pereira e Lurdes Ará Martins

Nome	Idade	Local de nascimento	Local de residência atual	Observações
Ernesto Kuaray Pereira	70	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Vicente Karai Okendá e Catarina Xaçecó.
Lurdes Ará Martins	65	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Eduardo Karai Guaçu Martins e Ernesta Nonoai.
Cecília Kretiu da Silva	25	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Lurdes e Ernesto.
Ademir da Silva	2	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Cecília.
Sebastião Werá da Silva	20	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lurdes e Ernesto.
Luciane Irwá Pereira	14	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Lurdes e Ernesto.
Cleonir Karai Pereira	11	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lurdes e Ernesto.
Jevanildo Karai Pereira	8	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Lurdes e Ernesto.
João Maria Werá Pereira	98	Paraguai	Cacique Doble/RS	Tio de Ernesto.
Tereza Pereira	42	Xaçecó/SC	Treze Tílias/SC	Filha de Ernesto e Érica.
Osmar	40	Treze Tílias/SC	Treze Tílias/SC	Marido de Tereza.
Diego	14	Treze Tílias/SC	Treze Tílias/SC	Filho de Tereza e Osmar.
Leivi	11	Treze Tílias/SC	Treze Tílias/SC	Filho de Tereza e Osmar.
Sanico Pereira	30	Xaçecó/SC		Filho de Ernesto e Érica.
Dirlei Bento	29	Treze Tílias/SC	Treze Tílias/SC	Esposa de Sanico. Irmã de Rose.
Rodrigo Pereira	11	Treze Tílias/SC	Treze Tílias/SC	Filho de Sanico e Dirlei.
Rafael Pereira	9	Treze Tílias/SC	Treze Tílias/SC	Filho de Sanico e Dirlei.
Luana Pereira	6	Treze Tílias/SC	Treze Tílias/SC	Filha de Sanico e Dirlei.
Olinda Pereira	30	?	Cacique Doble/RS	Filha de Ernesto e Érica. Está grávida.
Darci Karai Mirim da Silva	35	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho adotivo de Ernesto e Lurdes.
Márcia da Silva	13	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Olinda e Darci.
Sandro da Silva	11	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Olinda e Darci.
Marta Ará da Silva	9	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Olinda e Darci.
Diana da Silva	7	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Olinda e Darci.
Leandro da Silva	4	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Olinda e Darci.
Leonardo da Silva	2	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Olinda e Darci.
Juca (José) Pereira	33	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Ernesto e Érica.
Silvana	28	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Esposa de Juca. Neta de Eduardo Karai Guaçu.
Rosana Pereira	12	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Silvana e Juca.
Ivânia Pereira	9	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Silvana e Juca.
Ivete Pereira	6	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Silvana e Juca.
Ivanice Pereira	3	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Silvana e Juca.
Igor Pereira	1	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filho de Silvana e Juca.
Lucas	18	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	
Terezinha Cristina Pereira	16	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Olinda e Darci.
Karina	15/08/2000	Cacique Doble/RS	Cacique Doble/RS	Filha de Lucas e Terezinha.

Família extensa de Ernesto Kuaray Pereira e Lurdes Ará Martins



Legenda

- mulher
- homem
- ∅ pessoa falecida
- ◻ pessoa adotada
- casamento
- filiação

3.1.5 Os deslocamentos da família extensa de Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira:

Rosa Poty Pereira, filha de Vicente Karai Okendá Moreira e Catarina Xapecó

Alcindo Werá Moreira, filho adotivo de Vicente Karai Okendá Moreira e Catarina Xapecó, filho natural de Helena Conceição e João Sabino Moreira.

8 filhos, 32 netos, 19 bisnetos

Filhos: Agostinho Moreira, 5 filhos, 3 netos

Roseli Moreira, 6 filhos, 2 netos

Sônia Moreira, 3 filhos, 4 netos

Santa Moreira, 8 filhos, 10 netos

Fátima Moreira, 3 filhos

Helena Moreira, 2 filhas

Geraldo Moreira, 5 filhas (duas são do primeiro casamento de sua esposa)

Wanderlei Moreira

A história da família de Alcindo Werá e Rosa Poty é uma continuação da história dos “antigos” Catarina Xapecó, Vicente Karai Okendá Pereira, João Sabino Moreira e Helena Conceição Paraguai (primos de Catarina, todos falecidos). Irmãos mais velhos, Alcindo e Rosa ocupam perante os irmãos, o lugar de detentores de sabedoria e entendimento do mundo, principalmente porque foram eles quem acompanharam os velhos nas andanças pelo mundo. Mesmo depois de casados e já com filhos, Alcindo e Rosa acompanharam a velha *tchedjuaryi* Júlia Paraguai, Vicente e Catarina a lugares de parentes que eles queriam conhecer antes de partir deste mundo.

Alcindo e Rosa conhecem-se, portanto, desde a infância. Rosa nasceu numa *tekoá* próxima na região do Rio Xapecó. Alcindo não tem certeza de onde nasceu, mas crê que pode ter sido em Nonoai. Tem guardada em algum lugar, mas não conseguiu encontrar, uma certidão de nascimento feita numa Área Indígena em que morou na infância, provavelmente a TI Xapecó. Nela consta a data de seu nascimento, no ano de 1911, e os nomes brasileiros (*djuruá tiy*) de seus pais: Helena Conceição Moreira e João Sabino Moreira. Ele não se lembra onde nasceu e de seus pais naturais lembra-se pouco. Sabe apenas o que lhe contaram os pais adotivos. O que ele recorda-se efetivamente é que desde muito jovem, ele e seus dois irmãos Graciliano e Darico, viviam com seus pais adotivos, Vicente Karai Okendá e Catarina Xapecó, que posteriormente vieram a tornarem-se sogros de Alcindo e Darico.

Ao falar sobre sua infância remota, Alcindo diz que as imagens não vêm em sua mente como memória de algo vivido, mas sim como sonho. Ele vê imagem de fuga no mato, de homens com “garruchas” os perseguindo. Ele vê pessoas se escondendo, vivendo de comida do

mato, sem casa, nem roças, apenas fugindo, um dia aqui, outro lá. A estes *flashes* de lembranças juntam-se as histórias contadas por Catarina e Vicente. Diz ele sobre o que se lembra da sua infância e o que os antigos falavam:

“Eu sei mal-e-má daquele tempo. Quando eles falavam, eu sei que naquele tempo, nós tivemos que sair pra o mato! Eu lembro mais ou menos. Sonhava de vez em quando. Naquele tempo eu sei que, falava a finada mãe, o finado pai, que naquele tempo, teve uma guerra aí, que foi coisa feia. Eu sei que nós estivemos muito tempo no mato. Meu pai contava, que naquele tempo teve uma guerra aí, que foi feia para nós. Eu me lembro, que eu era pequeno, mas eu sonhava também que a gente saía com um “trapia” nas costas, e correr para o mato, não tem? Me lembrava, quase num sonho. Ficava mais ou menos sete meses, seis meses no mato, passava fome... Bom, o índio, eu sei que não morria de fome mesmo, eles tinham aquelas comidas do mato, mas... é! Agora, naquele tempo já é diferente de agora, naquele tempo era tudo na base da espingarda, hoje mudou também, né, ainda dá para se escapar. Mas... hoje não dá mais! Porque Deus me livre se der uma guerra, esconder aonde? Então, naquele tempo, sei que até tinha... (longo período de silêncio) (...) É...! Naquele tempo, eu sei que não existia... Nós vivia numa facilidade, remédio para tudo... Porque o alimento, nós fazia o próprio nosso mesmo. Não carecia comprar numa loja, que nós fazia mesmo. Então, parece que por isso que nós estamos vivendo... neste ano, nesse ano que eu estou existindo. Agora, se fosse como a piazada agora, antes de 14 anos: “Ai, me dói aqui, ai me dói na barriga, não tem? E eu não sinto nada. Porque esse é que é. Até agora, a comida que eu como é a comida nossa mesmo(...).”

Alcindo, como ele diz, “se criou trabalhando”. “Desde piá já sabia fazer trabalho de homem adulto”. “Logo que teve idade”, começou a se preparar para casar-se com Rosa. Vicente e Catarina faziam muito gosto naquele casamento, mas Alcindo temia que Rosa escolhesse outro homem. Quando ela ia com a mãe visitar os parentes em Xapecó, Alcindo ficava aflito, com medo de que Rosa arranjasse um noivo por lá.

Enfim, Rosa o aceitou e eles se casaram. Depois de algum tempo, a *tchedjuaryi* Júlia Paraguai faleceu, e Vicente e Catarina resolveram conhecer outros lugares:

“Porque ali, a finada minha avó, bisavó, ela que mandava nós, não tem ? Fazia a roça, tem que fazer isto, (...) como ia ser. Como é que o parto ia ser. Então, ela que ficava dominando. A gente sabe disso, né ? A mesma coisa que (...) se a sra. não compreender desde o começo, nunca mais... Não é verdade? Então, tem que desde o começo, a gente tem que ver como é que faz. Então aí, essa, a velhinha aí... (Júlia) ela dominava tudo nós, iluminava tudo nós, e faleceu. Aí, do lado dela, do lado meu, o pai, a mãe disse: “Óia, nós vamo andar mais pro mundo afora, né, só ficar ali já não dá”. Então, nós dois se combinava. Nós deveria acompanhar aqueles velhinhos onde é que eles vão? Então eu digo (para Rosa): “A sra. que vê. Se a sra. disser: ‘Não dá, não posso’, então ficamos por aqui” (...) [Rosa: É.] Aí ela me disse: “Eu acho que dá”. E então saímos. (...)“Por lado da parte minha, a mãe e o pai por parte dela também, queria sair, porque a nossa vó tinha morrido, eu sei que... Então pelo menos, você conhece mais um pedacinho.

Com a morte de Júlia, Vicente e Catarina resolveram “conhecer mais um pouquinho”. Partiram para visitar parentes na região do Rio Peperi-Guaçú. Passaram a morar em Uru, uma localidade que fica às margens do citado rio, no oeste dos estados de SC e RS, na divisa com a Argentina. Ele descreve:

“Bem na cabeceira do Uru, o tatu, bem na cabeceira, então, tem uma casa, opý, que todo mundo sabe que era nós que morava ali. Até um alemão que mora lá, todo mundo sabe. Era uma casa grande, mais grande que esta aqui. Porque ali tinha acho que 15 por 8 (metros) parece. Ai os brancos chegaram, sabe... E quer ser dele, não tem, e fala e... Ai acabou, viu?”

Moraram lá por muito tempo. A vida ia muito bem. Alcindo trabalhava bastante, seus irmãos mais novos também. Conforme os irmãos caçulas “se criavam”, a vida do pai e da mãe ficou melhor e “diminuiu o trabalho deles”. Darico, o mais novo dos meninos adotados, casou-se com Doralina, a filha caçula de Vicente e Catarina. Catarina estava “contente de ver as filhas e os filhos de criação se casando”. Era o “melhor casamento para as filhas”, porque os meninos “eram bons”, Catarina sabia. Aquela foi uma época de fartura.

“No Uru eu sei que tinha porco, meia dúzia de cavalo e meia dúzia também de boi e vaca (...) Depois tinha galinha. Eu criava bicho grande, e ela (Rosa) criava galinha. Tinha duas casas para animal, para as galinhas, uma vida boa, viu? (...) Eu plantava lá, vamo dizer, de dez alqueire. Eu plantei dez alqueire. Antigamente era dez alqueire. Hoje já tá chamando um hectare, mais ou menos. Tu vê, já diferenciou tudo. Então, fiz a roça, eu plantei até melancia, plantei de tudo. Quando olhava que o milho tava maduro, soltava a porcada. Então na roça nova, as vezes um galho caía, que não tava queimado, caía madeira no milho em cima... Ai eu ia lá, botava no paiol... carpia, guardava tudo no paiol... Então aí eu sei que já criei de tudo, viu? Criei porco, tudo estas criação grande. (...) É uma vida inteirinha (...) Nós chegava na casa do alemão, desconhecido... Tem que chegar, falar é que é... Então, como índio, até que a gente se compreendia, e o alemão foi gente boa para nós. Ajudou no que precisava, ele me ajudou. Eu também no final, fiz caridade para ele, também na hora em que precisava de mim, falava... Então, nós dois (ele e Rosa) se combinava com os brancos naquele tempo. Parece que para mim era uma vida boa. Uma vida boa, viu? Porque plantava, dava bem... Então lá, eu sentia... Mas eu chego lá, lá de novo, agora a minha força não chega, não vai dar, viu? Então graças a Deus minha família tá toda por aqui, né, então já... Eu já fico feliz aqui. Não adianta eu procurar mais um lugar boa, porque a minha força não vai dar mais para abrir mais um pedacinho de roça, porque o que eu tenho aqui, eu já fico satisfeito.”

Porém, um dia começou o problema com os brancos lá no Uru. Chegavam uns brancos “dizendo que tinham documentos”, queriam tomar as terras que Alcindo até hoje considera como sua e de sua família. Viveram um tempo assim, vinham os brancos, queriam brigar. Alcindo resume assim: “Aí os brancos chegaram, sabe... E quer ser dele, não tem, e fala e... Aí

acabou, viu?” Os velhos aconselhavam os mais novos a não brigar com o “djuruá”, “porque eles são traiçoeiros e matam de tocaia, com espingarda”. Iam agüentando. O vizinho, o “alemão”, estava do lado deles, conheciam-se a muito tempo, tentava falar com os brancos, e assim iam levando. Mas a pressão dos brancos foi aumentando e Catarina e Vicente resolveram que todos deviam partir. Quando Alcindo e Rosa partiram de Uru, Agostinho e Roseli, seus filhos mais velhos, ainda eram crianças de colo e Rosa estava grávida de Sônia. Andaram muito.

“Aí voltemos para a área de Xapecó, ficamos lá mais um ano, né? [Rosa: Dois anos] Eu sei que nós viemos de lá, saímos, e chegamos na área de Xapecó, uma terra boa, mas tinha Kaingang. Eu até fiquei um pouco para experimentar. Plantei milho, já tava começando, aí dentro de um ano, já tinha mais milho... Aí eu comprei um porquinho, aí eu sei que na primeira cria se criou treze. Aí, falaram que eu tinha coisa com branco, me chamaram no posto lá, me falaram, aí eu sei que de lá eu sou obrigado a perder a cabeça. Aí, eu sei que o finado meu sogro disse : “Não. Nós não vamos brigar... você olhe seus fios. Nós vamos sair!. Onde tiver lugar.. (...) Saímos de lá de Xapecó, cruzamos Xanxerê, a cidade de... Coração... Campo de Aviação. E quando nós chegamos no Campo de Aviação, já tava escurecendo (...) e agora? Aí eu achei um matinho e falei com os homens lá. Eu nunca chegava assim. A primeira coisa era falar com os homens. E aí ele falou: “Pode ficar” (...) Aí fiquemos. Subi uma casinha ali na beira, ela fazia balaio, fazia peneira, enquanto isso, eu procurava biscoitinho, eu trabalhava, né? Aí, eu sei que aquele homem...acharam...me gostaram do serviço. Aí, a notícia subia lá prá cima. Propaganda já ia por toda parte mesmo. Se tem mais serviço, aparecia mesmo. Iam me buscar, por eu sabia trabalhar.

Alcindo trabalhava nas roças dos brancos e Rosa cuidava da roça, de casa, e com a juda das crianças fazia algum artesanato para vender. Mas, “viver só trabalhando para o branco já não dava”.

Então, os “antigos” resolveram voltar para Cacique Doble. “A região de Cacique Doble tinha fartura de mata, mas é difícil para o Guarani viver na mesma terra com o Kaingang”. Quando os Kaingang vinham caçar por ali, atacavam as roças dos Guarani. Achavam que podiam levar tudo. Se tinha milho, levavam. Se tinha mandioca ou batata doce arrancavam da terra e não deixavam nem chegar o ponto de colher. Galinhas, levavam tudo. Alcindo ficou muito “brabo”. Nem dormia mais a noite. Vigia. Queria impedir que levassem, queria brigar.

Seu pai foi falar com ele. Vicente explicava: “Os Kaingang estavam fazendo coisas que não era certo, mas eles não podiam brigar”. O jeito “era mudar as roças de lugar e falar com o jeito com o cacique deles”. “Vicente sabia do mundo”. Por isso ele era o cacique, sabia tratar de problemas com *djuruá* e com Kaingang. Sabia também que em todo lugar tem branco e tem Kaingang, e que os Guarani “têm que saber levar o jeito deles para viver em paz”. E agora também, o mato estava acabando, não havia mais para onde ir.

Naquele tempo, Alcindo ouviu tudo. “Respeitava o pai, e tinha cabeça”. Mas os Kaingang não paravam de andar pelas suas roças. Um dia, ele viu quem roubava suas coisas, houve briga.

E então, “para não ter que matar um”, Alcindo decidiu partir com Rosa e seus filhos, para bem longe de Cacique Doble. Os pais concordaram com a decisão, e os acompanharam para “caminhar um pouquinho mais”. Aquela partida de Cacique Doble foi diferente das outras: Alcindo e Rosa nunca mais voltaram para lá, nem mesmo para visitar. Os filhos Agostinho e Santa já estavam casados e ali ficaram.

Seguiram para longe, seguindo o rumo leste, esperando encontrar “terra de parentes” “nas bandas do litoral”. Viveram em várias localidades à beira das rodovias. Quando chegaram ao litoral, foram morar em Sangão, localidade às margens da BR 101, no município de Criciúma. Reestabeleceram relações de reciprocidade com a família de Júlio Moreira, um parente vindo do Paraguai, que morava no litoral há muitos anos. A filha mais velha de Alcindo e Rosa, Roseli, casou-se com Milton Moreira, filho de Júlio.

Viveram em Sanguão algum tempo. Até que o primo Júlio faleceu e Alcindo e sua família mudou-se para Morro dos Cavalos, para “ajudar a cuidar da família dele”. Ali em Morro dos Cavalos, Catarina adoeceu e faleceu. Algum tempo depois, Vicente voltava de uma visita aos filhos que ficaram no “oeste” e foi atropelado e morto na BR 101.

Em 1987, a família de Alcindo e Rosa mudou-se para uma terra mais ao norte, no município de Biguaçu. Depois de várias batalhas judiciais, a terra abandonada que ocupavam foi desapropriada e teve parecer positivo para que fosse lá implantada, através dos tramites legais conduzidos pela FUNAI, a demarcação e homologação de Terra Indígena de Mbiguaçu. Alcindo narra sua chegada nesta terra de onde não se mudou mais, onde vive com seus filhos e netos, que denomina *Tekoá Yynn Morotí Werá*:

“Quando nós chegou aqui, chegou eu, e uns outros comigo. No começo, chegava os brancos e diziam que a terra era deles. Nós corria pra o mato!. A besta chegava, nós cantava embora. Muita gente chegava e dizia: Aqui é meu terreno! Nós, chegamos aqui, a terra era do governo, aí nós chegamos e o governo tem que... A terra não tem dono, e aí, para quem que dá? Nós que demos sorte.... Aí, primeiramente quando nós chegamos em Biguaçu, nós sabia que os nossos parentes já moraram aqui, não tem? Ai, o delegado me falou: Vai lá, fica, quando vocês viverem 2 anos, eles não vão mexer com vocês. Mas vocês fiquem firme. Se ver que a coisa tá preta demais, vocês vem e me falam. Então quando a coisa tava querendo pretear, nós ia lá. Mas não teve nada de grave assim. Como diz, é só o papo. Mas não era que nem os Kaingang fazem com eles lá em Cacique Doble. Lá eu criava galinha, tinha umas 20 galinhas, eles vinham, acabavam com tudo. Agora não, aqui eu tenho galinha, tenho batata doce. Eu tenho uma chacrinha aqui. Agora, como diz o ditado, quando tem lugar.... graças a Deus”(...).

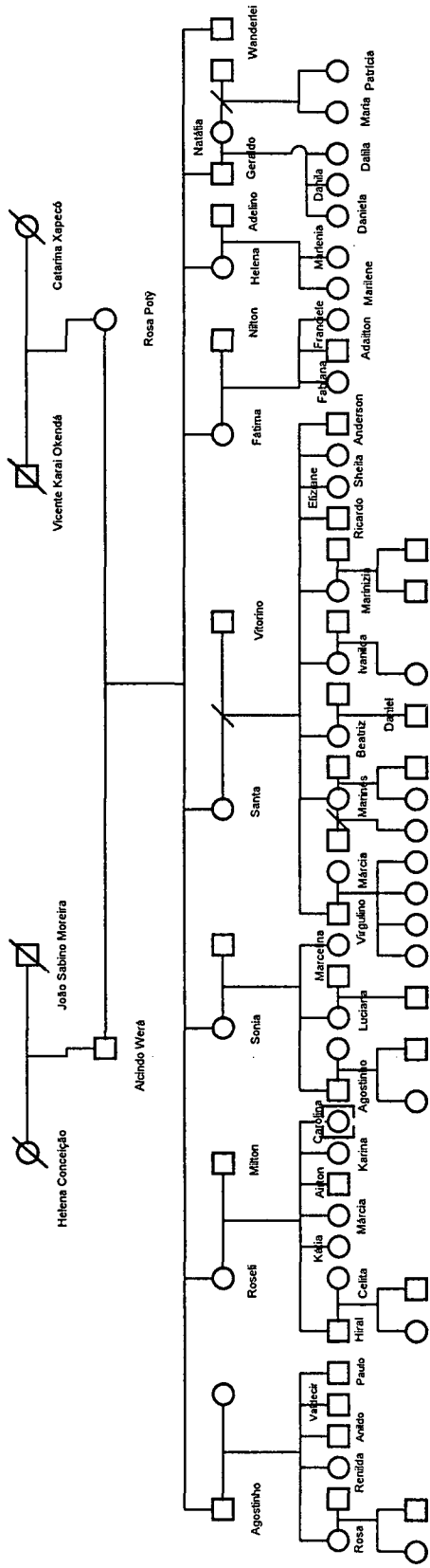
O quadro e a genealogia a seguir visam apresentar as pessoas deste família extensa, apontando relações de parentesco, locais de nascimento e de residência atual:

Quadro 10 - Família extensa de Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira

Nome	Idade	Local de nascimento	Local de residência atual	Observações
Alcindo Werá Moreira	89	Nonoai/RS	Mbiguaçu/SC	Filho adotivo de Vicente e Catarina
Rosa Poty Pereira	80	Xapecó/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Vicente e Catarina
Wanderlei Moreira	21	Morro dos Cavalos/SC	Mbiguaçu/SC	Filho de Rosa e Alcindo
Santa Moreira	42	Cacique Doble/RS	Mbiguaçu/SC	Filha de Alcindo e Rosa, separada
Ricardo da Silva	13	Cacique Doble/RS	Mbiguaçu/SC	Filho de Santa
Sheila da Silva	11	Cacique Doble/RS	Mbiguaçu/SC	Filha de Santa
Eliziane da Silva	9	Cacique Doble/RS	Mbiguaçu/SC	Filha de Santa
Anderson da Silva	8	Cacique Doble/RS	Mbiguaçu/SC	Filho de Santa
Agostinho Moreira	50	Uru - Peperi/SC	Cantagalo/RS	Filho de Rosa e Alcindo
Petrolina		?	Cantagalo/RS	Esposa de Agostinho (falecida)
Rosa Moreira		Cacique Doble/RS	Cantagalo/RS	Filha de Agostinho e Petrolina
Renilda Moreira		Cacique Doble/RS	Cantagalo/RS	Filha de Agostinho e Petrolina
Valdecir Moreira		Cantagalo/RS	Cantagalo/RS	Filho de Agostinho e Petrolina
Anildo Moreira		Cantagalo/RS	Cantagalo/RS	Filho de Agostinho e Petrolina
Paulo Moreira		Cantagalo/RS	Cantagalo/RS	Filho de Agostinho e Petrolina
Roseli Moreira	48	Cacique Doble/RS	Mbiguaçu/SC	Filha de Rosa e Alcindo
Milton Moreira	43	Morro dos Cavalos/SC	Mbiguaçu/SC	Filho de Júlio Moreira
Hiral Moreira	28	?	Mbiguaçu/SC	Filho do 1º casamento de Roseli
Celita Antunes	27	TI Xapecó/SC	Mbiguaçu/SC	Esposa de Hiral
?		Morro dos Cavalos/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Hiral e Celita
?		Morro dos Cavalos/SC	Mbiguaçu/SC	Filho de Hiral e Celita
Kátia Moreira	15	Jaguaruna/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Roseli e Milton
Márcia Moreira	13	Jaguaruna/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Roseli e Milton
Ailton Moreira	11	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filho de Roseli e Milton
Karina Moreira	9	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Roseli e Milton
Carolina Moreira	3	?	Mbiguaçu/SC	Filha adotiva de Roseli e Milton
Sônia Moreira	45	Uru-Peperi/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Rosa e Alcindo
Júlio				Marido de Sônia
Marcelina	3	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Sônia e Júlio
Agostinho Moreira	23	Cacique Doble/RS	Morro dos Cavalos/SC	Filho de Sônia e Júlio
Claúdia Benites	26	Guarita/RS	Morro dos Cavalos/SC	Esposa de Agostinho. Filha de Arthur Benites.
Paulinho de Oliveira	8	Cananéia/SP	Morro dos Cavalos/SC	Filho do 1ºcasamento de Cláudia
Alessandra Moreira	4	São José/SC	Morro dos Cavalos/SC	Filha de Agostinho e Cláudia
Luciana	20	Morro dos Cavalos/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Sônia e Júlio
Adriano Morinico	24	Camaquã/RS	Mbiguaçu/SC	Marido de Luciana, irmão de Natália
Marco Morinico	2	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filho de Luciana e Adriano
Virgulino da Silva	24	Cacique Doble/RS	Campo Bonito/RS	Filho de Santa
Márcia Lopes	26	Posadas-Argentina	Campo Bonito/RS	Filha de Horácio Lopes
Isabel	9	Taim	Campo Bonito/RS	Filha de Márcia
Angélica da Silva	3	Massiambú/SC	Campo Bonito/RS	Filha de Virgulino e Márcia
Alexsandra da Silva	1	Campo Bonito/RS	Campo Bonito/RS	Filha de Virgulino e Márcia
Luciana da Silva	6	Cantagalo/RS	Cantagalo/RS	Filha do 1ºcasamento de Virgulino
Marinês da Silva	22	Cacique Doble/RS	São F. do Sul/SC	Filha de Santa
Valdemar			São F. do Sul/SC	Marido de Marinês
Tânia	5	Cacique Doble/RS	São F. do Sul/SC	Filha do 1º casamento de Marinês
Fabiana	3		São F. do Sul/SC	Filha de Marinês

Jocemar	1	São Francisco do Sul/SC	São F. do Sul/SC	Filha de Marinês
Marinizia da Silva	20	Cacique Doble/RS	Cantagalo/RS	Filha de Santa
?		?	Cantagalo/RS	Marido
Tiago	3	Cantagalo/RS	Cantagalo/RS	Filho de Marinizia
Anildo	1	Cantagalo/RS	Cantagalo/RS	Filho de Marinizia
Beatriz da Silva	19	Cacique Doble/RS	Campo Bonito/RS	Filha de Santa
Catarino Lopes	18		Campo Bonito/RS	Marido de Beatriz
Daniel Lopes		Campo Bonito/RS	Campo Bonito/RS	Filho de Beatriz e Catarino
Fátima Moreira	36	Cacique Doble/RS	Mbiguaçu/SC	Filha de Rosa e Alcindo
Nilton Moreira	32	Morro dos Cavalos	Mbiguaçu/SC	Filho de Lurdes Moreira, neto de Júlio Moreira.
Fabiana Moreira	10	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Fátima e Nilton
Adailton Moreira	7	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filho de Fátima e Nilton
Franciele Moreira	2	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Fátima e Nilton
Helena Moreira	31	Cacique Doble/RS	Mbiguaçu/SC	Filha de Rosa e Alcindo
Adelino Gonçalves	28	Xapecó/SC	Mbiguaçu/SC	Marido de Helena
Marilene Gonçalves	4	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Helena e Adelino
Marlenia Gonçalves	2	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Helena e Adelino
Geraldo Karai Moreira	26	Morro dos Cavalos/SC	Mbiguaçu/SC	Filho de Rosa e Alcindo
Natália Monirico	28	Salto do Jacuí/RS	Mbiguaçu/SC	Esposa de Geraldo
Maria	14	Paraná	Mbiguaçu/SC	Filha do 1ºcasamento de Natália
Patrícia	12	Paraná	Mbiguaçu/SC	Filha do 1ºcasamento de Natália
Daniela Moreira	6	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Geraldo e Natália
Daniela Moreira	4	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Geraldo e Natália
Dalila Moreira	1	Mbiguaçu/SC	Mbiguaçu/SC	Filha de Geraldo e Natália

Família Extensa de Rosa Poty Pereira e Alcindo Werá Moreira



Legenda

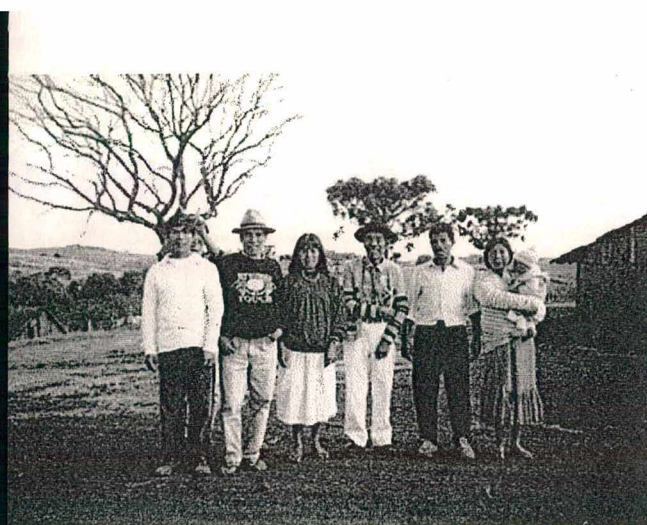
- mulher
- homem
- ⊘ pessoa falecida
- ⊞ pessoa adotada
- ⊙ casamento
- ⊗ separação
- ◊ filiação



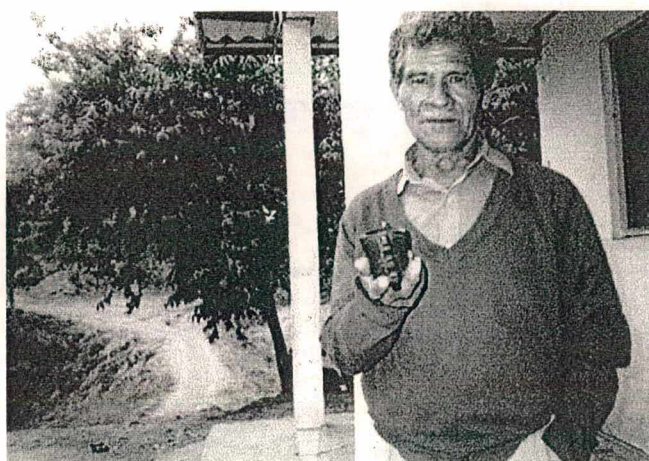
Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira com as suas filhas e amigos, na época em que moravam em Sangão, litoral de SC, 1985 (foto do arquivo da família).



Alcindo e Rosa com filhos e netos em Mbiguaçu, outubro de 2000.



Marcelino, Ernesto, Lurdes, João Maria, Graciliano e Lúcia (com Roberto no colo), agosto de 2000.



Alcindo Werá Moreira, Mbiguaçu, novembro de 2000.



A dança do *tchondaro*, Cacique Doble, agosto de 2000.



Geraldo Karai Okendá retirando a casca do *idjauari* (cedro) para utilização medicinal, Mbiguaçu, novembro de 2000.

3.1.6 Os deslocamentos da família extensa de Júlio Moreira¹

Júlio Moreira, falecido, foi casado com Isolina, também falecida. Nascido no “oeste”, Júlio era filho de um irmão (ou primo) de João Sabino Moreira. João Sabino era casado com Helena Conceição, que por sua vez, era prima de Catarina Xapecó, a esposa de Vicente.

Os filhos de Júlio e Isolina são:

Lurdes, mora em Mbiguaçu. Mãe de Nilton, marido de Fátima Moreira, filha de Alcindo.

Nadir, mora em Morro dos Cavalos

Rosalina, mora em Praia de Fora.

Bernardete, mora em Barra velha

Lúcia, mora em Morro dos Cavalos

Milton, mora em Mbiguaçu. Marido de Roseli Moreira, filha de Alcindo.

Júlio Moreira era sobrinho de João Sabino Moreira, o pai natural de Alcindo, Graciliano e Darico. A relação de parentesco entre Júlio e Alcindo fica um pouco nebulosa nos depoimentos. Em todo caso, Alcindo e os filhos de Júlio reconhecem-se como “primo-irmãos”. Júlio e Isolina vieram do Paraguai na década de 30. Rosalina descreve a chegada dos pais ao litoral:

“O meu pai veio do Paraguai, e a minha mãe também. Agora nós se criemos tudo aqui. O pai criou nós tudo aqui. E a minha mãe...tampouco conheci minha mãe. Nós se criemos sem mãe, o falecido pai que criou tudo nós.”(...) Eu sei que eles passaram por Chapecó, Joaçaba, Campo (?...), vem um pouco, vem parando dois, três meses, e até que chegaram aqui em Florianópolis... Então, o pai criou tudo nós aqui. Mas eles vieram de lá. O pai veio no tempo de 30 parece, do Paraguai, com minha mãe. E quem explicava mais assim era o pai, o pai que explicava tudo para nós, né? Ele veio na época deste negócio de... de revolução de 30, da guerra. E a minha mãe também. Veio parando, né? Pararam em Rio do Sul, (?...), até chegar aqui. Aconteceu assim. Só que eu não sei bem, as minhas irmãs mais velhas do que eu é que sabem melhor. Que eu sou mais caçula... (...)

As filhas mais velhas ajudavam o pai a cuidar dos irmãos menores, e Júlio trabalhava na roça, pescava, vendia os produtos de suas roças e artesanatos para os vizinhos *djuruá*, e assim, com muito esforço, criou os filhos. As crianças cresceram afastadas dos parentes Guarani, pois com afirma Rosalina, os recursos de subsistência eram sempre tão escassos que

¹ Extraída de depoimentos de seus filhos Rosalina e Milton Moreira, e de informações sobre a família contidas em Darella, 1998 - Relatório: “Aldeias, Terras e índios Guarani no litoral centro-norte de Santa Catarina e a BR101” e Darella, Garlet e Assis, 2000 - “Estudo de Impacto: As populações Indígenas e a Duplicação da BR 101”.

não havia como ir visitar os parentes no oeste. O fato de não conhecer os parentes “do oeste” é lamentado por ela:

“O pai tem bastante parente, mas agora lá visitar os meus parentes do oeste, eu nunca fui e nunca que eu irei. Eu não tenho condições para visitar meus parentes. Agora, meus parentes próprios, a minha família, os parentes do meu pai, falecido meu pai, mora no Rio Grande do Sul, mora em....Duque... de Cacique Doble. Mora. Mas eu não conheci também. Agora as minhas irmãs conhecem bem. Eu não conheço nada, que lugar é... Mas quem quiser me visitar, venha. Eu não posso ir, não tenho condições de sair. E para mim ir para a casa dos meus parentes, como é que eu vou para lá? Eu não sei! Eu não sei se tá bem se não tá...”

A falta de contato com os parentes e a aproximação com os brancos, é segundo Milton, um dos motivos de suas irmãs terem se casado com homens *djuruá*. Para ele, é importante o fato dele ao menos, ter se casado com uma Guarani (suas irmãs casaram-se com brancos), para que seu povo não “acabe”. Diz ele:

“Eu sou da família Chiripá. Quando eu fui me casar, eu pensei: Se eu casar com branco, vai acabar os Chiripá tudo. Então, eu conheci a Dona Rosa (Roseli), que é parente também, do oeste. O pai dela é primo irmão do meu pai, mas é dos Paim. Temos muitos que se misturam com o idioma diferente, os Mbyá. E é a fala Paraguai. Os avós de Roseli foram para o oeste, mas depois o pai dela voltou aqui para o litoral, e nós se conhecemos, e eu me interessei por ela....

A chegada dos pais de Roseli ao litoral reaproxima os filhos de Júlio dos costumes dos parentes. Alcindo, que havia partido com sua família de Cacique Doble há algum tempo, e já havia feito uma visita a Morro dos Cavalos neste meio tempo, quando soube da morte de seu primo Júlio, foi a Morro dos Cavalos, oferecer apoio a seus filhos. Diz Rosalina:

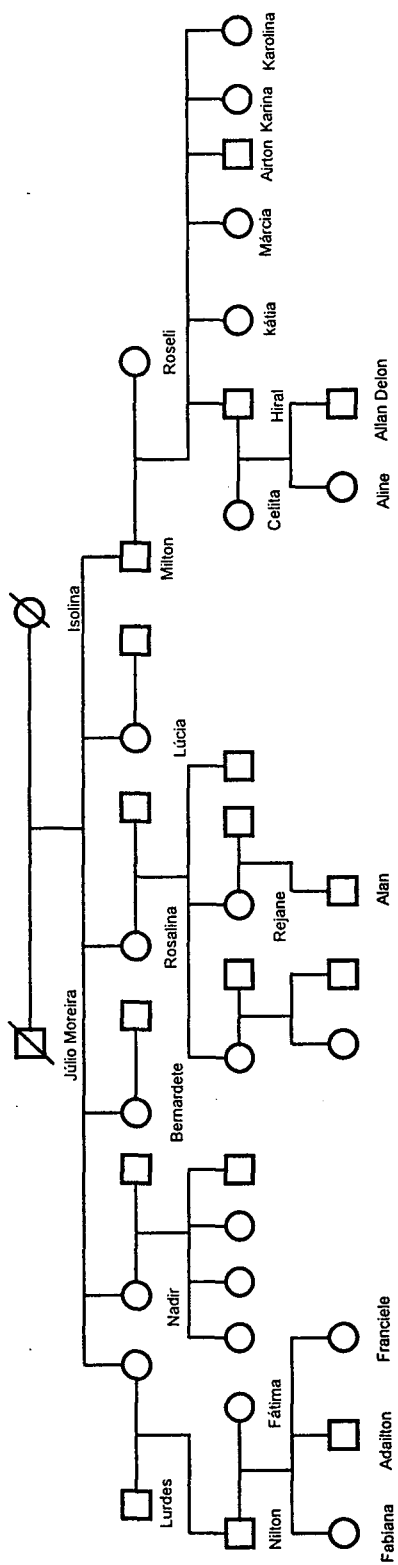
“Na época em que o pai morreu, seu Alcindo morava em Sanguão, né, em Sanguão, eu já tive lá naquela época. Esse meu primo que tô falando pra senhora, o Alcindo, seu Alcindo naquela época, meu primo-irmão que tá morando em Mbiguaçú, falar sério a verdade, eles vieram de (...) de Cacicque Doble, vem de lá seu Alcindo. Assim que soube que meu pai morreu, faleceu, aí dentro de um mês, seu Alcindo apareceu, com a família toda, eu me lembro disso aí... Aí eles disseram pra nós que moravam em Cacique Doble... Seu Alcindo morava em Cacique Doble mesmo... Aí, eu disse: “Então, já que o falecido pai, que já não tá mais aí, que viessem dar uma olhadinha nos meus irmãos, porque eu moro, eu também sou casada, eu morava aqui com a minha sogra, aqui em Capoeiras no Estreito, a mãe deste aqui, meu marido, né... Aí, dentro de um mês seu Alcindo apareceu aqui no Morro dos Cavalos, ficaram toda a família ali, né... Seu Alcindo, e esse que tá falando, Seu Alcindo veio de Chapecó, de Chapecó, de Duque de Cacique Doble, seu Alcindo e a família toda. Mas eles dizem que passaram lá por Sanguão, e foi verdade que passaram, que moraram já, moraram não sei se 2 anos, 3 anos, que faltava muita grana pra vir aqui, pra lá, pra Morro dos Cavalos. Então eu sei que naquela época...”

Milton Moreira casou-se com Roseli e passou a morar com a família de Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira. Viveram em Sangão e outros locais do litoral, até chegarem em Mbiguaçu. E o parentesco entre as duas famílias se reforçou com um segundo casamento, de Fátima, filha de Alcindo e Rosa, com Nilton, filho de Lurdes Moreira, a filha mais velha de Júlio.

Quadro 11: Família extensa de Júlio Moreira

Nome	idade	local de nascimento	Observações
Júlio Moreira	falecido	Paraguai	Faleceu na década de 80 em Morro dos Cavalos
Isolina Moreira	falecida	Paraguai	Faleceu em Morro dos Cavalos
Lurdes Moreira	62	Morro dos Cavalos	Vive atualmente em Mbiguaçu
Nadir Moreira	53	Morro dos Cavalos	Vive atualmente em Morro dos Cavalos
Bernadete Moreira	51	Morro dos Cavalos	Vive atualmente em Barra Velha
Rosalina Moreira	49	Morro dos Cavalos	Vive atualmente em Praia de Fora
Lúcia Moreira	45	Morro dos Cavalos	Vive atualmente em Morro dos Cavalos
Milton Moreira	43	Morro dos Cavalos	Vive atualmente em Mbiguaçu

Família extensa de Júlio Moreira



Legenda

- mulher
- homem
- ∅ pessoa falecida
- ◻ pessoa adotada
- casamento
- filiação

3.2 ANÁLISE DAS NARRATIVAS: A CONCEPÇÃO NATIVA SOBRE DESLOCAMENTO, TERRA E TERRITÓRIO

A partir da análise das narrativas Guarani sobre o deslocamento, aqui explico algumas categorias centrais no discurso das pessoas sobre suas representações entre os movimentos migratórios e de mobilidade, e como estas categorias podem ser relacionadas com aquelas destacadas do arsenal teórico produzido pela “busca da terra sem mal” pelos autores que aponto nos capítulos anteriores.

Assim, dou voz a meus interlocutores para que eles apontem os principais elementos que caracterizam, constituem e que desagregam seus territórios, e a maneira com que isto relaciona-se com os seus deslocamentos, recortando trechos de transcrições das entrevistas de campo e de pesquisas etnográficas sobre os Guarani atuais para pensar sobre esses deslocamentos. Explorei as seguintes categorias nativas relacionadas aos deslocamentos, que aponto como centrais para o entendimento da questão: a “terra” associada a noção de *tekoá*, a *tapé* “estrada” que envolve a noção de *oguata* ou “caminhar”, e “território”, que é o espaço por onde se caminha, associado a “terra dos parentes”, ou onde estão ou já viveram os “antigos avós”.

Como aponto no decorrer do texto, as narrativas sobre os deslocamentos mostram a recorrência de vários eventos deflagradores destes movimentos. Os principais deles são: Visitas à parentes, expropriação progressiva de terras, a ausência de condições de vida adequada à manutenção do “modo de ser” Guarani, a morte de uma liderança, os conflitos interétnicos pela posse e ocupação das terras, as lutas armadas deles decorrentes constantes em todo o território Guarani, arranjos matrimoniais, a devastação ambiental e a destruição dos elementos naturais necessários para a manutenção dos costumes, a subsistência das famílias, desacordo entre parentes, entre outros temas, são narrados nos trechos que recorto das falas destas pessoas. Nas histórias de vida e nas narrativas que colhi nas aldeias, elementos como a guerra, a devastação ambiental causada pelas sociedades envolvidas, inquietude socio-política e insatisfação religiosa podem ser encontrados como elementos deflagradores deste tipo de movimento. A morte de uma liderança política ou religiosa que conferia unidade a um grupo, mais especificamente, a morte de uma avó ou avô, repetiu-se várias vezes. Outro elemento que muito se repetiu foram os conflitos interétnicos entre os Guarani e os Kaingang.

As narrativas parecem confirmar a leitura feita por Melià da semântica do termo *yvy mara ey*, como proposto já por Montoya, de que a terra sem mal possuía uma versão sobrenatural, na medida em que podia estar em outro plano cósmico, e uma versão terrena, concreta e realizável. Assim, a instalação do “mal”, causado pelo desequilíbrio da ordem harmônica da *tekoá*, como “a guerra que há de se travar às vezes com o inimigo”, eventos

ligados a algum tipo de “enfermidade ou morte”, “inquietação socio-política”, “insatisfação religiosa”, ou “comportamento depredador que sempre mostraram as sociedades coloniais, tanto no que diz respeito ao desmatamento como à caça” (Melià, 1990:40), é um forte motivador de deslocamentos.

Desta forma, a *yvy mara eỹ* pode ser encontrada nas especificidades que os locais de moradia devem ter, como as relações sociais, as terras e a configuração da aldeia (*tekoá*), para propiciar as condições de subsistência dentro do “sistema” Guarani, elementos esses que assumem importância decisiva na determinação dos deslocamentos.

A impossibilidade de manter o “jeito de ser Guarani”, o *nhandérekó*, nas terras em que vivem atualmente, a exigüidade das terras ocupadas, os conflitos com as etnias com que coabitam as TIs, os conflitos com a população envolvente, a ausência de condições para efetuar a maneira tradicional de subsistência, como o plantio de roças e a extração de produtos do mato, a marginalidade social em que vivem, seja nas TIs onde coabitam com outras etnias indígenas, seja nas beiras de rodovias, onde moram e por onde circulam, desenham o contexto atual das terras Guarani da região sul.

Neste contexto, o deslocamento coloca-se como uma reação à ameaça de decadência de seu “sistema”, e torna-se em si mesmo uma estratégia de resistência a ela, além de ser o caminho que conduz a uma terra melhor. A noção de “estrada” *tapé* e a de “caminhada” *oguata*, são os meios que permitem viver conforme o *nhandérekó* e de se obter individualmente e socialmente condições de atingir a *aguidje* (perfeição), o estado de espírito necessário para se atingir uma terra sem mal, seja nesta e/ou na outra vida. Por essa visão, a busca pela *yvy mara eỹ* (terra sem mal) que implicitamente orienta estes deslocamentos converte-se também na busca das terras apropriadas para viver conforme seus preceitos culturais, pois a busca promovida pelos deslocamentos não é por uma aldeia qualquer, ou por uma terra desconhecida e tampouco caminha-se por qualquer estrada. O deslocamento envolve uma ampla rede conhecimentos tradicionais e é mitologicamente associado ao ato de criação do mundo.

Essa perspectiva nos ajuda a entender porque o discurso sobre o deslocamento envolve também um discurso sobre tradicionalidade e identidade étnica. Para as pessoas Guarani com que dialoguei sobre o assunto, quando se fala sobre o hábito de deslocar-se, de mudar de aldeia várias vezes durante a vida, é como que se falasse também sobre o grau de abertura e receptividade às mudanças na “forma antiga de viver” dos Guarani que cada pessoa e cada família assumiu. Em várias narrativas, a distinção traçada entre os Mbyá e os Chiripá é que enquanto os primeiros buscam manter o hábitos dos antigos guaranis de fundação e manutenção de uma *tekoá*, deslocando-se entre as terras de parentes, os Chiripá toleram um grau de aproximação espacial e de valores com os “brancos” maior do que seria ideal para um Mbyá. Para os Mbyá, a postura dos Chiripá é inadequada e os afasta do “verdadeiro” ethos Guarani, na

medida em que se deixa aproximar demais do *djuruá*, contaminando-se assim com seus valores. Para os Chiripá, permanecer na terra é uma forma de assegurar a posse “ao menos de um pedacinho” do antigo território, não significa deixar de ser Guarani, é ao contrário, a forma de resistir às perdas progressivas de terras, das lutas, das expulsões e ao risco de “se acabar” enquanto povo. Na visão Chiripá, os Mbyá são “atrasados” pois não agem politicamente, não reconhecem que “do jeito que as coisas estão nestes dias em que estamos vivendo,” permanecer com o antigo hábito de deslocamento é temerário, na medida em que para se obter o direito definitivo perante a lei “dos brancos” é preciso comprovar a permanência na terra. Assim, apesar de nem sempre se confirmar na prática, o discurso sobre os deslocamentos é muitas vezes construído pelos narradores Guarani como sendo algo característico ao ethos Mbyá, em oposição a uma posição menos afeita a constantes mudanças, associada aos Chiripá.

Retomando as narrativas sobre as histórias de vida, estabeleço dois “tempos” diferentes: O tempo “antigo”, representado por uma ordem anterior, que será rompida pelos eventos associados pelos narradores à categoria da “guerra”, e o tempo atual, no qual colocam-se as dificuldades de obtenção de uma nova terra com as características da antiga, no sentido de propiciar uma vida dentro do “sistema Guarani”. Abaixo, recupero algumas categorias sobre os elementos principais relacionados às características das terras habitadas e as das terras buscadas pelos Guarani, e a maneira como os deslocamentos representam uma forma de resistência à extinção étnica e a busca do *Nhandérekó* (*tekó* ou *Mbyárekó*).

3.2.1 O tempo “antigo”:

Na análise das histórias de vida, uma das categorias que repetiu-se em várias narrativas foi a categoria de “guerra” como um elemento histórico e mítico de ruptura de uma ordem social estável, onde havia condições de se viver em harmonia com seu “sistema”, sua “cultura”. Na narrativa de Eduardo Karai Guaçú Martins sobre sua infância e seu primeiro deslocamento, ele cita a “guerra” como elemento deflagrador. A “guerra” está relacionada com o rompimento do “tempo antigo”, de uma fase de inicial, de vida harmoniosa dentro de seu “sistema”. Depois dela, a ordem social da aldeia onde ele vivia foi radicalmente desfeita, com a partida dos homens da aldeia e a chegada de “brancos” invasores. Isto obrigou sua mãe a conduzir a fuga de um grupo de mulheres e seus filhos pela mata e a vida nunca mais foi a mesma. Em outros momentos, a “guerra” está associada à uma chegada dos “brancos” talvez ainda mais remota, no tempo “antes dos brancos descobrirem o que o Brasil era”, como no trecho abaixo:

Flávia: Ontem, o Sr. Eduardo tava dizendo que houve uma guerra, muito feia e tudo (...) e que mudou muita coisa. Eu gostaria que você perguntasse a ele como ele acha

que seria a vida do Guarani hoje se não tivesse existido aquela guerra em que morreu o pai dele ?

Adriana: (em guarani) *Tcheramoi ...*

Eduardo: (em guarani) *Aikó...*

Adriana: *Ele falou assim: se não existisse essa guerra e essa luta toda... nós não ia ser assim livres. Porque hoje, nós somos livres. Mas essa guerra acho que foi uma coisa que destruiu tudo a nossa cultura, o nosso sistema. Se não existisse a guerra, acho que a gente vivia melhor. Naquela época não existia nada disso, era melhor (...) Antes dos brancos descobrirem o que o Brasil era, acho que os nossos avós não sofriam tanto assim. Antes de chegar os brancos, quando era só índio mesmo. Eles viviam a sua cultura, viviam o seu sistema mesmo, eu acho que era mais fácil, né. Depois para adiante que existiu várias brigas, muitas lutas, muitas guerras... Depois que chegaram os brancos, começou luta e guerra.*

(trecho de gravação de conversa entre Eduardo, Adriana e eu, em agosto de 2000)

Quando Adriana, a tradutora desta conversa, fala: “naquela época”, “antes dos brancos descobrirem o que o Brasil era, acho que os nossos avós não sofriam tanto assim” e em todo o trecho que se segue, ela mostra a idéia sempre recorrente de que havia uma ordem, um tempo anterior à invasão européia, que representa um tempo ideal, sem problemas: Segundo ela, no tempo “quando era só índio mesmo”, “eles viviam a sua cultura, viviam o seu sistema mesmo”. A ruptura deste tempo é marcada pela chegada invasiva do branco, que traz consigo a “guerra” e o risco à liberdade original: “depois para adiante, existiu várias brigas, muitas lutas, muitas guerras. Depois que chegou o branco, começou luta e guerra”. A categoria de “guerra” e a “luta” dela decorrentes são associadas à idéia ser “livre”. Idéia que a princípio pode parecer contraditória, mas analisando o contexto em que ela se deu, “guerra” e “luta” não são sinônimos. A “guerra” está relacionada ao que Eduardo classifica como a “guerra dos brancos” e a “luta” está relacionada com as estratégias de resistência ao caos instaurado por esta guerra. A “fuga” conduzida pela mãe dele, assim como a caminhada que realizaram pelas matas, é encarada por ele com uma forma de “luta”, pois evitou o fim de seu povo, o que não aconteceu com as outras mulheres que não fugiram e foram mortas ou escravizadas, não lutaram. A “fuga” que eles empreenderam ficou associada na memória de Eduardo à idéia de ser “livre”.

Penso que aqui Eduardo está referindo-se a pontos relacionados às estratégias de resistência e de preservação da integridade física e cultural desenvolvidas dentro da cultura Guarani. Migrar, fugir, buscar outras terras era, antes de tudo, a forma de não ser escravizado ou assassinado dentro de suas próprias terras. A “luta” está associada às estratégias de resistência à sociedade ocidental ou ao “*djuruá rekó*” (“sistema do branco”), do qual os Guarani procuram manter-se afastados para não “se acabar” como um povo, como uma etnia. As narrativas sobre as guerras demonstram claramente a percepção da ruptura que a “chegada dos brancos” representou para seu “sistema”, para sua “cultura”, num tempo mítico-histórico. Fica

claro que a concepção temporal dos eventos têm uma lógica cronológica distinta da nossa, porém, absolutamente coerente com a representação temporal que aparece em todas as falas. Fala-se de um tempo original, o “tempo antigo”, “antigamente”, no tempo em que viviam os “avós” que não são necessariamente os pais dos pais, como a nossa concepção cronológica nos levaria a pensar, avós mais distantes no tempo, porém representativos na construção da memória mítico-genealógica do grupo. Esta ruptura de uma ordem original, representada pela guerra marca também o desenvolvimento de estratégias de resistência para reordenar o seu mundo dentro das novas conjunturas que se impõem.

Vejamos um trecho das narrativas de Alcindo Werá Moreira, onde também há referência às guerras e lutas enfrentadas por sua família:

Naquele tempo eu sei que, falava a finada mãe, o finado pai, que naquele tempo, teve uma guerra aí, que foi coisa feia. Eu sei que nós estivemos muito tempo no mato. Meu pai contava, que naquele tempo teve uma guerra aí, que foi feia para nós. Eu me lembro, que eu era pequeno, mas eu sonhava também que a gente saía com um “trapia” nas costas, e correr para o mato, não tem? Me lembrava, quase num sonho. Ficava mais ou menos sete meses, seis meses no mato, passava fome... Bom, o índio, eu sei que não morria de fome mesmo, eles tinham aquelas comidas do mato, mas... é! Agora, naquele tempo já é diferente de agora, naquele tempo era tudo na base da espingarda, hoje mudou também, né, ainda dá para se escapar. Mas... hoje não dá mais! Porque Deus me livre se der uma guerra, esconder aonde?

(fragmento da fala de Alcindo Werá Moreira, Mbiguaçú, junho de 2000)

A lembrança remota que Alcindo narra da sua infância tem uma ligação com a memória onírica, mas que é referendada pelas narrativas que os pais faziam daqueles eventos. Neste trecho, para ele, “naquele tempo” refere-se a um momento de liminaridade, posterior à ruptura do tempo original. A guerra instaura o caos e gera uma fuga pelo mato, “a gente saía com um ‘trapia’ nas costas, e correr para o mato”, “ficava mais ou menos sete meses, seis meses no mato, passava fome”. O deslocamento nestas narrativas não é um “caminhar”, e sim é um “correr”, “esconder” desencadeados pela “guerra dos brancos”. Portanto aqui, a guerra também lembrada como o elemento de ruptura de um tempo antigo. Na sequência, Alcindo fala das características do tempo que foi rompido:

Naquele tempo, (antes da “guerra”) eu sei que não existia... Nós vivia numa facilidade, remédio para tudo... Porque o alimento, nós fazia o próprio nosso mesmo. Não carecia comprar numa loja, que nós fazia mesmo. Então, parece que por isso que nós estamos vivendo... neste ano, nesse ano que eu estou existindo. Agora, se fosse como a piazada agora, antes de 14 anos: “Ai, me dói aqui, ai me dói na barriga, não tem? E eu não sinto nada. Porque esse é que é. Até agora, a comida que eu como é a comida nossa mesmo.

(fragmento da fala de Alcindo Werá Moreira, Mbiguaçú, junho de 2000)

Para Alcindo, a ruptura do “sistema antigo” de viver, que neste trecho é representado pelo “naquele tempo”, destrói os elementos que propiciavam uma vida boa e saudável. E a imagem de “guerra” novamente se mostra como a ruptura de um tempo bom para uma era de dificuldades. Antes da “guerra”, “naquele tempo”, havia alimento, os remédios, enfim, todos os recursos necessários a uma vida boa. Hoje, “a piaçada” come comida de “branco” e precisa dos remédios deles, por isso, muito jovens sentem-se mal, pois abandonaram o regime alimentar tradicional. Já ele não, como sempre comeu a comida própria dos Guarani, “não sente nada”.

Esta ruptura causada pela guerra, e a chegada “dos brancos”, que leva à longas fugas, à vida no mato, é o momento de liminaridade, e a vida que se segue a ela, nas TIs, nas estradas e nas cidades é um momento intenso de prolongamento desta “luta”. As terras disponíveis nas matas tornam-se escassas e algumas famílias conformaram-se em viver confinadas nas TIs, até porque, é gritante o fato de que as “terras e os matos estão acabando”, pois os “brancos se criam muito”, e afinal hoje, “se der uma guerra, esconder aonde?” A crescente “tomadas de terras” que se instaura neste momento, e a destruição dos matos são os eventos que desencadeiam os maiores desequilíbrios e demandam uma reação, o afastamento em direção ao mato, o último reduto de uma vida boa. No trecho abaixo, Horácio Lopes, liderança da aldeia de Campo Bonito, no RS (pai de Catarino e Márcia, que são casados com Beatriz e Virgulino, netos de Alcindo Werá Moreira), fala sobre a dificuldade em encontrar um lugar para viver e sobre a falta e o desejo de viver junto ao “mato”:

É por isso que até lo último (...), lo branco já tomaram tudo lugar, já não tem mais lugar onde é pra índio, onde é pra morar melhor como antes, já não tem mais. É, porque lo branco se cria demais, então cada año, quantas crianças que nascem. Então agora já vai cheiando aqui Brasil. É... Já tem um monte de famílias sem terra aí. É, até para os brancos já não tem mais lugar onde por aí, onde é por aí que conseguiu local? Já não tem mais. E uma coisa mesmo é que já terminou, o mato já terminou. Não tem mais. É, e por isso que agora lo índio já está procurando algum lugar... E agora, se é pra, se é pra onde queria viver, ah, lá no fundo da serra, do meio da serra tá boim, quando tem. É.

(Horácio Lopes, Campô Bonito. Extraído de Darella, Garlet e Assis, 2000)

Na fala de Horácio também encontramos a chegada dos “brancos”, que “já tomaram tudo lugar” como ruptura do tempo onde era possível “morar melhor como antes”, onde havia terra para os índios e havia mato, pois agora o “mato já terminou”, “não tem mais”. Horácio revela também que seu ideal de local bom para viver, se é para “onde queria viver, ah, lá no fundo da serra, do meio da serra tá bom, quando tem”, onde haja mato e não haja os “brancos”. Porém, o “quando tem”, que ele diz no final da frase demonstra a idéia de que este desejo não é algo facilmente acessível.

Na narrativa abaixo, mais um exemplo de um deslocamento ligado à idéia de guerra, que orienta a busca de terras mais a leste, realizado por Júlio Moreira e por sua esposa, Isolina, que saem do Paraguai, não se detêm por muito tempo no “oeste”, e seguem direto para o litoral:

“O meu pai veio do Paraguai, e a minha mãe também. Agora nós se criemos tudo aqui (No litoral, em Morro dos Cavalos). O pai criou nós tudo aqui. (...)Eu sei que eles passaram por Chapecó, Joaçaba, Campo (...), vem um pouco, vem parando dois, três meses, e até que chegaram aqui em Florianópolis (...) O pai veio no tempo de 30 parece, do Paraguai, com minha mãe. E quem explicava mais assim era o pai, o pai que explicava tudo para nós, né? Ele veio na época deste negócio de... de revolução de 30, da guerra. E a minha mãe também. Veio parando, né? Pararam em Rio do Sul, (...), até chegar aqui. Aconteceu assim. Só que eu não sei bem, as minhas imãs mais velhas do que eu é que sabem melhor. Que eu sou mais caçula... (...)

(Rosalina Moreira, Morro dos Cavalos, 1987. Depoimento extraído de entrevista, no vídeo: Índios Guarani do Morro dos Cavalos.)

A “guerra”, curiosamente, no relato de Rosalina Moreira, está associada à “revolução de 30”, porém, a idéia de guerra rompendo a ordem atual e deflagrando o movimento migratório é a mesma. As narrativas referem-se a um momento de ruptura de uma ordem inicial no local onde eles viviam, que é desencadeada pela guerra do “branco” e deflagra o deslocamento do casal em direção ao litoral.

Pensando ainda nas categorias que podem representar a instauração do mal numa *tekoá*, outro elemento recorrente nas narrativas sobre os deslocamentos das famílias é a morte. A morte de pessoas próximas parece estar sempre associada à memória das pessoas sobre os seus deslocamentos. Em várias narrativas, a morte de alguém, especialmente a morte de um “antigo” que lidera o grupo com seus ensinamentos, que aparece associada ou não a outros elementos, é descrita como evento deflagrador da partida. Assim aconteceu quando morreu a mãe de Eduardo Karai Guaçú, o motivo por ele ter deixado a aldeia dos Paim, como ele aponta em sua narrativa. Aliada a morte de sua mãe, ele aponta um outro fator que influenciou na sua decisão de partir, “a idade de casar”. Érica Irwá aponta a morte da avó como o deflagrador da partida dela e do marido Ernesto Kuaray Pereira para a cidade, mas logo na seqüência, ela fala das dificuldades de obtenção de terras para plantar e de alimentos na TI Xapecó. Da mesma forma, Alcindo Werá Moreira refere-se a morte da avó levando seus pais a decidirem partir de uma localidade em que viveram por muito tempo.

Creio que a morte das pessoas velhas represente um momento de reconfiguração social, na concepção do grupo. A morte como elemento conjuntural de uma partida aparece com mais freqüência nos eventos narrados num passado distante, onde a associação da partida de um lugar com a morte de algum “antigo”, aparecem associados com uma série de outros elementos, e as narrativas sobre eventos mais recentes tendem a apontar um ou alguns elementos

preponderantes, e não uma associação deles. É interessante perceber como a construção discursiva da memória informa sobre o substrato mítico destes deslocamentos. A memória de algumas destas pessoas se reconstrói agrupando eventos significativos entre si, como por exemplo, a associação entre deslocamentos e mortes, ou da aproximação do sonho com um tipo de memória, ou vice versa, talvez, e como um tipo de canal privilegiado de comunicação.

A “morte”, e os mortos, são elementos presentes na memória das pessoas sobre as terras por elas abandonadas, e é o elemento que conecta a desordem material e social que adveio à *tekoá* até então habitada, a uma desordem cosmológica, que deflagra a migração. Vejamos um exemplo descrito na narrativa de quando a morte de uma liderança desestrutura a aldeia e desencadeia a migração do grupo familiar dos pais de Alcindo Werá Moreira e de sua esposa Rosa Poty Pereira na época de sua mocidade:

“Porque ali, a finada minha avó, bisavó, ela que mandava nós, não tem? Fazia a roça, tem que fazer isto, dizia (...) como ia ser. Como é que o parto ia ser. Então, ela que ficava dominando. A gente sabe disso, né? A mesma coisa que (...) se a sra. não compreender desde o começo, nunca mais... Não é verdade? Então, tem que desde o começo, a gente tem que ver como é que faz. Então, essa, a velhinha aí ... O nome dela era ... (...) (em guarani) tchedjuarÿi... [Rosa: Sinhá Júlia Conceição] É, sinhá Dona Conceição, ela dominava tudo nós, iluminava tudo nós, e faleceu. Aí, do lado dela e do lado meu, o pai, a mãe disse: “Óia, nós vamo andar mais pro mundo afora, né, só ficar ali já não dá”. Então, nós dois (ele e Rosa) combinava. Nós deveria acompanhar aqueles, os velhinhos, onde é que eles vão? Então eu digo (para Rosa): “A sra. que vê. Se a sra. disser: ‘Não dá, não posso’, então ficamos por aqui” (...) [Rosa: É.] Aí ela me disse: “Eu acho que dá”. E então saímos. (...) Por lado da parte minha, a mãe e o pai por parte dela também, queria sair, porque a nossa vó tinha morrido, eu sei que... Então pelo menos, você conhece mais um pedacinho”.

(fragmento da fala de Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira, Mbiguaçú, outubro de 2000)

Alcindo Werá Moreira fala da morte de uma *tchedjuarÿi* que faz com que os outros velhos decidam “andar mais pro mundo afora”, pois “só ficar ali já não dá”. O deslocamento é uma forma de “conhecer mais um pedacinho” do território Guarani, na esperança de reconstruir uma *tekoá* e alcançar uma *yvy porã*, a “terra boa”, a terra ideal para concretizar o “modo de ser” Guarani. A desordenação da realidade social causada pela morte será, portanto, restaurada na próxima parada. A estrada é o caminho de superação desta crise. O “estar na estrada”, o deslocamento, nesta fala explicita também uma questão de gênero e uma questão etária: Alcindo inicia falando do leque de conhecimentos tradicionais que a velha que faleceu detinha. Era ela quem orientava os trabalhos da roça, os partos, era “ela que mandava nós”, “dominava tudo nós”, “iluminava tudo nós”. Com sua morte, são os outros “velhos” que decidem que eles devem partir. Porém, a decisão do casal acompanhar os velhos, segundo Alcindo, é tomada num acordo entre o casal, pois eles “combinavam”. Ele diz a Rosa que é ela quem decide: “Se a sra.

disser: ‘Não dá, não posso’, então ficamos por aqui.” A ênfase que Alcindo dá à relevância, ao peso que têm as figuras femininas na determinação desse deslocamento é clara. Apenas como registro, no momento da conversa, sua mulher, Rosa, estava no mesmo ambiente, cuidando de alguns de seus netos e prestando atenção na nossa conversa. Quando Alcindo tinha dificuldade em lembrar algum evento, perguntava a ela em guarani, ou mesmo em português, o que ela sempre respondia de pronto, sem fazer longos esforços de memória. Pretendo desenvolver o tema da relação entre os deslocamentos, suas lideranças femininas e os aspectos cosmológicos destas relações, na continuação desta pesquisa.

Na fala de Hilário Nunes, que já viveu no “oeste” e no litoral de SC e PR, e hoje vive em na aldeia de Bracuí, no litoral de RJ, vemos novamente a narrativa sobre a morte de uma liderança idosa, os “avós”, apontando para a deflagração de um deslocamento:

“Eu morava lá no oeste, na fronteira. Então quer dizer que lá faleceu meus avós, vovô. Nosso vovô era o que mandava em nós, que ensinava rezar. Aí se mudemo. Aí fiquemo sem jeito. Por esse sentimento saí de lá com a promessa de vir apezito até chegar à beira do mar (...) Falei pra minha mãe: ‘Então vamos embora pra beira do mar.’”

(Hilário Nunes, Bracuí Extraído de Darella, Garlet e Assis, 2000)

A importância dos “avós” na organização social de uma aldeia e de uma rede de famílias extensas é outro ponto bastante evidenciado nas falas das pessoas com que conversei, que pretendo desenvolver posteriormente. São as *tchedjuarÿi* e os *tcheramoi* os responsáveis pela organização política, ritual e moral de um grupo. Como nos trechos acima, onde se explicita na fala de Hilário Nunes: “Nosso vovô era o que mandava em nós, que ensinava rezar...”, ou de Alcindo Werá Moreira: “a finada minha avó, bisavó, ela que mandava nós, não tem? Fazia a roça, tem que fazer isto, dizia (...) como ia ser. Como é que o parto ia ser. Então, ela que ficava dominando”, são os avós que lideram a organização das atividades produtivas, rituais e efetuam práticas curativas, partos, etc. Assim, a morte dos “avós” gera a desestruturação momentânea do grupo, produz nas pessoas este “sentimento”, e para acabar com o “sem jeito” causado pela situação e “conhecer mais um pedacinho” de mundo, o deslocamento mostra-se uma forma de solução do problema, é a busca por uma nova ordem. Portanto, nesta *oguatá*, nesta caminhada, uma nova liderança se estrutura, um/a xamã que possa se comunicar com “os antigos avós” que vivem nas terras dos deuses, e assim obter a sabedoria necessária para conduzir o grupo para um bom destino, onde possa se estabelecer a nova *tekoá*. No trecho abaixo, Horácio Lopes fala sobre o deslocamento como sendo uma característica “antiga”, ensinada por Deus e pelos “avós”:

Porque o índio é assim mesmo, isto é por culpa que é antigo mesmo assim. É, nosso avó, e a vovó, e mais uma coisa que é, que parece que é Deus mesmo para viver assim lo índio antigo mesmo assim. É por isso que (...) tá memo andando,

trabalhando, achando um lugar, levantando casa debaixo de algum ruína. Não tem inveja, busca outro lugar. Ai levanta outro ruína, terminou aí deixa. É...e vai indo, é por isso que lo índio quase não tem fronteira... Algum índio nascia aqui em Brasil, e chegou em Argentina. Nascia em Argentina e chegou no Paraguai, ou nascia em Brasil e se foi em Bolívia, ou está no Uruguai, ou nascia em Uruguai e vinha aqui no Brasil (ri) é... assim é índio...é...Caminha muito.(...)

(Horácio Lopes, Campo Bonito. Extraído de Darella, Garlet e Assis, 2000)

Segundo a fala de Horácio, os deslocamentos (que ele acima explica ser decorrente de um grande aumento populacional dos “brancos”) aqui também são uma forma de viver conforme os ensinamentos dos antigos e de Deus, “viver assim lo índio antigo mesmo assim”. O caminhar é uma forma de trabalhar, achar uma terra está relacionado com a construção da nova *tekoá*. “É por isso que tá memo andando, trabalhando, achando um lugar, levantando casa debaixo de algum ruína”. O trabalho de construir uma nova *tekoá* é um esforço de reatualização dos preceitos divinos, que envolvem uma série de condutas. A ordem inicial que foi rompida, deve ser restaurada através dos deslocamentos, e em seguida com o trabalho numa nova terra, para que ela se constitua numa *tekoá*. As características míticas de uma *tekoá* são descritas na fala de uma grande líder Guarani já falecida, *tchedjuaryi* Tataty¹:

Nhanderu Tenonde disse ao seu filho Kuaray: “agora, todas as coisas já foram criadas; você gerou o mel, os matos”. Ele falou: “pela beirada dos matos os nossos filhos legítimos viverão. (...) Em cada tekoá deverá ter suas plantações; todos devem plantar milho, plantar mandioca, plantar batata doce... Enquanto isso cada um vai à procura do mel, no mato, e com o mel, todos se alimentarão. E com os alimentos gerados do plantio, misturados com o mel, vão se alimentar. E também com as coisas provenientes do yva amba (plano celeste): A vapyntá (coquinho), o palmito, o pindó, guavira, jarakaxia. Nossos filhos, nossos filhinhos Guarani, deste mundo, todos vão se alimentar desses alimentos. Para nós o alimento é milho, kaguyjy (chicha de milho), beju, avaxikui (farinha de milho). Nhanderu deixou essas coisas para nós, no mundo. Em cada tekoá deve se fumar o cachimbo, pois o fumo foi deixado no mundo por Nhanderu. (...) E nossos filhos Guarani, todos os Guarani não devem se misturar com os outros. Todos os Guarani devem permanecer juntos, unidos. Todos os Guarani.

(Tchedjuaryi Tataty, depoimento extraído de Ladeira, Darella e Ferrareze, 1996)

As características das terras que foram perdidas e de certa forma, das terras que estão sendo buscadas, são descritas pelas características básicas do que deve ter uma *tekoá* que propicie viver segundo os ensinamentos de Nhanderu. A idéia de regras de conduta individuais e sociais, associadas e elemento da cultura material ou ecológica está explicitada: Os alimentos

¹ Karai Cunhá Tataty é uma heroína para várias aldeias Guarani. Segundo o mito, ela ascendeu de plano sem passar pela morte, porque atingiu o estado de *aguidje* (perfeição) e foi levada pelos deuses. Para mais informações sobre esta liderança, ver a história de seus deslocamentos, em Ciccarrone, 1996.

recomendados pelos deuses devem ser produzidos e as relações de produção devem se estabelecer para isso, e cada indivíduo deve ter esta dieta sagrada, capaz de gerar bem estar e equilíbrio individual e social.

Retomando a idéia de uma *tekoá* (a “terra”), que se caracteriza pela conjunção de três espaços físicos, a mata, a roça e a aldeia, e uma série de relações sociais e condutas individuais específicas, o *nhandérekó*, vejamos referências sobre algumas das características sociais imprescindíveis a uma *tekoá* e algumas estratégias para sua reconstrução perante as situações progressivamente desfavoráveis:

Deve ser o Mbyárekó, para isso o Mbyá, sistema de Mbyá, tem a música, tem o canto, tem a dança também, como disse o Kaingang, também tem dança, tem a música dele. O Mbyá também tem. Tem religião. Então se queria seguir a religião, então tem que ter opy. Então, cada dia, ou cada dois, três dias, entra no opy, faz uma oração, tá orando, cantando para Nhanderu, aí então cada criança sabe, sente, tá bom da vida, aí então, já vai seguindo tudo, a criança. É. Se não vai assim, se a criança vai para a escola, estudando de dia e de noite, se estudar bem, tá bom. Pero é que tem muita coisa que não estuda bom. E este que é minha preocupação, por culpa disso, já vai terminando o Mbyá rekó. (...) Porque quando é antigo, eu pequenino, quando eu rapaz, quando eu levantava da cama, meu (...) minha mamãe, minha mãe, meu pai, sempre dizia “Agudjevete, tcherú”. Agora terminou. Até tudo isso eu tenho preocupação! E também tá diminuindo muita coisa. E mesma coisa, minha preocupação, que já vai tudo misturado. Já não é mais antigo morar tudo num lugar só Mbyá. Só tem que morar (...)o Mbyá tem uma manha de viver separado do resto. É só Mbyá aqui também. E esse também aqui que é a minha preocupação, aqui tá bem perto da rua. Mora ali perto, outro também perto. Agora se tem opy perto da estrada, qualquer viajante já passou aqui, tá escutando, tá olhando o que tá fazendo aqui, aquilo que tava dizendo, aquilo que tá preparando, ou riu de mim. Não. Aí então, se é para seguir o Mbyá rekó mesmo, para a instrução do índio mesmo, então tem que morar meio longe. Aí, pode levantar opy e cercar bem... Então, quando tem cercadinho, tem a porta ali, então entra a tarde ali, fecha a porta ali, vai música então, qualquer criança já começa dançando com a música de lo índio, sabe de novo...

(fragmento de fala de Horácio Lopes, Campo Bonito)

A importância de se manter certos hábitos e manter-se distante de certas influências, é fundamental para a preservação da cultura, do *rekó* do grupo. Estes hábitos e condutas, como hábitos alimentares, regras de comportamento familiar e social, condutas de isolamento ritual, de transmissão de conhecimentos para as crianças, carecem da existência de uma *opy* adequada para gerenciar sua produção ritual, segundo Sr. Horácio Lopes. A *opy*, a casa de rezas, deve seguir certas características para que nela possa ser realizadas uma série de atividades imprescindíveis a manutenção dos preceitos sociais e religiosos de uma *tekoá*.

Assim, a *tekoá* é uma soma de relações sociais e um substrato concreto, uma terra com características espaciais e ambientais, que possam propiciar o *nhandérekó* e deve estar inserida

numa rede de sociabilidade e reciprocidade entre outras aldeias dispersas pelo território tradicional para manter-se em equilíbrio. No trecho abaixo, temos uma fala de *tchedjuarÿi* Tataty, que narra preceitos sagrados de comportamento social, como a endogamia étnica, com especial ênfase à conduta feminina, que “não deve aumentar” a sociedade do “branco”:

Nhanderu deu esse conselho: “Nossos filhos legítimos, os Guarani, não devem se misturar com o branco. As nossas filhas caçulas não devem se misturar com o branco, pois Nhanderu não quer. Pois nossos filhos e nossas filhas legítimas reunidos no mundo deverão ficar, juntos. Esses homens e mulheres enviados por Nhanderu ao mundo não devem se misturar aos brancos. Nhanderu falou assim: minhas filhas foram enviadas ao mundo para que elas se lembrem do lugar de onde vieram, de nossos ensinamentos. Para isso nós vamos mandar nossas filhas. Mas elas não podem se misturar com o jurua. Pois Deus não ensinou isso. Pois Nhanderu falou assim: do branco não se deve aumentar. Pois de nós mesmos é que podemos procriar, aumentar, pois assim Nhanderu nos deixou. Nhanderu Tenonde nosso primeiro pai, assim falou ao seu filho.

(Tchedjuarÿi Tataty, depoimento extraído de Ladeira, Darella e Ferrareze, 1996)

Além da prescrição de casamentos dentre guaranis, há uma série de outras condutas sociais que são explicadas miticamente como sendo ensinamentos divinos, transmitidos pelos “antigos avós”:

“Antigamente, nossos antigos avós ensinavam: Nhanderu Tenonde iniciou a construção do mundo. Ele começou a fazer o mundo, mas não criou todos os seres. Depois ele foi novamente embora. Ele fez tudo e foi para o céu, para o seu lugar, deixando seu filho Kuaray, o sol. Depois, disse ao seu filho: pois você gerará todas as coisas para nossos filhos legítimos. Pois você gerará também para todos que estão na terra, para todos, para todos. Pois nossos filhos que estão no mundo, não podem brigar. Cada um deve gostar do outro e cada um deve mostrar alegria para o outro. Nhanderu diz: a palavra do djuruá, a palavra do djuruá não deve ser seguida, meus filhos caçulas. O sistema do jurua (jurua rekopa) não deve ser seguido. Não, meus pequenos filhos. Nhanderu diz: “os jurua não podem brigar com vocês e nem vocês podem chamá-los à briga, meus filhos. Pois assim Nhanderu falou, e isso nós estamos cumprindo na terra. Pois Nhanderu, na verdade, enganou os brancos. Deu a eles tudo o que era de riqueza (refere-se à dinheiro, tecnologia). E disse assim: nós vamos ter que dar essas coisas aos brancos e não dar essas coisas aos nossos filhos legítimos, os Guarani. Porque se demos essas coisas aos nossos filhos caçulas, nossas filhas caçulas vão acabar. E vai acabar com um de cada vez. Nhanderu falou assim antigamente: Um e outro não devem se estranhar. Os nossos filhos caçulas não devem brigar contra os outros.

(Tchedjuarÿi Tataty, depoimento extraído de Ladeira, Darella e Ferrareze, 1996)

Os ensinamentos e os preceitos divinos devem ser valorizados em detrimento aos valores da “cultura dos brancos”: “a palavra do juruá não deve ser seguida”, o “sistema do

juruá”, o “juruá rekó”, “não deve ser seguido”. Isso resume um valor de conduta fundamental que serve como estratégia de resistência cultural das pessoas Guarani perante a sociedade envolvente. O confronto físico, a violência, a “briga”, com o “branco” também deve ser evitada, conforme a recomendação de Nhanderu Tenondé, o “nosso pai maior”. A verdadeira luta dos Guarani, os “filhos caçulas” de Nhanderu, é “não se acabar” enquanto povo, e permanecerem “juntos”, pois os “brancos”, “os juruá”, não podem conduzir sozinhos o mundo, seria a destruição deste mundo, pois o conhecimento que “os juruá” têm do mundo é enganoso, se os Guarani se “acabarem” enquanto povo, será o “fim do mundo”. Nestes séculos de contato com a sociedade ocidental, ou o “sistema do branco”, os povos Guarani desenvolveram estratégias mítico-históricas para afastar-se dos valores dos “brancos”, tendo o dinheiro e os meios de acesso a ele, sido identificado nas narrativas como elemento desagregador do “sistema”, como afirma Horácio:

Eu não vou pedir escola dentro da aldeia, pra mim não precisa. Este não vou pedir. E este escola que vai diminuir tudo do sistema de lo índio. É...vai terminando o Mbyá rekó. Se nem tem aldeia já começa queria a escola. Pra que? Não adianta. Hum... Antigo não é assim! Eu caminhar muito lugar, eu fui em cima lá, lá... no fundo do Paraguai, em volta, foi na Argentina, rodeando aldeia, caminhar... Eu vi muita coisa. Hum... E por isso que aqui, até agora, eu, escola eu não vou pedir. Pero é que eu nasci pobre mesmo, e então é melhor que fica pobre. Hum... Porque muito índio de agora, interessa ser rico. E por isso que precisa escola, precisa estudar. Hum... É... Até para ficar motorista, professor, ou doutor, depois para ficar já, já começa a ficar rico. Já não pensa mais por situação de lo índio. Não tem mais idéia... Não sabe pensar. Se pensa bem, tem que levantar bem a aldeia, trabalhar bem. É... deve começar a criança, e começar... Eu ouvi muuuito cacique. Eu caminha muuuito dentro das aldeias. Eu ir em muito Mbyá rekó. Eu vim aqui Brasil, aqui, na beira do mar, eu vim um pouco diferente. É... E lá no Paraguai, tem aldeia dentro do mato. (...) Até por comida é diferente. Tem que levar Tikui, Kawaidje, mandió, (...)E também mais uma coisa, aqui, o que é leva mal para o índio, é caçar. Esse que leva a mal.

(Horácio Lopes, Campo Bonito. Extraído de Darella, Garlet, Assis, 2000).

Na fala de Horácio, o afastamento começa com a rejeição à escola. Segundo ele, a escola prepara as pessoas para profissões que as levam a quererem enriquecer, como por exemplo “motoristas, professores e doutores”, e isso as afasta do “sistema de lo índio”, do “Mbyá rekó”. E “antigo não é assim”. O fato dele ter caminhado muito lhe dá autoridade sobre o assunto do “Mbyá rekó”, lhe dá conhecimento.

A tônica destes trechos é que há uma forma de transmissão de conhecimento tradicional que deve ser preservada, e o isolamento, os casamentos entre parentes, a rejeição à escola “do branco”, as caminhadas como forma de adquirir conhecimentos sobre o sistema Guarani, as regras alimentares, tudo isso são procedimentos fundamentais para que os Guarani continuem

se pensando como grupo étnico específico, que resiste e reelabora sua cultura através de séculos de adversidades.

3.2.2 O tempo atual: A “terra” nas narrativas Guarani: Categorias, características e problemas:

O tempo atual, aquele que sucede o tempo antigo, posterior às “lutas” e às “guerras” é o tempo do confinamento nas TIs, onde dia a dia acirram-se os problemas interétnicos entre os Guarani e Kaingang, no caso do oeste, ou da vida na beira da estrada no litoral, em terras muito pequenas onde não se consegue plantar, e passa-se por dificuldades de subsistência graves, chegando várias famílias a passar fome e depender de doações de alimentos e roupas para sobreviverem. Os problemas sociais e econômicos-ecológicos decorrentes da exigüidade das terras e da coabitação com outros grupos é um empecilho ao estabelecimento do “sistema Guarani”, o *Nhandérekó* ou *Mbyá rekó*, e reflete-se na harmonia e na ordem social do grupo e também na saúde física de seus indivíduos. A falta de matas, falta de terra para as roças, falta do isolamento necessário ao modo de vida retirado, os conflitos interétnicos nas TIs, violência e autoritarismo do grupos Jê com que coabitam, enfim, a descaracterização das terras que propiciam o modo de viver Guarani é um dos elementos deflagradores dos movimentos migratórios apontado pelas narrativas.

Começemos pelos conflitos interétnicos nas terras em que os Guarani coabitam com outras etnias. No sul do Brasil, onde as TIs são coabitadas por grupos étnicos Jê, os Kaingang e os Xokleng, e pelos Guarani Mbyá e Chiripá, as famílias Guarani vêm enfrentando há décadas, problemas relacionados ao autoritarismo e à violência dos Kaingang. Como já vimos, os Guarani sofrem a ausência de políticas públicas direcionadas a especificidade de ocupação de suas terras e vivem, em muitos casos, dentro de áreas de demarcação Kaingang, sem terem seus direitos reconhecidos, numa situação de submissão política e inferioridade nas cotas de divisão do recursos e das terras. Estes problemas passam pela “assimetria de direitos” sobre a terra e seus recursos e marginalização das famílias Guarani (Santos, 1996).

A narrativa abaixo, fala sobre os problemas da coabitação de uma mesma terra com outras etnias e da imposição violenta da autoridade Kaingang, baseada na situação política das TIs. Os Kaingang lançavam mão dos recursos naturais das terras conforme os interesses econômicos dos “brancos”, de quem eram aliados. Neste relato, vemos um exemplo de um grupo de famílias Guarani que vivem na terra há várias gerações, o que não os garante voz ativa em decisões fundamentais para a qualidade de suas vidas dentro da terra:

O que eu sei mais ou menos que foi os falecidos meus avós que chegaram aqui primeiro. Tem um cemitério deles ali, pro lado de lá do Cambuim, onde tá a minha avó e mais uns outros. Ela é mais antiga do que todos os que chegaram aqui (refere-se a tchedjuarÿi Júlia). Diz que eles contavam que quando eles chegaram aqui, que tinha muitos pinhais, que era fechado. Os pinhões amarelavam na estrada. Depois acabaram com tudo. Os Kaingang foram arrendando. Puseram umas 3 madeiras ali em baixo, e cortaram tudo as árvores, acabaram com tudo. E o pinhão, o mato, tudo faz falta para o índio. Ainda dá, mas dá pouco. Um ano dá, outro não dá. E até caça, quase não dá mais, um quati ali, um tatu, mas já não dá !

(Ernesto Kuaray Pereira, Cacique Doble, agosto de 2000)

Nas palavras de Ernesto, que nasceu e mora há muitos anos em Cacique Doble, vemos um exemplo desta assimetria sobre o usufruto dos recursos da Terra Indígena. “Os Kaingang foram arrendando”, puseram umas 3 madeiras” que “acabaram com tudo”, o “mato”, a “caça”. A dificuldade de usufruir dos recursos da TI em igualdade de direitos com os Kaingang e a impossibilidade de se obter a divisão das terras inviabiliza a subsistência e a permanência de Guarani nas TIs em que coabitam:

“Eu não vou mentir prá ninguém. Aqui nós somos muito massacrados. Até quando o Darci era cacique aqui uma vez, ele queria dividir esta terra. Ele foi lá em Passo Fundo, falar lá na FUNAI, e no outro dia, quando ele chegou aqui, já estavam (os Kaingang) esperando ele para levar para a cadeia. Foi preso ele! Aqui, se fala qualquer coisa, vai para a cadeia!” (especialmente com relação à separação da terra Guarani ou sobre a assimetria de direitos) (...)

A minha roça tá pro lado de lá, porque para cá é dos Kaingang. Esse ano eu vou plantar é milho, que eu viajei muito, e um pouco de feijão. Não é fácil! Sorte que agora nós tem uma junta de bois e dá pra nós se virar. Mas trator não é fácil aqui. A FUNAI tem, mas tem que pagar óleo, e tem que pagar a hora. Tá 8 pilas a hora. Da onde é que nós vamos arranjar isto daí? Num dia de trabalho quanto vai, já pensou? Que nem, a FUNAI quer dizer que tem tudo pros Guarani, mas na hora que precisa, tem que pagar tudo! Pra trabalhar tem pagar, pra tudo! É tudo isso que acontece! As vezes eu fico até triste... Ainda a sorte que os vizinhos aí, os gringos, eles dão uma mão para nós. Nós paguemos 8 %, mas fazer o que, daí? Pra trazer o trator de lá de baixo (do Posto da FUNAI), eles já conta de lá para vim aqui, já dá uma hora só pra vim aqui. Tudo isso eles cobram. Tudo isso eu sinto muito.

(Ernesto Kuaray Pereira, Cacique Doble, agosto de 2000)

O problema da coabitação dos Guarani com os Kaingang gera um contexto extremamente violento dentro destas terras. E os Guarani sabem claramente que há um relação de poder político por trás da manutenção deste sistema, que deve-se à aliança dos Kaingang com os “brancos” ligados às decisões envolvidas com as Terras Indígenas. O papel do órgão governamental responsável pela gestão dos recursos da Terra Indígena corrobora com os conflitos e com a violência interna, além obviamente, de implantar e manter as desigualdades.

Vejamos o relato de Alcindo Werá Moreira, que viveu em algumas TIs do oeste e agora vive no litoral:

“O Guarani sabe o que fazer, mas não tem jeito! E o cacique também dos Guarani também é mandado também. Porque tem aquele que não aceita, mas quem manda ali, quem tem o poder também é o cacique dos Kaingang. O cacique dos Guarani tem que fazer pressão nos Kaingang para ganhar umas terras também. Mas tem medo também! Porque o Kaingang fala mais do que o Guarani, porque os Kaingang já vão falar com o “diputado” lá, né? Os Guarani não sai nada minha fia. Mas a pena, eu acho que a saída dos Guarani ali, é a cidade de Cacique Doble. (Está se referindo a seus parentes de Cacique Doble). Claro que é por isso que o Kaingang trepa em cima deles. Foi por isso, que em Xanxerê mataram um tal dos Guarani (Na TI Xapecó). Mas só quem manda ali é Kaingang! Ainda, imagina só, eles fizeram as terras dos Guarani e é o Kaingang que manda ainda! Os Guarani ganharam as terras, mas é o Kaingang que manda ali. Eles foram mais para trás. Ficaram ali encolhidos ali atrás. E os Kaingang manda ainda. Por isso que é ruim.... Como aqui, aqui é área dos Guarani, não tem nada dos Kaingang, o Guarani que quer vim morar aqui, chega, e tem lugar. Mas Kaingang já não. O Kaingang já não gosta do Guarani. Então porque que nós queremos a estar comentando, né? Então, vamos dizer, comparação, o Graciliano, (irmão de Alcindo, que mora na TICD, coabitada por kaingangs) se fosse eles vim, né, o dia que você vai lá, vai lá e traz gente, né? Aqui não tá incomodando. Mas aqui, vamos dizer, nós fazemos como nós queremos”.

(Alcindo Werá Moreira, Mbiguaçú, julho de 2000)

A divisão das terras é proposta antiga das famílias Guarani à Funai, e parece ser a solução mais óbvia para estes problemas. Porém, as lideranças Kaingang reprimem violentamente as manifestações políticas Guarani, prendendo os líderes Guarani, numa construção que serve como cadeia, e fazendo ameaças à integridade físicas das pessoas da aldeia Guarani, sem que a Funai assuma o controle interno da situação. Abaixo, Ernesto Pereira fala sobre a necessidade da divisão das terras:

“E há quanto tempo o Guarani tá por aí e não tem uma terra. Nós falamos para dividir aqui, mas não adianta, eles falaram que tá tudo registrado no nome do Kaingang e que não adianta. E se nós falar para dividir aqui, eles levam para a cadeia. Até de Guarita, ele falou lá, que eles queriam dividir lá também. Daí ele disse (a liderança Kaingang): “Não aceito, não adianta. Vocês vão preso”. Então vamos requerer, eu digo, a nossa terra mesmo. Se é demarcada a terra pro Guarani, é pro Guarani. Isso aí vai acontecer não sei daqui a um ano, dois anos, né... não sei quando, mas vai.

(Ernesto Kuaray Pereira, Cacique Doble, agosto de 2000)

A reivindicação de terras especificamente Guarani é uma constante nos discursos das lideranças, que acompanham a realidade das outras aldeias Guarani, que difundem as notícias sobre seus problemas e suas conquistas:

“Eu participo das reuniões para ver se nós cavemos a nossa terra, nossa, separada² agora, né? Porque tá feio mesmo. Os Kaingang... até os Kaingang do Irai tava falando ... É, do Irai, eles falaram: “É, nós tamos jogando os Guarani muito fora. Nós tamos massacrando os Guarani”. Daí, até o Firmino (índio Kaingang morador da TI Cacique Doble) foi junto com nós, nesta vez em Xaçecó, disse: “Lá (em Cacique Doble) não, lá nós somos amigos dos Guarani”. Eu digo: “Não senhor, não, nós temos que falar certo. Que nós semos massacrados! Vocês tem que saber isso aí, que nós semos massacrados. Uma coisinha ou outra, é pra cadeia! Isso aí, não pode fazer isso aí”. (...)

E nós fomos, no mês passado, em... julho parece, nós fomos de Passo Feio, nós fomos tudo de lá para Araçai³. Eu tava junto com eles. Nós fomos lá. Eles estão bem, lá, eles estão na terra, ninguém incomoda, tudo prova que as terras são dos Guarani” (...)

(Ernesto Kuaray Pereira, Cacique Doble, agosto de 2000)

Enquanto a situação das terras do oeste não se resolve, os reflexos dos problemas vividos pelas famílias Guarani lá desestruturam as já pequenas terras do litoral. As expulsões ocorridas no oeste geram deslocamentos para o litoral, e produz um colapso no modo de subsistência das aldeias do litoral que vem recebendo estas famílias que não têm para onde ir. Este contexto recrudesce a consciência de que é fundamental assegurar o direito sobre as suas terras e conquistar as ampliações suficientes para poder ao menos produzir a subsistência através das suas roças:

“Mas nós precisamos de mais terra, porque vamos dizer, comparação: Nós estamos levando atrás do IBAMA. O IBAMA não quer que corta mais o mato. Aí tá certo. Aí tá certo. E nem o cacique também não quer. Porque o Guarani também precisa do mato. Então nós podemos cultivar esta que tá feito. E o que nós queremos é mais é terra, né? Porque aqui está atrás do morro e não é tudo que vem (refere-se ao cultivo agrícola). Não bate muito sol... E as famílias de aldeias também já estão ficando sem ter aonde ir... É que nem tá acontecendo em Ibirama. É porque lá tem doze famílias dos Guarani, e já tão ficando na rua. Estão expulsando os Guarani. Já não gosta o Guarani lá dentro. Já telefonaram aqui, para arranjar um cantinho para eles.

Geraldo: *É que os Guarani sofrem mais porque não tem aquele, “vamos enfrentar uma pessoa que é autoridade”! Vamos enfrentar! Eles não vão. E o Kaingang e o Xokleng não. Eles vão mesmo. Eles matam, morrem também.*

²Segundo Ernesto Kuaray Pereira, os Guarani da aldeia de Cacique Doble requereram junto a ADR de Passo Fundo a separação da TICD em duas áreas, uma para os Kaingang, que atualmente possuem registro de demarcação da área total da TI (4.500 ha.) e uma área distinta para os Guarani, que habitam a TI há no mínimo 72 anos ininterruptos. A resposta da FUNAI foi negativa e além disso, o porta-voz da aldeia encarregado das negociações, Darci Karai Mirim da Silva, foi detido na cadeia da área Kaingang, acusado de insubordinação ao cacique Kaingang. A situação revoltou muito as pessoas da aldeia Guarani, somando-se a outros vários eventos de desrespeitos a seus direitos que têm sofrido.

³ Nesta época, ainda não havia eclodido o conflito entre os Guarani e os colonos na área de Araçai, município de Saudades/SC pela posse das terras tradicionais dos Guarani. No momento, realiza-se os estudos do Grupo Técnico para identificação e demarcação daquelas terras, coordenado por Kimi Tomazzini, que levanta elementos para comprovar a ocupação tradicional dos Guarani.

Alcindo: E enfrenta mesmo. E o Guarani não. Pra precurar o que é da cultura, ah!, espera o Kaingang falar por ele. Aqui não. Guarani aqui é diferente, aqui é o nosso base. Por exemplo, aqui no litoral, tem em Joinville, tem 5 aldeias, mas não tá definido, e aqui tem Morro dos Cavalos, Massiambú e Imaruí, tá definido que é área dos Guarani. Estes 3 aqui, 5 aqui, que estão no litoral, só depende de nós, que nós vai e enfrenta mesmo. Mas nós tem que se ajuntar mais. Um só não dá! Porque são várias aldeias. Por isso, o Guarani deve ter, não tem aquele vocabulário de enfrentar. E o Guarani deve”

(Alcindo Werá Moreira e seu filho Geraldo Karai Okendá Moreira, Mbiguaçu, julho de 2000)

Além do relato de expulsão de famílias do oeste nas terras coabitadas com os Kaingang e os Xokleng, vemos também a oposição da representação entre as aldeias do litoral e do oeste, e a postura política assumida por suas lideranças. Fica claro que a situação crítica das famílias Guarani do oeste, e os conflitos decorrentes do autoritarismo violento dos Kaingang é um problema que preocupa não só as aldeias do oeste, e sim a sociedade Guarani Mbyá e Chiripá como um todo. A exiguidade das terras ocupadas pelos Guarani e a dificuldade de manter a *tekoá* segundo o costumes dos antigos é o motivo apontado como gerador de problemas que descaracterizam uma *tekoá*. Vejamos no relato de Milton Moreira (filho de Júlio Moreira e casado com Roseli Moreira, filha de Alcindo Werá Moreira) a explicitação do problema:

“Nós queremos uma terrinha, que é para nós plantar. Não é para expandir, fazer fazenda como os outros pensam. A gente não tem inveja de quem tem. A gente tem inveja é da natureza crescer, a gente tem que viver com ela. Esse ar, que respira é a natureza que dá para nós. Nós Guarani respeitamos muito a natureza. (...) Hoje, se nós tivéssemos bastante extensão de terra a gente podia até valorizar a nossa tradição. Está até morrendo a nossa tradição, porque a gente não pode mais viver na natureza porque a nossa terra é pouquinho. Com nossos antepassados nós aprendemos como lidar com a natureza. A nossa inveja é que estão destruindo muito a natureza. (...) A gente não quer a destruição da natureza, como os outros povos, a natureza serve muito para nós. A gente tem que viver com ela, se a gente viver com ela a gente vive por muito tempo. Hoje a gente não pode nem caçar e nem pescar, porque não tem mais também. Nós não temos estudo suficiente para dizer que tem que preservar a natureza... Só que nós já preservamos muito tempo. Já preservamos desde antes da invasão branca. Hoje nós estamos até fazendo parte do sofrimento apesar de que a nossa culpa não é tanto, porque nós, as vezes, desmatamos só um pouquinho porque a gente precisa plantar para comer. A gente não precisa vender madeira como muita gente faz. Guarani não pensa nada disso. Ele quer se manter plantando algumas coisinhas só para sobreviver e ajudar a natureza. Até a caça está toda destruída (...) Se alguém não compreendeu, a gente não tem culpa. Porque o índio sabe qual é o dia que ele pode caçar, qual o mês que ele pode caçar, qual o dia que ele não pode, ele sabe tudo. Aqui por exemplo na nossa mata quase não tem mais caça mesmo(...)”

(Milton Moreira, Mbiguaçu. Depoimento extraído de Ladeira, Darella e Ferrareze, 1996)

Como Milton Moreira aponta em sua fala, não se trata de reivindicar terras “para fazer fazenda” ou por ter “inveja” do branco. A reivindicação de terras explica-se pelo fato de que a terra é necessária para “valorizar a tradição”. E o “sistema do branco” é o “caminho” que conduz à “destruição da natureza”. Há um discurso e condutas preservacionistas muito acirradas nas aldeias. A falta de “mato”, a “destruição da natureza” é algo que preocupa seriamente os Guarani e ameaça vários aspectos de seu sistema tradicional de subsistência, inclusive seu sistema de procedimentos curativos, e ainda mais, ameaça seus meios de transmissão de uma vasta gama de conhecimentos tradicionais. A terra que se quer, é uma terra que possa ser suficiente para dela se tirar a subsistência e garantir a reprodução cultural de seu grupo. A terra onde se concretize o *nhandérekó*. As estratégias desenvolvidas para evitar a assimilação dos valores impostos pela sociedade nacional imbricam-se com os deslocamentos na busca da preservação do *nhandérekó* e na manutenção da forma tradicional de transmissão de conhecimentos e valores culturais acumulados pelos milênios de existência da sociedade Guarani.

“E porque a gente hoje também fala sobre a terra, e os velhos ainda hoje guardam muito aquele jeito de conhecimento, de como ver o mundo, e nós, os jovens, hoje, a gente aprende através deles, através da história, que hoje para nós está sendo muito difícil este resgate, ou de fazer na prática, porque hoje a gente mora perto da estrada ou na periferia da cidade. E isto aí, para nós jovens, não fazer na prática, a gente vai perdendo os conhecimentos dos mais velhos, que tinham sobre a terra (...)

A luta, a luta para os Guarani sobre a terra, é continuar resistindo, como pessoas, como povos, e como Guarani, como ser humano. Ser Índio Guarani é viver harmoniosamente bem com a mãe terra, com as águas, com a mata, tudo que tem nela, e com todos os seres vivos, com harmonia com todos os povos. É por isso que nós Guarani, sempre tentamos compreender os homens brancos, e tentamos, sempre respeitando, quando fala que a lei não permite, aqui fala que vocês não podem entrar, nós sempre obedecemos. E é por isso que a gente mora em um dos piores lugares, né? É terra que não dá para plantar nada. Terra que é acidentada, sem mato(...) E o trabalho dos nossos caciques, dos velhos, é dobrado hoje, porque antigamente para educar os jovens era mais fácil, porque todas as coisas que os mais velhos precisavam, tinham. E hoje não tem”.

(Leonardo Werá Tupã, Marangatú, outubro de 2000).

Na fala de Leonardo Werá Tupã, a “terra” é o veículo de transmissão do conhecimento sobre o mundo. Na terra atual, torna-se difícil a tarefa dos mais velhos em repassar os saberes herdados dos antigos Guarani. Os jovens não encontram condições de realizar na prática conhecimentos sobre o mato e sobre a agricultura. Os Guarani “sempre tentaram compreender os homens brancos” e “sempre respeitaram quando falam que a lei não permite” que se entre numa terra. Contudo, isso levou os Guarani a ficarem hoje “nos piores lugares”, onde “a terra

não dá para plantar mais nada”, “é acidentada, sem mato”, “na periferia” das cidades, “perto da estrada”. E isso ameaça a preservação da cultura Guarani, do *nhandérekó*, pois sem a terra para por em prática seus conhecimentos, os velhos têm muita dificuldade em transmiti-los aos jovens.

No trecho abaixo, Leonardo explicita novamente a forma como a concepção que os “brancos” têm da terra parece mundana dentro da ótica Guarani. Para os Guarani, a terra é uma dádiva divina, é uma metáfora sagrada da forma de criação das coisas, não pode ser vista como uma posse, um bem negociável, que pode ser dividida ou vendida. A terra é a fonte da vida, nos dá a vida, por isso nunca poderá nos pertencer.

“E o sentimento dos Guarani sobre se apossar da terra, sempre os mais velhos falam assim: “Não somos donos de terra, porque a terra nos criou, através de alimentos, de remédios, e muito mais coisas. Então, a terra é dona de nós, porque muita gente vai ficar com a terra, sempre nossos filhos que vão ficando com ela, e depois vai repassando. Então, a terra é muito superior à nós, assim é o entendimento dos mais velhos”.

(Leonardo Werá Tupã, Marangatú, outubro de 2000).

Nesta concepção sobre a terra, o fato dos Guarani estarem passando por todos estes problemas ligados ao desrespeito de seu território tradicional, surge a necessidade de ir reivindicar através das leis dos “brancos” seus direitos originários sobre as terras atualmente habitadas. Na fala de Leonardo Werá Tupã os direitos indígenas e a necessidade de demarcação das terras Guarani aparece com ênfase:

“Para mim, (a demarcação das terras Guarani) é questão de dignidade, porque já fez 500 anos de invasão e até hoje o Brasil ainda não reconheceu o direito dos povos indígenas. Principalmente dos Guarani, que sempre viveram neste litoral, há milhares de anos, e eu pessoalmente, eu que sou jovem, fico indignado com as coisas, que os homens brancos fazem com meu povo. Porque os mais velhos sempre falam como Deus fez, como Deus fez, como Deus criou esta terra, como criou todos os animais, a natureza, e o meu povo tem um conhecimento milenar. E o povo branco não reconhece isto, é até hoje procura escrever, o próprio governo fala, tem que fazer relatório, tem que fazer isto, tem que fazer aquilo. E para nós, é um desrespeito, porque o governo já não reconhece há muito tempo, deveria reconhecer.”

(Leonardo Werá Tupã, Marangatú, outubro de 2000.)

3.2.3 A estrada: o deslocamento e as estratégias de preservação do *Nhandérekó*:

Neste bloco, sublinho a acepção do *oota tapé*⁴, “ir para a estrada”, como uma estratégia de preservação cultural. Minha leitura sobre as categorias nativas relacionadas com o deslocamento é de que estes movimentos são reconstruídos pela memória das pessoas como sendo estratégias de resistência aos mais variados tipos de ameaça e opressão ao seu “sistema”, sua “cultura”, ao “*nhandérekó*”.

A noção de *oguatá*, o caminhar, divide-se em várias categorias, e desempenha diversas funções sociais. Em algumas narrativas, o caminhar é mostrado como uma forma de adquirir conhecimento, uma forma antiga e sagrada de aprendizado, o caminho realizado pelos deuses. Em outras, é uma forma de afastamento de algum tipo de mal, ou ainda a busca de um cônjuge em outras aldeias, etc. O caminhar é um hábito sagrado, presente no momento cosmogônico, como já vimos. Nos trechos desta narrativa mítica de criação do mundo temos o caminhar como fundador da sociedade:

*Quando Nhanderu Tenonde construiu esse mundo, ele disse:
Esse mundo não durará muito tempo. Meus filhos que vão estar no mundo vão ter que se separar. O mundo é muito grande. Por isso vão se separar em, mais ou menos, três famílias, e deverão caminhar (oguatá). Então, do começo do mundo (yvy apy) vieram andando, procurando seus lugares, seus verdadeiros lugares. Vieram do começo do mundo e andaram pela beirada do oceano (...). Eles andaram para o bem. E se separaram, cada um com suas companheiras, cada um com suas famílias. (...) Quando eles vieram, eles passaram onde hoje se chama Argentina, Uruguai e Paraguai. Depois vieram para esse mundo (Brasil). Então vieram para este meio do mundo (yvy mbytere). Então, começou a caminhada para a beirada do oceano. E foram fundando vários lugares para depois 'serem cidades' (tetã). Passaram em Kuruyty (pinhal), Curitiba e pararam algum tempo. Ali se separaram. Alguns desceram pelo mato, em direção ao mar, à procura de seu lugar. E, encontraram Opavãpy (o fim da ponta da terra, o início do destino) ou Iparavãpy. E de novo, se separaram naquele lugar. E de lá foram para as ilhas, no meio do oceano*

(Narrativa de Davi de Aguapeú, colhido por Ladeira, 1992:153)

Fica claro neste trecho, o quanto “estar na estrada” é reconhecido como um hábito tradicional. Para recontar a caminhada dos “antigos” humanos, o narrador explicita a assimilação mítico-geográfica dos elementos exógenos ao mundo original, como as cidades

⁴ As expressões da língua guarani fornecem elementos interessantes para se pensar a noção nativa do deslocar-se, do ir para a estrada. Vejamos um exemplo: Quando alguém está se afastando sem querer dizer onde vai, e esta pessoa é interpelada por alguém que lhe é íntimo, para responder evasivamente, ela dirá: “*Tche'é aata apy nhandá*”, que traduzindo literalmente significa: “Eu vou rodar” ou “Eu vou circular por aqui mesmo”. (*Tche'é aata* = eu vou, *apy* = aqui, *nhandá* = neste lugar, por aqui. Dá idéia de circularidade, ou refere-se a uma circunferência em que se está no centro). Da mesma forma, uma resposta igualmente vaga é *tche'é aata tapé rupy*, *aata yvy jeré* Eu vou para a estrada, vou para o mundo, eu vou rodar o mundo – *jeré* é um radical usado para dar a idéia de redondo.

(Curitiba, por exemplo) e os estados nacionais, (Argentina, Uruguai, Paraguai, Brasil), o que nos ilustra como se dá a atualização dos eventos míticos. O deslocamento tem outra característica do contexto atual, é feito por grupos familiares: Nhanderu Tenonde diz: “meus filhos que vão estar no mundo vão ter que se separar em (...) três famílias, e deverão caminhar”. Será interessante consultar outros mitos a respeito para investigar se aqui temos outra atualização ou temos que a recorrência do fato dos deslocamentos dar-se sempre por grupos familiares é uma pista de que este é um modelo tradicional deste fenômeno.

Como já vimos, os deslocamentos podem ser divididos para fins analíticos, em dois grandes tipos distintos: a migração e a mobilidade. O primeiro, ligados a situações de expulsão ou mudanças necessárias por questões culturais e tradicionais, e o segundo ligado à circularidade das entre as aldeias, realizado com a finalidade de visitar parentes, levar notícias, bens materiais, presentes, remédios, sementes, etc. para outras aldeias, para adquirir conhecimentos com grandes especialistas, para procurar um cônjuge e se casar, enfim, para compor e reproduzir uma rede de reciprocidade entre as aldeias, e para tanto, as relações de parentesco são fundamentais.

A circularidade, representada pela mobilidade inter-aldeias, é algo desejável para uma pessoa Guarani, pois lhe permite “conhecer” mais “terras de parentes” e permite a comunicação e inter-relação entre as aldeias (para os Guarani visitar, conviver e estabelecer casamentos inter-aldeias é algo agradável, associado a um cumprimento dos preceitos divinos de conduta). A migração, por sua vez, está associada a uma ruptura que não é decidida com alegria e sim com pesar. Migrar-se torna-se necessário quando não se pode mais por em prática o *nhandérekó* dentro da terra que se vive, seja por razões concretas ou cosmológicas. A vida na estrada e as estratégias de isolamento, a rejeição à casamentos interétnicos, assegurada pela “troca de noivos” entre as aldeias, a rejeição de valores do “sistema do branco” são algumas das várias estratégias que os Guarani têm lançado mão para não desaparecerem enquanto grupo étnico.

A estrada tornou-se, então, o duplo ponto de resistência dos Guarani perante o processo de descaracterização de seu “sistema cultural”, o *nhandérekó*, e à desterritorialização que vem sofrendo os Guarani por parte da sociedade ocidental e de outras etnias. A migração é uma estratégia de “reterritorialização”, de reivindicação de seu direito original a uma parcela do território de seus antepassados, que eles reconhecem, enquanto etnia, direito do povo Guarani. A circularidade é a forma de manter preceitos de endogamia lingüística e de redes familiares de aliança, de adquirir e difundir conhecimentos tradicionais, etc. Ambas as formas de deslocar-se são maneiras que as famílias encontram para “resistir” culturalmente, de preservar seu *nhandérekó*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ponderações finais sobre o deslocamento:

Os deslocamentos territoriais foram descritos nas narrativas das pessoas Guarani como sendo estratégias de preservação da sua cultura. Definidos como eventos de natureza multicausal, que associam vários elementos motivadores relacionados principalmente à cosmologia e à expropriação de terras, os deslocamentos são resgatados pela memória das pessoas como uma forma, “um caminho” para preservar o *Nhandérekó*, o modo de ser e de viver do Guarani e uma estratégia para não ser exterminado, ou como eles dizem, para não “se acabar” enquanto grupo étnico.

A manutenção do *Nhandérekó*, que é traduzido por meus interlocutores como “sistema Guarani”, garante a resistência da cultura Guarani perante seu opressor, o “sistema do branco”. Além disso, viver de acordo com o *Nhandérekó* é a condição necessária para se atingir a Terra sem Mal, local habitado pelos espíritos daqueles que tiveram conduta adequada àquelas prescritas pelos ensinamentos divinos transmitidos pelos antepassados, seja ela alcançada na vida terrena ou na vida *post mortem*.

A Terra sem Mal que na etnografia clássica era entendida como o elemento “propulsor”, como define Nimuendaju, dos movimentos migratórios Guarani. Estes movimentos migratórios visavam atingir a Terra sem Mal através de condutas rituais que prescindiam da passagem pela morte física para superar este plano terreno. E é fato que a Busca da Terra sem Mal é um elemento cosmológico que está no âmago de muitos dos deslocamentos territoriais Guarani. Porém, atualmente, poderíamos dizer que a Busca da Terra sem Mal reverte-se em uma busca mais concreta do que a superação do plano terrestre em vida, que seria obtida através de caminhadas rituais, e/ou da migração até o mar. Nas narrativas que colhi, a Terra sem Mal está representada também pela terra em que se habita na vida terrena, por aquela terra que possa propiciar viver de acordo com os preceitos culturais do *Nhandérekó*, que levam ao estado de *aguidje* (perfeição), que por sua vez, são a condição para se atingir a Terra sem Mal na vida *post mortem*.

O mito da *yvy mara eý* diz que esta terra pode ser atingida nesta vida, sem que se precise passar pela morte, através da caminhada, conduzida por um xamã iluminado pelos deuses, o que determina as condutas rituais que o grupo deve seguir para alcançar o estado de *aguidje* e ascender para o outro plano, atingindo o estado de *kandire* (imortalidade) sem precisar passar pela morte.

Dentro desta visão cosmológica, a caminhada, o canto e a dança são potencializadores rituais de um estado de *aguidje*, que dependerá também da “conduta” da pessoa no decorrer de sua vida. Apenas a pessoa que pratica e vive dentro das normas e preceitos do *Nhandérekó* terá condições de ascender ao plano da terra sem mal. As outras pessoas estarão condenadas a, na vida *post mortem*, regredir à animalidade, ou deixar de existir.

No sentido concreto, os deslocamentos são definidos pelos Guarani como a “luta” para a obtenção de terras que possuam as características que possam propiciar viver dentro da cultura e do “sistema Guarani”, definido pela idéia de *Nhandérekó*, *Mbyá Rekó*, ou “*tekó*”, ou seja, terras onde se haja áreas agricultáveis para que eles cultivem sua “comida própria”, a comida prescrita por *Nhanderu* (Deus), onde se tenha a mata, de onde se tira as plantas medicinais, o mel, a caça, e finalmente, um local adequado para se estabelecer a aldeia, com isolamento e retiro, longe de outros grupos étnicos, onde o Guarani possa estabelecer suas relações sociais e de produção sem interferência externa.

No sentido cosmológico, a busca da terra sem mal é um elemento ordenador da sociedade Guarani, que dita preceitos cosmológicos e mitológicos, que organizam as relações sociais e orientam muitas das estratégias de preservação do *Nhandérekó* desenvolvidas por estas pessoas. Este conjunto de orientações e preceitos, reverte-se nas condutas que propiciarão a ascensão ao plano divino na vida *post mortem*, se forem reconhecidos e respeitados.

Assim, os deslocamentos territoriais dos Guarani estão ligados a Terra sem Mal na medida em que recriam as condições de *Nhandérekó*, senão pela conquista da terra sem mal neste plano, ao menos pela ruptura das condições adversas ao *Nhandérekó*. E as duas formas de “caminhada” que as pessoas realizam pelo território Guarani são estratégias para a sua recriação.

A mobilidade inter-aldeias Guarani tem um caráter sociológico. Transformou-se também, como vimos na análise das narrativas, em uma estratégia de resistência étnica, onde através de casamentos endogâmicos e de reciprocidade entre as aldeias, eles mantêm-se refratários ao “bombardeio” de valores ostentados pela sociedade nacional. Além de dar factibilidade aos preceitos endogâmicos, a mobilidade inter-aldeias possibilita o estabelecimento de complexas redes de informações sobre terras parentes e sobre terras propícias a instalação de novos casais ou de famílias em migração.

A migração também tem seu fundamento nos preceitos cosmológicos de ocupação territorial, porém com um caráter estratégico mais radical, o de abandono das terras que somam conjunturas desfavoráveis à efetivação do *Nhandérekó* entre os membros da aldeia e busca de novas terras que possam oferecer estas condições. A migração pode representar ainda o último recurso para a evitação de um confronto bélico, onde a sobrevivência física estaria efetivamente ameaçada, portanto a “fuga” também seria uma estratégia de resistência étnica.

Desta perspectiva, a busca da Terra sem Mal, deve ser cotidiana, pois se atingida a *aguidje* neste plano, cria-se a possibilidade de atingi-la sem passar pela morte, através de caminhadas e de rituais de canto e dança. Se não for alcançada em vida, deve-se, ao menos, alcançar um local apto à criação de uma *tekoá*, e a partir daí, trabalhando-a segundo os preceitos sagrados, estabelecer as formas de manutenção do *Nhandérekó*, (ou o “*tekó*” de Melià), estando apto a ascender ao plano divino na vida *post mortem* para a Terra sem Mal. A Terra sem Mal, para os Guarani, são condutas religiosas, sociais e econômicas que devem ser vividas neste mundo, para ser efetivamente alcançada em outro.

Referências Bibliográficas:

- BALDUS, Herbert - *Bibliografia Crítica da Etnografia Brasileira*, Ed. Nacional, 1964.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. - *Shamanismo y Religion entre los Ava-Katu-Ete*, Instituto Indigenista Interamericano, México DF, 1977.
- BRAND, Antônio - *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá-Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*, tese de doutorado, PUC-RS, 1997.
- BRANDÃO, Carlos R. - *Os Guarani: índios do sul, religião, resistência e adaptação*, Estudos avançados, USP, vol.4, n.10, (:53-90), 1990.
- BROCHADO, José J.J.P. - "Histórico das Pesquisas Arqueológicas no Estado do Rio Grande do Sul", Rev. Iheringia, Porto Alegre, n.1, p.3-43, 1969.
- CADOGAN, León - *Ayyu Rapyta - textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Assuncion, Fundacion "Leon Cadogan", Ceaduc/Cepag, 1997.
- _____ - *Dicionário Mbyá-Guarani Castellano*. Asuncion, CEADUC, CEPAG, 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela - *Antropologia do Brasil: mito história etnicidade*, São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986.
- _____ - "Introdução à uma história indígena" In CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, S.P., 1992.
- CICCARONE, Celeste - *Drama e sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbyá-Guarani*. Projeto de Qualificação para Doutorado em Ciências Sociais, PUC-SP, 1999.
- CLASTRES, Hélène - *Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani*, Brasiliense, SP, 1978.
- CLASTRES, Pierre - *A Fala Sagrada - Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*, Papirus, Campinas, 1990.
- CICCARONE, Celeste - *Revelações sobre a Terra: A memória viva dos Guarani*. Vitória, UFES, 1996.
- COUTINHO, Maria Rosa - "*O nosso jeito de ser - Representações sobre saúde e doença dos Guarani Nhandeva*", Dissertação de Mestrado, UFSCar, São Carlos, 1999.
- CRAPANZANO, Vicent - *Diálogo*. Anuário Antropológico/88, Ed. Universidade de Brasília, p.59-81, 1991.
- DARELLA, Maria Dorothea Post - "*ORE ROIPOTA YVY PORÃ*", *Índios Guarani, Terras, Meio Ambiente e Cultura no Litoral de Santa Catarina*. Florianópolis, Mimeo, 1998.
- _____ - *Aldeias, terras e índios Guarani no litoral centro-norte de Santa Catarina e a BR101*. Relatório final, FUNAI, Florianópolis, 1999.
- DARELLA, Maria Dorothea P.; GARLET, Ivori J.; ASSIS, Valéria S. - *Estudo de Impacto: As populações indígenas e a duplicação da BR 101, Trecho Palhoça/SC - Osório/RS*. Florianópolis/ São Leopoldo, 2000.
- DEBERT, Guita G. - "Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral" In CARDOSO, R. (org.) *A aventura antropológica, teoria e pesquisa*, Paz e Terra, RJ, 1986.
- DIAZ MARTINEZ, Noemí - *La migracion Mbyá Guarani*. In Jorna P. et alli (coord.) *Etnohistoria del Amazonas*, Ecuador, ABYA-YALA/MLAL, 1991.

EBLING, Paula - *Situação das Terras Indígenas no Rio Grande do Sul* - Informação n.017/13a, mimeo, 1985.

FAUSTO, Carlos - "Fragmentos de história e cultura Tupinambá" In CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, SP, 1992.

_____ - *Os índios antes do Brasil*. Jorge Zahar ed., RJ, 2000.

FERNANDES, Florestan - *A Organização Social dos Tupinambá*, Hucitec/UnB, 1989.

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

GASPAR, Maria Dulce - *Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro*. Jorge Zahar Ed., RJ, 2000.

HAUBERT, Maxime - *Índios e Jesuitas na época das missões*. São Paulo, Cia.das Letras, 1990.

JECUPÉ, Kaká Werá - *A Terra dos Mil Povos*. Ed. Fundação Peirópolis, RJ, 1998.

LADEIRA, Maria Inês - *Mbyá Tekoá, o nosso lugar*. Rev. São Paulo em Perspectiva, 1989.

_____ - "O caminhar sob a luz" - *O território Mbyá à beira do oceano*. Dissertação de Mestrado, PUC/SP, 1992.

LADEIRA, M.I.; DARELLA, M.D.P.; FERRAREZE, J.A. - *Relatório sobre as áreas e comunidades Guarani afetadas pelas obras de duplicação da BR101 no Estado de Santa Catarina*. Florianópolis, 1996.

LARAIA, Roque B. - *Tupi: Índios do Brasil Atual*. Edusp, 1988.

LITAIFF, Aldo - *As Divinas Palavras: Identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. EDUFSC, 1996.

MELIÀ, Bartomeu S.J. - *A Terra sem Mal dos Guarani: Economia e Profecia*. Revista de Antropologia, vol.33, USP, 1990.

MELIÀ, Bartomeu S.J.; Saul M.V.A. e Muraro, V. - "O Guarani: Uma bibliografia etnológica". Santo Angelo. Fundação Nacional Pró-Memória/FUNDAMES, 1987.

MÉTRAUX, Alfred - *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani*. Ed.Nacional/EDUSP, 1979.

_____ - "The Guarani" In STEWARD, J. - *Handbook of South American Indians* t. 3 : 95 a 133, Washington, Smithsonian Institution, 1948.

MONTARDO, Deise L.O. - *Introdução a uma Etnografia Musical dos Guarani Nhandeva da aldeia de São Miguel, Biguaçu/SC*. mimeo, 1996.

MONTEIRO, John M. - "Os Guarani e o Brasil meridional" In CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, S.P., 1992.

NIMUENDAJU, Curt - *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*, Hucitec-Edusp, 1987.

NOELLI, Francisco S. - "Por uma revisão da 'busca da terra sem mal' dos Tupi", Boletim da ABA, Florianópolis, 1993.

_____ - "As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi", In Revista de Antropologia, vol.30, n.2, 1996.

- OVERING, Joanna - "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões"
In MANA - Estudos de Antropologia Social, vol. 1, n. 1: 107 - 140, Museu Nacional/Relume Dumará, RJ, 1995.
- PERRONE-MOISES, Leyla - *Vinte Luas- Viagens de Palmier de Gonneville ao Brasil de 1503-1505*, SP, Companhia das Letras, 1992.
- RODRIGUES, Aryon D.- *Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani*, Revista de Antropologia v. 27-28 : 33-53, 1984.
- _____ - *Diversidade lingüística Amazônica*. Mimeo, 1986.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos - *Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil*, In. Antropologia em Primeira Mão, PPGAS-UFSC, Ilha de Santa Catarina, 1996.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos (coord.) - *Estudo Etnográfico da Usina Hidrelétrica de Machadinho*. Projeto 145/98 - Relatório final. Fpolis, UFSC/FAPEU/NEPI, 1998.
- SCHADEN, Egon - *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, Edusp, SP, 1974.
- SCHADEN, Francisco - "Cacique Doble e sua Horda", In *Índios, Caboclos e Colonos*, Revista de Antropologia, n.1, vol.1, 1956.
- SEEGERS, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. - *Terras e Território Indígenas no Brasil* In Revista Encontros com a Civilização Brasileira, vol.12, RJ, Ed. Civilização Brasileira, 1979.
- TEDLOCK, Dennis - *A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica*. Anuário Antropológico/85, Ed. Tempo Brasileiro, 1985.
- _____ - "Etnography as Introduction: the storyteller, the audience, the fieldworker and the machine In *The Spoken Word and the work of interpretation*. University of Pennsylvania Press, 1989.
- TEIXEIRA, Raquel F. A. - "As línguas indígenas no Brasil", In LOPES DA SILVA, A. & GRUPIONI, L.B. (orgs.), *A temática indígena na escola*. MEC/Mari/UNESCO, DF, 1995.
- URBAN, Greg - "História da cultura brasileira segundo as línguas nativas", In CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, S.P., 1992.
- _____ - *On the geographical origins and dispersion of tupian languages*, In Revista de Antropologia, vol.30, n.2, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. - "Nimujendajú e os Guarani" In NIMUENDAJÚ, C.- *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*, Hucitec-Edusp, 1985.
- _____ - *Araweté: os deuses canibais*, Jorge Zahar / ANPOCS, 1986.
- _____ - "Pensando o Parentesco Ameríndio". In *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*, Ed. UFRJ, 1995.
- _____ - "Comentários ao artigo de Noelli: *As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi*", In Revista de Antropologia, vol.30, n.2, 1996.

Bibliografia Consultada

- BALDUS, Herbert - *Tapirapé - Tribo Tupi no Brasil Central*, Editora Nacional/Edusp, 1990.
- BARDIN, Laurence - *Análise de Conteúdo*, Lisboa, Edições 70, 1977.
- BARRETO, Cristina - "A Construção de um passado pré-colonial: Uma breve história da arqueologia no Brasil", *In Dossiê antes de Cabral, arqueologia brasileira*, Revista da USP, n.44, p.32-51, 1999-2000.
- BECKER, Howard - "A História de Vida e o Mosaico Científico", *In Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*, Hucitec, 1993.
- BOSI, Ecléia - *Memória e sociedade - Lembranças de velhos*, Queiroz/SP, 1987.
- BOURDIEU, Pierre - "A ilusão Biográfica", *In Usos e Abusos da História Oral*, AMADO J. e FERREIRA M.M., Editora Fundação Getúlio Vargas, RJ, 1996.
- BRUNELLI, Gilio - "Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente" *In LANGDON, E. Jean M. (org.) - Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*, Ed. da UFSC, 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - *A Crise do Indigenismo*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1988.
- CAVALCANTI, Marilda C. - *Interação Guarani/Não Guarani: Etnocentrismo Naturalizado na Questão do Silêncio Inter-Turnos*, Trab. Ling. Apl., Campinas, (18):101-109, IEL/Unicamp, Jul/Dez, 1991.
- CLASTRES, Hélène - "*Les beaux-frères ennemis: a propos du cannibalisme Tupinambá*" *In Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 6 (Destins du Cannibalisme), 1972.
- CLASTRES, Pierre - *A Sociedade Contra o Estado*, Francisco Alves, SP, 1978.
- CORREIA, Mariza - "O que é um nome?", Boletim da XVII ABA, Florianópolis, 1990.
- CRAPANZANO, Vicent - *Tuhami, a portrait of Marrocan*, Chicago University Press, 1985.
- ELIADE, Mircea - *Mito e Realidade*. Perspectiva, SP, 1972.
- FERNANDES, Florestan - *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, Pioneira, SP, 1970.
- GALLOIS, Dominique T. - *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. S.P., FFLCH-USP, 1986.
- _____ - "Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*", *In LANGDON, E. Jean M. (org.) - Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*, Edufsc, 1996.
- FERREIRA, Mariana K.L. (org.) - *Histórias do Xingú - Coletânea de depoimentos dos índios Suyá, kayabi, Juruna, Trumai, Txucarramãe e Txicão*, NHII - USP/Fapesp, SP, 1994.
- GALVÃO, Eduardo - *Diários de campo entre os Tenetehara, Kaioá e índios do Xingú*, GONÇALVES, Marco Antônio (org.), Ed. UFRJ/Museu do Índio-FUNAI, 1996.
- HOLMBERG, Allan R. - *Nomads of the long bow: the Siriono of Eastern Bolívia*. Garden City: Natural History Press, 1969.
- LADEIRA, M.I.; AZANHA G. - *Os Índios da Serra do Mar, a presença Mbyá-Guarani em São Paulo*, CTI, São Paulo, Novo Stella Editorial, 1988.
- LANGDON, E. Jean M. - "Xamanismo - Velhas e novas perspectivas", *In LANGDON, E. Jean M. (org.) - Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*, Ed. da UFSC, 1996.
- _____ - *Ideology of the Northwest Amazon: Cosmology, Ritual, and Daily Life*. Reviews in Anthropology, vol 9, n.4, 1982.

LANGDON, E. Jean M e ROJAS, Blanca G. - "Saúde: Um fator ignorado numa situação de mudança rápida - A situação da Área Indígena Ibirama, SC", In *A barragem de Ibirama e as populações atingidas na Área Indígena*. Boletim de Ciências Sociais A 51/52, 1991.

LARAIA, Roque B.- "O movimento constante do povoamento indígena no Brasil", *Humanidades*, Brasília, N.5 :104-9, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude - "O Tempo Reencontrado" e "História e Dialética" In *O Pensamento Selvagem*, Papyrus, Campinas, 1989.

_____ - "A Estrutura dos Mitos", In *Antropologia Estrutural*, Tempo Brasileiro, RJ, 1989.

LEWIS, Oscar - *Les enfants de Sanchez - autobiografie d'une famille mexicaine*, Paris, Galimard, 1986 (1961).

MELIÀ, B. - "El modo de ser Guarani en la primera documentación jesuística (1594-1639)" In *El Guarani conquistado e reduzido*, Assunción, CEAUC :93-116, 1986.

MEGGERS, B.J. - "Archeological and ethographic evidence compatible with de model of forest fragmentacion" In PRANCE, G.T. -*Biological deversification of the tropics*, N.Y., Columbia University Press, 1982.

NIMUENDAJU, Curt - Apontamentos sobre os Guarani, In *Revista do Museu Paulista*, N. S. VIII, 1954.

NOELLI, Francisco S. - *Sem Tekohá não há Tekó - Em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia Guarani aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí/R.S.*, Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, IFCH/RS, 1993b.

_____ - *The Tupi: explaining origin and expansions in terms of archaeology and of historical linguistics*. In *ANTIQUITY* 72 (:648-63), 1998.

POLLAK, Michael - "Memória, Esquecimento e Silêncio", In *Estudos históricos*, vol.2, n.3, 1979.

PROUS, André - *Arqueologia Brasileira*. Brasília, Ed. UnB, 1992.

ROOSEVELT, Anna C. - Arqueologia Amazônica. In CARNEIRO da Cunha, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. SP, FAPESP/ SMC/Companhia das Letras, 1992.

SAHLINS, Marshal - *Ilhas de História*, Jorge Zahar Ed., RJ, 1990.

SANTOS, Sílvio Coelho dos - *Índios e brancos no sul do Brasil*. Porto Alegre, Ed. Movimento, 1987.

SCHADEN, Egon - "Fases da aculturação religiosa dos Guarani" In *Aculturação Indígena*, Edusp, SP, 1969.

SEREBURÃ, Wamrême Zará, et alli - *Nossa palavra. Mito e história do Povo Xavante*, ed. Senac, SP, 1998.

SOARES, André Luís R. - *Guarani: organização social e arqueologia*, Edipucrs, Porto Alegre, 1997.

STANGERLIN, Neli M. L. - *Cacique Doble: Uma caminhada histórica vols.1 e 2*. Porto Alegre, Posenato Arte e Cultura, 1989.

SUSNIK, Branislava - *Dispersion Tupi-Guarani prehistórica. Ensayo Analítico*, Assunción, Museo Etnografico "Andrés Barbero", 1975.

TOCCHETTO, Fernanda B. - *A cultura material do Guarani Missioneiro como símbolo da identidade étnica*, Florianópolis, Dissertação de Mestrado, UFSC, 1991.

WRIGHT, Robin - "O tempo de Sophie: História e cosmologia da conversão Baniwa" *In: Transformando os Deuses*, Ed. da UNICAMP, 1999.

Material audio-visual:

Fita: Índios Guarani no Morro dos Cavalos, Museu Universitário, UFSC, 1987.

Glossário das palavras e expressões em guarani utilizadas na dissertação¹:

Notas para pronúncia:

Sons vogais: a, ê, é, i, ô, ó, ú, ÿ

î |im| no texto grafo esta vogal como “im”

ÿ |ü| como no alemão, porém com som gutural

-á, -ó, -ú acentuo as palavras oxítonas, que são a maioria das palavras na língua guarani. O acento é um recurso para reforçar a sílaba tônica e auxiliar a pronúncia.

Sons consoantes:

r fraco, como em arara. Não existe o som de “rr”

dj |dje| como no “J” do inglês

k |c| tem som de c. Em alguns casos é usado para substituir o “qua, que, qui”

w |v| som forte de “v”

tch |tx| em outros dialetos guarani é representado pelo “x”

aata tapé rupy: (eu) vou para a estrada, sigo pela estrada

aata yvy jeré rupy: vou rodar pelo o mundo

agudjevete: saudação formal e sagrada, desejo de bem eterno

aguidje: palavra sagrada, perfeição

aikó: eu estou

andai: batata doce

apy: aqui

aramandaí: tipo de besouro que deposita seus ovos (larvas) no tronco da palmeira *pindó*

aun: tipo de armadilha para caça

avati pará: tipo de milho Guarani que tem a espiga com duas cores de grãos, preto e amarelo

avati mirim: tipo de milho Guarani que tem a planta e a espiga em tamanho reduzido

avati pintái: tipo de milho Guarani que tem a espiga com grãos vermelhos

avati cateto: tipo de milho Guarani que tem a espiga com grãos brancos

avatikui: farinha de milho

ay apyre: filho caçula

caraf: profeta condutor

capiy: nome para tipos de capim alto, como capim de “taboa” ou “colonião” (galhos secos por três dias de sol)

cunhá impuruá: mulher grávida. (figura mítica) Aquela que conduz deslocamentos por ter a faculdade de falar em sonhos com *Tupãcy* (a mãe dos trovões e dos caminhos), ou receber

¹ A grafia das palavras em guarani utilizadas no texto obedecem às convenções que estão sendo desenvolvidas pelo professor bilíngüe Guarani, Geraldo Karai Okendá Moreira. Geraldo é professor da escola da aldeia, cresceu no litoral de Santa Catarina, nas aldeias de Morro dos Cavalos, Sangão e agora vive em Mbiguaçu. Segundo ele, a língua guarani falada no litoral tem suas especificidades, que não estão contempladas pelas apostilas e o material didático disponível. Por isso, ele está desenvolvendo uma apostila e um dicionário para o ensino da língua guarani falada no sul do Brasil. Sua intenção principal é aproximar a grafia do som falado, o que auxiliaria em muito o aprendizado das crianças e estrangeiros falantes do português. Isto porque a grafia convencional existente em apostilas e dicionários, além de estar obsoleta, acompanha a sonoridade da língua espanhola (que é a língua em que foi escrita boa parte do material existente). Para Geraldo, é imprescindível que a escrita reproduza o som que se fala para que o aprendizado do guarani escrito.

Assim, opto por assumir a grafia que ele propõe, escrevendo os termos em guarani segundo a sonoridade da língua portuguesa, reforçando com acentos a sílaba tônica, retrabalhando a sonoridade de algumas consoantes e vogais, como no caso do “ ñ ”, aqui representado pelo “nh”. Porém, para estabelecer um parâmetro comparativo e não descaracterizar ou tornar ininteligível esta grafia a outros dialetos, sempre que o termo que utilizo constar no dicionário de Mbyá-Guarani de Cadogan, reproduzo a grafia e o significado apontado por ele, fazendo o mesmo com alguns autores da bibliografia consultada.

Ressalto que parte da diferença de grafia e de vocabulário dar-se-á também por conta das diferenças dialetais existentes entre os grupos estudados e a distância temporal entre as etnografias.

mensagens do feto que está em seu ventre, que por sua vez comunica-se com o mundo das divindades

cunhángue: cipó utilizado para “dores de mulher”, relacionadas ao aparelho reprodutor

cunhataim: jovem mulher, entre 10 e 20 anos

cunumim: jovem homem, entre 10 e 20 anos

curingüe: criança, entre 2 e 10 anos

djaguá pará: cachorro grande e feroz, cachorro listrado, entidade mítica

djuruá/jurua: pessoa não-índia

djuruapy: nome não índio, nome em português

djuruá rekó: sistema do branco

djuruá tij: nomes brasileiros, nome de “branco”

guapepó: caldeirão, panelas do tipo ocidentais

guarani-rekó: ver *rekó*

guavira: tipo de fruta

guiné: uma erva de cheiro forte, também chamada em guarani de *peperi*, para proteção

idjauari: cedro, avó das árvores, a árvore das boas palavras

iguaricana: tipo de palmeira

imbira: árvore característica de mata atlântica e florestas subtropicais

iparavãpy: fim da ponta da terra, o início do destino

jatchi: lua

jirau: esteira, trançado de palha

kaaguÿ: mata, floresta

kaguyjy: bebida de milho não fermentada

kandire: imortalidade

kanó: copos ao estilo ocidental

Karai: nome masculino

karai cunhá: mulher enviada por divindades que criam as almas para a liderança. Liderança feminina

kawaidje: bebida de milho fermentado

kokue: roça, local de plantio

koty: casa, moradia

Kretiú: nome feminino

Kuaray: sol, entidade sagrada, divindade (no dialeto chiripá)

kuaray mirim: sol, astro celeste (o “sol” divindade é chamado de *Nhamãndu* no dialeto mbyá)

kumandá: feijão preto

kuruyty: pinhal

kypy: como o ego masculino chama sua irmã

kyvy: como o ego feminino chama seu irmão

mandió: mandioca

mbaerú: ônibus, veículos automotivos

mbaekuaá: sabedoria. Em certos contextos, boas palavras

Mbiriguÿ: mosquito

mbodjá’uá: parteira, especialista em cura de doenças femininas e de bebês

mbyá: nome de etnia falante de um dialeto da língua Guarani. Segundo (Ladeira, 1992:24): “estrangeiro, estranho”, “aquele que vem de fora, de longe”, “gente” no que “se refere à humanidade, qualidade exclusiva dos Mbyá cujas almas, provenientes das regiões celestes configuram a origem não terrena deste povo”.

Mbyárekó: sistema mbyá

memby: filha (de ego feminino)

mintāim: criancinha, bebê
mintāim oikotama: parto
mundéo: armadilha para aprisionar pequenos roedores
mundepöy: armadilha feita de madeira e cipó, ao estilo de arapuça

ñe'ë porã: belas palavras
nhamāndu: sol, a divindade (no dialeto mbyá)
nhande/ñande: nossa/o, pronome possessivo
nhande kueri: nós. Pronome pessoal para a 3a. pessoa do plural.
nhande rekó: nosso sistema, nosso jeito de ser
nhandecy/ñandecy: “Nossa mãe”.
Nhanderu/Ñanderu: “Nosso pai”. Criador da humanidade nos mitos cosmogônicos
Nhanderu ete: Pai maior
nhanderu mirim: outro nome para o xamã. Sinônimo de *opyguá*
nhanhá: neste lugar, aqui
nheengatu: língua franca derivada do Tupi, usada nos séculos XVII e XVIII

ocá: pátio da casa
oguata: caminhada
oó: casa de taquara
opavāpy: fim da ponta da terra, o início do destino
opÿ: casa de rezas Guarani, ao estilo Chiripá, com paredes revestidas de barro
opyguá: pajé, rezador, condutor das cerimônias do *opÿ*
orearu: nosso pai
orekuerÿ royhendú: aquela que sonha
ovadjá: cunhado, cônjuge da irmã/o ou cônjuge da/o irmã/o do pai ou da mãe

parakupe: ilha
peperi: erva de cheiro forte para evitar mal olhado
petingúá: cachimbo
piá: filho (de ego feminino), órgãos, entranhas
pindó: tipo de palmeira com importância cosmológica, e rica fonte de alimentos, dela se aproveita quase tudo
Pirai: peixe
popiguá: bastão sagrado do guardião da *opÿ*, o *yvyraidjá*

radjy: filha (de ego masculino)
ravé: instrumento musical Guarani, instrumento de cordas, que se toca com um arco, ao modelo de um violino
ray: filho (de ego masculino)
rekó: “modo de ser”, conjunto de preceitos que permitem viver à maneira dos “antigos”, “sistema Guarani”
rendy: como o ego masculino chama sua irmã
rikey: irmão mais velho
royhendú: sonho
ryvy: como o ego masculino chama seu irmão
ryvyi: irmão mais novo de todos, irmão caçula
ru: pai

tapé: estrada, caminho, trilha
tapéradja: encruzilhada
tarumã: árvore cuja casca fornece chá anticoncepcional feminino
tatá: fogo de chão
tatá rendá: tábua de lenha
tche: minha, meu. Pronome possessivo

tche'é: eu. Pronome pessoal, primeira pessoa do singular

tchecj: minha mãe (*tche:* minha ; *cj:* mãe)

tche'e aata apj nhandá: eu vou rodar, eu vou circular por aqui mesmo (*tche'e aata:* eu vou ; *apj:* aqui ; *nhandá:* neste lugar, por aqui) dá idéia de circularidade ou refere-se a uma circunferência em que se está no centro)

tche'é aata yvy jere rupj: eu vou rodar pelo mundo

tche'é aata tapé rupj: eu vou para a estrada, vou para o mundo

tchedjuarji: Minha avó. Liderança de família extensa, mulher velha e sábia, que inspira respeito. Parteira, mulher que acompanha o parto. Mulher antiga que nomeia as crianças.

tchedjuarji sé: tia avó (termo de parentesco). Também pode significar que a *tchedjuarji* não tem relações consangüíneas com quem refere-se a ela

tcheramoi: Meu avô. Liderança de família extensa, homem velho e sábio, que inspira respeito

tcheru: meu pai (*tche:* meu ; *ru:* pai)

tchepiá: como as mães chamam seus filhos (*tche:* meus ; *piá:* entranhas, órgãos internos)

tchetuté: meu tio, como o ego refere-se ao irmão de sua mãe ou de seu pai.

tchondaro: guerreiro, modalidade de dança sagrada

tendá: banco de madeira

tekó: ver *rekó* (usado por Melià)

tekoá: lugar de moradia, aldeia, terra eleita, aldeia que reúne as características necessárias à manutenção do modo de ser Guarani./ (*tekohá* - usado por Melià)

tekoá guaçu: lugar onde moram muitos Guarani

tekoá porã: aldeia boa, terra que propicia o *nhanderekó*

tetã: cidade

tupãcj: a mãe dos trovões e dos caminhos

vapyntá: coquinho

yvy piá: copos feitos de cabaça

yvy amba: plano celeste

yvy apy: começo do mundo

yvy djú: terra da perfeição

yvy ee remberupj meme: beirada do oceano

yvy mara ey: terra sem mal, terra onde o mal não existe

yvy marãey: terra onde nada tem fim

yvy mbyte: centro do mundo

yvy pau rupj: meio da águas

yvy porã: a terra boa

yvyraidjá: a/o guardiã/o da casa sagrada

yvy tenonde: tempo histórico do primeiro mundo, primeira terra

ywa puru: jaboticabeira

ANEXOS

1- ALGUNS ASPECTOS ETNOGRÁFICOS²

Este bloco de anexos reúne alguns aspectos interessantes da cultura Guarani. Apesar de muitos fragmentares e superficiais, mostram um panorama do que as pessoas das aldeias estiveram dispostas a me transmitir de seu sistema de conhecimento. A língua e os aspectos cosmológicos são o reduto da resistência cultural destas famílias, por isso, registro algumas rápidas informações de meu caderno de campo.

1.1 O Sistema Numérico Guarani:

A cultura Guarani possui um complexo e rico sistema de grafias com funções cosmológicas e práticas. O sistema numérico possui vários símbolos diferentes para efetuar a contagem de elementos. A tabela abaixo mostra alguns destes símbolos, os do tipo mais profano e corriqueiro, usado para contagem do trabalho produtivo, como produção da lavoura, número de caça ou pesca, por exemplo. Não é o mesmo sistema numérico usado para contagem de tempo ou de algum evento ligado ao sagrado.

Número	Número Guarani	Guarani	Português
1	Y	Petein	Um
2	YY	Mokóin	Dois
3	YYY	Mboapy	Três
4	YYYY	Irundy	Quatro
5	K	Petein nhÿroin	Cinco
6	K Y	Petein nhÿroin petein	Seis
7	K YY	Petein nhÿroin mokoin	Sete
8	K YYY	Petein nhÿroin mboapy	Oito
9	K YYYY	Petein nhÿroin irundy	Nove
10	K -	Mokoin Nhÿroin	Dez
20	K K	Irundy nhÿroin	Vinte
100	K	Itambé	Cem

² Estas notas sobre a cultura Guarani são recortes de anotações de campo. A maioria das informações foram obtidas através de conversas e aulas com o professor Geraldo Karai Okendá Moreira, seus pais Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira, Wanderlei Karai Djerá Poty Moreira, a Tcheduariy Érica Irwá da Silva, Joel Pereira, Adriana Kretiu Moreira e as crianças Marta Ará da Silva e Diana da Silva.

1.2 Elementos da língua Guarani:

Os Pronomes Pessoais

Guarani	Português
Tche'é	Eu
Nde'é	Tu / Você
A'é	Ele / Ela
Nhande Kueri	Nós (todos)
Ore Kueri	Nós mesmos (os Guarani)
Amõ Kueri	Vós / Vocês
A'e Kueri	Eles / Elas
Juruá Kueri	Eles / Elas (os não Guarani, os "brancos")

Os Pronomes Possessivos³

Guarani	Português
Tche	Meu
Nde	Teu
A'é	Dele / Dela
Nhande	Nosso
Ore	Nosso (dos Guarani)
Amõ	Vosso
A'e	Deles/ Delas
Juruá reÿ	Deles/Delas (As coisas dos não Guarani, dos "brancos")

³ Os pronomes possessivos não variam conforme o gênero. É o substantivo que trará esta informação.

Conjugação de alguns verbos (Tempo: Presente)

Pronomes pessoais	TER/ESTAR	FALAR	CANTAR	OLHAR	ESCUTAR
TCHE'É	Aikó	Tcheayvú	Aporai	Amaé	Aendú
NDE'É	Reikó	Ndeayvú	Reporai	Remaé	Reendú
A'É	Reikó	Oidjayvú	Oporai	Omaé	Oendú
NHANDE KUERY	Djareikó	Nhande ayvú	Idjáporai	Idjamaé	Nhande endu
AMŌ KUERY	Ogue reikó	Idjayvú	Oporai	Omaé	Oendú
A'E KUERY	Oeikó okuapÿ	Idjayvutá	Oporai	Omaé	Oendú okuapÿ

Pronomes pessoais	VER	IR	COMER	DORMIR	CHORAR	ESTAR COM FOME
TCHE'É	Aetchá	Aata	A'ú	Aké	Adjae'o	Akarutche
NDE'É	Reetchá	Reota	Re'ú	Reké	Redjae'o	Rekarutche
A'É	Oetchá	Oota	O'ú	Oké	Odjae'o	Okarutche
NHANDE KUERY	Jaetchá	Nhande djadjeoita	Dja'ú	Djaké	Djadjae'o	Djakarutche
AMŌ KUERY	Oetchá	Odjeoita	O'ú	Oké	Odjae'o	Okarutche
A'E KUERY	Oetchá okuapÿ	Odjeoita okuapÿ	O'ú okuapÿ	Oké okuapÿ	Odjae'o okuapÿ	Okarutche okuapÿ

1.3 Histórinhas para crianças:

O dia em que *Tupã* ensinou seus filhos a lidarem com os frutos que *Nhanderú* pôs na terra:

Primeiro ele mostra uma frutinha preta, *ywa purú* (jaboticaba).

Diz *Tupã*: Esta é a *ywa purú*. Deve-se chupá-la, e depois plantar a semente.

Depois ele mostra a *andai* (abóbora). Esta é a *andai*. *Tupã* diz: Devemos comê-la cozida ou assada. E mostra também a *djety karai* (batata doce do mato), a *mandió* (mandioca) e outras raízes e ensina como plantá-las.

Por fim, *Tupã* mostra o *avati* (milho) e diz que este é o fruto que *Nhanderú ete* e *Nhandecy ete* querem que alimentem seus filhos caçulas.

O gavião que comia *cüringüe*.

Numa aldeia tinha muitas *cüringüe* (crianças).

Então, um dia, um grande gavião, de garras enormes, começou a atacar as criancinhas da aldeia.

Ele sobrevoava e prendia as garras nos cabelos ou nos ombros das crianças e as levava pelos ares, e nunca mais se via a pobre *cüringüe*.

Quando o casal de velhos da aldeia soube do que estava acontecendo, eles logo trataram de arranjar uma maneira de proteger as crianças.

Assim, pegaram grandes cabaças, e cortaram-nas formando uma carapaça dura e lisa, como um casco de tartaruga,

Quando as crianças iam para fora de casa, protegiam-se com elas.

E o gavião não conseguiu mais pegar nenhuma criança.

O menino que virava bicho do mato

Um menino andava adoentado. Ele não tinha energia como as outras crianças.

Ficava deitado, sonolento, não queria brincar e nem comer.

A mãe e pai estavam muito preocupados, e mandaram chamar o tio do menino.

O tio era o próprio aprendiz do pajé, já era um curador, e veio para ver o que o menino podia ter.

O tio chegou e olhou o menino. Conversou, conversou, e fumou o seu *petyngüá*, defumando a criança. Depois falou: Agora vamos comer e nos preparar para dormir, porque a noite já vai cair. Amanhã falamos mais.

Todos foram deitar.

O tio se deitou ao lado da porta. Deixou mais lenha no chão para o *tatá* (fogo de chão) dizendo que tinha frio. E fechou os olhos.

Todos dormiram, menos o tio.

Depois de algumas horas, o menino levanta silencioso.

O tio vê que o menino anda dormindo.

Com passos leves, ele tenta sair pela porta, mas a lenha que o tio deixou ali impede a sua passagem.

Então ele caminha encurvado, meio que farejando até o cesto de caça de seu pai, onde estava um guaximin que seu pai havia caçado e a sua mãe iria preparar de manhã.

O menino come o guaximin cru, e ainda rói os ossos.

O tio, espantado, entende a doença do menino, e fica imóvel para que ele não acorde com o susto e perca seu espírito para sempre.

No dia seguinte, o tio leva o menino até o pajé e explica o ocorrido.

O pajé inicia as rezas contra o *anhangá* que rouba o corpo do menino e tenta levar seu espírito para o mundo dos bichos.

A tarde, o pajé e o tio cantam e dançam as músicas sagradas, e por toda a noite o menino canta e dança junto com eles, sem dormir.

E assim passa todo o dia seguinte.

Na noite seguinte, o pajé vela o sono do menino, rezando.

Depois disso, o *anhangá* não consegue mais entrar no corpo do menino.

A menstruação e o parto:

A menstruação:

Quando uma menina fica menstruada pela primeira vez, seus pais vão procurar pela(o) antiga(o) da aldeia, para pedir-lhe que vá aconselhar a menina.

Desde “antigamente”, as recomendações que se davam, e eram seguidos à risca eram:

A menina deve cortar os cabelos bem curtos, trançar o cabelo cortado e fazer com ele uma tornozeleira para seu pai.

Ela deve ficar mais sentada ou deitada, se embrulhar num cobertor para não tomar friagem.

Não deve ficar do lado de fora da casa.

Não deve olhar para as coisas de cabeça baixa.

Não deve conversar muito. Assim, ela “não se perde no sangue”, e vira bicho do mato.

Além disso, durante as primeiras menstruações, a menina, a *cunhataim*, não deve fazer comida, pois isso dará gases nos homens da casa.

Oikotama mintãin - a hora do parto

Quando a mulher entra em trabalho de parto (*oikotama mintãin*), chama-se a *mbodja'úá*.

A *mbodja'úá* (parteira) põe água para ferver em um grande *guapepó* (caldeirão de ferro). Depois dá um pouco desta água misturada com cinzas para a mãe beber e a criança nascer mais rápido.

Quando o parto é fácil, depois que toma a água, a mãe senta na posição de cócoras e começa a fazer a força, e logo vem a criança.

A placenta deve ser enterrada atrás da casa.

Logo após o parto, a mãe deve tomar banho com água de cinza e *guiné* (uma erva de cheiro forte, também chamada em guarani de *peperi*), para evitar mau olhado.

Depois disso, a parteira amarra um pano firme na barriga da mãe.

Então é hora de amamentar, porque enquanto a mãe se banhava, a parteira limpava a criança.

O banho de cinza que a mãe toma depois do parto faz o leite derreter dentro dos seios.

O pai não deve tomar banho frio, nem comer *kumandá* (feijão preto), nem *andai* (batata doce), nem *pirai* (peixe), nem carne de caça, nem carne da cidade. Nem nada com muito sal ou muito doce.

Não pode fazer serviço pesado, nem jogar futebol, nem brigar.

Quando sair, ele deve carregar um galho e deixar um ramo dele em cada encruzilhada por que passar, porque o espírito da criancinha a acompanha, e pode se perder. Isto provoca gemidos na criança.

1.4 Alguns aspectos etnográficos das aldeias Guarani:

As aldeias Guarani organizam-se espacialmente de acordo com a disposição das relações de parentesco entre as famílias nucleares. As casas agrupam-se em número de três a quatro em cada pequeno núcleo, o que geralmente corresponde a um grupo familiar. Estes pequenos núcleos ficam afastados uns dos outros, e entre eles muitas vezes dispõem-se as roças familiares de milho e batata doce, árvores frutíferas, além dos paióis e as construções que servem de depósito e abrigo para galinhas (*uru*).

As roças coletivas ficam um pouco afastadas das casas, em clareiras abertas no mato, de onde se tira a madeira necessária para a construção de casas. Nestas roças coletivas, planta-se as variedades de milho Guarani (*avati ete*), feijão preto (*kumanda*), feijão guandú, batata doce (*andai*), mandioca (*mandiô*), pepino, melancia, algumas ervas medicinais, árvores frutíferas e medicinais, etc. O milho e o feijão são plantados consorciados, e preferencialmente em áreas de

sombras de árvores que são escolhidas e manejadas de forma a ficarem ao redor das áreas de cultivo. As palmeiras de *pindó*, bananeiras, jaboticabeiras, laranjeiras, goiabeiras, pitangueiras (árvore mais valorizada pelo seu poder medicinal do que pelo fruto), pessegueiros, tarumãs, são as mais comuns.

Nas roças em que estive, observei alguns dos tipos de milho Guarani, espécies de milho específicas, cultivadas com especial atenção devido sua importância cosmológica:

O *Avati Pará* - espiga com duas cores de grãos, preto e amarelo, o *Avati Mirim* - tem a planta e espigas em tamanho reduzido. O *Avati Pintãí* - espiga com grãos vermelhos e o *Avati Cateto* - espiga com grãos brancos.

Nas árvores dos arredores da roça são feitas grandes podas para se tirar a lenha, e enquanto elas rebrotam, cultiva-se embaixo delas. As pessoas explicam que procedendo assim, logo tem-se lenha novamente, e os bichinhos não vão embora. A carne de pequenos mamíferos daquelas matas é muito apreciada pelos Guarani. No entorno das roças coletivas e familiares, montam-se os *mundéo* para capturar pequenos roedores. Sempre colocadas em locais estratégicos, estas armadilhas de madeira, do tipo arapuça, são bastante eficazes para aprisionar estes animais em áreas onde há mata. Há vários tipos de *mundéo*. Descrevo aqui apenas os que eu vi ou que me explicaram:

O mais comum deles, o *mundéo* tradicional, é uma pequena jaula de madeira, que tem uma isca (algun alimento) do lado de dentro e uma porta elevadiça que fica presa por uma varinha. Quando a presa entra para comer a isca, a varinha cai e a porta fecha. Boa para pegar tatu, guaximim e algumas aves.

O *mundéopy*, é uma estrutura parecida com a primeira, só que de tamanho reduzido, para aprisionar animais menores, como o quati ou outros pequenos roedores.

O *aun* é um *mundéo* de tamanho médio ou grande, que funciona com um mecanismo de disparo parecido com o do *mundéo* convencional, mas tem um sistema de guilhotina ao invés de jaula. Quando disparado pela presa, uma tora de madeira cai sobre a nuca do bicho, prensando seu pescoço contra uma superfície pontiaguda. Esta estrutura, diferente das outras não aprisiona, mata instantaneamente.

Um outro tipo de armadilha de caça são as armadilhas de laços e nós, estruturas feitas com cipós e madeira. Estas estruturas são armadas pacientemente, num longo trabalho para especialistas, em lugares estratégicos, de passagem da presa que se almeja. Elas podem aprisionar as presas pelos pés ou pelo pescoço. São disparadas quando o movimento das presas acionam um contrapeso, feito de galhos e nós fixados numa árvore ou estruturas de galhos, que se solta apertando os nós.

Há ainda o maior dos *mundéo*, que hoje já não se faz mais, que era usado para pegar onça e viado.

Os Guarani praticam manejo nas matas, otimizando as condições de nutrição, hidratação e quantidade de luz de suas plantas preferidas. Conhecem os ciclos de várias árvores, e nomeiam aquelas preferidas por si e pelos animais que caçam com nomes que designam sua utilidade, como por exemplo a árvore que fornece o fruto preferido dos quatis chama-se árvore do quati. As árvores relacionadas à cosmologia e a cosmogonia Guarani recebem um *status* especial, e sua presença na terra em que se mora é um sintoma que a terra é boa e própria as estilo de vida Mbyá (*nhandé rekó*).

Algumas delas: Cedro (*Idjávári*-a avó das árvores, a árvore das boas palavras), a palmeira *pindó* (dela se aproveita quase tudo, as folhas, os coquinhos, - alimento e remédio, no palmito se cria um inseto que tem propriedades fortificantes e medicinais, o *aramandáí*, como o cipó *cunhángüe*, para cólicas, ou o anticoncepcional feminino, a *tarumã*.

Nas aldeias em que estive, a maior parte da força de trabalho das pessoas é absorvida pelo trabalho na aldeia. As crianças *curringüe* despendem energia nas brincadeiras de aprender, ajudando na lavagem de roupas no rio, roçando alguma coisa, alimentando os animais. Os mais velhos, as *cunhataim* e os *cunumim* (jovens de 10 a 20 anos) fazem trabalhos mais "sérios", como cuidar dos irmãos pequenos, ajudar no processamento de alimentos e nas colheita diárias, tocar o arado, etc. As mulheres que já são mães devem dividir a atenção entre as tarefas da casa

e da alimentação da família e os bebês pequenos, (que requerem muito tempo da atenção diária de suas mães, pois a mãe e o pai devem cuidar além do bem estar físico do bebê, também do bem estar espiritual, que envolve uma série de procedimentos rituais.) As mães mantêm seus bebês no colo o tempo todo em que está trabalhando e só os deixando deitados em esteiras ou em redinhas de bebê quando estão dormindo, assim mesmo, sob o cuidado de alguma criança maior. As tarefas consideradas femininas passam por cuidar da alimentação, plantio, colheita, processamento e cozimento dos alimentos, cuidado com os filhos, limpeza da casa, lavagem das roupas, além de eventuais atividades artesanais, como a confecção de balaies e cestas de taquara para serem comercializadas fora da aldeia. Os homens dedicam-se à manutenção das roças, limpeza e aragem da terra, preparação das sementes que as mulheres plantarão, eventualmente podem semear e cuidar dos animais, que seria a princípio, função das mulheres, mas se ela tem muitos afazeres, o homem pode assumir alguma destas funções. O trabalho fora da aldeia é realizado apenas por homens, que em geral é sazonal ou esporádico. As atividades mais comuns que observei são trabalhos em período de colheita ou de aplicação de agrotóxicos em propriedades rurais vizinhas às aldeias, atividades na construção civil nas cidades próximas, serviços de carga e descarga de caminhões nas estradas.

Os Guarani vestem-se com roupas ocidentais adquiridas no comércio das cidades próximas às áreas ou com roupas doadas ou trocadas por algum serviço com os vizinhos não índios.

Em Cacique Doble, onde o inverno é bastante rigoroso, eles têm dificuldades em obter agasalhos suficientes para passar os meses frios. Felizmente a mata ainda oferece provisão de lenha suficiente para que todas as casas mantenham o *tatá* (fogo de chão) acesso dia e noite, o que aplaca o frio para quem está a sua volta. Cobertores e outros tecidos são postos sobre os *jirau* no canto próximo ao fogo.

A roupa cotidiana é aquela mais velha que se possui, usada sem escrúpulos de sujá-la ou rasgá-las nas tarefas. Na lida da roça muitos homens trabalham sem camisa, com calça ou *short*, e a maioria com chinelos de dedos.

Os calçados são raros, e reservados para os dias de ir à cidade ou à sede do posto, e diariamente as pessoas usam chinelos ou ficam descalços.

A roupa dos dias especiais, quando há algum evento especial na aldeia, ou vai-se sair da aldeia são aquelas peças em melhor estado de conservação, mais próximas ao padrão de moda e de estética ocidentais. Os homens gostam de calças jeans e camisas de botão, que são consideradas mais “vistosas” que as camisetas. Tênis e botinas são os calçados usados nestas ocasiões por quem os têm. As mulheres gostam de calças, saias e vestidos. Gostam de roupas coloridas, mas as usam sempre em combinações discretas.

A preocupação em mostrar-se vestidos nos padrões ocidentais perante os olhos de pessoas não-índias e Kaingang, e evitar qualquer indício de nudez é algo flagrante. O vestir-se para sair da aldeia é cuidadoso e sóbrio. Os homens nunca se mostram sem camisas e as mulheres e crianças evitam o uso de *shorts* ou saias acima do joelho. Na *toalete* tem-se o cuidado especial de tirar o odor de fumaça da pele e dos cabelos, pois o *djuruá* “repara” neste cheiro. A roupa ocidental é complementada por colares e pulseiras artesanais, confeccionadas com sementes, missangas e penas de aves.

Quando estão entre si as preocupações com a vestimenta não se mostram da mesma maneira. Mulheres, homens e crianças não têm escrúpulos de desnudarem-se para tomar banho no rio, trabalhar sem camisa, ou de deixarem o cheiro de fumaça nos cabelos (que inclusive serve como proteção, já que a fumaça e a bruma da neblina são elementos sagrados)

Noto que no início a minha presença constrangia bastante as pessoas nestes aspectos. Quando eu chegava em alguma casa sem ser esperada, os homens que estivessem sem camisas, de pronto buscavam vestir-se e as mulheres rapidamente aprumavam-se e tratavam de cobrir alguma criança nua e ajeitar-lhes os cabelos. Conforme minhas visitas foram tornando-se mais freqüentes estas reações deixaram de ser tão enfáticas. Penso que estes procedimentos assumidos pelas pessoas, que aos nossos olhos podem parecer corriqueiros num primeiro olhar, na verdade denotam uma tentativa de afastarem-se dos estigmas dos quais são alvo perante os

“brancos” e os Kaingang, pois os Guarani, por sua postura de isolamento, são algumas vezes taxados por seus vizinhos de “não-civilizados” e de “gente do mato”.

Os adornos corporais variam conforme a ocasião. Se o evento se dará na aldeia, os adornos “de gala” são adornos para a cabeça, pingentes de colares feitos de penas de aves, pinturas corporais com pequenos grafismos em preto e vermelho, feito principalmente pelas crianças; as mulheres confeccionam colares de sementes em forma de contas, pendurados no pescoço ou cruzados na frente do peito. No dia-a-dia enfeitam-se com os colares de contas, que são usados também para as idas mais corriqueiras à cidade. Nas idas à cidade, à vila vizinha, ou à algum vizinho *djuruá* (não índio) acrescenta-se à indumentária especial para estas ocasiões perfumes industriais usados exclusivamente nestas ocasiões, além de relógios grandes e vistosos, que são ostentados mesmo que não funcionem.

A dieta cotidiana baseia-se nos produtos feitos de farinhas de milho, mandioca e trigo, feijão preto cozido e refogado, batata doce cozida ou assada (que também pode ser servida com mel, que é iguaria muito apreciada) e carne (de caça ou de gado) guisada, assada pura, ou assada em meio a massas de farinha de milho. Devido às condições de escassez por que passa algumas aldeias, a ausência de condições de cultivar a roça e de extrair os produtos do mato, esta dieta considerada ideal, prescrita inclusive como a dieta capaz de manter a saúde física e espiritual das pessoas acaba muitas vezes sendo substituída pelo consumo de produtos doados pela sociedade nacional ou comprados com a parca renda obtida pelos trabalhos temporários e/ou a venda de artesanatos.

A preparação e o processamento dos alimentos é feito pelas mulheres jovens. Para o processamento de grãos usa-se o pilão, feito de uma tora grossa de madeira, com uma cavidade oca onde os grãos como arroz, milho, mandioca, etc., são macerados para obter-se massas ou farinhas. Para o cozimento usa-se várias técnicas: Os guisados e cozimentos são feitos num caldeirão chamado *guapepó* ou panelas ocidentais. Os assados podem ser feitos diretamente sobre o fogo em espetos de pau, ou moqueado sobre as brasas, envolto em embalagens feitas de folhas de palmeira ou de bananeira, ou ainda sobre uma tábua de lenha (*tatá rendã*), onde se assam pães e bolos.

Come-se em cabaças ou porongos, ou ainda em pratos ao estilo ocidental, de cerâmicas, plástico ou ferro, ou ainda em panelas ou. Os copos também são feitos de cabaça (*ypy piá*). Os copos ao estilo ocidental são chamados de *karó*.

Legenda das fotos:

- Foto 1: Caminho para casa de Ernesto Kuaray Pereira e Lurdes Ará Martins. Cacique Doble, agosto de 2000.
- Foto 2: Eduardo Karai Guaçú Martins fumando seu *petinguá*. Ao fundo seus netos Sérgio e Rosângela. Cacique Doble, agosto de 2000.
- Foto 3: Vista parcial da aldeia de Cacique Doble. Cacique Doble, agosto de 2000.
- Foto 4: Bebês Guarani posam para fotos na capela São Roque. Cacique Doble, maio de 1997.
- Foto 5: Cecília da Silva e Adriana Kretiú Moreira e Jucá (José) da Silva (brincando com o cachorro). Ao fundo antigo *opÿ*. Cacique Doble, maio de 1997.
- Foto 6: Santa Moreira e Alicia Mariano. Ao fundo casa da segunda. Cacique Doble, maio de 1997.
- Foto 7: Sheila e Ricardo seguram seus irmãos menores. Cacique Doble, maio de 1997.
- Foto 8: João Maria Pereira posa com seus netos em frente de sua casa. Cacique Doble, maio de 1997.
- Foto 9: Alcindo Werá Moreira e seus netos ao fundo na roça. Mbiguaçú, setembro de 2000.
- Foto 10: Rosa Potÿ Pereira (sentada), Alcindo Werá Moreira e seus filhos Wanderlei e Geraldo (de pé da direita para a esquerda). Mbiguaçú, setembro de 2000.
- Foto 11: Alcindo Werá Moreira caminhando por sua roça. Mbiguaçú, setembro de 2000.
- Foto 12: Preleção na sala de aula: Alcindo, Geraldo e Wanderlei antes da apresentação do coral *Yvytchi ovÿ*. Mbiguaçú, outubro de 2000.
- Foto 13: Coral apresenta a dança do *tchondaro*. Mbiguaçú, outubro de 2000.
- Foto 14: Coral cantando. Mbiguaçú, outubro de 2000.
- Foto 15: Dança do *tchondaro*. Mbiguaçú, outubro de 2000.
- Foto 16: Componentes do coral *Yvytchi ovÿ* antes da apresentação. Mbiguaçú, outubro de 2000.
- Foto 17: Rosalina Moreira com seus netos: Fabiana e Alan (no colo de Rosalina). Praia de Fora, outubro de 2000.
- Foto 18: Os irmãos Bruce e Sorian. Cambirela, outubro de 2000.
- Foto 19: Casa da aldeia Tekoá Marangatú. Tekoá Marangatú, outubro de 2000.
- Foto 20: Vista do Rio Massiambú, a partir da aldeia de Morro dos Cavalos, outubro de 2000.
- Foto 21: Leonardo Werá Tupã atravessa ponte sobre o rio Cachoeira dos Inácios. Tekoá Marangatú, outubro de 2000.
- Foto 22: Beatriz da Silva, seu filho Daniel e seu sogro Horácio Lopes. Morro dos Cavalos, janeiro de 2001.

Cacique Doble



Foto 01



Foto 02



Foto 03



Foto 04



Foto 05



Foto 06



Foto 07



Foto 08

Mbiguaçu



Foto 09



Foto 10



Foto 11



Foto 12



Foto 13



Foto 14



Foto 15



Foto 16

ALDEIAS DO LITORAL

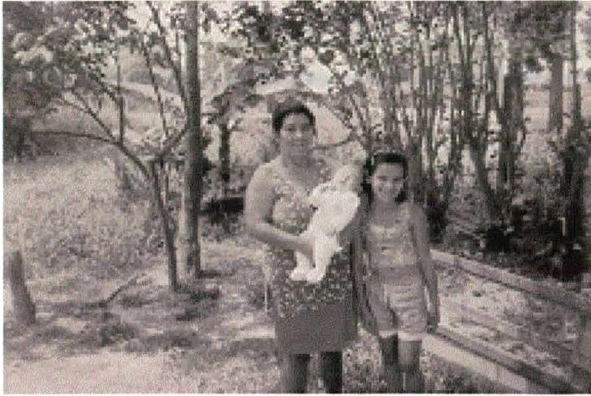


Foto 17



Foto 18



Foto 19



Foto 20



Foto 21

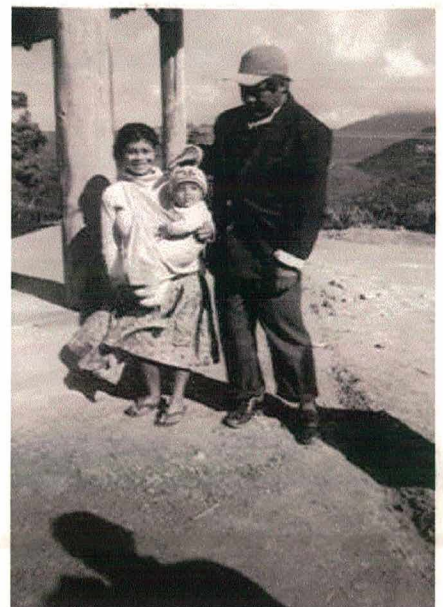


Foto 22